

# Ekklesiologie im Werden

Die Kirche bei Luther vor dem Hintergrund  
des Streits um Normen und Autorität 1517/1518

CHRISTIAN VOLKMAR WITT

*Für Kurt-Victor Selge*

Die Beschäftigung mit der Ekklesiologie Luthers oder – genauer – mit ihrem Werden und ihren frühen Konturen bis einschließlich 1518 versetzt denjenigen, der mit der Verhandlung des Themas betraut ist, in eine ausgesprochen glückliche Lage. Sie bringt den über die Sache Nachdenkenden nämlich in die dankbare Situation, zu einer der vorzüglichsten Spezialstudien der Lutherforschung greifen zu können und sich durch ihre Lektüre aufs Erfreulichste belehren und vielfältig anregen zu lassen. Die Rede ist von der 1968 vorgelegten Habilitationsschrift von Kurt-Victor Selge mit dem Titel *Normen der Christenheit im Streit um Ablass und Kirchenautorität 1518 bis 1521. Erster Teil: Das Jahr 1518*. Diese luzide und bis heute analytisch wie argumentativ uneingeholte Studie möchte ich mit meinen folgenden Ausführungen würdigen und gebe gerne zu, nur ergänzend eigene Überlegungen zu präsentieren. Schon der Titel dieses Beitrags legt ja seinen Charakter als Referenz offen, deren erklärte Absicht es ist, Selges genannte Habilitationsschrift mit ihren an Gelehrsamkeit und Sensibilität kaum zu überbietenden Quellenstudien zu Gedächtnis zu bringen.

Eine weitere einleitende Bemerkung von vergleichbarem Selbstverständlichkeitsgrad sei gestattet: „In kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht gewann Luthers theologische Neuorientierung ihre erste Gestalt als Neuverständnis des Bußverfahrens/Bußsakraments“.<sup>1</sup> Die bündelnde Rekonstruktion der werdenden Ekklesiologie Luthers bis zu seinem berühmten Zusammenreffen mit Cajetan unter Berücksichtigung desselben ist demnach schwerlich zu leisten, ohne in anderen hier versammelten Studien schon behandelte The-

---

<sup>1</sup> OHST, MARTIN, Glaube in der Kirchengeschichte – Zu den geschichtlichen Wandlungen eines Zentralbegriffs der christlichen Religion, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), Glaube, Tübingen 2018 (utb//Themen der Theologie 13), 65–131, hier III.

menkomplexe wie Ablasskritik, Theologieverständnis oder Glaubensbegriff zu bedenken. Luthers Kirchenverständnis entwickelt sich schließlich gleichsam als Kondensat seiner schöpferischen Reflexion besonders auf den genannten Feldern und ist folglich nur vor deren Hintergrund überhaupt verständlich.<sup>2</sup> In steter Verbindung mit der intensiven theologischen Bearbeitung und der gedanklichen Durchdringung grundsätzlicher Fragen der überkommenen Sakramenten- und Rechtfertigungslehre, des Schrift- und Traditionsverständnisses, des Ablass- und Bußwesens entwickelt und expliziert Luther schrittweise auch seine Ekklesiologie, ohne dass sie im Zentrum seiner reformatorischen Auf- und Durchbrüche gestanden hätte. Folglich war für Luther die Kirche

„nicht das Thema, das im Mittelpunkt seines Interesses stand. Weder galt der Ekklesiologie seine theologische Leidenschaft. Noch war das Ziel, um das seine Reflexionen und Aktivitäten kreisten, die Kirchenreform, die allenthalben diskutierte *reformatio ecclesiae*. Im Mittelpunkt stand für ihn vielmehr die Rechtfertigung, die Zuwendung des Heils durch das Evangelium von Jesus Christus allein im Glauben. Nur von *hier* aus kam die Kirche in den Blick“<sup>3</sup>

Und die Konsequenz daraus lautet: „Thus we are left with trying to reconstruct his understanding of the Church from explicit and implicit comments he made in a variety of texts“<sup>4</sup>

Zudem dauert es eine gewisse Zeit, bis sich in der theologisch vielschichtigen Auseinandersetzung mit der an ihn herangetragenen Kritik die reformatorischen Konturen und Gehalte seines Kirchen- und Autoritätsverständnisses in kontinuierlich zunehmender Deutlichkeit herausbilden. Luther selbst ist in diesem Prozess – wie überhaupt im Kontext der Ereignisse seit 1517 – mal Treibender, mal Getriebener; so verschafft Luther Anhängern genauso wie Gegnern, vor allem aber sich selbst in einer komplexen Gemengelage von gedanklicher sowie publizistischer Aktion und Reaktion, zugleich aber auf dem Fundament einer immer weiter vertieften grundstürzenden Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch fortschreitende Klarheit darüber, was er unter ‚Kirche‘ versteht. Besonders für das hier im Mittelpunkt stehende Thema könnte man zugespitzt formulieren: „Luther wurde zu dem Thema ‚Kirche‘ gedrängt, ja, geradezu gezwungen“<sup>5</sup> Schrittweise, weil anlass- und kontextgebunden, klärt Luther sich und seine Zeitgenossen somit darüber auf, was ‚Kirche‘ gemäß dem

<sup>2</sup> Das veranschaulicht jüngst unter Berücksichtigung der entsprechenden theologischen und praktischen Konsequenzen auch MENNECKE, UTE, *Wie eine evangelische Kirche entsteht*, in: dies./ Hellmut Zschoch (Hg.), *Von des christlichen Standes Besserung – 500 Jahre Reformation*, Leipzig 2017, 35–51.

<sup>3</sup> WENDEBOURG, DOROTHEA, C.II.6. Kirche, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 403–414, hier 403 f.

<sup>4</sup> SAAK, ERIC LELAND, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*, Cambridge 2017, 253.

<sup>5</sup> LEPPIN, VOLKER, *Eine neue Kirche bauen. Die Herausbildung von Luthers Kirchenverständnis in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern*, in: Franz Xaver Bischof/Harry Oelke

geoffenbarten Gotteswort ist, was sie soll und wo sie dementsprechend im gnädigen Heilshandeln Gottes ihren Ort hat. Angesichts dessen sei es im Folgenden gestattet, vieles von dem, was an anderer Stelle in diesem Band bereits thematisch Aufnahme gefunden hat, stillschweigend vorauszusetzen oder lediglich am Rande zu erwähnen, und zwar mit dem Ziel, die Konzentration auf das hier im Mittelpunkt stehende Thema zu gewährleisten.

### 1. Ausgangspunkt

Als implizites Thema seiner Studie benennt Selge die „Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und die Norm, der sie unterliegt“.<sup>6</sup> Die Frage nach Luthers Ekklesiologie lässt sich demgemäß in die Frage nach seiner Sicht kirchlicher Norm und Autorität überführen, mittels derer sich dann Luthers vielfältige Bemerkungen zu und Behandlungen von Papstgewalt, Autoritätenhierarchie, Schlüsselamt und Bußsakrament sichten und verbinden lassen. Unter den Vorzeichen dieser inhaltlich-thematischen Zuspitzung sind es dann naturgemäß die Ablassthesen, die den Stein – bezüglich der geschichtlichen Auswirkungen noch ganz gegen Luthers akademisch-gelehrte Intention – ins Rollen bringen.

„Daß in ihnen Konsequenzen verborgen waren, die über den akademischen Raum hinausgriffen und weitverbreiteter kirchlicher Praxis an die Wurzel griffen, konnte übersehen werden. Eben dies machte die Ablassthesen unübersehbar. Wenn Luther selbst die Bedeutung dieses Unterschieds nicht erkannte, so zeigt das einmal, wie sehr er bloßer Gelehrter, wie wenig er Kirchenpolitiker war, auch wo er die Praxis zum Gegenstand seiner Reflexion machte. Daß man ernsthaft anders als mit verantwortlicher theologischer Besinnung auf seine Fragen eingehen könnte, diese Möglichkeit stand außerhalb seines Horizonts – eine charakteristische Grenze Luthers. Es zeigt aber zugleich, wie wenig die Theologie für Luther eine bloß akademische Angelegenheit war, wie sehr er die Praxis der Kirche in seinem theologischen Denken mit zu verantworten suchte und wie seine theologische Erkenntnis sich sogleich an dieser Praxis rieb oder bewährte – charakteristisch für die Weite seines Horizonts. Beides wirkte sich folgenreich aus. Andere, Freunde wie Gegner, sahen weiter als er“.<sup>7</sup>

Damit sind wesentliche Voraussetzungen für die sich anschließende Auseinandersetzung bis hin zu ihrer Eskalation auf den Punkt gebracht.

Es weder wollend noch auch nur ahnend trat Luther in und mit seinen 95 *Thesen* einen Disput los, der

„ein ganzes Bündel von Interessen der Kurie und des Papsttums berührte: vordergründig das finanzielle und das theologisch-kanonistische Interesse, viel schwererwiegend

---

(Hg.), Luther und Eck. Opponenten der Reformationgeschichte im Vergleich, München 2017, 143–163, hier 154.

<sup>6</sup> SELGE, 1.

<sup>7</sup> Ebd., 2.

das dogmatische Interesse an der Autorität des Papsttums, das diese nun in die Debatte gezogenen Praktiken autorisiert hatte“.<sup>8</sup>

Schließlich hatte das Papsttum

„nicht ein Jahrhundert lang um seinen Vorrang unter den Institutionen der Kirche gekämpft, um sich jetzt plötzlich vor aller Welt und selbst dem Einfältigsten begreiflich eines Irrtums und Fehlverhaltens überführen zu lassen, die seinen Autoritätsansprüchen ein gut Teil ihrer Deckung entzogen hätten“.<sup>9</sup>

Und genau diese Dimension und die daraus resultierende Tragweite des Konflikts überblickte Luther nicht; die Konsequenzen seiner Äußerungen und des ihnen zugrundeliegenden Christentumsverständnisses, das sich in ihnen mal mehr, mal weniger subtil aussprach und das er in exegetischer Kärnerarbeit in den Jahren vor 1517 angefangen hatte zu entwerfen, standen ihm nicht vor Augen – noch nicht jedenfalls. Er sah sich vielmehr ganz in der Rolle des Professors der Theologie, der qua Amt dazu verpflichtet war, Missstände und Reflexionsdefizite zu benennen und an ihrer theologischen Behebung nach bestem Wissen und Gewissen mitzuwirken. Nach seiner Überzeugung bewegte er sich ganz und gar in den ihm zustehenden, durch die kirchliche Hierarchie, das kanonische Recht und die rechtgläubige Tradition sanktionierten Freiräumen, die ihm zur adäquaten Amtsführung schlicht notwendig waren. Die Treue zum Papst und der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität sind ihm dabei grundlegende Bedingungen seines Verhaltens. In der Anfangszeit der wirkmächtigen Auseinandersetzung steht der Wittenberger Professor und Seelsorger somit „ungebrochen in der Tradition der Kirche (die ja vielfältig war); er steht ungebrochen in der Institution der Kirche, und er hat ein ungebrochenes Verhältnis zur Geschichte der Kirche“.<sup>10</sup>

Gleichwohl ist der Zusammenstoß, der bei Selge entlang des Konflikts um die für und in Kirche und Theologie geltenden Normen und Autoritäten zur Darstellung gelangt, aufgrund jener Ausgangslage vorprogrammiert. Von Anbeginn an signalisiert Luther ganz selbstverständlich seine Akzeptanzbereitschaft päpstlicher Entscheidungsgewalt, denn

„Schriftwahrheit und Papstamt werden sich nicht in Gegensatz bringen lassen. Christus – von dem die ganze Schrift zeugt – wird das Urteil des Papstes nach seinem Willen lenken. [...] Luther erwartet die Rechtfertigung der Wahrheit, über die er disputiert, aus dem Munde des Papstes; einem solchen Urteil wird er sich jedenfalls unterwerfen“.<sup>11</sup>

Doch darin liegt eine für alles Weitere entscheidende Pointe: Der päpstliche Urteilsspruch, dem Luther sich unterordnen will, wird von ihm als Urteilsspruch

<sup>8</sup> Ebd., 6.

<sup>9</sup> Ebd., 7.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., 9 f.

Christi durch den Papst aufgefasst; es ist Christus selbst, der durch den Papst seinen Willen kundtut, und unter dieser Voraussetzung besteht für Luther an der Wahrheitsgemäßheit und Rechtmäßigkeit der erhofften päpstlichen Entscheidung überhaupt kein Zweifel. Lediglich als Disputant, also vor dem Urteilspruch des Papstes, kann und will Luther seine Thesen nicht widerrufen, solange er nicht widerlegt worden ist. Dass Christus sein Urteil durch den Papst verlautbaren lässt, der päpstliche Urteilsspruch somit eigentlich Christi Entscheidung ist, ist für Luther „keine Bedingung, sondern eine für sicher gehaltene Voraussetzung“.<sup>12</sup> Allerdings liegt genau in dieser Grundannahme eine gleichermaßen unverkennbare wie zukunftsweisende Spannung:

„In diesem Zugleich der Unterwerfungsbereitschaft unter den Papst, die doch in Wahrheit Bereitschaft zur Unterwerfung unter Christus ist, liegt der Ansatzpunkt des Streites um die Autorität der Kirche, die endlich dazu führt, daß Luther Papst und Christus antithetisch einander entgegensetzt“.<sup>13</sup>

Vorerst aber bewegt sich Luther mit seiner Argumentation sehr wohl in den Bahnen des kanonischen Rechts: Während ihm seine Gegner – anfangs allen voran Tetzl – die kirchenrechtlich gedeckte „normative Rolle der Römischen Kirche“<sup>14</sup> entgegenhalten, um ihn zum Schweigen zu bringen, beruft sich Luther auf sein Recht als Theologe und kann sich damit ebenfalls auf das *Corpus Iuris Canonici* stützen.

„Im zusammengefassten fundamentaltheologischen Teil des Decretum Gratiani, der Prima Pars, ist auch von der Autorität und dem Primat der Römischen Kirche die Rede. Doch geht es hier viel weniger engbrüstig her; die Autorität der Schrift, des Naturrechts, der positiven Rechtstradition, der Schriftausleger (der Schrift gegenüber sekundär), der Synoden, die größere Autorität der Schriftexegeten auf ihrem Gebiet gegenüber den Inhabern des Papstamtes, die größere Autorität der Päpste aber gegenüber den Exegeten in der juristischen Entscheidung von Streitfällen, für die es nicht nur der Kenntnis, sondern auch der Potestas bedarf, schließlich die Bindung der kirchlichen Amtsträger, also auch der Päpste, an Schrift und Väter [...] – all dies wird mit Texten der Überlieferung festgestellt, und der Theologe wie der Kanonist findet sich dadurch in einen breiten Überlieferungsstrom hineingestellt, der Raum zum Nachdenken eröffnet und in dem nicht auf Schritt und Tritt bloß das eine Kriterium der Übereinstimmung mit der Römischen Kirche begegnet. Auf den Normen dieses Teils hatte die materiale theologische Arbeit, wie sie Luther leistete, zu fußen; hierauf berief er sich“.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Ebd., 9.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., II.

<sup>15</sup> Ebd., II f. Zur mittelalterlich-kirchlichen Amtstheorie und zu ihrer sukzessiven Transformation im Denken Luthers siehe VOIGT-GOY, CHRISTOPHER, Potestates und ministerium publicum. Eine Studie zur Amtstheologie im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 78).

## 2. Dynamisierung

Es zeichnet sich demnach schon im und seit dem Streit mit Tetzel ab, wo im Verlauf auch der weiteren Auseinandersetzung im Kontext des Autoritäts- und Normenverständnisses die inhaltlich-argumentative Demarkationslinie zwischen Luther einerseits, seinen Gegnern andererseits verläuft: Seiner Selbstwahrnehmung und Situationseinschätzung nach tut Luther mit seinen Disputationsthesen genau das, was ihm als Professor der Theologie Pflicht und Beruf ist. Er stellt sich ganz in den Dienst, dessen Erledigung der Theologie ihren Ort im Gesamtgefüge der Kirche als Heils-, Lehr- und Rechtsanstalt zuweist. Dieser Dienst, diese Funktion der Theologie im ‚offenen System Kirche‘<sup>16</sup> besteht nach mittelalterlicher Vorstellung letztlich in der Verständnisermöglichung der heilsamen Autoritätsvorgaben mit dem Zweck, deren Annahme im für wahr haltenden Glauben zu erleichtern und damit die Menschen zur heilsamen Disposition für die im Sakrament zu empfangenden göttlichen Gnadenwirkungen anzuleiten. Denn Glaube ist seinem Kern nach eben das Fürwahrhalten von Satzwahrheiten auf Autorität hin.<sup>17</sup> Die so zu umreißende Aufgabenstellung der Theologie ist dem Wittenberger Professor noch selbstverständlich.

Die Theologie wiederum hat nach überkommener Vorstellung einen festen Gegenstand an institutionalisierter Wahrheit, der seinerseits mit den Wechselbegriffen *Sacra Scriptura* und *veritas catholica* bezeichnet wird, die miteinander sachidentisch sind. Diesem Gegenstand nähert sich der Theologe mit dem Willen zum Nachverstehen, um ihn – jedenfalls so weit wie möglich – in intellektuell plausible Aussagen zu überführen. Die so verstandene Theologie hat folglich die sie tragende Gewissheit in der institutionell zuverlässig verbürgten *veritas catholica* vor und außer sich; sie selbst stellt diesen Gewissheitsanspruch gerade nicht für sich selbst, sondern die immerdar vielfältige Schultheologie formuliert lediglich Meinungen, die ihren Grund und Gegenstand gleichsam umspielen. Und das entspricht präzise dem, was Luther seines Erachtens mittels seiner Ablassthesen und mittels ihrer nachgängigen Erläuterungen tut: Er formuliert eine Meinung, die er unter strikter Wahrung des kirchlichen Normen- und Autoritätsgefüges zur Diskussion stellt. Nach seiner festen Überzeugung handelt er vollkommen konform mit Tradition und Recht, denn schließlich wahrt er die für alle Glieder der Kirche verbindlichen Zu- und Unterordnungsverhältnisse. So artikuliert er seine Thesen unter dem Vorbehalt, dass er sie bei besserer Belehrung durch die zuständige kirchliche Autorität sofort widerrufen werde.

<sup>16</sup> Der Begriff ist KAUFMANN, THOMAS, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. u. a. 2009, 63, entlehnt.

<sup>17</sup> Dabei handelt es sich freilich um eine bestimmte Schattierung des mittelalterlichen Glaubensbegriffs. Zu den diesbezüglichen Entwicklungen seit Augustin und damit zu den direkten historischen Voraussetzungen sowie Vorläufern des neuartigen reformatorischen Glaubensbegriffs siehe OHST, *Glaube in der Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), 81–104.

Doch diese Einschätzungen Luthers teilen Männer wie Tetzl, Prierias oder wenig später auch Cajetan angesichts seiner Ablasskritik und des in ihr zum Ausdruck kommenden Verständnisses von kirchlichen Normen und Autoritäten nicht, ganz im Gegenteil: Sie sehen die *veritas catholica* genauso bedrohlich tangiert wie die durch Recht und Tradition abgesicherten, von Gott durch Christus selbst gestifteten Hierarchien der Kirche als Heilsanstalt. Sie sehen in Luthers Argumentationsweise einen Angriff auf das fein austarierte institutionelle Gefüge der Kirche, in dessen Stiftung der Heilsinn des Lebensweges Jesu Christi liegt. Geleitet wird diese hierarchische Institution, die in den Sakramenten das Heilswerk Jesu Christi allenthalben und zu jeder Zeit zur gegenwärtig wirksamen Realität macht, ja die das Heilswerk Jesu Christi auf Erden ist und tut, nach dem Willen ihres Stifters und zum Heil der Menschen durch die Nachfolger Petri als Stellvertreter Christi. Diese hochgradig heilsrelevante Tatsache stellt Luther nach Einschätzung seiner Kontrahenten in und mit seiner Ablasskritik in Frage und gefährdet so das sakramental-heilswirksame Gesamtgebilde.

Diese unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen des Konflikts und seines Gegenstands, die ihrerseits je für sich ihre Legitimation durch Recht und Tradition in Anspruch nehmen konnten und auch faktisch beanspruchten, sind also bereits frühzeitig erkennbar und dynamisierten den Diskurs entscheidend, und zwar bis hin zur unzweideutigen Klärung der Fronten. Am Ende trat die tieferliegende Bedingung für Luthers Normen- und Autoritätsverständnis, nämlich seine innovative Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch und damit des Wesens der christlichen Religion, hervor, und seine Ekklesiologie wurde als Epiphänomen derselben deutlich erkennbar.

Doch zurück zum Gedankengang Selges: Dem Teil des *Decretum Gratiani* folgend, auf dem Luthers Selbstverständnis als Exeget bzw. Theologe und seine Vorgehensweise aufbauten, stand das

„Lehramt der Römischen Kirche [...] in einem komplizierten Normgefüge, das es bei seinen Entscheidungen zu berücksichtigen hatte. Es blieb viel Raum für das Argument, den Disput an der Universität, ehe der formelle Spruch der obersten Autorität der Kirche unter sorgfältiger Berücksichtigung des dabei Erarbeiteten ergehen konnte“.<sup>18</sup>

Diesem kirchenrechtlich abgesicherten Normgefüge will er konsequenterweise auch die Meinungen seiner Antagonisten unterstellt sehen. Dass man bei all dem nach Luther „Autoritäten wie die Kirchenväter, das kanonische Recht, das allgemeine Urteil der Kirche, Vernunftgrund und Erfahrung durchaus ernstnehmen muß und nicht sogleich als doch der Schrift gegenüber bedeutungslos in den Hintergrund schieben darf“,<sup>19</sup> belegen nicht zuletzt seine *Ablassresolutionen*

---

<sup>18</sup> SELGE, 12.

<sup>19</sup> Ebd.

mit der ihnen konventionell vorangestellten *Protestatio*.<sup>20</sup> Grundsätzlich geht es ihm in seinem Selbst- und Amtsverständnis als Theologe somit

„nicht um die Durchsetzung eines formalen Schriftprinzips, sondern um die Durchsetzung und disputative Klärung der authentischen kirchlichen Lehre dort, wo eine höchst zweifelhaft erscheinende Ablasspraxis und -predigt sich für glaubensverbindlich und unbedingt autoritativ ausgibt, während sie doch den wahren Begriff der Buße verdunkelt, geistliche Verwirrung stiftet, den Zorn und den Spott der Laien herausfordert und damit die Autorität der Kirche und des Papsttums untergräbt.“<sup>21</sup>

Luthers Hauptargument ist freilich

„das Evangelium oder die Lehre von Christus, wie er sie aus der Schrift erhoben hat; aber auch das Wort der Kirchenväter, das gegenwärtige Gebet der Kirche, ja auch päpstliche Texte aus dem kanonischen Recht zeugen dafür, daß die Predigt der Ablasskommissare die Grenzen der authentischen kirchlichen Lehre weit überschreitet.“<sup>22</sup>

Er sieht sich demnach in der Verantwortung für die sachgerechte Verteidigung des Papsttums und der Kirche, mit der als sichtbarer Heilsgemeinschaft er sich in Gemeinschaft weiß und die er durch die seelengefährdenden Umtriebe der Ablassprediger diskreditiert findet. „Freiheit der Meinung, wo nicht eine eindeutige christliche und kirchliche Wahrheit im Spiel ist, Argumente statt Gewalt“ sucht Luther stark zu machen, denn es geht ihm um nicht weniger als „die Ehre der Kirche, die in der Ausweisbarkeit und geistlichen Evidenz der von ihr vertretenen Wahrheit liegt; es geht damit um die Wahrheit selbst und den Gehorsam gegen den Willen ‚des Geistes‘.“<sup>23</sup> Im bloßen „Argument der formalen Papstgewalt, des nackten, nicht sachlich begründeten Wohlgefallens der Römischen Kirche“<sup>24</sup> erblickt er mehr eine leichtfertige Schwächung der Kirche Christi als eine irgendwie wirksame Verteidigungsstrategie zugunsten derselben.

„Ohne davon ‚die Reformation‘ zu erwarten, war Luther freilich konsequent darin, das zu tun, was seines Lehramtes war, und darin, an den Papst, die Bischöfe und die Gelehrten zu appellieren, das zu tun, was ihres Amtes sei. Jedenfalls verbot sich eines: der Exodus aus der so beschaffenen Kirche, die Aufsayung des Gehorsams gegen ihre Amtsträger. Eben das wäre eine hochmütige, unchristliche, ketzerische Verletzung der Liebespflicht gegen die Kirchengemeinschaft.“<sup>25</sup>

diagnostiziert Selge.

Die von Luther in diesem Zusammenhang vorgenommene Identifikation von *superbia* als Verletzung der christlichen Liebespflicht und Häresie ist alles andere als eine ihrerseits ketzerische Einzelmeinung, die in direktem Widerspruch zu

<sup>20</sup> WA 1, 529–628.

<sup>21</sup> SELGE, 13.

<sup>22</sup> Ebd., 14.

<sup>23</sup> Ebd., 15.

<sup>24</sup> Ebd., 16.

<sup>25</sup> Ebd., 18.

Recht und Tradition stünde. Lehmäßig sieht er sich nach wie vor im Konsens mit der Kirche als Heils-, Lehr- und Rechtsanstalt.

„Nur den einseitig dem Kirchenrecht entnommenen Häresiemaßstab der bloßen formalen Übereinstimmung mit der Römischen Kirche: einer nicht näher definierten, sich in der hemmungslosen Praxis der Ablasskommissare autoritativ ausdrückenden römischen Glaubensnorm, angesichts derer sie [sic] ebenso kirchenrechtlich gedeckte Überlieferung von Schrift- und Väterautorität kein Wort mitzusprechen hätte, erkennt Luther nicht an. Ist die Römische Kirche Glaubensrichterin, so ist sie doch nicht der Verpflichtung zur Rechenschaftslegung gemäß den obersten inhaltlichen Autoritäten der christlichen Kirche enthoben.“<sup>26</sup>

Dem zugrunde liegt naturgemäß kein Biblizismus: „Der Nachweis, daß etwas nicht in der Bibel steht, genügt nicht zum Erweis, daß der Glaube der Kirche falsch sei.“<sup>27</sup> Für Luther ist unbestritten,

„daß es Glaubenserkenntnisse gibt, die in der Schrift nicht oder nicht explizit enthalten sind. Die Kirche schreitet in der Erkenntnis der Wahrheit voran. An diesem Punkte kommen die anderen Autoritäten ins Spiel. Luther nennt immer wieder nebeneinander die Schrift, die Kirchenväter und die Canones. Sie sind normativ, wobei es wieder selbstverständlich ist, daß die Väter und Canones ihre Autorität in der Erklärung der Schrift und in der legitimen Explikation des Glaubens und der kirchlichen Lebensordnung haben und der Schrift nicht widersprechen dürfen.“<sup>28</sup>

Sein Ansatz rechnet also mit dem historischen Gewordensein bestimmter kirchlicher Lehrbestände und Institutionen und sieht darin auch gar kein Manko. Er geht entsprechend davon aus, dass auch „der ‚Prinzipat der römischen Kirche‘ historisch geworden, nicht explizit im Neuen Testament enthalten und trotzdem anzuerkennen ist.“<sup>29</sup> Freilich ist die historische Genese nicht hinreichend: Auch der Prinzipat der römischen Kirche ist als

„geistliche Explikation des Neuen Testaments zu rechtfertigen – und zu verstehen. [...] Er ist als legitime geistliche Entfaltung der neutestamentlichen Daten anzuerkennen, als Wahrheit zu glauben – und muß in der Gegenwart und stets neu geistlich, als Explikation der neutestamentlichen Gegebenheiten, verstanden werden.“<sup>30</sup>

Im Fortgang der Ereignisse sollte sich bekanntlich zeigen, welch ungeheuer kritisches und zugleich schöpferisches Potential in diesem Ansatz liegt: Luther bestreitet nicht das Recht und die Gültigkeit der christlichen Tradition, aber sie ist „daraufhin zu prüfen, ob sie nicht im Widerspruch zu der klaren, in der Schrift enthaltenen Wahrheit des Evangeliums steht. Was diese Probe besteht, das soll man beibehalten.“<sup>31</sup> Und das Papsttum sollte diese Probe eben nicht bestehen.

<sup>26</sup> Ebd., 19.

<sup>27</sup> Ebd., 21.

<sup>28</sup> Ebd., 30.

<sup>29</sup> Ebd., 21.

<sup>30</sup> Ebd., 22.

<sup>31</sup> ALTHAUS, PAUL, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 288 f.

Doch so weit ist er gedanklich noch nicht; noch wähnt sich der Wittenberger Theologe im Konsens mit der Kirche und ihren Autoritäten, noch stehen ihm seine Äußerungen nicht als Resultate seines neuen Grundverständnisses der christlichen Religion vor Augen. Dennoch wird in seiner Theologie und durch dieselbe zwar nicht „die gemeinsame Grundlage der christlichen Religion, sondern deren Grundverständnis“<sup>32</sup> strittig, weshalb die angestrebte „Reformation der Kirche zu einer Reformation der christlichen Religion“<sup>33</sup> notwendig werden musste. Zu dieser Einsicht ist er jedoch noch nicht gelangt und wohl auch noch nicht bereit. Vorerst bleibt es bei der bekannten „Verbindung von Theologie, Kirchenpraxis und Seelsorge, wie sie in den Thesen und Resolutionen erscheint“<sup>34</sup>. Noch erkennt Luther die Papstautorität an,

„wenn auch nicht im Sinne des extremen Papalismus und der kurialen Praxis; was beschritten werden soll, ist nicht die Papstautorität, sondern ihr nach Ausweis exegetisch-theologischen Denkens nicht zu verantwortendes faktisches und im konkreten Ablauf mißbräuchliches Übergreifen in Bereiche wie die des Bußsakraments, in denen Exegese und Theologie autoritative Aussagen zu machen haben“<sup>35</sup>

Somit ist das „Neue und Eigentliche [...] bei Luther selbst noch eingebettet ins Überlieferte; es sucht sich im Überlieferten auszusprechen und mit ihm im Einklang zu erweisen“<sup>36</sup>.

### 3. Vertiefung

Das in seinen *Ablässresolutionen* zur Absicherung seiner Kritik in Stellung gebrachte Normengefüge kirchlicher Lehre ruht demnach auf der Bindung „an Schrift und authentische kirchliche Tradition, von der auch die höchsten Instanzen, Papst und schließlich das Konzil, nicht zu eximieren sind“<sup>37</sup>. Diese unabdingbare Bindung markiert ein unumkehrbares Autoritätsgefälle und ist

„ein klares Kriterium für die Legitimität gegenwärtiger kirchlicher Lehre auf jeder Ebene. Dabei besteht notwendig ein positives Vorurteil für die Schriftgemäßheit und Kirchlichkeit der Lehre der autoritativen kirchlichen Instanzen nach der Schrift, von den Vätern bis zum Papst und Konzil. Was die Kirche seit den Zeiten der Väter einhellig glaubt, was gar ein Konzil definiert hat, muß als orthodox geglaubt werden. Wo solche Einhelligkeit nicht vorliegt, ist doch bis zum Beweis des Gegenteils auf die Autorität der kirchlichen Instanzen hin ‚fromm zu glauben‘, unbeschadet der Freiheit des Disputs, der seinerseits auf die Feststellung gewisserer kirchlicher Lehre hinzielt“<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> SCHWARZ, REINHARD, Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2016, 9.

<sup>33</sup> Ebd., 6.

<sup>34</sup> SELGE, 24 f.

<sup>35</sup> Ebd., 27.

<sup>36</sup> Ebd., 29.

<sup>37</sup> Ebd., 43.

<sup>38</sup> Ebd., 43 f.

Macht man sich dieses Normengefüge klar, wird schnell einsehbar, dass und warum Luther zuversichtlich blieb, der Papst werde in seinem Sinne entscheiden. Seine Zuversicht erwächst aus der tiefen Überzeugung, „im Einklang mit dem Wort Christi und damit auch im Einklang mit der wahren und beständigen Überlieferung der Kirche“<sup>39</sup> zu sein.

„Darum kann er das Urteil über sich der Kirche anheimstellen. Christus wird durch den römischen Stuhl entscheiden, [...] dem Urteil Christi durch den Papst wird Luther sich unterwerfen [...]. Ein wahrhaft päpstliches, legitimes kirchliches, christliches Urteil ist es also, das Luther aus Rom erwartet“<sup>40</sup>

Allerdings wird mit und in den Wortmeldungen aus Rom – zu nennen ist hier vor allem Prierias – schnell klar, weshalb Luthers „Appell an den Papst als Papst, sein überzeugter Versuch, Geist und Meinung des Papstes von den Exzessen der Ablasspredigt zu unterscheiden“<sup>41</sup> zum Scheitern verurteilt ist. Dem von ihm eingeschlagenen Weg der Disputation, der theologischen Ausmittlung vor dem Hintergrund des skizzierten Normengefüges wird eine scharfe Absage erteilt, was nicht zuletzt „ein vollständiges Unverständnis für die seelsorgerlichen Klagen Luthers zeigt“<sup>42</sup>. Die römischen Voten zwingen Luther zur weitergehenden Klärung und Ausschärfung seiner Kritik und mit ihr seines Grundverständnisses der christlichen Religion. „Auch hier geschah Entscheidendes für den Verlauf der Debatte: Denn es war Prierias, der in aller Deutlichkeit die Aufmerksamkeit auf ekklesiologische Fragen lenkte“<sup>43</sup>. In seiner Reaktion auf Prierias<sup>44</sup> stellt Luther nämlich noch einmal das für ihn wahrhaftige und wirksame Normengefüge heraus: Es besteht

„durch ein Wunder Christi, durch das Wirken seines Geistes, Kontinuität von der Schrift und ihrer Mitte, dem Evangelium, her über die Kirchenväter und Schriftausleger bis zum gegenwärtig in den Dokumenten der Römischen Kirche bekannten Glauben, und darum ist der Glaube der Römischen Kirche auch, wie es in den Canones steht, die regula fidei der gesamten Kirche: nicht weil es der Glaube der römischen Kirche ist, sondern weil es der durch das Wunder Christi in der römischen Kirche und in ihr allein ohne Unterbrechung erhaltene wahre Glaube ist“<sup>45</sup>

Zugleich aber betont er die Unzulässigkeit der

„Verquickung des kirchlichen Amtes des Papstes mit seiner weltlichen Herrschaft: als oberster Bischof der Kirche hat er keine weltliche potestas. Was er auf dem weltlichen Sektor tut, ist kein factum ecclesiae. Aber natürlich geht Luthers Meinung darüber hinaus. Auch als oberster Bischof der Kirche, als Papst, ist der Papst an Schrift, Väter

<sup>39</sup> Ebd., 49.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd., 55.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> LEPPIN, Eine neue Kirche bauen (wie Anm. 5), 147.

<sup>44</sup> Vgl. WA I, 647–686.

<sup>45</sup> SELGE, 62.

und Canones gebunden. Was er als Privatmann denkt, sagt und tut, ist kein *factum ecclesiae*.<sup>46</sup>

Diese Differenzierung ist folgenreich: Unter den Taten des Papstes ist nämlich gemäß jenem Normengefüge zu unterscheiden, welche „die wirklich der *regula fidei* gemäßen und darum auch ihrerseits normativen *facta ecclesiae*“<sup>47</sup> sind und welche eben nicht. Dahinter steht das übergeordnete kritische Prinzip Luthers, „nach dem das Menschenwort grundsätzlichem Verdacht unterliegt“,<sup>48</sup> wohingegen einzig und allein dem Gotteswort bedingungsloses Vertrauen gebührt. Kurz: Neben Luthers positives Traditionsprinzip tritt zusehends ein kritisches Prinzip, fußend auf seinem Schriftverständnis unter Differenzierung zwischen fehlerbarem Menschen- und unfehlbarem Gotteswort.

Folglich wird die Schrift in zunehmender Deutlichkeit zum kritischen Prüfstein und darüber in wachsendem Maß zum Gegenpol der Papstautorität: Das kritische Prinzip der Skepsis gegenüber dem Menschenwort und der alleinigen Unfehlbarkeit des Gottesworts, das im Evangelium vernehmbar und der Grund aller kirchlichen Autoritäten ist, gilt

„auch gegenüber Papst und Konzil, insoweit sie nur als menschliche Instanzen wirken und Menschenworte verkündigen. [...] Seine Meinung war und ist aber, daß der Papst ‚als Papst‘ eben der Autorität des göttlichen Wortes und der ihr gemäßen kirchlichen Tradition stets Raum gegeben habe und Raum geben werde. Seine Meinung war und ist, daß auch der Primat des Papstes im Sinne des Papstes ‚als Papst‘ auf der Linie der vom göttlichen Wort ausgehenden legitimen, von Christus vor menschlichem Irrtum geschützten, wahrhaft kirchlichen Tradition zu verstehen sei. Insofern, in dieser Bindung an den Ursprung der Offenbarung, ist er, obgleich geschichtlich geworden, durchaus *iuris divini*. Sein *ius divinum* liegt im *ius divinum* dessen, was er sagt und tut.“<sup>49</sup>

Unter dieser entscheidenden Voraussetzung erwartet Luther den Urteilsspruch des Papstes eigentlich als den Urteilsspruch Christi durch den Papst, ohne allerdings von einer grundsätzlichen Irrtumsunfähigkeit des Papstes generell auszugehen. Denn Menschlichkeit und die von ihr nicht zu trennende Sündhaftigkeit sind Charakteristika auch der empirischen Kirche und der Päpste; beide Momente verbieten es nach Luther, dass Kirche und Papst „unbedingte Autorität und unbedingten Gehorsam“<sup>50</sup> in Anspruch nehmen könnten.

Christus ist der Wurzelgrund und Herr der Kirche, er ist ihr allein maßgeblicher Ausgangs- und Bezugspunkt, in ihm hat sie ihre Mitte und ihr Ziel, durch ihn lebt und wirkt sie. Allein in ihm und durch ihn ist der Sinn des Papstamts bestimmt, allein in jenem und durch jenen besteht sein *ius divinum*. Hinter den

<sup>46</sup> Ebd., 61.

<sup>47</sup> Ebd., 62.

<sup>48</sup> Ebd., 107.

<sup>49</sup> Ebd., 63 f.

<sup>50</sup> ALTHAUS, *Theologie* (wie Anm. 31), 292.

Argumenten des Prierias hingegen sieht er Bestrebungen am Werk, auch den Auslassungen und Handlungen des Papstes als Privatmann das *ius divinum* zuzusprechen und darüber die Taten und Worte des Papstes auf dem weltlichen Sektor zum *factum ecclesiae* aufzuwerten. Darin erblickt er eine geradezu widerchristliche Amtsanmaßung, die der Papst selbst unmöglich bewusst befördern kann und darf. Allein, die praktischen Konsequenzen der von ihm vorgenommenen Differenzierungen und Vertiefungen, die faktisch als Zuspitzungen zu stehen kommen sowie in die Annahme der Irrtumsfähigkeit des Papstes – und des Konzils – ausmünden und so ab einem gewissen Punkt dazu angetan sind, das *ius divinum* der Papstgewalt überhaupt infrage zu stellen, hat Luther in seinem Kampf gerade für den Rang des Papstes und die Ehre der Kirche noch nicht vor Augen. „Im Blick auf die von Prierias vorgenommene Verschiebung der Debattenlage fällt auf, dass Luther diese noch nicht voll aufgriff“.<sup>51</sup> Dennoch liegt in all dem der Ermöglichungsgrund einer kritischen Distanz zu Amt und Amtsträger, zu Primatsanspruch und Amtsausübung, die nicht ohne Auswirkungen auf Luthers zunehmend schrift- und christuszentriertes Kirchenverständnis bleiben konnte. „Der Gehorsam gegen die Kirche ist nur als eine Gestalt des Gehorsams gegen Christus christlich-möglich. Aber beides kann auseinandertreten: es kann kommen, daß man um des Gehorsams gegen Christus willen der empirischen Kirche den Gehorsam aufkündigen muß“.<sup>52</sup> In diesem Gedanken blitzt nun ekklesiologisch genau das auf, was dann im untrennbaren In- und Miteinander seiner vielfältigen theologischen Denkbewegungen von deren Zentrum – von der schöpferischen Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch – aus zum endgültigen Bruch mit der Papstkirche führen sollte.

Aber, wie gesagt, so weit ist es 1518 noch nicht; vielmehr ist Luther trotz oder auch wegen der kaum zu überschätzenden qualitativen Steigerung des kritischen Potentials seiner Argumentation noch immer fest in dem Bewusstsein, sich mit dem Willen und dem Schritt zur Disputation auf legitimem, durch Schrift, Tradition und Recht abgesicherten Grund zu bewegen und daher aus Rom letztlich Unterstützung erwarten zu können. Mit anderen Worten: Er sucht die Eskalation, den unumkehrbaren und – im Nachhinein – vielleicht auch unvermeidbaren Bruch mit Kurie und Kirche nicht, ganz im Gegenteil. Es ist die Gegenseite, die die Eskalation stetig vorantreibt:

„Mit der Weigerung, die eigenen angegriffenen Grundsätze in theologischem Disput zu überprüfen, mit der Methode des Inquisitionsprozesses und der reinen Unterwerfungsforderung gab die Kurie den Weg zu jener befürchteten Entwicklung [scil. zu Herauf-führung des Bruchs, C. W.] frei. Was die Lage erforderte, war dagegen nicht mehr und nicht weniger als eine Freigabe des kirchlichen Disputs in der Ablassfrage. Vielleicht hätte sich aus diesem Disput aufgrund der Erkenntnisse Luthers auch ein Disput über

---

<sup>51</sup> LEPPIN, Eine neue Kirche bauen (wie Anm. 5), 147.

<sup>52</sup> Ebd.

die Frage der kirchlichen Autoritäten überhaupt entwickelt. Dem ganzen Disput jedenfalls war in der überlieferten Gestalt der Kirche ein Rechtsraum zu geben.<sup>53</sup>

So bleibt nur die Feststellung, dass der gegen Luther gewählten Verfahrensform bei Häresieverdacht

„eine schwere politische Fehleinschätzung zugrunde lag, eine gewaltige Unterbewertung der theologischen Potenz Luthers und eine vollkommene Verkennung der kirchlichen Situation Deutschlands, deren Labilität doch nach vielen Jahrzehnten der *Gravamina* in Rom bekannt genug war“.<sup>54</sup>

#### 4. Positionierung

Damit korrespondiert schließlich, dass vor dem Hintergrund des in Rom angestregten Prozesses und der ihm erteilten Vollmachten Cajetan „nach eigener Prüfung die Möglichkeit eines Freispruchs für Luther“<sup>55</sup> ausschloss. Anfangs war er lediglich im Zweifel, „ob man das Urteil jetzt schon über Luthers Person oder nur über die von ihm vertretene Irrlehre aussprechen solle, was von Rom aus zunächst auch offenließ“.<sup>56</sup> Die zwischen Luther und Cajetan obwaltende brisante Mischung aus Fehleinschätzungen und Unwillen sorgte jedenfalls für gewichtige Unklarheiten, die ihrerseits während jener drei Tage im Oktober 1518 nicht alle offen zutage lagen und theologisch weit tiefer reichten als der Dissens rund um Fragen des Normengefüges und der Autoritätenhierarchie, die die Bedeutung dieses Dissenses für das Gesamtgeschehen aber unterstreichen:

„Ein neues Schriftverständnis wie das Luthers konnte eben darum in der Christenheit Raum gewinnen, weil es sich überzeugend an den Normen kirchlicher Lehre auswies, und es wurde eben deshalb von einem Teil der Kirche verworfen, weil ein bestimmtes Verständnis des kirchlichen Normengefüges sich, ohne mit voller und hinreichender Klarheit definiert und propagiert zu sein, auf gegnerischer Seite durchgesetzt hatte und exklusiv verteidigt wurde“.<sup>57</sup>

Gegen Luthers kritische Differenzierung zwischen dem Papst ‚als Papst‘ und dem Papst als Privatmann, gegen Luthers Annahme der Bindung des Papstes ‚als Papst‘ und damit als oberster Bischof der Kirche an Schrift, Väter und Canones, gegen Luthers Reduktion und Ableitung von Gewalt und Würde des Papstamtes auf das bzw. vom Wunder und Wort Christi behauptet Cajetan, letzte Glaubensverbindlichkeit verleihe

<sup>53</sup> SELGE, 71 f.

<sup>54</sup> Ebd., 73.

<sup>55</sup> Ebd., 89.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd., 92.

„der entfalteten Arbeit der kirchlichen Tradition der definitive Spruch der Römischen Kirche oder des Nachfolgers Petri. Die Teilnahme des Papstes als Haupt oder die päpstliche Billigung ist auch das Kriterium des legitimen Konzils, sodaß die Letztverbindlichkeit der konziliaren Definition ebenfalls an der bestätigenden Lehrautorität des Nachfolgers Petri hängt“.<sup>58</sup>

Die Sicherheit, mit der Cajetan „den Begriff der päpstlichen Definition so weit faßt, daß die ganze Praxis der Römischen Kirche in mit Glaubensfragen zusammenhängenden Dingen zum unkontrollierbaren Häresiekriterium“ erhob, mit der sodann „päpstlich-konziliaren Lehrformulierungen eine ganze Theologie unlösbar zugesellt wird, die als mitdefiniert gilt und letztlich bei Strafe der Diskussion entzogen wird“, mit der der Kardinal schließlich „das System der päpstlichen Lehrautorität auf dem schwankenden Grund höchst anfechtbarer und bedrohter, weil mißverständener oder gefälschter Väterworte und Dekretalen aufbaut“,<sup>59</sup> konnte Luther nur alarmieren und musste ihn denknotwendig – trotz der verbleibenden Berührungspunkte in der Auffassung des Normengefüges – zum entschiedenen Widerspruch reizen.

„Daß keine Einigung zustandekommen konnte, ist dem Rückblickenden freilich auch klar. [...] Er weiß, daß Luther im von ihm noch nicht in Rechnung gestellten Fall des wirklichen Konflikts mit dem Papst vom schlechtberatenen an den besser beratenen Papst, ja schließlich an die kirchliche Leitinstanz des Konzils appellieren wird. Er ermißt schließlich die volle Tragweite jenes dem positiven Traditionsprinzip zur Seite gestellten kritischen Prinzips Luthers, nach dem das Menschenwort grundsätzlichem Verdacht unterliegt“.<sup>60</sup>

Während nun Luther anfangs noch im Zuge des Augsburger Verhörs mit seinem auf eine Disputation zielenden Vorstoß bemüht gewesen ist, die päpstliche Autorität substantiell aus der Diskussion herauszuhalten und die Auswüchse der Ablasspredigt gerade im Konsens mit dem Papst und unter Achtung seiner Gewalt korrigieren zu helfen, erfährt die Auseinandersetzung eine neuerliche Verschärfung in dem Moment, in dem Cajetan für seine Haltung in der Sache explizit die Deckung durch die päpstliche Autorität reklamiert. Denn damit

„drohte die amtliche päpstliche Autorität [...] in den Strudel der Diskussion zu geraten. Nur größte Zurückhaltung in der Identifizierung des Papstes mit den fraglich gewordenen Theologumena hätte das abwenden können. Diese Zurückhaltung war für Luther natürlich, für den großen Thomisten aber eine schwere Zumutung. Immerhin war die Zumutung nach seinem eigenen Begriff von der Schriftautorität nicht maßlos“.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ebd., 104 f.

<sup>59</sup> Ebd., 106.

<sup>60</sup> Ebd., 107. Zu Luthers früher Auffassung vom Konzil und zur Entwicklung der Konzilsthematik im Denken sowie in der Publizistik des Reformators bis einschließlich 1518 siehe SPEHR, CHRISTOPHER, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit, Tübingen 2010 (BHTh 153), 23–114.

<sup>61</sup> SELGE, 108.

Und das führt Selge zur pointierten Bezeichnung der wesentlichen Frage der passagenweise hitzig geführten Debatte zwischen Luther und Cajetan:

„Der Streit bewegte sich im Rahmen der Schriftauslegung; die Autorität des recht verstandenen Schriftwortes selbst stand nicht in Frage. Im Grunde handelte es sich darum, angesichts eines neu aufgebrochenen exegetischen Problems weithin akzeptierte traditionelle Lösungen aufs Spiel zu setzen, ohne das Zutrauen zu einer auch unter Irrtümern ungebrochenen, rechtmäßigen kirchlichen Lehrüberlieferung zu verlieren. Es war die Frage nach der wahren Kontinuität der Kirche, der der Geist verheißen ist, der sie in alle Wahrheit leiten wird.“<sup>62</sup>

Der Disput um diese Frage führt zwangsläufig zu einer nochmaligen Verschärfung des Konflikts und damit einhergehend zu einer neuerlichen, wiederum graduell gesteigerten Verdeutlichung der eigentlichen Distanz zwischen beiden Positionen:

„Das von Luther anerkannte kirchliche Lehramt und die von ihm verworfene thomistische Theologie rücken in seinen Augen noch ein Stück näher zusammen, ohne daß er aber das Lehramt in das Urteil über die Theologie, die es faktisch beherrscht, einbezöge. Noch fallen die Autoritäten und ihr Mißbrauch nicht zusammen. Im Gegenteil: noch einmal macht Luther in den nächsten Tagen und Wochen eine geradezu erbitterte Anstrengung, die päpstliche und kirchliche Autorität freizuhalten von dem, was er für einen klaren Mißbrauch hielt.“<sup>63</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es bezeichnend, dass der Wittenberger Theologe während der Treffen mit Cajetan den Bruch weder sucht noch überhaupt in seiner ganzen Qualität sieht: Die Treue zu den vier auch auf dieser Stufe des Streits immer wieder aktivierten

„Autoritäten, Schrift, Väter, Dekretalen, *recta ratio*, gilt als Ausweis und Näherbestimmung der behaupteten Treue zur Römischen Kirche. Ferner weist Luther darauf hin, daß er im Bewußtsein seiner menschlichen Irrtumsfähigkeit sich dem Urteil und der Glaubensentscheidung der rechtmäßigen heiligen Kirche, ja auch allen richtiger Denkenden unterworfen habe und unterwerfe.“<sup>64</sup>

Urteilt der Papst also „nicht ut hominem, sondern ut papam“<sup>65</sup> will Luther seiner Entscheidung folgen.

Unbenommen davon schreitet Luther – motiviert durch Cajetans Argumentationsweise, dem ihr zugrundeliegenden Normenverständnis und der daraus abgeleiteten Autoritätenhierarchie – in der Schriftzentrierung seiner Gedanken fort, indem er zuvor erlangte exegetische Erkenntnisse auf seine theologisch fundierte Haltung gegenüber dem Papsttum anwendet. Exemplarisch dafür steht sein Umgang mit dem Apostelkonzil:

---

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd., 112.

<sup>64</sup> Ebd., 119.

<sup>65</sup> Ebd., 128.

„Aus dem exegetisch für Luther schon längst feststehenden Sachverhalt, daß Petrus sich in Antiochia gegen das Evangelium verfehlt hat, wird jetzt [...] ein Schriftargument für die (auch den Canones nach feststehende) Irrtumsfähigkeit der Dekretalen und ihres Urhebers, des Nachfolgers Petri“<sup>66</sup>

Zudem verweist er

„auf die beim Apostelkonzil vorgebildete Regel der gesamtkirchlichen Bekräftigung und Rezeption als auf das Remedium gegen die Irrtumsfähigkeit eines einzelnen Oberhaupts der Kirche [...]. Konsens der Kirche, Rezeption, Konzilsautorität – all dies bedeutet Sicherung vor Fehlinterpretation der Schrift durch Einzelne, Sicherung der Kirche in der Geschichte ihrer Lehrentwicklung vor unwiderruflichem Irrtum“<sup>67</sup>

Letztlich hat Luther

„in der Frage der formalen Autoritäten alles, was er meinte und auch bisher schon geäußert hatte, Cajetan, dem Papalisten, in durch die Auseinandersetzung um eine bestimmte Dekretale zugespitzter Form präsentiert. [...] Die Autoritätenordnung hat ihren Sinn darin, daß sie die Stimme Christi jeder menschlichen Autorität in der Kirche überlegen sein läßt“<sup>68</sup>

Allerdings stießen auch in Augsburg – wie ja zuvor bereits im Streit mit Prierias – „Luthers diskursive Welt, in welche [sic!] sich wenigstens idealerweise das bessere Argument durchsetzen sollte, und die autoritative Welt eines römischen Kurialen aufeinander“<sup>69</sup>

## 5. Konfrontation

Alles in allem hat Luther demnach im Oktober 1518 vor Cajetan erneut Position bezogen. Er hat seinen seelsorgerlichen Impetus genauso offengelegt wie sein maßgeblich von der Paulus-Exegese ausgehendes Gesamtverständnis der Schrift; das von ihm als legitim aufgefasste Normengefüge und die daraus resultierende Autoritätenhierarchie sind noch einmal herausgestellt und profiliert worden.

„Das Feld der weiteren Auseinandersetzungen müssen danach die vorgewiesenen Autoritäten sein und die Schriftauslegung insgesamt; denn nichts anderes als ein Gesamtverständnis der Schrift, das auf gesamtkirchliche Verbindlichkeit zielt, hat Luther behauptet. Der Kirche ist damit in aller Form die Aufgabe eines Lehrdisputs mit dem Ziel der rechten gesamtkirchlichen Lehrdefinition und der Erneuerung der Praxis auf Grund dieser Erkenntnis gestellt“<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Ebd., 124 f.

<sup>67</sup> Ebd., 125.

<sup>68</sup> Ebd., 126.

<sup>69</sup> LEPPIN, Eine neue Kirche bauen (wie Anm. 5), 147.

<sup>70</sup> SELGE, 135 f.

Indes wird nicht minder deutlich, dass für Luther, der seinem Selbstverständnis als Theologe nach nichts anderes sucht als die christliche Wahrheit, ein Widerruf ohne vorherige Belehrung nicht infrage kommt:

„Gäbe er ohne Belehrung nach, so gäbe er dann den Boden unter seinen Füßen preis, das verbindliche Wort, auf das Verlaß ist, die infallibilis veritas. Jede andere Infallibilität wird sich nun ihm gegenüber an dieser zuverlässigen Wahrheit bewähren müssen; sonst gibt es keinen weiteren Weg miteinander.“<sup>71</sup>

Der weitere Gang der Ereignisse ist bekannt, und er mündet unter immer weiter voranschreitender Klärung der theologischen Grundpositionen Luthers vor sich und seinen Zeitgenossen in die „Zertrümmerung der kirchlichen Autoritäten, zuletzt der Autorität des Papstes und der allgemeinen Konzilien. Damit war die bestehende Form der Kirche getroffen. Die Antwort der Kirche, mit der er es damals allein zu tun hat, ist der große Fluch“.<sup>72</sup>

Der damit markierte Bruch war letztlich zwangsläufig und auf beiden Seiten nur konsequent; Luthers neues Grundverständnis der christlichen Religion ließ ihm keinen Platz mehr in den Ordnungen und Traditionen der Papstkirche; diese wiederum war trotz ihrer kaum überschaubaren Vielgestaltigkeit und der damit einhergehenden Pluralismusfähigkeit ihrer Theologie nicht in der Lage, den reformatorischen Impuls mittels ihrer doktrinären und institutionellen Strukturen abzufangen und zu verarbeiten, weshalb er notwendig von ihr ab- und ausgestoßen wurde. Darin hauptsächlich eine geschichtliche Tragik zu sehen, herbeigeführt letztlich durch eine irgendwie bedauernswerte Kette der Missverständnisse und Verhärtungen, ignoriert die Tiefendimension dessen, was im Nachhinein als reformatorischer Neuaufbruch zu stehen kommt, und unterschätzt oder verkennt gar das fortschreitend Schöpferische der Person und des Denkens keineswegs nur, aber besonders Luthers. Wer freilich

„nur auf die Begriffe achtet, mit denen er [scil. Martin Luther, C. W.] arbeitet, der wird von diesem Fortschritt freilich zunächst vielleicht nur wenig wahrnehmen, denn er bietet durchweg den neuen Wein in alten Schläuchen dar. Er behält die alten scholastischen Begriffe Erbsünde, eingegossene Gnade, Glaube, gute Werke, Gerechtmachung usw. bei, aber er gibt ihnen einen ganz anderen Inhalt“.<sup>73</sup>

Genau das stellt auch Selges lediglich grob skizzierte Analyse gleichermaßen exemplarisch wie mustergültig vor Augen.

Denn – so Selge – das

„eigentliche Ereignis der Reformation – auf den formalen Aspekt beschränkt – ist es, daß die Exegese bei Luther kritischer und eindeutiger wurde, daß sie den alten Grund-

<sup>71</sup> Ebd., 136.

<sup>72</sup> ELERT, WERNER, Morphologie des Luthertums, Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1958, 224.

<sup>73</sup> BOEHMER, HEINRICH, Der junge Luther. Mit einem Nachwort von Heinrich Bornkamm, Leipzig 1954, 113.

satz vom theologisch alleinverbindlichen Literalsinn [...] aktualisierte und daß sie, gestützt auf die alte unbestrittene Überlieferung von der obersten Autorität der Schrift in der Kirche allgemeine kirchliche Verbindlichkeit beanspruchte und damit den anderen erbaulichen oder juristisch zweckmäßigen Exegesen, die je an ihrem Sitz im Leben ihr Leben fristeten, den Lebensraum und die Wirkmöglichkeit mit zunehmender Konsequenz beschneit“.<sup>74</sup>

Auch im Umgang mit Mt 16 und ähnlich konventionellen Belegstellen für die Autorität und Vollmacht des Papstes ist somit bereits für die Anfangsjahre der Reformation

„nicht zu bestreiten, daß Luthers traditionsgebundene und traditionsgedeckte Aussagen schließlich ganz spezifische Spitzen und Neuprägungen von den eigensten Ergebnissen seiner Schriftexegese her erhalten. Das sind die Elemente, die Luthers eigenste Beweggründe enthalten, in denen die letzte Kraft seines Vorgehens verborgen ist und an denen sich dann in Zukunft immer deutlicher der eigentliche Streit entzündet“.<sup>75</sup>

Trotz oder vielleicht auch wegen des Ausgangs der Begegnung mit Cajetan gibt Luther zwar die Hoffnung noch nicht auf, „den Papst als die Stimme Christi und die Stimme Christi aus dem Papst“<sup>76</sup> zu hören; doch seine diesbezüglichen lange gepflegten und offen artikulierten Gewissheiten schwinden ihm im Nachgang zu den Ereignissen in Augsburg zusehends bis hin zur völligen, unumkehrbaren Erosion. Positiv gewendet: Durch Cajetans Absage an seine Disputationsbemühungen und an seine Argumentationsweise gewinnt Luthers Standpunkt

„Einheit und inhaltliche Schärfe. Der status confessionis ist erreicht, aus dem heraus sich die Kirche dieser confessio formieren wird; er ist erreicht durch den Angriff Cajetans auf die Norm, die die überlieferten Normen der Christenheit unter allen Umständen als ihren eigentlichen Kern, als das, wovon das Heil abhängt, als das, was den Christen zum Christen und die Kirche zur christlichen Kirche macht, schützen müssen“.<sup>77</sup>

Die Zunahme an Einheit und Schärfe ist mitbedingt durch Luthers verstärkte Verknüpfung seiner theologischen Reflexionsfelder und durch die konsequente Zusammenführung der nach und nach gewonnenen und profilierten Einsichten. In seinem Folgenreichtum exemplarisch und diesen Beitrag abschließend veranschaulichen lässt sich das an seinem theologischen Eheverständnis.<sup>78</sup> Die Ehe als von Gott in seinem gnädigen Heilshandeln gestiftete Gemeinschaft von Eheleuten und Kindern wird ihm in seinem Sermon *Von den guten Werken*<sup>79</sup>

<sup>74</sup> SELGE, 27.

<sup>75</sup> Ebd., 29.

<sup>76</sup> Ebd., 153.

<sup>77</sup> Ebd., 170.

<sup>78</sup> Siehe dazu umfassend WITT, CHRISTIAN VOLKMAR, Martin Luthers Reformation der Ehe. Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinish-mittelalterlichem Hintergrund, Tübingen 2017 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 95).

<sup>79</sup> WA 6, 202–276.

eine „rechte kirche, ein außerwelet Closter, ja ein Paradiß“.<sup>80</sup> Die Kinder werden ihren Eltern von Gott anvertraut, gerade damit diese an jenen im Zuge der christlichen Erziehung wahrhaft christliche Werke tun können. Später, in seinem Sermon *Vom ehelichen Leben*,<sup>81</sup> führt Luther zugespitzt dann aus, Vater und Mutter seien „der kinder Apostel, Bisschoff, pfarrer, ynn dem sie das Euangelion yhn kundt machen“.<sup>82</sup> Mit anderen Worten: Die Eltern sollen ihrem Nachwuchs zur Kirche werden. „Und kurzlich, keyn grosser, edler gewalt auff erden ist denn der elltern uber yhre kinder, Syntemal sie geystlich unnd weltlich gewaltt uber sie haben. Wer den andern das Euangelion leret, der ist warlich seyn Apostel und bischoff“.<sup>83</sup> Damit ist die hohe Verantwortung der Eltern gegenüber ihrem Nachwuchs genauso unzweideutig benannt wie ihre ihnen von Gott zugedachte heilsgeschichtliche Funktion. Zur Identifizierung derselben erkennt nun der Reformator dem Elternhaus den Heilsrang zu, den sich eigentlich und ursprünglich die empirische hierarchische Kirche in ihrer Selbstwahrnehmung eben als Heilsanstalt zuschreibt.

Der theologische Ermöglichungsgrund dafür liegt nun in der Annahme des Reformators, dass die Aufgabe der Kirche ihr Zentrum nicht in der sakramentalen Heilsvermittlung hat, sondern in der werthafter Verkündigung, in der werthafter Kommunikation; das Sakrament braucht Priester, das Wort nicht. Denn das biblisch begründete, ermächtigte und unterstützte Wort der Verkündigung, verstanden als lebendige Anrede, in der und durch die sich der biblische Jesus Christus in seiner Heilsmacht selbst vergegenwärtigt, rückt ins Zentrum des Verständnisses der christlichen Religion und ins Zentrum allen kirchlichen Tuns. Das verkündigende Wort, welches zuvor dienend als Einweisung und Unterweisung den Sakramenten als den eigentlichen Heilsmedien zugeordnet war, wird zum Gnadenmittel schlechthin. So rückt also die Predigt ins Zentrum des Kultus, aber eben die reformatorisch ganz neu verstandene und zentrierte Predigt. Unter diesen Voraussetzungen ist somit nicht die empirische hierarchische Kirche die geistliche Obrigkeit der Kinder, sondern deren Eltern, nicht die Heilige Mutter Kirche trägt die Verantwortung für das Seelenheil des Nachwuchses, sondern dessen Erzeuger, nicht die Bischofskirche ist für die Predigt des Evangeliums zuständig, sondern das Elternhaus.<sup>84</sup>

Bis zu diesem gedanklichen Punkt ist es allerdings Ende 1518 noch ein weiter, verschlungener und beschwerlicher Weg. Allein seine ekklesiologischen Voraus-

<sup>80</sup> Ebd., 254.

<sup>81</sup> WA 10/2, 275–304.

<sup>82</sup> Ebd., 301.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Dabei formuliert Luther in seinem Sermon *Vom ehelichen Leben* eine Funktionszuweisung aus, die ihren Wurzelgrund letztlich in seiner theologischen Reflexion der Bedeutung des Elternhauses innerhalb der christlichen Gesellschaft hat – und die er seit 1520 gedanklich längst vorbereitet hat, nämlich maßgeblich in seinen *Operationes in Psalmos* (WA 5), wie VOIGT-GOY, *Potestates und ministerium publicum* (wie Anm. 15), 125–129, belegt.

setzungen sind in wesentlichen Einsichten seit 1518 entwickelt, ohne dass Luther sich darüber schon vollkommen im Klaren gewesen wäre. Klar ist er sich aber bereits über eine für seinen Kirchenbegriff essentielle und zukunftssträchtige Tatsache: Nach seinem Verständnis ist allein

„die Schrift Maßstab dafür, was als gute Tradition der Kirche gelten kann und was nicht. Weil Luther diesen Maßstab mit Nachdruck geltend macht, daher kann sein grundsätzliches Ja zur Tradition der Kirche nun doch kein vorbehaltloses sein. Es schließt vielmehr die Möglichkeit eines Nein ein. Dieses Nein ist kein grundsätzliches und allgemeines, sondern immer ein konkretes und immer ein solches, das mit der Schrift begründet werden muß. Aber es wird unausweichlich, wo die Tradition sich mit der Schrift nicht in Einklang bringen läßt, sondern ihr offenkundig widerspricht“<sup>85</sup>

Folglich kann die „Autorität der Kirche als solche, ihrer Väter, ihrer Überlieferung, ihrer Ämter und Organe [...] keine unbedingte sein“; außer und neben „dem Wort Gottes gibt es [...] für Luther keine unbedingte Autorität“<sup>86</sup> – und nicht zuletzt von dieser ihm unaufgebbaren Erkenntnis aus sollte er die weitere Auseinandersetzung mit Rom tragen und gestalten.

---

<sup>85</sup> ALTHAUS, *Theologie* (wie Anm. 31), 289. Luthers Stellung zur Tradition der Kirche und seine Wahrnehmung der Kontinuität derselben beleuchtet eingehend MAURER, WILHELM, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, in: ders., *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Luther und das evangelische Bekenntnis*, herausgegeben von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, 76–102.

<sup>86</sup> ALTHAUS, *Theologie* (wie Anm. 31), 291.