

tigkeit vom Menschen einzufordern. Der genauen Bestimmung von Pflichten entspricht eine genaue Bemessung von Sünden. Moufangs Moraltheologie orientiert sich an Thomas von Aquin und Alphons M. von Liguori sowie J. P. Gury SJ und Th. M. J. Gousset, ferner an K. Martin und H. Klee; sie läßt fast jede Auseinandersetzung mit eigenständigen zeitgenössischen Denkern vermissen. Auf Martin geht vor allem die Grundstruktur der „Grundlinien“, auf Klee die Entscheidung für eine reine Pflichtenlehre, auf Gury die Anlage auf Kasuistik und Beichtstuhl-moral zurück (440). „Während sich der Mainzer Moraltheologe der sozialen Problematik in den ‚Grundlinien‘ noch kaum andeutungsweise widmet, äußert er sich dazu ausführlich in einer Reihe von Ansprachen. Mit klar antiliberalem Zungenschlag analysiert er hier die Ursachen für das ‚soziale Frage‘ genannte Phänomen und wirbt, unter Andeutung auch naturrechtlicher Argumentationsfiguren, für einen Lösungsansatz, der auf eine realistische Sozialreform innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse hinausläuft. Bis auf wenige Nuancen entspricht dieser sozialpraktische Ansatz Moufangs dem Bischof Kettelers, an den er sich fast durchweg anschließt“ (441). Ursprünglich war für Moufang die „soziale Frage“ eine rein religiös-sittliche Frage. Er sah als Ursache der sozialen Übelstände den religiös-sittlichen Verfall an. „Wie Ketteler ändert auch Moufang seine traditionelle Sichtweise der sozialen Problematik von der Mitte der 60er Jahre an. Religion und Sittlichkeit allein, so heißt es nun, können die soziale Frage nicht lösen: es braucht auch strukturelle Veränderungen und die Mitwirkung des Staates“ (411). An dieser Stelle gewinnt man den Eindruck, daß Moufang seinen sonst sehr innerkirchlich-positivistischen Ansatz in Richtung auf eine stärkere Realitätsorientierung zu überwinden beginnt. Der Autor kommt zu dem Schluß: „In seinen Stellungnahmen zur ‚sozialen Frage‘ gehörte dem Moraltheologen Moufang, wie wir heute wissen, die Zukunft, in seinen ‚Grundlinien‘ hat er sich weitgehend überlebt“ (442). Die umfangreiche Arbeit, die auf sorgfältigem Studium auch ungedruckter Quellen, insbesondere von Nachschriften von Vorlesungen Moufangs beruht und deren Literaturverzeichnis 56 Seiten umfaßt, ist sowohl als historische Einführung in den deutschen Katholizismus des 19. Jhdts. wie auch als systematische Darstellung gelungen. Wünschenswert wäre ein Sach- und Namensverzeichnis gewesen; und dem Verlag wäre ein besseres Silbentrennungsprogramm zu empfehlen.

Die Arbeit hat aktuelle Bedeutung: Sie zeigt, wie problematisch letztlich eine Kirchlichkeit ist, die auf eine Engführung von Autorität als rein formale Autorität hinausläuft. Damit würde das kirchliche Lehramt mit einer Art von Vormundschaft gegenüber für unmündig gehaltenen Rezipienten verwechselt und gerade so letzten Endes nur untergraben.

P. KNAUER S. J.

STOLLE, VOLKER, *Luther und Paulus*. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Band 10). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 521 S., ISBN 3-374-01990-0.

Diese außerordentlich anregende Arbeit überzeugt durch ihre Gründlichkeit, solide Argumentation und Wahrhaftigkeit. Der Verf. fragt nicht nur nach den „Grundlagen der Rechtfertigungslehre“ im Paulusverständnis Luthers, sondern darüber hinaus, ob und wie weit diese Sicht auch den Aussagen des Paulus entspricht – so wie wir ihn heute exegetisch verstehen gelernt haben. Dabei werden nicht selten erhebliche Differenzen festgestellt, die einem lutherischen Exegeten wohl leichter abgenommen werden. Stolle (= St.) legt dies vor unter der „Perspektive, mit neuen biblisch-exegetischen Einsichten herkömmliche konfessionelle Konfrontationen zu überwinden“ (68) – was somit eine Einladung an alle Theologen bedeutet, mit ihm gemeinsam am Paulus zu schauen. Es sei nämlich „unübersehbar, dass die Paulusauslegung bis heute weithin noch im Banne des hermeneutischen Ansatzes Luthers steht und ihr eine differenzierte Betrachtung nicht gelungen ist. Das hat dann auch eine konsequente Wahrnehmung des Paulus von seinem eigenen Ansatz her verhindert“ (205). So kann man als katholischer Theologe diese Arbeit nur mit Spannung lesen.

Der Aufbau: I Die Einleitung (13–72) bringt nach Überlegungen zu „Biblische Botschaft und geschichtliche Prägung“ in einem „forschungsgeschichtlichen Rückblick“ kritische Stimmen im 20. Jhd. zu Luthers Paulusinterpretation und weist u. a. hin auf „Entwicklungen bei Luther und Paulus“, auch was den Kanon betrifft. Die Verwurzelung lehrmäßiger Entwicklungen in der Lebensgeschichte Luthers bleibt ein durchgängiger Zug der weiteren Kap. So wird in Teil II „Luthers autobiographische Selbstvorstellung als ‚Paulus‘“ von seiner Lektüre des Galaterbriefes her verständlich, die eingefärbt ist durch Luthers persönliche Fragestellung. In Teil III, „Luthers frühe Beschäftigung im Kolleg (1513–1518)“, überrascht zunächst der Titel „Paulusinterpretation als Element der Psalmenauslegung“, bevor Luthers Vorlesungen über den Römerbrief, den Galaterbrief und den Hebräerbrief, den er anfangs noch für paulinisch hielt, reflektiert werden. St. bemerkt, daß von letzterem bleibende Einflüsse auf Luthers Paulusbild ausgehen. Teil IV untersucht, wie Luther „mit Paulus im wissenschaftlichen Diskurs argumentiert (1519–1521)“ und geht dabei vom *Kommentar zum Galaterbrief*, von den *Operationes in Psalmos* (Gottesgerechtigkeit), der *Confutatio rationis Latomianae* und von Röm 7,23 aus. Teil V stellt schließlich „Luthers eigenständig geprägten Paulinismus seit 1522“ vor, auch hier wieder anhand der Schriften der nun folgenden Jahre bis 1537: *Weihnachtspostille 1522*, *Vorreden zum Septembertestament* und *Vorlesung über den Römerbrief*, *De servo arbitrio* und *Vorlesung zum Galaterbrief*. Das Ergebnis wird schließlich anhand der Schlüsselbegriffe πίστις, νόμος, δικαιοσύνη, άνθρωπος, έργα gebündelt (346–370, ausgehend von den *Disputationen*). In Teil VI fragt St., wie sich der Paulinismus Luthers in den bekennnismäßigen Ausprägungen der lutherischen Rechtfertigungslehre auswirkt, um VII. den Weg von Paulus zum Paulinismus Luthers zu resümieren und die Bedeutung beider „angesichts heutiger Herausforderungen“ aufzuzeigen. Die Überlegungen bleiben stets klar an den Texten und sind damit unter exegetischer wie historischer und dogmatischer Rücksicht außerordentlich informativ.

Einige Beispiele: „Paulus spricht von Gottesgerechtigkeit niemals im Sinne von strafender Gerechtigkeit“ (83), wie Luther es tut. Ein „Problem liegt darin, daß Luther das Judentum zum Typus verdienstlicher eigener Gerechtigkeit erklärt“ (88) und, analog dazu, darin auch den Fehler der Kirche sieht („menschliche Selbstbehauptung gegenüber Gottes Gnade in Christus“ 167f.). Luthers „Wende“ (von der heilsgeschichtlichen bei Paulus) „zur anthropologischen Perspektive ist die entscheidende Unterscheidung zu Paulus“ (93). Dabei wird „Gottes Weg der besonderen Zuwendung zu Israel ... ausgeblendet, und das Alte Testament erscheint so fast als Negativfolie des Neuen“ (452). – Ferner: Paulus konnte „mit dem Begriff Gottesgerechtigkeit ... den Begriff der Gerechtigkeit eindeutig aus dem Gesetzeskontext lösen“, während für Luther „dieser Begriff ein Hindernis“ war, welches er auf die Weise überwand, „dass er in umgekehrter Richtung vorging und Hab 2,4 als Interpretationsschlüssel für die Gottesgerechtigkeit benutzte,“ und „diese dann als Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, verstand“ (113f.; 170–209). Daß damit paulinische und lutherische „Rechtfertigungslehre“ auseinanderklaffen, ist evident.

Ein Zweites: Luther habe den Gesetzesbegriff des Paulus erweitert zu einem „allgemeinen, für alle Menschen in gleicher Weise geltenden Gesetz“ (354f.). So „kommt das Gesetz nicht als Gottes besondere Offenbarung an Israel in Blick, sondern wechselt die Seite und wird zum universalen Exponent der Front aller Verderbensmächte, welche die Sünde zum Kampf gegen Gott mobilisiert hat“ (320). Und es kommt zu dem unpaulinischen „Gesetz und Evangelium“, die nach Luther „aufs sorgfältigste auseinander zu halten“ seien; „denn ... sie sind so weit voneinander entfernt wie Himmel und Erde“ (322; vgl. 316–324 und 326). Während (in Gal 3,6–29) „die Argumentationsstruktur bei Paulus auf die letzte Einheit in Gottes Handeln hin ausgerichtet ist“, entfalte „Luther an eben diesem Text die von ihm entdeckte Doppelheit christlicher Existenz“ und hebe „das *simul* der Gleichzeitigkeit von Gesetz und Verheißung, Verlorenheit unter der Sünde und Gerechtigkeit im Glauben an Christus ... hervor“ (322f.).

Damit sind wir beim dritten Beispiel: Was in diesem Werk immer wiederkehrt, ist der Aufweis, daß das lutherische „*simul iustus et peccator*“ unpaulinisch sei. Durch „Kombination verschiedener Pauluszitate“ gelange Luther dahin, „das zeitliche Nacheinander von Sünde und Gnade zu einem komplementären Miteinander“ zu machen (120). Daß

Paulus „der erste unter allen Sündern sei (1 Tim 1,15)“, ist „Ausdruck eines wirklich großen und glücklichen Stolzes“ und führt bei Luther in Verbindung mit Röm 5,20 zu der Folgerung: „Je weniger an Gerechtigkeit wir uns zurechnen, je mehr wir uns selbst richten und verfluchen und verwünschen, um so unermesslicher strömt in uns die Gnade Gottes hinein.“ (119) Solche Zitate lassen theologisch aufhorchen! – „Die biblischen Texte sind die Folie, auf die er seine eigene Botschaft aufträgt,“ wobei Luther, von Augustinus gelenkt, „ein dezidiert eigenes Paulusverständnis entwickelt. ... Die Anfechtung des Glaubens aufgrund seines Erfahrungsdefizits und die Verlässlichkeit Gottes in seinem Sündenvergebung zusprechenden Wort bilden die beiden Pole des Bezugsrahmens, in den die Paulusbriefe nun hineingesprochen gehört werden. Der Glaubende erscheint als gerecht und zugleich als Sünder“ (159; vgl. z. B. 139f.; 224–227; 261). Dagegen St.: „Paulus sieht die Christen gerade nicht mehr als ‚Sünder‘“ (231).

An diesen Beispielen kann man erkennen, wie der Verf. im ganzen Werk vorgeht. Er trägt eine Fülle von exegetischen Beobachtungen und systematischen Argumentationen zusammen und legt wirklich neu die „Grundlagen“ frei (Untertitel), indem er Luther deutlich von Paulus absetzt. Geht er dabei für Paulus weithin vom heutigen exegetischen Konsens aus, so doch nicht ohne eigenständige Positionen und Korrekturen (z. B. S. 226; 451 etc.). Dennoch bleibt die Frage, ob er Paulus immer getroffen hat. Ich persönlich wäre z. B. skeptisch gegenüber der heute vielfach vertretenen These, Paulus habe sich im Römerbrief gegenüber Gal korrigiert (z. B. S. 93, Anm. 93; 196; 240); wohl hat er dort seine Gedanken weiterentwickelt. Und kann man im Blick auf Gal 3,10–14 sagen, „Gott setzte sich sogar über den Spruch seines eigenen Gesetzes, der zum Tode verfluchte, hinweg, indem er dem Gekreuzigten Gerechtigkeit als Lebensgabe zusprach“ (182; vgl. 320)? Auch wenn Gott „ihn zur Sünde gemacht hat“ (2 Kor 5,21b) – und das heißt doch: „wir meinten, er sei von Gott geschlagen, ... doch zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm“ (Jes 53,4f.) –, bleibt er doch auch für Paulus der, der „keine Sünde gekannt hat“ (2 Kor 5,21a). Hier muß man exegetisch weiter im Gespräch bleiben. Aber St. macht den Weg frei, da hier man nicht von Luther her mit Vor-Urteilen an Paulus herangeht. Und das ist echte Pionierarbeit.

Die Frage, ob der Verf. Luther immer getroffen hat, wage ich nicht zu beantworten. Er belegt jedenfalls seine Interpretation ausgiebig mit Texten, und sein Thema ist, aufzuzeigen, wie Luther Paulus interpretiert hat. Da Luther zugleich systematischer Theologe ist, nicht nur Exeget nach heutigen Maßstäben, ist ferner zu untersuchen, ob und inwieweit in seinen systematischen Aussagen wichtige und richtige Positionen enthalten sind, auch wenn sie nicht ‚paulinisch‘ sein mögen. Vielleicht hat die „existentialanalytische“ und damit universale Interpretation des Paulus durch Luther doch mehr Anhaltspunkte bei Paulus, wenn auch nicht direkt in Gal 3 (322). Könnte es sein, daß zwar der Exeget Luther über das Ziel hinausschießt, aber Luther als Systematiker, im Gefolge des Augustinus, die heilsgeschichtlichen Aussagen des Paulus mit Recht „auf (sein) inneres Leben anwendet“ (322)? Mit dieser Frage wird gewiß die Ebene des Literalsinnes verlassen (vgl. auch 446), und es ist eine hohe geistliche Kunst, heilsgeschichtliche Fakten so in die Situation der Menschen späterer Jahrhunderte hinein auszudeuten, daß es legitime Folgerungen aus der Schrift sind. Auch auf dieser Ebene gibt es ein Ringen mit Dogmatikern und anderen systematischen Theologen, für das St. provozierende Anregungen gibt (z. B. 413–480). Zumindest an anderer Stelle ist bei Paulus sehr wohl eine typologische Sicht Adams (242–247) und damit eine universale Perspektive auf die gesamte sündige Menschheit zu finden (etwa Röm 3 und 5), und ein Rückgriff auf Gen 1–3 steht nicht nur hinter 1 Tim 2,15, sondern wohl auch hinter 1 Kor 11,8–12 (dazu s. meine Auslegung in Baumert, N., „Antifeminismus bei Paulus“ – fzb 68 –, Würzburg: Echter 1992, 296–300; und 87–96). Aber dies können hier nur Andeutungen sein. St. bringt jedenfalls Bewegung in die exegetische und ökumenische Diskussion, für die man nur dankbar sein kann. Dabei stößt man immer wieder auf die kontroverstheologische Grundfrage nach dem „menschlichen Subjekt“ und seiner Freiheit (z. B. 153f.; 448). Es wäre reizvoll, aufgrund der hier geleisteten Entfernung lutherischer Übermalungen von neuem ein Paulusbild freizulegen, bei dem die menschliche Freiheit doch eine größere Rolle spielt, als heute oft in Exegese und Dogmatik (Soteriologie) angenommen wird.

N. BAUMERT S. J.