

M A R

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

T I N

BAND 3

L U T

H E R

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

Herausgegeben von

Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg†

unter Mitarbeit von Michael Beyer

M A R T I N L U T H E R

LATEINISCH-DEUTSCHE STUDIENAUSGABE

BAND 3

DIE KIRCHE UND IHRE ÄMTER

*Herausgegeben
von Günther Wartenberg† und Michael Beyer.
Eingeleitet von Wilfried Härle*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Drucklegung des Werkes wurde unterstützt durch

- die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)
- die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
- die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)
- die Luther-Gesellschaft e. V.

Zitiervorschlag für diese Ausgabe: LDStA

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2008 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany · H 6909

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Druck und Binden: Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-374-02241-0 (Bd. 3); 978-3-374-02242-7 (Gesamtwerk Bde. 1–3)

www.eva-leipzig.de

VORWORT

Die Erkrankung von Professor Dr. Dr. Dr. h. c. Günther Wartenberg und sein Tod im Sommer 2007 haben die Arbeit am dritten Band der Lateinisch-Deutschen Studienausgabe erschwert und schließlich auch sein Erscheinen um mehr als ein Jahr verzögert.

Der Kirchenhistoriker und Altphilologe Wartenberg hatte bereits seit den siebziger Jahren die Erarbeitung der kritischen Martin-Luther-Studienausgabe (StA) gefördert und deren ersten bis dritten Band redaktionell mitbetreut. Seine editorischen Erfahrungen und philologischen Kenntnisse hat er auch in diese zweisprachige Lutherausgabe (LDStA) eingebracht. Ihm, dem es nicht mehr vergönnt war, den Abschluss des Projekts zu erleben, sei darum dieser Band gewidmet.

Ursprünglich hatten Günther Wartenberg und ich geplant, die Texterstellung und Kommentierung der lateinischen Texte gemeinsam vorzunehmen und auch einige Texte gemeinsam zu übersetzen. Um für die Edition der lateinischen Texte Zeit zu gewinnen, habe ich mich zuletzt auf das Übersetzen des kleinsten Textes in diesem Band beschränkt. Frau Renate Preul und später auch ihr Ehemann, Professor Dr. Reiner Preul, fanden sich dazu bereit, einen Text nach dem anderen zu bearbeiten. Pfarrer Dr. Jörg Neijenhuis hat sich des schwierigen liturgischen Textes „Formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi“ angenommen. Professor Dr. Wilfried Härle übernahm die historisch-theologische Einleitung auch für diesen Band, wofür ich ihm herzlich danke. Darüber hinaus hat er mit großer Ausdauer und Sorgfalt sowohl die lateinischen Texte als auch die deutschen Übersetzungen durchgesehen und wertvolle Ratschläge gegeben. Ebenso hat Professor Dr. Dr. Johannes Schilling nicht wenig Zeit für die Durchsicht von Texten und für die Vorbereitung der Register aufgewendet. Herrn Dr. Christoph Hartmann verdanke ich einen Großteil der Kommentierung der beiden großen polemischen Schriften „De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium“ und „Ad librum Ambrosii Catharini responsio“.

Ein solcher Band kann nicht ohne die Hilfe engagierter Mitarbeiter zu Stande gebracht werden. Herr stud. theol. Thorsten Volz hat einen erheblichen Anteil an der Neukollationierung der Schrift gegen Ambrosius Catharinus. Frau Dr. Christiane Schulz prüfte zahlreiche lateinische Texte ein weiteres Mal am Originaldruck. Frau stud. theol. Lisa

Bader und Frau stud. phil. Bettina Beyer trugen ebenfalls zu diesem Korrekturgang bei. Frau Elisabeth Neijenhuis hat die Texte insgesamt einer akribischen Korrektur unterzogen. Ihr verdanken wir auch beide Register. Frau Dr. Annette Weidhas schließlich war nicht nur für die Projektkoordination und den höchst aufwändigen Satz zuständig, sondern bemühte sich wie bei den beiden vorangegangenen Bänden zusammen mit Frau Neijenhuis um stilistische Korrekturen und sprachliche Vereinheitlichung. So hat sich dieser Band stärker als vorhersehbar zu einem gemeinsamen Werk entwickelt. Allen, die sich daran beteiligt haben, möchte ich herzlich danken. In diesen Dank eingeschlossen sind die Institutionen, die die alten Drucke für die Edition der lateinischen Texte zur Verfügung gestellt haben und jeweils in den Druckbeschreibungen genannt werden.

Leipzig, im September 2008

Michael Beyer

INHALT

Einleitung	IX
------------------	----

Zur Edition der lateinischen Texte	XLII
--	------

Sermo de virtute excommunicationis Fratri Martino Luther Augustiniano a linguis tertiis tandem everberatus/ Sermon über die Kraft der Exkommunikation, dem Bruder Martin Luther, einem Augustiner, von Schandmäulern schließlich abgenötigt (1518)	1
---	---

Übersetzung: Renate Preul

Resolutio Lutheriana super propositione decima tertia de potestate Papae. Per autorem locupletata/ Luthers Erläuterung zu seiner 13. These über die Gewalt des Papstes. Vom Autor verbesserte Auflage (1519)	17
---	----

Übersetzung: Renate Preul

De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri/ Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel von Martin Luther (1520)	173
--	-----

Übersetzung: Renate und Reiner Preul

Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini defensoris Silvestri Prieratis acerrimi responsio Martini Lutheri. Cum exposita Visione Danielis VIII de Antichristo/ Antwort Martin Luthers auf das Buch des trefflichen ‚Magister noster‘, Mag. Ambrosius Catharinus, der den überaus scharfsinnigen Silvester Prierias verteidigt. Mit einer Auslegung der Vision aus Daniel 8 über den Antichrist (1521)	377
--	-----

Übersetzung: Renate und Reiner Preul

De instituendis ministris ecclesiae, ad clarissimum senatum Pragensem Bohemiae/ Wie man Diener der Kirche einsetzen soll, an den hochangesehenen städtischen Rat zu Prag in Böhmen (1523)	575
--	-----

Übersetzung: Renate und Reiner Preul

Formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi/ Ordnung der Messfeier und Kommunion für die Wittenberger Kirche (1523)	649
Übersetzung: Jörg Neijenhuis	
Disputatio de potestate concilii/ Disputation über die Macht eines Konzils (Thesen, 1536)	681
Übersetzung: Michael Beyer	
Contra XXXII articulos Lovaniensium theologistarum/ Gegen die 32 Artikel der Theologen zu Löwen (1545)	687
Übersetzung: Renate Preul	
Abkürzungen	707
Bibelstellenregister (Bde. 1–3)	709
Namenregister (Bde. 1–3).....	741
Werkübersicht	748

Edition der lateinischen Texte: Michael Beyer

EINLEITUNG

Die Kirche und ihre Ämter spielen vom Beginn der Reformation an in Luthers Theologie eine große, eine zentrale Rolle. Dafür sind zwei Gründe maßgeblich: Weil nach christlichem Verständnis Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi untrennbar zusammengehören, musste das neue, reformatorische Verständnis von dem, was Glaube ist, wie er zu Stande kommt und was er für das Christsein bedeutet, auch auf seine Konsequenzen für das Kirchenverständnis hin bedacht werden. Das ist der eine Grund. Der andere Grund liegt darin, dass die kirchliche Autorität, an die Luther sich mit seinen reformatorischen Einsichten wandte, ihm gegenüber ein bestimmtes Kirchen- und Amtsverständnis sowohl lehrhaft vertrat als auch praktisch und rechtlich verkörperte, indem sie z. B. auf die Autorität von Konzilien und päpstlichem Lehramt pochte, Luther zur Unterwerfung aufforderte und ihn (samt seinen Anhängern) schließlich exkommunizierte. In dieser zweiten Hinsicht lief das Thema Kirche bei allen Lehrauseinandersetzungen – explizit oder implizit – mit, weil es in, mit und unter den inhaltlichen Auseinandersetzungen über verschiedene Themen (wie z. B. Sakramente oder Ablass) immer auch um den Autoritätsanspruch der (römischen) Kirche ging. Deren Kirchen- und Amtsverständnis bildet das Vorzeichen vor aller kirchlichen Lehre, im Einzelnen und im Ganzen. Dieses Kirchen- und Amtsverständnis entscheidet daher insgesamt mit über die Begründung, den Rang und den Geltungsanspruch der römisch-katholischen Lehre.

Man könnte diese beiden Aspekte als den *inhaltlich-ekkesiologischen* und als den *institutionell-ekkesialen* Aspekt bezeichnen. Dabei sollte man jedoch nicht übersehen, dass beide sachlich aufs Engste miteinander zusammenhängen; denn was in der römisch-katholischen Lehre von Kirche und Amt (also in Sachen Ekklesiologie) *gelehrt* wird, ist – zumindest der Intention nach – das, was die Kirche in ihren leitenden Ämtern *praktiziert*. Und der Geltungsanspruch der kirchlichen Autorität resultiert aus der Ekklesiologie. Wer die Lehre von Amt und Kirche in Frage stellt, stellt demzufolge (auch) die daraus abgeleitete kirchliche Autorität in Frage – und umgekehrt. Deswegen verbinden und vermischen sich beide Aspekte bei Luther immer wieder miteinander. Eine Schlüsselfunktion kam dabei für Luther – im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation von 1519 – der Einsicht zu, dass Päpste und Konzilien vielfach geirrt haben, also generell irren *können*. Diese

Einsicht führte bei ihm zu einer grundsätzlichen Infragestellung der ekklesiologischen Begründung *und* der ekklesialen Praxis kirchenamtlicher Autorität.

Auf römisch-katholischer Seite bewirkte diese Kritik keine durchgreifende Öffnung und keine Bereitschaft zur Überprüfung der eigenen Lehre und Praxis, sondern führte zum Ergreifen kirchenrechtlicher Maßnahmen, die den Bruch zwischen Rom und Reformation (bis auf Weiteres) besiegelten. Damit stellte sich für Luther und die Seinen die immense Aufgabe, nicht nur eine reformatorische *Lehre* von der Kirche und ihren Ämtern, sondern auch eine dementsprechende *Praxis* zu entwickeln, also in Übereinstimmung mit der wiederentdeckten evangelischen Lehre auch eine evangelische Kirche zu bauen und zu gestalten.

Weil es gerade im Blick auf die Lehre von der Kirche und im Blick auf die kirchliche Praxis darum ging, möglichst viele Menschen zu erreichen, zu überzeugen und mitzunehmen, ist der Großteil der für unser Thema einschlägigen Schriften Luthers in *deutscher* Sprache geschrieben.¹ Die in diesem Band abgedruckten und übersetzten acht lateinischen Schriften umfassen den Zeitraum von 1518 bis 1545, also praktisch die gesamte Spanne der Tätigkeit des Reformators, ihren Schwerpunkt haben sie jedoch in den Jahren 1518 bis 1523, also in den Jahren, in denen Luther die Fundamente legte, auf denen die spätere Lehre und Praxis der evangelischen Kirche aufbaut.

1. Der erste in diesem Band veröffentlichte Text ist der ‚Sermo de virtute excommunicationis‘², eine Predigt über die (Kraft und) Wirkung der Exkommunikation (des Bannes), durch die ein Mensch aus der kirchlichen Abendmahlsgemeinschaft und aus der kirchlichen Mitgliedschaft ausgeschlossen wird. Luther behandelt damit ein Thema, das kurze Zeit später für ihn selbst und für seine Anhänger existentielle Bedeutung bekommen sollte.

Ende April 1518 hatte Luther in der Heidelberger Disputation seine neue theologische Erkenntnis zum ersten Mal in einem umfassenden, systematischen Zusammenhang vorgetragen³ und dadurch viele – vor allem jüngere – Theologen für seine neuen theologischen Einsichten

¹ Exemplarisch seien genannt: Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520 (WA 6,404–469); Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen usw., 1523 (WA 11,408–416); Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts, 1526 (WA 19,70–113); Von den Konziliis und Kirchen, 1539 (WA 50,509–653).

² S. u. 1–15.

³ Text und Übersetzung der Heidelberger Disputation finden sich in LDStA 1, 35–69.

gewonnen. Unmittelbar nach seiner Rückkehr von Heidelberg nach Erfurt hielt er am 16. Mai 1518 die genannte Predigt über den Bann, die großes Aufsehen erregte und scharfe Kritik auslöste. Luther sah sich deshalb veranlasst, diese Predigt im August 1518 aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren und in der hier abgedruckten und übersetzten Form zu veröffentlichen. Davon ist im Vorspann des Sermons die Rede (3,16–27).⁴

Grundlegend für Luthers Verständnis der Exkommunikation ist in diesem Sermon die Unterscheidung zwischen einer innerlich-geistlichen und einer äußerlich-leiblichen Exkommunikation.⁵ Über Letztere kann die Kirche entscheiden, indem sie Menschen vom Sakramentsempfang ausschließt oder ihnen ein kirchliches Begräbnis verweigert. In die geistliche Gemeinschaft der Kirche hingegen, die durch Glauben, Hoffnung und Liebe konstituiert wird (1Kor 13,13), kann nur *Gott* einen Menschen hineinbringen, und darum verfügt auch nur Gott über den Ausschluss aus dieser inneren, geistlichen Gemeinschaft, und zwar auf Grund der Sünde des Menschen, durch die er sich selbst dem Teufel ausliefert.

Die *recht* verstandene und *recht* gehandhabte kirchliche Exkommunikation setzt deshalb nach Luthers Überzeugung diese geistliche Exkommunikation durch Gott voraus und versucht, sie zu überwinden, indem sie der Wiederherstellung der innerlichen Gemeinschaft dienen will. Wegen dieses positiven Zieles soll die Exkommunikation von dem, den sie trifft, freudig angenommen und ertragen werden.

Die Praxis der Kirche ist freilich von dieser recht verstandenen und gehandhabten Exkommunikation nach Luthers Überzeugung weit entfernt. Faktisch ist die kirchliche Exkommunikation zu einem Mittel des Geldeintreibens und des kirchlichen Machtmissbrauchs geworden, was von Luther scharf geißelt wird. Trotzdem spricht er sich dafür aus, auch diesen unwürdigen Missbrauch nicht als Rechtfertigungsgrund für die Ablehnung oder Zurückweisung der Exkommunikation zu gebrauchen, vielmehr fordert er dazu auf, die Exkommunikation auch in dieser missbräuchlichen Form als heilsames Zuchtmittel zu ertragen. Das heißt für ihn freilich *in keinem Fall*, dass man sich durch die Exkommunikation dazu verleiten lassen dürfte,

4 Seiten- und Zeilenzahlen, die in runden Klammern in den Text dieser Einleitung eingefügt sind, beziehen sich stets auf diesen Band.

5 Diese Unterscheidung zwischen innerlich und äußerlich, geistlich und leiblich ist für Luthers reformatorische Theologie durchgehend charakteristisch. Sie bezieht sich nicht nur auf das Verständnis der Exkommunikation, sondern taucht in vielen Zusammenhängen auf, so z. B. bezogen auf das Verständnis des Wortes, des Menschen und der Kirche, um nur die prominentesten Beispiele zu nennen.

dem abzusagen oder abzuschwören, dessen man gewiss geworden ist; denn damit würde man die Wahrheit verleugnen und sich von Gott abwenden.⁶

Diese Predigt über die Kraft des Bannes hat ihre Radikalität einerseits in der klaren Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der göttlichen Exkommunikation, die nach Luthers Überzeugung voneinander *prinzipiell unabhängig* sind, so dass die kirchliche Exkommunikation *nicht* den Ausschluss aus der Gottesgemeinschaft bewirken kann,⁷ andererseits in der These, dass die Verleugnung der eigenen Wahrheitserkenntnis um des (drohenden oder verhängten) kirchlichen Bannes willen einen Menschen aus der Gottesgemeinschaft ausschließen würde. Beide Aussagen zusammengenommen können so wirken, als bestünde zwischen kirchlicher und göttlicher Exkommunikation geradezu ein *Gegensatz*. Für den Fall der missbräuchlichen oder irrtümlichen kirchlichen Exkommunikation ist Luther tatsächlich dieser Auffassung, aber das ist eben nicht der rechte Gebrauch, sondern der *abusus* der kirchlichen Exkommunikation. Gleichwohl ist sie auch in diesem Fall vom Christenmenschen zu ertragen und zu erleiden.⁸

2. Anfang 1518 formulierte der Ingoldstädter Theologe Johannes Eck (1486–1543), der anfänglich zu Luther und den anderen Wittenberger Theologen ein unbelastet-freundschaftliches Verhältnis hatte, handschriftliche ‚Obelisci‘⁹ zu Luthers 95 Thesen. Luther verfasste daraufhin – vermutlich am 23. März 1518 – unter dem Titel ‚Asterisci‘ gegen Eck gerichtete Thesen, die ebenfalls ursprünglich nur handschriftlich umliefen.¹⁰ Beide, Eck und Luther, wollten ihren Streit nicht in die Öffentlichkeit tragen, aber das ließ sich längerfristig nicht durchhalten, zumal Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541) während Luthers Reise nach Heidelberg die ‚Obelisci‘ Ecks las und auf sie mit zunächst

⁶ Luther formuliert bereits hier die Kriterien, die er selbst 1521 auf dem Reichstag zu Worms angewandt und durchgehalten hat.

⁷ In der Bannandrohungsbulle gegen Luther („Exsurge Domine“ vom 15. Juni 1520) wird diese Aussage Luthers in folgendem Wortlaut als einer der exkommunikationswürdigen Irrtümer Luthers aufgeführt: „Exkommunikationen sind nur äußere Strafen und berauben den Menschen nicht der gemeinsamen geistlichen Gebete der Kirche.“ (DH 1473).

⁸ Hier zeichnen sich bereits die Grundlinien von Luther Zwei-Regimenten-Lehre ab sowie seine Einstellung zum Papstamt, wie er sie im Umfeld der Leipziger Disputation und in dieser selbst dann im Sommer 1519 vertrat.

⁹ D. h. kritische Anmerkungen, die erst postum (1545) im Druck erschienen.

¹⁰ Erst 1545 wurden beide Texte im 1. Band der Wittenberger Ausgabe von Luthers Werk im Druck veröffentlicht. S. WA 1,281–314.

380 (später erweitert auf 405¹¹) Thesen antwortete, um Luthers und seine eigene Position gegen Eck zu verteidigen. Beide Seiten waren nun willens, über die aufgebrochenen Streitfragen öffentlich zu disputieren. Zur Vorbereitung auf diese für Leipzig geplante und dort dann auch im Sommer 1519 durchgeführte Disputation verfasste zunächst Eck am 29. Dezember 1518 zwölf Thesen, die sich angeblich gegen Karlstadt, tatsächlich aber gegen Luther richteten. Nachdem Luther ihm dies in einem ‚Offenen Brief‘ vom 7. Februar 1519 (in Verbindung mit der Formulierung von zwölf Gegenthesen) vorgeworfen hatte, fügte Eck am 14. März 1519 einerseits eine 7., speziell gegen Karlstadt gerichtete These in seine Thesenreihe ein, andererseits ergänzte er in der Überschrift den Namen Luther¹² – sogar an erste Stelle, also vor Karlstadt. Luther erwiderte daraufhin Mitte Mai 1519 mit seinen (13) erweiterten Thesen gegen Eck.¹³ Die 13., abschließende These bei Eck hieß: „Wir verneinen, dass die römische Kirche vor den Zeiten Sylvesters nicht den Vorrang vor den anderen Kirchen gehabt habe; sondern wir erkennen an, dass der, der den Stuhl und den Glauben des Seligen Petrus besaß, immer der Nachfolger Petri und der allgemeine Statthalter Christi war.“¹⁴

Luthers abschließende, 13. These bezieht sich auf dasselbe Thema, widerspricht Eck aber diametral: „Dass die römische Kirche den Vorrang vor den anderen Kirchen gehabt habe, wird aus den ganz unergiebigsten Dekreten römischer Bischöfe bewiesen. Dagegen stehen die Texte der Heiligen Schrift, das Zeugnis einer 1100-jährigen Geschichte und das Dekret des Konzils zu Nizäa, des heiligsten unter allen Konzilen.“¹⁶

Diese brisante These über die Gewalt und den Primat des Papstes besagt, dass die Lehre vom römischen und päpstlichen Primat nur aus päpstlichen Dekreten bewiesen werde, die seit dem 11. Jahrhundert verfasst wurden, dass hingegen die Kirche des ersten Jahrtausends mit der Bibel und mit dem Konzil von Nicäa davon ausgegangen sei (und dass auch die nicht Rom unterstehenden Teile der Weltkirche noch heute davon ausgingen), dass zwischen den Patriarchaten in

¹¹ Siehe W² XVIII, Sp. 590–633.

¹² In deutscher Übersetzung sind die 13 Thesen Ecks gegen Luther und Karlstadt zugänglich in W² XVIII, Sp. 712–715.

¹³ S. WA 2,158–161 sowie in Übersetzung W² XVIII, Sp. 718–721.

¹⁴ S. u. 23,35–38.

¹⁵ Mit diesem Adjektiv will Luther zum Ausdruck bringen, dass die entsprechenden Dekrete nicht der gelebten Realität entsprechen, sondern abgestorben, erstarrt und unfruchtbar sind.

¹⁶ S. u. 23,41–25,3.

Jerusalem, Byzanz und Rom (und an anderen Orten) *Gleichrangigkeit* bestehe.

Diese 13. These löste nicht nur bei Luthers Gegnern heftigen Widerspruch und helle Empörung aus, sondern weckte auch bei Luthers Freunden und Weggefährten Irritationen und Besorgnis. Sie schien auf eine allzu kühne, historisch und sachlich nicht haltbare Bestreitung des Papstamtes hinauszuweisen. Luther hatte diese These jedoch nicht leichtfertig formuliert, sondern nach gründlichen kirchenrechtlichen Studien im Frühjahr 1519. Für ihn folgte aus dieser 13. These auch zunächst nicht die Absage an das Papsttum überhaupt, sondern ‚nur‘ an dessen Primatsanspruch und an seine Begründung aus *göttlichem* Recht.

Die Auseinandersetzungen über diese These wurden so heftig, dass Luther sich veranlasst sah, am 27. Juni 1519 (d.h. an dem Tag, an dem die Leipziger Disputation begann) eine umfassende Erläuterung zu dieser These über die Gewalt des Papstes zu veröffentlichen. Sie wurde von ihm nach Abschluss der Disputation am 18. August 1519 geringfügig überarbeitet und in dieser teilweise erweiterten, teilweise gekürzten Druckfassung veröffentlicht. Diese überarbeitete Fassung der ‚Resolutio Lutheriana super propositione decima tertia: De potestate Papae‘ wird hier abgedruckt und übersetzt (17–171), wobei die Hinzufügungen und Kürzungen jeweils als solche kenntlich gemacht werden.¹⁷

So wie im ‚Sermo de virtute excommunicationis‘ die Unterscheidung zwischen äußerlich-leiblicher (kirchlicher) und innerlich-geistlicher (göttlicher) Exkommunikation den hermeneutischen Schlüssel zu Luthers Position bietet, so ist es hier die Unterscheidung zwischen einer äußerlich-menschlichen und einer geistlich-göttlichen Einsetzung des Papsttums und des päpstlichen Vorrangs gegenüber allen anderen Christenmenschen und Amtsträgern (Primat). Aber während Luther bei der Exkommunikation beide Formen anerkannte (auch wenn er es für möglich hielt, dass sie zueinander in Widerspruch gerieten), bestreitet er hier eine Einsetzung des Papsttums und des päpstlichen Primats aus göttlichem Recht, anerkennt jedoch deren Einsetzung aus menschlichem Recht.¹⁸

¹⁷ S. dazu die Fußnote unten auf S. 18.

¹⁸ An dieser Auffassung hat Luther freilich nicht lange Zeit festgehalten. Bereits in seiner Schrift ‚De capivitate Babylonica ecclesiae‘ von 1520 schreibt er: „Ich hatte nämlich zwar bestritten, dass das Papsttum göttlichen Rechtes sei, aber doch zugestanden, dass es menschlichen Rechtes sei. Nachdem ich aber die allersubtilsten Spitzfindigkeiten dieser aufgeblasenen Wichtigtuere zu hören und zu lesen bekam – Spitzfindigkeiten, mit denen sie ihren Götzen nach allen Regeln der Kunst (in diesen Dingen habe ich ja ein nicht ganz ungeschultes Gespür) aufs Podest heben wol-

Dieser Unterscheidung scheinen jedoch die beiden neutestamentlichen Hauptbelege aus Mt 16,18 f. und Joh 21,16 f. zu widersprechen, denen zufolge Petrus von Christus selbst das bzw. ein Führungsamt in der Kirche übertragen und anvertraut worden ist. Die Auslegung dieser Bibelstellen nimmt dementsprechend in Luthers Text einen breiten Raum ein (30,15–57,39). Dabei fällt auf, dass die Verbindung zwischen Petrus und den Päpsten als den ‚Nachfolgern Petri‘, für die diese Bibeltexte keinerlei Anhaltspunkte bieten und ohne die diese Textstellen nichts über einen päpstlichen Primat aussagen, von Luther nicht in Frage gestellt wird.¹⁹ Luther verfährt in seiner Argumentation insofern *radikaler*, als er aufzeigt, dass diese Bibelstellen keinen göttlich geordneten kirchlichen Primat *begründen können* – nicht einmal für Petrus selbst.

Doch zunächst fällt auf, dass Luther die Institution des Papsttums schon deswegen für begründet und gerechtfertigt hält – und sich selbst dem Primat des Papstes unterwirft (27,27–29) –, weil sie über die Zeiten hin existiert, was für Luther ohne Gottes zulassenden Willen nicht denkbar wäre (27,8–10).²⁰ Weiter fällt auf, dass Luther zur Begründung dieser Aussage lauter Argumente und Beispiele heranzieht, die auf die Autorität problematischer, jedenfalls aber weltlicher Größen bzw. Institutionen verweisen. Indem er *diese* argumentativen Stützen einführt, entzieht er zugleich den geistlichen Belegen und Argumenten ihre Tragkraft für den Primat Roms und des Papsttums.

Dabei ist Mt 16,18 f. für Luther deswegen kein Beleg für eine göttliche Stiftung eines Primats (Petri), weil Petrus hier²¹ *nicht als private Person*, also nicht als Individuum spricht und angesprochen wird, sondern als Repräsentant *aller* Apostel, mit denen Christus an dieser Stelle spricht, ja als Repräsentant der *ganzen Kirche* (37,24–30). Das heißt aber für Luther: Der Primat, die Unfehlbarkeit und das Amt der Schlüssel (Absolution), von denen in Mt 16 die Rede ist, sind der *Kirche Jesu Christi* als der Gemeinschaft der Heiligen insgesamt gegeben, nicht einzelnen Amts- oder Würdenträgern, denen die Schlüsselgewalt vielmehr erst von der Kirche übergeben und anvertraut wird (47,29–36).

len, so weiß ich nun und bin mir sicher, dass das Papsttum das Reich von Babylon ist, das Herrschaftsgebiet Nimrods, des gewaltigen Jägers.“ (s. u. 175,28–36).

¹⁹ Eine solche Infragestellung taucht 41,38–43,6 auf, jedoch nur als Meinung von Häretikern. Luther kannte sie also, teilte sie aber nicht.

²⁰ In späteren Schriften (z. B. im Großen Katechismus, BSLK 700,32–701,19) argumentiert Luther gelegentlich ähnlich im Blick auf die Kindertaufe.

²¹ Im Unterschied zu seinem anschließenden Versuch, Christus vom Leidensweg abzubringen (41,16–37).

Im Blick auf Joh 21,16 f. (49,10–57,35) argumentiert Luther vor allem damit, dass die anderen Apostel (einschließlich Paulus) nicht dem Petrus als ‚Schafe‘ anvertraut wurden, weshalb sich auch diese Worte nicht auf ihn als einzelne Person, sondern nur auf alle Apostel gemeinsam beziehen können. Zudem übertragen diese Worte Christi ihnen nicht eine Herrschaft, sondern die Aufgabe, seine Schafe zu weiden, und das heißt für Luther: das Wort Gottes zu predigen und zu lehren (51,23). Diese Worte haben also den Charakter einer Ermahnung, beweisen aber keinen Primat (53,3–17).

Nach dieser Überprüfung einer möglichen biblischen Fundierung untersucht Luther die einschlägigen päpstlichen Dekrete von Leo dem Großen († 461) an, um sie auf ihre Aussage- und Beweiskraft für den päpstlichen Primat hin zu überprüfen (57,40–133,37). Dabei wendet Luther die aus Mt 16 und Joh 21 gewonnenen Einsichten kritisch auf diese Dekrete an und kommt zu dem Ergebnis, dass die päpstlichen Aussagen, die einen römischen oder päpstlichen Primat begründen sollen, dem Sinn der Bibeltexte nicht gerecht werden und darum keine theologisch tragfähige Begründung für den päpstlichen Primat liefern können. Ja, Luther ist zu der Überzeugung gekommen, dass Päpste geirrt haben und nicht über das allein wahre Verständnis der Heiligen Schrift verfügen (61,33–37). Deswegen können ihre Lehrmeinungen zwar demütig hingenommen, dürfen aber nicht zu heilsnotwendigen Glaubensartikeln erklärt werden. Zur Untermauerung dieser Argumentation verweist Luther immer wieder – direkt und indirekt – auf die Urgemeinde und auf die Ostkirchen, die niemals den päpstlichen Primat anerkannt oder ihm unterstanden haben, aber gleichwohl rechte christliche Kirchen waren und sind.²² Luthers *Kernthese* lautet: Der päpstliche Primat entstammt *menschlichem* Recht und ist als solcher zu achten, aber er entstammt *nicht göttlichem* Recht.²³ Deshalb ist der Behauptung eines päpstlichen Primats aus göttlichem Recht zu widersprechen, und zwar um des christlichen Glaubens und um der menschlichen Seligkeit willen, die von nichts abhängig gemacht werden darf, was nicht von Gott verordnet ist.

Andererseits vertritt Luther unter Berufung auf 1Petr 2,13 f. („Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem König als dem Obersten oder den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt sind zur Bestrafung der Übeltäter und zum Lob derer, die Gutes

²² So 59,31–35; 63,11–17; 71,11–18; 73,33–75,14; 81,1; 135,5–13; 161,22–29.

²³ So 65,39–42; 69,9–15; 83,36–38; 89,5–7; 89,25–91,7; 109,13–20; 139,22–24; 143,13–22 u. 41 f.

tun“²⁴) gegenüber den päpstlichen Dekreten die Auffassung, dass in *zeitlichen* Dingen der *politischen* Obrigkeit (König, Kaiser etc.) von *Gott* die Oberhoheit übergeben worden ist (119,2–4). Wenn davon im Blick auf die Päpste und den Klerus Ausnahmen gemacht wurden und werden, so geschieht *dies* kraft *menschlicher* Setzung oder Vereinbarung. Das heißt aber: Die Unterscheidung zwischen dem, was von Gott, und dem, was von Menschen geordnet ist, läuft *nicht* parallel zu der Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem, sondern ergibt sich aus den Aussagen der Schrift als dem *Wort Gottes* (119,37 f. und 133,35–37). Daraus folgt für Luther aber, dass es dem Papst auch nicht zusteht, den Kaiser (als weltliche Obrigkeit) einzusetzen, sondern er hat dessen Oberhoheit in allen weltlichen Angelegenheiten zu respektieren. Hier (111,27–131,27) zeigen sich bereits in großer Deutlichkeit die Grundgedanken und Grundlinien der Zwei-Regimenten-Lehre, die Luther ab 1523²⁴ systematisch durchdacht, entfaltet, vorgetragen und angewandt hat.

In einem dritten und letzten Teil untersucht Luther schließlich die Begründungen für den päpstlichen Primat (als göttliche Rechtssetzung), die etwa in der Zeit von 1100–1500 gegeben wurden, aber den vorangehenden 1100 Jahren Kirchengeschichte widersprechen (133,38–171,4). Dabei bestreitet Luther nicht, dass es schon seit der Zeit der Alten Kirche solche *Rechtsansprüche* Roms gegeben habe, er bestreitet aber, dass es vor der Spaltung zwischen West- und Ostkirche (im Jahre 1054) jemals einen gesamtkirchlichen Zustand gegeben habe, in dem diese Ansprüche allgemein anerkannt worden wären (135,1–13).²⁵

Schließlich ist Luther bereits hier im Anschluss an biblische Aussagen sowie an altkirchliche Dekrete der Überzeugung, dass die Priester und Bischöfe von der Gemeinschaft der Gläubigen oder jedenfalls in ihrer Gegenwart zu wählen, ein- und notfalls auch abzusetzen seien (147,35–151,20). Damit formuliert Luther eine grundlegende Einsicht seiner später ausführlich entfalteten Lehre vom Allgemeinen Priesteramt.²⁶ Man kann daher ohne Übertreibung sagen, dass die Grundlinien der reformatorischen Lehre von den kirchlichen Ämtern in dieser Schrift aus dem Jahre 1519 bereits vorhanden sind, wobei es letztlich die

²⁴ Vor allem in und seit der Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit ...‘ aus dem Jahr 1523 (WA 11,245–281).

²⁵ Auch die kirchenrechtlichen Regelungen über die Über- und Unterordnung von Bischöfen und Presbytern (Priestern) sind Luthers Einsicht zufolge, der sich dafür neben dem Neuen Testament vor allem auf Hieronymus beruft, menschlichen und nicht göttlichen Rechts (145,6–36).

²⁶ Siehe dazu unten ‚De instituendis ministris ecclesiae‘, 575–647.

Worte, Taten und das Sein Jesu Christi selbst sind, aus denen Luther diese Einsichten gewinnt (155,15–159,7; 169,28–171,4).²⁷

3. Der dritte in diesem Band veröffentlichte Text ist eine der reformatorischen Hauptschriften: ‚De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium‘ aus dem Jahre 1520 (173–375). Luther führt in dieser Schrift einen ersten²⁸ umfassenden Angriff gegen das Sakramentsverständnis der römisch-katholischen Kirche, die er – wie weiland das Volk Israel – in einer ‚Babylonischen Gefangenschaft‘²⁹ sieht, wobei *diese* Gefangenschaft nicht von fremden Mächten herbeigeführt und aufrechterhalten wird, sondern vom römischen Machtzentrum der Kirche selbst.

Bereits im Herbst 1519 hatte Luther sich intensiv mit der Sakramentsthematik befasst.³⁰ Das Ergebnis dieser Untersuchungen fasst er in einem Brief vom 18. Dezember 1519 an Spalatin zusammen: Andere Sakramente als Taufe, Buße und Abendmahl gibt es nicht.³¹ Dieses Ergebnis setzt Luther auch in ‚De captivitate‘ voraus, führt aber zugleich darüber hinaus, wenn er schreibt: „Zuallererst muss ich die Siebenzahl der Sakramente bestreiten und vorerst nur noch drei Sakramente aufstellen: die Taufe, die Buße, das Brot. Und all diese, so meine These, sind uns durch die römische Kurie in elendigliche Gefangenschaft verschleppt worden, so dass die Kirche ihrer Freiheit völlig beraubt ist. Freilich, wenn ich mich am Sprachgebrauch der Schrift orientieren wollte, so bliebe gar nur ein einziges Sakrament übrig sowie drei sakramentale Zeichen – aber darüber später mehr.“ (185,37–187,2)

²⁷ Wie konsequent Luther dabei die Kirche als den Leib Christi versteht, geht schon aus einem kryptisch wirkenden Satz aus der Vorrede zum ‚Sermo de virtute excommunicationis‘ hervor, in dem Luther die Kirche als den Leib Christi und Christus als das Haupt der Kirche und damit nicht nur als das Subjekt, den Inhalt und das Mittel, sondern auch als den Hörer dessen beschreibt, wodurch die Kirche entsteht und erhalten wird: „ut Christus, Christum, Christo, nunciet, et audiat“ (s. u. 2,11 f./3,15 f.).

²⁸ Deshalb nennt er diesen Text ein ‚praeludium‘.

²⁹ Luther gebraucht diese Metapher hier nicht zum ersten Mal. Schon in der ‚Resolutio Lutheriana de potestate papae‘ taucht diese Formulierung auf (s. u. 103, 36 f.). Dort allerdings beschreibt sie die Situation, in die das Wort Gottes in der römischen Kirche geraten ist.

³⁰ ‚Ein Sermon vom Sakrament der Buße‘ (WA 2,713–723); ‚Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe‘ (WA 2,727–737) sowie: ‚Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften‘ (WA 2,742–758).

³¹ WA Br 1,594,19–595,25. Vgl. hierzu und zum Folgenden E. Wölfel, Nachwort, in: Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* Martini Lutheri, München o. J. (1961).

Auf dieses ‚mehr‘ kommt Luther gegen Ende dieser Schrift zu sprechen, wenn er sagt: „Es erschien uns freilich als ratsam, im eigentlichen Sinne nur das ein ‚Sakrament‘ zu nennen, was Verheißung mit beigefügtem Zeichen ist; die übrigen Verheißungen sind, weil sie nicht mit Zeichen verknüpft sind, einfach nur Verheißungen. Daraus ergibt sich, dass es bei strenger Handhabung des Wortgebrauchs nur zwei Sakramente in der Kirche Gottes gibt: Taufe und Brot; denn nur hier sehen wir beides zugleich: von Gott gestiftete Zeichen und die Verheißung der Sündenvergebung. Denn dem Bußsakrament, das ich den beiden zugesellt habe, fehlt das sichtbare und von Gott gestiftete Zeichen, und so sagte ich, dass es nichts anderes sei als Weg und Rückkehr zur Taufe.“ (371, 25–34)

Das einzige Sakrament, von dem Luther zu Beginn spricht, ist also die mit äußeren Zeichen verbundene *Verheißung Gottes*. Ihr sind drei bzw. – genau genommen – zwei sakramentale Zeichen zugeordnet: die Taufe und das Abendmahl. Dabei fällt auf, dass Luther hier jeweils nur vom ‚Brot‘ spricht. Doch damit sind wir bereits bei dem, was Luther selbst „die erste Gefangenschaft dieses Sakraments“ (199,38) nennt. Diese Gefangenschaft besteht in der Beschränkung der Laienkommunion auf das Brot, anders gesagt, in der Vorenthaltung des Laienkelchs. Dabei argumentiert Luther einerseits vom biblischen Befund her, also unter Rückgriff auf die synoptischen Berichte von Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern und auf die paulinischen Aussagen über die Einsetzung des Abendmahls in 1Kor 11. Beide Textgruppen lassen keinen Zweifel zu, dass das sakramentale Zeichen des Abendmahls der Einsetzung Christi gemäß aus Brot und Kelch besteht. Dementsprechend sind für Luther nicht die Hussiten, die das Abendmahl unter beiderlei Gestalt feiern, „Ketzer und gottlose Schismatiker“ (197,1), sondern diese Kennzeichnung trifft auf die Römer zu. Trotzdem bleibt Luther hinsichtlich der Konsequenzen, die er aus dieser Einsicht zieht, merkwürdig vorsichtig: „Es ist mir also nicht darum zu tun, dass wir nun beide Gestalten gewaltsam an uns reißen sollten, als würden wir durch den Zwang eines Gebotes dazu genötigt.“ (201,20–22) Wohl aber gilt für ihn, dass diejenigen sündigen, die *verbieten*, dass das Abendmahl denen in beiderlei Gestalt gegeben werde, die es freiwillig so nehmen wollen (201,3–5).

Hinter diesen Formulierungen dürfte einerseits die bei Luther durchgehend anzutreffende Einsicht stehen, dass in geistlichen Dingen *nichts* mit (menschlicher) Gewalt getan oder verändert werden darf; andererseits aber wohl auch die historische Erinnerung daran, dass die Beschränkung der Abendmahls Elemente für die Laien auf das Brot (zumindest auch) von den Laien selbst ausging, die (nach der Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre im Jahre 1215) fürchteten, beim

Trinken etwas von dem kostbaren, heiligen Blut Jesu Christi zu verschütten bzw. zu vergießen und damit schwere Schuld auf sich zu laden. Beide Gründe dürften dafür maßgeblich sein, dass Luther aus den biblischen Befunden nicht einfach die *Forderung* der ‚communio sub utraque‘ (Abendmahlempfang unter beiderlei Gestalt) ableitet, sondern sie bzw. ihn vom Begehren der Laien, also von deren freiwilliger Entscheidung abhängig macht.

Die Transsubstantiationslehre ist nach Luther die zweite Gefangenschaft des Altarsakraments, die für ihn zwar ‚harmloser‘ (201,41) ist, als es die erste und die nachfolgenden sind, aber Luther ist sich dessen bewusst, wie gefährlich es für *ihn* ist, diese dogmatisierte Lehre anzugreifen, die besagt, dass durch die vom Priester am Altar vollzogene Konsekration eine Wandlung der Elemente Brot und Wein geschieht, auf Grund deren sie zwar ihre äußere Gestalt (Akzidentien) behalten, aber ihrer Substanz nach in Leib und Blut verwandelt werden. Luther steht dieser Auffassung, die kein biblisches Fundament hat, sondern sich der aristotelisch-thomistischen Denktradition verdankt, distanziert und skeptisch gegenüber und hält die sogenannte Konsubstantiationslehre für angemessener, der zufolge Brot und Wein im Abendmahl auch ihrer Substanz nach erhalten bleiben, wobei jedoch Christus auf Grund seiner Verheißung ‚in, mit und unter‘ diesen Abendmahlelementen gegenwärtig ist. *Darauf* kommt es dem biblischen Zeugnis gemäß an, und deshalb ist die Lehre von der Transsubstantiation zumindest unnötig (wenn nicht sogar irreführend) und darum darf in der Kirche Jesu Christi niemand *genötigt* werden, an eine solche substantielle Wandlung der Elemente zu glauben.

„Die dritte Gefangenschaft dieses Sakraments besteht in jenem allerunchristlichsten Missbrauch, der daran schuld ist, dass heutzutage in der Kirche keine Überzeugung geläufiger und verbreiteter ist als die, es handle sich bei der Messe um ein ‚gutes Werk‘ und ein ‚Opfer‘“ (213,28–31). Luther ist sich bewusst, dass er damit ein (weiteres) ganz heißes Eisen anrührt, denn dabei geht es um die grundlegende Bedeutung der Sakramente, der guten Werke und des priesterlichen Handelns am Altar, aber auch um eine der finanziellen Grundlagen der römisch-katholischen Kirche, die zu seiner Zeit mit den zahllosen Messen für Lebende und Verstorbene verbunden waren. Der Grundgedanke, gegen den Luther hier von seinem Verständnis der christlichen Botschaft aus Sturm läuft, ist die Behauptung, in der Messe bringe der Priester und damit die Kirche auf unblutige Weise Gott das Opfer dar, das Christus am Ende seines Lebens am Kreuz (auf blutige Weise) dargebracht hat. Luther erkennt scharfsichtig, in welchem Maße die ganze Organisation und der ‚Betrieb‘ der römisch-katholischen Kirche auf dieser Mess-

opferlehre aufrucht und wie umfassend die Konsequenzen einer Kritik und grundlegenden Veränderung an diesem einen Punkt sind. Aber er scheut sich nicht, diese Aufgabe anzupacken, und orientiert sich dabei – wiederum – an den klaren biblischen Aussagen, aus denen hervorgeht, dass das Abendmahl von Christus als Zuspruch der Sündenvergebung (in Verbindung mit den sichtbaren Zeichen von Brot und Kelch) eingesetzt ist als sein (neues) Testament.

Diesem Charakter des Abendmahls (und des Sakraments generell) als Verheißung Christi kann auf menschlicher Seite nur der Glaube entsprechen, „der die Verheißung annimmt“ (219,19). Mit dem Dual von „Gottes Verheißung und des Menschen Glaube“ (221,3–9; 225,41 f.; 237,27 f.), dessen Verbindungsglied die sakramentalen Zeichen sind, hat Luther nicht nur das Wesen des Abendmahls (der Messe) schriftgemäß beschrieben und aus der babylonischen Gefangenschaft befreit, sondern auch die Formel gefunden, von der her er die übrigen – tatsächlichen oder angeblichen – Sakramente der theologischen Reflexion und dem kritischen Urteil unterziehen kann.³²

Nach diesen drei ‚Gefangenschaften‘ des Altarsakraments wendet Luther sich dem Sakrament der *Taufe* zu (252,15–297,12). Hier beginnt er mit einem Dank an Gott, der „wenigstens dieses eine Sakrament in seiner Kirche unversehrt und unbefleckt von menschlichen Anordnungen bewahrt und allen Völkern und allen Menschen jeglichen Standes freien Zugang dazu gewährt hat“ (253,21–24).

Was so positiv klingt, wird freilich von Luther gleich im Blick auf die kirchliche Praxis eingeschränkt; denn nur bei den Kindern ist seiner Überzeugung nach die Kraft und die Bedeutung der Taufe erhalten geblieben, bei den Erwachsenen wird sie zugedeckt und verdrängt durch die Vielzahl guter Werke oder Ersatzleistungen, durch die Menschen hoffen, die Seligkeit zu erlangen. Eine Mitschuld daran trägt ein Bild, das Hieronymus geprägt hat, in dem er die Buße als „die zweite Planke nach dem Schiffbruch“ (255,5 f.; ebenso 259,42) bezeichnet. Dieses Bild soll besagen, dass durch jede Todsünde, die nach der Taufe begangen wurde, „das Schiff“ der Taufe zerbrochen ist, Gott aber durch das Sakrament der Buße dem Menschen eine Rettungsplanke reicht, an die

³² Zugleich hat Luther damit (237,11–14) der Vorstellung und Praxis von der Messe als stellvertretender Genugtuung für die Verstorbenen oder für andere Menschen den Boden entzogen; denn hinsichtlich des Glaubens, der Christi Verheißung traut und sie empfängt, ist der Mensch unvertretbar, und darum wird auch nur der Mensch der sakramentalen Heilsverheißung teilhaftig, der das Sakrament selbst im Glauben empfängt.

er sich klammern kann. Luther hält dieses Bild für gefährlich, weil es einerseits Buße und Taufe begrifflich voneinander trennt, andererseits den fatalen Eindruck erweckt, durch die menschliche Todsünde werde Gottes mit der Taufe gegebene Heilszusage hinfällig. An dieser Stelle setzt darum Luthers Erneuerungsvorschlag an: „Zunächst also ist in der Taufe die göttliche Verheißung zu beachten, welche sagt (Mk 16,16): ‚Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden.‘ Diese Verheißung ist dem ganzen Gepränge an Werken, Gelübden, Mönchsregeln samt allen menschlichen Neuerungen unvergleichlich vorzuziehen, hängt doch unsere ganze Seligkeit daran.“ (255,31–35) Im Blick auf Säuglinge und Kleinkinder, die selbst noch nicht glauben können, vertritt Luther hier noch die Vorstellung, dass ihnen der fremde Glaube der Kirche zu Hilfe komme, auf Grund dessen ihnen von Gott Glaube eingegossen werde. Diese Vorstellung hat Luther später ausdrücklich preisgegeben.³³

Buße ist dementsprechend für Luther nicht eine zweite, von der Taufe unabhängige Maßnahme Gottes zur Heilsvermittlung, sondern *Rückkehr zur Taufe*, aus der der Mensch durch die Sünde herausgefallen ist, die aber durch diesen ‚Sündenfall‘ nicht zerbrochen ist. „Immer nämlich bleibt die Wahrheit einer einmal an uns ergangenen Verheißung, die uns mit offenen Armen aufnehmen will, wenn wir umkehren“ (257,20–22). Und der sakramentale Ort, an dem diese Erfahrung gemacht werden kann, ist für Luther vor allem die Feier des Abendmahls.

Zu dieser grundlegenden Bedeutung der göttlichen Verheißung und des Glaubens, der auf diese Verheißung traut, kommt als zweites Moment „das Zeichen oder Sakrament, das aus dem Eintauchen ins Wasser besteht“ hinzu (265,27 f.), das seinerseits für den Tod und die Auferstehung und damit für die Rechtfertigung des Menschen steht. Ein bloßes ‚Abwaschen‘ wäre gegenüber diesem ‚Eintauchen‘ und ‚Untertauchen‘ für Luther ein zu schwaches und zu blasses Symbol.

Als drittes Sakrament thematisiert Luther die *Buße*. Luthers Hauptkritik lautet hier: Der Charakter der Buße als Sakrament, und das heißt als Heilsgabe Gottes, ist dadurch verloren gegangen, dass sie in den Zusammenhang kirchlicher *Macht* (auf Erden und im Himmel) gerückt wurde und dadurch nicht mehr der *Dienst* war, den Christus damit seiner Kirche eingestiftet hat. Wie negativ sich diese Verkehrung vom Dienstcharakter zur Machtausübung bei der Buße auswirkt, zeigt

³³ Vgl. W. Härle, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers. In: MJTh IV/1992, 68–71.

Luther an den drei Teilen, die in der Lehre und in der Praxis der Kirche aus der Buße entstanden sind: Reue, Beichte und Genugtuung (300, 12 f.).

- Die *Reue* wird nicht als Werk des Glaubens (‘fidei opus’, 300,14), sondern als Verdienst des Menschen verstanden;
- im Blick auf die *Beichte* rühmt Luther ausdrücklich die heimliche Beichte (Ohrenbeichte) als ‘nützlich, sogar notwendig’ (305,22), kritisiert aber, dass die Päpste sich die Absolution geheimer Sünden (gegen Geldzahlung) vorbehalten haben;
- die stärkste Kritik richtet sich jedoch gegen die missbräuchliche Praxis der *Genugtuung*, die nicht als Erneuerung des Lebens verstanden wird, sondern als Selbstkasteiung (Geißelung, Fasten, Wachen, Beten).

Die vier übrigen Sakramente (Firmung, Ehe, Priesterweihe und letzte Ölung) behandelt Luther wesentlich kürzer und kritisiert dabei, dass aus diesen Handlungen, die doch nicht von Gott eingesetzt und mit Heilsverheißung verbunden sind, überhaupt Sakramente gemacht wurden. Demgegenüber weist Luther darauf hin, dass es in der Heiligen Schrift noch einiges andere gibt, „das man eventuell unter die Sakramente zählen könnte, nämlich alles, dem eine göttliche Verheißung gegeben ist. So das Gebet, das Wort, das Kreuz.“ (371,10–12) Aber da all dies nicht mit äußeren Zeichen verbunden ist, hält Luther es nicht für angemessen, eine solche Ausweitung der Sakramente vorzunehmen, und kommt zu dem Ergebnis: „Daraus ergibt sich, dass es bei strenger Handhabung des Wortgebrauchs nur zwei Sakramente in der Kirche Gottes gibt: Taufe und Brot; denn nur hier sehen wir beides zugleich: von Gott gestiftete Zeichen und die Verheißung der Sündenvergebung.“ (371,28–34) Damit wird der Sakramentsbegriff sichtbar, den Luther aus der Heiligen Schrift gewonnen hat und kritisch an eine kirchliche Praxis anlegt, die seiner Überzeugung nach den Charakter einer babylonischen Gefangenschaft hat.

„De captivitate Babylonica“ erweist sich mit alledem als ein Generalangriff Luthers auf die römische Sakramentenlehre und -praxis und damit auf das Zentrum römisch-katholischer Frömmigkeit. Luther unternimmt diesen Angriff freilich nicht in destruktiver Absicht, also aus Freude am Zerstören, sondern – ganz im Gegenteil – in der Hoffnung auf die Wiedergewinnung eines Sakramentsverständnisses und einer dementsprechenden Praxis, in der die (beiden) Sakramente wieder als von Gott gestiftete *Heilmittel* zu Ehren, zur Geltung und zur Wirkung kommen.

Sofort nach ihrem Erscheinen wurde die Schrift im Herzogtum Sachsen verboten. Ihre Verbreitung, Aufnahme und Wirkung konnte

dadurch freilich nicht verhindert werden, blieb aber ausgesprochen ambivalent.³⁴ Einerseits gab es Leser, die anfangs von ihr überzeugt und begeistert wurden, sich später aber wieder von der Reformation abwandten, wie z. B. der Schweizer Humanist Heinrich Glareanus. Andererseits lehnten manche diese Schrift zunächst als Ausdruck schlimmster Ketzerei ab, wandten sich dann aber doch der Reformation zu und wurden teilweise ihre wichtigsten Repräsentanten, wie z. B. Johannes Bugenhagen. Erasmus von Rotterdam äußerte die Vermutung, dass Luther sich durch diese scharfe Schrift viele Menschen entfremdet habe, und er befürchtete, dass es dadurch zu einem Rückschlag hin zu den alten Zuständen kommen könne. Der prominenteste Bestreiter dieser Lutherschrift war zweifellos der englische König Heinrich VIII., der im Juli 1521 eine lateinische Gegenschrift mit dem Titel *Assertio septem sacramentorum* (Behauptung der sieben Sakramente) veröffentlichte.

Als Luther – zwischen August und Anfang Oktober 1520 – *De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium* verfasst hatte, war ihm bereits bekannt, dass eine päpstliche Bannandrohungsbulle gegen ihn auf dem Weg sei. Auf Grund dieser Nachricht gab er die Hoffnung auf eine positive Aufnahme seiner Kritik und Reformvorschläge durch Rom auf und löste sich innerlich von Rom. Genau an dem Tag, an dem die sechzigstägige Widerrufsfrist ablief, am 10. Dezember 1520, verbrannte er vor dem Elstertor in Wittenberg nicht nur die Bannandrohungsbulle, sondern auch mehrere Ausgaben des Kanonischen Rechtes sowie ein bekanntes Beichthandbuch, das nach Luthers Auffassung mit die Schuld an der fatalen Beichtpraxis der damaligen Kirche trug. Hatte Luther sich damit von der kirchlichen Obrigkeit demonstrativ losgesagt, die ihn mit dem Bann bedrohte, so vollzog diese mit der Bannbulle *Decet Romanum Pontificem* im Januar 1521 den offiziellen Bruch mit Luther, seinen Anhängern und Beschützern.

4. Am 6. März 1521 erfuhr Luther, dass neben mehreren anderen Theologen auch der Dominikaner Ambrosius Catharinus (1484–1553) eine umfangreiche *Apologia* der katholischen Wahrheit und der apostolischen Lehre gegen ihn verfasst habe. In seinem fünfbändigen Werk, das im Laufe des Jahres 1520 entstanden war, setzt dieser thomistische Dominikaner sich vor allem mit Luthers *Resolutio*³⁵ über die Gewalt des Papstes auseinander. Dabei verteidigte Ambrosius Catharinus zugleich die Kritik, die sein Ordensbruder Silvester Prierias (1456–

³⁴ S. hierzu M. Brecht, Martin Luther, Bd. 1. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart, 3¹⁹⁹⁰, 366.

³⁵ In diesem Band S. 17–171.

1527) schon ein Jahr zuvor an Luthers Auffassungen zur päpstlichen Gewalt geübt hatte.

Luther verfasste seine Schrift gegen Ambrosius Catharinus unter dem Titel ‚Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi‘ innerhalb von drei Wochen.³⁶ Dass er sich auf dieses von ihm als geistlos empfundene Buch, auf das er ursprünglich nur eine kurze Erwiderung schreiben wollte, so ausführlich einließ, mag damit zu tun haben, dass ihm diese ‚Responsio‘ einerseits die Möglichkeit bot, seine neu gewonnene Einsicht über den Papst als Antichrist zu entfalten, und andererseits die Gelegenheit, damit die in Aussicht gestellte Fortsetzung von ‚De captivitate Babylonica‘ zu liefern.

Luther widmet diese Schrift seinem Ordensbruder Wenzeslaus Link, der in Nürnberg als Pfarrer tätig war und ihm die Apologie des Ambrosius Catharinus zugesandt hatte, deren Lektüre Luther freilich als reine Zeitverschwendung beurteilt. Luther geht von Anfang an auf den Hauptstreitpunkt: das Papsttum zu (383,34). Dabei steht für ihn nicht in Frage, ob es einen Papst gibt, sondern „was er ist“, und auf diese Frage ist Luther bereits zu einer Schlussfolgerung gekommen: Der Papst ist der Antichrist (385,19–23). Die „Erörterung und Folgerung“ (385,23 f.), die sich aus dieser Einsicht ergibt, soll in der Antwort an Ambrosius Catharinus zum Gegenstand gemacht werden.

Luther lässt sich jedoch zunächst noch einmal auf die angemessene Deutung von Matthäus 16 ein: Hat Christus hier „die römische Kirche zum Haupt, zur Lehrerin, Fürstin, Herrin, zur Ersten aller Kirchen in der ganzen Welt gemacht“ (385,38–40)? Wenn dies so wäre, dann müsste ja auch dieser römischen Kirche die Verheißung gelten, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwinden können, und das heißt für Luther, dass die Sünde in ihr keinen Raum und keine Macht hätte. Da dies jedoch von *keiner* äußerlich sichtbaren Kirche, schon gar nicht von der römischen gesagt werden kann, ist für Luther erwiesen, dass sich die Verheißung von Matthäus 16 weder auf die römische Kirche noch auf irgendeine andere äußerlich sichtbare Kirche beziehen kann, sondern allein auf die (nur im Glauben wahrnehmbare) Kirche, „die im Geist auf dem Felsen Christus erbaut ist“ (389,25f.). Für die entgegengesetzte Meinung kann Catharinus sich nur auf Kirchenväter beziehen, die ihrerseits

³⁶ Das Manuskript zu dieser Schrift war bereits am 1. April 1521 abgeschlossen. Die Drucklegung verzögerte sich jedoch um mehr als zwei Monate. Eine erste Übersetzung ins Deutsche wurde 1524 von Paul Speratus veröffentlicht (siehe W² Bd. 18, Sp. 1434–1583).

gern mit einem über den wörtlichen Sinn der Heiligen Schrift hinausgehenden mehrfachen Schriftsinn operieren. Aber Luther zögert nicht, ihnen allen Irrtum zu attestieren (393,32–395,7). Denn aus der Schrift kann nicht gezeigt werden, dass Christus die Gewalt, Sünden zu erlassen, ausschließlich dem Petrus (oder gar dessen Nachfolgern) übertragen habe; denn dort, wo diese Gewalt im Neuen Testament übergeben wird (Joh 20,22 f.), wird sie nicht dem Petrus, sondern *allen* Jüngern übergeben, und darum spricht auch diese Stelle nicht gegen, sondern für Luthers Auslegung (395,20–26).

In Form einer ganzen Kette von Syllogismen (397,6–36) kommt Luther von da aus zu der denkbar schärfsten Entgegensetzung zwischen der Kirche des Papstes und der Kirche Christi:

- „Der Papst, als Sünder, ist Diener des Teufels.
- Die Kirche des Papstes ist eine Synagoge des Satans.
- Christus, als der Gerechte, ist der König der Gerechtigkeit.
- Die Kirche Christi ist die Gemeinschaft der Heiligen.“ (399,3–6)

Damit erweist sich aber Luthers Kennzeichnung des Papstes als Antichrist als eine streng logisch abgeleitete theologische Folgerung, nicht etwa als Beleidigung oder Verbalinjurie, wie sie stattdessen häufig verstanden oder interpretiert wird. Der Papst und die durch seine Gewalt geleitete römische Kirche kann sich jedenfalls nicht auf die dem (geistlichen Menschen) Petrus (und allen anderen Jüngern) gegebene Verheißung Christi berufen, sondern ist – ganz im Gegenteil – von den Pforten der Hölle überwunden worden und zum Diener der Sünde und des Teufels geworden.

Damit stellt sich aber auch für Luther die Frage, wo denn dann die wahre geistliche Kirche zu finden sei, der die Verheißung von Matthäus 16 gilt. Luther entnimmt der Heiligen Schrift (besonders Gal 1,11 sowie 2Kor 10,3), dass die Kirche zwar ‚im Fleisch‘ (417,15) lebt, d. h. dass es keine Kirche geben kann ohne Ort und Leib, „doch sind Ort und Leib nicht die Kirche, haben auch nichts mit ihr zu tun“ (417,25 f.). Deshalb ist die Kirche nicht so mit einem bestimmten Ort (z. B. Rom) oder einer bestimmten sichtbaren Gestalt (z. B. der Papstkirche) verbunden, dass sie an deren Vorhandensein *gebunden* wäre. Mit dieser Negation ist aber noch nicht beantwortet, wo und wie denn stattdessen die *wahre* Kirche zu suchen und zu finden sei. Damit stellt sich die Frage nach den *Zeichen*, an denen das Vorhandensein der Kirche erkannt werden kann, und Luthers Antwort lautet: „Ein Zeichen ist notwendig – und wir haben auch eines: nämlich die Taufe, das Brot und vor allem das Evangelium! Diese drei, das sind die Symbole, die Losungen und Wahrzeichen der Christen. Wo du nämlich siehst, dass Taufe, Brot und Evangelium vorhanden sind, gleich an welchem Ort und bei welchen Perso-

nen, da darfst du nicht zweifeln, dass dort die Kirche ist.“ (419,26–31) Luther entwickelt hier das, was Melanchthon später in der Apologie zu CA 7 mit einem glücklichen Ausdruck ‚notae externae ecclesiae‘³⁷ nennt.

Das wichtigste dieser drei Zeichen, das Evangelium, vermag Luther in der römischen Kirche und bei den Thomisten (von wenigen Ausnahmen abgesehen) nicht wahrzunehmen. Dabei setzt er voraus, dass nicht schon das geschriebene, sondern nur das mündliche, tatsächlich erklingende Evangelium und nicht irgendeine Kanzelrede, sondern nur das echte und genuine Wort, das den Glauben an Christus lehrt, das Zeichen ist, an dem die Kirche erkannt werden kann (so 421,9–18).

Aber hat Luther denn nicht selbst eingangs dem Ambrosius Catharinus zugegeben, dass man die Existenz des Papsttums aus der Heiligen Schrift belegen könne? In der Tat, aber nicht als den *Felsen*, auf dem die Kirche gebaut ist, sondern als den *Antichrist*, von dem in Dan 8,23–27 die Rede ist. Der Auslegung dieser Daniel-Vision als Ankündigung des im Papsttum verwirklichten Antichristen wendet sich Luther im weit überwiegenden Hauptteil seiner Schrift (425,1–569,42) zu. Die Auslegung besteht aus einer ausführlichen Einleitung (425,13–441,13), in der Luther nachweist, dass und wie genau sich die Ankündigungen Daniels auf die römische Kirche, genauer: auf das Papsttum beziehen. Darauf folgt eine ausführliche Interpretation dieses Textes, bei der Luther versweise vorgeht (441,14–569,42) und dabei immer wieder auf den biblischen Urtext zurückgreift.

Luther konzentriert zunächst seine und der Leser Aufmerksamkeit ausführlich auf den Beginn dieser Vision in Dan 8,23, den er übersetzt: „Es wird ein König dastehen, mächtig durch Gesichter.“ (441,22)³⁸ Diese dunkel wirkende Rede von der ‚Macht der Gesichter‘ im Sinne von Aussehen bzw. von äußerem Anschein verweist nach Luther besonders deutlich auf die römische Kirche, und er nennt zwölf solche Gesichter, durch die Rom sein gottloses bzw. antichristliches Wesen betätigt (441,32–463,7). Im Anschluss daran schiebt er eine exkursartige Auslegung von Offenbarung 9 ein, die seines Erachtens auf denselben Sachverhalt voraus verweist (463,8–473,6). Luther folgt dabei zwar generell der Hauptlinie der Vision aus Daniel 8, fügt in seine Auslegungen aber immer wieder andere Texte – insbesondere aus dem Neuen Testament – ein, die er ebenfalls als negative Prophezeiungen im Blick auf das Papsttum versteht. Auf diese Weise entsteht der Eindruck einer umfas-

37 BSLK 234,30 f.

38 Der Wortlaut, den Luther aus dem hebräischen Text übernimmt und in lateinischer Übersetzung seiner Auslegung zu Grunde legt, lautet: ‚Stabit rex potens faciebus‘ (s. u. 440,16 samt Anm. 150 sowie 424,4 samt Anm. 106).

senden, massiven biblischen Vorhersage des antichristlichen Papstamtes.

In Form dieser Auslegung von Daniel 8 und Offenbarung 9 (samt Einschüben) liefert Luther das, was er am Ende von ‚De captivitate Babylonica‘ als zweiten Teil seines Widerrufs in Aussicht gestellt hatte³⁹ – tatsächlich die schärfste Abrechnung mit der römischen Kirche und mit dem Papsttum, die man sich vorstellen kann. Zu ihrer Radikalität gehört, dass Luther das Ende dieser antichristlichen Tyrannei nicht von *menschlichen* Umsturzplänen, sondern allein vom Kommen *Christi* zum Gericht erhofft.

Noch bevor Luthers Text veröffentlicht wurde, erschien 1521 von Ambrosius Catharinus eine ‚Excusatio disputationis contra Martinum ad universas ecclesias‘. Eine Erwiderung auf Luthers ‚Responsio‘ erfolgte jedoch von ihm nicht.⁴⁰

5. Waren die bisher besprochenen Texte vor allem der Auseinandersetzung mit der Lehre und Praxis *Roms* hinsichtlich der Kirche und ihrer Ämter gewidmet, so konzentriert sich der folgende Text ‚De instituendis ministris ecclesiae, ad clarissimum senatum Pragensem Bohemiae‘ von 1523⁴¹ ganz auf die Frage nach einer Ämterlehre und -praxis auf der Basis der reformatorischen Theologie, also auf der Grundlage des wiederentdeckten Evangeliums. Das könnte den Eindruck erwecken, als würde Luther sich erst jetzt konstruktiv mit der Ämterfrage befassen. Das wäre jedoch eine irrige Vermutung. Vielmehr ist es auffällig und bemerkenswert, dass Luther bereits in den drei reformatorischen Hauptschriften aus dem Jahre 1520 unter Rückgriff auf die alt- und neutestamentlichen Aussagen über das Allgemeine Priestertum (Ex 19,6; 1Petr 2,5 u. 9; Offb 1,6; 5,10 u. 20,6) Grundzüge eines Verständnisses vom kirchlichen Amt entwickelt hat.⁴² Im Jahr 1523 verfasste er dann jedoch zwei ausführliche Schriften, die sich *ausschließlich* mit dem reformatorischen Amtsverständnis befassen: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus

³⁹ S. u. 373,42–375,5.

⁴⁰ So Knaake in WA 7, 700.

⁴¹ WA 12,169–196, in diesem Band 575–647.

⁴² WA 6,407,9–411,7 (Adelsschrift); WA 6,564,6–567,31 sowie in diesem Band: 350,12–358,24 (De captivitate Babylonica) und WA 7,26,32–29,6 sowie LDStA 2,138,17–147,14 (Freiheitstraktat). Wie Luther das Allgemeine Priestertum und das ordinationsgebundene Amt verstand und zueinander in Beziehung setzte, ist am besten der grundlegenden Arbeit von Harald Goertz: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther (Marburg 1997) zu entnehmen.

der Schrift“⁴³ sowie ‚De instituendis ministris ecclesiae‘. Letztere ist die umfassendste, differenzierteste und theologisch reflektierteste Abhandlung Luthers zur Lehre vom Allgemeinen Priestertum und den kirchlichen Ämtern, die wir vom Reformator überhaupt besitzen.

In einer schwierigen kirchlichen Lage befanden sich in Böhmen die ‚Utraquisten‘, eine kirchliche Gemeinschaft, die zwar das Abendmahl in beiderlei Gestalt, also in Brot und Wein, reichte und nahm, aber ansonsten eng mit der römischen Lehre, vor allem mit dem sakramentalen Verständnis der Priesterweihe verbunden war. Da die Utraquisten jedoch keine Bischöfe hatten, konnten sie die Priesterweihe nicht selbst vollziehen, sondern ließen ihre Priesteramtskandidaten gegen Geldzahlungen in Rom weihen. Dadurch, dass sie dort häufig per Eid darauf festgelegt wurden, das Abendmahl nur in *einer* Gestalt zu reichen, gerieten sie in das Dilemma, entweder ihrer kirchlichen Überzeugung oder dem in Rom gegebenen Gelübde hinsichtlich des Abendmahls untreu werden zu müssen.

In dieser Situation kam im Sommer 1523 der utraquistische Priester Gallus Cahera für einige Monate nach Wittenberg und bat Luther um Rat, wie dieses Dilemma überwunden werden könnte. In Aufnahme dieser Bitte schrieb Luther die Schrift ‚De instituendis ministris ecclesiae‘ und übergab sie Gallus Cahera, der sie nach seiner Rückkehr nach Prag – ohne dafür Luthers Einverständnis eingeholt zu haben – alsbald veröffentlichte. Luther war über dieses Vorgehen verärgert, hatte jedoch keinen Grund, irgendetwas von dem, was er geschrieben hatte, zurückzunehmen oder zu verheimlichen.

Gleich zu Beginn gibt Luther in dieser Schrift eine ‚Erklärung‘ (‚protestatio‘) ab (577,24–39), mit der er sich von der Lehre und Praxis der römischen Priesterweihe lossagt und anschließend eine ausführliche ‚Warnung vor dem Empfang papistischer Weihen‘ (579,1–599,5) abgibt. Luthers Kritik am Weihepriestertum richtet sich dabei insbesondere auf die Messopferlehre- und praxis und auf das Fehlen der authentischen Evangeliumsverkündigung. Die Theorie und Praxis der Priesterweihe in Rom erscheint ihm als so verheerend, dass er den Böhmen rät, eher überhaupt auf (ordinierte) ‚Diener der Kirche‘ zu verzichten als die bisherige Praxis fortzusetzen (581,22–26). Für diesen Fall empfiehlt Luther, dass die Hausväter in ihrem Hause das Evangelium lesen, ihre Kinder taufen und notfalls auf die Feier des Abendmahls verzichten sollten, wenn sie nicht wagten oder im Stande seien, es zu feiern (581,26–31). Luther deutet freilich schon hier an, dass – recht verstanden – eine

43 WA 11,408–416.