

Felix John | Christian Wetz (Hrsg.)

Paulus und seine Gemeinden

**Die Wechselwirkung zwischen
Idealbildern und Realitäten in
den authentischen Paulusbriefen**



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Paulus und seine Gemeinden

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Andreas Schüle und Christian Strecker

Band 66

Felix John | Christian Wetz (Hrsg.)

Paulus und seine Gemeinden

Die Wechselwirkung zwischen
Idealbildern und Realitäten in den
authentischen Paulusbriefen

Festschrift für Dieter Sänger zum 70. Geburtstag



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gefördert aus Mitteln des Lehrstuhls für Neues Testament des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Evangelischen Landeskirche in Baden.

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

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Mirjam Becker/Felix John/Christian Wetz
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06776-3 // eISBN (PDF) 978-3-374-06777-0
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Hinsichtlich seiner inhaltlichen Ausrichtung geht der vorliegende Band auf eines der Lebensthemen Dieter Sängers zurück. Dass der zu Ehrende seit Jahrzehnten die wissenschaftliche Diskussion über den jüdischen Völkerapostel und seine Zeugnisse mitgestaltet, dass er ebenso starke Akzente auf weiteren Gebieten setzt – zu denken ist nur an die Septuaginta, an »Joseph und Aseneth«, Taufe und Herrenmahl, neutestamentliche Ämterkonzeptionen, an Wissenschaftsgeschichte –, dass er mit hohem persönlichem Einsatz in zahlreichen Wissenschaftsorganisationen und in der akademischen Lehre tätig ist, ist bekannt. An dieser Stelle soll ein anderes Charakteristikum Dieter Sängers angesprochen werden: sein hochgradiges Vernetzt-Sein, das unermüdliche Knüpfen und Pflegen von Kontakten, die von gegenseitigem Vertrauen geprägt sind und innerhalb derer er stets wie selbstverständlich Verantwortung übernimmt. Es ließe sich eine lange Reihe von Beispielen anführen. Als Zeichen der Wertschätzung dieses Wesenszugs durch Kollegen und Schüler will dieses Buch verstanden werden.

Das Gros der versammelten Beiträge geht auf ein Kolloquium zurück, das im Januar 2019 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel stattfand. Der freudige Anlass war der 70. Geburtstag Dieter Sängers. Der Text von Thomas Söding verdankt sich dem gelegentlich dieses Anlasses gehaltenen Festvortrag. Auch Reinhard von Bendemann steuerte einen Beitrag jenseits des Kolloquiums hinzu. Die Anzahl der Referate des Kolloquiums hätte leicht um ein Vielfaches vermehrt werden können. Doch aus dem Kreis der in Frage kommenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler waren einerseits manche durch andere Verpflichtungen verhindert, andererseits musste eine Auswahl getroffen werden.

Das Kolloquium hätte nicht an der Universität Kiel stattfinden können ohne die Gastfreundschaft Christiane Zimmermanns und Enno Edzard Popkes'. Stefanie Mende machte sich zusammen mit den am Kieler Institut für Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik tätigen studentischen Hilfskräften Sonja Hövelmann, Anselm Müller-Busse und Phillipp Sabora um die infrastrukturelle Versorgung verdient. Sowohl das Kolloquium als auch die Publikation der Beiträge dürfen sich großzügiger Förderungen erfreuen, die je auf ihre Weise Verbundenheit mit dem Jubilar zum Ausdruck bringen. Namhafte Finanzbeiträge

stammen aus Mitteln des Lehrstuhls für Neues Testament an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, für die Wolfgang Weiß herzlich gedankt sei. Auch die Evangelische Landeskirche in Baden, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland haben Zuschüsse gewährt. Die Veröffentlichung der Beiträge in der Reihe der »Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte« haben Christof Landmesser, Udo Schnelle, Christian Strecker, Beate Ego und Andreas Schüle ermöglicht. Christina Wollesky und Stefan Selbmann begleiteten seitens der Evangelischen Verlagsanstalt die Entstehung des Buches; Mirjam Becker (text.doc) leistete den Feinschliff beim Erstellen der Druckvorlage. Allen Genannten gilt unser aufrichtiger Dank.

Den Reigen der alphabetisch sortierten Beiträge dieses Buches eröffnet *Reinhard von Bendemann* (Ruhr-Universität Bochum). Sein Aufsatz widmet sich der für den Protestantismus zentralen, im paulinischen theologischen Denken wurzelnden Kreuzestheologie und fragt nach dem Verhältnis des Beitrags der neutestamentlichen Wissenschaft zu einem konfessionellen Selbstverständnis, das von der Kreuzestheologie abhängt. *Jens Herzer* (Universität Leipzig) unternimmt eine literarkritische Analyse des 2. Korintherbriefes. Er sieht die Endgestalt der Epistel als Ergebnis des positiv gelösten Konfliktes des Apostels mit der korinthischen Gemeinde. Der Beitrag von *Felix John* (Universität Greifswald) nimmt die paulinischen Gemeindegründungen in der Provinz Galatien in den Blick und geht der Frage nach, was die Beschäftigung mit ihrer Lebenswelt zur Auslegung des Galaterbriefes beiträgt. Ebenfalls dem 2. Korintherbrief widmet sich *Dietrich-Alex Koch* (Westfälische Wilhelms-Universität Münster). Er fragt nach dem Verhältnis der beiden sogenannten »Kollektenbriefe« 2 Kor 8 und 9 zueinander und inwiefern sich hier eine Konfliktgeschichte, möglicherweise auch deren Anfang bzw. Ende, rekonstruieren lässt. *Martin Meiser* (Universität des Saarlandes) untersucht die Selbstinszenierung des Apostels im Galaterbrief und seinen Umgang mit Autorität(en). Aufgezeigt werden dabei Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen Paulus und einer Reihe frühjüdischer Schriften. Aus der Perspektive der soziologischen Konfliktforschung analysiert *Peter Müller* (Pädagogische Hochschule Karlsruhe) in seinem Beitrag Konfliktlinien in den paulinischen Gemeinden. Dabei legt er den Fokus auf die Person des Apostels selbst, sein Verhältnis zu seiner jüdischen Biographie sowie zur paganen Umwelt und schließlich auf Paulus' ethische Standards. *Eckart Reinmuth* (Universität Rostock) betrachtet unter dem Aspekt von Performativität die Eigenart des Apostels Paulus, sich selbst in seinen Briefen als demütig zu zeichnen, dann aber wieder machtvoll-autoritär aufzutreten. Zugleich schlägt Reinmuth die Brücke zur ethischen Theoriebildung in den Kulturwissenschaften. Als intensive theologische Überzeugungsarbeit in Anerkennung, Widerspruch und Dialog charakterisiert *Udo Schnelle* (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) die korinthische Korrespondenz. Der Beitrag spürt auch den Voraussetzungen der innerhalb der korinthischen Gemeinde vertretenen theologischen Ansätze nach. Ausgehend von der Habilitationsschrift des Jubilars zum Verhältnis von Kirche und Israel, trägt

Thomas Söding (Ruhr-Universität Bochum) eine Untersuchung zur Christologie im Galaterbrief bei. In immer neuen Ansätzen zeigt er, wie Paulus Christus zeichnet: im Verhältnis zum Judentum, im Verhältnis zur Kirche, in der Polemik des Galaterbriefes usw. *Christian Wetz* (Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg) zeigt in seinem Beitrag, dass Paulus aus Gründen, die wir mit dem Instrumentarium der Evolutionären Psychologie und der Kognitionswissenschaft beschreiben können, auf die Attribuierung der Sünde als »dämonisch« verzichtet, obwohl dies naheliegend gewesen wäre: Der Apostel möchte verhindern, dass in den Köpfen seiner Leser ein angstbesetztes Bild von Dämonen entsteht, das sie vom durchdringenden Verstehen seiner Theologie abhiele.

Wer *Dieter Sänger* kennt, der weiß um seine Freude an Dialog und Diskussion. So ließ er es sich nicht nehmen, vor dem Hintergrund der gehaltenen Referate selbst einen Beitrag zu diesem Band zu verfassen, weniger als Replik denn als Rück- und Ausblick. Sein Text, dem Gesetz des Achtergewichts gemäß an den Schluss des Bandes gesetzt, fragt danach, wie Paulus in den Briefen an »seine« Gemeinden sich zwischen Christusverkündigung und Problemmanagement bewegt. Für seinen Beitrag danken wir in besonderer Weise.

Auf alle künftigen Diskussionsbeiträge des Jubilars freut sich die Scientific Community. Wir wünschen ihm und den Seinen Glück und Segen!



Dieter Sänger

Inhalt

<i>Reinhard von Bendemann</i> Die paulinische Kreuzestheologie im Spannungsfeld neutestamentlicher Wissenschaft und konfessioneller Selbstfindungsdiskurse	11
<i>Jens Herzer</i> Die literarische Gestalt des zweiten Korintherbriefs im Spiegel der Auseinandersetzungen zwischen Paulus und seiner Gemeinde	46
<i>Felix John</i> Gemeinden in Südgalatien Idealbilder und Realitäten	78
<i>Dietrich-Alex Koch</i> Die Kollektenbriefe 2. Korinther 8 und 2. Korinther 9 Anfang und Ende einer Krise – oder doch nicht?	106
<i>Martin Meiser</i> Selbstautorisierung und Selbststilisierung im Galaterbrief im Vergleich zu frühjüdischen Autoren	123
<i>Peter Müller</i> Konfliktlinien in den Gemeinden Gottes	151
<i>Eckart Reinmuth</i> Macht und Ohnmacht Zur Performativität ethischer Kommunikation im Galaterbrief.....	173
<i>Udo Schnelle</i> Paulus und die Korinther: Theologien im Dialog und im Widerspruch	192
<i>Thomas Söding</i> Der Glaube an den Sohn Gottes Aspekte der Christologie im Galaterbrief	214
<i>Christian Wetz</i> Das Fehlen der Dämonen bei Paulus Ein Beitrag zur paulinischen Hamartologie aus kognitionswissenschaftlicher und evolutionspsychologischer Sicht...	232

Dieter Sänger

Zwischen Christusverkündigung und Problemmanagement

Paulus und »seine« Gemeinden in den authentischen Briefen..... 259

Stellenregister (in Auswahl)..... 295

Autorenverzeichnis..... 307

Die paulinische Kreuzestheologie im Spannungsfeld neutestamentlicher Wissenschaft und konfessioneller Selbstfindungsdiskurse

»Kreuzestheologie«, *theologia crucis*, kann bis heute als eine besondere Signatur protestantischer Theologie gelten; und dies auch dort, wo sich evangelische Theologie nach der Aufklärung mit einer theologisch positiven Wertung und Aneignung des gewaltsamen Sterbens Jesu schwertut.¹ »Kreuzestheologie« ist *der* Programmterminus der jüngeren evangelischen Theologiegeschichte.² In deren Licht könnte man sagen: Einen zentraleren Gegenstand als das Kreuz resp. den Gekreuzigten kennt die Theologie, jedenfalls die evangelische, nicht. Zugleich ist bis heute unklar und höchst umstritten, was denn eigentlich »Kreuzestheologie« sei.

Diese Frage bezieht sich notwendig zurück auf den, der als Anfänger christlicher »Kreuzestheologie« gilt: den Apostel Paulus. Ausgangspunkt für die Frage, was denn bei Paulus »Kreuzestheologie« sei, ist das von ihm selbst so adressierte »Wort vom Kreuz« im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Paulus kommt hier auf das »Evangelium« zu sprechen und eröffnet seine Ausführungen über Weisheit und Torheit mit dem programmatischen Satz (V. 18): »Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren gehen; uns aber, die gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes«. Der mit diesem thetischen Satz eröffnete erste argumentative Spannungsbogen des 1. Korintherbriefes ist so etwas wie die Basisurkunde christlicher und evangelischer Kreuzestheologien.

Das »Wort vom Kreuz« markiert, so wird in neutestamentlichen Forschungsbeiträgen mit unterschiedlicher Akzentuierung festgestellt, die *differentia specifica*, das kriteriologische Zentrum oder den *nervus rerum* christlicher Theologie.³ Damit ist eine Entscheidung gefällt, die zugleich eng mit der *Wir-*

¹ Zu den hermeneutischen Problemen einer sich exklusiv um den Tod Jesu organisierenden Theologie vgl. HÜTTENHOFF/KRAUS/MEYER, Blut.

² Siehe zu entsprechenden Einschätzungen: KÖRTNER, Wort; SCHRAGE, 1. Korinther I, 192–203 (mit weiterer Literatur). Der vorliegende Text war als Vortrag konzipiert, und der Vortragsstil wurde für die Druckfassung beibehalten.

³ Entsprechende Feststellungen begegnen zahlreich in wissenschaftlichen Publikationen zur paulinischen Theologie; vgl. KÄSEMANN, Heilsbedeutung, 87; LUZ, *Theologia crucis*, 127: »kritische Mitte«; SCHRAGE, Herr, 31: »Skandalon und Kriterium schlechthin«;

kungs- und Auslegungsgeschichte der paulinischen Kreuzestheologie und insbesondere des »Wortes vom Kreuz« im 1. Korintherbrief zusammenhängt. Auslegungs- und theologiegeschichtlich bezieht sich auch die neutestamentliche Wissenschaft immer wieder – explizit oder implizit – zurück auf einen Verbund zentraler reformatorischer Referenztexte, die ihrerseits als Kronzeugen für die zentrale Stellung der »Kreuzestheologie« in der protestantischen Theologie gelten.

An erster Stelle sind hier Luthers berühmte Thesen zur *theologia crucis* im Rahmen der Heidelberger Disputation 1518 anzuführen (WA 1, 350–375). Luthers Stellungnahme im Rahmen der Heidelberger Disputation ist in ihrer Bedeutung für die evangelische Theologie, aber auch für die Erforschung der Theologie des Apostels Paulus im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft kaum zu überschätzen.

Im Abstand von gut 500 Jahren wollen wir darum noch einmal zurückgehen zu diesem kreuzestheologischen Grundtext. Von Heidelberg aus wollen wir fragen, wie das »Wort vom Kreuz« in der evangelischen Theologie rezipiert und verstanden wurde, wie es in der Gestalt der Thesen Luthers von 1518 gerade auch immer wieder der späteren Paulusforschung imponiert hat, wie man Paulus mit seiner Kreuzestheologie hier immer wieder neu an Luther heranmodelliert hat⁴ – und wie dem in der älteren und jüngsten Forschung widersprochen worden ist und wird.

Im ersten Teil des Beitrags fragen wir darum noch einmal nach Luther selbst und seinen berühmten kreuzestheologischen Thesen. In einem zweiten Teil soll immerhin skizzenhaft angedeutet werden, wie sich die Rezeption von Luthers kreuzestheologischen Aussagen in der lutherischen Orthodoxie und über sie hinaus gestaltet hat. Wir sehen hier, wie Paulus quasi zu einem Lutheraner gemacht wurde und wie die Annahme, dass Luther quasi Paulus selbst wiederentdeckt habe, bereits früh zunehmend fragil wurde in einer ersten Krise eines an Luther orientierten Paulinismus. Beide Vorgänge – die Stilisierung Luthers zum *alter Paulus* sowie auch der anhebende theologische und exegetische Widerspruch gegen diesen – haben allerdings die Kreuzestheologie nicht in der Weise in den Mittelpunkt gerückt, wie man es sowohl von Grundarbeiten der Lutherforschung als auch von solchen der Paulusforschung im 20. Jahrhundert her erwarten könnte. Folgerichtig geht es darum in einem dritten Schritt um die Neuentdeckung und Neugewichtung der paulinischen Kreuzestheologie im

SÄNGER, Christus, 86: »Basis, Vorzeichen und Kriterium«; VOLLENWEIDER, Weisheit, 43: »kriteriologische *Metatheorie*«; WOLTER, »Dumm«, 55: »entscheidendes Kriterium«; FREY, Perspektiven, 75: »Spezifikum der theologischen Sprache [...]«; ZUMSTEIN, Wort, 33: »*locus classicus*«/»das erste und das letzte Wort«; VOSS, Wort, 291: »Fundamental-erkenntnis« (im Blick auf die Relation von »Glaube« und »Vernunft«); KONRADT, Weisheit, 213, spricht von der »Mitte des christlichen Überzeugungssystems« u.v.a.m.

⁴ Vgl. SCHRAGE, 1. Korinther I, 195f: »Ihre sozusagen klassische und bewußte Aufnahme erfährt die paulinische *theologia crucis* bei Luther, speziell in den Thesen zur Heidelberger Disputation [...]«.

Gefolge der Lutherrenaissance und der sog. dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert. Diese mündete in eine zweite Krise des Konstrukts einer in lutherischen Kategorien entworfenen paulinischen *theologia crucis*, die als solche für die weitere Paulusforschung im 20. und 21. Jahrhundert eminent folgenreich war. In einem vierten Schritt bilanzieren wir die auslegungs- und theologiegeschichtlichen Linien, um zuletzt in einem Ausblick noch einmal über Paulus selbst zu sprechen.

1. »CRUX sola est nostra Theologia« – Zur Aufnahme der paulinischen Kreuzestheologie durch den jungen Luther

Die Heidelberger Disputation, die am 26. April 1518 auf dem turnusmäßigen Kapitel der sächsischen Reformkongregation des Augustinerordens im Gebäude der philosophischen Fakultät der Artistenfakultät der Universität Heidelberg stattfand, bedürfte einer intensiveren zeit- und theologiegeschichtlichen Kontextualisierung, die hier nicht geleistet werden kann.⁵ Luther, der als Distriktvikar teilnahm und zugleich als Vertreter seines Ordens Thesen zur Diskussion zu stellen hatte, dienten diese zur Klärung und Vertiefung seiner Position in Distinktionen, die bereits im Ablassstreit erkennbar geworden waren. Dem *genus* einer dialektisch geführten theologisch-wissenschaftlichen Disputation entsprechend, avisierte Luther den theologischen Kern der Problematik und ging auf das konkrete Ablass Thema als solches nicht näher ein. Die Struktur des in 28 theologische und 12 philosophische Thesen untergliederten Textes ist hoch reflektiert, wobei die philosophischen Thesen, in denen Luther sich in Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption einem platonischen Standpunkt annähert (vgl. die Thesen 36f), eigener Würdigung bedürften.⁶

Die berühmten kreuzestheologischen Aussagen finden sich im *corpus* der theologischen Thesen in der dritten Thesenreihe, in den Thesen 19–24.⁷ Luther geht von dem scholastischen Axiom aus, dass Gott »gut« ist. Von hier aus fragt sich, wie dann das *malum*, das Übel, das Schlechte des Kreuzes, mit dem Handeln Gottes, der *per definitionem* nicht schlecht sein und handeln kann, zusammengedacht werden kann. Wie ist eine Theologie zu denken, die das – nach Paulus – schändliche, verächtliche, skandalöse und dumme Faktum des Kreuzes in das Bild Gottes mit einbezieht und was wäre von hier aus »wahre« resp.

⁵ Siehe hierzu BRECHT, Luther, 215–230; SCHWARZ, Luther, 53f; LEPPIN, Luther, 126–135; DERS., Mönch, 45f; vgl. auch PLATHOW, Wort, 3–24.

⁶ Zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation (WA 1, 355,1–25) vgl. DIETER, Luther, 431–631; von BRECHT, Luther, 228, zurückhaltender bewertet: »Die philosophischen Thesen kommen an die Bedeutung der theologischen nicht heran«.

⁷ Siehe zum Folgenden: FORDE, Theologian, 69–102; McGRATH, Theology, 201–228.

»verfehlte« Theologie/Rede von Gott? Luther fragt dabei nicht abstrakt nach »Theologie«, sondern stellt die Subjekte in den Vordergrund: die *theologici*, die Theologen.⁸

Die These 19, die als »Summe« der Disputation bestimmt worden ist,⁹ beginnt: »Nicht der heißt mit Recht Theologe, der das Unsichtbare Gottes, begriffen an den Schöpfungswerken, erschaut« (vgl. WA 1, 354,17–18). Der Relativsatz mit dem Hinweis auf die »invisibilia«, das Unsichtbare, verdankt sich Röm 1,20 in der Vulgata-Fassung.¹⁰ Die 20. These setzt der Negation die Position entgegen: »Sondern nur der, der das Sichtbare und die Rückseite Gottes als das in Leiden und Kreuz Angeschaute begreift (qui visibilia et posteriora Dei per passionem et crucem conspecta intelligit)« (WA 1, 362,2f). Die Rede von den »visibilia et posteriora«, den sichtbaren Dingen und der Kehrseite/der Rückseite (Gottes), bezieht sich auf die von Luther besonders wertgeschätzte Mose-Erzählung in Ex 33,23. – Mose will hier die Herrlichkeit Gottes sehen, aber nur im Vorbeigehen und Hinterhersehen aus einer Felskluft wird es ihm von Gott gestattet. Luther bündelt seine exegetische Argumentation in der These: »Also ist im gekreuzigten Christus die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes (Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei)« (WA 1, 362,18f). Dem Beweis zugrunde legt Luther insbesondere die Verse 25, 21 und 19 aus dem 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Demnach durchkreuzt Gott alle Weisheit der Welt. Die Torheit Gottes erscheint als weiser als die menschliche Weisheit, und die Schwachheit Gottes gilt als stärker als die von Menschen. Da nämlich die Menschen die Gotteserkenntnis aus den »Werken« missbraucht hätten, wolle Gott allein aus der Ohnmacht, Torheit und Schmach des Kreuzes bzw. des Leidens erkannt werden.¹¹

These 21 führt die Definition des rechten Theologen fort, fasst diesen, soweit er bereits in den Blick gekommen ist, nun unter dem Terminus des »Theologen des Kreuzes« und konfrontiert ihn mit dem *theologus gloriae*. Diesem schreibt Luther eine grundlegende Verkennung der Wirklichkeitsverhältnisse zu¹²: Der Theologe der Herrlichkeit nenne nämlich »das Übel gut und das Gute ein Übel«. Der »Theologe des Kreuzes« bringe dagegen zur Sprache, »wie es sich wirklich verhält« (»Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum,

⁸ Dieser Aspekt wird von FORDE, Theologian, stark betont (vgl. a.a.O. 70: »At stake is not merely a theology, whether it be of the cross or something else. At stake is the very survival and viability of the *theologian*.«).

⁹ Die Rede von einer »Summe« bezieht Bornkamm dagegen auf These 20, welche allerdings im engsten Verbund zu These 19 zu lesen ist; vgl. BORNKAMM, Thesen, 146.

¹⁰ Zum Rückgriff auf Röm 1,20 vgl. die Resolutionen zur 58. Ablassthese (WA 1, 612); vgl. ZUR MÜHLEN, Art. Kreuz V, 762. Luther fährt in These 19 sodann mit einem beweisenden Hinweis auf Röm 1,22 fort.

¹¹ Das hermeneutische Vorgehen Luthers ist dabei äußerst komplex und voraussetzungsreich und rekuriert weiterhin auch auf Jes 45,15 sowie in der christologischen Zentrierung auf johanneische Aussagen (Joh 14,6.8f; 10,9).

¹² Über Phil 3,18 interpretiert Luther solche Verkennung als Feindschaft gegenüber dem Kreuz Christi.

Theologus crucis dicit id quod res est« [WA 1, 362,21f]). Im Beweis auch dieser These schlägt Luthers besondere soteriologische Fragestellung durch und ist die eigentliche Zielperspektive der *argumentatio* unverkennbar: Die »Werke« gelten den »Freunden des Kreuzes« als »böse«, sie werden durch das Kreuz zerstört, und Adam, der durch die »Werke« erbaut werde, werde »gekreuzigt«. ¹³ Der »Theologe der Herrlichkeit« aber ziehe »die Werke dem Leiden vor, die Herrlichkeit dem Kreuz, die Macht der Schwäche, die Weisheit der Torheit und insgesamt das Gute dem Übel« (WA 1, 362,24f), weil er den »in den Leiden verborgenen Gott« nicht kenne, »solange er Christus nicht« kenne (WA 1, 362,23f). Die Thesen 22 bis 24 vollziehen dann auf diesem Hintergrund eine Synthese zwischen Weisheits-Realität und »Gesetzes«-Realität. Luther recurriert in These 23¹⁴ auf die verfluchende, Zorn wirkende, verurteilende, zum Rühmen anleitende und tötende Funktion des »Gesetzes«, das allerdings auch nach Luther »heilig« und »gut« bleibt. ¹⁵ Zielpunkt ist ein Handeln, das durch das Leiden »zunichte« gemacht werden und das die »Werke« darum ganz dem Wirken Gottes verdanken kann. ¹⁶

Nach Heinrich Bornkamm ist das »theologische [...] Gewicht« der Heidelberger Disputation und dieser berühmten Thesen zur Kreuzestheologie »[...] unvergleichlich größer als das der 95 Thesen«; »nie wieder« habe »Luther [...] auf einmal so viele künftige Jünger gewonnen, wie in diesem schwierigen, hochakademischen Wortgefecht«. ¹⁷ Volker Leppin spricht für Heidelberg von einem »Fanal« ¹⁸. Zahlreiche namhafte spätere Reformatoren saßen zu Luthers Füßen und wurden für die Sache gewonnen. Die Heidelberger Thesen – so noch einmal Bornkamm – seien »die wirkungsvollsten Thesen, die« Luther »je geschrieben« habe. ¹⁹

¹³ »Utique quia odiunt crucem et passiones, Amant vero opera et gloriam illorum, Ac sic bonum crucis dicunt malum et malum operis dicunt bonum. At Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est. Ideo amici crucis dicunt crucem esse bonam et opera mala, quia per crucem destruuntur opera et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur« (WA 1, 362,26–33).

¹⁴ »Et Lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo« (WA 1,363,16–17).

¹⁵ Auch hier werden verschiedene paulinische Texte steinbruchartig zusammengestellt, insbesondere Gal 3,10.13; Röm 2,12.23; 4,15; 7,10 (WA 1, 362,18–23).

¹⁶ Vgl. den Beweis der 24. These: »Qui vero est per passiones exinanitus, iam non operatur, sed Deum in se operari et omnia agere novit. Ideo sive operetur sive non, idem sibi est, nec gloriatur si operetur, nec confunditur, si non operetur Deus in eo: sibi scit satis esse, si patitur et destruitur per crucem, ut magis annihiletur« (WA 1, 363,31–34).

¹⁷ BORNKAMM, Thesen, 130. Unter den »Augenzeugen« (LEPPIN, Luther, 134) sind insbesondere zu nennen Johannes Brenz, Erhard Schnepf und Martin Bucer (weitere bei SCHWARZ, Luther, 54).

¹⁸ LEPPIN, Luther, 134.

¹⁹ BORNKAMM, Thesen, 130. Heidelberg 1518 hätte darum – theologisch geurteilt – einen stärkeren Bezugspunkt für das fünfhundertjährige Reformationsjubiläum gebildet, als das am Ablassstreit orientierte Jahr 2017. »Als Luther in den Ablassstreit hineingeriet,

Das ausdrückliche Syntagma *theologia crucis* verwendet Luther erstmalig in seiner Hebräerbriefvorlesung in einer Glosse zu Hebr 12,11, die auf die basale Differenz des *opus proprium* und des *opus alienum* im Handeln Gottes zielt (WA 57/III, 79,5–80,14).

Der thetische Satz, der in der Forschung häufig als Motto für Luthers Kreuzestheologie gewählt wird: »Das Kreuz allein ist unsere Theologie« (»CRUX sola est nostra Theologia«) findet sich nicht in den Heidelberger Thesen, sondern in der auf langen Vorarbeiten basierenden zweiten Psalmenvorlesung (»Operationes in Psalmos«; 1519–1521).²⁰ Das »unsere Theologie«/das »Kreuz allein ist unsere Theologie« bezieht sich dabei auf den *Wittenberger* Standpunkt. Es ist ein *Wittenberger* »wir«. Wie in Heidelberg, so steht der junge Luther auch hier zunächst nicht heroisch für sich allein, sondern – so eigenständig sich in dieser Zeit auch sein exegetischer Weg in der Beschäftigung mit dem Römer-, Galater- und Hebräerbrief²¹ sowie mit den Psalmen zu gestalten beginnt – zusammen mit seinen Ordensbrüdern für eine theologische Richtung augustinischer Prägung: als Repräsentant des »Wittenberger Augustinismus«.²²

war er noch nicht »evangelisch« (BRECHT, Luther, 215; a.a.O. 215–230 zur »reformatori-sche[n] Entdeckung«).

²⁰ »Verum nescio, an seipsos intelligent, si id actibus elicitis tribuunt et non potius crucis, mortis infernique passiones significari credunt. CRUX sola est nostra Theologia« (WA 5, 176,31–33); vgl. WA 5, 217,2: Das Kreuz als die »einzige Unterweisung«. Siehe hierzu ZUR MÜHLEN, Disputation, 169; BLAUMEISER, Kreuzestheologie. In der Exegese von Ps 9,8 grenzt Luther sich von einer spekulativen Theologie ab, die Annahmen über Gottes Werke formuliert, »als ob sie nichts hätten, worüber sie betrübt sein sollten« und damit den Menschen in eine verfehlte Sicherheitshaltung führt (WA 5, 299,18–301,3; siehe zur Stelle BLAUMEISER, a.a.O. 92–97). In der Auslegung von Ps 5,12 (WA 5, 216,8–217,3) wird betont, dass christliche Hoffnung nicht auf Verdiensten begründet werden kann, sondern allein in der Verheißung Gottes wurzelt. Die berühmte Aussage bildet den Höhepunkt des in der Baseler Ausgabe als »De spe et passionibus« bzw. »De spe et desperatione« gefassten Exkurses. Luther setzt sich hier mit mystischen Vorstellungen des *ductus* und *raptus* kritisch auseinander (siehe BLAUMEISER, a.a.O. 98–102; KIM, *Crux*, 137–178). Zu Luthers Kreuzestheologie als Weiterentwicklung mittelalterlicher Mystik: LEPPIN, Kreuzestheologie, 55–70; DERS., Passionsmystik, 51–81; NGIEN, Suffering, 27–35.

²¹ Zu Luthers früher Beschäftigung mit dem Röm, Gal und Hebr siehe STOLLE, Luther, 117–160. Zu Luthers Beschäftigung mit dem Hebräerbrief vgl. ELLWEIN, Entfaltung, 382–404; KIM, *Crux*, 79–85. Einen weiteren Schritt, der auf den sachlichen Zusammenhang der Heidelberger Thesen mit dem Ablassstreit verweist, bedeuten 1517 die »Disputatio contra scholasticam theologiam« (WA 1, 221–228; hierzu GRANE, Contra Gabrielem) sowie die »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute«, die zwischen Februar und Mai 1518 datieren (siehe hierzu BÜHLER, Kreuz, 91–102). Zur exegetischen Entwicklung im Blick auf die *theologia crucis*: NGIEN, Suffering, 42–54.

²² ZUR MÜHLEN, Kritik, 42; vgl. DERS., Disputation, 169. Vgl. NGIEN, Suffering, 35: »Luther saw Augustine as the one Church father who truly understood Paul«. Luthers Rede von der »theologia crucis« in den Jahren 1517–1519 ist äußerst voraussetzungsreich. Die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen und Bezüge werden in der Lutherforschung weiterhin untersucht und z.T. kontrovers beurteilt. Reklamiert wird ein mittelalterlich-mystischer Hintergrund, der produktiv verarbeitet und weiterentwickelt wird. Weiterhin

Wir machen nun einen beträchtlichen Sprung. Bevor die wissenschaftliche Interpretation und Aneignung von Luthers kreuzestheologischen Thesen in der Forschung des 20. Jahrhunderts erfasst werden kann, muss immerhin ein kurzer Blick auf die Entwicklungen in und seit der sog. Luther-Orthodoxie gerichtet werden.

2. Zur ersten Krise eines an Luther orientierten Paulinismus

Die an Luther anschließende altprotestantische Orthodoxie ging davon aus, dass das Luthertum unmittelbar und ungebrochen auf dem Boden der biblischen Schriften in ihrer Gesamtheit, insbesondere aber auf den Briefen des Apostels Paulus gegründet sei. Luther und Paulus wurden in der evangelischen Orthodoxie des 16. Jahrhunderts zusammengeblendet unter der Prämisse: Wer Paulus hört, hört Luther, und wer Luther hört, hört qualitativ vollgültig Paulus. Dem berühmten orthodoxen Theologen Johann Gerhard konnte Luther so als der Engel mit dem »ewigen Evangelium« aus Offb 14,6 erscheinen.²³

Paulus wurde also in der protestantischen Orthodoxie zu einem Lutheraner. Die Spuren dieses Lutheraners Paulus finden wir auch noch in den Anfängen der sich im Gefolge der Aufklärung etablierenden neutestamentlichen Wissenschaft. Ja, wir finden diesen Lutheraner Paulus sogar noch in manchen jüngeren exegetischen Diskussionen – bisweilen »unterirdisch« in Detailfragen versteckt, bisweilen sehr bewusst und sehr deutlich. Wir können das hier nicht im Einzelnen darstellen. Festzuhalten ist, dass dieser Lutheraner Paulus durchaus in vielerlei Hinsicht ein fruchtbares und positives Potential für die evangelische Theologie hatte und sich nicht in Gänze im Sinne von Irrwegen der Forschung darstellen lässt. Doch wurde die Forschung, auch die kirchenhistorische Forschung und die systematische Forschung des 19. Jahrhunderts sehr bald auf fundamentale *Differenzen* zwischen Paulus und Luther aufmerksam; und besonders hat die sich als kritische Wissenschaft etablierende neutestamentliche Forschung solche Differenzen sehr bald entdeckt und präzisiert.

wird auf eine eigenständige Aneignung mittelalterlicher Passionsfrömmigkeit und Kreuzesspiritualität verwiesen. »Humilitas«, das monastische Demuts- und Niedrigkeitsideal, wird neu durchdrungen als das *opus Dei* im Kreuz Christi. Betont wird unter den Wittenberger Einflüssen besonders die Bedeutung von Luthers Ordenslehrer Staupitz (vgl. LEPPIN, Luther, 131: »[...] auch und vor allem die Fortführung dessen, was Luther seit seiner Wittenberger Frühzeit offenkundig immer wieder von Staupitz gehört hat: dass der Zugang zu Gott jenseits des Grübelns über die Taten Gottes im Blicken auf den Heiland Jesus Christus, auf seine Wunden, erfolgt«). Insgesamt setzt Luther sich mit der scholastischen Theologie auseinander. Siehe zu mittelalterlichen Gestalten der Auffassung vom »Kreuz«: KÖPF, Art. Kreuz, 732–761; DERS., Passion, 21–41; ZUR MÜHLEN, Art. Kreuz V, 762–765; WRIEDT, Gnade; BLAUMEISER, Kreuzestheologie.

²³ Siehe STOLLE, Luther, 425 (s. Anm. 29).

Um nur einige wenige Stimmen zu benennen²⁴: Im Jahr 1897, d.h. im selben Jahr, als der für die neutestamentliche Wissenschaft als Wissenschaft so wichtige Vortrag »Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie« von William Wrede erschien, kann Paul Wernle in seiner Arbeit »Der Christ und die Sünde bei Paulus« feststellen: »Auch die scheinbar freiesten Schriftsteller unserer Zeit, die sich mit ihm [s.c. Paulus; R. v. B.] beschäftigen, haben sich von einer dogmatischen Behandlung der paulinischen Schriften nicht losgemacht.« »Noch« sei »der Glaube an die Einheit der paulinischen und protestantischen Gedankenwelt in weiten Kreisen nicht erschüttert [...]«; »der Dogmatiker, der über den Römerbrief liest«, meine »immer noch, er spüre darin Geist von seinem Geist«. Dies habe jedoch zu einer »völlig schiefen Behandlung« der paulinischen Theologie geführt.²⁵ Und er fügt hinzu: Noch dürfe »man es fast nur im Geheimen aussprechen, dass auch der Katholizismus von Paulus theologisch gelebt, ja in sehr Vielem ihn direkt fortgesetzt« habe.²⁶ Wilhelm Heitmüller geht 1917 unter dem Titel »Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums« davon aus, dass Luthers Frömmigkeit bleibend normativ sei. Zugrunde liegt hier bei Heitmüller das liberal-kulturprotestantische Fortschrittsdenken: Heitmüller sieht die religionsgeschichtliche Entwicklung des Abendlandes in einer »Aufwärtsbewegung«²⁷, innerhalb derer ihm die Reformation einen konstitutiven Schritt bedeutet. Allerdings hält Heitmüller als

²⁴ Aus Raumgründen wird hier ein großer Sprung gleich bis ans Ende des 19. Jahrhunderts vollzogen. Kreuzes- und leidenstheologische Entwürfe der Aufklärungstheologie, des Pietismus und des Rationalismus wären breiter darzustellen und bedürften einer noch intensiveren Erforschung. Aus bisherigen einschlägigen Forschungsarbeiten entsteht bisweilen der Eindruck, als habe man die Kreuzestheologie bald nach Luther auch im Protestantismus quasi liegengelassen, bis sie im 20. Jahrhundert dann profiliert neu entdeckt wurde. Ein solcher Zugang beschreibt eine beträchtliche Verkürzung und Simplifikation. Nach Basse wäre »Luthers Redeweise von der ›theologia crucis‹ weder in der lutherischen Orthodoxie noch im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts rezipiert« worden (BASSE, Kreuzestheologie, 41; mit Hinweis allerdings auf Theodosius Harnack). Vgl. ausführlicher ZUR MÜHLEN, Zeitalter, 462–472. Vgl. das Urteil von PRENTER, Theologie, 274: »Umgekehrt gewöhnte sich das nachreformatorische Luthertum sehr schnell daran, die Kreuzestheologie Luthers von seiner Worttheologie zu trennen und das Wort von dem Kreuz so zu verkündigen, daß es nicht mehr mit dem Kreuz des einzelnen Menschen zusammentraf und nicht mehr ausdrücklich auf das wirkliche Gekreuzigtwerden des alten Menschen hinielte. Eine Worttheologie ohne das Kreuz wurde dann die Folge«. Ausführlicher Darstellung bedürfte das Problem der Konsequenzen der Aufklärung für die Kreuzestheologie. Nach WESTHELLE, God, 64 »the Enlightenment [...] left the cross behind as a historical event without redemption, a tragic but meaningless death among legions of other executions« (vgl. a.a.O. 66–69 zu Nietzsche). Im Blick auf die sog. liberale Theologie des 19. Jahrhunderts konstatiert McGrath, dass die Kreuzestheologie »little, if any significance« gehabt habe, »being seen as little more than an ascetical or ethical principle, [...] a relic of a bygone age [...]« (MCGRATH, Theology, 231).

²⁵ WERNLE, Christ, VI–VII.

²⁶ A.a.O. VIII.

²⁷ HEITMÜLLER, Stellung, 25; vgl. a.a.O. 27: »[...] Gottes Offenbarung steht nicht still«.

Neutestamentler zugleich fest, dass in nahezu allen wesentlichen Themen entscheidende Differenzen zwischen Luther und Paulus zu konstatieren seien: »Nein, Wiederherstellung oder auch nur Erneuerung des Paulinismus war Luthers Christentum nicht: es bedeutet vielmehr die Beseitigung wichtiger Elemente des paulinischen Christentums, derjenigen nämlich, welche die katholische Kirche mit begründet haben«²⁸.

Um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert kommt es mit der religionshistorischen Erforschung des paulinischen Schrifttums zugleich zu einer Neubestimmung der Wertigkeit kreuzestheologischer Aussagen. Der Umbruch markiert die Kehrseite der Erkenntnis, dass die »Rechtfertigungslehre« bei Paulus nicht die »Mitte« sei – wie es im Gefolge reformatorischer Theologie angenommen resp. behauptet wurde –, sondern vielmehr nur ein »Nebenkrater«²⁹, so Albert Schweitzer, bzw. eine »Kampfeslehre«³⁰, so Wrede. Die »Rechtfertigungslehre« formuliere Paulus demnach nur in einer zugespitzten Konfliktstellung, er nutze sie in seinen Briefen dagegen keineswegs *eo ipso* an zentraler Stelle resp. keineswegs überall. Das Gravitationszentrum der paulinischen Theologie erkennen Forscher wie Wrede und Schweitzer durchaus nominell noch im Kreuzestod Jesu; allerdings geht es nun nicht mehr um einen Kreuzestod, der in reformatorisch-theologischen Begriffen zu erschließen wäre. Als »Mitte« der paulinischen Theologie gilt nun vielmehr ein mystisches Verständnis des Sterbens und des Mitsterbens der Christen mit Christus. Ins Zentrum rückt eine Erlösungslehre, die in partizipatorischen Vorstellungen gedacht ist, nicht im juristischen Sprachspiel der Rechtfertigungslehre. Schweitzer brachte diese Erlösungslehre klassisch auf den Begriff der »Mystik des Apostels Paulus«. Neben den vielfältigen »in Christus«-Aussagen gerinnt solches partizipatorisches Erlö-

²⁸ A.a.O. 22; die reformatorischen Bewegungen vor Luther, die Täufer und auch die humanistischen Reformer hätten sich dagegen »viel bewußter und radikaler an das Urchristentum, ja an das sog. Christentum Christi« angeschlossen (a.a.O. 23). Vgl. im selben Jahr (1917) das Urteil Adolf Schlatters über »[...] die Lücke [...], die Luthers Gerechtigkeitslehre vom Römerbrief trennt« (SCHLATTER, Deutung, 90).

²⁹ SCHWEITZER, Mystik, 220: »Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet«.

³⁰ Siehe WREDE, Paulus, 67. Vgl. zum »Kreuz« als einer »wohlüberlegten Kampfansage« auch KLEIN, Ärgernis, 124. Vorsichtig kann man im Rückblick sagen: Eine durch zwei Weltkriege geprägte Generation von Exegeten projiziert hier auch sprachlich die Härte und Gewalt ihrer Erfahrungen in das Feld der paulinischen *theologia crucis*; vgl. Käsemanns Rede vom »brutalen Zugriff der Christusbotschaft« (KÄSEMANN, Heilsbedeutung, 69). Zum polemisch-kritischen Charakter der *theologia crucis* vgl. BECKER, Paulus, 209–229. Dagegen sucht Frey, den polemischen Charakter der Rede vom »Kreuz« insgesamt und speziell auch für den 1 Kor stark zu relativieren (vgl. FREY, Perspektiven); von einer »eigentlich polemischen Intention« könne »in keinem einzigen Teil des Briefes die Rede sein« (a.a.O. 79; vgl. 96f). Mit Recht verweist FREY u.a. darauf, dass in zahlreichen brieflichen Zusammenhängen, in denen Paulus Missstände scharf kritisiert, *keine* ausdrücklichen »Kreuzes«-Aussagen stehen (vgl. z.B. 1 Kor 12–14).

sungsverständnis z.B. in Gal 2,20a, wo Paulus schreibt: »ich bin mit Christus gekreuzigt, und nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir« (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός).³¹

Mit Wrede und Schweitzer waren im Ansatz die Weichen gestellt für die vor allem im anglophonen Raum im 20. Jahrhundert neu aufbrechende Paulusforschung, die nicht zuletzt durch ihre z.T. vehement vorgetragene Kritik am lutherischen Paulus hervorgetreten ist.

Nach Meinung vieler neutestamentlicher Wissenschaftler kann seitdem ein direkter Anschluss an Luther in Fragen der Kreuzestheologie nur noch *beschwo- ren*, aus der paulinischen Theologie selbst heraus jedoch nicht mehr begründet werden. Die Metaerzählung, nach der Luther die paulinische Kreuzestheologie und auch die Rechtfertigungslehre als Explikation des Wortes vom Kreuz nach einer langen Geschichte des Vergessens quasi wiederentdeckt habe und sich die Theologie des Apostels Paulus in Begriffen und Unterscheidungen Luthers sachgerecht erschließen lasse, zerbrach zunächst in der skandinavischen und anglophonen Forschung. In Deutschland kamen diese Impulse verspätet an, weil ein an Luther ausgerichteter Paulus im 20. Jahrhundert hier nun noch einmal als ein ganz anderer Paulus auf den Plan trat. Der lutherische Paulus mit seiner *theologia crucis* wurde in Deutschland unter gänzlich veränderten Vorzeichen, nämlich den Vorzeichen der Katastrophe des 1. Weltkrieges und der Zeit des Nationalsozialismus sowie des 2. Weltkrieges noch einmal neu entdeckt und zur Geltung gebracht.

3. Der kreuzestheologische Neuaufbruch und die Hochkonjunktur kreuzestheologischer Paulusinterpretationen im 20. Jahrhundert

Am Beginn des 20. Jahrhunderts führte zunächst die Lutherrenaissance im deutschsprachigen Raum zu einer Wiederentdeckung des Wittenberger Reformators in der Kirchengeschichte – man denke an die Wiederentdeckung der Mitschriften der Römerbriefvorlesung Luthers durch Johannes Ficker.³² Sie strahlte vor allem auch hinein in die systematische Theologie und, weitgehend vermittelt durch den Neuaufbruch der evangelischen Wort-Gottes-Theologie resp. der sogenannten dialektischen Theologie nach dem 1. Weltkrieg, auch – direkt und ausdrücklich, oder aber indirekt – in die neutestamentliche Wissenschaft. Auch unter Neutestamentlern kam es zu einer neuen und eigenständigen Auseinandersetzung mit den Schriften Luthers; Neutestamentler lasen und entdeckten Luther neu.

³¹ Siehe SCHWEITZER, *Mystik*, 120, 122, 126, 143 u.a.m.

³² WA 56: Die Vorlesung über den Römerbrief; WA 57/1: Die Vorlesung über den Römerbrief. Nachschriften.

Besonders einflussreich wurde Martin Käblers programmatische, auf Luther zurückgreifende Schrift »Das Kreuz. Grund und Mahnung der Christologie« von 1911.³³ Überaus wirkungskräftig und prägend wurde sodann vor allem ein Werk der Lutherforschung, nämlich das des Kirchenhistorikers Walther von Loewenich (1929). Dieser begriff Luthers Theologie als strukturell einheitlich, und zwar unter dem Vorzeichen des unendlichen Abstandes von Gott und Welt, der nur durch die »Offenbarung« Gottes im Kreuzesgeschehen überbrückt werden könne. Die *theologia crucis* erscheint damit als das »theologische Erkenntnisprinzip« Luthers³⁴ – im Widerspruch gegen alle *theologia gloriae*, die von Loewenich in Formen der natürlichen (»direkten«) Gotteserkenntnis, in Versuchen der rationalistischen Synthese von Wissenschaft und Christentum und insgesamt im idealistisch-bürgerlichen und moralischen Menschenbild der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts findet.³⁵ Durch seinen Kampf gegen die *theologia gloriae* habe Luther »die gemeinsame Wurzel von Moralismus und Rationalismus bloßgelegt«.³⁶ »Kreuzestheologie« wird bei von Loewenich zu einem *criterium veritatis* aller Theologie, und in all dem erweise sich Luther als »treuer Schüler des Paulus«³⁷. Von Loewenich sah dabei die Kreuzestheologie – und das ist ein Zug, der sich in kreuzestheologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts oft, implizit oder explizit, durchhält –³⁸ sachlich vor allem gegen die römisch-katholische Theologie gerichtet.³⁹

³³ KÄHLER, Kreuz, 5–14 (vgl. a.a.O. 13: »Ohne Kreuz keine Christologie, und in der Christologie auch kein Zug, der nicht im Kreuz seine Berechtigung aufzuzeigen hätte«); fortgeführt durch seinen Schüler Bernhard Steffen (STEFFEN, Dogma).

³⁴ VON LOEWENICH, *Theologia*, 11: »Das ganze Denken des Paulus ist vom Gedanken des Kreuzes beherrscht, ist *theologia crucis*.«; a.a.O. 15: »[...] Charakteristik seines ganzen theologischen Denkens«. Die *theologia crucis* dürfe nicht »auf eine besondere Periode seiner Theologie eingeschränkt« werden (a.a.O. 14f). Eine ausführliche Würdigung des Werkes Walther von Loewenichs ist hier nicht möglich. Grundsätzlich zustimmend ZUR MÜHLEN, Disputation, 169: »Theologie bleibt für Luther *theologia crucis*«. Anders BRECHT, Luther, 227: »[...] nicht einfach ein theologisches Prinzip«; die Theologie des Kreuzes habe »kein selbständiges Programm zum Inhalt, sondern« bilde »lediglich eine kritische Absicherung«.

³⁵ Vgl. VON LOEWENICH, *Theologia*, 26f.

³⁶ A.a.O. 21.

³⁷ A.a.O. 23; vgl. allerdings a.a.O. 194, wo von Loewenich auf das Defizit einer gründlichen neutestamentlichen Untersuchung ausdrücklich hinweist.

³⁸ Das Feld wäre insgesamt noch einmal zu vermessen; es reicht auch weiter, als die Untersuchung von KORTHAUS, Kreuzestheologie. Dies ist hier nicht zu leisten.

³⁹ Vgl. das Urteil bei VON LOEWENICH, *Theologia*, 23f: »Er kann den ganzen Gegensatz gegen die überkommene Theologie auf die Formel bringen, daß in ihr die Weisheit des Kreuzes nicht mehr gehört worden sei [...]. Darauf läßt sich auch der ganze äußere und innere Mißstand in der Kirche zurückführen, der den Ruf nach Reformation an Haupt und Gliedern laut werden ließ«. Insgesamt kann es natürlich nicht überraschen, dass dem Rekurs auf den jungen Luther in späteren kreuzestheologischen Beiträgen vielfach ein Affekt gegen die »überkommene«, d.h. römisch-katholische Theologie anhaftete.

Der Einfluss von Loewenichs nicht nur auf die kirchenhistorische Lutherforschung, sondern auch auf systematisch-theologische Ansätze der Kreuzestheologie des 20. Jahrhunderts ist kaum zu überschätzen.⁴⁰ Der von Loewenich'sche Luther wirkte auch in die neutestamentliche Wissenschaft hinein.

Als Neutestamentler, der bereits in seiner Jugend durch die Lutherrenaissance erfasst und im Verständnis der Kreuzestheologie wesentlich durch den Entwurf von Loewenichs beeinflusst wurde, ist vor allem Ernst Käsemann anzuführen. Käsemanns Studien zur paulinischen Theologie entwickeln die *theologia crucis* – im ausdrücklichen Anschluss an Luther und auch von Loewenich – zur scharfen Schneide eines rechtfertigungstheologischen Schwertes.⁴¹ Die »Kreuzestheologie« des Paulus hat es nach Käsemann von Hause aus immer mit Kampf und Polemik zu tun. Paulinische Kreuzestheologie bedeutet für Käsemann, in Aufnahme von von Loewenichs Luther, die Krise neuzeitlicher Spielarten der Metaphysik. Weiterhin übernimmt Käsemann den antikatholischen Affekt und projiziert ihn in das Feld des frühen Christentums: Käsemanns Exegese sucht immer wieder kritisch Grenzziehungen gegenüber dem sog. »Frühkatholizismus«, den er schon im Neuen Testament findet.⁴²

Kampf und Polemik haben bei Käsemann ihren Ort jedoch vor allem innerkirchlich und innerkonfessionell: Das »Wort vom Kreuz« steht kritisch gegen religiösen Illusionismus, fundamentalistischen Biblizismus, heilsgeschichtliche Sicherungsversuche und verfehlte Frömmigkeit und Werkgerechtigkeit gerade *in der protestantischen Theologie und in den Reihen der evangelischen Kirche*. Käsemann lässt, Karl Barths Impuls aus dem Vorwort der zweiten Auflage seines »Römerbriefs« aufnehmend: »Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!«⁴³, Paulus direkt in die kirchlichen Konflikte seiner Zeit hineinsprechen, und sein Anschluss an Luther, resp. von Loewenichs Luther, geht hier so weit, dass er Paulus gegen dieselben Gegner streiten lässt, wie seinerzeit Luther. So wird die Theologie des Paulus in das Feld zweier Gegnerfronten ein-

⁴⁰ Vor allem ist hier auch auf Hans-Joachim Iwand hinzuweisen, dem die *theologia crucis* »Inbegriff des Ganzen von Luthers Theologie« war (IWAND, Theologie, 35; vgl. DERS., Theologia). Nach Korthaus habe Iwand »die kreuzestheologische Lutherhermeneutik von Loewenichs in ein dogmatisches Prinzip« überführt (KORTHAUS, Kreuzestheologie, 93). Zugleich hat sich jedoch gerade Iwand immer dagegen gewehrt, aus dem Kreuz eine »Theorie« zu machen und auf der Kreuzestheologie als »Lebensform«, einem Leben in der Geschichte des Gekreuzigten in der Gegenwart insistiert. Vgl. IWAND, Theologia, 395: »Das wirkliche Leben – das ist der Weg des Kreuzes. Nicht das abstrakte, das selbstgezimmerterte, das in einer bestimmten Isolierung von der Welt verbrachte, womöglich mit eigenen Martern und Kasteiungen geformte Dasein«.

⁴¹ Vgl. zu Käsemanns Rezeption der Kreuzestheologie Luthers: FREY, Perspektiven, 61–68; KORTHAUS, Kreuzestheologie, 161–172.

⁴² Im Rückblick handelt es sich bei der Opposition »Frühkatholizismus« versus »Frühprotestantismus« um eine Sackgasse der Forschung, nicht zuletzt darum, weil es hier nicht nur um redliche wissenschaftliche Deskription und Interpretation ging, sondern zugleich immer darum, zeitgenössische theologische Opponenten mit zu treffen.

⁴³ BARTH, Römerbrief, XVIII.

gespannt, nämlich das der »Schwärmer« oder »Enthusiasten« zur Linken, die Käsemann in Korinth findet, und das der »Nomisten« zur Rechten – mit denen Paulus es v.a. im Galater- und auch im Philipperbrief zu tun habe.⁴⁴ Käsemann hat dabei auch Rudolf Bultmanns gerade in den lutherischen Kirchen hoch umstrittenes Entmythologisierungsprogramm als Ausdruck und sachgerechte Konsequenz der paulinischen Kreuzestheologie interpretiert und verteidigt.⁴⁵

Käsemanns Paulusinterpretation steht als ein besonders profiliertes Beispiel für einen weiter zu fassenden Vorgang: Neutestamentliche Exegese bezieht sich im 20. Jahrhundert auf Luther, indem sie an bestimmte systematisch-theologische Konstrukte der Kreuzestheologie Luthers anschließt, die aus dem – in sich allerdings durchaus disparaten – Neuaufbruch evangelischer Theologie seit den 1920er Jahren hervorgegangen sind. Und es sind Gestalten *dieses* systematisch neu konstruierten Luther, welche die kreuzestheologischen Rezeptionen in der neutestamentlichen Wissenschaft immer noch und bis in die vergangenen drei Jahrzehnte hinein vielfach beschäftigt haben – mindestens implizit, im Anschluss wie im Widerspruch.

Damit sind wir zurück bei unserem Ausgangspunkt und kommen zu den beiden letzten avisierten Arbeitsschritten: einem kritischen Rückblick auf die kreuzestheologischen Sätze der Heidelberger Disputation resp. ihr Echo in der evangelischen Theologie und Exegese des 20. Jahrhunderts, und dann einem Ausblick noch einmal zu Paulus und seiner Rede vom »Gekreuzigten« selbst.

4. Rückblick auf die kreuzestheologische Paulusrezeption des jungen Luther und ihre Resonanz in kreuzestheologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts

Schauen wir zurück und richten wir unseren Blick zunächst noch einmal auf die Heidelberger Thesen 19–24, die in einer mehr als 500jährigen Rezeptionsgeschichte der evangelischen Theologie und immer wieder – direkt oder indirekt – auch der Paulusforschung so sehr imponiert und ihr theologische Fragen aufgegeben haben.

Beginnen wir mit einigen grundlegenden Beobachtungen zu Luthers kreuzestheologischen Aussagen, wie sie sich im Licht heutiger Paulusexegese gleich aufdrängen können.

a) Der junge Luther projiziert seine besondere soteriologische Grundfragestellung in den Text von 1. Korinther 1 hinein, indem er die von Paulus kritisch angesprochene »Weisheit« mit einem theologischen Konzept von »Wer-

⁴⁴ Vgl. KÄSEMANN, Heilsbedeutung, 71; später auch SCHRAGE, Herr, 29f.

⁴⁵ Bemerkenswerterweise erkennt Käsemann schon die Entmythologisierung von Martin Kähler als »eingeleitet und vorweggenommen« (KÄSEMANN, Heilsbedeutung, 64).

ken« bzw. des »Gesetzes« kurzschließt. Dabei geht es Luther hier wie auch sonst nicht um die jüdische Tora als solche; sondern das »Gesetz« und die auf dieses bezogenen »Werke« sind bei Luther Chiffren für die spätmittelalterliche und in aristotelischen Kategorien entfaltete Lehre von den menschlichen »Verdiensten«, von den *merita*. – Festzuhalten wäre dagegen: Weder von »Werken«/ἔργα noch vom »Gesetz«/νόμος ist bei Paulus in 1 Kor 1,18ff explizit die Rede. Luther trägt besonders in These 19f, aber auch im weiteren argumentativen Duktus hier sein aus dem Ablassstreit resultierendes zentrales Anliegen ein, welches auf seinem besonders auf den Galater- und den Römerbrief bezogenen Gesamtverständnis der paulinischen Theologie basiert.

b) Weiterhin wäre geltend zu machen, dass die berühmte und im Rückgriff auf Heidelberg 1518 immer wieder bemühte Gegenüberstellung von *theologia crucis* und *theologia gloriae* bzw. dem *theologus crucis* und dem *theologus gloriae* so bei Paulus im 1. Korintherbrief kein explizites Widerlager findet. Von Luther her wurde gerade diese Gegenüberstellung in späteren Rezeptionen der »Kreuzestheologie« in falsche Bahnen gelenkt, wenn sie auf antithetische Gegenüberstellungen der Niedrigkeit des Kreuzes und der Auferstehungsherrlichkeit hin umgebrochen wurde. Bei Paulus durchkreuzt das Kreuz ja nicht die Auferstehung/Auferweckung Christi, und Paulus kann in 1 Kor 2,7 durchaus von einer – allerdings verborgenen – »Weisheit« im Gefolge des Kreuzes sprechen, die auf »Herrlichkeit« hin ausgelegt ist; es ist der κύριος τῆς δόξης, den die »Archonten dieser Weltzeit« gekreuzigt haben (2,8).⁴⁶

c) Auf das weitere Gefälle der Heidelberger Thesen gesehen, wäre unter exegetischen Gesichtspunkten auch anzuführen, dass es im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes – anders als bei Luther – nicht um die Kreuzes*nachfolge* und Leidens*existenz der Christen* geht. Es geht Paulus nicht um die monastische Forderung, dass wir zu törichten Menschen werden sollen, um die Weisheit des Kreuzes empfangen und leben zu können.⁴⁷ Wie Luther die erkenntnistheoretische Problematik nicht aus dem 1. Korintherbrief, sondern aus Röm 1,20 gewinnt, so rekurriert er hier sachlich auf weitere Paulustexte, die gewissermaßen die existentielle Seite des »Kreuzes« akzentuieren.

d) Nicht nur unter dem Aspekt der Lektüre der ersten beiden Kapitel des 1. Korintherbriefes, sondern auch unter demjenigen der Genese der Theologie

⁴⁶ Zum Konnex von 1 Kor 1,18–2,5 und 2,6–3,4 und damit zum Zusammenhang von »Kreuz« und (christlicher) »Weisheit« vgl. KAMMLER, Kreuz (vgl. a.a.O. 245: »Die Kreuzesrede ist als solche Weisheitsrede – und zwar deshalb, weil sie den gekreuzigten Christus als Gottes rettende Weisheit proklamiert«). Bekanntlich hat Karl Barth später in der Auseinandersetzung mit Heidelberg 1518 und in Weiterentwicklung seines frühen Anschlusses an Luther (BARTH, Not, 121f) geltend gemacht, dass Paulus durchaus auch ein *theologus gloriae* sei, bzw. es gelte, eine »recht verstandene Herrlichkeitstheologie« anzuzielen (DERS., KD IV/1, 622; KD IV/2, 30f, 396f; vgl. KD IV/1, 335f: die *theologia crucis* dürfe »die *theologia resurrectionis* nicht resorbieren, so gewiß auch das Umgekehrte nicht geschehen« dürfe). Vgl. KORTHAUS, Kreuzestheologie, 153–161.

⁴⁷ Vgl. These 22 (WA 1, 354,23–24).

Luthers ist schließlich bemerkenswert, dass Luther 1518 zwar den »Glauben« als zentrale paulinische Kategorie betont, jedoch den »Logos«-Charakter des »Kreuzes« nicht weiterreichend ausführt. – Bei Paulus ist es ja das *gepredigte Wort* vom Kreuz, das eine Kraft, eine Macht darstellt, die rettet; das Kreuz ist nicht nur der Gegenstand theologischer Reflexion, sondern es hat selbst die Gestalt eines Wortes/einer Rede.⁴⁸

e) Im Rückblick auf Luthers Aufnahme kreuzestheologischer Aussagen aus dem *corpus Paulinum* ist abschließend das zentrale Ergebnis der obigen Analyse nochmals hervorzuheben: Die »Basisurkunden« der kreuzestheologischen Aussagen des jungen Luther sind keineswegs ausschließlich oder zuerst die (anerkannt echten) Paulusbriefe; auch ist 1 Kor 1,18 von Luther nicht in der Weise fokussiert, wie dies die spätere Rezeption seiner Kreuzestheologie nahelegen könnte. Am Beginn des kreuzestheologischen Erkenntnisweges Luthers stehen, auf die biblisch-exegetische Fundierung gesehen, vielmehr ebenso die Psalmen und der Hebräerbrief.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf den kreuzestheologischen Neuaufbruch des 20. Jahrhunderts. Dieser hat – bei allen Differenzen – im Rückgriff auf Luther vor allem den liminal-kritischen Sprachmodus der Kreuzestheologie als solchen aufgegriffen, ihn zugleich beträchtlich weiterentwickelt und sowohl gegenüber Luther selbst als auch gegenüber Paulus verschoben.⁴⁹ Zugespitzt lässt sich sagen: Evangelische Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert stellt sich im Rückblick vielfach als ein Feld von Beispielen für das Insistieren darauf dar, dass Kreuzestheologie nur Kreuzestheologie sei, wenn sie sich kritisch gestalte und sich kritisch zu jeder Form von *theologia gloriae* verhalte, wobei solche *theologia gloriae* in unterschiedlichster Weise konturiert werden konnte, um theologische Opponenten zu attackieren. Insistiert wurde darauf, dass die Rede vom Kreuz *in nuce* immer ein theologisches Durchkreuzen, man könnte auch sagen: ein »Kreuzigen« von anderem und anderen, zu sein hat, ein »Kreuzigen« metaphysischer Gottesbilder, ein theologisches »Kreuzigen« semipelagianischer

⁴⁸ Zu Verschiebungen im Verständnis des Kreuzes bei Luther: ZUR MÜHLEN, Art. Kreuz V, 762f.

⁴⁹ Das *sic et non* der mittelalterlichen Disputation verschränkte sich mit der besonders zugespitzten kirchen- und theologiegeschichtlichen Lage in Deutschland im Gefolge des 1. Weltkrieges und dann besonders mit einem »wir verwerfen die falsche Lehre, dass [...]« der Bekennenden Kirche im Widerspruch gegen das Führerprinzip in der Kirche und gegen die Ideologumenen der Nationalsozialisten. Es wirkte von hier aus auch noch stark hinein in die Klärungsprozesse und Schwarz-Weiß-Schematismen, in denen sich evangelische Theologie in den Anfangsdekaden der neu konstituierten Bundesrepublik zu orientieren hatte. Das Problem der Sprachformen und ihrer soziohistorischen und literarischen Bedingtheit wäre weiter zu vertiefen. Luthers »Theologica paradoxa« in ihrer »aufscheuchenden« Funktion (so BORNKAMM, Thesen, 131) werden von den einen besonders wertgeschätzt; andere machen dagegen auf die Grenzen der Applikabilität eines Redens in Schwarz-Weiß-Distinktionen aufmerksam. Vgl. VERCRUYSE, *Theology*, 545: »One of the most salient limitations of Luther's theology of the cross is the *exclusive* way in which the *law of contrariety* is stated. Even already from a scriptural viewpoint«.

Heilsvorstellungen und nicht zuletzt ein »Kreuzigen« von Gesprächspartnern, die offen oder latent »katholisieren«. Das Label *theologia gloriae* wurde so potentiell zu einer Art theologischer Allzweckwaffe, um anderen ggf. einen Ketzerhut aufzusetzen.⁵⁰

Wenn in der evangelischen Theologie vom »Kreuz« im Rückgriff auf Heidelberg die Rede war, dann entstanden folglich potentiell Aufregung, Kritik und Abgrenzung; oder umgekehrt: Wo man sich in der protestantischen Theologie aufregte, wo man kritisieren und Grenzen ziehen wollte, wechselte man in den kreuzestheologischen Modus und griff auf die Heidelberger Formeln zurück. Damit entfernte man sich ggf. von Luther so sehr, wie die Aussagen des Apostels Paulus als solche in ihrer philologischen Eigengestalt aus dem Fokus rücken konnten.

In der kirchenhistorischen Lutherforschung ist die Deutung der kreuzestheologischen Thesen Luthers in Heidelberg dabei bis heute mindestens so vielfältig und teilweise kontrovers wie die Deutung der paulinischen Kreuzestheologie. Bereits vor von Loewenich konnte die These vertreten werden, die ausdrückliche Rede von »Kreuzestheologie« gehöre nicht in das *proprium* der Theologie Luthers hinein, sondern sei vielmehr zu ihren spätmittelalterlichen Voraussetzungen zu rechnen.⁵¹

Immer wieder ist festgestellt worden, dass eine den Heidelberger Thesen vergleichbare ausdrücklich *kreuzes*-theologische Stoßrichtung bei Luther vorrangig in seinen frühen Schriften zu finden ist, zunächst in Texten aus den Jahren 1517 bis 1519 und dann noch in der Auseinandersetzung mit den sogenannten »Schwärmern«. Auffällig ist demnach, dass die ausdrückliche Rede von *theologia crucis* bzw. verwandten Wortverbindungen mit »Kreuz« in Luthers weiterem Schrifttum unterbelichtet scheinen – unterbelichtet unter dem Blickwinkel der sich auf Luther berufenden kreuzestheologischen Hochkonjunktur protestantischer Theologie im 20.

⁵⁰ Als ein Beispiel können die Auseinandersetzungen um Jürgen Moltmanns politische Theologie des Kreuzes gelten; dieser kritisiert u.a. dass der Rückgriff auf Luthers *theologia crucis* »eine unprotestantische Leidensmystik und Demutsergebenheit« befördert habe (MOLTMANN, Gott, 75); recht verstandene Kreuzestheologie destruiere demgegenüber »die Destruktion des Menschen« und führe so »den Unmenschen [...] zur Menschlichkeit« (a.a.O. 73). Moltmann wurde u.a. von Bühler vorgehalten, er betreibe seinerseits – von Heidelberg 1518 her betrachtet – »theologia gloriae unter eschatologischem Zeichen« (BÜHLER, Kreuz, 317); vgl. KORTHAUS, Kreuzestheologie, 294: »In Moltmanns Theologie vom gekreuzigten Gott [...] ist die Theologie des Kreuzes in einer Theologie der politisch instrumentalisierten Eschatologie untergegangen«; zur Auseinandersetzung mit Moltmann: KÖRTNER, Wort, 203–206 (a.a.O. 205: »Die konkrete Hinrichtungsart der Kreuzigung verliert [...] bei Moltmann ihre theologische Bedeutung. Sie wird historisch austauschbar [...]«).

⁵¹ So bereits RITSCHL, Dogmengeschichte, 40–84. Später aufgegriffen von Ernst Bizer und Oswald Bayer (zu Bizer und Bayer vgl. THAIDIGSMANN, Kreuz, 82; vgl. hierzu von LOEWENICH, Theologia, 13–17).

Jahrhundert.⁵² In diesem Zusammenhang ist auch die unterschiedliche Proportionierung und Gewichtung der »Kreuzestheologie« Luthers bzw. der Würdigung der Heidelberger Disputation in kirchenhistorischen Gesamtdarstellungen Luthers aufschlussreich. Heidelberg 1518 bzw. der *theologia crucis* wird hier teils ein nur vergleichsweise begrenzter Raum konzidiert – d.h. bei weitem nicht *eo ipso* derjenige Raum, den man von den systematischen Diskussionslagen im 20. Jahrhundert her erwarten würde.⁵³ Zugleich fällt auf, dass jüngste kirchenhistorische Gesamtdarstellungen Luthers der *exegetischen* Begründung der Kreuzestheologie Luthers *aus dem 1. Korintherbrief des Paulus* in Heidelberg oft kaum Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen. Kirchenhistorische und exegetische Forschung sind hier sehr weit auseinandergetreten.

Immer noch unterschiedlich bewertet wird auch die thematisch-logische Gesamtanlage der Heidelberger Thesen: Die kreuzestheologischen Aussagen sind ja eingebettet in ein disputatives Gesamtgefüge.⁵⁴ Es steht dabei nicht die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. Gott und Welt im Vordergrund. Vielmehr sind Luthers Aussagen zur Kreuzestheologie im Gefolge des Ablassstreites – und diesen auf seinen theologischen Kern hin durchdenkend – umgriffen von der Frage des rechten Verständnisses des »Gesetzes« und der »Werke«. ⁵⁵ Ausgangspunkt ist das Problem der äußeren (»lex« und »opus«) und inneren (»liberum arbitrium«) »Unfähigkeit des Menschen zum Heil«. ⁵⁶ Der eigentliche umfassende Gegenbegriff zur »theologia crucis« ist in dieser Hinsicht die »theologia scholastica«, wie Luther

⁵² In entsprechenden Beobachtungen kann man einen Strukturparallelismus zu dem in der jüngeren Paulusforschung oft stark betonten Befund erkennen, dass auch Paulus keineswegs durchgängig und überall tatsächlich vom *Kreuz* als Hinrichtungsmittel spricht, wenn er das heilvolle Sterben Jesu thematisiert. Auch im Fall der Schriften Luthers müssten dabei die »Kreuz«-Derivate semantisch eingebettet werden, z.B. in das Wortfeld des »Leidens«, der *passio*. Vgl. hierzu WA 26, 336,8–27 (zur dritten Weise der Präsenz Christi); vgl. die Leidensgestalt der Kirche als *nota ecclesiae* in Luthers Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« (1539): WA 50, 641,35–642,2. Die hermeneutischen Probleme der Paulus- und der Lutherforschung ähneln sich hier bisweilen. Vgl. den Versuch Hengels, im Rekurs auf das Vorwort Luthers zu seinen lateinischen Schriften 1545 die *Vita* Luthers und Pauli realiter engstens einander anzunähern: HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 462–464, mit der finalen Behauptung, die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade sei »keine Einsicht aus der Spätzeit des Apostels, sondern« habe »als Kernstück seiner Kreuzestheologie seine Verkündigung seit seiner Frühzeit geprägt« (a.a.O. 464).

⁵³ Vgl. das fast völlig Fehlen der Thematik in: BEUTEL, Luther (vgl. a.a.O. 95, 478).

⁵⁴ Siehe VERCRUYSE, Theology, 534–540.

⁵⁵ Vgl. VON LOEWENICH, Theologia, 111: »Das Thema »Glaube und Werke« steht ganz im Vordergrund, das ihm analoge »Glaube und Wissen« bleibt ein Torso. Die Analogie ist nur durchgeführt in der Antithese«.

⁵⁶ ZUR MÜHLEN, Disputation, 167. Von diesem Vorzeichen sind die kreuzestheologischen Aussagen nicht zu isolieren (a.a.O. 168). Vgl. LEPPIN, Luther, 130: »[...] steht nicht die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft im Vordergrund, sondern die soteriologische, auf das Heil bezogene Frage nach der Verfasstheit des Menschen, der sich selbst durch Werke erlösen will, dies aber nicht kann«.

sie in dieser Zeit darstellt, sofern sie menschliches Leben und menschliche Hoffnung in seiner Sicht auf die *merita*, die Verdienste, gründet, und nicht auf die von Gott im Christugeschehen frei geschenkte Gnade.⁵⁷

Insgesamt muss man es bei der Feststellung belassen: Man sieht im Rückblick Luthers Theologie im Jahr 1518 noch *in statu nascendi*. Erst allmählich formiert sie sich um das Vorstellungsgefüge eines in Christus, Evangelium und Glaubensgerechtigkeit sich erbarmend den Menschen zuwendenden Gottes. Man muss an diesem Punkt also den jungen Luther den jungen Luther sein lassen. *A priori* ist dabei evident, dass man diesem Luther in Heidelberg nicht als wissenschaftlichem Exegeten im neuzeitlichen Sinn begegnet; es wäre darum auch sinnlos, ihn nach entsprechenden Maßstäben kritisieren zu wollen. Zugleich verhält es sich so, dass im weit gespannten Gattungsspektrum reformatorischer Schriften eine *disputatio* strikt von exegetischen Schriften (Kommentar; Vorlesung u.a.) zu unterscheiden ist; Heidelberg 1518 zeigt Luther nicht als einen von den Impulsen des Humanismus stimulierten Philologen, sondern vielmehr als spätmittelalterlichen Theologen, der mit den rhetorischen und philosophischen Instrumenten der Zeit glänzend argumentiert.⁵⁸

Von hier aus ist nun am Ende der Weg frei, noch einmal die paulinischen Texte selbst anzusprechen. Das kann hier nur in Gestalt eines knappen Ausblicks geschehen, der gesprächseröffnend und nicht gesprächsabschließend sein soll.

5. Die kreuzestheologischen Aussagen in den Paulusbriefen – Von der Überpflichterfüllung zur exegetischen Leidenschaft

Die internationale Paulusforschung hat sich spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts methodisch so breit aufgefächert und ausdifferenziert, dass hier auf jeden Forschungsbericht verzichtet werden muss. Um immerhin wenige Linien anzudeuten: Beträchtliche Forschungsfortschritte wurden und werden er-

⁵⁷ Leppin spricht Heidelberg als »eine ganz wichtige Etappe zur Formierung des Sola-Fide-Prinzips« bei Luther an (vgl. LEPPIN, Luther, 131). Nach McGRATH, Theology, wäre die Kreuzestheologie ein Implikat und eine Konsequenz von Luthers neuem Verständnis der *iustitia Dei*, welches er als Vertreter der sog. *via moderna* gewann (vgl. a.a.O. 230, und *passim*).

⁵⁸ Zu beachten ist insbesondere auch das *genus*, das mit der Heidelberger Disputation gegeben ist: Luther nimmt hier nicht im Rahmen einer exegetischen Vorlesung oder eines philologischen Kommentars Stellung, sondern aktiviert die Disputationstechniken seiner Zeit. Zur Gattung der Disputation und ihren Regularien vgl. SCHWARZ, Disputationen, 328–340; zu Luthers Disputationen in den Jahren 1516–1522: a.a.O. 331–335; vgl. LEINSE, Einführung, 16–68.

zielt, wo es um die je einzelnen Briefe bzw. Komplexe geht, in denen Paulus kreuzestheologisch argumentiert. Ein ganz wesentlicher Fortschritt war zunächst mit der Erkenntnis gegeben, dass Paulus nur an relativ wenigen Stellen bzw. in wenigen kompakten Zusammenhängen seiner Briefe tatsächlich ausdrücklich *σταυρ*-Derivate gebraucht, d.h. ausdrücklich vom Hinrichtungsmittel des Kreuzes spricht.⁵⁹

Im Fall von 1 Kor 1f führen dabei z.B. sozialgeschichtlich orientierte Zugänge beträchtlich weiter, die beschreiben können, wie das »Wort vom Kreuz«, in dem alle Welt-Weisheit durchkreuzt wird, Bildungsvoraussetzungen und Statusansprüche und damit potentielle Risse in einer sozial gemischten Gemeinde gewissermaßen unterläuft, um den Boden für eine anders geartete »Bildung«/»Weisheit« zu ebnen, die allen Gemeindegliedern vermittelbar und zugänglich ist. Die strukturell hoch reflektierte Aussage, dass Gott eben das erwählt hat, »was vor der Welt töricht ist« (wörtlich: das Törichte der Welt), »damit er die Weisen beschäme«, und das erwählt hat, »was vor der Welt schwach ist« (wörtlich: das Schwache der Welt), »damit er beschäme, was stark ist«, »das, was nichts gilt in der Welt und das Verachtete«, »das Nicht-Seiende«, um »das Seiende« zu entkräften/zunichte zu machen (1 Kor 1,27f: ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενήμενα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ), verweist auf die sozialkritische Potenz des »Wortes vom Kreuz«. Im Zusammenhang von 1 Kor 1f wird ein in Korinth virulentes Status-, Vermögens- und Bildungsdenken kritisiert, funktional wird damit die Identität und Einheit der frühchristlichen Gruppe gestärkt und stabilisiert.⁶⁰

Im Fall des Galaterbriefes, des »eigentlichen« kreuzestheologischen Schreibens des Paulus, in dem sich sieben Belege der Wurzel *σταυρ*- finden, ist es v.a. bekanntlich im Verständnis der Tora- und Rechtfertigungsaussagen auf ihrem antikjüdischen Hintergrund zu Neuansätzen gekommen, in deren Licht neutestamentliche Beiträge zur Kreuzestheologie bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein als im Kern veraltet und überholt gelten müssen. Gerade beim Galaterbrief hat der Kurzschluss mit dem Lutheraner Paulus und mit Kategorien wie »Nomismus«, »Gesetzlichkeit« oder auch »Synergismus« die ältere For-

⁵⁹ Siehe KUHN, Jesus, 27–41; DERS., Art. Kreuz, 719f; SCHRAGE, Herr, 29; SÄNGER, Christus, 85; ZELLER, 1. Korinther, 114–116; WOLTER, Paulus, 116–128; KONRADT, Art. Kreuzestheologie, 314–321; DERS., Weisheit, 188. Vgl. das Substantiv *σταυρός* in 1 Kor 1,17f; Gal 5,11; 6,12.14; Phil 2,8; 3,18; vgl. Kol 1,20; 2,14; Eph 2,16; das Verb *σταυρόω* in 1 Kor 1,13.23; 2,2.8; 2 Kor 13,4; Gal 3,1; 5,24; 6,14; fehlend in den Deuteropaulinen. Zur funktionalen Differenzierung des »Kreuzes« als historischem Ort, als theologischem »Argument« sowie als »Symbol«/Chiffre in den paulinischen Briefen siehe SCHNELLE, Paulus, 486–492; DERS., Theologie, 218–222.

⁶⁰ Dies ist hier nicht ausführlicher darzustellen. Vgl. PICKETT, Cross; KONRADT, Weisheit, 181–214. VOGEL, Theologien, 724–731, zum »sozialkritische[n] Potential« der paulinischen Kreuzesaussagen in 1 Kor.