
Sven Grosse

BRENNPUNKTE DER THEOLOGIEGESCHICHTE

GESAMMELTE AUFSÄTZE – BAND 2



Brennpunkte der Theologiegeschichte

Sven Grosse

Brennpunkte der Theologieggeschichte

Gesammelte Aufsätze Bd. 2



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Sven Grosse, Prof. Dr., geb. 1962, Studium der evangelischen Theologie und Studien in der Philosophie und katholischen Theologie in München und Tübingen, promoviert und habilitiert in Erlangen, seit 2008 Professor für Historische und Systematische Theologie an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel.

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.

© 2022 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: 3w+p, Rimpf
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07205-7 // eISBN (PDF) 978-3-374-07206-4
www.eva-leipzig.de

Inhalt

Einführung	7
Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther	11
Wendepunkte der Mystik	35
Bernhard – Seuse – Luther	
Die Nützlichkeit als Kriterium der Theologie bei Philipp Melanchthon ..	47
Abgründe der Physikotheologie	71
Fabricius – Brockes – Reimarus	
Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?	93
Die Wendung im theologischen Denken Karl Barths zu Beginn des Ersten Weltkriegs	129
Radical Orthodoxy	163
Darstellung und Würdigung einer herausfordernden Theologie	
Die Neuzeit als Spiegelbild des antiken Christentums	191
Konkurrierende Konzepte von Toleranz in der frühen Neuzeit	229
Christentum und Geschichte	265
Troeltsch – Newman – Luther – Barth	
Nachweise der Erstveröffentlichungen	311
Veröffentlichungen Sven Grosse	313
Register	323
Personenregister	323
Begriffsregister	331

Einführung

Wurde in der Einführung zu dem ersten Band dieser gesammelten Aufsätze gesagt, dass die christliche Lehre auf dreierlei Weise entwickelt werden könne – als Schriftkommentar, als systematisch geordnete Dogmatik und in Studien zu bestimmten Gesprächssituationen der Theologiegeschichte – so soll in diesem Band die Theologiegeschichte selbst zum Thema werden. Mit ihrem In-der-Geschichte-Sein erweist sich die christliche Lehre als etwas noch unabgeschlossenes, als *theologia viatorum* auf dem Weg zu ihrem Ziel und ihrer Vollendung (1. Kor 13,12). Zugleich aber zeigt sich, dass die Positionsbeziehungen, die in immer neuen und nicht vorausschaubaren Gesprächssituationen erfolgen, eine Kontinuität entwickeln können, dass sich also das ergibt, was man Tradition nennt: ein Weitergeben, das mit dem Finden und Sich-Einverleiben von etwas Neuem verbunden ist. Dies zeigt sich gerade dann, wenn in einer Zusammenschau verschiedene solcher Gesprächssituationen wie in einem Brennglas gebündelt werden. Es können dabei auch Gefährdungen der christlichen Lehre eingeschätzt werden: sie ist nicht beliebig abwandelbar, sondern wird in ihrem Fortlauf immer wieder vor die Entscheidung gestellt, ob sie sich weiter entwickelnd fortbestehen soll oder ob sie in Auflösung gerät. In der Auswahl dieser Aufsätze wird an einigen Stücken die klassische Tradition der christlichen Theologie vorgestellt werden; dabei wird man sehen können, wie die Reformation sich dieser Tradition anschließt; man wird aber auch, vor allem in der Diagnose der Neuzeit, die Kräfte erkennen, welche eine existentielle Bedrohung des Christentums darstellen. Nachdenken über die Theologiegeschichte dient der Schulung in der Wahrnehmung der Verantwortung für den weiteren Gang von Theologie und Kirche.

Die Reihe bringt zunächst einige Aufsätze, welche sich Stoffen der klassischen Tradition zuwenden, angefangen mit ›Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther‹. In diesem Brennpunkt werden also Standortbestimmungen der Alten Kirche, des Mittelalters und der Reformation gebündelt und im Medium der Schriftauslegung Gemeinsamkeiten und Differenzen sichtbar gemacht, die sich nicht nur der Verschiedenheit der

Gesprächssituationen verdanken, sondern auch einer Verschiedenheit in der Sache, d. h. im Verständnis der Schrift: wie tief die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen einzuschätzen ist. Das Gemeinsame ist dabei aber nicht zu übersehen: Jesus Christus als der eigentliche Inhalt der Schrift und das Bewusstmachen des Aspektes, was er »für uns«, d. h. für die zu Erlösenden bedeutet.

»Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther« widmet sich dem viel diskutierten Thema, was überhaupt Mystik ist und ob und unter welcher Bedingung von christlicher Mystik zu sprechen ist. Dabei wird herausgearbeitet, dass im Verlauf der Geschichte die christliche Mitte nie beharrlich gehalten wird, sondern dass es immer wieder »Wendepunkte« bedarf, an denen eine Bewegung, die ins Extrem ging, zurückgebogen wird. Dieser Aufsatz ist auch eine Klärung der Grundlagen, auf welchen auch der längere Aufsatz »Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie« beruht, der in diese Sammlung nicht aufgenommen worden ist.

Das Thema des »pro me«, das schon in dem ersten Aufsatz aufschien, wird aufgenommen in dem dritten Aufsatz »Die Nützlichkeit als Kriterium der Theologie bei Philipp Melanchthon«, hier von der Seite her, wie der junge Melanchthon als Humanist sich diesem entscheidenden Punkt Lutherscher Theologie genähert hat. Es wird in der Ausbildung des Lehrstücks von der Schöpfung und der Providenz auch die Bedeutung freigelegt, die Melanchthon für die lutherische Orthodoxie hatte.

Genau dieses Lehrstück von der Schöpfung und der Providenz war aber eine der Stellen, an denen der Bruch einsetzte, in welchem die neuzeitliche Bewegung sich von der klassischen christlichen Tradition abzusetzen begann: »Abgründe der Physikotheologie: Fabricius – Brockes – Reimarus«. Mit diesem Aufsatz und den folgenden wird die Problematik der Neuzeit und der Auflösung des Christentums immer wieder erörtert.

Darum ist auch kritisch die Frage zu stellen »Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?« und im Vergleich dieses Denkers mit der klassischen christlichen Tradition zu beantworten.

Ist Karl Barth nun hingegen trotz allem ein moderner Theologe im Sinne der von Schleiermacher gewiesenen Richtung? »Die Wendung im theologischen Denken Karl Barths zu Beginn des Ersten Weltkriegs« kommt zum Ergebnis, dass dem nicht der Fall ist und dass Karl Barth sich der klassischen christlichen Tradition wieder zuwandte, doch so – Tradition heißt ja nicht unveränderte Fortsetzung –, dass er diese neu akzentuierte.

»Radical Orthodoxy. Darstellung und Würdigung einer herausfordernden Theologie« widmet sich einer zeitgenössischen Strömung englischer Theologie, die es unternimmt, die christliche Theologie wieder aus dem Sog der Neuzeit-Bewegung herauszuführen, freilich in einer ganz anderen Art, als Karl Barth es getan hatte. Man kann sich aber auch fragen, ob sich beide nicht gegenseitig ergänzen bzw. sich konstruktiv kritisieren. Zugleich wird hier bisherige Theo-

logiegeschichte reflektiert und beurteilt: die immer neue Aktualität der patristischen Theologie, das Gegenüber Thomas versus Scotus, die Stellung der Reformation und die Diagnose der Neuzeit-Bewegung.

Diese ist dann auch das übergeordnete Thema der drei diesen Band abschließenden Aufsätze, die gemeinsam schon einmal (2010) veröffentlicht worden sind unter dem Titel »Das Christentum an der Schwelle der Neuzeit«. Sie sollen auch hier wieder in einer Folge erscheinen, auch wenn damit der chronologische Ablauf der Aufsätze von neuem beginnt.

»Die Neuzeit als Spiegelbild des antiken Christentums« hat das gleiche Thema wie Charles Taylors großes Werk »A secular Age« (»Ein säkulares Zeitalter«), das etwa zur selben Zeit (2009) erschien, geht aber so vor, im konzentrierten Eingehen auf einige wenige überschaubare Texte den Geist zu erfassen, aus dem diese Texte hervorgegangen sind, vergleichbar mit der Methode in Auerbachs »Mimesis«. Der Aufsatz fängt nun wieder bei der Alten Kirche an (Tertullian und Augustin) und weist an einigen Punkten ihre synthetische Leistung auf. Es wird sodann an entsprechenden Punkten die einsetzende Neuzeit (angefangen mit Chelmsford) gegenübergestellt und gezeigt, dass dort, wo die Alte Kirche zusammengefügt hat, die Neuzeit-Bewegung nun auflöst. Das »Spiegelbild« ist also eines, das eine Verkehrung aufweist. »Abgründe der Physikotheologie« kann als eine weitere Exemplifizierung der hier aufgestellten These gelesen werden. Die Neuzeit hat dann nicht ein kohärentes Wesen, sondern besteht aus zentrifugalen Absetzbewegungen von der christlichen Einheit, die untereinander entgegengesetzt sind und nicht imstande sind, ein Ziel zu erreichen, über das man dann nicht wieder mit einer neuen Orientierung hinausgehen will. Damit ist der These von Blumenbergs »Die Legitimität der Neuzeit« widersprochen.

»Konkurrierende Konzepte von Toleranz in der frühen Neuzeit« wendet sich einem zentralen Thema der Neuzeit zu: der Toleranz. Es wird herausgearbeitet, dass es mehrere Begriffsbestimmungen und Konzepte von Toleranz seit dem 16. Jahrhundert gab. Entgegengesetzte Paradigmen sind das Konzept des jungen Luther und das des Sebastian Castellio. Dieses wurde, in mehreren Etappen weiterentwickelt, zu einem der stärksten Motoren der Säkularisierung bis auf den heutigen Tag; jenes stellt ein christliches, d. h. mit dem christlichen Glauben, ohne dass dieser an Substanz verliert, vereinbares, aber auch von Menschen mit anderer Haltung in Glaubensdingen vertretbares Konzept war.

»Christentum und Geschichte: Troeltsch – Newman – Luther – Barth« stellt zum Abschluss eine Meta-Reflexion dar: Gibt die Geschichte des Christentums überhaupt Aufschluss darüber, was Christentum ist? Zugleich wird aber eine materiale theologische Diskussion geführt, in der es wieder um die Frage geht, ob der sogenannte Neuprotestantismus, der eine bestimmte Säkularisierungsrichtung verfolgt, als legitime Fortsetzung des reformatorischen Protestantismus angesehen werden kann (Troeltsch), welche Argumente der römische Katholizismus gegenüber dem reformatorischen Christentum gerade dadurch gewinnt,

10 Einführung

dass er den konsequent angewandten Entwicklungsgedanken für sich in Anspruch nehmen kann, und wie eine Position, der zufolge das eigentlich Christliche sich nicht durch den Verlauf der Geschichte festlegen lässt, sich demgegenüber darstellt (Luther, Barth). Es zeigt sich, Einsichten Newmans von dieser Position aufgegriffen werden können und sollen. Damit wird aber nochmals erhellt, wie das Christentum aufgefasst werden muss, wenn es gegen die fortschreitende Säkularisierung Bestand haben soll.

Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther

Origenes, Thomas von Aquin und Martin Luther setzen mit ihren Auslegungen des Briefs des Paulus an die Römer Marksteine. Der Rang dieser drei Theologen und ihr Gewicht in der Geschichte des christlichen Denkens muß nicht weiter begründet werden. Alle drei haben auch den Römerbrief ausgelegt. Aus der Feder des Origenes stammt der erste Kommentar überhaupt zu diesem Brief. Thomas zeigt sich hier nicht bloß als der Verfasser der beiden Summen, sondern auch als Ausleger der Schrift. Die Bedeutung von Luthers Auslegung für die Formierung der reformatorischen Theologie ist bekannt. Ich will hier erkunden, (a) welche Gesamtauffassung der Heiligen Schrift und welche Hermeneutik der Schrift der Exegese des Römerbriefs zugrundegelegt wird, und (b) welche Möglichkeiten des Verständnisses dieses Briefes sich in den Exegesen dieser drei Meister aufweisen lassen, welche Gemeinsamkeiten, Zusammenhänge, aber auch Unterschiede und Grenzen sich hier zeigen. Der Vergleich dieser drei Ausleger ergibt einige Orientierungspunkte für die Perspektive, in der Luther sich dem Römerbrief und der Bibel als ganzer nähert, und damit eine Perspektive für den Blick auf die reformatorische Bibelauslegung überhaupt.

Ich will mich dabei auf Origenes und Luther als die beiden Eckpunkte konzentrieren; gegen Schluß aber auch auf Thomas eingehen.

1. Die Einheit der Heiligen Schrift mit Christus

Für Origenes wie auch für Luther bildet die Bibel eine Einheit. Die Bibel ist also – jedenfalls letztlich und im Entscheidenden – keine kontingente Zusammenschichtung von sehr ungleichartigen Zeugnissen verschiedener historischer Situationen, welche Zeugnisse wiederum durch verschiedene historische Situationen geprägt sind, sondern sie ist eine Einheit. Schriftexegese soll demnach

nicht voraussetzungslos geschehen, sondern vielmehr mit einer solchen Voraussetzung, daß es gestattet und geboten ist, sie als Einheit aufzufassen.¹

Die Voraussetzung, die gemacht wird, lautet, daß die Bibel eine Einheit ist, weil sie mit *Jesus Christus* eine Einheit bildet.

Die Schrift hat nach Origenes ihre Einheit darin, daß sie Evangelium ist. Evangelium definiert er in seinem Johanneskommentar als »eine Rede, die für den Glaubenden die Gegenwärtigkeit eines Gutes enthält, oder eine Rede, die verkündet, daß das erwartete Gut da ist.«² Die Schriften der Bibel sind aber nur Evangelium, weil sie auf Jesus Christus bezogen sind und weil das ewige Wort Gottes in Jesus Christus Fleisch geworden ist: »Der Erlöser ließ, wie er kam, das

¹ Diese Eingangsüberlegungen sind verwandt mit denen von Hans-Georg Gadamer, aber doch von ihnen unterschieden, s. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 261 ff. Gadamer geht es um das Verstehen eines beliebigen alten Textes und er erkennt, daß es in gewisser Weise dazu nötig ist, überlieferte Vorurteile – Vorurteile der Autorität – anzuerkennen. Hier geht es darum, in eins mit dem Verstehen die Autorität anzuerkennen, kraft derer ein bestimmter Text die Wahrheit sagt. Diese Autorität – nämlich Gott – will, daß man versucht, diesen Text – die Bibel – aufgrund bestimmter Voraussetzungen zu verstehen, die Gott selbst gesetzt hat. So und nur so teilt sich Gott durch diesen Text mit. Richard Muller und John L. Thompson haben bestimmte Merkmale der sogenannten »vor-kritischen« Exegese zusammengestellt, wonach (als zweites Merkmal) »the meaning of a text is governed by the scope and goal of the biblical book in the context of the scope and goal of the canonical revelation of God«, (als drittes) »the primary reference of the literal or grammatical sense of the text ... [is] ... the believing community that once received and continues to receive the text«, (viertens) die Arbeit des Exegeten ist »an interpretive conversation in the context of the historical community of belief.« Richard Muller/John L. Thompson, *The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect*, in: *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, hg. v. Richard Muller und John L. Thompson, Grand Rapids, MI, 1996, 340–342. Das erste Merkmal ist übrigens »the *historia* ... [is] ... resident in the text and not under or behind it«, ebd., 339. Diese Merkmale sind Aspekte des Autoritätsverhältnisses, das Gott als der Urheber des Textes zwischen sich und demjenigen setzt, der den Text verstehen soll.

² »Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον λόγος περιέχων ἀπαγγέλιαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφρανόντων τὸν ἀκούοντα, ἐπὶ παραδέξεται τὸ ἀπαγγελλόμενον; [...] λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύοντι παρουσίαν ἢ λόγος ἐπαγγελλόμενος παρεῖναι τάγαθον προσδοκώμενον.« Origenes, Jo. I, v, 27, in der Ausgabe: *Origène, Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc*, Bd. 1, 2., durchges. Aufl. Paris 1996 (SC 120bis) [zit.: SC 120bis], 70,3–6; 72,9–11; Übersetzung nach: Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, übers. u. eingef. v. Rolf Gögler, Einsiedeln u.a. 1959 (MKZU, NF 4), 101 [zit.: Gögler]. Umfassend zur Bibeltheologie des Origenes: Rolf Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, und Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertr. u. eingel. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968 (franz.: *Histoire et Esprit*, Paris 1950).

Evangelium Leib werden und machte durch das Evangelium gleichsam alles [in der Schrift] zum Evangelium.«³ Weil der Logos einen Leib annimmt, wird das Heil gegenwärtig: das Evangelium wird Leib; das erwartete Gut ist eingetroffen. Die Rede, die das verkündet, wird selber Vergegenwärtigung dieser Ankunft des Heils und dadurch Heilsrede, Evangelium. Weil das Wort Fleisch geworden ist, darum, aber nur darum sind auch das Gesetz und die Propheten, also die Schriften des Alten Testaments, überhaupt Evangelium.⁴

In seiner Römerbriefvorlesung erklärt Luther, die ganze Schrift sei »von Christus zu verstehen, vor allen Dingen dort, wo sie prophetisch ist. Sie ist aber überall prophetisch, wenn auch nicht nach der oberflächlichen, buchstäblichen Bedeutung.«⁵ Und in »De servo arbitrio« erklärt er kurz und bündig: »Nimm Christus aus den Schriften, was wirst du sonst weiter in ihnen finden?«⁶ In dem Namen »Christus« faßt Luther dabei folgende Sachverhalte zusammen: »Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden, Gott ist dreieinig und einer, Christus hat für uns gelitten und wird in Ewigkeit herrschen.«⁷ An anderer Stelle spricht er von einem »verbatus« bzw. »praedicatus deus id est verbum dei«,⁸ und er kann schließlich sagen: »die heilige Schrift, das ist Gott selbst.«⁹

³ »ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεκοίηκεν.« Origenes, Jo. I,vi, 33, SC 120bis, 74,10–12 / Gögler, 102.

⁴ Origenes, Jo. I,vi, 33 f., SC 120bis, 74,7–76,22 / Gögler, 10f. Vgl. Henri de Lubac, Geist aus der Geschichte, 320f.

⁵ »[Scriptura Sacra] tota de Christo sit intelligenda, maxime Vbi est prophetica. Est autem vbique prophetica, licet non secundum superficiale sensum litere.« WA 56, 5,10f. In den »Dictata in Psalterium« bereits: »Jede Prophetie und jeder Prophet muß vom Herrn Christus verstanden werden, sofern nicht mit offenkundigen Worten deutlich wird, daß er von anderem spricht.« / »Omnis prophetia et omnis propheta/ de Christo domino debet intelligi, nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui.«, folgt Berufung auf Joh 5,39. Martin Luther, Vorrede zu den Dictata, WA 55/I, 6,25–8,1 / WA 3, 13,6f. / BoA 3, 47,9f.

⁶ »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?«, WA 18, 606,29 / BoA 3, 101,29.

⁷ »Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christus pro nobis passum et regnaturum aeternaliter«, WA 18, 606,26–28 / BoA 3, 101,26–28.

⁸ Kleinere Arbeiten über die Psalmen, 1530–32, über Ps 51, WA 31/I, 511,29, im Unterschied zu »in natura sua deus«, ebd., WA 31/I, 511,28. Vgl. Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2005, 362f. (Albrecht Beutel).

⁹ Vorrede zum Bd. I der Wittenberger Ausgabe seiner Werke, 1539, WA 50, 657,26f. Das ist in der Tat eine Aussage, die jener anderen in »De servo arbitrio« entgegengesetzt ist: »Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt Creator et creatura Dei.« WA 18, 606,11f. Armin Buchholz hat von dieser Stelle aus seine Deutung von Luthers Schriftlehre entwickelt. Bereits in »De servo arbitrio« findet sich aber auch das »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?«, und mir scheint, man muß Luthers Äußerungen hier dialektisch betrachten, s. Armin Buchholz, »Duae res sunt Deus et Scriptura Dei«. Theologische Implikationen eines Lutherwortes im Vergleich mit der Sichtweise des Erasmus und der origenischen Tradition,

Für einen ersten Schritt kann resümiert werden: Origenes und Luther fassen also beide die Schrift und Christus als etwas auf, das voneinander unterschieden, aber aufeinander bezogen werden kann und soll, so daß sie eine Einheit bilden. Das, wodurch diese Einheit zustande kommt, ist die Menschwerdung Gottes. Um die ganze komplexe Struktur dieser Einheit angemessen zu erfassen, muß indes noch ein weiterer Aspekt beachtet werden.

2. Das ›pro me‹ bei Origenes und bei Luther

In seiner Schrift zur Verteidigung des Christentums gegen den heidnischen Philosophen Celsus, Buch II, Kapitel 69, kommt Origenes zu folgender grundsätzlicher Erklärung:

»Das, was geschrieben ist über die Dinge, die mit Jesus sich ereignet haben, enthält nicht in dem bloßen Wortlaut [der *ψιλή λέξις*] und in der Geschichte die volle Schau der Wahrheit. Denn jedes von ihnen deutet für die verständigeren Leser auch ein Gleichnis an.«

Origenes sucht also erklärtermaßen danach, über den bloßen Wortlaut, die *λέξις*, hinauszusteigen. Er erläutert dies dann aber mit folgendem Beispiel: »So enthält die Kreuzigung eine Wahrheit, die ausgesprochen ist in den Worten: »*Ich* bin mit Christus gekreuzigt« (Gal 2,20)[...]«. Origenes fügt daran Gal 6,14; Röm 6,10; Phil 3,10 und 2. Tim 2,11 an,¹⁰ lauter Stellen, in denen die Einheit des Sterbens Christi mit dem heilsamen Sterben des jeweiligen Ich des Menschen ausgedrückt wird: »Mir aber komme es nicht bei, mich zu rühmen, außer des Kreuzes meines Herrn Jesus Christus, durch den *mir* die Welt gekreuzigt ist und *ich* der Welt.« (Gal 6,14), »*Ich* nehme seines Todes Gestalt an.« (Phil 3,10), »Wenn *wir* mit ihm gestorben sind, so werden *wir* auch mit ihm leben.« (2. Tim 2,11).¹¹

in: Christine Christ-von Wedel/Sven Grosse (Hg.), Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit, Berlin/Boston 2017, 47–67.

¹⁰ »Τὰ συμβεβηκέναι ἀναγεγραμμένα τῷ Ἰησοῦ οὐκ ἐν ψιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ τὴν πᾶσαν ἔχει θεωρίαν τῆς ἀληθείας· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν καὶ σύμβολόν τινος [αὐτῶν] εἶναι παρὰ τοῖς συνετώτερον ἐντυγχάνουσι τῇ γραφῇ ἀποδείκνυται. Ὡς περ οὖν τὸ σταυροθῆναι αὐτὸν ἔχει τὴν δηλουμένην ἀλήθειαν ἐν τῷ »Χριστῷ συνεσταύρωμαι [...]«, Cels. II,69, ed. M. Marcovich, Leiden u. a. 2001 (SVigChr 54) [zit.: SVigChr 54], 139,7–11 / Übersetzung nach: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griech. übers. v. P. Koetschau, II. Teil, München 1926 (= Des Origenes ausgewählte Schriften, Bd. 2, = BKV² 52), 189. Ähnlich Jo. I,ix,58–x,63, SC 120bis, 88–90 / Gögler, 106f., mit 1. Tim 6,11; Röm 6,1; 1. Kor 1,30; Kol 1,19; 2,9.

¹¹ SVigChr 54, 139,11–17 / BKV² 52, 189f. Mit Röm 6,10, »Denn was er gestorben ist, das ist er ein für allemal der Sünde gestorben«, wo nicht von dem Ich des Menschen die Rede ist,

Die vorangehende grundsätzliche Erklärung des Origenes bietet ein Beispiel für das, weswegen Luther an ihm einen solchen Anstoß nahm, daß er ihn, zusammen mit Hieronymus, den beinahe schlechtesten Ausleger der Schrift nannte.¹² Wie Origenes diese Regel an dieser Stelle konkretisiert, zeigt aber eine überraschende Übereinstimmung zwischen dem alexandrinischen Theologen des dritten Jahrhunderts und dem Wittenberger des sechzehnten.

Zunächst das Anstoßerregende. In ›De servo arbitrio‹ formuliert Luther eine hermeneutische Grundregel:

»So lehren wir vielmehr, daß weder eine Folgerung noch ein Tropus an irgendeiner Stelle der Schrift zuzulassen ist, es sei denn, die offenkundigen Umstände der Worte erzwingen dies, oder der Widersinn der am Tage liegenden Sache, die gegen einen Artikel des Glaubens verstößt, sondern überall muß man an der einfachen, reinen und natürlichen Bedeutung der Wörter hängen, wie es die Grammatik und der Sprachgebrauch halten, den Gott unter den Menschen geschaffen hat. Denn wenn es jedem gestattet ist, nach seinem Gefallen Folgerungen und Tropen in den Schriften zu erdichten, was wird die Schrift dann sein, wenn nicht ein Schilfrohr, das im Winde bewegt wird oder irgendein Vertumnus [der Gott des Wandels und des Wechsels]?«¹³

Das Paradebeispiel für ungehemmte Tropologien ist Origenes: »Siehe, wie ist es jenem Tropologen Origenes beim Auslegen der Schriften ergangen? Welch passende Gelegenheiten bietet er dem Verleumder Porphyrius [...]«. ¹⁴

deutet Origenes wohl den folgenden Vers an (Röm 6,11): »Ebenso sollt auch ihr überzeugt sein, daß ihr der Sünde gestorben seid und für Gott lebt in Christus Jesus.«

¹² De servo arbitrio, WA 18, 703,26–28 / BoA 3, 197,25–27.

¹³ »Sic potius sentiamus, neque sequelam neque tropum in ullo loco scripturae esse admittendum, nisi id cogat circumstantia verborum evidens, et absurditas rei manifestae in aliquem fidei articulum peccans; sed ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus. Quod si cuivis liceat, pro sua libidine, sequelas et tropos in scripturis fingere, quid erit scriptura tota nisi arundo ventis agitata, aut vertumnus aliquis?«, WA 18, 700,31–701,1 / BoA 3, 194,29–34.

¹⁴ »Vide, quid acciderit tropologo illi Origeni in enarrandis scripturis? quam dignas praebet occasiones calumniatori Purphyrio [...]«, WA 18, 701,4–6 / BoA 3, 195,1–3. Der Satz geht so weiter: »ut Hieronymo quoque videantur parum facere, qui Origenem tuentur«. Hier spielt Luther vielleicht auf den Brief 62,2 des Hieronymus an Tranquillus an, wo er meint, daß diejenigen übertreiben, die keinerlei Irrtümer bei Origenes wahrnehmen wollen (MPL 22, 606 / CSEL 54 (Editio altera), 583 f. / BKV 2. Reihe 18, 190 f.), sowie auf Brief 49,13 (nach anderer Zählung 48,13) an Pammachius, wo Hieronymus schreibt, daß Origenes in seiner Apologie gegen Celsus in einem solchen freien Stil argumentiere, daß man meinen könne, daß er selber ein Heide sei: MPL 22, 502 / CSEL 54 (Editio altera), 368 f. / BKV 2. Reihe 18, 168 f. Im Hintergrund steht wohl zugleich der Bericht Eusebs, wonach Porphyrius dem

Die überraschende Übereinstimmung zwischen dem Alexandriner und dem Wittenberger ist aber nun diese: Origenes formuliert hier in seiner Weise genau das, was man bei Luther als das »pro me« bezeichnet: das Aufweisen des Aspekts, daß alle Glaubensaussagen, also letztlich alle Lehraussagen der Bibel, ein Handeln Gottes zur Sprache bringen, daß *für* denjenigen geschehen ist, der davon erfährt. Jeder Mensch soll also von sich sagen können, dies sei »für mich« geschehen und »für mich« gesagt. Der Begriff des Glaubens wird so gefaßt, daß dieser Aspekt notwendig mit eingeschlossen ist. Das Heilshandeln Gottes und seine Heilsrede, das Evangelium, erreichen ihr Ziel im Menschen nur dann, wenn sie mit einem solchen Glauben aufgenommen werden.¹⁵

Luther hat diesen Grundsatz seines Theologieverständnisses das erste Mal womöglich in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 vorgetragen, wo er in der Auslegung von Röm 8,16, »Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind.« erklärt, daß dieses Zeugnis die Vergebung der Sünden, die guten Werke und das ewige Leben betrifft, daß es aber nicht genügt, *lediglich* die Vergebung der Sünden usw. *an sich* zu glauben. Das ist nur der Anfang oder das Fundament des Glaubens,¹⁶ nicht aber der Glauben in der Fülle, wie er dem Glaubenden zu seinem Heil vonnöten ist.

»Das ist das Zeugnis, das der Heilige Geist in unserem Herzen ablegt, wenn er spricht: ›Es sind *deine* Sünden vergeben.‹ Das nämlich meint der Apostel mit dem Satz, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde [Röm 3,28]: mit Verbindlichkeit *von dir selbst* und nicht nur von den Erwählten glauben, daß Christus für *deine* Sünden gestorben ist und genug getan hat.«¹⁷

Origenes den Vorwurf machte, unter dem Mantel des Bibelauslegung mittels seiner Allegorese nichts anderes zu treiben als platonische Philosophie: Eusebius, h. e. VI, 19,4–8.

¹⁵ Vgl. Oswald Bayer in seinen Ausführungen über Luthers Lehre von der Schrift: »Denn wenn ich die Schrift lese und höre, dann merke ich, dass diese Geschichten von mir erzählen, ja, dass sie *mich* erzählen.« Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 63 [Hervorhebung O. B.], im Kontext von 62–65, sowie Bayers Ausführungen über die konstituierende, performative Sprechweise des Evangeliums, ebd., 46–53, denen ich zustimme, auch wenn ich meine, daß die Wendung zu einer solchen Auffassung von Theologie sich schon vor 1518 vollzogen hat.

¹⁶ »Verum hæc non omnino sufficiunt, sed magis initium quoddam et velut fundamentum fidei habenda sunt.«, WA 56 › 370,5–7 / BoA 5, 261,8–10.

¹⁷ [Hervorhebungen S. G.] »Hoc est testimonium, quod perhibet in corde nostro spiritus sanctus dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratür Apostolus hominem Iustificari per fidem (assertive de te ipso etiam, non tantum de electis credere, quod Christus pro peccatis tuis mortuus sit et satisfecit).« WA 56, 370,10–14 / BoA 5, 261,13–17. Luther beruft sich auf Bernhard von Clairvaux, den er hier auch zitiert: Bernhard: De Annuntiatione Domini Sermo Primus. De versu Psalmi: Ut inhabitet gloria in terra nostra, 1.3 f., in: S. Bernardi Opera, hg. v. Jean Leclercq, H. M. Rochais und C. H. Talbot, Bd. 5, Rom 1968, 13,10–13. Er

Der späte Luther von 1535 spricht dann in seiner Disputation über Röm 3,28 von der *fides apprehensiva* im Unterschied zu der *fides historica*, welche *nur* die historischen Tatsachen glaubt, nicht aber ihre Beziehung auf den Glaubenden.¹⁸

Im Zusammenhang welchen Konzeptes steht bei Origenes und bei Luther dieser Einbezug des hörenden oder lesenden Ich in das Verständnis des Schrift? Es ist landläufig bekannt, daß Origenes bei dem Hinaustreten über den bloßen Wortlaut und über die bloße Geschichte an ein Hinübertreten in das Rein-Geistige denkt, in das Körperlose. Gott ist ihm zufolge in *diesem* Sinne Geist (Joh 4,24). Er sagt das besonders nachdrücklich in Περὶ ἀρχῶν / *De principiis*,¹⁹ doch sind die Zusammenhänge bei ihm aber doch komplexer.²⁰ Dies zeigt sich, wenn wir die Stelle in *Contra Celsum* oder den Johanneskommentar einbeziehen. Wir müssen hier in ihrem Zusammenhang drei Ebenen unterscheiden.

Auf der ersten Ebene ist Gott zu betrachten. Gott der Sohn, der wie der Vater körperlos ist,²¹ wird Mensch. »Dieser Logos« wird, wie Origenes sagt »,allen alles, um alle zu gewinnen« und wird »den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen« [1. Kor 9,22]«. ²² Die Menschwerdung Gottes geschieht

steht hier in einer Tradition, die ihm wohl in den ersten Klosterjahren vermittelt worden ist. Zu diesen Zusammenhängen s. Sven Grosse, *Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie*, in: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther*, hg. v. Berndt Hamm und Volker Leppin, Tübingen 2007, 189–193.

¹⁸ Erste Disputation über Röm 3,28 (1535), These 12–14, WA 39/I, 45,21–26: »Haec est autem fides apprehensiva [...] Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis [...] quae intelligat caritatem Dei patris, per Christum, pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem«. Von der *fides historica* ist in der vorangehenden These 2 die Rede.

¹⁹ Princ. I Praef. 8 (14,6–13). In Klammern angegeben wird die Seiten- und Zeileneinteilung der Ausgabe von: Origenes. Werke, Bd. 5: *De principiis* (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ), hg. v. P. Koetschau (GCS 22); diese Angaben sind auch abgedruckt in der Ausgabe hg., übers., mit krit. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, Darmstadt 1976 (TzF 24). Die Aussage, die Origenes hier trifft, »esse quidem omnem legem spiritalem«, wird von ihm sogleich in Überlegungen überführt, I Praef. 8–I, 1,6 (14,16–21,11), welche in die Aussage münden »Non ergo corpus aliquid aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex«. Vgl. Princ. IV, 2,4 und 3,11.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, Einführung von: Origenes, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, hg. v. Hans Urs von Balthasar, 3. Aufl., Freiburg 1991, 15, rät, Origenes nach seinen Schriftkommentaren zu beurteilen und nicht nur nach seine Frühschrift *De principiis*.

²¹ Princ. I, 2,2 (28,17–21).

²² »Hoc ergo verbum [...] omnibus fit omnia, ut omnes lucrifaciat, et fit »infirmis infirmus, ut infirmos lucrifaciat« [...] Denique Corinthiis, qui »infirmi« erant, Paulus »nihil se iudicare scire inter ipsos nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum«, princ. IV, 4,4 (355,7–13), s. Hal

also um der Akkommodation willen: Gott paßt sich dem beschränkten Fassungsvermögen des Menschen an.

Auf der zweiten Ebene befindet sich die Schrift. Sie wird nun eben durch die Menschwerdung des Logos zum Evangelium, zu einer Heilsrede, durch die der Logos sich als das Heilsgut den Menschen mitteilt.

Auf der dritten Ebene geht es aber nun um den Menschen als Hörer oder Leser der Schrift. »Das Wort«, erklärt Origenes, ist dann »Evangelium«, wenn es in seiner Beziehung zum Hörer bestimmt ist.²³ Die Botschaft bringt nämlich dann und nur dann das Heil, wenn sie der Hörer im rechten und nicht im falschen Sinne aufnimmt.²⁴ Es gibt also, wenn man es so nennen will, eine objektive und eine subjektive Bedingung für das Evangelium-Sein der Schrift. Die objektive Bedingung besteht darin, daß die Schrift mit Christus eine Einheit bildet. Er ist *in ihr*; er ist ihr eigentlicher Inhalt. Die subjektive Bedingung: der Leser muß die Schrift *auf sich* beziehen, und zwar so, daß er sie *als Rede von Christus* auf sich bezieht. Nur so gelangt das Evangelium zu ihm und nur so erreicht die Inkarnation des Logos ihr beabsichtigtes Ziel.

Im Horizont dieses Konzeptes wird klar, warum in Contra Celsum II, 69 die Schau, die *θεωρία*, der Wahrheit unvollständig wäre, würde sie sich auf das Lesen einer *ιστορία* beschränken. Denn es gehört noch das Ich des Lesenden dazu, so daß er die Aussage »Christus ist gestorben« so auffaßt: »*Ich* bin mit ihm gestorben.« Und es gehört dazu, daß Christus nicht bloß ein Mensch ist, sondern der inkarnierte Logos, daß also mit dem Lesen und in dem Lesen der Aussage »Christus ist gestorben.« der Leser den *geistigen* Logos und damit Gott Vater selbst erfaßt.²⁵

Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin/Leipzig 1932, 65–74.

²³ Vgl. Jo. I,v,27, SC 120 bis, 70,6–72,2: »οὐδὲν δ' ἦτον ὁ τοιοῦτος λόγος εὐαγγέλιόν ἐστιν, ἂν καὶ πρὸς τὴν σχέσιν τοῦ ἀκούοντος ἐχετάζηται.« / Gögler, 101.

²⁴ »Ἐκαστον γὰρ εὐαγγέλιον, σύστημα ἀγαγγελλομένων ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεδεσμένῳ τυγχάνον ὠφέλειαν ἐμποιοῦν, κατὰ τὸ εὐλογον εὐφραίνει«, Origenes, Jo. I,v, 28, SC 120bis, 72,13–15 / »Jedes Evangelium ist eine Sammlung für den Gläubigen heilsbedeutender Botschaften, die dem Heil bringen, der sie nicht in falschem Sinne aufnimmt.« / Gögler, 101.

²⁵ Origenes stellt sich dies so vor, daß der Logos im inkarnierten Zustand nur ein Schatten des fleischlosen Logos ist, welcher Gott gleich ist (Phil 2,7): Jo. II, vi,50, SC 120 bis, Paris 1996) 242; comm. in Rom. VI,3, in der Ausgabe von Caroline P. Hammond Bammel, Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, 3 Bde., Freiburg 1990–1998 (Vetus Latina 16; 33; 34) [zit.: Vetus Latina], Bd. 2 (Freiburg 1997), 467 f. / in der Ausgabe Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos / Römerbriefkommentar, übers. u. eingel. von Theresia Heither, 6 Bde., Freiburg 1990–1999 (FC 2/1–2/6)

Bei Luther haben wir in den Grundzügen ein vergleichbares Konzept, wenngleich es auch tiefgreifende Unterschiede zu bedenken gibt. Auf die Notwendigkeit, das eigene Ich einzubeziehen, also die dritte Ebene, habe ich bereits hingewiesen. Doch auch die erste Ebene kommt in Luthers Denken vor: »Wer da will heilsam über Gott denken oder spekulieren«, erklärt er, »der setze alles andere hintan gegen die Menschheit Christi.«²⁶ »Wenn solcher Weg nicht geachtet wird«, fährt er fort, »dann bleibt nichts anderes als ein Absturz in den ewigen Abgrund.«²⁷ Dieser Weg führt aber über die Menschheit Christi hinaus, so daß wir »durch sie [die Menschheit Christi] hingerissen werden in den unsichtbaren Vater [...]«. ²⁸

So wie Gott sich in der Menschwerdung an den Menschen akkommodiert, so tut er es auch, indem er durch Worte, die von Menschen gesprochen werden, sich an Menschen wendet. Dies gilt für das geschriebene Wort der Bibel wie für das gesprochene Wort der Predigt.²⁹

Origenes kommt nun genauso wenig wie Luther auf dieses Gott, die Schrift und den Menschen umfassende Konzept dadurch, daß er es von außen durch Tropologie in die Bibel hineinträgt. Der bei ihm nicht abzustreitende Platonismus ist ein Element, das er in dieses Konzept einträgt, aber nicht mehr. Es ist ein gelegentlich durchaus störendes Element, mitunter aber auch eines, das der Klärung biblischer Sachverhalte dient.³⁰ Die Aussagen, mit denen er den Sinn

[zit.: FC], welche den Text von Migne Patrologie Graeca Bd. 14 abdruckt, Bd. 3 (FC 2/3), Freiburg 1993, 208–210.

In diesem Schatten hat der Glaubende aber schon dasjenige, was den Schatten wirft, und *durch den* Schatten gelangt er mit wachsender Einsicht zu ihm hin. Siehe dazu Sven Grosse, Der Messias als Geist und Sein Schatten. Leiblichkeit Christi und Mystik in der Alten Kirche und bei Bernhard von Clairvaux, in: *Analecta Cisterciensia* 58 (2008), 175 f. und 179–187.

²⁶ »quicunque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi.« WA Br 1, 329,50–52, in der Auslegung von Joh 6,37 in dem Brief Luthers an Spalatin vom 12. Februar 1519, WA.Br 1, 327–331; Vgl. im Kontext der Hebräerbrief-Vorlesung, 1517/18, WA 57/III, 99,1–10 / BoA 5, 345,1–11: »Deus ipse humiliavit se, ut fieret cognoscibilis«, WA 57/III, 99,8 f. / BoA 5, 345,10, und die Weihnachtspredigt von 1514 über Joh 1,1, WA 1, 20–29.

²⁷ »Ista via neglecta non restat aliud nisi praecipitium in æternum Barathrum.« Brief Luthers an Spalatin vom 12. Februar 1519, WA Br 1, 329,58 f.

²⁸ »per eam [humanitatem Christi] in invisibilem patrem rapiamur«, ebd., WA Br 1, 328,43 f.

²⁹ Für die mündliche Rede und für die Sakramente ausgeführt: Luther, Von den Konziliis und Kirchen, 1539, WA 50, 647,7–27.

³⁰ Siehe Sven Grosse, Koreferat zu Emil Angehrn, Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon, in: Sven Grosse/Gianfranco Schultz (Hg.), Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens, Zürich u. a. 2011 (Studien zu Theologie und Bibel 6), 32–36, mit *Contra Celsum* VI, 64 und VII, 39 als Fallbeispielen. Die Bedenklichkeiten, die sich durch den

des Satzes »Jesus Christus ist gekreuzigt worden.« tropologisch erweitert oder vertieft, sind nämlich selber Aussagen der Bibel, die er selbst nicht noch einmal tropologisch liest, sondern nach ihrer einfachen λέξις: wie Gal 2,20 »Ich bin mit Christus gekreuzigt.« usw. Origenes vollzieht also *nicht an allen* Aussagen der Bibel eine tropologische oder typologische Deutung. Sein Konzept, seine Gesamtschau der Bibel ergibt sich aus Aussagen, die, so wie Luther es fordert, nach der »einfachen, reinen und natürlichen Bedeutung der Wörter« verstanden werden. Diese Aussagen kommentieren sich gegenseitig: (1) Aussagen, die innerhalb einer erzählten Geschichte bleiben, (2) Aussagen, welche den Hörer oder Leser dieser Geschichte in das Erzählte mit hineinnehmen, (3) Aussagen, die Gott, welcher der Geschichte gegenüber transzendent ist, mit der Geschichte verweben. Durch dieses gegenseitige Kommentieren von Aussagen ergibt sich ein Gewebe, eben ein »Text«. Die Typologie ist dann der Aufweis einer Mehrfach-Deutbarkeit einzelner Aussagen. Das, was dann für den Text als Ganzes gilt, gilt auch von einer einzelnen Aussage. Eine Aussage, die nach ihrer unmittelbaren Bedeutung gelesen, nur eine Geschichte erzählt, kann dann zusätzlich eine Aussage bedeuten, die sich, ihrer unmittelbaren Bedeutung nach, auch anderswo in der Schrift findet. Sie kann dann wie in Contra Celsum II, 69, eine Aussage bedeuten, in der das Ich des Lesers mit der Erzählung verknüpft wird: Gal 2,20. Oder sie kann eine Aussage bedeuten, die von der geistlichen Gemeinschaft spricht, die Gott mit den Menschen aufnimmt. Origenes nennt ein Beispiel, das der Apostel Paulus selbst gibt (1. Kor 10,4): der Felsen, aus dem Mose während der Wüstenwanderung des Volkes Israel Wasser schlug, ist ein Typos für das Abendmahl, mit dem Jesus Christus die Kirche trinkt. Dieser Fels ist darum ein »geistiger« Fels.

3. Der Sinn der Typologie bei Origenes – der Sinn der *littera* bei Luther

Nun ist aber doch zu fragen: warum zeigt Origenes eine solche Leidenschaft zur Typologie, zum Mehrfach-Deuten biblischer Aussagen? Und warum polemisiert Luther so stark dagegen und hat im Gegenteil eine Leidenschaft für die *littera*, die λέξις, wie Origenes sagen würde, die einfache und unmittelbare Bedeutung?

Folgendes kann hier wohl gesagt werden: Origenes übt, so weit es geht, an allen Aussagen der Bibel typologische Auslegung, weil er alles Sinnliche auf den Gott beziehen will, der rein geistig ist, und weil er alles Geschichtliche auf den

Platonismus bei Origenes ergeben, sind summarisch aufgeführt bei Sven Grosse, Der Messias als Geist und sein Schatten. Leiblichkeit Christi und Mystik in der Alten Kirche und bei Bernhard von Clairvaux, in: *Analecta Cisterciensia* 58 (2008), [zit.: Geist und Schatten], 187–189.

Gott beziehen will, der jenseits der Geschichte ist. Nichts Sinnliches, keine Etappe der von der Bibel erzählten Geschichte darf ausgelassen werden.³¹ Wenn Luther zu Beginn seiner Vorrede zum Alten Testament von 1523 an Origenes kritisiert, er meine, genug zu haben am Neuen Testament und darum nur geistlichen Sinn im Alten Testament suche,³² geht er an der Intention des Origenes vorbei. Origenes hat eben nicht genug am Neuen Testament, sondern will das Alte Testament auch noch haben und sucht *deswegen*, seinen geistlichen Sinn aufzuweisen – ein Unternehmen, das Luther selbst am Schluß dieser Vorrede auch noch vollzieht.³³ In seiner Exegese des Römerbriefs werden wir auf diese Intention des Origenes wieder stoßen.

Luther, seinerseits, hat ein solches Interesse am litteralen Sinn der biblischen Aussagen, weil er in ihnen die Wahrheit findet, die Gott kraft der Inkarnation des Logos und kraft der Inspiration der Schrift bis in die Worte mit ihrer »einfachen, reinen und natürlichen Bedeutung« hineingetragen hat, die »Gott unter den Menschen geschaffen hat«. 2. Tim 3,16 besagt, daß die *ganze* inspirierte Schrift nützlich sei zur Belehrung. Darauf beruft sich Luther, um zu zeigen, daß es falsch ist, den Literalsinn lediglich *allein* auf die »unnütze Geschichte« zu beziehen.³⁴ Damit wird dann aber auch deutlich, daß Luther nicht an der »sola historia« interessiert ist, sondern an der Geschichte in ihrer Beziehung »pro me« und an dem, was sie vor Gott, »coram Deo«, darstellt. Litteral lesbare Stellen der Bibel, in denen dies möglichst komprimiert ausgedrückt wird, sind für Luther darum *die* Stellen, von denen aus er die ganze Schrift erschließt, so wie die so oft

³¹ »Wollte man in einem Wort den Geist der origenistischen Exegese zusammenfassen, so könnte man sagen: Sie ist ein Versuch, den Geist in der Geschichte zu fassen, oder der Geschichte den Übergang zum Geist zu ermöglichen. Beides ist unterscheidbar und doch eins: indem die Geschichte überstiegen wird, wird sie zugleich in ihrem Sinn begründet.« de Lubac, Geist aus der Geschichte, 327.

³² WA DB 8, 10,1–6.

³³ WA DB 8, 28,24–30,18. Vgl. die oben zitierten Aussagen zur Einheit der Schrift mit Christus oder eine Aussage wie in der Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten, 1538–40, WA 47, 66,23 f.: Christus ist das »mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie recht angesehen werden, gehen auff Christum«.

³⁴ »Nonne impiissimum est sic parti scripturas, ut literae neque fidem neque mores neque spem tribuas, sed solam historiam iam inutilem? Sic allegoriae fidem, non mores, neque spem. Tropologiae mores, Anagogae spem, quasi non Paulus dicat 2. Timo. 3. Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum et ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo dei ad omne opus bonum instructus.« Operationes in Psalmos, 1519–21, WA 5, 644,39–645,4. Zu der Kritik Luthers an der Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die er hier vorträgt, siehe Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards, Leiden u. a. 2002 (Studies in the History of Christian Thought 104), 147–151.

von ihm angerufene Stelle Röm 3,28, »Der Mensch wird aus Glauben gerechtfertigt, ohne die Werke des Gesetzes.« Wie dieses Erschließen geschieht, zeigt Luther beispielhaft in seiner Vorrede zum Alten Testament³⁵: er geht summarisch vor allem den Pentateuch nach dem litteralen Sinn durch. Wenn man den Pentateuch zusammenfassen will, dann geht es in ihm, nach verschiedenen Aspekten hin betrachtet, um das Amt des Gesetzes, von dem auch Paulus 2. Kor 3 spricht. Das Gesetz steht wiederum in dialektischem Widerspiel zum Evangelium. Die übrigen Bücher der Propheten und der Geschichtserzählungen sind, Luther zufolge, auch nichts anderes als das, was Mose ist, und treiben sein Amt.³⁶ Die Geschichte des Volkes Israel wird also durchsichtig gemacht als eine Botschaft Gottes für den gegenwärtigen Leser, in welcher er als »Gesetz« seine eigene Erlösungsbedürftigkeit erkennen soll, um sich nach dem »Evangelium« als dem Zuspriech seiner Erlösung zu sehnen.

Origenes nimmt die Wahrheit der Schrift in der Weite ihres Umfangs wahr – deswegen will er über die bloße Geschichte hinausgehen und legt sie allegorisch aus. Luther hingegen, für den die Allegorese mehr die Funktion einer *zusätzlichen* Bekräftigung des Glaubens erhält und einen ästhetischen, rhetorischen Charakter hat,³⁷ achtet auf den Punkt, an dem sich die Wahrheit der Schrift faßbar gemacht hat: an der Oberfläche des Buchstabens.

4. Origenes' Verständnis des Römerbriefs

Nun aber zum Römerbrief. Wie Origenes und Luther ihn auffassen, zeigt sich in den Summarien, die sie von diesem Brief geben. Origenes, der dem Römerbrief nicht wie wir, in sechzehn Kapitel unterteilt, sondern dessen Kommentar, in der lateinischen Übersetzung Rufins in zehn Büchern überliefert ist, sagt zu Beginn des neunten Buches, d.h. zu Beginn der Auslegung des zwölften Kapitels, in einem Rückblick auf den vorangegangenen Teil des Briefes und einer Vorschau auf das noch vor ihm liegende Stück:

³⁵ WA DB 8, 10–30.

³⁶ WA DB 8, 28,12–18.

³⁷ Dazu Steiger (s. Anm. 34), 152–164. Die Begründung, die Konstitution des Glaubens ruht hingegen alleine auf dem litteralen Sinn: »figura nihil probat«, WA 44, 109,9 (Genesis-Vorlesung 1535–45, zu Gen 32,29–32); WA.TR 6, 308,13–15 (Nr. 6989). Vgl. »allegoriae nihil probant«, WA 42, 539,10f. (Genesis-Vorlesung 1535–45, zu Gen 14,18); auch schon WA 2, 224,20 (Resolutio Lutherana super propositione XIII. de potestate papae 1519). Dies vertraten aber auch schon Augustin und Thomas: »cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem: ex quo solo potest trahi argumentum [...]«, Thomas von Aquin, S. Th. I, q.1, a.10, ad 1. Thomas verweist auf Augustin, Epist. 93 Ad Vincentinum Donatistam, c. 8, 24, MPL 33, 334.

»Nachdem der Apostel im ganzen bisherigen Text des Briefes gelehrt hat, wie die gesamte Religion *übertragen wird* von den Juden zu den Völkern, von der Beschneidung zum Glauben, vom Schatten zur Wahrheit, von der fleischlichen zur geistlichen Praxis, [...] macht er sich nun daran, die Lebensweise und die Einrichtungen dieser geistlichen Praxis anzuordnen, zu welcher der Ritus der Gottesverehrung, wie er lehrt, übertragen worden ist [...].³⁸

Zentrales Thema des Römerbriefs ist also eine *translatio*, ein Hinüber-Tragen, ein Übergang. Dieser Übergang wird von Origenes anhand von vier Begriffspaaren beschrieben: (a) Juden – Völker, (b) Beschneidung – Glauben, (c) Schatten – Wahrheit, (d) fleischliche – geistliche Praxis. In dem ersten Begriffspaar, Juden – Völker, geht es um eine Entgrenzung. In der jüngeren Zeit hat die sogenannte »Neue Paulus-Perspektive« darauf hingewiesen, daß dies ein zentrales Thema bei Paulus sei.³⁹ Wir sehen, es handelt sich hier um keine Erstentdeckung.

Wie Origenes sich diese Entgrenzung denkt, wird vor allem deutlich, wenn man sie mit dem dritten Begriffspaar verknüpft: vom Schatten zur Wahrheit. Diese Betrachtungsweise kann sich auf Kol 2,16f. und Hebr 8,5 und 10,1 berufen.⁴⁰ Sie ist also nicht etwas ausschließlich platonisches. Der Gedanke der Anteilhabe, der μέθεξις, läßt sich bildlich mit dem Gegenüber vom Schatten und dem Körper, der den Schatten wirft, ausdrücken.⁴¹ Dieses Gegenüber ist aber nun

³⁸ [Hervorhebungen S. G.] »Cum per omnem textum epistulae in superioribus docuisset apostolus quomodo a Iudaeis et gentes a circumcisione ad fidem a littera ad spiritum ab umbra ad ueritatem ab obseruantia carnali ad obseruantiam spiritalem religionis summa translata sit, ... nunc spiritalis huius obseruantiae ad quam cultus Dei ritum docuit esse translatum aggreditur mores et instituta sancire [...]«, comm. in Rom. IX, 1, Vetus Latina 34, 710,1–7 / FC 2/5, 22,1–8. Vgl. das Summarium im Vorwort des Kommentars: der Brief betrifft das Gesetz des Mose, die Berufung der Völker, das Israel nach dem Fleisch und das Israel, das nicht nach dem Fleisch ist, die Beschneidung des Fleisches und die des Herzens, das geistliche Gesetz und das Gesetz des Buchstabens, das Gesetzes des Fleisches und das Gesetz der Glieder, das Gesetz der Vernunft und das Gesetz der Sünde, den inneren und den äußeren Menschen: Vetus Latina 16, 41,91–98 / FC 2/1, 70,6–12.

³⁹ Siehe etwa Nicholas Thomas Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis, MN, 1993, 137 ff.; 242 ff. und 250 f.; ders., *Paul. In a fresh Perspective*, Minneapolis 2005, 108 ff. Wrights Thesen finden sich zusammengefaßt bei Jacob Thiessen, *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive*, Frankfurt a.M. 2014, 37 f. Zu dem *translatio*-Gedanken des Origenes s. insbes. Theresia Heither, *Translatio religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Köln 1990 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 16).

⁴⁰ Was Origenes auch tut, z. B. comm. in Rom. II, 9 (FC 2/1, 226); V, 1 (FC 2/3, 78–80); VI, 7 (FC 2/3, 242), princ. III, 6,8 (290,1) usw.

⁴¹ Dazu Sven Grosse, *Geist und Schatten* (s. Anm. 30), 172–189, sowie 198–206.

kein Gegensatz, bei welchem die eine Seite die andere ohne Einschränkung ausschließt. Denn das, was im Schatten gefunden wird, ist auch in der Wahrheit enthalten, nur in viel höherem, man kann sagen: im absoluten Maße. Man kann also im Schatten schon die Wahrheit haben. Die *translatio* von den Juden zu den Völkern ist somit keine Abwendung, sondern ein Voranschreiten. Dies zeigt sich gerade in den Erläuterungen, die Origenes dem Begriff »Gesetz« gibt. Paulus erklärt er, ruft beide, die Juden und die Griechen, zum Glauben und »lädt sie ein, und zwar so, daß er weder die Juden beleidigt, indem er gänzlich die jüdischen Riten niederreißt, noch die Heiden in die Verzweiflung treibt dadurch, daß er auf der Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach besteht.«⁴²

Die jüdischen Riten werden durch das Evangelium *darum* nicht gänzlich niedergerissen, weil das Evangelium nichts anderes tut, als zu einem *geistigen* Verständnis des mosaischen Gesetzes zu führen. So ist das mosaische Gesetz »für den, der es geistig versteht, ein geistiges Gesetz und lebensspendender Geist. Wer es aber fleischlich versteht, für den ist es das Gesetz des Buchstabens und damit tötender Buchstabe«, wie Origenes unter Verweis auf 2. Kor 3,6 sagt.⁴³

Rückblickend in die Vergangenheit des Volkes Israel kann Origenes darum sagen, daß Mose durch die Opfer, die er auf den Befehl Gottes hin einführte, Sündenvergebung schuf, jedenfalls für einen Teil der Menschheit, nämlich für die Glieder des Volkes Israel und jeden, der sich diesem anschließen wollte.⁴⁴ So gab es im »ersten Volk«, also in Israel, auch eine geistige Erkenntnis und Schau der Herrlichkeit, so wie es in Joh 12,41 von Jesaja gesagt wird.⁴⁵ Der Vers Röm 1,17b = Hab 2,4, von Origenes so gelesen: »Der Gerechte lebt aus meinem Glauben«, wird von ihm so verstanden: entweder der im Gesetz Lebende glaubt auch den Evangelien, oder der in den Evangelien Lebende glaubt auch dem Gesetz und den Propheten.⁴⁶

Das Gesetz des Mose tötet nur dann, wenn man nicht die geistige Wahrheit wahrnimmt, die in ihm enthalten ist. Hier sehen wir, wie Origenes die grundsätzlichen hermeneutischen Überlegungen über den Rang des bloßen Wortlautes, der λέξις, und des Geschichtsfakturns, der *ιστορία*, auf das Verständnis des

⁴² »inuitat ut neque Iudaeos offendat penitus destruendo Iudaicos ritus neque gentibus iniciat desperationem confirmando obseruantiam legis et litterae«, comm. in Rom II, 14, Vetus Latina 16, 176,8–11 / FS 2/1, 300,21–24.

⁴³ »Ipsa [lex Mosei] namque est quae his qui spiritaliter intellegunt lex spiritalis est et spiritus uiuificans, qui uero carnaliter lex litterae et littera occidens esse memoratur.« Comm. in Rom. VI, 9, zu Röm 7,14–25a, Vetus Latina 33, 508,42–509,1 / FC 2/3, 270,17–20.

⁴⁴ Comm. in Rom. V, 1, zu Röm 5,12–14, FC 2/3, 68,4–16.

⁴⁵ Comm. in Rom. VI, 7, zu Röm 7,1–6, FC 2/3, 238,17–20.

⁴⁶ Comm. in Rom I, 15, FC 2/1, 134,6–1 / Vetus Latina 16, 80,8–11: »quia iustus ex fide mea uiuit; siue qui in lege est tu etiam euangelii credat siue in euangeliiis est ut etiam credat et profetis. Alterum enim sine altero integritatem non habet uitae.«

mosaischen Gesetzes anwendet. Man *muß* das Gesetz tropologisch verstehen. Ansonsten bleibt einem die Wirklichkeit des Heils vorenthalten, die in ihm beschlossen liegt.

Hier gibt es also einen kontradiktorischen Gegensatz, nämlich zwischen fleischlichem oder buchstäblichen Verständnis des Gesetzes und geistigem Verständnis des Gesetzes. Röm 7,1–4 wird hier für Origenes zu einer Schlüsselpassage.⁴⁷ Der Mensch geht aus der gleichsam ehelichen Bindung an das Gesetz im litteralen Verständnis hinüber in die Bindung an Christus, und das heißt zugleich: in die Bindung an das Gesetz im geistigen Verständnis. Man kann also wohl sagen, daß das Gesetzeswort stirbt. Es stirbt aber nur dem Buchstaben nach. Anders ausgedrückt: das geistige Verständnis des Gesetzes tötet das leibliche.⁴⁸

Parallel zu diesem Gedankengang, in dem es um die Hermeneutik des mosaischen Gesetzes geht, gibt es in der Römerbriefauslegung des Origenes einen anderen Gedankengang. Er betrifft die Sünde. Origenes legt die Bemerkung des Paulus, Röm 7,5, von den Lastern der Sünden, die durch das Gesetz da waren und in unseren Gliedern wirkten, so aus: dieses Gesetz könne *nicht* das Gesetz des Mose sein, nicht einmal das nur dem Buchstaben nach verstandene, sondern es sei das »Gesetz in den Gliedern«, von dem Paulus in Röm 5,20 und später in Röm 7,23 spricht.⁴⁹ Dieses ist ein Ausdruck für die fleischlichen Begierden, welche die Seele der Sünde unterwerfen.⁵⁰

Die Ausführungen des Paulus Röm 7,7–13 übersieht Origenes dabei nicht: Die Sünde tötet *durch das Gesetz*, und dieses Gesetz ist seinem Verständnis nach das *natürliche* Gesetz, von dem in Röm 2,14–16 die Rede ist.⁵¹ Es ist auch das natürliche Gesetz, das anklagt und durch das Erkenntnis der Sünde kommt, wie Origenes in seinen Erläuterungen zu Röm 3,9 und 3,20 erklärt.⁵² Diese

⁴⁷ Comm. in Rom. VI, 7, FS 2/3, 236–246. Dazu Theresia Heither, Einleitung zu Buch 5 und 6, FC 2/3, 22–25.

⁴⁸ Comm. in Rom. VI, 7, FS 2/3, 242,8–14.

⁴⁹ Comm. in Rom. VI, 7, FC 2/3, 248,3–250,5, vgl. V, 6, als Deutung von Röm 5,20 f., FC 2/3, 122,3–21, sowie, in der Deutung von Röm 4,14: Comm. in Rom. IV, 4, FC 2/2, 200.

⁵⁰ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, 280,2–4.

⁵¹ Comm. in Rom. VI, 8, FC 2/3, 252–266. Der Kommentar des Origenes zu Röm 2,14: Comm. in Rom. II, 9, FC 2/1, 226–229.

⁵² Comm. in Rom. III, 2, FC 2/2, 60, zu Röm 3,9: Das Gewissen klagt alle Menschen an, daß sie nicht nach dem Gesetz handeln. Das Gesetz hat dabei eine Funktion wie eine medizinische Diagnose: Comm. in Rom. III,6, FC 2/2, 94: zu Röm 3,20. Es handelt sich auch bei den Juden um das natürliche Gesetz. Denn Paulus, der als Kind jüdischer Eltern geboren und am achten Tage beschnitten wurde, konnte nicht im Blick auf das mosaische Gesetz in Röm 7,8–10 sagen, er hätte zu einer Zeit seines Lebens ohne das Gesetz gelebt. Das natürliche Gesetz wird aber erst wirksam, so daß Sünde angerechnet werden kann, wenn der Mensch das früheste

Sündenerkenntnis ist darum aber eine Leistung des natürlichen Menschen. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes kann hingegen nicht durch das Gesetz, d. h. das natürliche Gesetz kommen, wie Röm 3,21 sagt. Denn, so Origenes: »Gottes Gerechtigkeit übersteigt bei weitem alles, was der menschliche Geist allein durch natürliches Denken erforschen kann.«⁵³

Diese Begründung gibt einen Hinweis darauf, daß Origenes auch hier, in diesem Gedankengang, wo es um die Sünde und die Überwindung der Sünde geht, die ontologische Unterscheidung zwischen dem Schatten und der Wahrheit, dem unvollkommenen Sein und dem vollkommenen Sein, dessen Abbild es ist, zugrunde legt. So erläutert er die Aussage Röm 3,10 (= Ps 14,1) »Keiner ist gerecht« damit, daß es durchaus relative Gerechtigkeit unter den Geschöpfen gibt, so daß etwa Aaron im Vergleich mit Miriam gerecht ist, Mose aber im Vergleich mit Aaron, daß aber alle diese Gerechtigkeit keine Gerechtigkeit ist im Vergleich mit der Gerechtigkeit Christi, der in absolutem Sinne gerecht ist.⁵⁴

Hier liegt eine grundlegende Positionierung des Origenes vor. Die Schwäche des Menschen gegenüber der Sünde ist somit nur eine relative Schwäche: er vermag *etwas*, aber nicht genügend. Die Kraft der Sünde ist dementsprechend gegenüber dem Menschen auch nur von relativer Stärke: sie vermag zwar mehr als er, aber nicht so viel, daß er ihr ganz erliegen würde. Konsequentergibt sich aus dieser Positionierung die Beantwortung der Frage, wer in Röm 7,14–25 spricht.⁵⁵ Nach Origenes liegt hier eine *Prosopopoia* vor: Paulus spricht an der Stelle eines anderen Menschen, nämlich eines schwachen Menschen, der versucht, den Lastern jedenfalls ein wenig Widerstand zu leisten und zwar durch den Antrieb des natürlichen Gesetzes.⁵⁶ Paulus wird den Schwachen ein Schwacher (1. Kor 9,22), um ihnen aufzuhelfen. Darum spricht er so, als sei er selbst ein solcher Schwacher, der noch nicht zum Glauben gelangt ist.⁵⁷ An sich

Kindesalter hinter sich hat und zwischen Gut und Böse unterscheiden kann: Comm. in Rom. VI, 8, FC 2/3, 256,24–258,7. Vgl. Comm. in Rom.V, 1, FC 2/3, 58–60, zu Röm 5,13. Diese Erklärung hat auch Augustinus, Contra Julianum II, 5,12, MPL 44,682. Luther übernimmt sie in seiner Römerbriefvorlesung WA 56, 348 f., in der Auslegung von Röm 7,8. Er macht aber in seinen folgenden Ausführungen deutlich, daß es nicht eine Erkenntnis der Sünde aufgrund der natürlichen, mit dem Alter gereiften Fähigkeiten des Menschen geben kann, sondern daß hier eine übernatürliche, nämlich teuflische Verblendung des Menschen überwunden werden muß.

⁵³ »iustitia autem Dei supergreditur et satis eminet hoc quodcumque mens humana solis naturalibus sensibus potest rimari.« Comm. in Rom. III, 7, Vetus Latina 16, 229,53f. / FC 2/2, 100,9–11, im Zusammenhang von 98,17–100,16.

⁵⁴ Comm. in Rom. III, 2, FC 2/2, 64.

⁵⁵ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, 268–284.

⁵⁶ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, 272,11–15.

⁵⁷ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, 270,21–272,1.

würde es sich keineswegs mit der Würde eines Apostels vertragen, so zu reden.⁵⁸ Würde man annehmen, der Apostel würde – ohne *Prosopopoia* – so von sich selbst reden, würde man alle Menschen in die Verzweiflung treiben.⁵⁹

Was Origenes vom Glauben und vom freien Willen sagt, fügt sich ebenfalls in diese Struktur von Schatten und Wahrheit, Relativem und Absolutem. Zwar bekennt sich Origenes in der Kommentierung von Röm 3,27 f. klar dazu, daß allein der Glaube, ohne die Werke rechtfertigt. »Glaube« wird dabei beschrieben durch einen Vergleich mit Wachs; es schreibt sich durch ihn die Gnade in die Seele. Er ist also die der Gnade entsprechende *dispositio* in der Seele.⁶⁰ Er verbindet dies aber mit folgenden Gedanken: der rechtfertigende Glaube muß ein vollkommener Glaube sein, so wie der Glaube Abrahams es war. Er ist aus einer Vielzahl von Glaubensakten erwachsen.⁶¹ Nicht nur der Glaube, sondern auch andere Tugenden, wie Weisheit, Erkenntnis, Sanftmut, Demut könnten zur Gerechtigkeit angerechnet werden.⁶² Damit wird das *sola fide* wieder entkräftigt. In der Lehre von den Gnadengaben, Röm 12,6, wo Origenes den Glauben als Charisma offensichtlich nicht von dem rechtfertigenden Glauben unterscheidet, sagt er, daß sowohl von uns etwas getan werden muß, um Gnade zu empfangen – das ist die eine Seite des Glaubens – als auch von Gott der Glaube geschenkt wird – das ist die andere Seite. Gott schenkt die Gnade nach dem Maß des Glaubens in uns, so wie im künftigen Leben nach dem Maß der Verdienste.⁶³ Nachdem sie sich bekehrt und Vergebung empfangen hat, bedeckt die Seele selbst mit dem, was sie Gutes tut, ihre vorangegangenen bösen Taten.⁶⁴ Was die Willensfreiheit des Menschen betrifft, so wird sie von Origenes in seinen Ausführungen zu Röm 9,14 f. bekräftigt.⁶⁵

⁵⁸ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, 270,3–7.

⁵⁹ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, 286,4 f.

⁶⁰ Comm. in Rom. III, 9, FC 2/2, 130–140, insbes. FC 2/2, 132,18–20, sowie Comm. in Rom. IV, 5, FC 2/2, 210,5–27.

⁶¹ Comm. in Rom. IV, 1, FC 2/2, 166,27–168,20, vgl. 172,20–174,6.

⁶² FC 2/2, 168,21–170,1.

⁶³ Comm. in Rom. IX, 3, FC 2/5, 52,24–56,22.

⁶⁴ Comm. in Rom. IV, 1, FC 2/2, 176,12–26. Das alles wird von Theresia Heither in ihren Ausführungen FC 2/2, 20–24, übersehen.

⁶⁵ Comm. in Rom. VII, 16, FC 2/4, 148–158. Origenes stimmt in seinem Römerkommentar mit seinem Traktat über die Willensfreiheit in *De principiis* III,1 überein, auf welchen sich Erasmus in seiner Schrift »De libero arbitrio« beruft. Siehe etwa bei Erasmus, III a 3; III a 6; III a 10; III a 14 f; III c 1, in der Ausgabe: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1969 [zit.: *Schriften*], 94; 98; 106; 112–114; 136–138. Auf den Römerbriefkommentar des Origenes beruft sich Erasmus in III a 3 f, *Schriften* 4, 94. Es handelt sich eben um die Passage in Comm. in Rom. VII, 16. Außerdem verwendet Erasmus in

Wir können nun dem Summarium, das Origenes vom Römerbrief gibt, und seiner Entfaltung das Summarium am Beginn von Luthers Römerbrief-Vorlesung gegenüberstellen.

5. Luthers Summarium des Römerbriefs und seine Auslegung von Röm 7

»Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören und auszureißen und zunichte zu machen alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches (so groß sie auch sein mag in der Sicht der Menschen, und auch vor uns selbst), obgleich sie von Herzen und aufrichtig geschehen mag, und zu pflanzen und zu begründen und großzumachen die Sünde (obgleich sie nicht existiert oder man meint, daß sie nicht sei).«⁶⁶

Diese Stelle zeigt bereits, daß Luther seine Auslegung des Römerbriefs ganz anders anlegt. Er bestimmt die zentrale Thematik anders als Origenes. Der Gedankengang, von dem ich gesagt habe, daß er bei Origenes parallel durchgeführt wird zu demjenigen, den Origenes als den zentralen bestimmt, nimmt nun das Summarium ein: die Sünde und ihre Überwindung. Luther formuliert ihn aber am Anfang mit bewußter Einseitigkeit nur von der Sünde her. Erst in einem zweiten Einsatz spricht Luther dann von der Gerechtigkeit, und zwar der fremden Gerechtigkeit, durch welche der Mensch gerecht wird.⁶⁷ Luther formuliert diesen ersten Einsatz auch in einer bewußten Übertreibung, einer *Hyperbole*. Wie er in dem Glossentext sich selbst erläutert, will er nicht die Sünde pflanzen und großmachen, sondern er will bewirken, daß man *erkenne*, daß die Sünden noch immer bestehen und viel und groß sind.⁶⁸ Genau an der Stelle, wo der große Origenes – man muß es zugeben – untief wird, bohrt Luther in die tiefste Tiefe. Es ist nicht so, daß der Mensch aus seinen natürlichen Kräften zwar nicht genügend,

II a 1, Schriften 4, 36, die Auslegung von Sir 15,14–18, die Origenes in Comm. in Rom. I, 18, FC 2/1, 150 vorträgt.

⁶⁶ »Summarium huius Epistolę Est destruere et disperdere omnem sapientiam et Iustitiam carnis (id est quantacunque potest esse in conspectu hominum, etiam coram nobis ipsis), quantumvis ex animo et synceritate fiant, Et plantare ac constituere et magnificare peccatum (quantumvis ipsum non sit aut esse putabatur).« WA 56, 157,2–6 / BoA 5, 222,1–6. Dies ist der Scholientext. Der Glossentext formuliert mit Erläuterungen der Hyperbolen: »Summa et intentio Apostoli in ista Epistola est omnem Iustitiam et sapientiam propriam destruere et peccata/ atque insipientiam/, quę non erant (i. e. propter talem Iustitiam non esse putabatur a nobis), rursum statuere, augere et magnificare (i. e. facere, vt agnoscantur adhuc stare et multa et magna esse) ac sic demum pro illis/ vere/ destruendis Christum et Iustitiam eius nobis necesarios esse.« WA 56, 3,6–11.

⁶⁷ WA 56, 158,10–24 / z. T. in BoA 5, 222,7–223,15.

⁶⁸ »i. e. facere, ut agnoscantur adhuc stare et multa et magna esse«, WA 56, 3,9 f.

aber doch immerhin etwas gegen die Sünde vermag. Er vermag *nichts* gegen sie. Die Gerechtigkeit ist eben deshalb eine ganz von außen kommende Gerechtigkeit.

Konsequent ist darum die Auslegung von Röm 7 genau entgegengesetzt.⁶⁹ Paulus redet keineswegs in der Person eines fleischlichen Menschen, sondern in eigener Person, d. h. als geistlicher Mensch.⁷⁰ Das erste Argument Luthers dafür ist, daß das Ich von Röm 7 ganz offensichtlich gegen das Fleisch kämpft und das Gesetz liebt. Das aber ist bei dem fleischlichen Menschen keineswegs der Fall.⁷¹ Daß dieses Ich aber dann von sich behauptet, es würde das Böse und nicht das Gute tun, liegt gerade an dem erhabenen Maßstab, den der geistliche Mensch hat. Er tut zwar schon etwas Gutes, eben weil er ein geistlicher Mensch ist. »Er will aber das Gute ganz rein, ganz frei und ganz fröhlich tun, ohne beschwert zu sein von dem widerstrebenden Fleisch. Aber das kann er nicht [...]«. ⁷²

6. Thomas, Origenes, Luther und der Wandel der Perspektiven

Luthers Positionierung wird noch deutlicher, wenn man nun auch noch die Auslegung des Thomas von Aquin betrachtet.⁷³ Im Unterschied zu den Auslegungen des Origenes und der Luthers ist der Römerbriefkommentar des Thomas

⁶⁹ WA 56, 339–354.

⁷⁰ WA 56, 339–352 / z. T. in BoA 5, 255,22–260,31. Luther beruft sich dabei auf Augustinus: *Contra duas epistolas Pelagianorum* I, 10,17, MPL 44, 559 / CSEL 60, 439. In den *Retractationes* 1, 23, MPL 32, 620 / CSEL 57, 67,9–19 berichtet Augustin von seinem Umschwung in der Deutung von Röm 7, daß die Stelle *auch* vom Apostel selbst verstanden werden könne. Augustin bezieht sich hier auf seine *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* (dort cap. 43, MPL 35, 2071 / CSEL 84, 23 f.) und verweist auf seine Schriften gegen die Pelagianer.

⁷¹ WA 56, 340 / BoA 5, 255,33–256,3. Vgl. zu Röm 3,9: daß alle unter der Sünde sind, ist eine Erkenntnis im Geist: WA 56, 234–237 / BoA 5, 236,27.

⁷² »Vult enim purissime, liberrime et letissime, sine molestiis repugnantis carnis agere, quod non potest [...]«, WA 56, 341,31 f. / BoA 5, 256,22–24.

⁷³ Es gibt zu dieser offenbar wenig Literatur. Steven Boguslawski konzentriert sich auf die Auslegung von Röm 9–11 durch Thomas: Steven Boguslawski, Thomas Aquinas, in: Jeffrey P. Greenman/Timothy Larsen (Hgg.), *Reading Romans through the Centuries. From the Early Church to Karl Barth*, Grand Rapids, MI, 2005, 81–99; ders., *Thomas Aquinas on the Jews. Insights into his Commentary on Romans*, New York 2008. Der Römerbriefkommentar des Thomas wird zitiert nach: *Thomae Aquinatis ... Opera omnia*, hg. v. Stanislaus Eduardus Fretté, Bd. 20, Paris 1876 [zit.: Fretté]. Die deutsche Übersetzung liegt vor unter dem Titel: *Des Heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. Helmut Fahsel, Freiburg 1927 [zit.: Fahsel]. Der Kommentar ist wohl zwischen 1260 und 1265 entstanden, s. Fahsel, VI.