

Die neuere Luther-Forschung steht im Zeichen des "jungen" Luther. Die Frage nach dem reformatorischen Umbruch beinhaltet die nach dem "Neuen" und dem "Katholischen" im Luther der exegetischen Vorlesungen von 1513-1518. Dass die Psalmenvorlesung von 1513/15 als "das erste umfassende Denkmal von Luthers Anschauung" (K. Holl, Ges. Aufs. I, 155) dabei von besonderem Interesse ist, wird uns nicht wundern. A. Brandenburg<sup>1</sup> stellt sich die Aufgabe, die Anfänge von Luthers Theologie anhand dieser Vorlesung "unter dem Blickwinkel der Begründung einer Theologie des Wortes" zu untersuchen. Angesichts der Behauptung Karl Holls, dass "in der Psalmenvorlesung schon der ganze spätere Luther drin steckt" (Ges. Aufs. I, 111 Anm. 2), und der steigenden Aufmerksamkeit, die man den frühen exegetischen Vorlesungen widmet, ist sein Unternehmen zu begrüßen.

Leider bringt es die Eigenart von Br.s Darstellung mit sich, dass sich sein Gedankengang trotz stark betonter Gliederung kaum resümieren lässt. Diese störende Unklarheit erscheint als Folge der unaufhebbaren Diskrepanz zwischen dem in der Einleitung formulierten Beweisziel und Luthers Texten. Die Unklarheit wird dadurch verstärkt, dass der Verf. immer wieder Einschränkungen macht, die scheinbar den aufgestellten Thesen zuwider sind und doch nicht den Grundtenor des Urteils berühren. Diese Eigenart lässt es geraten erscheinen, von einer eigentlichen Wiedergabe des Zusammenhangs abzusehen und lediglich die 'leitmotivisch' wiederkehrenden Grundgedanken herauszuarbeiten.

In ihrer Lehre vom Wort, das heilswirksam das Gericht und die Gnade des verborgenen Gottes verkündet, sieht Br. das "Letztbedeutsame" der Psalmenvorlesung Luthers. Er ist der Meinung, dass bei Luther auf Grund seiner "prädikatorischen Uranlage" alle Theologie hintendiert auf die im Wort geschehende Heilstat (20). Wenn solch gewichtige Behauptungen uns schon in der Einleitung vorgelegt werden, mit gleichzeitigen Bekenntnissen zu G. Ebeling, dessen Aussagen der Verf. als weitgehend mit den seinen sich deckend [210] bezeichnet (10; 22) und von dem er sagt, dass "niemand ... heute Luther treffender zitiert" als er, dass aber auch niemand eine Arbeit über Luthers Werk beginnen dürfe, ohne sich zuvor gründlich mit Ebeling befasst zu haben (15), dann sind wir gespannt, wie weit der kath. Theologe Br. sich der "existenzialen Interpretation" Luthers durch Ebeling anschließen wird. Muss man nicht befürchten, so viel Bewunderung werde nicht ohne Folgen für die "hermeneutische Situation" des Verf. bleiben, dessen Zugang zu Luther von vornherein auf die Ebelingsche Deutung festgelegt scheint?

Nun ist es gar nicht so einfach, die Stellung Ebelings eindeutig zu fassen. Sie ist nicht nur in den von Br. ausdrücklich zitierten Äußerungen aus dem Aufsatz "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik" (ZThK 48, 1951, 172-230) enthalten, wonach Luther von Faber Stapulensis das Verständnis des *sensus propheticus* auf Christus als *sensus literalis* übernommen habe und dann über Faber hinausgegangen sei. Ebeling hat auch in einem späteren Aufsatz "Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513" (ZThK 50, 1953, 43-99, S. 95 Anm. 1), den Br. in diesem Zusammenhang nicht zitiert, nochmal seine Auffassung dahingehend fixiert, dass in Luthers Deutung der Psalmen *ad literam* auf Christus "kein besonderer Einfluss Fabers zu sehen" sei und Luther darin mit der hermeneutischen Theorie der Spätscholastik übereinstimmte, ja, er halte, von Faber und von Nikolaus von Lyra abweichend, der herrschenden scholastischen Hermeneutik folgend, am vierfachen Schriftsinn fest. Damit würde der Humanist Faber Stapulensis in seinem Verzicht auf den vierfachen Sinn eine neue Epoche der Hermeneutik

---

<sup>1</sup> A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, (hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 4), Paderborn 1960.

bedeuten, Luther dagegen sich weiter in den von Augustinus überkommenen Bahnen der Psalmeninterpretation bewegen. Unterschiede gegenüber Faber, die sich auch bei den Vätern finden, sind dann keine hermeneutische Wandlung, sondern im Gegenteil Festhalten am Alten. Wenn Br. mit Ebeling den "gewaltigen Unterschied" darin sieht, dass nach Faber das Christus-Geschehen als Zukünftiges gemeint [gesperrt gedruckte Worte durch Unterstreichung hervorheben], nach Luther das Gemeinte wirklich in Christus geschehen ist (16), so trifft letzteres auch auf Augustinus und die Väter zu. Auch diese haben "– methodisch und also als Verständnisprinzip – das Christus-Ereignis hinter sich als Faktum". Ist etwa bei Augustinus nicht wie bei Luther "der *sensus literalis propheticus* erst der Anfangspunkt der Psalmenauslegung" (16)?

Machen wir eine Stichprobe: Br. führt als Beispiel an Ps 103,3: "*Qui ponis nubem.*" Dazu sagt Luther: "*Hoc ad litteram factum est in ascensione Christi*" (WA 4, 166, 32). Dem entspricht fast wörtlich bei Augustinus: *Accipitur et hoc bene ad litteram. Dominui visibiliter ascendit in coelum*" (Ps 36/37, 1344i). Zu sagen, Luthers christologische Deutung der Psalmen als geschehene Erfüllung stehe einzig da (111), ist demnach zum mindesten stark übertrieben. Diese Traditionsverbundenheit Luthers [211] in der Methode schließt allerdings eine Offenheit für eine inhaltliche "Neuheit" des Christusverständnisses nicht aus, was aber wiederum nicht heißt, dass dieses grundsätzlich antikatholisch sein muss.

Wie Augustinus geht es Luther darum, "Christus, von dem in der Sprache der Psalmen als dem bereits Erschienenen gesprochen wird, in Beziehung zu setzen zur Gegenwart Christi in der Kirche, in der Existenz der Gläubigen und in der Wiederkunft" (17). Damit ist hingewiesen auf den christologischen und ekklesiologischen Ansatz des Psalmenverständnisses. Vor diesem Hintergrund müsste auch die tropologische, d. h. die auf den Gläubigen bezogene Exegese gesehen werden. Das müsste uns aber auch von vornherein skeptisch werden lassen gegenüber jeder Deutung, die bei Luther eine "existenziale Interpretation" gegeben sieht, d. h. eine "das Historische vergleichgültigende geschichtlich-existenziale Worttheologie" (17) im Sinne Buhmanns, wonach das "Heilsgeschehnis als geschichtliches Faktum und Verkündigung koinzidieren" (17). Br. glaubt im Hinblick auf die *Dictata Super Psalterium* im Ernst die Frage stellen und untersuchen zu müssen: "Erfüllt Bultmann konsequent nur das, was bereits der junge Luther begonnen hat?" (17). Er ist schon in der ziemlich langen Einleitung so von dieser Frage gefangen und für Ebeling eingenommen, dass es geraten scheint, besonders sorgfältig danach zu fragen, ob die Interpretation der *Dictata*, die deren "Sitz im Leben" ja bei Luther und im 16. Jh. suchen muss, mit der nötigen Sicherheit geschieht.

Die Stelle jedenfalls, die Br. in diesem Zusammenhang dafür anführt (17), dass Christus im Glauben durch das gepredigte Wort mir "*praesentissimus*" wird (WA 3, 93, 12), spricht nicht primär vom Glauben und vom gepredigten Wort; das von Br. Gemeinte könnte man allenfalls aus anderen Stellen erweisen. Die hier zitierte spricht vielmehr im Anschluss an "*Dominus in templo sancto suo*" (Ps 10,5) davon, dass Christus in der Kirche und in mir als Glied der Kirche *praesentissimus* ist. "*Dominus in templo sancto suo praesentissimus in me corporaliter: dominus in coelo sedes eius i. e. regnat et potens est Super omnes*" (WA 3, 93, 11 ff.). Vgl. zu Ps 84,1: "*Sed in his omnibus habitat Christus: quia membra nostra sunt templum Christi mysticum, sicut membra b. virginis – erant templum corporis eius veri*" (WA 4, 3, 24ff.).

Im ersten Teil (24-79) zeichnet Br. die "Bewegungslinie der Theologie in den *Dictata Super Psalterium*". Hier bietet er detaillierte Untersuchungen zu tragenden Begriffen der Vorlesung, die beweisen, dass er die großen Mühen eingehender Textanalysen nicht gescheut hat. Die *Dictata* sind gekennzeichnet durch eine in Antithesen sich bewegende Sprache. Vor allen anderen Einflüssen ist aber in diesem Dualismus (*spiritualis-carnalis, absconditus-manifestus, invisibilia-visibilia, coelestia-terrena, interiora-exteriora, praesentia-futura*) eine Weiterführung der Aussa-[212] gen der Psalmen selbst zu sehen. Alle diese Gegensätze, so

bemerkt Br., sind "christologisch orientiert", finden in Christus ihren Spannungszusammenhang: "*Fere omnis contradictio hic conciliatur in Christo*" (WA 3, 52, 24). Christus ist das *simul* aller vereinten Gegensätze: *deus et homo, iudicium et iustitia, iudicium et misericordia*. Dieser Christus ist aber gesehen in der Einheit mit dem *corpus mysticum*, weshalb diese Aussagen über Christus sich tropologisch auf den Christen anwenden lassen. So besteht bei Luther ein enger Zusammenhang von Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie.

Diesem ekklesiologischen Ansatz bzw. Grund lutherischer Hermeneutik geht Br. aber nicht nach. Auch er packt die "immer noch ungeklärte Frage, was Luther in der 1. Psalmenvorlesung zur Kirche sagt" (97), nicht an. Er fragt nur nach dem "Verhältnis des Christus von damals zum Christen von heute" (111), wobei er das verbindende Mittelglied, die Kirche, auslässt. Und das, obwohl er wiederholt betont, dass der "Gedanke von der Kirche im tiefsten Sinn, von der Kirche als dem mystischen Leib" es ist, "der die tropologische Exegese begründet" (56; 103f.; 108). Wie das Wort Christi an den Christen herankommt und wo es laut wird, danach fragt Br. nicht mehr. Die Antwort hätte lauten müssen: Durch die Kirche und in ihr. Diese, den mystischen Leib Christi, sieht Luther in den *Dictata* weniger als Heilsfrucht, d. h. als *communio sanctorum*, denn als Heilsinstrument. "Luther kann sich zu dieser Zeit die Kirche gar nicht denken ohne die hierarchischen Stände und Ämter."<sup>2</sup> Wenn diese bei ihm primär Prediger des Wortes und nicht Spender der Sakramente sind, wenn die Kirche im Worte des Evangeliums aufgebaut wird, sich durch die Wirkung der Predigt des Evangeliums mit Gläubigen anfüllt ( Br. S. 97), dann liegt das ganz in der Linie der Theologie der Zeit. Denn "der Kirchenbegriff der vorreformatorischen und vortridentinischen Zeit ist nicht von der Taufe, sondern vom Glauben bestimmt".<sup>3</sup> Sicher liegt in den *Dictata* der Ton auf der Identifikation des Einzelchristen mit Christus. Aber diese ist durchaus noch als Wirkung der heilsinstrumentalen Funktion der Kirche gesehen. Letztere darf nicht einer – bei Luther immer unangebrachten – Systematisierung zum Opfer fallen! Wenn Br. auf die Kirche und ihre Stellung in der Theologie des Wortes schon nicht eingehen wollte, dann hätte er doch die Ergebnisse der Arbeit von W. Wagner berücksichtigen und bei seiner Interpretation präsent haben müssen. Er erwähnt Wagners Arbeit nur in [213] Anmerkung 65 S. 46, wo er Ernst Kinder den Vorwurf macht, dass er "die katholische Abhandlung von W. Wagner" nie zitiert.

Bei seiner sehr eindringlich vorgetragenen Untersuchung der Gegensatzworte im 1. Abschnitt geht Br. aus von *deus absconditus*, behandelt dann u. a. *iudicium* – "faktisch der inhaltsreichste Begriff der Psalmenvorlesung" (155) –, *opus dei* in Menschwerdung und Kreuz, *humilitas, fides Christi*. Christus ist nicht einfach verborgen in der Menschheit, sondern "tief verborgen" in der Elendsgestalt des Menschen am Kreuz, er ist *sub contrario suo* verborgen. Diese Verborgenheit findet ihre Entsprechung in der *humilitas*, in der zum Kreuz bereiten Demut des Menschen. Das Kreuz ist aber zugleich *iudicium*, in dem Gott seine Gerechtigkeit zeigt. Dem entspricht das Sündenbekenntnis, in dem der Mensch nicht sich, sondern Gott recht gibt. Die *humilitas* ist nicht mehr die Tugend der Demut, sondern die Demütigung durch Gott, die nicht zu trennen ist von der Rechtfertigung. "*Qua nemo perfidem iustificatur nisi prius per humilitatem sese iniustum confiteatur. Haec est autem humilitas*" (WA 3, 345, 29). "Der tragende Mittelbegriff ist *opus dei*... Gott ist der verborgen Handelnde, und er handelt allein" (48). "*Opus dei* ist Christus, ist die Menschwerdung und die Menschheit Christi, das Kreuz Christi - *opus dei* ist aber genauso unser Glaube" (55). In Menschwerdung und Kreuz ist Christus das *opus dei*, das in der *fides Christi* unser eigen wird.

---

<sup>2</sup> W. Wagner, Die Kirche als *Corpus Christi mysticum* beim jungen Luther, ZKTh 61 (1937) 29-98, S. 48.

<sup>3</sup> L. Hofmann, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Kardinals Thomas de Vio Cajetan, in: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962, 221-233, S. 232.

Ausführlich geht Br. auf die Frage ein, ob es "eine Mittätigkeit des Menschen in der *humilitas*" (59) gibt. Ein Blick in die protestantische Literatur zeige, wie schwierig die Deutung dieses Begriffes bei Luther ist. Es ist ein "Begriff des Überganges" (64), der Altes festhält und in eine neue Vorstellungswelt hineingetragen ist. Br. gibt folgende Deutung: Gott ist der Richtende. Das ist dargestellt im Kreuz; hier zeigt sich seine Gerechtigkeit. Diese wird im Wort vom Kreuz dem Menschen zugewendet und kommt beim Menschen an in der *humiliatio*. "Lassen wir diesen Gerichtsruf Gottes wirksam werden, geschieht die von Gott bewirkte (*humiliatio*) als Selbstdemütigung, dann ist eben im Menschen die *humilitas* da" (65). Sie ist synonym "*mit iudicium*, insofern dieses das Selbstgericht des Menschen darstellt" (68). Was die Ausgangsfrage nach der *cooperatio* betrifft, findet Br. zwar noch "Anklänge an verdienstbringende Tugend", stellt aber im übrigen fest, "dass die Alleinwirksamkeit Gottes sich durchsetzt" (69). Etwas später bemerkt er: "Sie (d. h. *humilitas*) ist von Gott gewirkt – und doch ist nicht gänzlich unser Mitbeteiligtsein ausgeschlossen... In der *fides* ist die *humilitas* oder *humiliatio* ... eine gewisse von Gott gewirkte Mitleistung des Menschen (72). Solche in der Schweben bleibenden richtigen Einschränkungen - die aber den Grundtenor der Ausführungen mitnichten berühren - finden sich sehr häufig bei Br.

[214] Letzten Endes geht für ihn alles um die Frage nach dem Verhältnis von *opus dei* gleich Christus zum *opus dei* gleich *fides Christi* (85) oder einfacher gesagt um die *applicatio* des Heilswerkes. "Was von Christus, dem *opus dei*, enthaltend Gericht und Gerechtigkeit einzigartig gilt, fließt auf die Gläubigen über, wird ihnen appliziert und wird empfangen in der *fides Christi*" (103). Christus ist Sakrament, d. h. über sich hinausweisendes Zeichen. "*Christus est nostrum abstractum et nos sumus ipsius concretum*" (WA 4, 173, 23; Br. 88). Christus strebt sozusagen auf die Realisation im Gläubigen. "*Ista autem mirabilia radicaliter et causaliter in Christi passione sunt facta, ad cuius exemplum omnes formari necesse est*" (WA 4, 243, 14). Schon an diesem Satz scheitert die These von der existentialen Interpretation, soweit sie eine Entleerung der Objektivität der Heilstatsachen beinhaltet. Wenn Luther dann fortfährt: "*Ergo sacramentum Eucharistiae est passionis, id est mirabilium eius memoria. In quo reficiuntur et comedunt timentes eum. Verum tamen ista esca et memoria est duplex, scilicet sacramentalis et spiritualis. Spiritualis est ipsa praedicatio de Christo et Evangelium*" (WA 4, 243, 15-19), dann wird daran deutlich, dass er sich die *applicatio* des Heilswerkes nicht allein im Worte denkt, und er die Zuordnung von Wort und Sakrament viel mehr realisiert, als man das wahrhaben will. Wenn auch schon Karl Holl die These aufgestellt hat, dass bei Luther an die Stelle des Sakraments in der Psalmenvorlesung das Wort getreten sei, und wenn G. Ebeling meint, dass dort "unausgesprochen bereits der ganze kath. Sakramentalismus aus den Angeln gehoben" sei,<sup>4</sup> dann bedürfen diese Behauptungen jedenfalls einer kritischen Prüfung. Statt sich dieser Aufgabe zu unterziehen, übernimmt Br. doch allzu selbstverständlich die Ergebnisse von Ebeling, ja von W. Jetter. Fraglos sind nach den *Dictata* die Worte des Evangeliums das *vehiculum* (WA 4, 229, 38), auf dem die Wahrheit zu mir kommt. Sie teilen mir das Gericht und die Gerechtigkeit Gottes mit. Sicher steht das Wort in der Psalmenerklärung stark im Vordergrund. Aber wie weit lag das nicht, wenn wir von dem sakramentalen Minimalismus spätmittelalterlicher Theologie überhaupt einmal absehen, im Gegenstand selbst? Für Ps 14 muss selbst Ebeling zugeben, dass in der Auslegungstradition ganz überwiegend nicht auf die Sakramente Bezug genommen wird<sup>5</sup> an Stellen, wo "scholastisch korrekt" auf das Sakrament verwiesen werden müsste. Dazu ist bei Luther mit einer besonderen "Abhängigkeit von der jeweiligen Vorlage und den unter ihrer Inspiration gebildeten Zentralbegriffen" (Lortz) zu rechnen. Von daher wird eine Psalmenvorlesung vom Gegenstand her schon eine existentiellere Note und eine größere Nähe

---

<sup>4</sup> Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, 200f.

<sup>5</sup> "Luthers Auslegung des 14. (15.) Ps in der 1. Psalmenvorlesung": ZThK 50 (1953) 280-339, S. 319.

zum Wort haben. Diese unsere Kritik darf ja nicht [215] dahin missverstanden werden, dass wir das personal fordernde der christlichen Botschaft irgendwie leugnen oder das Verdienst Luthers, darauf eindringlich hingewiesen zu haben, schmälern wollten. Es soll aber der Grundunterschied zwischen "existentialer" Deutung nach Bultmann – Ebeling und dem aufgewiesen werden, was im Christentum und bei Luther selbst eine personale oder sogar personalistische Deutung oder Beinhaltung ist und verlangt.

Die Preisgabe der kath. Sakramentsauffassung sieht Ebeling darin gegeben, dass Luther sagt: "*In hac vita... non rem ipsam, sed testimonia rerum tenemus, quia fides non est res sed argumentum rerum non apparentium* (WA 3, 279, 30ff.). Damit verträgen sich keine Sakramente, die *exhibitiones praesentium* seien. Denn: "*omnia nostra bona sunt tantum in verbis et promissis*" (WA 4, 272, 16f.). Diese Gedanken stehen, so meint Ebeling, in schärfstem Gegensatz zur herrschenden Sakramentenlehre. Aber geschieht in den Sakramenten denn eine *exhibitio praesentium*? Gilt von ihnen denn nicht auch, was Luther vom Wort sagt: "*quia in verbis perfidem absconditae sunt res non apparentes, ideo habens verba per fidem habet omnia, licet abscondite*" (WA 4, 376, 1 5f.)? Ebeling fährt fort: Dem Wort korrespondiert also der Glaube, so wie den Sakramenten die Gnade als Sakramentswirkung. Aber während die Sakramentsgnade *res* ist, ist der Glaube *non res, sed substantia rerum futurarum*" (201). Diese Sätze müssten lauten: Dem Wort und dem Sakrament korrespondiert der Glaube an die in ihnen verborgene *res* (*res non apparens*, scholastisch ausgedrückt: *res et sacramentum*), auf die ich mich verlasse, als *substantia rerum futurarum apparentium*. Die als Gegensatz auftretende Gegenüberstellung von *res* und *spes* ist nur auf dem Hintergrund der lutherischen Christologie und Absconditalehre zu verstehen. Von hierher besagen sie aber nicht - wie eine einseitige Betonung des Begriffes *res* nahelegen könnte - einen Gegensatz in der Sache selbst (die im Zustand des *in spe* noch nicht da wäre!), sondern lediglich einen Gegensatz im Modus des Gegebenseins der so und anders vorhandenen Sache: *in hac vita* haben wir Christus, Heil, Rechtfertigung etc. nicht *in re*, d. h. nicht in der Offenbarkeit des Endzustandes, sondern in der Verborgenheit der *absconditas sub contraria specie*, weshalb uns die verborgene Wirklichkeit nur *in fide et spe* zugänglich ist. Die eschatologische Spannung besteht nicht darin, dass die *res* nicht da ist, sondern dass sie verborgen ist, nicht erscheint. Sie ist *res exhibenda*, nicht *exhibita* (vgl. WA 4, 381, 42). Die Formulierung *non in re, sed in spe* ist, wie gesagt, vor dem Hintergrund von Luthers Vergleich mit der göttlichen Natur in Christus zu verstehen. Luther sagt in der Glosse zu Ps 113: "*Christus duas habet naturas, secundum quarum unam revelatus est in re, secundum alteram autem infide, et adhuc revelabitur etiam in re*" (WA 4, 258, 27). Wenn auch die göttliche Natur nur *in fide* offenbar ist und es erst in Zukunft auch *in* [216] *re* sein wird, so ist sie doch wirklich und wirksam gegenwärtig. Dasselbe gilt vom Wort und vom Sakrament. Auf dieses kann Luther deshalb genauso die *absconditas sub contrario* anwenden wie auf die Inkarnation und das Wort. Ja, in der Eucharistie ist Christus am tiefsten verborgen: "*Quinto Sacramentum Eucharistiae, ubi est occultissimus*" (WA 3, 123, 29-39). Ebeling weist auf diese Stelle hin, während Br. sie zitiert, ohne sie hinsichtlich des Sakraments auszuwerten.

Wohl hat Luther seine wegweisende Einsicht, wie sie im *occultissimus* der sakramentalen Präsenz ausdrücklich gegeben ist, letztlich und gegen sein eigenes Anliegen nicht voll realisiert. Doch so sicher sein Sakramentsbegriff problematisch ist, so wenig ist mit dem immer wiederholten Gemeinplatz gedient, Luther habe den kath. Sakramentsbegriff aufgegeben. Wieso hat er, sobald das akut war, so verbissen für die Kindertaufe und die Realgegenwart gekämpft? Dass er nur noch zwei Sakramente gelten ließ, hat ja gerade seinen Grund im Festhalten am überkommenen Sakramentsbegriff. Nur bei Taufe und Eucharistie sah er die Einsetzung durch Jesus Christus, eines der Wesensmerkmale der Sakramente, gegeben.

Mir scheint es eine wichtige Aufgabe der kath. Kontroverstheologie zu sein, dieser Frage beim jungen Luther nachzugehen. Mit Recht kann man bei ihm von einer sakramentalen

Aufwertung des Wortes sprechen (vgl. das Lutherzitat aus Bizer, *Fides ex auditu*, Br. 69; WA 9, 440). Nur sollte dies nicht unter gleichzeitiger Entleerung des Sakramentsbegriffs geschehen und unter Aufstellung der Behauptung, das sakramentale Wort trete grundsätzlich an die Stelle des Sakramentes. Br. ist in Gefahr, in der Gefolgschaft von Ebeling, Jetter und Bizer Luther in Richtung einer einseitigen "Worttheologie" zu interpretieren und nicht zu realisieren, dass gleichfalls von der Verbindung mit Christus im Sakrament die Rede ist, diese jedenfalls nicht ausgeschlossen wird.

So ist z. B. nach Br. in der Überschrift zu Ps 84 (WA 4, 3, 19) von der mystischen Inkarnation die Rede, die im Wort und Evangelium geschieht" (111). Die Stelle lautet: "... *significantes populum fidei novellum, qui de virgine natus sicut Christus, spiritualiter, ex aqua et spiritu. Haec enim est mystica incarnatio Christi, quod nascitur in ilias spiritualiter: immo ipsi ex eo nascuntur.*" An dieser Stelle ist vom Wort und Evangelium zunächst gar nicht die Rede, wohl aber von der Taufe. Denn anders ist die geistliche Geburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste aus dem jungfräulichen Schoß (der Kirche) kaum zu verstehen. Die sonst starke Betonung des Wortes ist eine Korrektur Luthers am Sakramentalismus des spätmittelalterlichen kirchlichen Lebens, sie bleibt aber durchaus im Rahmen des Katholischen. Wenn bei Luther ein sakramentaler Minimalismus zu konstatieren ist, dann hat er den mit der spätmittelalterlichen, ockhamistischen Theologie gemeinsam.

[217] In der Überleitung zum II. Teil "Theologie des Wortes" bemerkt Br. mit Recht: "Es geht nicht nur um das Kreuz, es geht um das Wort vom Kreuz... Der Lehre vom Wort gehört Luthers ganz besondere Liebe in den *Dictata*" (79). Ob das Wort aber "das Telos ist, auf das hin alles gerichtet ist" (79), sei dahingestellt, denn das *vehiculum* kann nicht gut Ziel sein. "Das Wort ist gleichsam die von Gott zum Menschen über Christus hineilende Kraft der Gnade und Gerechtigkeit" (73). Es hat damit "nicht in erster Linie belehrenden Charakter" (96), es ist Tatwort, das uns das Gericht und die Gerechtigkeit Gottes mitteilt. Das Kreuz als Gericht Gottes setzt sich so gleichsam durch die Geschichte fort. Es ist uns gleichzeitig. Br. konstatiert, "dass Luther das Kreuz als *ostensio iudicii* und nicht in seiner abgeschlossenen und historisch umgrenzten Einmaligkeit sieht, sondern dass er vielmehr ein Fließendes, Kontinuierliches im Gerichtshandeln Gottes bezeugt" (87). Wiederholt hält Br. im Anschluss an W. Maurer und andere Luther "einen gewissen ungeschichtlichen Zug in seiner Christusauffassung" vor, stellt er "eine bestimmte Ungeschichtlichkeit in der Theologie des jungen Luthers" (53) fest. "Die historische Einmaligkeit von Christi Inkarnation wird kaum beachtet" (52). "Das Einmal-für-alles-Mal des einen historischen Kreuzes wird nicht genügend beachtet" (88); das "historisch einmalig Geschehene" wird hintan gesetzt (113). "Der zeitliche, historische Abstand von Kreuz Christi auf Golgotha und der Gegenwart, das *ephapax* des einmal für allemal geschehenen Kreuzes, wird nicht gesehen" (141; 143). Das ist aber kaum etwas eigentümlich Lutherisches, geschweige Reformatorisches. Das ist mit der tropologischen Exegese gegeben und bei Augustinus oder der mittelalterlichen Mystik ebenso zu finden. Christus ist ja als Haupt des Leibes den Gliedern nicht nur in seiner Person, sondern auch in seinem Werk gegenwärtig. Dabei nimmt dieses Uns-gleichzeitig-sein in Luthers Vorstellung nichts weg vom einmalig historischen Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen. Das Einmalige ist zugleich Urbild, das in uns neue Gestalt gewinnen will oder, mit Luthers Worten ausgedrückt, Christus ist unser Abstraktum, wir sind sein Konkretum (WA 4, 172, 28; 173, 23). Die Spannung des Einmaligen mit der Urbildhaftigkeit, die Br. in der 5. These S. 103 bei Luther feststellt, ist in der Sache, d. h. im Geheimnis der Applikation des Einmaligen im Wort und Sakrament gegeben und nicht eigentümlich für Luther. An Christus ist *radicaliter et causaliter* (WA 4, 243, 14) geschehen, was in uns Gestalt gewinnen soll. Das Neue bei Luther wird von der Hebräervorlesung an gerade in der Überbetonung des *ephapax* bestehen. Dann wird er leidenschaftlich das Messopfer ablehnen, weil es für ihn nicht mit der einmaligen Geschichtlichkeit des Kreuzesopfers zu vereinbaren ist, weil Christus opfern, ihn neu kreuzigen heißt.

[218] Was das Problem *spiritus et litera* angeht, hätte Br. sich nützlicher Weise Luthers Analogie zur Verborgenheit der Gottheit Christi unter dem Gegensatz der Knechtsgestalt präsent gehalten: Wie die Gottheit in der Menschheit, so ist der Geist im Buchstaben verborgen. Wie ich Christi Gottheit nur im Glauben erfassen kann, so erschließt sich auch der *spiritus* des Offenbarungswortes nur dem demütigen Glauben, nur in ihm wird für mich die *litera* zu *spiritus et litera*, zum Wort Gottes in der Vollgestalt.

Ist es darum aber erst Gottes Wort, wenn es bei mir als solches "ankommt", ist der *spiritus* nicht auch in der *litera* gegeben, wenn ich ihn nicht erfasse? Br. würde mit Ebeling diese Frage verneinen müssen. Denn *spiritus*, der ontologisch in der *litera* eingegrenzt ist, ist für Br. ein "unausdenkbarer Gedanke" (101). Nach ihm ist der Geist im Wort, wo die *litera* erklingt und ein demütig gläubiger Mensch, ein vom "Geist ergriffener", sie aufnimmt. Wo der *spiritualis homo* die *litera* aufnimmt, ereignet sich Gottes Wort. "Die *litera* ist rein okkasionell" (101). "Luther hat alle Voraussetzung geschaffen dafür, dass das Wort Gottes nur je im Vollzug des gläubigen Menschen geschieht und sich ereignet" (102).

Ist denn das Wort, das mir zum Gericht wird, weil ich es nicht gläubig aufnehme, nicht Gottes Wort? "*Quia omnia opera et verba dei sunt iudicia, alios in bonitate, alios in severitate conterrentia*" (WA 3, 266, 33i). Oder wenn der "*Deus in carne absconditus*" nur vom *homo* "*ex spirituali gratia illustratus*" erkannt werden kann (WA 4, 7, 2f.), ist deshalb Gott nicht in jedem Fall gegenwärtig, und zwar als Wirkender, wenn nicht zum Heil, dann zum Gericht?

Vielleicht wird Br. sich falsch interpretiert fühlen. In diesem Falle müsste auf die Art seiner Darstellung hingewiesen und hier müssten starke Bedenken angemeldet werden. Er drückt vieles als Frage aus und bleibt die Antwort schuldig, oder er bringt die Meinung Ebelings, ohne sie klar anzunehmen oder abzulehnen. Vor allem fehlt die Nähe zu Luthers Text trotz der beigesteuerten Leistung: eine nüchterne, wenn auch notwendig umständliche Exegese von Luthers Ansichten im größeren Zusammenhang unterbleibt.

S. 101 behauptet Br. im Anschluss an Ebeling ohne Belege aus Luther: "Jedoch ist in der weitaus größten Zahl der Fälle der vom Geist Gottes erleuchtete *spiritus* des Menschen gemeint", und fährt unmittelbar darauf fort: "Wenn das *spiritus* bei Luther ist, nämlich der im Menschengeist erleuchtend wirksame Gottesgeist, was heißt dann *spiritus in litera*?" Hier werden unmittelbar nacheinander an entscheidender Stelle vertauscht der vom Geist Gottes erleuchtete Menschengeist mit dem im Menschengeist erleuchtend wirksamen Gottesgeist. Ich für meinen Teil muss gestehen, dass mich Derartiges höchst vorsichtig macht gegenüber sonstigen Behauptungen und vor allem [219] gegenüber der Methode. Weshalb lässt Br. in dem Zitat S. 85: "Und gewiss ist das Wort Gottes ein lebenspendendes Wort..." denn wenn Gott spricht, spricht er auf die wirksamste Weise", aus, dass dieses Wort in der Kirche gesprochen wird? Weil ihm dann niemand mehr abnimmt, dass nach Luther erst im Existenzverständnis des Menschen Wort Gottes sich ereignet. Die von Br. verkürzte Stelle lautet im Zusammenhang: "*Et certe verbum dei vivax est: Ideo si ipse loquitur non carnaliter, sed spiritualiter loquitur. Ideo non in A trio legis, sed in Sancto Ecclesiae loquitur... Sed hic deus loquitur per se. Hoc enim foelicissimus est, deum scilicet loquentem audire ... Unde hic nota, quod quando deus immediate loquitur, efficacissime loquitur*" (WA 3, 347, 13-25).

Doch es kommt noch schlimmer: nicht nur das Wort ist nicht objektivierbar, lässt als im Akt wirksames Wort keinen Raum für die Beachtung eines in sich stehenden, "objektivierten" Sinn- und Aussagegehaltes, nein, die Heilstat selber soll bei Luther nicht geschichtliches Faktum sein, das in der Verkündigung irgendwie präsent und an uns wirksam wird, sondern sie soll sich in der gläubig aufgenommenen Verkündigung überhaupt erst ereignen. Dieser "Problematik der existentialen Interpretation" widmet Br. den III. Abschnitt seiner Untersuchung. Hier wiederholt er in mit "Hermeneutischer Methode", "*Deus absconditus*" "Christologie", "Iudicium", "Sakrament und Wort", "*Fides*" überschriebenen Paragraphen schon Gesagtes. Auch hier vermissen wir eine ausführliche Interpretation von Luther-Texten.

Zu deren Gunsten hätte auf manches Zitat aus der Literatur - das umfangreiche aus Seebergs "Christus" auf S. 103/04 wird S. 108 sogar wiederholt – verzichtet werden können. Weshalb z. B. die breiten Ausführungen über *De servo arbitrio* auf S. 114-120, wenn sonst nicht einmal auf die Römerbriefvorlesung oder die Schriften von 1520 eingegangen wird. Paragraph 6 "*Fides*" besteht aus der mit den *Dictata* nicht weiter belegten, oft aufgestellten Behauptung, dass die *fides quae* bei Luther verkürzt ist, einer ausführlichen Aufzählung der Glaubenselemente bei Paulus nach O. Kuß und einem Zitat von E. Vogelsang.

Erst im letzten Paragraphen dieses Abschnittes wird die Problematik der "existentialen Interpretation" beim jungen Luther ausdrücklich behandelt. Br. stellt die Frage: Liegt es in der Anlage des theologischen Denkens in den *Dictata*, dass das Faktum – das ja ein historisches ist – als existenzabhängig vom Erkennenden gesehen wird?" (137). Man darf allen Ernstes fragen, ob die Ausführungen, die Br. zu diesem Punkt gibt, eine echte Antwort auf die selbstgestellte Frage sind. Wie dem auch sei, Br. schreibt, "dass ein Faktum im Heilsgeschehen, die *ascensio*, also ein historischer Vorgang... nicht nur kognitiv vergegenwärtigt wird, sondern dass er als solcher überhaupt erst existent wird in der Erkenntnis" (S. 138f.).

[220] Diese für den Luther der *Dictata* unerhörte Behauptung wird belegt mit Luthers Exegese von Ps 17 (18) m, 10f.: "*caligo sub pedibus eius. Et ascendit super cherubim...*". Hier ist nach der Glossa nicht *formaliter* von Gott die Rede, dass er aufsteige, fliege, herabsteige, sondern nur *effective*, insofern er uns in der Gnade und Gotteserkenntnis über die Wolken des Unglaubens erhebt, nachdem er sich vorher zu uns herabgeneigt hat.

"*Ascendit, volat. Descendere, ascendere, volare omnia de Deo dicuntur non formaliter sed effective. Exprimitur enim in hiis incomprehensibilitas divinitatis... Iste ascensus et volatus non fit, nisi prius inclinet celos et descendere faciat eos...*" (WA 3,114, 26.32). In diesem Zusammenhang sind die von Br. S. 139 zitierten Scholien zu verstehen: "*Et ascendit super Cherubim. Deus non ascendit in natura, sed in nostra cognitione et amore, quando cognoscitur esse altissimus et incomprehensibilis et superamabilis. Et sic quanto magis proficimus in cognitione eius, tanto magis ascendit, quia semper clarius ac clarius cognoscitur eius altitudo. Sed hoc ascendere non contingit, nisi ubi prius descenderit. Sicut Christus prius descendit et postea ascendit. Quia nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit, id est nemo peruenit ad divinitatis cognitionem, nisi qui prius humiliatus fuerit et in sui cognitionem descenderit, simul enim et dei cognitionem invenit*" (WA 3, 124, 6-14).

Hier ist überhaupt nicht von der Himmelfahrt Christi die Rede, sondern von der Gotteserkenntnis. Nur als Beispiel dafür, dass wir in die Selbsterkenntnis absteigen müssen, bevor wir zur Erkenntnis Gottes aufsteigen können, wird angeführt, dass Christus auch erst in unser Fleisch abgestiegen ist, bevor er in den Himmel auffuhr. Davon, dass wir mit Christus gestorben, auferstanden und in den Himmel versetzt sind, wird überhaupt nicht gesprochen, geschweige denn davon, dass dadurch, dass wir uns als solche verstehen, das Christusgeschehen erst existent würde. Der Satz "*Deus non ascendit in natura*" bezieht sich überhaupt nicht auf die Himmelfahrt Christi, sondern auf das Verhalten Gottes bei unserer Gotteserkenntnis. Andererseits ist die Art, wie Luther inmitten der aus vielen Mystikern bekannten Vergleiche vollkommen harmlos den historischen *descensus* und *ascensus* Christi erwähnt, ein eindrucksvoller Beweis dafür, wie selbstverständlich ihm die historische Faktizität ist. Damit ist der einzige Fall von existentialer Interpretation", den Br. bei Luther aufzuweisen weiß, eine persönliche Fehlinterpretation.

Abschließend stellt Br. fest, dass die Elemente der "existentialen Interpretation" beim jungen Luther sich finden (149), er wende aber noch nicht die Methode der "Entmythologisierung" an. Ob er das später getan habe, bedürfe noch einer Untersuchung. Wieweit die Elemente der "existentialen Interpretation" bei Luther gehen, ergibt sich aus der Feststellung Br.s: Dem Kerygma bei Bultmann entspricht etwa das Gerichts- und Evangeliumswort bei Luther ..., Wort [221] bei Luther ist etwas Gegenwärtiges, nicht im

Sinne einer *anamnesis* oder *repraesentatio*, eines durch das Wort in die Gegenwart herbeigerufenen in sich abgeschlossenen Heilsfaktums. Im Wort geschieht überhaupt erst das Faktum der Erlösung" (150). Ist also Bultmann der legitime Erbe des jungen Luthers, der damit der eigentlich genuin reformatorische Luther wäre, und ist demgegenüber der alte Luther ein Abfall? Dabei wäre der alte Luther schon der der Reformationsschriften von 1520 und noch deutlicher der des Kampfes gegen die Schwärmer, der so überdeutlich betont, dass Christus einmal und ein für alle Mal am Kreuze gestorben ist und mir im Wort und Sakrament diesen seinen Heilstod zuspricht, ich hier innewerde, dass dieses Sterben für mich" geschah. Br. weicht einer ausdrücklichen Antwort aus, das Problem sei "noch nicht annähernd einer Lösung entgegengeführt", es türmten sich hier noch Berge von Schwierigkeiten auf" (157). Die Antwort ist aber im Buch selbst mit seiner, ich muss sagen, grotesken Fehldeutung Luthers überdeutlich gegeben.

Wie die beigebrachten Gegen Gründe wohl zeigten, waren die nicht allein für Br. schmerzlichen Feststellungen zunächst und vornehmlich vom Textbefund bei Luther her notwendig. Darüber hinaus ist jedoch auch an die möglichen Folgen auf das ökumenische Gespräch zu denken. Wir räumen Br. gerne ein, dass sein Engagement in der Diskussion mit der modernsten evangelischen Theologie seine Fehldeutung sachlich wie persönlich eher verständlich macht. Das darf uns jedoch nicht hindern, auf die ernstesten Gefahren zu verweisen, die eine solche Fehldeutung Luthers für das ökumenische Gespräch nach sich ziehen könnte. Was auf dem Spiel steht und was Br. ohne historisch-sachliche Begründung aufs Spiel setzte, mögen die nachstehenden Sätze von J. Lortz verdeutlichen: "Wir stehen vor einer Frage, die nicht nur für Luthers theologische Deutung zentrale Wichtigkeit besitzt, sondern die entscheidend hineinwirken könnte in den Bereich des Gesprächs zwischen den christlichen Konfessionen. Und zwar im Sinne einer radikalen Bedrohung. Denn ganz wesentlich hängt die Möglichkeit eines echten Gesprächs der Katholiken mit den getrennten Brüdern daran, ob sich in der reformatorischen Lehre auch und genügend katholisches Erbe finde oder nicht. Ist dies nicht der Fall, dann ist das Gespräch mit den getrennten Brüdern wenigstens in dem Sinn unnütz, als die Hoffnung auf eine *unio* mit ihnen zu einer Utopie wird. Die Antwort auf die gestellte Frage müsste aber tatsächlich negativ lauten, wenn Luther existentialistisch verstanden werden müsste, denn die katholische Lehre hält an der Objektivität der Heilstatsachen mit Paulus fest: 'Ist Christus nicht wirklich auferstanden, so ist eitel unser Glaube' (1 Kor 15,14)."<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> J. Lortz, Luthers Römerbrief-Vorlesung. Grundanliegen: TThZ 71 (1962) 129-153; 216-247, S. 151.