

# Luthers Worttheologie in katholischer Sicht\*)

Von Franz Lau

Eine katholische Lutheruntersuchung, die erst ganz kurz vor Redaktionsschluß dem Herausgeber des Luther-Jahrbuches, weil eben erst erschienen, in die Hand kam, ist von so einzigartiger Bedeutung für die Lutherforschung und für das Verhältnis zwischen Katholizismus und Luthertum, daß es nicht zu verantworten wäre, ihre Anzeige und Besprechung um ein Jahr hinauszuschieben. Es muß sofort auf sie hingewiesen und das Gespräch mit ihrem Verfasser aufgenommen werden, und zwar nicht nur im Rahmen einer Besprechung üblicher Art und herkömmlichen Ausmaßes, sondern in einer Form, die der Wichtigkeit der Sache angemessen ist. Um es kurz zu sagen: Der Wandel, der sich seit *Lortz* und *Herte* und *Hessen*, also seit den dreißiger Jahren, in der Beurteilung der Person Luthers vollzogen hat (158), erscheint gering im Vergleich mit dem, was jetzt geschehen ist. Brandenburg sagt sehr schlicht: „Wichtiger erscheint uns gegenwärtig die Beschäftigung mit der Luthertheologie zu sein“ (ebd.). Tatsächlich ist viel mehr gelungen: Ein deutscher katholischer Theologe hat sich mit einer erstaunlichen und bewundernswerten Kraft der Einfühlung und einer Fähigkeit denkerischen Nachvollzuges in das innerste Denken und Sinnen Martin Luthers eingearbeitet. Wir haben in B.s Arbeit eine Lutheruntersuchung vor uns, die uns einen Katholiken zeigt, der offensichtlich von der Theologie des jungen Luthers im Innersten gefesselt ist, aber nicht nur das: der Luthers Gedanken, so wie er sie erfaßt, so weiterzugeben vermag, daß es schwer ist, sich der faszinierenden Kraft derselben zu entziehen. Es wäre kein Wunder, wenn Menschen, die das Buch lesen, von dem Luther der allerfrühesten Lehrjahre gepackt und in seinen Bann gezogen würden.

Leicht zu lesen ist das Buch nicht. Der Verfasser tut dreierlei: Zunächst analysiert er ganz sorgsam die Begriffswelt der Dictata. Ausführlich handelt er von *Deus absconditus*, *iudicium*, *contrarium*, *opus dei*, *humilitas*, *fides Christi*. Dabei geht es ihm allerdings nicht nur darum, zu erhellen, was Luther mit den Begriffen meint. Vielmehr vergleicht er mit Theologen vor Luther, die auf Luther Einfluß genommen haben oder haben könnten. Insbesondere kommt das *Quincuplex Psalterium* des Faber Stapulensis ausgiebig zu Worte (1509). Dasselbe gilt für Augustins *Enarrationes in Psalmos*. Das Ziel des Verfassers ist es, soweit das schon möglich ist, klarzustellen, welche Gedanken Luthers einfach übernommenes Traditionsgut sind. So deutlich B. bestehende Schwierigkeiten sieht (s. u.) und so bescheiden er seine

\*) *Brandenburg, Albert: Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung.* Paderborn: Verlag Bonifacius-Bücherei (1960). 173 S. Gzl. 12,50 DM. — Konfessionskundliche und kirchengeschichtliche Studien IV.



eigenen Möglichkeiten einschätzt (vgl. 23), so bestimmt erklärt er dann doch wesentliche Gedanken Luthers für dessen Eigengut. Der *Deus absconditus*, dieser „Wurzelbegriff lutherischer Theologie“, ist „eben doch typisch ein Eigengebilde von Luthers Theologie“; bei Faber ist der Begriff ganz anders verstanden (114).

Das eigentlich Erregende an dem Buch kommt aber nun erst. Die sorgfältige Bestimmung der Begriffe dient nur als Vorarbeit dafür, eine „Theologie des Wortes“ herauszuarbeiten, die dem jungen Luther eigen gewesen ist und die doch wohl — B. redet wieder sehr vorsichtig und geschützt — den keimhaften Ansatz für seine spätere voll entfaltete Theologie des Wortes bildet. Dabei zeigt sich, wie stark B. sich in die evangelische Lutherliteratur hineingearbeitet hat, in die Arbeiten von Erich *Vogelsang* und Erich *Seeberg*, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt, von denen er aber auch positiv stark bestimmt ist. Insbesondere macht er sich dies zu eigen (bei E. Seeberg), daß das eigentlich Revolutionäre an der Theologie des jungen Luther *nicht* eine neue Rechtfertigungsdoktrin sei, sondern die Art seiner tropologischen Exegese und sein Versuch, aus den Psalmen eine Christologie und nichts als dieses zu machen, aber so, daß das Geschehen, das sich an Christus vollzieht, sich auf die im Glauben das Wort annehmende Gemeinde überträgt und sich in ihr vollendet (vgl. 134). Im allerstärksten Maße aber schließt sich B. an Gerhard *Ebeling* und dessen Lutheruntersuchungen an. Dabei sagt er das deutlich, was Ebeling so offen nicht sagt, und spricht von einer „Verknüpfung von *Luther* und *Bultmann*“ (110 f) bei Ebeling (wobei Ebeling den letzteren übrigens nicht nennt). Es ist nun wirklich B. s These, daß die Theologie des jungen Luther Kerygma-Theologie im Sinne der heutigen Existenztheologie ist (vgl. 142. 143. 145. 146 u. a.), zugestanden natürlich, daß in letzterer Momente enthalten sind, die Luther noch fremd sein mußten. Jedoch der Grundbestand einer existentialen Interpretation ist beim jungen Luther zu finden. Erst durch den Heiligen Geist wird je und dann (!) dem Leser oder Hörer die Möglichkeit geschenkt, die *lingua mortua* des Wortes der Schrift in seinem persönlichen Anspruch und Zuspruch als Wort Gottes zu vernehmen (vgl. 146). Alles tendiert darauf hin, daß nur das Wortgeschehen das eigentliche Heilsgeschehen ist. Der Existenzbegriff, der sich polemisch gegen jede abgeschlossene *substantielle* Auffassung des „Selbst“ richtet und der, christlich verstanden, den Vollzug des Selbst in der Verkündigung geschehen läßt, die den einzelnen als Anrede trifft (vgl. 149), geht letztlich auf Luther zurück. Deshalb, weil Luther *iudicium*, also ein wesentlich existenzhaftes Wort, ein Tatwort, das nach „Seinsvollzug“ verlangende Wort, zur Grundlage seiner Theologie machte, ein Wort, das durch objektive Fixierung seinen „Wort“charakter verliert, hebt das Problem „Kerygma und Dogma“ beim Luther der Psalmenvorlesung an (vgl. 148).

Selbstverständlich kann ein katholischer Theologe nicht kritiklos diese Theologie Luthers darstellen. Der dritte Teil des Brandenburgischen Buches „Vertiefung in die



Konsequenzen der Anfänge lutherischer Theologie“ ist der „kritischen Besinnung und Distanzierung“ gewidmet. Aber das Wesentlichste in diesem III. Teil sind m. E. nicht die kritischen Anmerkungen, die B. macht: Es liegt eine Hintansetzung des historisch einmal Geschehenen bei dem jungen Luther vor (113); die extremen Aussagen von „De servo arbitrio“ bedeuten Belastung von Luthers Theologie mit einer sehr schweren Fracht (119); die Trinitätslehre Luthers ist weitgehend korrekt, aber liegt in der Dynamik seiner Lehre weitgehendst brach (122); die Gewichtigkeit und die so zentrale Stellung des Begriffes iudicium entspricht schwerlich dem Befund im Neuen Testament (130); der lutherische Begriff von fides Christi, vom Glauben also, der wie Christus selbst opus dei ist und in dem Christus gegenwärtig ist, durch das Wort von iudicium und iustitia entspricht wohl ebenso wenig dem paulinischen Verständnis vom Glauben, insofern das Inhaltliche der fides quae bei Luther verkürzt erscheint (132); ob bei Luther die Eigenart eines Zusammenfließens von „objektiver“ Heilswirklichkeit und „subjektiver“ Heilsaneignung im Wort richtig erfasst ist, ist fraglich (136), „nichts wird gesagt von einer Repräsentation eines einmaligen Faktums“ (141), Luther läßt einfach die wirkende Tat Gottes mit der Aufnahme im Erkennenden koinzidieren (142), „bei der einseitigen Betonung des Gerichts- und Evangeliumswortes als *tatsetzendes* und *Entscheidung forderndes* wird die Sinnhaftigkeit, die Sinnaussage bei Luther verkürzt, vergleichgültigt oder gar ganz ausgelassen (148), es fehlt der Raum für alle die Elemente, die das Wort Gottes dogmatisierbar und lehrmäßig erscheinen lassen (157) usw. Das sind zweifellos sehr ernsthafte und kritische Anmerkungen, in denen sich der katholische Theologe, der an die Traditionen und das Lehramt seiner Kirche gebundene katholische Theologe zu Worte meldet. Aber viel bedeutsamer ist die Behutsamkeit, mit der B. seine Kritik anmeldet. Dem Vorwurf der Häresie gegen Luther geht er doch recht geflissentlich aus dem Wege, und schwerlich nur aus Rücksicht und Takt gegen die evangelische Lutherforschung und gegen die protestantischen Brüder. Wenn er versucht, das Vorhandene zu erfassen, zu beleuchten und „vorsichtig zu konfrontieren“ mit der Offenbarungslehre, wie katholische Theologie sie faßt, so ist das mehr als bloßer Ausdruck des Willens zur Redlichkeit und Sachlichkeit, sondern doch wohl Ausdruck des persönlichen Ergriffenseins und auch des Ja zu einer relativen Wahrheit oder Teilwahrheit im Anliegen Luthers und der lutherischen Theologie. Er stellt eine sich anbahnende und einleitende Distanzierung von der *Fülle* des Schriftwortes, das im lebendigen Lehramt der Kirche allein Kriterium sein kann, fest (156). Aber in einer Anmerkung, in der er auf die in der katholischen Theologie geleisteten Vorarbeiten zur Theologie des Wortes hinweist (152, Anm. 370a), versucht er in wenigen Sätzen die Skizze einer zukünftigen Theologie des Wortes zu geben, einer katholischen Theologie des Wortes. Zu deren Themen gehören auch Christi Gegenwart im Wort, Wort als Dynamis, Energiea, Zoë, Sophia, Lehre, Wort als Vorwegnahme der Parusie



usw. Sollte es nicht das heimliche Anliegen des Verfassers bei seiner Beschäftigung mit Luther sein, Luthers wenn auch von der Fülle in die Einseitigkeit führende Theologie für eine katholische Theologie des Wortes fruchtbar zu machen?

Wenn man die große Leistung Brandenburgs ganz würdigen will, muß man sich darüber klar werden, welcher schwierigen Aufgabe er sich tatsächlich unterzogen hat. Es sind i. w. drei Schwierigkeiten, die vorliegen und sehr ernsthaft sind. Die eine ist ganz äußerer Art. Ein befriedigender Text der *Dictata super Psalterium* liegt im Augenblick noch nicht vor. B. war noch an die Bände 3 und 4 der Weimarer Ausgabe gewiesen, wie sie vorliegen. B. konnte „große Teile“ des neuzuedierenden Textes einsehen und bedankt sich dafür bei Hanns Rückert und Gerhard Pfeiffer (10). Er glaubt auch Kawerau, den Editor von WA 3 und 4, gegen allzu hemmungslose Kritik in Schutz nehmen zu können; die Wiedergabe der Scholien durch Kawerau beurteilt er günstiger als die Glossen (107, auch 12, 14). Aber die neue Auflage von WA 3 und 4 wird viele Hinweise auf evtl. von Luther benutzte ältere Exegeten bringen; und die Aufgabe, klar zwischen dem durch Luther übernommenen Traditionsgut und Luthers Eigenerkenntnissen zu scheiden, ist noch längst nicht gelöst. Es kann noch Überraschungen geben. Der Mut B.s, nach sorgfältiger Überlegung dennoch bestimmte Aussagen zu machen, ist hoch anzuerkennen.

Eine zweite Schwierigkeit ist nicht minder ernst. Lange Zeit hindurch galt die Theologie der Frühvorlesungen Luthers als die eigentliche reformatorische Theologie Luthers in ihrer ersten und frühesten Blüte. Berühmt geblieben ist die Rede Karl Holls: „Das Kernstück seiner [Luthers] Anschauungen, die Rechtfertigungslehre, ist bereits zu einem Abschluß gelangt. Luther trägt seinen Zuhörern einen fest in sich geschlossenen Gedankenzusammenhang vor, *der die katholische Heilslehre restlos durch eine neue ersetzt* [Hervorhebung von Lau]. Nichts von innerer Unsicherheit ist dabei mehr zu verspüren . . . In diesen Jahren, in der Zeit von 1512—17, hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet; gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation“ (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 4. 5. 1927, 111). Ob die *Dictata* schon ganz als Dokument reformatorischen Denkens angesehen werden durften, galt allerdings nicht durchgehend als sicher. Aber *in* den *Dictata* wurde die Stelle gesucht (Ps. 70), wo die neue Entdeckung der *justitia Dei passiva* sichtbar wurde (Hirsch, Vogelsang). Diese alte Sicht der Entwicklung Luthers ist inzwischen gründlich in Frage gestellt, insbesondere durch Ernst Bizers „*Fides ex auditu*“ (1958; vgl. LJB. XXVI/1959, 154 f), auch durch Ernst Wolfs Lutherartikel im evangelischen Kirchenlexikon. Auf Bizer geht Brandenburg recht ausführlich ein; aber es darf doch wohl angenommen werden, daß B. längst über der Arbeit war, als Bizers Buch erschien. Brandenburgs Buch ist mitten in eine grundlegende Debatte darüber hineingekommen, ob die Theologie der *Dictata* schon reformatorische oder noch vor-katholisch-mittelalterliche Theologie ist — mit augustinischen, neuplatonischen und



mystischen Elementen. Nun kann man natürlich sagen, B. hat eben einen wichtigen Beitrag zu dem Thema geliefert und seine Antwort auf die Frage gegeben: Die Theologie der Dictata ist frühe lutherische und keimhaft lutherische Theologie. Dennoch wäre es sicher ein großer Gewinn, wenn die Debatte im evangelischen Lager um Bizers *Fides ex auditu* mit seiner betonten Verneinung der Meinung, daß die Theologie der Dictata schon Worttheologie sei, etwas weiter gefördert wäre. — Für die kritische Auseinandersetzung mit B. wichtig ist eine verwandte Frage, die aber nicht einfach identisch mit der Frage ist, ob die Theologie der Dictata schon reformatorische Theologie ist: Liegt der spätere Luther — vorausgesetzt, daß die Theologie der Dictata „reformatorisch“, d. h. revolutionär gegenüber der Tradition ist — in der geraden Fortsetzung der Theologie der Dictata? Es spricht doch manches dafür, daß Luther — etwas grob gesagt — vom Wort zum Sakrament wieder zurückgekehrt ist, vom Kerygma zum Dogma, von einer Theologie der in der Verkündigung aufgehenden Geschichte zu einer Theologie des Einmaligen in der Geschichte, das immer wieder zu verkündigen ist. Wenn das so wäre, würde das B.s bedeutsame Untersuchung der Dictata keineswegs wertlos machen. Aber es würde die Tragweite der Aussagen B.s erheblich einschränken. Die neuere Kerygma- und Je-und-Je-Theologie, der radikale Personalismus, der nichts Ontologisches mehr gelten läßt, wäre dann nicht einfach eine Frage an die gesamte lutherische Theologie von ihren Anfängen bis heute, sondern allenfalls an ein Frühstadium der Theologie Luthers, das weithin schon wieder berichtigt ist. — Da wir einmal bei kritischen Fragen an B. sind, gleich noch eine andere: Es gibt Sätze in Luthers Großem Katechismus, die auf Feuerbach hinzuweisen scheinen und feuerbachisch interpretierbar erscheinen. Gott und Glaube gehören zu Haufe; worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist dein Gott. Für den, der Feuerbach kennt, ist die Versuchung groß, Feuerbachsche Gedanken in Luther hineinzulesen oder sie als Konsequenz von Gedanken Luthers anzusehen. Ist aber im Ernst daran zu denken, daß Luthers Sätze im Großen Katechismus feuerbachisch gemeint sein könnten? Wiederum darf ganz unmittelbar gefragt werden: Ist im Ernst daran zu denken, daß Luthers inkriminierte Sätze in den Dictata bultmannisch gemeint sein könnten? Der Rezensent ist sehr geneigt, die Frage glatt und rund zu verneinen. Der Verdacht legt sich sehr nahe, daß Sätze Luthers aus der Kenntnis Bultmanns oder Ebelings bultmannisch gelesen sein könnten, die in der Tat keineswegs so gemeint sind. — Am meisten beunruhigt den Rezensenten der ganz starke Nachdruck, den B. auf den Begriff des *iudicium* legt, den eigentlich existentiellen Begriff Luthers (144. 147. 154). B. hat auch rein wortstatistisch so exakt gearbeitet, daß man nicht den mindesten Zweifel in die Richtigkeit seiner Zählung zu setzen wagt. Aber haben wir an der Stelle wirklich den reformatorischen Luther im Griff? Ist das Evangelium bei dem späteren Luther in so betontem Sinne *iudicium* wie bei dem der Dictata? Man könnte ähnlich fragen, wenn man das iudi-



cium des Gesetzes (Moses) und das iudicium des Evangeliums vergleicht. Liegt der Unterscheidung, die dabei vorgenommen wird, vielleicht ein Verständnis von Gesetz und Evangelium zugrunde, das noch nicht das reformatorische ist? — Es mag genug sein. Die Fragen, die B. von den Dictata her an die lutherische Theologie überhaupt stellt, wären vor wenigen Jahren noch wesentlich beängstigender gewesen, als sie es heute sind. Heute ist nicht mehr so ganz sicher, ob der Luther der Dictata der eindeutig gewiesene Gesprächspartner ist für den, der Luther ins Gespräch mit der katholischen Kirche und ihrem Lehramt bringen will.

Nun noch zu der letzten Schwierigkeit, die man sehen muß, wenn man B.s Lutherbuch recht würdigen will. Man tut gut, dieses nicht nur mit der Bewegung innerhalb der evangelischen Lutherforschung zusammenzusehen, sondern es auch in die katholische Theologie der Zeit hineinzustellen. Ungefähr gleichzeitig mit Brandenburgs Arbeit ist eine andere Arbeit erschienen, aus der Feder eines wohl belgischen Dominikaners stammend, Andreas Heinrich *Maltha* O. P.: „*Die neue Theologie*“ (München: Manz-Verlag 1960, 266 S., Gzl. 15,80 DM). Daß es in Frankreich eine sog. „*Nouvelle Théologie*“ gibt, ist ebenso bekannt wie das andere, daß die „*Enzyklika Humani Generis*“ von 1950 auf diese zielt, obwohl sie in ihr nicht genannt ist, so daß man also auch nicht von einer Zensurierung derselben sprechen kann. Daß auch über die Grenzen Frankreichs hinaus Einflüsse von der *Nouvelle Théologie* ausgegangen sind, nach Deutschland und den Niederlanden hin, wußte man bzw. konnte man annehmen. Von dem Ausmaß des Einflusses der neuen Theologie hat uns doch erst Maltha ein richtiges Bild gegeben. Es hat den Anschein, als dürfte Maltha die katholische Theologie der Gegenwart fast in toto für die „neue Theologie“ in Anspruch nehmen. Wenn er neue Theologen nennt, nennt er sich gelegentlich selbst mit. Nach einer ausgezeichneten Darstellung der neuen Theologie nach ihren Grundmotiven und in ihrer inneren Differenzierung legt er dann sehr deutlich dar, wie kritisch sich das katholische Lehramt schon zu ihr gestellt hat, nicht nur mit der bereits erwähnten Enzyklika (NB: Es ist freilich zu beachten, daß immer von der „neuen Theologie“ und nicht von der *Nouvelle théologie* die Rede ist. Vermutlich ist das auch im flämischen Original kenntlich. Zieht man den Rahmen sehr weit, über das hinaus, was etwa 1945 „*Nouvelle théologie*“ hieß, so macht man die „neue Theologie“, der man sich zugehörig weiß, weniger angreifbar). Die neue katholische Theologie steht in einem Spannungsverhältnis zum traditionellen katholischen Denken, und kein Mensch vermag heute schon zu sagen, wann und in welcher Weise sich die Spannung einmal lösen wird. Brandenburgs theologisches Eingehen auf und seine theologische Auseinandersetzung mit Luther bringt einen neuen Zug in das Bild der gegenwärtigen, neuen katholischen Theologie, der bei Maltha natürlich noch fehlt. An dem Punkt muß doch wohl am allersichtbarsten werden, wie die offizielle katholische Kirche auf den Irenismus ihrer lebendigsten Theologen gegenüber den „ge-



trennten Brüdern“ reagieren wird. Es hätte keinen Sinn, wenn ein evangelischer Theologe da Mutmaßungen anstellen wollte. Aber daß er mit eigener innerer Spannung und lebendiger brüderlicher Anteilnahme der Diskussion im katholischen Lager über das neue hochbedeutsame katholische Lutherbuch entgegensieht, braucht er nicht zu verschweigen. Dort werden wohl Entscheidungen fallen. Wir werden gewiß nicht im billigen Verstand des Wortes über Luther einig werden. Wenn es uns Gott aber schenkte, daß wir ohne die Zentnerlast der alten Vorurteile offen und brüderlich, sachlich und verstehend untereinander über Luther und zusammen mit Luther reden könnten, in aller Form und auf breiter Front, hätten wir allen Anlaß, ihm dafür von ganzem Herzen und in tiefer Demut zu danken.