

Scriptura sacra sui ipsius interpres

Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther

Von Walter Mostert

Die Schriftauslegung Luthers spielt in der modernen Exegese keine wesentliche Rolle. Nicht die exegetischen Disziplinen, sondern die Kirchengeschichte und die systematische Theologie sind heutzutage der Ort, an dem man sich am ehesten mit Luther beschäftigt. Dem kontrastiert in gewisser Weise, daß Luther, wollte man ihn in die heutige Disziplineneinteilung einer theologischen Fakultät einordnen, als Exeget, und zwar vorzugsweise als Alttestamentler,¹ anzusehen wäre. Nicht nur sind alle seine akademischen Vorlesungen exegetische Kolloquien gewesen, selbst die Disputationen sind zum Teil um Schriftstellen kristallisiert, sondern auch seine Schriften sind überwiegend exegetisch angelegt, wie selbst seine systematischste, die Abhandlung »De servo arbitrio« gegen Erasmus, belegt.

Doch genügen für ein hinlängliches Verständnis Luthers als Schriftausleger diese quantitativen Hinweise nicht. Es ist bekannt, daß sich Luthers religiöse und theologische Lebensgeschichte unentflechtbar mit dem Heranwachsen zum Exegeten schlechthin vollzogen hat. Man kann hier, aufgrund der Forschung zu Luthers Entwicklung, im wesentlichen zwei Hauptgesichtspunkte nennen: Zum einen lernt Luther, die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief neu zu interpretieren,² zum anderen entdeckt er je länger je intensiver die Verheißung (Evangelium, promissio) als den wahren Charakter³ oder Christus als den wahren Inhalt der Heiligen Schrift. Die Intensität von Luthers Schriftauslegung wird einmal evident, wenn man einen bis ins einzelne gehenden Vergleich seiner Auslegung bestimmter Schriftstellen mit der Tradition anstellt,⁴ sodann,

1 Heinrich BORNKAMM: Luther und das Alte Testament. Tü 1948, III, wünschte, daß einmal »ein mit Luther vertrauter Alttestamentler« durch Untersuchung der Exegese Luthers »seinem berühmtesten Fachgenossen ein Denkmal« setze.

2 Zu diesem Gesichtspunkt vgl. den Sammelband: DER DURCHBRUCH DER REFORMATORISCHEN ERKENNTNIS BEI LUTHER/ hrsg. von Bernhard Lohse. DA 1968.

3 Ernst BIZER: Fides ex auditu: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 3. Aufl. NK 1966; Oswald BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971.

4 Vor allem durch Reinhard Schwarz in der Neuausgabe der »Dictata super Psalterium« WA 55; vgl. auch Hans Christian KNUTH: Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6. Tü 1971, L 134-274.

wenn man die philologische Seite seiner Auslegung minutiös untersucht,⁵ schließlich, wenn man die Entdeckung des evangelischen Charakters der Schrift im Vollzug seiner Schriftauslegung darstellt.⁶ Auf diese Weise stellt sich Luther als ein Theologe dar, der gleichsam alle Kräfte seines Intellektes, seines Glaubens, seines Affekts, seines Herzens und seines Gewissens aufbietet, um den Inhalt, das Wort der Schrift zu hören und zu empfangen. Zwischen der lebendigen Aktivität des Schriftauslegers Luther und dem einzigen Ziel dieser Aktivität, nämlich dem Hören und Empfangen, besteht nur scheinbar ein Gegensatz, in Wahrheit aber vollendete Kongruenz, sofern das Hören und Empfangen selbst zur höchsten Form der Tätigkeit werden.

Tritt uns in Luther also ein Ausleger der Schrift entgegen, wie er intensiver,⁷ lebendiger, aktiver gar nicht gedacht werden kann, so mag es ein zunächst irritierender Widerspruch sein, wenn wir diesen Ausleger der Schrift selbst sagen hören, daß die Schrift ihre eigene Auslegerin sei, was doch voraussetzen scheint, daß sie eines andern Auslegers gar nicht bedürfe: Die Schrift ist ihre eigene Interpretin.⁸ In der Tat ist in diesem Satz, zusammenfassend, die Selbst-

5 Dazu die drei Monographien von Siegfried RAEDER: *Das Hebräische bei Luther: untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung*. Tü 1958; *Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515-1518)*. Tü 1967; *Grammatica theologica: Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*. Tü 1977.

6 Gerhard EBELING: *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. M 1942. Fotomechanische Nachdrucke mit Vorwort, Ergänzungen und Berichtigungen DA 1962 und 1969. Weitere Untersuchungen zu Luthers Exegese: Bornkamm: AaO; Walther von LOEWENICH: *Luther als Ausleger der Synoptiker*. M 1954; Eduard ELLWEIN: *Summus evangelista: die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Luthers*. M 1960.

7 Diese Intensität der Schriftauslegung spricht sich noch in Luthers letzter Aufzeichnung aus (WA 48, 241). Im Galaterbriefkommentar von 1519 klingt diese Intensität wörtlich an: »ex hoc loco [G 3, 7] vides, quam intente et observanter velit scriptura legi« (WA 2, 511, 1).

8 Es handelt sich um die Stelle aus der »Assertio omnium articulorum . . .«, 1520: »Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans, sicut scriptum est psal. c.xviii. [Ps 119, 130] Declaratio seu, ut hebraeus proprie habet, Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis.« (WA 7, 97, 20-26). Vgl. auch »Deuteronomion Mosi cum annotationibus«, 1525: »Sic habet universa scriptura, ut collatis undique locis velit seipsam interpretari et se sola magistra intelligi. Estque omnium tutissimus modus scrutandi sensus scripturae, si ex locorum collatione et observatione ad illum contendas« (WA 14, 566, 26-29). Und in einer Predigt sagt Luther 1522: »Also ist die schrift ir selbs ain aigen liecht. Das ist dann fein, wenn sich die schrift selbs ausslegt, . . .« (WA 10 III, 238, 10f). Zur Sache vgl. Ernst-Wilhelm KOHL: *Luthers Aussagen über die Mitte, Klarheit und Selbsttätigkeit der Heiligen Schrift*. LuJ 40 (1973), 46-75; Friedrich BEISSER: *Claritas scripturae bei Martin Lu-*

mächtigkeit der Heiligen Schrift in einer Weise ausgesprochen, die an die später in der Orthodoxie zur Eigenart der protestantischen Theologie gewordene Lehre von Autorität und Inspiration der Schrift erinnern könnte.⁹ Doch lohnt es sich, ein wenig genauer den Kontext jenes Satzes, die Schrift sei *sui ipsius interpres*, zu untersuchen, um sein genaues Verständnis zu ermitteln.

I Luthers Theologie als Schriftauslegung

Die Methode, durch welche die Schrift als Selbstinterpretin und alleinige Lehrmeisterin zum Sprechen gebracht wird, ist nach der Deuteronomiumsauslegung das Sammeln und Vergleichen von Schriftstellen. *Collatio* und *observatio* sind der sicherste Weg, den Schriftsinn zu erfahren. Daß die Schrift sich selbst auslegt, heißt also zunächst ganz simpel: Man soll auf ihren eigenen Wortlaut achten, ihr nicht mit vorgefaßten Meinungen dreinreden. Luther recurriert nicht auf eine göttliche Dignität der Schrift, so wenig er sie bestreitet, sondern auf die Notwendigkeit, die Schrift selbst sprechen zu lassen, wenn er sie *sui ipsius interpres* nennt. Dabei wird vorausgesetzt, daß es eine Schriftauslegung gibt, die gerade die Schrift selbst, also ihre Sache, ihren Inhalt, nicht zur Sprache kommen läßt. Diese Schriftauslegung läßt die Schrift insofern nicht *sui ipsius interpres* sein, als sie die Schrift daran hindert, ihre eigene Sache zu sagen. Der Ausleger fällt der Schrift ins Wort.¹⁰ So stehen sich der Geist der Schrift und der Geist des Auslegers auf eine Weise gegenüber, die den Geist der Schrift und das ist: ihre Sache, ihren Inhalt, nicht zum Zuge kommen läßt. Man darf also bei der Schriftauslegung nicht Geist der Schrift und Geist des Auslegers miteinander kollationieren und observieren, sondern muß sich ganz an den Geist der Schrift halten.

Das wird im Textzusammenhang der »*Assertio omnium articulorum*« in mehrfacher Hinsicht noch verdeutlicht. Die Abwehr des *sensus* bzw. *spiritus proprius* des Auslegers ist notwendig, um den Geist der Schrift zur Kenntnis

ther. GÖ 1966; Rudolf HERMANN: Von der Klarheit der Heiligen Schrift: Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in *De servo arbitrio*. B 1958.

9 Vgl. Anm. 8; ferner: Ernst-Wilhelm KOHLS: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1970. LuJ 44 (1977), 28-56. Hier werden auch die anderen Arbeiten von Kohls zur Hermeneutik zitiert.

10 Diesen Gegensatz formuliert Luther präzise in der »*Assertio* . . .«: »*Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare, nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per seipsam et suo spiritu intelligi volo*« (WA 7, 98, 40 - 99, 2).

nehmen zu können.¹¹ Luther beschreibt hier sehr genau das hermeneutische Postulat einer jeden sachgemäßen Schriftauslegung: Die Optionen, Vorstellungen, Ideen, die unbewußten Inklinationen und ideologischen Gebundenheiten, also der *spiritus proprius*, müssen durchschaut werden, damit sich die Sache, der Inhalt des Textes, in unserem Fall: der *spiritus scripturae sacrae*, beim Ausleger durchsetzen kann. Daß man also bei der Auslegung der Schrift eifrigen, unentwegten Studiums (*assidui studii*) bedarf, bei dem man sogar in Schweiß gerät (*pertinacius insudandum*), liegt nicht an der Unklarheit der Schrift, sondern an der Präokkupation des Geistes des Auslegers durch mitgebrachte Meinungen. Dies ist ein höchst wichtiges Zwischenergebnis: Nicht die Bestreitung der Autorität der Schrift steht der Anerkennung ihrer Sache im Wege, sondern die Gefülltheit des Denkens mit bestimmten Inhalten. Die Ausschaltung menschlicher Schriften, Luther nennt namentlich diejenigen der Väter, ist also ein methodischer Hinweis: Da der Geist der Schrift nirgends gegenwärtiger und lebendiger zu finden ist als in der Schrift selbst, legt man andere Texte sachgemäßerweise beiseite. Nirgends wird deutlicher, daß Luther sich ganz von der Sache, dem Inhalt der Schrift her an ihre Autorität und Suffizienz herantastet: Weil die Schrift einen bestimmten *spiritus* hat, der sich vom *spiritus proprius* sachlich unterscheidet, darum gewinnt die Schrift allein Autorität in Sachen ihres Geistes. Um diesen zu vernehmen, muß der Exeget also nicht nur seine eigenen Meinungen suspendieren, sondern sich auch all jener Hilfsmittel begeben, mit denen er sich sozusagen in seinem *spiritus proprius* noch verstärkt und bekräftigt, nämlich der exegetischen Überlieferung und überhaupt der theologischen Wissenschaft, die hier unter dem Namen der Väter auftritt. Luther hat nämlich genau gesehen, daß Autorität, gerade in ihrem formalistischen Gebrauch, gar nicht dazu dient, einer fremden Sache Eingang in unser Denken zu verschaffen – das ist nur scheinbar so –, sondern gerade unser eigenes Denken und Wünschen zu decken. Die Schrift ist daher Kriterium auch für die Schriften der Väter.¹² Man kann sich den Sinn dieses Postulates an der Darstellung Luthers von seiner

11 »... intelligendum, scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis, quas scripsit, literis inveniri potest. Danda ergo fuit opera, non ut, sepositis sacris literis, solum humanis patrum scriptis intenderemus, immo contra, Primum, sepositis omnium hominum scriptis, tanto magis et pertinacius insudandum erat solis sacris, quo praesentius periculum est, ne quis proprio spiritu eas intelligat, ut usus assidui studii victo periculo eiusmodi tandem certum nobis faceret spiritum scripturae, qui nisi in scriptura prorsus non invenitur« (WA 7, 97, 1-9).

12 »Hinc enim hausto spiritu iudicium suum quisque formabit non modo super omnia gentium sed et sanctorum patrum scripta« (WA 7, 97, 11-13).

eigenen theologischen Entwicklung klarmachen: Die Auslegung der Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief, wie sie der *spiritus proprius* der scholastischen Exegese ihm selbst zur festen exegetischen Konvention hatte werden lassen, mußte als *spiritus proprius* der Exegeten durchschaut werden, damit der wahre biblische Sachverhalt, der *spiritus* der Schrift, sich beim Ausleger Luther durchsetzen konnte.

Wir stehen hier vor einer ersten, grundlegenden hermeneutischen Erkenntnis und einem einfachen, aber offenbar immer notwendigen Postulat: Der exegetische Vorgang besteht nicht darin, den Geist des Textes in den eigenen Geist umzusetzen, ihn zu transponieren und zu transportieren, sondern umgekehrt darin, den eigenen Geist¹³ zu dispensieren, damit der Geist des Textes aufstrahlen und distinkt werden kann. Daß man die eigenen Konzeptionen verdrängen muß, um den Geist eines andern Textes aufnehmen zu können, entspricht der hermeneutischen Logik so sehr, daß diese Forderung allgemeine exegetische Bedeutung hat.¹⁴ Der Text will nicht in ein apriorisch feststehendes System von Gedanken überführt werden, sondern er will mit seiner eigenen Sache zum Zuge kommen. Mit einem Wort gesagt: Der Text will sprechen, oder, was dasselbe ist, er will gehört werden. Damit dies geschehen kann, muß der Ausleger nicht den Geist des Textes in seinen eigenen umsetzen, sondern muß seinen Geist in den des Textes versetzen.

Der *sensus* bzw. *spiritus proprius* ist nach Luther aber nun nicht nur der Geist des jeweiligen Auslegers. Luther setzt voraus, daß auch die Kirche, sofern sie den Geist des Glaubens zu haben vorgibt, einen *spiritus proprius* treiben kann. Mit einer logisch präzisen Überlegung fordert er deshalb: Wenn die Kirche denselben Geist zu haben glaubt wie die Heilige Schrift, gerade dann ist es konsequent, sich an die Schrift als das erste Zeugnis dieses Geistes zu wenden.¹⁵

13 Geist bezeichnet hier einen Sachverhalt, der einen anderen verdecken kann. Dispensierung des Geistes in diesem Sinn ist also nicht Dispensierung des Intellekts.

14 Die Allgemeingültigkeit dieser hermeneutischen Regel stellt mit Recht Paul ALTHAUS heraus: *Die Theologie Martin Luthers*. 4. Aufl. GÜ 1975, 75: »Für alle Bücher gilt nach Luther die Regel, daß sie im Geist des Autors auszulegen sind. Da der Geist des Autors sich nirgends so unmittelbar und lebendig erkennen läßt wie in seinen Schriften, heißt das: eine Schrift muß sich selber auslegen. Gilt das für alle Bücher, so mit besonderem Nachdruck für die Heilige Schrift.« Luther hat übrigens nicht nur die Schriften anderer Theologen, sondern auch seine eigenen verdächtigt, sie könnten vom Geist der Schrift ablenken: »Nam ego ipse eam ob causam odi meos libros, et saepe opto eos interire, quod metuo, ne morentur lectores, et abducant a lectione ipsius scripturae, quae sola omnis sapientiae fons est . . .« (Genesisvorlesung, 1535-1545 – WA 43, 93, 40 – 94, 3).

15 »Praeterea cum credamus Ecclesiam sanctam catholicam habere eundem spiritum fidei, quem in sui principio semel accepit, cur non liceat hodie aut solum aut primum sacris literis studere,

Durch den Rekurs auf die Kirche ist also die Gefahr des *spiritus proprius* nicht gebannt. Der Subjektivismus wird nicht dadurch aufgehoben, daß er die Gestalt des Gemeingeistes annimmt und sich als objektiver Geist einer Institution oder Gesellschaft darstellt. Gerade der Geist der Kirche kann als ihr eigener Geist unentwegt dem Geist der Schrift ins Wort fallen. Dadurch, daß eine Kirche oder eine Gesellschaft und Klasse zum Träger eines Geistes wird, ist dessen subjektivistische Struktur keineswegs aufgehoben. Darum ist es grundsätzlich auch einerlei, ob sich der *spiritus proprius* als der eines einzelnen, als der der Kirche oder als der des Schwärmertums darstellt. Immer läßt er die Sache der Schrift nicht zur Sprache, d. h.: nicht zur Wirkung kommen.

Das kann man bei Luther sehr genau beobachtet sehen in den »Schmalkaldischen Artikeln« im Abschnitt »Von der Beicht«. Der *spiritus proprius*, den wir als Subjektivismus interpretierten, erscheint hier als Enthusiasmus. Enthusiasten sind Geister, »so sich rhümen, on und vor dem wort¹⁶ den geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen jres gefallens, wie der Müntzer thet, und noch viel thun heutigs tages, die zwisschen dem Geist und Buchstaben scharfe richter sein wollen, und wissen nicht, was sie sagen oder setzen. Denn das Bapstum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rhümet, alle rechte sind im schrein seines hertzen, Und was er mit seiner Kirchen urteilt und heisst, das sol Geist und Recht sein, wens gleich uber und wider die schriftt oder mündlich wort ist.«¹⁷ Doch nicht allein darin besteht das Gefährliche des Enthusiasmus, daß er sich durch Geisterei und Eigendünkel

sicut licuit primitivae Ecclesiae?« (»Assertio . . .« – WA 7, 97, 16-18). Zweierlei sei hervorgehoben: 1. Luther sagt »aut solum aut primum«, weil es ihm nicht auf die formalistische, sondern auf die inhaltliche Autorität der Schrift ankommt. Die verdrängt nicht kategorisch den Inhalt des Geistes, aber wenn ihr Geist vernommen werden soll, muß an erster Stelle sie allein reden. 2. Ausdrücke wie »in sui principio«, »primitivae Ecclesiae«, später »ad fontem« (97, 33) und vor allem: »Sint ergo Christianorum prima principia non nisi verba divina, omnium autem hominum verba conclusiones hinc eductae et rursus illuc reducendae et probandae . . .« (98, 4-6): Alle diese Ausdrücke zeigen Luthers geistige Gemeinschaft mit dem Humanismus. Sie zeigen aber zugleich einen Überstieg über eine rein historistische Hermeneutik. Denn es bleibt nicht dabei, nur an der Stelle späterer, abkünftiger Texte die älteren, originären zu setzen, sondern das Verhältnis zum Text selbst ändert sich grundlegend: Aus dem Erforschen des Textes wird ein Erforschtwerden, Luther sagt: ein Beurteiltwerden durch den Text: »Illa [verba divina] primo omnium debent esse notissima cuilibet, non autem per homines quaeri et disci, sed homines per ipsa iudicari« (98, 6f).

¹⁶ »on und vor dem Wort«: Das ist die genaue Umkehrung des »aut solum aut primum sacris literis studere«, siehe Anm. 15. Der Enthusiast stützt sich entweder allein oder doch wenigstens in erster Linie auf den *spiritus proprius*.

¹⁷ WA 50, 245, 6-18.

von vornherein methodisch den Zugang zur Sache der Schrift verstellt.¹⁸ Das ist, so könnte man sagen, jedes Enthusiasten eigene Sache, wenn es eben auf ihn beschränkt bliebe. Aber der Enthusiast, der schwärmerische wie der kirchliche, wendet sich ja an die Menschen durch Rede und Schrift. Das ist aber gerade für einen Enthusiasten inkonsequent: »Warumb lassen sie auch jre predigt und schrift nicht anstehen, bis der Geist selber jnn die Leute on und vor jrer schriftt kompt, wie sie rhümen, das er jnn sie komen sey on predigt der schriftt?«¹⁹ Luther hat also sehr genau das Wesen ideologischer Autorität durchschaut: Der Geist des Enthusiasten, des Ideologen also, muß sich Anerkennung, Gehorsam bei der Masse der Klienten und Anhänger verschaffen, um den Schein des Objektiven zu gewinnen. Das gewaltige Hemmnis also, das der Enthusiasmus des einzelnen schon immer für das Vernehmen der Sache der Schrift bildet, wird durch den schwärmerisch-ideologischen und den institutionell-ideologischen Enthusiasmus noch verstärkt: Der Eigengeist spricht so laut, das die Stimme der Schrift im Lärm der Zeit überhört werden muß. Der ideologische Eigengeist aber bindet zugleich seine Anhänger in der Weise an sich, daß aus Anhängern unverzüglich Abhängige werden. Dies ist zugleich auch der Boden, auf dem ein Verständnis der Autorität der Schrift gedeihen kann, das diese formalistisch als die von der Sache unabhängige Autorität eines Buches versteht. Denn da sich in der Schrift für jeden Gedanken ein Beleg finden läßt, so läßt sich mit einem unabhängig von der Sache der Schrift gewonnenen, rein formalistischen Autoritätsverständnis eine Stütze gerade für den spiritus proprius gewinnen. Daher kommt es, daß sich sowohl der Papst wie auch die Schwärmer trotz ihres Subjektivismus, obwohl sie sich faktisch ganz auf ihren sensus proprius stützen, doch als Schriftausleger oder als Vollzugsorgane der Offenbarung ausgeben, um deren Autorität für ihre eigene Ideologie zu benutzen.

Daß die Schrift ihre eigene Interpretin ist, heißt also zunächst: Der Ausleger muß Kopf, Geist und Herz von eigenen Gedanken frei machen und sich ganz dem Inhalt, der Sache, dem Gegenstand der Schrift hingeben. Aber mit diesem Satz ist nur die eine, negative Seite der Formulierung Luthers umschrieben. Hinzu tritt ein Zweites, Positives. Denn es ist keineswegs so, daß im Geist des Auslegers und Hörers der Schrift nun nur ein Themen- oder Paradigmenwechsel stattfinden müßte: An die Stelle bisher vorhandener Gegenstände treten nun andere, in der Schrift enthaltene. Vielmehr verändert sich das Gefälle im Ver-

18 »Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom eusserlichen wort Gotts auff geisterey und eigen dänckel ffiret, . . .« (WA 50, 245, 18-21).

19 WA 50, 245, 28-32.

hältnis Ausleger – Schrift zugleich so, daß, wenn der spiritus proprius aufgegeben wird, die Schrift sich aus einem System von Denk- und Vorstellungsgegenständen in ein mündliches Wort verwandelt, das gehört werden will. Man wird dann, um die Vertreibung des spiritus proprius (die negative Seite) und die Sprachwerdung der Schrift (die positive Seite) denkbar eng zusammenzufassen, sagen: Die sprechende und gehörte Schrift vertreibt den spiritus proprius, eine Vertreibung, die der Hörer der Schrift zugleich als Befreiung erfährt. Indem aber der spiritus proprius verschwindet, wird nicht nur Raum gegeben für andere, eben biblische Gegenstände; auf diesen Biblizismus hin darf man Luther nicht interpretieren. Sondern die biblischen Gegenstände nehmen zugleich den ihnen ursprünglichen Charakter des Wortes an, durch den sie sich selbst, und nicht erst durch Vermittlung des Denkens (= spiritus proprius), beim Hörer durchsetzen.

Diese Mündlichkeit der Schrift, von Luther immer wieder hervorgehoben,²⁰ hat fundamentaltheologischen Rang in doppelter Hinsicht: Einmal ist das Wort als die wahre Seinsweise des Inhalts der Schrift die äußerste Zuspitzung ihrer Wirkmächtigkeit; denn als Wort ist die Schrift gerade dem Zugriff des Denkens, des spiritus proprius, entgegengesetzt. Die Mündlichkeit, Worthaftigkeit, Sprachlichkeit des Gegenstandes der Schrift ist für Luther die denkbar schärfste Hervorhebung ihrer Externität, ihrer Wirkungsmächtigkeit, ihrer Autorität. Diese Hervorhebung ist gerade durch ein formalistisches, positivistisches, heilstatsächliches Verständnis der Autorität bedroht, weil die so verstandene Schrift wieder zur Stütze des spiritus proprius wird. Die Mündlichkeit der Schrift ist die einzige Möglichkeit ihrer Wirkmächtigkeit am Menschen. In der Mündlichkeit der Schrift kommt ihr Inhalt erst als Heilstatsache zur Geltung, weil das Vernommenwerden, also der Glaube, unabdingbar ein Moment ist, das den tatsächlichen Inhalt der Schrift heilsam macht. Sodann korrespondiert dieser Mündlichkeit der Schrift die Verfassung der menschlichen Existenz. Der Mensch lebt, faktisch und ontologisch früher als aus dem Denken, aus dem Hören, aus dem Empfangen. Gerade nicht der Besitz von Gedanken, erst recht nicht der Besitz von Gedanken, die einem autoritativ vorgegebenen Gedankenkomplex bloß nachgedacht sind, sondern das empfangende Hören trifft den Menschen in seinem Kern. Daß sich die Schrift durch ihre Mündlichkeit, und zwar allein durch diese ihre mündliche Worthaftigkeit, dem spiritus proprius entzieht, sich als Wort dem denkerisch verarbeitenden, katalogisierenden und kategorisierenden Verstand entgegengesetzt, entspricht also genau der vom spiritus proprius verdrängten ontologischen Wahrheit des Menschen, nach der dieser ge-

20 H[arald] ØSTERGAARD-NIELSEN: Scriptura sacra et viva vox: eine Lutherstudie. M 1957.

rade nicht aus dem Eigenen, sondern aus der Sprache, also dem Empfangenen, lebt.

Die Wirkungsmacht der Schrift in ihrer Mündlichkeit beschreibt Luther in der »Assertio . . .« unmittelbar nach der Bestimmung der Schrift als Interpretin ihrer selbst. Gewiß lehrt uns der 119. Psalm²¹, Eifer zum Schriftstudium aufzuwenden, uns also Mühe zu geben.²² Aber diesem eigenen Studium des Exegeten tritt nun der Geist »sua sponte« entgegen und vertreibt den Eigengeist.²³ Der Skopus dieses Satzes ist ja nicht der, daß nun das Studium mehr oder weniger krampfhaft biblizistischem Verständnis der Schrift dienen soll, nämlich sich für die Gegenstände des Studiums auf deren Inhalt zu beschränken. Man trifft gerade den Inhalt, die Sache der Schrift, nicht, wenn nicht zugleich die Spontaneität des Geistes der Schrift unseren denkerisch-systematisierenden Zugriff in ein Hören verwandelt, also uns selbst verändert. Darum ist die Schrift mehr als nur ein neuer, möglicherweise höher verbindlicher oder absoluter Gegenstandsbe- reich unseres Denkens. Vielmehr kehrt die Schrift durch ihre Sprachlichkeit unseren Geist selbst um, indem sie das Hören vor dem Denken nicht bloß verlangt, sondern schafft. Erleuchtung und Einsicht²⁴ werden durch das Wort Gottes nicht bloß als bestimmte Gegenstände und Tatsachen gegeben, sondern sie sind eine prinzipielle Verwandlung unseres Geistes zum Hören.

Fragen wir nach diesen Überlegungen, was Luthers Bezeichnung der Schrift als *sui ipsius interpres* besagt, so ist vorerst zu resumieren:

1. Der Suspendierung des Eigengeistes auf der Seite des Auslegers korrespondiert die sich in der Sprachlichkeit oder Mündlichkeit der Schrift darstellende Spontaneität = Autorität der Schrift.

2. Der scheinbare Widerspruch zwischen der äußersten Aktivität des Auslegers und der Selbstinterpretation der Schrift löst sich so auf, daß wegen der Macht des *spiritus proprius* die Anstrengung (das *studium*) des Auslegers gerade deshalb vonnöten ist, um die Eigenmacht der Schrift zum Zuge kommen zu las-

21 Luther zitiert hier zweimal Ps 119 als Lehrer im Schriftverständnis. Dieser Psalm ist mit *octonarius* gemeint wegen der alphabetischen Zusammengehörigkeit von je acht Versen.

22 »Et quid facit octonarius ille totus quam ut perversitate nostri studii damnata nos revocet ad fontem et doceat primum et solum verbis dei studendum esse, . . .« (»Assertatio . . .« – WA 7, 97, 32-34).

23 Fortsetzung von Anm. 22: » . . . spiritum autem sua sponte venturum et nostrum spiritum expulsum, ut sine periculo theologissemus?« (97, 34 f.).

24 »Hic [Ps 119, 130] clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, tanquam per ostium et apertum seu principium (quod dicunt) primum, a quo incipi oporteat, ingressurum ad lucem et intellectum« (»Assertio . . .« – WA 7, 97, 26-29).

sen. Die Intensität der auslegerischen Arbeit ist direkt proportional der Erkenntnis der Schrift als *sui ipsius interpres*.

3. Ist es also das letzte Ziel der Auslegung, der Exegese, im Sinne Luthers, die Schrift als Interpretin ihrer selbst wirken zu lassen, so ist die Schrift als Interpretin ihrer selbst die Verkündigung ihrer selbst. Wie der Musiker eine Sonate interpretiert, indem er sie spielt, so interpretiert der Exeget die Schrift, indem er sie mündlich wiederholt.

4. *Scriptura sacra est sui ipsius interpres* heißt also: Die Schrift ist mündliches Wort. Sie spricht für sich selbst und sie selbst spricht zu uns.

5. Die Autorität der schriftlichen Schrift beruht also allein auf der Mündlichkeit des Wortes.²⁵

II Luthers Interpretation der Schriftautorität

Daß die Schrift für sich selbst spricht und wegen dieser Distanz zum *spiritus proprius* die Fähigkeit besitzt, zu uns zu sprechen: Diese grundlegende hermeneutische Erkenntnis war für Luther biographisch verifiziert. Das aber ist ganz und gar falsch verstanden, wenn man Luthers Biographie sozusagen als konkrete und empirische Verifikation eines allgemeinen Sachverhalts ansetzt, so daß dann diese Verifikation zum Werk des jeweils einzelnen wird, durch das die Distanz zwischen dem Ausleger und der Schrift gerade aufgehoben wird. Luther entdeckte gerade die Distanz als die Bedingung dafür, daß die Schrift für ihren Hörer fruchtbar, heilsam, tröstlich sein konnte. Diese Distanz drückte er durch die Bezeichnung der Schrift als mündlichen Wortes, als Auslegerin ihrer selbst, als spontan wirkenden Geistes aus. Die ganze Wirkungsmacht der Schrift hängt für ihn daran, daß sie nicht vom *spiritus proprius* vereinnahmt wird, sondern von ihm gerade unterschieden bleibt. Der Grund dafür ist aber keineswegs die Sorge Luthers, es könne etwa die Göttlichkeit, der Offenbarungscharakter der Schrift durch Vermischung mit Menschlichem, mit der Auslegung, gefährdet werden. Luther hat sehr genau gesehen, daß es nicht die Aufgabe des Theologen ist, sich den Kopf Gottes zu zerbrechen, also die Majestät Gottes oder die Majestät der Schrift isoliert zum Thema der Theologie zu machen. Die seelsorgerliche Frucht, welche die Theologie Luthers für seine Zunftgenossen haben könnte, besteht in der Befreiung von der Sorge um die Autorität – diese Sorge ist im-

²⁵ Vgl. Gerhard EBELING: »Sola scriptura« und das Problem der Tradition. In: ders.: Wort Gottes und Tradition: Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. 2. Aufl. GÖ 1966, 91-154, bes. 101 f.

mer die Sorge des *sensus proprius*, des Papstes oder des Schwarmgeists –, durch die hinreißende Konzentration auf die Sache. Setzen wir die Distanz der Schrift zu uns auf dem Wege einer apriorischen Feststellung ihres Offenbarungscharakters, so kann es sehr wohl geschehen, und geschieht faktisch immer, daß die formalistisch entwickelte Autorität der Schrift bloß ein Reflex der Bedürfnisse des *spiritus proprius* ist. Die Autorität, Suffizienz und Offenbarungsqualität der Schrift verdankt sich gerade bei Luther nicht dem apologetischen Eifer eines Fundamentalisten und Biblizisten, der den Hort seiner eigenen (!) Versicherungsinstanz durch Auflösungserscheinungen gefährdet sieht. Die Autorität der Schrift ist nicht von ihrer Freiheit zu lösen, nicht als Autorität für den theologischen *sensus proprius* mißbraucht zu werden. Die Autorität, Suffizienz und Offenbarungsqualität der Schrift verdankt sich bei Luther, ganz unpolemisch und aposteriorisch, der Erfahrung, daß ihm aus der Schrift Leben, Heil, Trost, Befreiung, also ein neues Sein als Glaube zuteil geworden ist. Dieses individuelle Erlebnis wird ihm aber in Gestalt einer theologischen Entdeckung²⁶ von höchst prinzipieller Tragweite zuteil: Luther entdeckt, daß gerade er selbst, das Sein des Menschen, gerade seine Bedürfnisse in der Schrift nicht nur besser aufgehoben sind als im *spiritus proprius*, sondern daß das Sein, das Heil des Menschen im Wort der Schrift längst schon vorweggenommen ist. Die Autorität, die Majestät der Schrift wird also ganz am Sein des Menschen, an seinem Bestehen vor Gott entwickelt.²⁷

Der Abstand der Schrift vom Menschen, durch den die Schrift am Menschen produktiv und wirksam werden kann, ist also nicht der Abstand des Totalen, Absoluten, Autoritären rein formal. Vielmehr sieht Luther, daß das Sein des Menschen in der Schrift besser bedacht und besorgt ist, als es der *sensus proprius* je vermöchte, daß das Leben des Menschen in der Schrift vor seiner eigenen Biographie vorweggenommen ist. Diese grundlegende Struktur seiner theologischen Erkenntnis drückt Luthers berühmte, korrekt als *nos extra nos* zu referie-

26 Auch in der »Assertio . . .« hebt Luther ausdrücklich auf die Theologie jenseits der biographischen Einzelerfahrung ab: ». . . ut sine periculo theologissemus« (WA 7, 97, 34f). Aber: die Wirksamkeit des Geistes der Schrift im Sein des Auslegers ist doch die Voraussetzung dafür, ohne Gefahr Theologie zu treiben.

27 In der Auslegung des 130. Psalms, 1538, sagt Luther einmal: ». . . [deus] non patitur, ut eum inveniamus nostris cogitationibus. Si hoc, non indigeremus deo; . . .« Die Disjunktion zwischen *cogitare* und *indigere* kann ja nur heißen: Mit dem Denkbedürfnis allein ist die menschliche Bedürftigkeit noch gar nicht signalisiert. Denn mit ihm allein ist die Frage nach dem Ort, an dem der Mensch sich aufhält, noch gar nicht gestellt. Darum fährt Luther fort: ». . . sed quia indigemus, designat locum, personam, ubi et quomodo debeat inveniri« (WA 40 III, 338, 6-8). Die Bedürftigkeit des Menschen ist also eine Seinsfrage.

rende Formel aus.²⁸ Sie besagt ja unendlich viel mehr, als daß mir, dem einzelnen oder der Kirche, die Schrift, das Wort Gottes, die Offenbarung, die Heilstat-sache vorgegeben sei. Bleibt man dabei stehen, so wird die Aneignung dieses vermeintlich »Objektiven« zu einem theologisch-dogmatisch und seelsorgerlich unüberwindlichen Problem, weil sich ein Synergismus hier fast mit Sicherheit einstellt. Das Suchen des Weges, sich das objektiv gegebene Heil anzueignen, wird eben zum Suchen, Kämpfen, wird zur Leistung und fällt so dem Verständnis der Schrift als *sui ipsius interpres* in den Rücken, verdirbt auch die Einsicht, daß am Ziel des Suchens Gottes immer das Finden steht, welches das Suchen im nachhinein als überflüssig enthüllt. Luther sagt also nicht bloß, daß das Heil seinen Ort außerhalb unser selbst hat; vielmehr haben wir selbst, nämlich unser Sein und Bleiben vor Gott, unsern Ort außerhalb unser selbst, wir sind *extra nos*.²⁹ Und es ist gerade dies das Werk des Geistes der Schrift an uns, das Heilswerk, daß er durch seine Mündlichkeit und Sprachlichkeit uns an den Ort unseres Seins, nämlich *extra nos*, versetzt. Dies vermag die Schrift aber, weil unser Sein, unser Heil in ihr selbst vorweg thematisiert ist, weil das, was wir durch Wissenschaft und Künste suchen, in ihr zum Finden bereit liegt.

Daß der biographische Anteil an Luthers Theologie nicht in der Verifizierung des allgemeinen Heiles in der einzelnen Existenz besteht, korrespondiert also genau dem theologischen Befund, daß in seiner Theologie die scheinobjektive Externität des Heiles nicht durch die subjektive Leistung angeeignet wird. Positiv läßt sich sagen: Luther entdeckt die Schrift als den Text, in dem sein Sein, seine Gerechtigkeit schon längst von Gott besorgt ist, daß also alles darauf an-

28 Karl Heinz ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tü 1972.

29 Man macht sich das am besten klar an dem Satz aus der Galaterbriefvorlesung, 1531-1535: »*Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos*« (WA 40 I, 589, 8). Es ist eine Verkehrung der Urteilskriterien, wenn man die Lehre, unser Sein sei *extra nos*, als einen Abstrich an der objektiven Vorgegebenheit unseres Heils bezeichnet. Deren alleinige Betonung unterschlägt vielmehr die notwendig zur Vorgegebenheit des Heils gehörende Sprach- und Wortwirksamkeit, durch die das uns vorgegebene Heil uns *extra nos* versetzt, nämlich vom Ort der Sünde entfernt. Die Urgierung der rein tatsächlichen Vorgegebenheit des Faktums Heil überläßt die Aneignung des Heils demselben *sensus proprius* des Menschen, der in seiner atheistischen Variante dieses Heil überhaupt bestreitet. Die Frage nach dem Heil muß aber als Frage nach dem Sein des Menschen bedacht werden. Daß der Mensch seinen Ort *extra se* findet, wenn er glaubt, sagt Luther bildhaft in der 3. Disputation gegen die Antinomer, 1538: »*Homo credens in Christum est reputatione divina iustus et sanctus, versatur estque iam in coelo, circumdatus coelo misericordiae. Sed dum hic ferimur in sinu patris vestiti veste optima, pedes nostri mihi extra pallium descendunt, quos quantum potest mordet sathan, dar zappelt das Kindelein et clamat et sentit, se adhuc carnem et sanguinem habere . . .*« (WA 39 I, 521, 5-10).

kommt, die Schrift ihr Wort, ihre Sache sagen zu lassen, sie also als Interpretin ihrer selbst zu hören. Daraus ergeben sich für Luthers Schriftlehre zwei wichtige Konsequenzen: Zunächst kann Luther nun ganz einleuchtenderweise auf jede formalistisch-dogmatistische Lehre von einer Schriftautorität verzichten. So sehr ihm die Schrift selbstverständliche Offenbarungsurkunde ist, so wenig würde ihm das als Begründung für ihre Autorität ausreichen, wenn sie ihm nicht sachlich die werthafte, sprachliche, mündliche Vorgabe seines Seins und Lebens wäre, ihre Autorität also in ihrem Charakter als Lebensmacht bestünde. Die Autorität der Schrift wird deshalb von Luther sachlich entfaltet in der Lehre von dem den Menschen rechtfertigenden Wort, also in der eine Einheit bildenden Lehre von Christus und der Rechtfertigung. In dieser Lehre tut Luther nichts anderes, als daß er die Schrift von Christus als dem den Menschen rechtfertigenden Wort sprechen, sie also ihre eigene Interpretin sein läßt.

Dem Fehlen einer Schrifttheorie korrespondiert sodann der Umstand, daß Luthers theologische Äußerungen über Würde und Autorität der Schrift sich vornehmlich in polemischen Zusammenhängen finden. Denn wenn es bei der Auslegung der Schrift darauf ankommt, deren Suffizienz und Klarheit wahrzunehmen, aufzufinden,³⁰ dann müssen die Verdunkelungen und Verzerrungen beseitigt werden, die auf seiten des Menschen, durch den *spiritus proprius*, den Zugang versperren, den in der Schrift bereit liegenden Fund vernebeln und ihn daher zum Gegenstand mühsamen (und erfolglosen) Suchens erniedrigen. Autorität und Klarheit der Schrift stehen also für Luther, der seine Erfahrungen mit der Schrift gemacht und dabei erkannt hat, daß die Schrift auf diese Erfahrungen aus ist,³¹ so selbstverständlich fest, daß sich seine Schriftlehre im wesentlichen

30 In der »Kirchenpostille«, 1522, sagt Luther in einem schönen Bild, wie wenig die Schrift präpariert werden muß, um vom Menschen verstanden zu werden, wie sehr hingegen das Herz des Menschen verändert werden muß, um die Klarheit der Schrift aufzunehmen: »Das Euangelium ist so klar, das nitt viel außlegens bedarff, sondern es will nur wol betracht, angesehen und tieff tzu hertzen genommen seyn. Und wirt niemant mehr nutz dauon bringen, denn die yhr hertz still hallten, alle ding außschlahen und mit vleyß dreyen sehen, gleych wie die sonne ynn eynem stillen wasser gar eben sich sehen lessit und krefftig wermet, die ym rauschenden lauffenden wasser nit also gesehen werden mag, auch nitt also wermen kan. Drumb willst du hie auch erleucht und warm werden, gottlich gnade und wunder sehen, das deyn hertz entprant, erleucht, andechtig und frohlich werde, so gang hynn, da du stille seyst und das bilde dyr tieff ynß hertz fassest, da wirstu finden wunder ubir wunder; . . .« (WA 10 I 1, 62, 5-14). Mit diesen Worten ist die Meditation als Schriftauslegung schön beschrieben.

31 Gerhard EBELING: Wort Gottes und Hermeneutik. In: ders.: Wort und Glaube. Bd. 1. 3. Aufl. Tü 1967, 321: »Zum reformatorischen Schriftprinzip gesellte sich nicht etwa ein hermeneutisches Prinzip, vielmehr ist das *reformatorsche Schriftprinzip*, recht verstanden, *nichts anderes als ein hermeneutisches Prinzip*. Es besagt: Die Schrift ist nicht dunkel, so daß es zu ihrem Verständnis

als Destruktion des *sensus proprius* darstellt.³² Denn da die Autorität der Schrift nur dem in ihr Erfahrenen evident ist, dem nicht Erfahrenen aber auch durch noch so impertinente Vindizierung ihrer Göttlichkeit nicht vermittelt werden kann, so bleibt als einziger Versuch eines Zugangs die Destruktion des *sensus proprius* als der Ursache aller Verdunkelungen der Heiligen Schrift.³³ So wie bei einer Mondfinsternis der Mond sich nicht verfinstert, weil die Lichtquelle erlischt, sondern weil der Schatten der Erde das Licht verdunkelt, so ist die Unklarheit der Schrift nur der Schatten des *sensus proprius*, der auf sie fällt.³⁴

Es ist bekannt³⁵ und soll hier nur zitiert, nicht weiter ausgeführt werden, daß

der Tradition bedürfte. Der Schrift eignet vielmehr *claritas*, d. h. sie hat erhellende Kraft, so daß von ihr klärendes Licht ausstrahlt, u. a. auch auf die Tradition. « In diesem Satz wird übrigens, nach dem Vorbild Luthers, die *claritas* der Schrift nicht als *claritas*, *qua in seipsa clara est*, interpretiert, sondern als *claritas*, *qua nos claros facit*. Anders als so kann man die Klarheit in ihrem Wesen gar nicht verstehen: Sie teilt ihr Wesen an uns aus (teilt es mit); und in eben dieser Mitteilung interpretiert sie sich selbst.

- 32 Im allgemeinen gilt die oben zitierte Stelle aus der »Assertio . . .« von 1520 als erste lehrhafte Formulierung des reformatorischen Schriftprinzips. Thematisiert wurde die Frage bei der Leipziger Disputation (1519). Es zeigt sich also historisch, daß die Autoritätsdebatte Luther in eine polemische Situation brachte, der aber die unpolemische Entdeckung der reformatorischen Sache vorausging. Zwar streitet Luther mit historischen Argumenten gegen die Autorität des Papstes. Daß dieses Argument allein nicht durchschlägt, wenn nicht die Autorität der Sache begründend hinzutritt, ist klar: Warum soll der Heilige Geist nur die Schrift inspiriert haben und nicht auch dauernd den Papst inspirieren? Was Luther gegen den Papst zu sagen hat, sind also letztlich nicht historische Argumente, sondern dies, daß der Papst die Sache des Heiligen Geistes hintertreibt.
- 33 Die Destruktion des *sensus proprius* hat bei Luther ganz praktische und für die Gestaltung des Theologiestudiums programmatische Folgen. So in einem Brief an Jodokus Trutfetter, 1518: » . . . ego simpliciter credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur, atque in ea sententia adeo procedo, ut cotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur« (WA Br I, 170, 33-38 [74]).
- 34 Vergleiche Luther in der »Kirchenpostille« (siehe Anm. 30) die Klarheit der Schrift mit der Sonne, so sagt er in »De servo arbitrio«, 1525, die Schrift sei »ipso sole longe clarior« (WA 18, 653, 30). Umgekehrt sagt er in den »Dictata super Psalterium«, 1513-1515: » . . . frequentibus locis interpretationes magis indigere videantur interpretatione quam textus ipse, . . .« (WA 3, 14, 10f). Die Metapher des Sonnenlichtes hat sich im Protestantismus fest für das Wort Gottes eingebürgert. Die Kraft der Sonne zeigt sich dadurch, daß sie erhellt und erwärmt. Der Nachweis, daß die Sonne auch in sich so beschaffen ist, daß sie kann, was sie tut, ist gegenüber jener Primärerfahrung durchaus sekundär. Genau so ist es bei der Schrift, und um das zu lehren, gebraucht Luther das Bild von der Sonne: Der Nachweis einer formellen Göttlichkeit der Schrift ist gegenüber der Erfahrung dieser Göttlichkeit durchaus sekundär. Ist er nicht überhaupt mehr ein Postulat der *ratio* als der *fides*?

- 35 Vgl. oben die Bemerkungen über den Enthusiasmus und Althaus: AaO, 75: »Den Grundsatz, daß

Luther den *sensus proprius* namentlich in der Gestalt des römisch-katholischen Traditionsbegriffs und des schwärmerischen Geistbegriffs polemisch im Auge gehabt hat. In ihnen kritisiert er, daß ein Kriterium in die Schriftauslegung eingeführt wird, das der Sache der Schrift fremd ist. Nun sind im Zusammenhang von Luthers gesamter Theologie der römische Traditionsbegriff und der schwärmerische Geistbegriff nicht bloß als historische Einzelphänomene gesehen, sondern als geschichtliche Erscheinungsweisen einer der menschlichen Natur allgemein eignenden Inklinaton zum *sensus proprius*, zum Enthusiasmus. Wenn Luther also die Selbstmacht der Schrift gegen Traditionalismus und Schwärmertum hervorhebt, so muß man dies durchaus im grundsätzlichen Zusammenhang der ganzen Theologie sehen, die sich um den sein Heil selbst suchenden Sünder und den diesem sein Heil schenkenden Gott kristallisiert. Wenn Luther sich also mit bestimmten historischen, politischen, soziologisch deskribierbaren Folgen der Sünde auseinandersetzt, so darf man diesen Streit nur im Zusammenhang seines theologischen Sündenverständnisses sehen, nach welchem jeder Mensch als Mensch ein Sünder ist. Übersieht man diesen Zusammenhang, so verschiebt sich das Verständnis von Luthers Theologie in ihr Gegenteil: Sie wird dann als Verteidigung einer historisch fixierbaren Wahrheit gegen andere, nur eben falsche, historisch fixierbare, sich Wahrheit und Autorität anmaßende, Größen interpretiert. Doch gerade dieses Verständnis der Theologie Luthers ist unsachgemäß. Der Ort, an dem sie denkt, ist nicht die Sünde der anderen, sondern die eigene. Gerade der theologische Theologe weiß, daß er selbst der Sünder ist, dem die Wahrheit des Evangeliums gilt. Er weiß aus Erfahrung, daß der Theologe erst dann theologisch wird, wenn er die Verteidigung der Wahrheit des Evangeliums gegen sich selbst als das theologische Geschäft wahrnimmt. Manifestiert sich im *sensus proprius* also die Sünde in der Gestalt von Traditionalismus und Schwärmertum, so ist die Sünde, unter diesem hermeneutischen Aspekt, genauestens dingfest zu machen: Sie ist der sich im *sensus proprius* zeigende Unwille des Menschen, sich selbst durch das Wort der Schrift auslegen und dadurch mit Gott versöhnen zu lassen. Die Wahrheit der Schrift als Auslegerin ihrer selbst hat also hermeneutische Konsequenzen, die ein bloßes formalistisches Betonen der Autorität der Schrift noch gar nicht wahrnimmt. Auf einem solchen Boden erwächst bloß eine Hermeneutik, die über ein fruchtloses Feststellen von Fakten und Tatsachen nicht hinauskommt und gerade die Wirkungsmacht der Schrift, auf die es in der Theologie doch an-

die Schrift sich selbst auslegt, macht Luther gegen zwei Fronten geltend: sowohl gegen Rom wie gegen die Schwärmer.«

kommt, nicht auszusagen vermag. In der Tat: Die Hermeneutik, welche das reformatorische Prinzip von der sich selbst auslegenden Schrift impliziert, ist erst dann wirklich beschrieben, wenn man mit Gerhard Ebeling sagt: »Das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache.«³⁶ Es ist also keineswegs so, daß die Verstehensprozesse im Umgang mit der Schrift abgeschlossen wären, wenn man historisch und philologisch ihren Wortlaut, ihre Sachverhalte und ihren Offenbarungsanspruch sichergestellt hätte. Denn dies alles kann geschehen, wie es denn ja auch wirklich geschieht, ohne daß das Sein des Hörers, Lesers und Auslegers sich im mindesten ändert und wandelt. Gerade das aber ist der Skopus der Schrift als eines mündlichen, auf ein qualifiziertes Hören zielenden Wortes: Durch das Wort gerade meine Existenz, meine Welterfahrung, mein Gottesverständnis zu wan-

36 Ebeling: Wort Gottes . . . , 333; vgl. 335: »... indem die Hermeneutik dem Wort zugewandt ist, ist sie der Wirklichkeit zugewandt, die durch das Wort zum Verstehen kommt.« Damit ist eine ganz bestimmte philosophische Position, nämlich die Vorentscheidung für den ontologischen Vorrang der Tatsache vor dem Wort, überwunden. Wir wiesen vorher schon darauf hin, daß jede Tatsachentheologie in der Gefahr steht, die Aneignung des Heils (applicatio) zu einer Sache des Aneignenden zu machen, den Glauben in die Funktion des Werkes einzusetzen. Der von Gerhard Ebeling in Anlehnung an Ernst Fuchs verwendete, von Ernst-Wilhelm Kohls: Die Lutherforschung . . . , 47, kritisierte Terminus »Sprachereignis« ist in seinem Skopus wie in seiner semantischen Struktur mißverstanden, wenn man ihn als Auflösung des objektiven Faktums in »bloße« Sprache auffaßt. Abgesehen davon, daß diese Alternative überhaupt sinnlos ist: Wäre es so, dann wäre niemand von diesem Vorwurf schwerer getroffen als Luther, für den verbum ja der Hauptbegriff der Christologie war. Der richtige Skopus des Wortes »Sprachereignis« aber wird, im Einklang mit Luthers Wortverständnis, dann erkannt, wenn man erstens den ontologischen Vorrang des Wortes gerade in seiner Macht, seiner Wirkung sieht, während das Faktum, als pure Materie, wie Luther genau sah, träge ist und darauf wartet, transportiert und umgesetzt zu werden; wenn man zweitens sieht, daß der Terminus »Sprachereignis« gerade die oben beschriebene Gefährdung der Applikation durch den Synergismus vermeiden will. Das Wort »Sprachereignis« überbietet – und löst gerade nicht auf – das Wort »Faktum«, oder »Tatsache«, indem es dessen Repräsentierung von ihm selbst erwartet und der Leistung des Menschen entzieht. »Sprachereignis« interpretiert sehr genau, was mit sui ipsius interpres gemeint ist. Was mit der Kapitelüberschrift »Luther als Sprachereignis« in Gerhard EBELINGS Buch »Luther: Einführung in sein Denken« (3. Aufl. Tü 1978, 1) gemeint ist, findet sich ebd – allerdings in dem Abschnitt »Luther als Person« –, 19 so formuliert: »Die Intention unseres Fragens wäre . . . nicht etwa durch Luthers Lehre unmißverständlich umschrieben, sofern man sich darunter eine einfach zu übernehmende dogmatische Doktrin vorstellte. Sprachereignis greift offenbar weiter als Lehrgebäude. Während dieses zumindest die Tendenz auf etwas Abschließendes hat, deutet Sprachereignis den Vorgang eines Aufschließens, eines Eröffnens an. Während das Lehrgebäude eines andern sich allenfalls in der Weise als Behausung anbietet, daß man darin gastweise als Fremdling Unterschlupf findet, meint Sprachereignis die Gewährung eines Lebensraumes, der einem als sein Zuhause zu eigen wird.«

deln, nicht also bloß (als Subjekt) das Wort (als Objekt) zu verstehen, sondern den Seinszusammenhang, in dem ich stehe, durch das Wort. Die ontologische Valenz des Verstehens wird erst in diese Kehre deutlich: Verstehen ist nicht ein »bloß« intellektueller Vorgang, sondern ein ontisches Geschehen an mir selbst,³⁷ dessen Autor das Wort ist.

Diesem Geschehen steht die Sünde in der Gestalt des *sensus proprius* entgegen. Das Unheimliche am *sensus proprius* ist nicht dies, daß er etwa bloß unfürnehmliche, unbiblische Gedankeninhalte hätte. Solange man den *sensus proprius* als bloßen Einbruch des Philosophischen in die Theologie interpretiert und dann zugunsten eines reinen Bibelglaubens gegen die Philosophie polemisiert, hat man den kritischen Punkt noch nicht erfaßt. Der *sensus proprius* kann sich sehr christlich, biblisch und pneumatisch aussprechen, wie Rom und die Schwärmer zeigen. Der kritische Punkt, sagen wir besser: die Peripetie vom *sensus proprius* zur *scriptura sacra sui ipsius interpres* ist die Wandlung vom Ausleger des Textes zum Ausgelegten durch den Text. Das Üble des römisch-katholischen Traditionsprinzips oder des schwärmerischen Geistprinzips ist nicht dies, daß hier neben die Schriftautorität jeweils noch eine zweite hinzutritt, als sei also mit den Schlagwörtern Schrift und Kirche, Schrift und unmittelbare Geisterfahrung die Krankheit schon beschrieben und könne durch bloße Streichung des jeweils zweiten Gliedes geheilt werden. Vielmehr wird hier das Wesen selbst der Autorität verkannt, sofern sie als Verbindlichmachung eines objektiven Inhaltes für einen subjektiven Geist verstanden wird, der dann Glaube genannt wird, aber doch nur eine Variante des Denkens ist. Im Verständnis Luthers ist Glaube aber prinzipiell die durch das Wort Gottes verursachte Existenzweise des gerechtesprochenen Sünders vor Gott. Die Autorität der Schrift aber besteht darin, Wort zu sein, und so bekommt bei Luther das Hören ontologischen Vorrang vor dem Denken.³⁸ Im Hören kommt die Schrift als Auslegerin ihrer selbst zur vollen Wirksamkeit.

Es ist jetzt nicht mehr schwer, in dieser hermeneutischen Grundkonstellation bei Luthers Schriftverständnis die Einheit mit der Grundkonstellation der Rechtfertigungslehre zu erkennen: Die Schrift selbst bewirkt das Verstehen ihrer selbst und das Verstehen des Auslegers. Das unumkehrbare Gefälle vom

37 In demselben Sinn, wie wir hier Verstehen definieren, spricht Luther in der »Assertio . . .« davon, daß Erleuchtung und Einsicht durch das Wort Gottes gegeben werden: »Hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, . . .« (WA 7, 97, 26f). Erleuchtung und Einsicht, also gewiß intellektuell, sind doch, wie das Verstehen durch Sprache, eben nicht »bloß« intellektuell, sondern ontische Wandlungen der Existenz.

38 »Natura enim verbi est audiri« (»Dictata . . .« – WA 4, 9, 18f).

Wort zum Glauben ist also das gemeinsame Gerüst von Luthers Hermeneutik und Rechtfertigungslehre. Der *sensus proprius*, den die Schrift destruiert, ist sozusagen die hermeneutische Gestalt der Sünde, der die sich selbst auslegende Schrift entgegenwirkt. Dann kann man Luthers Hermeneutik, nicht als eine Sparte seiner Theologie, sondern als eine Modulation seiner Theologie in ihrer Ganzheit so zusammenfassen:

1. Der *sensus proprius* bezeichnet den Menschen im Mißverständnis, sich selbst auslegen, also sich selbst verstehen zu können. Dieser Mensch gebraucht die Schrift als Hilfsmittel seiner Selbstausslegung, indem er ihren Inhalt durch eine formalistische Autorität objektiviert und so seinem subjektiven Bedürfnis verfügbar macht. Wo der Mensch sich selbst auslegt, kann die Schrift sich nicht selbst auslegen, sondern muß sich die Auslegung durch den Menschen gefallen lassen.

2. Theologisch wird der *sensus proprius* als Mißverständnis des Menschen von sich selbst entlarvt. Der Mensch bedarf zum Verständnis seiner selbst der Auslegung durch den Text, der sich also selbst auslegt. Da er sich selbst auslegt, legt er aber den Menschen aus. Dann heißt *scriptura sacra sui ipsius interpres* nichts anderes als *scriptura sacra hominis peccatoris et salvandi interpres*.³⁹

III Luthers Theologie als Beitrag zur Hermeneutik

Die Selbstausslegung der Schrift kann auf die auslegerische Tätigkeit, wie oben gesagt, nicht verzichten. Der Grund liegt, wie nun klar ist, darin, daß die Selbstausslegung der Schrift nichts Absolutes, nichts Losgelöstes ist, sondern sich in der Auslegung und als Auslegung des Menschen vollzieht. Diese Auslegung des Menschen durch die Schrift vollzieht sich bei Luther in Wort und Sakrament, also in der Predigt als dem einzigen *medium salutis*. In bezug auf die theologische Ausbildung des Predigers zum Predigen hat nun die Theologie die Aufgabe, den Prediger in einem Verständnis der Schrift heimisch und standfest zu machen, das diese als Auslegerin ihrer selbst und also des Menschen durchhält.

39 So formuliert, um auf Luthers Definition des *subjectum theologiae* anzuspielden (siehe die Erklärung des 51. Psalms, 1538 – WA 40 II, 327, 11 – 328, 2). In dieser Variation kommt besonders deutlich ans Licht, daß, zumindest im Sprachgebrauch Luthers, Interpretation nicht *nur Interpretation* heißt und den Gegensatz zum Verändern nicht kennt. Da das Interpretiertwerden des Menschen durch das Hören der Schrift ein existentieller Vorgang ist, so kommt ihm durchaus ontische Qualität zu, während die, subjektivistisch bestimmte, Hervorhebung *objektiver* Heilsfakten ganz im Noëtischen stecken bleibt.

Denn, wie Luther selbst erfahren hat, steht gerade der Theologe in der Gefahr, den *sensus proprius* theologisch, kirchlich, fromm zu reproduzieren und damit zugleich seinem Amt als Prediger des mündlichen Wortes in den Rücken zu fallen. So stellt sich das Phänomen ein, daß wir Luther, in diesem Punkt, lesen als einen Lehrer der *scriptura sacra sui ipsius interpres*. Lassen wir uns nun nicht von der Vollmacht, mit der er ein solcher Lehrer ist, dazu hinreißen, seine diesbezüglichen Sätze positivistisch zu repetieren, sondern sehen wir, daß er selbst seine Erkenntnis immer wieder gegen sich selbst, seine Anfechtungen und Verzweiflungen, ins Spiel bringen mußte, so können wir, gerade weil wir Luther gänzlich und restlos in seinem Schriftverständnis zustimmen, nicht apriorisch ausschließen, daß auf dem Wege der Erkenntnis der Schrift als Auslegerin ihrer selbst und unser selbst Luthers Formeln den intendierten Tatbestand eben nicht ein für allemal erschöpft haben. Und zwar in doppelter Hinsicht: Einmal kann man nicht von vornherein ausschließen, daß nicht ein Nachfolger Luthers gerade *sein* Schriftprinzip noch besser durchgeführt und theologisch dargestellt hat. Und sodann impliziert die Eigenart der Schrift, sich selbst auszulegen, indem sie den Ausleger auslegt, die Möglichkeit, daß der Ausleger in actu der Erfahrung dieser Vollmacht der Schrift Luthers theologische Äußerungen in ihrem Wortlaut gerade in dem Moment hinter sich läßt, in dem ihre Wahrheit sich ihm durch eigene Erfahrung in derselben Weise bestätigt wie für Luther selbst. Denn da Luthers Verständnis der Schrift als Auslegerin ihrer selbst ja nicht als Lehrsatz, der durch die Theologenzunft tradiert werden soll, verifiziert wird, sondern dadurch, daß sich die Vollmacht der Schrift im Leben des wirklichen Menschen verwirklicht, so ergibt sich das Postulat, daß gerade der von Luther herausgehobene Sachverhalt sich dem jeweiligen Hörer und Leser als so wirklich erweist, daß diese Erfahrung durch die Repetition der Aussage Luthers gar nicht mehr sagbar ist.

Damit ist der legitime Sinn des von Kohls⁴⁰ inkriminierten, in der Tat nicht unproblematischen Satzes angedeutet, daß es gelte, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstanden hat. Sofern mit diesem Satz historische Ungenauigkeit verteidigt werden soll, braucht man kein Wort weiter zu verlieren. Jemanden besser zu verstehen, muß aber keineswegs heißen, ihn anders zu verstehen und ihn zu schulmeistern, wenn auch die Umgangssprache (der Besser-

40 Vgl. bes. Ernst-Wilhelm KOHLS: Luther oder Erasmus: Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Bd. I. BL 1972, Exkurse I-III, 181-229, besonders thematisch den letzten »Einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat«, 213-229; DERS: Vorwärts zu den Tatsachen: zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch. 2., erw. Aufl. BL 1973.

wisser = der Anderswisser und ähnliche Wendungen) ein solches Verständnis suggeriert. Gerade aber, wo man in den Bereich des Lebendigen, Existentiellen, der Seelsorge, der Rechtfertigung des Sünders gelangt, da wird das bessere Verstehen durch einen andern zu einem hermeneutischen Vorgang, von dem Sein oder Nichtsein abhängen können. Denn das bessere Verstehen mag meine Sprachlosigkeit durchbrechen und meinen *sensus proprius* sprengen. Das hängt damit zusammen, daß das Verstehen eines Autors oder überhaupt eines Menschen sich ja nicht auf dessen Ich allein, sondern zugleich auf einen Sachverhalt richtet. Der Sachverhalt, über dessen besseres Verständnis in der hier thematisierten Hermeneutik Luthers geredet wird, ist die Selbstauslegung der Schrift, die uns der Autor Luther lehrt. Luther in diesem Punkt besser zu verstehen, heißt also nicht: Ich verstehe, ich weiß es besser als Luther, nämlich im Grunde ist die Schrift nicht Auslegerin ihrer selbst, sondern es heißt: Gerade die positive Aufnahme dieser Lehre Luthers muß es legitimieren, diesen Sachverhalt immer tiefer, immer besser zu verstehen. Die Selbstauslegung der Schrift ist ein allen Menschen geltender theologischer Sachverhalt, und die Darstellung, die diesem Sachverhalt in der Theologie einer bestimmten historischen Figur zuteil wird, darf um keinen Preis zur abschließenden und krönenden Formulierung kanonisiert werden. Der Grund dafür ist denkbar stringent: Die Schrift würde dadurch sogleich als *sui ipsius interpretes* aufgehoben, und gerade so würde gegen die Intention des Autors dieser Lehre, also Luthers, gehandelt.

Daß es bei der Auslegung eines Textes nicht um das Verständnis des Autors, nämlich seiner Meinung zur Sache, sondern um das Verständnis der Sache selbst geht, hat Rudolf Bultmann, in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Friedrich Schleiermachers und Wilhelm Diltheys, scharf herausgearbeitet.⁴¹ So sehr Bultmann die hermeneutische Methodik Schleiermachers und Diltheys zu würdigen weiß, so sehr hebt er die Orientierung an der Sache als den eigentlichen Skopus der Exegese heraus. Gewiß wird keine Exegese darauf verzichten können, die historischen Umstände, einschließlich der psychischen, des Autors eines Textes zu erforschen. Und Luther hat ja selbst in seiner letzten Aufzeichnung diese Hermeneutik skizziert, als er die Auslegung Vergils, Ciceros und der Schrift nur dem im Land- und Hirtenleben, im Staatsdienst und in der Lenkung der Kirche Erfahrenen zutraute. Damit weist er aber auf die gemeinsame Verbundenheit von Autor und Ausleger in der Sache des Textes hin. Der Schwerpunkt von Bultmanns Argumentation liegt darin, die Sache des Textes und

41 Rudolf BULTMANN: Das Problem der Hermeneutik. (1950). In: ders.: Glauben und Verstehen. Bd. 2. 5. Aufl. Tü 1968, 211-235.

nicht die Meinung des Autors zur Sache des Textes zum Gegenstand der Interpretation zu machen. Die Ermittlung der Meinung des Autors ist nur ein Schritt im Auslegungsprozeß. Das Ziel dieser Hermeneutik ist es, den Ausleger, den Leser unabhängig zu machen von der Autorität der Subjektivität des Autors und ihn allein der Autorität der Sache zu konfrontieren. Daß Luthers Kampf gegen den *sensus proprius* hier sachgemäß fortgeführt wird, zeigt die antisubjektivistische Spitze von Bultmanns Argumentation. Was Bultmann Vorverständnis oder vorgängiges Verhältnis zur Sache des Textes nennt, ist gerade nicht die Einmischung des Subjekts »Ausleger« in die Meinung des Subjekts »Textautor«, sondern die Befragung, und zwar die kritische Befragung beider auf die Sachgemäßheit ihrer Meinung zur Sache. Die Bequemlichkeit, sich das eigene Bedürfnis nach befestigter Meinung durch Anrufung einer Autorität zu erfüllen, und also den subjektivistischen Bestätigungszirkel zu durchbrechen, darin liegt der eigentliche Impetus dieser Hermeneutik. Denn es zeigt sich, und das drückt Bultmann durch Begriffe wie Vorverständnis usw. aus, daß der Ausleger seinerseits eine verantwortliche Beziehung zu der Sache hat, von der im Text die Rede ist. Es ist also keineswegs so, daß Vorverständnis terminologisch bedeutet, der Ausleger habe vor und unabhängig vom Text schon ein solches Verständnis der Sache, daß er des Textes (also des Wortes Gottes) im Grunde gar nicht bedürfe. Es ist ja gerade Sache des Textes, dem Ausleger zu sagen, daß er, der Ausleger, seinerseits in die Sache des Textes involviert ist. Das Vorverständnis ist also keineswegs Auslegungskanon in dem Sinn, daß es im Text nur die Themen findet, die es selbst mitbringt, sondern Vorverständnis bezeichnet, ontologisch gedacht und nicht bloß noëtisch, ein solches Involviertsein des Auslegers in die Sache des Textes, daß er sich mit dem bloß formalen Akt der Auslegung der Autorität des Textes dem Anspruch seiner Sache gerade nicht entziehen darf.

Das Selbstverständnis eines Autors⁴² kann daher nie der Kanon der Interpretation sein. So unabdingbar die historische Bemühung um dieses Selbstverständnis ist, wenn man darunter verstehen will: »wie es gewesen ist«, so problematisch ist die Kanonisierung dieses Selbstverständnisses. Erstens wird gerade der gewissenhafte Historiker immer fragen, ob er wirklich das Selbstver-

42 Kohls: Luther oder Erasmus I, 211 (Exkurs II): »Es zeigt sich, daß sich Dilthey auch bei seiner Lutherinterpretation von seinem grundlegenden hermeneutischen Prinzip leiten ließ: Der spätere Interpret müsse sein Objekt besser verstehen – als dieses sich selbst verstanden habe. *Ein solches, vom Entwicklungsgedanken bestimmtes hermeneutisches Prinzip vermag der Historie und dem Selbstverständnis einstiger Denker empirisch-historisch nicht gerecht zu werden.* Es unterscheidet sich grundlegend von dem historisch sachgemäßen Grundsatz Leopold von Rankes, der Historiker habe zu beschreiben, »wie es gewesen.«

ständnis eines Autors rekonstruiert hat. Zweitens aber ist vielleicht für den Historiker, nicht aber für den Theologen das Selbstverständnis eines Autors Thema der Forschung. Es gilt vielmehr durchaus, die Sache, von der ein Autor handelt, von der Meinung zu unterscheiden, die er zu dieser Sache hat, und von der Gestalt, in der er sie darstellt.⁴³ So exakt und genau Meinung und Gestalt des Autors erfaßt und getreu nacherzählt werden müssen, so wenig ist doch der Interpret an diese gebunden. Die Sache, in unserem Falle die Selbstausslegung der Schrift, geht den jeweiligen Ausleger unmittelbar selbst an, und er liest Luther nicht, um dessen Satz: Die Schrift ist Auslegerin ihrer selbst, zu einem dogmatischen Lehrsatz zu historisieren, sondern um sich von Luther in die Selbsterfahrung dieses Sachverhaltes hineinhelpen zu lassen. Es ist ein Mißverständnis der Hermeneutik, das selbst auf dem Boden eines historistisch-psychologistischen Verständnisses von Interpretation erwachsen ist, wenn man den Autor als Objekt des Interpretieren ansetzt. Kein anderer Theologe hat wie Luther die Erkenntnis eingeübt, daß nicht der Autor, sondern die Sache der Gegenstand der theologischen Interpretation ist.⁴⁴ Diesen Sachverhalt hat er mit Vorliebe an sich selbst und dem Verhältnis seiner theologischen Arbeit zum Evangelium exemplifiziert.⁴⁵ Was der Autor zur Sache zu sagen hat, unterliegt immer dem

43 Die Unterscheidung von Meinung und Sache drückt Luther in der Galaterbriefvorlesung, 1531-1535, einmal so aus: »... Sed deus non curat Apostolatam, Episcopatum, honores. Et in signum permisit unum de principibus apostolis ruere et damnari, Suis regibus Saul, Esau, Ismael, per totam scripturam invenis, quod optimos et potentissimos reprobavit[!]. Apparet crudelis deus in his exemplis, sed fuit summa necessitas faciendi ista monstra et scribendi, quia sumus naturaliter inclinati ad prosopolepsiam, quod plus bauen auff person quam verbum, et tamen deus vult nos affixos tantum in verbum purum, quod adorem nucleum et non testam, non inspiciamus domum sed inhabitantem, ut plus curem patremfamilias quam domum. Sic in Paulo adorem et ipsum verbum quod ego de ore eius, et Christum loquentem. Hoc non est hominis politici, naturaliter conditi, sed tantum spiritualis persona sic acute discernit faciem a Verbo . . .« (WA 40 I, 172, 11 - 174, 1). In ganz anderer Terminologie dieselbe Unterscheidung: »... si odit anima mea vocem hominison, et nolim ea uti, non ero hareticus. Quis enim me coget uti, modo rem teneam, quae in Concilio per scripturas definita est?« (»Rationis Latomianae . . ., Lutheriana confutatio«, 1521 - WA 8, 117, 33 - 118, 2). Vgl. auch Matthias CLAUDIUS: Werke: Asmus omnia sua secum portans oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten/ hrsg. von Urban Roedl. 7. Aufl. S [1966], 548: »Und was gehen Meinungen mich an in Dingen, die nicht Meinung sind, sondern Sache; fragt man auch den Nachbar, ob die Sonne scheint?« (zitiert auch von Kohls: Vorwärts . . ., 27).

44 »Vorrhede auff die Episteln Sanct Jacobi vnnd Judas«, 1522: »Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret, Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleych Judas, Annas, Pilatus und Herodes thett« (WA DB 7, 384, 29-32).

45 Dazu Karl HOLL: Luthers Urteile über sich selbst. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 7. Aufl. Tü 1948, 381-419.

Kriterium dieser Sache selbst, so daß Luther seinerseits als Interpret der Autorin Schrift sagen kann: Wir spielen Christus (so die Sache bezeichnend) gegen die Schrift (den zu interpretierenden Autor) aus.⁴⁶ Dieser Satz Luthers besagt doch wohl: Es ist möglich, daß wir unter Umständen die Sache der Theologie, Christus, besser verstehen als die Schrift, daß also sogar der Autor Schrift hinter der von ihm betriebenen Sache zurückbleiben kann. Und diese Möglichkeit war für Luther sogar wirklich, wie seine Urteile über bestimmte biblische Schriften zeigen, die ihm nicht genügend Christum zu treiben schienen. Konsequenterweise, nämlich da ihm die Autorität der Schrift in ihrer Sache begründet ist, bezweifelt er im Falle der Apokalypse sogar, daß der Heilige Geist der Autor ist.⁴⁷ Weil die Heilige Schrift sich selbst auslegt, indem sie ihre Sache am Leser und Hörer verwirklicht, darum ist der Interpret Luther durchaus zu behaupten fähig, daß er die Sache der Schrift besser versteht als manche Schriftautoren.

Dies um so mehr, als seine Erfahrung von der Macht der Schrift sich gar nicht einer bestimmten hermeneutischen Theorie⁴⁸ verdankt, erst recht nicht, sofern diese ein formalistisches Verständnis der Autorität der Bibel einschließen sollte, sondern allein der Wirksamkeit der Sache. Am Anfang steht also auch nicht etwa als befreiende Erfahrung die Einschränkung der geistlichen Autorität auf die Bibel statt auf die Kirche. Gerade der anfangs oft in einem Atemzug mit der Bibel genannte Augustin zeigt, daß die von Luther neu erfahrene Autorität die unüberwindliche Macht der Sache ist, deren Erhellung und Klärung er freudig begrüßt, auch wenn es Augustin und nicht bloß die Bibel ist, die ihm dabei hilft. Weil es aber ein klarer historischer Tatbestand ist, daß Luther ein evangelischer Theologe nicht durch hermeneutische Neuerungen geworden ist, sondern in der Erfahrung der Macht des Wortes der Schrift, darum ist es noch keineswegs illegitim, im Nachhinein die in seiner theologischen Erkenntnis implizierte Hermeneutik zu eruieren. Dadurch geschieht dem biblisch-christozentrischen theolo-

46 »... urgemus Christum contra scripturam« (»Disputatio de fide«, 1535 – WA 39 I, 47, 19f).

47 Eine knappe Übersicht über Luthers kritische Bemerkungen bei Althaus: AaO, 79-83, unter der Überschrift »Scriptura sacra sui ipsius critica«.

48 Darauf weist Gerhard EBELING: Hermeneutik. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 3. Tü 1959, 251, hin: »Auf jeden Fall standen nicht neue formale h[ermeneutisch]e Grundsätze am Anfang. Ein von Anfang an gegen die scholastisch-dialektische Methode kritisches, biblisch-christozentrisches, auf die Relation von Wort und Glaube konzentriertes und von stärkstem persönlichen Betroffensein geleitetes theologisches Denken bediente sich der traditionellen h[ermeneutisch]en Schemata littera – spiritus ... und des vierfachen Schriftsinnes, um diese von innen heraus umzuwandeln.«

49 Vgl. die Formulierung der vorigen Anmerkung.

gischen Denken⁴⁹ nicht im mindesten Abbruch, wie Kohls⁵⁰ vorauszusetzen scheint, sondern es wird im Gegenteil durch die Klärung der implizierten Hermeneutik in seinem biblisch-christozentrischen Charakter noch stabilisiert.

Denn die Gefahr, die sich für den Protestantismus stellte und sich dann ja auch einstellte, war die, daß Kirche und Geisterleuchtung zwar als hermeneutische Kriterien ausgetrieben werden, daß aber die Struktur ihrer Autorität auf die Bibel übertragen wurde; während, wie oben gesagt, Luthers Schriftverständnis ja auch einen Wandel im Autoritätsverständnis bedeutet. Diese Gefahr für die Bibel im Protestantismus kann man in Kürze so beschreiben: Der Glaube oder die theologische Doktrin, daß die Bibel sich selbst auslege und mächtig sei, setzte sich an die Stelle der sich selbst auslegenden und am Menschen wirkenden Bibel. Gegen die Wirksamkeit des Wortes am Menschen setzte sich wieder das Interesse des Subjektes an einer formalistischen Autorität durch. Dieses Interesse des Subjektes an einem ihm vorgegebenen (Schein-)Objektiven hatte Luther aber im Mühen um existentielle und theologische Klarheit durch die Entdeckung überwunden, daß das Interesse des Subjektes vorgängig schon längst in der Sache der Schrift so gewahrt war, daß dem Glauben nur noch das Hören auf das Wort Gottes bleibt.⁵¹ Der Reichtum von Luthers Predigt und Schriftauslegung verdankt sich dem Umstand, daß er das enge, für seinen eigenen beschränkten Ideenhaushalt Autorität suchende Interesse des Subjekts, auch des gläubigen, im Wort der Schrift überholt und aufgehoben sah. Um diesen absoluten Vorrang des Wortes Gottes vor dem Subjekt, dieses sich in der

50 Kohls: Die Lutherforschung . . . , 50: Es ist »eine Luther nicht gemäße, sondern erasmische Gedankenführung, wenn Ebeling in seiner neuverlegten Lutheruntersuchung am Schluß des Abschnittes ›Philosophie und Theologie‹ die Aufgabe darin sieht, ›Luthers Verständnis von Theologie . . . auf die darin implizierte Hermeneutik weiter zu durchdenken‹. Luthers ablehnende Haltung zur Philosophie und Hermeneutik will dargestellt sein und kann in ihrer biblischen Begründung eine Befreiung von den Hypothesen der neuzeitlichen Exegese hervorrufen.« Doch ist die Frage nach der in Luthers Theologie implizierten Hermeneutik genau zu unterscheiden von einer allfälligen Präjudizierung der Theologie durch »Philosophie und Hermeneutik«. Für die erste Frage ist Luther durchaus offen: »[ratio] illustrata a Spiritu hilff judicium die heylich schrift. Sicut lingua Coclei loquitur blasphemias, mea lingua loquitur laudem Dei, et tamen est idem instrumentum in utroque, ist eine zung ante fidem et post fidem, et lingua, in quantum lingua, hilff dem glauben nit, et tamen dienet sie yhm, quando cor est illustratum. Sic etiam ratio dienet dem glauben, das sie eim ding nach denkt, quando est illustrata; . . . « (Tischrede, 1533 – WA TR 1, 191, 25-31 [439]).

51 Zu Wort und Glaube vgl. den »Sermon von dem Neuen Testament . . .«, 1520: »Gott hatt unßerm glauben hie eyne weyde, tisch und maltzeyt bereyt, der glaub weydet sich aber nicht, den alleyn vonn dem wort gottis, drumb mustu der wort fur allen dingen war nhemen, die selben hochheben, vill drauff geben und fest dran halten, . . . « (WA 6, 363, 27-30).

Sprache selbst vergegenwärtigende, in Christus erschienene Mehr des Lebens, der Liebe, der Vergebung, vor dem Zugriff des ichverhafteten Subjektes zu schützen, bedarf es in der Tat einer Hermeneutik. Denn immer da, wo es gilt, das Subjekt in seinen Relationen wahrzunehmen und seine Existenz als eine auf den Zufluß geschenkten Lebens angewiesene zu beschreiben, hat die Hermeneutik ihren Ort: als Lehre vom Verstehen dessen, der empfängt (Anthropologie) und als Lehre von der Sprache, die gibt. Auf eine Hermeneutik in diesem Sinne kann nur der verzichten, der seine Subjektivität verabsolutiert, die Relationalität seiner Existenz faktisch bestreitet, die Suffizienz seines Seins voraussetzt und bloß noch eine möglichst papierne Autorität sucht, um seine Selbstgenügsamkeit abzudecken. Ist der Christ, gerade der Christ, wie Luther lehrte, ein Sünder, ist es also der Christ, der weiß, daß er vom Wort Gottes lebt, dann wird gerade der Christ, sofern er Theologe ist, sich mit der Hermeneutik abzufinden haben: Sie macht es ihm ein wenig leichter, Theologie als ein selbst auf das Wort Gottes Angewiesener zu treiben. Die Animosität verschiedenster, ja gegensätzlicher moderner Denkströmungen gegen die Hermeneutik geht zurück auf den gemeinsam latenten Subjektivismus, der ja nicht bloß ein Individuum, sondern auch ein Kollektiv auszeichnen kann. Die Aufgabe der Hermeneutik ist so einfach wie notwendig: Sie zeigt, daß der Mensch unentwegt auf das Hören verwiesen ist und also, theologisch gesehen, immer wieder in das Hörersein versetzt werden muß. Denn das Leben des Menschen wird, theologisch gesprochen, nie sein immanentes Lebensprinzip, weder als eingegossene Gnade noch als Glaube an die Autorität der Schrift, sondern das Prinzip des Lebens bleibt, analog dem Prinzip-Sein der Schrift,⁵² außerhalb des Menschen und vergegenwärtigt sich selbst allein durch das Wort (*solo verbo*).

Es ist nun klar, daß eine Hermeneutik Luthers, welche die Schriftautorität als Sachautorität vorgibt, nicht anders darzustellen ist denn als Lehre vom Wort Gottes (Christologie) und Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Beide sind nicht zu trennen, und ihre Einheit zeigt der Satz: Christus rechtfertigt den Sünder. Dieser Kernsatz der Theologie Luthers, in welcher die Rechtfertigungslehre ganz in die Christologie integriert ist,⁵³ spiegelt sich genauestens in der Hermeneutik wider, so daß Ebeling jenen Auslegungsmodus, der zur Ausbildung von Luthers reformatorischer Theologie führt, so beschreiben kann: »Die enge Verbindung von *sensus litteralis* (Christus) und *tropologicus* (*fides Christi*) wurde

52 Vgl. »Assertio . . .«, WA 7, 97, 23 f.

53 Daß bei Luther das Gefälle von der Christologie zur Rechtfertigungslehre nicht umkehrbar ist, betont mit Gerhard Gloege und Wilhelm Maurer Ernst-Wilhelm Kohls: Die Lutherforschung . . ., 29-33.

die Urform der reformatorischen Rechtfertigungslehre.«⁵⁴ Sensus litteralis (Christologie) und sensus tropologicus (Rechtfertigungslehre) sind aber nicht zwei verschiedene Schriftsinne, sondern die beiden untrennbaren Aspekte des einen Schriftsinnes. Christologie und Rechtfertigungslehre sind überhaupt nicht zu trennen, sondern, da Christus den Menschen rechtfertigt, ist jeweils die eine die notwendige Variation der andern Lehre.⁵⁵ Dies zeigt sich vor allem an dem von Ludwig Ihmels, dann von Wilhelm Maurer⁵⁶ hervorgehobenen Tatbestand, welche eminente Rolle das altkirchliche Dogma, Trinität und Christologie, für die Entwicklung von Luthers Theologie spielte. Es läßt sich aber genau beschreiben, worin sich das altkirchliche Dogma bei Luther als fruchtbar erwies, nämlich nicht so sehr in der Betonung des absoluten Offenbarungsvorrangs der trinitarischen und christologischen Geheimnisse; hierin unterschied er sich gerade nicht von der genannten Tradition. Vielmehr entwickelte Luther gegen die scholastisch-aristotelische und gegen die humanistisch-schwärmerische Anthropologie aus dem altkirchlichen Dogma, namentlich dem christologischen, sein neues Menschenverständnis. Neben und in Einheit mit dem biblischen Menschenverständnis diente ihm die Zweinaturenlehre dazu, am Sein Christi vor Gott das Sein des Menschen vor Gott theologisch zu erkennen. Die Schrift und das altkirchliche Dogma sind also gerade darin sui ipsius interpres, zumindest bei Luther, daß sie sich nicht in ihrem Wortlaut dogmatistisch verhärteten und den Menschen sich selbst überlassen, sofern er ihrer Autorität nur formaliter zustimmt; sie sind dadurch Interpreten ihrer selbst, daß sie dem Menschen eine Verwandlung seines Seins und seines Selbstverständnisses verschaffen, die es ihm möglich macht, mit ihrer Sache konform zu werden.⁵⁷

54 Ebeling: Hermeneutik, 251.

55 Vgl. zu diesem Sachverhalt auch Gerhard GLOEGE: Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie. ThLZ 89 (1964), 161-176. Ebenso Paul SCHEPP: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. (1929). In: ders.: Theologische Entwürfe/ hrsg. von Richard Widmann. M 1973, 27: »Weil Luther Christus in der Schrift gefunden hatte, deshalb wurde seine ganze Dogmatik zur Christologie, das heißt, die Lehre von der Rechtfertigung wurde zum *einzigsten* Inhalt seiner Theologie, zum Zentrum und Fundament und damit zum *Kriterium der Lehre – und der Schrift!*«

56 Ludwig IHMELS: Das Dogma in der Predigt Luthers. 1912; Wilhelm MAURER: Von der Freiheit eines Christenmenschen: 2 Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. GÖ 1949; DERS.: Die Anfänge von Luthers Theologie (1952). In: ders.: Kirche und Geschichte: gesammelte Aufsätze/ hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller. Bd. 1. GÖ 1970, 22-37.

57 Schon in den »Dictata . . .«: »Et nota, quod Scripture virtus est hec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes . . .« (WA 3, 397, 9-11).

Mit dem Stichwort Christologie und Rechtfertigungslehre ist namhaft gemacht, was vorher unter vagen Umschreibungen wie Sache, Sachverhalt, Gegenstand der Schrift erschien. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, diesen Sachverhalt im einzelnen zu entwickeln. Daß Luther in verschiedenen Varianten immer die Rechtfertigung des Menschen durch Christus vor Gott als Hauptartikel der Schrift bezeichnet hat, ist bekannt: »Weysz ich aber, was ich glewb, szo weysz ich was ynn der schrifft stehet, weyl die schrifft hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich.«⁵⁸ Und die Gegenprobe: »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?«⁵⁹

Wir fragen: Wie ist die Bestimmung des Inhaltes der Schrift als des den Menschen rechtfertigenden Christus mit dem Verständnis der Schrift als Auslegerin ihrer selbst verbunden? Diese Frage wird in ihrer Dringlichkeit noch verschärft durch die ja Luther selbst nicht verborgene Tatsache, daß die Schrift inhaltlich-quantitativ keineswegs nur von Christus spricht, sondern eine Fülle anderer Gegenstände hat, vor allem das Gesetz und die historischen Erzählungen.⁶⁰ So wird gerade in Luthers auf den ersten Blick unsachlicher und unrichtiger These, die Schrift habe keinen andern Inhalt als Christus, ein Hinweis auf sein Verständnis der Schrift selbst zu suchen sein.

Der *sensus proprius*, sagten wir oben, sei deswegen für die Schrift hermeneutisch unfruchtbar, weil er die Schrift als Antwort und Autorität auf vorgegebene Fragen versteht, sie dadurch präjudiziert und ihren Spielraum einengt. Nachdem wir herausgearbeitet haben, daß die Schrift aufs Hören angelegt ist, können wir die Gefahren des *sensus proprius* noch verdeutlichen: Seine Hermeneutik wird notwendigerweise dazu führen, die Schrift vollends zum Gesetz zu machen. Denn der *sensus proprius*, und der erscheint bei Luther ja als römische Tradition und als schwärmerischer Geist, will über die Menschen herrschen, er will nicht hören, sondern sprechen, also anordnen. Deshalb ist die Wirksamkeit des *sensus proprius* auch nicht die Predigt – das einzige Wirkungsmittel des Evangeliums –, sondern die Kirchenordnung, das Kirchenrecht und die politi-

58 »Der 36. [37.] Psalm Davids«, 1521 – WA 8, 236, 18-20.

59 »De servo arbitrio«, 1525 – WA 18, 606, 29.

60 Daher kann Luther zwischen den *verba dei* unterscheiden, die den vielfältigen Schriftinhalt bezeichnen, und dem *verbum dei*, dem Skopus, der dem vielfältigen Inhalt seine Form gibt: »Quaeres autem ›Quod nam est verbum hoc, aut qua arte utendum est eo, cum tam multa sint verba dei?‹ Respondeo: Apostolus Ro. 1 id explicat, scilicet Euangelium dei de filio suo incarnato, passo, resuscitato et glorificato per spiritum sanctificatorem« (»Tractatus de libertate Christiana«, 1520 – WA 7, 51, 12-15).

sche Aktion, wie Luther in seiner Polemik gegen Papst und Schwärmer genau sieht. Die Autorität der Schrift stützt dabei die menschliche Autorität des *sensus proprius*: Das vom Menschen erlassene Gesetz wird durch das göttliche Gesetz verstärkt. Die Schrift als göttliches Gesetz ist zwar, scheinbar objektiv, außer uns und vor uns; aber da wir sie nur nachsprechen, und nicht hören, so dient sie doch dem *sensus proprius*. Die als dergestaltete Autorität vorgestellte Schrift steht dem Menschen dann zwar gegenüber, aber sie legt sich nicht selbst aus, sondern ist für ihren Nachvollzug auf die Bereitschaft des Menschen angewiesen. Dieser Nachvollzug kann dann gar nicht anders mehr als in der Aktion, reformatorisch gesprochen: in der Werkgerechtigkeit geschehen, denn die Schrift wird im Modus des Nachgesprochenwerdens unwiderruflich zum Gesetz. Denn obwohl sie dem Menschen für seinen *sensus proprius* Stoff, Ideen, Gedanken zuführt, spricht sie doch nicht zum Menschen, sondern reichert nur an, was der Mensch sich selbst zu sagen hat. Gesetz aber ist allemal das, was der Mensch von sich selbst aus und zu sich selbst zu sagen hat.⁶¹ Dem darf die Schrift nicht dienstbar gemacht werden. Denn die Überwindung des Subjektivismus zugunsten einer relationalen Seinsweise des Subjekts ist das Grundpostulat der Theologie. Repräsentiert so der *sensus proprius* den unbußfertigen Menschen,⁶² so ist mit einer Beseitigung von Tradition und schwärmerischem Geist insofern noch nichts erreicht, als das gesetzliche Verständnis der Schrift durch das *sola scriptura* allein nicht aufgehoben ist. Man wird sogar sagen müssen, daß ein abstraktes Verständnis des Schriftprinzips wesentlich inhumaner ist als Traditionsprinzip und Schwärmerei; denn kann hier der einzelne sich im Gehorsam gegen die Schrift noch verbunden wissen mit der Gemeinschaft der Kirche oder Gemeinschaft des Geistes, so ist der Fundamentalist schutzlos der Autorität der Bibel als des Gesetzes ausgeliefert. Genau wie das schwärmerische Vertrauen auf den Geist ist das formalistische Bibelverständnis gewiß eine Polemik und gewisse Überwindung der römischen, institutionellen Verwirklichung von Autorität, aber keine Überwindung ihres Wesens. Der *sensus proprius* soll nur

61 Dazu Ebeling: Luther, 132.

62 Daß die Buße am Anfang der Reformation eine solch entscheidende Rolle gespielt hat, ist verständlich, wenn man sieht, daß in der Buße für Luther das Sein des Menschen thematisch wurde. Hier sah er, daß das Gesetz, wenn der Mensch ihm auch noch so gehorsam ist, den Menschen nicht ändert, weil durch das Tun des Gesetzes der Mensch vielleicht andere Menschen und die Welt, aber eben sich nicht selbst ändert; und das ist so, weil der Erfüller des Gesetzes dieses zu seinem eigenen Wort machen muß, also gerade nicht hört. Luther exerzierte am Bußsakrament durch, daß das Sakrament nicht auf das Tun des Menschen, sondern auf sein Sein bezogen ist, daß also der Dimension des Tuns die Dimension des Empfangens hinzugefügt wird.

gleichsam ein *sensus proprius* werden.⁶³ Aus eben diesem Grunde kann gerade das reformatorische Schriftverständnis als bloße Reduktion der Glaubensautorität auf die Bibel nicht dargestellt werden, weil darin das Autoritätsverständnis des *sensus proprius* perpetuiert wird. Denn der *sensus proprius* ist an einer Autorität interessiert, der ihn in seiner Autarkie als Gesetz seiner selbst legitimiert. Eine solche können eine möglichst objektiv-juridisch verfestigte Kirchenstruktur, ein objektivierter Geistbegriff und ebenso eine objektiv vorgegebene Schriftautorität gerade dadurch sein, daß sie dem sich selbst Gesetz sein wollenden Subjekt in dieser selbstgesetzlichen Subjektivität sogar noch eine göttlich autorisierte Legitimation verschaffen.⁶⁴ Die neuzeitlichen Krisen sind in dem Sinne Subjektkrisen, daß die den Subjektivismus legitimierenden objektiven Autoritäten immer schneller verbraucht werden, ohne daß doch der Subjektivismus selbst durchbrochen würde; theologisch gesprochen: Das Gesetz wird immer nur durch das Gesetz, nie durch das Evangelium übersprungen. Weil aber das Gesetz, die unabänderlich sich ausbreitende, theologisch noch geförderte Herrschaft des Gesetzes den Menschen immer einsamer, immer relationsloser macht – Tatbestände, die (ob immer richtig interpretiert?) Soziologie, Psychologie und Theologie zusehends irritierter zur Kenntnis nehmen müssen – weil sie den Menschen immerzu auf sein immer bedrohteres Subjektsein zurückwirft, darum ist es gerade theologisch notwendig, die Überwindung des Gesetzes durch das Evangelium bei Luther auch hermeneutisch im Verständnis der Schrift zu vollziehen, damit dem legalistischen Subjektivismus nicht auch theologisch noch Vorschub geleistet wird.

63 Daß »sola scriptura« keine reformatorische Eigenart ist, hat Friedrich KROPATSCHECK: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Bd. 1: Die Vorgeschichte: das Erbe des Mittelalters. L 1904, bes. 436-459, gezeigt. »Die Untersuchungen zeigen deutlich, . . . daß das sog. Formalprinzip im MA. viel mehr zur Anwendung gekommen ist, als populäre Darstellungen ahnen lassen. Weder die Formel »Sola Scriptura« ist eine Errungenschaft der Reformation, noch die Betonung des Literarsinnes, noch die Inspirationstheorie, noch sonst irgend etwas an der Forderung einer reinen schriftgemäßen Lehre. Aber keiner dieser Biblizisten des MA. ist ein Reformator der Kirche geworden. Das Wesen der Reformation muß daher wohl in etwas anderem bestehen, als in der Aufstellung des Schriftprinzips« (459). Diesem anderen versuchen wir nachzugehen. In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf den Aufsatz von Paul ALTHAUS: Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel. In: ders.: Theologische Aufsätze. Bd. 1. GÜ 1929, 140-152. In diesem Aufsatz sucht Althaus die Gründe zu ermitteln, die Luther trotz der sachlichen Begründung des Schriftprinzips auch an der formalen Autorität festzuhalten nötigten.

64 Luther hat genau gesehen, daß diese Art von Objektivität metaphysischer, vorstellender Natur, aber nicht theologisch ist: »Philosophi disputant et quaerunt speculative de Deo et perveniunt ad qualemcumque notitiam, sicut Plato intuetur et agnoscit gubernationem divinam. Sed omnia sunt obiectiva tantum, nodum est cognitio illa quam habet Ioseph, quod curet, quod exaudiat et opituletur afflictis, . . .« (Genesisvorlesung, 1535-1545 – WA 44, 591, 34-37 [zu Gn 45, 3]).

Das *πρῶτον ψεύδος* der von Luther inkriminierten Hermeneutik des *sensus proprius* ist also dessen Relationslosigkeit, trotz des gegenteiligen Anscheins. Denn das zugrunde liegende Selbstverständnis des Menschen ist dies, daß er nur das für wirklich hält, was er selbst zu produzieren vermag, sei es in der Form des Wissens, sei es in der Form des Tuns. Das Objektivierungsvermögen des Subjekts ist die Grundidee dieser Ontologie, die Luther als Werkgerechtigkeit theologisch durchdacht hat. Die Scheinhaftigkeit der Relation liegt in der Scheinhaftigkeit der Objektivation, die in Wirklichkeit Duplikat des Subjekts ist. Dieses Syndrom wird keineswegs durch eine vorausgesetzte Autorität oder Offenbarung durchbrochen, sosehr der Mensch sich hier als einem ganz Andern gehorsam verstehen kann. Solange die Autorität nur innerhalb des Objektivierungsschemas verifiziert werden kann, ist das ganz Andere nur ein alter ego. Man könnte auch sagen: Der Mensch ist trotz des Eingespanntseins in eine Vielzahl von autoritativen Interessen relationslos, weil er erst sekundär, in seinem Sein schon konstituiert und allenfalls noch perfizierbar, in eine Relation zu den autoritativen Instanzen tritt.

Diesen Tatbestand kann man auch bei Erasmus von Rotterdam beobachten, dem neben dem Papsttum und den Schwärmern dritten großen Gegner Luthers, der in der Ablehnung der Philosophie und der scholastischen Theologie sogar als Seitengänger im Kampf Luthers gegen den *sensus proprius* angesehen werden kann.⁶⁵ Erasmus hat wie Luther empfunden, daß der scholastische Dogmatismus, Institutionalismus und Rechtspositivismus das religiöse Leben zerstört. Doch durchschaute er nicht wie Luther, daß der inkriminierte Traditionalismus, theologisch gesehen, nur als Phänomen der Sünde selbst verständlich wird, als historisches Übel aber gerade nicht hinreichend erkannt ist. Während also Luther zu immer weiteren, grundsätzlichen Reflexionen über das Sein des Menschen vor Gott getrieben wurde, glaubte Erasmus dem religiösen Bedürfnis entsprechen zu können, wenn er das historische Übel bekämpfte und sich dazu auf die humanistische Ethik zurückzog. Das Ideal findet er in dem Vorbild Christi, wie es die Schrift lehrt. Darum ist für ihn die Schrift höchste Autorität.⁶⁶ Daß er sich für die Anschauung dieses Ideals auch der philosophischen Schrift-

65 Ernst Wilhelm KOHLS: Die Theologie des Erasmus. 2 Bde. BL 1966; Manfred HOFFMANN: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam. Tü 1972. Diese Bücher sind für die folgenden Bemerkungen benutzt.

66 »Enchiridion militis Christiani«. In: Desiderius ERASMUS Roterodamus: Ausgewählte Werke/ in Gemeinschaft mit Annemarie Holborn hrsg. von Hajo Holborn. Nachdruck der Ausgabe M 1933. M 1964, 47, 26-28: »Iam vero philosophorum levis sit auctoritas, nisi eadem omnia, tametsi verbis non iisdem, sacris in litteris praecipiantur.« Vgl. Hoffmann: AaO, 74 f. Zum tametsi verbis non iisdem vgl. den Anm. 43 zitierten Text Luthers zum homousion.

steller, wobei er Sokrates und Plato dem Aristoteles vorzieht, bedient, kann nicht eo ipso problematisch sein, da er ja ihre Lehren in jedem Fall der Schrift unterwerfen will. Problematisch ist vielmehr, daß das Subjekt der Verwirklichung des christlichen Ideals der Mensch ist.⁶⁷ Dem Erasmus ist die Schrift höchste Autorität, voll göttlicher Geheimnisse, die er, anders als der in seinen Augen barbarische Luther, nicht erforschen, sondern anbeten will. Da er aber die Schrift auslegen muß auf ihre Vorbildlichkeit für das humanistische Ethos, greift er zu einer Hermeneutik, die jeden Text, nicht nur die Bibel, paralyisiert und in seiner Autorität, im Sinne echter auctoritas, zerstört, der allegorischen Schriftauslegung. Diese ist immer Eisegeese, nie Exegese. Diese Hermeneutik desavouiert in der Tat jenen Satz, es gelte, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstanden hat, gründlich. Denn sie ist nicht der Versuch, die Sache des Textes noch besser zu verstehen als der Autor des Textes, sondern sie verdrängt die Sache des Textes durch die eigene (deren innere eigene Legitimität, das muß man konzedieren, dadurch allein nicht widerlegt ist). Erasmus ist also Beispiel für eine Hermeneutik, in der sich äußerste Devotion vor der formalen Autorität der Schrift und Aufhebung der Selbstausslegung der Schrift zu einer Einheit verbinden.

Formalistisches Autoritätsverständnis, Relationslosigkeit des Auslegers in ontologischer Hinsicht, keine Selbstausslegung der Schrift, nicht Predigt, sondern politisch-ethische Handlungsanweisung, Verständnis der Kirche oder der Gruppe als Lehrer oder Führer: dies sind die Grundelemente der Hermeneutik des *sensus proprius*. Man kann sie zusammenfassen mit dem Schlagwort: Die Autorität der Schrift ist als auctoritas distributiva verstanden. Im Durchstehen seines Kampfes mit der iustitia distributiva aber hatte Luther erkannt, daß er hier eigentlich vor dem Forum seines eigenen Gewissens stand, hinter dem sich vielleicht Gott verbarg, daß er im Grunde also relationslos, das heißt hilflos und heillos vegetierte.

Die entscheidende Schwelle, die Luther zu überspringen vermochte, war, im nachhinein betrachtet, so unüberwindlich gar nicht, wenn nämlich die Erleuchtung durch die Schrift den Sprung ermöglichte. Der Sprung führte zur Entdeckung, daß die Relationslosigkeit des Menschen darum nicht durch das gehorsam-aktive Befolgen einer Autorität aufgehoben werden kann, weil sie erstens selbst *die* Sünde ist und weil ihr zweitens eine prälapsarische Relationalität vorausliegt, die nur durch Gott selbst, dem die Beziehung durch den Sündenfall aufgekündigt wurde, wiederhergestellt werden konnte. Das heißt: Luther ging aus von einem Gottesverhältnis, von einer existentiellen Relation zu Gott, die

67 Hoffmann: AaO, 104f.

er unvermittelt, wenn auch als verlorene, erlebte. Für ihn wurde das Gottesverhältnis nicht erst durch die Schrift oder die Kirche konstituiert, sondern er fand sich in ihm vor, wenn auch als angefochtener Sünder. Die Relationalität erkannte er als Bedingung menschlichen Seins, den Entzug der Relation als Zerstörung des Menschen, gerade auch dann, wenn sich die Relationslosigkeit hinter Autorität und Aktivität versteckte. So war es für ihn logisch ausgeschlossen, die Wiederherstellung der Relation von seinem Werk zu erwarten, weil eben der andere Pol der Relation, Gott, nicht verfügbar war. In der Schrift nun entdeckte Luther keineswegs bloß den geoffenbarten Tatbestand, daß Gott mit dem Menschen in neue Verbindung getreten war und er darum getröstet sein sollte. Fern lag ihm der Gedanke, die Menschwerdung als eine Selbstverfügarmachung Gottes zu verstehen. Gerade das war ihm *fides historica*,⁶⁸ was ja, wenn *fides historica* ein falscher Glaubensbegriff ist, zugleich heißen muß ein unhistorischer, ungeschichtlicher Glaube, sofern die *fides historica* gerade die Ge-

68 Luther verwendet den Ausdruck »pro me«, »pro nobis« gern, um den Unterschied von *fides historica* und *fides apprehensiva* zu bezeichnen: »24. Igitur illud, pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit. 25. Haec est fides, quae sola nos iustificat« (»Disputatio de fide«, 1535 – WA 39 I, 46, 7-9; vgl. 45, 21-24). Das tantum bei res gestas ist das gleiche wie das obiectiva tantum in dem Anm. 64 zitierten Text. Luther denkt also dem neuzeitlichen Positivismus gerade entgegen. Wird dort das Faktum, die Tatsache verabsolutiert und das Wort, der Glaube, die Sprache mit einem »nur«, »bloß« versehen, so ist für Luther gerade das Faktum ein »nur«, das Wort, der Glaube, die Sprache die volle ontische Realität. Luther versteht die Realität des Geschichtlichen gerade nicht von dessen historischer Faktizität her, so wenig er die Faktizität des Faktum bezweifelt, sondern von der Wirklichkeit, die das Faktum bewirkt. Der Glaube wird so zum geschichtlichen Faktum. Denn durch die Beschaffenheit des Menschen, das sah Luther genau, wird die Geschichte faktisch bestimmt. Darum kam für ihn alles auf das geschichtliche Bestehen des Glaubens an, also darauf, daß in jedem geschichtlichen Zeitalter Menschen glauben, weil sie dadurch realiter gewandelt werden. Denn ein Mensch, der glaubt, im Sinne des reformatorischen Glaubensbegriff, ist auch in ethischer und politischer Hinsicht immer noch der wirksamste geschichtliche Tatbestand. Dazu ein Abschnitt aus der Schrift »Wider die himmlischen Propheten . . .«, 1525: »Von der vergebung der sünden handeln wyr auff zwo weyse. Eyn mal, wie sie erlangt und erworben ist, Das ander mal, wie sie ausgeteylt und uns geschenckt wird. Erworben hat sie Christus am creutze, das ist war, Aber er hat sie nicht ausgeteylt odder gegeben am creutze, Im abentmal odder Sacrament hat er sie nicht erworben, Er hat sie aber daselbst durchs wort ausgeteylt und gegeben, wie auch ym Euangelio, wo es predigt wird, Die erwerbunge ist eyn mal geschehen am creutze, Aber die Austeylung ist oft geschehen vörhyn und hernach von der welt anfang bis ende, . . . Will ich nu meyne sunde vergeben haben, so mus ich nicht zum creutze lauffen, denn da finde ich sie noch nicht ausgeteylet, Ich mus mich auch nicht zum gedechtnis und erkenntnis hallten des leydens Christi, wie Carlstad allfentzt, denn da finde ich sie auch nicht, sondern zum Sacrament odder Euangelio, da finde ich das wort, das mir solche erworbene vergebung am creutz, austeylet, schenckt, darbeut und gibt« (WA 18, 203, 28 - 204, 4).

schichte nicht trifft. In der Schrift entdeckte er vielmehr seine eigene Gottesrelation wieder. Nicht er selbst sah sich in ein Entscheidungsverhältnis zur Schrift versetzt, sondern er entdeckte, daß über sein und aller Menschen Gottesverhältnis schon längst vorweg entschieden war, und zwar durch Gott. Luther fand also das Verhältnis des Menschen vor Gott als Relation in der Schrift wieder: Nach dem Willen und Werk des in Christus menschengewordenen Gottes mußte die Relation des Menschen zu Gott nicht so sein, wie Luther, der Sünder, sie erfuhr: bedrohlich, vernichtend, tötend. Luther also sah, daß nicht er in ein neues Verhältnis zu Gott und zur Offenbarung treten mußte, sondern daß er in ein durch Gott schon längst verwirklichtes Verhältnis zum Menschen eintreten mußte, wovon die Schrift Kunde gibt. Offenbarung also ist für Luther Vorgabe der Relation Gott–Mensch selbst, nicht der eine Pol der Relation, zu dem der autarke Mensch als der andere Pol dann eine Beziehung gewinnen müßte. Was Luther in der Schrift findet, ist nicht eine Offenbarung, zu der der Mensch in eine Relation tritt, indem er sie anerkennt; sondern er findet in ihr eine Sache, die Relation Gott–Mensch, in welche der Glaubende mit seinem Sein eintritt: Der aneignende Glaube (*fides apprehensiva*) »*intelligat caritatem Dei patris, per Christum, pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem*«. ⁶⁹ In diesen konventionellen Worten liegt doch das ganze Geheimnis von Luthers Theologie beschlossen: Der wahre Glaube sieht in der Schrift nichts anderes als die Liebe, als das, was wir kategorial Relation nannten, des Vaters zu den Menschen, die durch und an Christus verwirklicht ist. Nichts anderes sieht Luther in der Schrift: Denn für ihn ist eben das Gottesverhältnis selbst das, was Glaube und Theologie ausmacht. Christologie und Rechtfertigungslehre sind für ihn in ihrer Einheit der theologische Ort, an dem das Gottesverhältnis des Menschen bedacht ist. ⁷⁰ Die Besonderheit Luthers liegt darin, daß er in den zitierten Worten, also in der Relation, den einzigen Inhalt der Schrift sah. Seine Reduktion und Konzentration auf dieses Thema war kein Verlust anderer Themen, sondern Punkt intensiver Erfahrung der Gottesfrage: Sie führt dazu, daß man die Frage nach dem Sein des Menschen vor Gott gar nicht mehr anders explizieren kann, als es Luther in der Rechtfertigungslehre getan hat: Ein wahres Gottes-

69 »Disputatio de fide«, 1535 – WA 39 I, 45, 25f.

70 Die Einheit von Christologie und Rechtfertigungslehre findet sich ausgesprochen, wo Luther sagt, daß man Christus verliert, wenn man die Rechtfertigungslehre verliert. Am Beginn der Auslegung des 130. Psalms sagt er: »Iste psalmus est de electissimis et principalibus psalmis, qui tractat illum principalem locum doctrinae nostrae, nempe iustificationem. Sic enim audistis et sepe praedicatur, quod ille unicus locus conservat Ecclesiam Christi; hoc amisso amittitur Christus ...« (»In XV Psalmos graduum«, 1532 – WA 40 III, 335, 5-8).

verhältnis kann sich nur verwirklichen, wenn die Beziehung nicht verläuft zwischen einem objektiv vorgegebenen Faktum und einem subjektiv vorgegebenen, aneignenden Ich, sondern wenn die Relation selbst als Seinsvorgabe für den Menschen erkannt wird: Das Gottesverhältnis, mein Gottesverhältnis ist längst schon errichtet. Nicht ich muß eine Relation erst herstellen zu einem mir vorgegebenen andern, wobei ich ja gerade meine Isolierung nicht überwinde, denn das Vollbringen der Relation ist mein Werk. Ich trete vielmehr aus der Isolierung zurück in ein prästabiliertes, ein von Gott vorgegebenes Verhältnis.

Was Luther in der Schrift findet, ist die Problematik des Menschen vor Gott schlechthin. Sie ist ein Buch, das variantenreich vom Sein und Bleiben, aber auch vom Scheitern des Menschen vor Gott spricht, vom Scheitern auch da zeugt, wo, wie im Gesetz, der Mensch ein besonders sicheres Gottesverhältnis zu haben glaubt. Die Schrift spiegelt wider, wie immer Menschen ihr Leben vor Gott geführt haben. Ihr Kern, ihre Wahrheit ist aber von daher zu entdecken, wo das menschliche Gottesverhältnis in seiner letzten, unverstellten Wirklichkeit erkannt und erfahren ist, nämlich als Sein des Sünders vor dem rechtfertigenden Gott. Weil diese wahre Wirklichkeit des Gottesverhältnisses immer erfragt ist, auch da, wo sie – wie im Gesetz – verzerrt ist, ist Christus der einzige Inhalt der Schrift.

Weil die Bibel auf diese Weise nicht der eine Pol des je vom Subjekt als dem andern Pol zu konstruierenden Gottesverhältnisses ist, sondern vom Gottesverhältnis des Menschen erzählt, berichtet, die Relation Gott–Mensch aber schon in sich birgt, darum kann Luther seine Erfahrung unbefangen mit der Bibel in Einklang bringen. Erfährt er doch, daß das Sein des Menschen schlechthin vom Gottesverhältnis bestimmt ist, daß die Schrift also vom Menschen schlechthin in seiner Gottesbeziehung handelt. Ja, die Erfahrung des sein eigenes Gottesverhältnis durchbrechenden Menschen ist überhaupt der Ort, in dem Christus durch das Evangelium objektiv wirklich wird.⁷¹ Die im Wort verkündigte, durch Christus verwirklichte Beziehung des Menschen zu Gott trifft also auf die Erfahrung des Menschen, daß er selbst als ein auf die Wahrheit dieser Relation Gefragter existiert. Weil mit der Wahrheit des Gottesverhältnisses das Sein des Menschen auf dem Spiel steht; weil der Mensch als Sünder aus diesem Gottesverhältnis immer wieder ausbricht: Darum ist die Verwirklichung der Wahrheit des Gottesverhältnisses als Erfahrung der einzige Inhalt der Theologie, weil sie das einzige Amt Christi ist. Zu fragen, wie sich dieses Gottesver-

71 Galaterbriefvorlesung 1531-1535: »... si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest« (WA 40 I, 228, 33 - 229, 15).

hältnis dann seinerseits noch in ethische, politische Wirklichkeit umsetzen lasse, ist angesichts der Radikalität der theologischen Frage absurd. Die Erfahrung⁷² ist nun falsch verstanden, wenn man sie sozusagen als zweite Quelle der Erkenntnis neben die Schrift setzt. Luther läßt gerade die Schrift von der Erfahrung, nämlich der Wirklichkeit der Gottesbeziehung als Versöhnung und Rechtfertigung reden. Es steht nicht eine natürliche Erfahrung neben einer (übernatürlich) geoffenbarten Gotteserkenntnis, so daß letztere die erste entweder ergänzt, überhöht oder irrelevant werden und aufheben müßte. Vielmehr ist die eine, unteilbare Wirklichkeit und Erfahrung des einen unteilbaren Menschen Gegenstand der Schrift: als Relation des einen unteilbaren Menschen zu Gott. Die Erfahrung ist nicht ein von außen an die Schrift herangetragenes Kriterium; aber da die Erfahrung der Versöhnung der Inhalt der Schrift ist, kann sich die Schrift in der Erfahrung auslegen.⁷³

72 »Sola . . . experientia facit theologum« (Tischrede, 1531 – WA TR I, 16, 13 [46]). Auch dies ein Beispiel in der Reihe der reformatorischen sola-Formeln. Es steht hier als Hinweis auf die Rolle der Erfahrung in Luthers Denken. Luthers Verständnis des Geschichtlichen erschließt sich nicht von einem modernen Begriff des Faktums, der Tatsache, sondern von seinem Begriff der Erfahrung her, in welcher das Evangelium wirkt.

73 Folgende beiden Texte geben Einblick in die Art, wie Luther das Verhältnis von Schrift und Erfahrung erfahren hat. Dabei ist für die Struktur von Luthers Sprache zu beachten, daß das Biographische gerade das notwendige Stilmittel ist, den Subjektivismus zu überwinden. Im Biographischen erzählt Luther nämlich nicht, was er, das Subjekt, alles objektiv geleistet hat, sondern er erzählt, was das Wort (nämlich Gottes, gerade nicht sein eigenes) an ihm objektiv gewirkt hat. Aus der Schrift »De loco iustificationis«, 1530: »Miracula meae doctrinae sunt experientiae, quas praefero mortuorum resurrectioni, Scil. fui 1. Baccalaurus. 2. Magister bonus. 3. Doctor perfectus in Sophistica Theologia. 4. Monachus plane sanctus horis canonicis studiosissimus et alius. 5. Sacerdos Missator dilligentissimus et religiosissimus. Tamen istis nominibus omnibus et operibus nihil didici de ullo vitae genere, donec nomen Christi, et Christianus factus denuo apprehenderem, accepi ea, quae nunc habeo et scio. . . . Haec experientia cum sit ipsa vita cercior, non est mihi fallax signum, sed vice multorum millium miraculorum, cum consenciat cum scriptura per omnia. Habeo duos testes fidelissimos et invictos scil. scripturam et conscienciam, quae est experientia. Consciencia enim mille testes, scriptura infiniti testes« (WA 30 II, 672, 37 - 673, 17). Predigt, 1532: »Summa: nostri articuli sthen auff der schriftt. Denn nullus Rottensis kan zeugen auffbringen. Paulus: quicquid praedicant, nunquam viderunt, erfaren. Sicut mangeln testimonio scripturae, sic etiam testimonio der erfahrung. Sed contra Paulus dicit de utriusque. Omnes Rottenses docent de eo, quod non viderunt, audierunt, experti sunt. Papista, qui habet rew pro peccatis et vivit secundum regulam, dat eleemosynam. Requirit ein zuversicht gegen Gott, wird selig. Nunquam experti, nullus potest testari, quod yhe habuerit laetam conscienciam. Sed post omnia opera mea servata stund mein hertze also: feci, sed nescio, an etc.? Sic faciunt omnes Rottae etc. neminem kunnen auffbringen, qui dicat: Ja, ich habs versucht. Ideo non solum sine scriptura, sed et erfahrung praedicant . . . Ideo dicit [Paulus]: manete cum ea doctrina, ubi certa scriptura et experientia hominis. Apostoli praedicant scripturam und zeugen von yhrer

Damit ist das Themastichwort wieder aufgetaucht: die sich selbst auslegende Schrift. Diese These kann ja nicht bedeuten, daß die Schrift des Verstandenwerdens durch den Menschen nicht bedarf. Sie kann nur heißen: Die Schrift muß, gerade um vom Menschen verstanden zu werden, sich selbst auslegen. Wir haben versucht, den Zusammenhang dieser These mit der Grundstruktur von Luthers Theologie aufzuweisen. Daß die Schrift sich im Hörer selbst auslegt, ist das hermeneutische Korrelat zu dem Sachverhalt, daß des Menschen je eigenes Gottesverhältnis Inhalt der Schrift ist. Wer es erfährt, daß die Schrift die Wahrheit seines eigenen Lebens spricht, wird die Autorität der Schrift für unüberbietbar halten, sie aber gerade nicht mehr gegen andere Autoritäten verteidigen wollen. Wer es nicht erfährt, gerade dem wird die Dekretierung einer formalistischen Schriftautorität nicht helfen können; denn wie soll menschliche Satzung erreichen, was das Wort selbst nicht erreicht? Wer glaubt, der weiß auch, daß er nicht von der Anerkennung der Schrift als Offenbarungsautorität lebt, sondern, weil er ein Sünder ist, vom Zuspruch des Lebens durch das Wort der Schrift. Der Glaubende aber, da er sich seines Sünderseins bewußt ist, steht gerade in einer tiefen Solidarität mit dem Nichtglaubenden, ist dieser nun Atheist oder besonders fromm. Denn er weiß, daß gerade dem Sünder eine Anerkennung formalistischer Autorität nicht helfen kann. Darum wird der Glaubende, sofern er zum Nichtglaubenden spricht, allein die Sache der Schrift betreiben, die ihn selbst belebt, befreit und verwandelt. Denn der Glaubende weiß, daß er nicht durch die Schrift, sondern durch Christus erlöst ist.

So stoßen wir zum Schluß auf die christologische Verfaßtheit des Satzes: *Scriptura sacra est sui ipsius interpres*. Das Wort ist der Begriff, der Christus und die Sache der Schrift gleichermaßen bezeichnet. Es legt sich selbst aus, weil es von des Hörers ureigenster Sache spricht. Diese Relation kommt nirgends deutlicher heraus als in Luthers Gedanken vom *commercium admirabile*: Unsere Relation zu Gott, nämlich die Sünde, geht auf Christus über, und seine Relation zu Gott, nämlich die Gerechtigkeit, wird unsere Sache.⁷⁴

Dieser Umbruch aber wird durch das Wort vollzogen: »Si hunderttausend Christus crucifixi et nemo de eo dixisset, quid profuisset factum: traditum in

eigen erfahrung. Ego per gratiam dei possum praedicare de fide, quia habeo pro me scripturam, deinde experientiam« (WA 36, 504, 10 - 506, 8). Vgl. hierzu neuerdings Gerhard EBELING: Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen. ZThK 75 (1978), 99-116, bes. 108-111.

74 »Operationes in psalmos«, 1520: »... hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est« (WA 5, 608, 6-8)

crucem.«⁷⁵ Verstehen wir nun die Schrift als Buch von Fakten, so müssen wir den Nutzen selbst schlecht und recht suchen. Verstehen wir aber das Wort als das Faktum der Schrift, so legt sie sich selbst aus, indem sie spricht.

75 »Vorlesung über den 1. Timotheusbrief«, 1528 – WA 26, 40, 10f. Die rhetorische Frage: *quid profuisset factum?*, gibt dem Sinn des Anm. 68 zitierten Textes »... am creutze, das ist war ...« genau wieder: Das Faktum steht außerhalb jeder Diskussion, aber ohne das Wort ist es nichts.