

Eugen Biser

Der Schuldner des Wortes

Gedanken zum Luther-Jubiläum 1983

In kaum einem Tatbestand spiegelt sich die Ratlosigkeit des heutigen Geisteslebens so sehr wie darin, daß es sich seine Reaktionen fast ausschließlich von kalendarischen Anlässen vorschreiben läßt. Nun ist allerdings das Jahr 1983 nachgerade dazu angetan, diese längst schon fragwürdige Tendenz vollends ad absurdum zu führen. Denn wem soll man, um nur die drei gewichtigsten Namen zu nennen, den Vorzug geben? Luther, der unter dem kalendarischen Zwang sogar zu einem gesamtdeutschen Ereignis zu werden scheint? Oder Marx, dessen politische Wirkungsgeschichte durch die polnischen Vorkommnisse wie nie zuvor in Frage gestellt wird? Oder Wagner, dem in der Form das Schicksal Nietzsches ins Haus steht, daß er sich wie dieser gegen den Vorwurf durchsetzen muß, ein weltanschaulicher Vorbote Hitlers zu sein? Oder könnte man sich in diesem Extremfall durch eine sorgfältig kalkulierte Rollenverteilung aus der Affäre ziehen? Sollten sich die Wagnerianer mit Marx befassen, um ihren Meister definitiv von seinem rechtslastigen Image loszubekommen? Könnten umgekehrt die Marxisten von der pessimistischen Sozialutopie der Ring-Tetralogie lernen, wie die widerspenstige Unlogik der Geschichte mit ihrem rationalen Theorieentwurf versöhnt werden könnte? Und müßten sich nicht endlich die Katholiken die Sätze aus Nietzsches „Ecce homo“ ins Stammbuch schreiben:

„Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, *wo es unterlag*... das Christentum, diese Religion gewordene *Verneinung des Willens zum Leben!* Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten.“¹

Der kalendarische Fingerzeig

Wenn Nietzsches Ratschlag auch noch reichlich nach Zukunftsmusik klingt, hat doch der kalendarische Zufall für ein Nachspiel zum Luther-Jubiläum gesorgt, das sich jetzt schon, in der geschichtlichen Vigil, wie eine fordernde Akzentsetzung ausnimmt. Denn auf das Jahr der „großen Deutschen“ folgt das des „großen Bruders“, den George Orwell in seiner Schreckensvision „1984“ mit überdeutlichen Strichen an die Wand des Zeitalters malte. Mit seinem Bild verbindet sich für

die meisten der Angsttraum von einer durch die Technik der Datenspeicherung heraufbeschworenen totalen Kontrolle; doch ist die sprachkritische Prognose des Romans von kaum geringerer Aktualität. Denn zur Technik der universalen Manipulation gehört, wie erinnerlich, die Umfälschung aller Schlüsselbegriffe des politischen und zwischenmenschlichen Lebens in ihr komplettes Gegenteil, so daß die systematische Verhetzung der Volksmassen von einem „Ministerium der Liebe“ betrieben wird, während die Vorbereitung permanenter Aggressionskriege in der Hand des „Friedensministeriums“ liegt. Deutlicher hätte Orwell nicht mehr darauf hinweisen können, daß die extremste Gefährdung des Zeitalters dort zu suchen ist, wo es seine größten Entdeckungen machte: im Feld der Sprache!

Trotz seiner beklemmenden Aktualität könnte der Hinweis auf Orwell als künstlich, wenn nicht geradezu als an den Haaren herbeigezogen wirken, wenn nicht der Zusammenhang mit Luther schon bei der bloßen Nennung des Namens Nietzsche in die Augen spränge. Denn nach dem Geständnis des „häßlichsten Menschen“ ist es akkurat die Figur des „Allsehenden“, die den Menschen von Gott entzweit und ihn, eingespannt in die Alternative „er oder ich“, zur Untat des Gottesmordes veranlaßt:

„Er sah immer *mich*: An einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, daß solch ein Zeuge lebt.“²

Das aber war, bis auf die makabre „Problemlösung“ – den Gottesmord – die Ausgangssituation des unter der dunklen Erblast des Spätmittelalters stöhnenden, von unstillbarer Gottesangst gepeinigten Luther, der in einer Paraphrase zur paulinischen „Narrenrede“ von sich gesteht:

„Auch ich kenne einen Menschen, der, wie er versichert hat, solche Strafen öfter erlitten hat, zwar während nur ganz kurzer Zeitdauer, aber so ungeheuer und höllische, wie keine Zunge zu sagen, keine Feder zu schreiben und niemand zu glauben vermag, der es nicht selbst erfahren hat; so daß, wenn diese Qualen bis zu Ende durchlitten würden..., er völlig zugrunde ginge und alle Gebeine zu Asche würden. Da erscheint Gott furchtbar in seinem Zorn und samt ihm gleicherweise die gesamte Kreatur. Da gibt's keine Flucht, keinen Trost, weder innerlich noch äußerlich, sondern alles klagt an. Da heult er dann diesen Vers: ‚Verworfen bin ich von deinen Augen‘ (Ps 31, 23). Und er wagt nicht einmal zu sagen: ‚Herr, straf mich nicht in deinem Grimm!‘ (Ps 6, 2).“³

So öffnet sich im Vorgefühl seiner Verwerfung für Luther der „eigentliche Abgrund der Hölle“ (Vogelsang) im Aufbruch von Gefühlen des Gotteshasses, mit denen er sich gegen das über ihn hereinbrechende Gericht zur Wehr setzt. Davon berichtet er in der Rückschau des Jahres 1546:

„Ich liebte nicht nur nicht – nein, ich haßte den gerechten Gott, der die Sünder straft. Nicht gerade mit stummer Lästerung, sicherlich aber mit unermeßlichem Murren entrüstete ich mich über Gott und sprach: Als ob es genug sei, daß die elenden Sünder... mit aller nur denkbaren Not durch das Gesetz der Zehn Gebote bedrückt wären, habe Gott noch durch das Evangelium Schmerz auf Schmerz hinzugefügt und... uns seine Gerechtigkeit und seinen Zorn angedroht. So tobte ich in meinem wilden und verwirrten Gewissen und bemühte mich ungestüm um jene Stelle bei Paulus, von der ich brennend gern gewußt hätte, was Sankt Paulus wolle.“⁴

Die befreiende Lesart

Es war das Pauluswort von der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben (Röm 1, 17), das sich Luther zunächst als unübersteigliche Barriere entgegengestellt hatte, weil es in seinem Auftakt erklärte, daß im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbar werde, und das zuletzt doch den rettenden Umschwung herbeiführte. Es kennzeichnet ebenso die Genialität wie die unverwechselbare Psychologie Luthers, daß er sich mit der ganzen Leidenschaft seines Denkens und Seins auf diese Stelle des scheinbar größten Widerstands konzentriert. Er ahnt, um es mit der Beschreibung dieses Schwellenerlebnisses durch Nikolaus von Kues zu sagen, daß sich, wenn irgendwo, dann hier der Eingang zum Paradies der Gottesnähe finden müßte⁵. Obwohl er dem „Paulo feindt“ gewesen sei, habe er doch immer wieder, so berichtet Luther, an dieser Stellen angeklopft und Umschau gehalten, ob sich einer finde, der sie öffnen könne. Und durch unermüdliches Bedenken des geheimen Sinnzusammenhangs der Worte sei er schließlich zu jenem befreienden Verständnis durchgedrungen, das ihn im Vorgefühl der Verwerfung die Süßigkeit des Paradieses habe verkosten lassen. Oder jetzt wieder mit dem Wortlaut des Rückblicks:

„Bis Gott sich erbarmte, und ich, der ich Tag und Nacht nachgedacht hatte, den Zusammenhang der Worte begriff, nämlich: Gerechtigkeit Gottes wird offenbart in dem, was geschrieben steht: der Gerechte wird aus dem Glauben leben. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen... und daß dies der Sinn sei: Daß durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde, nämlich eine passive, durch die Gott uns in seiner Barmherzigkeit durch den Glauben rechtfertigt... Hier spürte ich, daß ich völlig neugeboren sei, und daß ich durch die geöffneten Pforten in das Paradies selbst eingetreten sei, und da erschien mir von nun ab die Schrift in einem ganz anderen Licht... Und sosehr ich vorher die Vokabel Gerechtigkeit Gottes gehaßt hatte, soviel mehr nun hob ich dieses süße Wort in meiner Liebe empor, so daß jene Stelle bei Paulus mir zur Pforte des Paradieses wurde.“⁶

Sowenig es angeht, Luther aufgrund dieses Selbstzeugnisses in eine Reihe mit den großen Visionären der Christenheit wie dem Augustinus der „Confessiones“ und dem Pascal des „Mémorial“ zu stellen (Lilje), spricht doch alles dafür, daß es sich um die Eingebung eines einzigen inspirierten Augenblicks handelt, so daß die Rede von einem „Turmerlebnis“ zu Recht besteht⁷. Wichtiger als diese Qualifikation ist jedoch die Klärung der Frage, wie Luther zu diesem Durchbruch gelangte und welche Konsequenzen er daraus zog.

In der Kontroverse um Luthers Turmerlebnis tauchte der Gedanke auf, daß dieses zentral in der „Entdeckung des Wortes“ bestanden habe⁸. Daran ist sicher soviel richtig, daß sich Luther durch das ihm zunächst so abweisend erscheinende Pauluswort mit einem Schlag auf eine neue, befreiende, rettende und beglückende Weise angesprochen fühlte. Insofern griff sein Verständnis der Stelle, wie man auch sagen könnte, signifikant über die bloß „textuale“ Gegebenheit hinaus. Um so mehr ist zu fragen, wodurch sie für ihn mit einem Mal als Zuspruch und Heilszusage lesbar wurde. Dem von ihm erstatteten Bericht ist freilich kaum mehr

als ein Hinweis dazu zu entnehmen. Er ergibt sich daraus, daß er sich bei der Ausarbeitung der gewonnenen Intuition nicht etwa an vorgegebene Kommentare und Erläuterungen hielt, sondern ausschließlich an die assoziative Kraft seines Gedächtnisses, das ihm schlagartig eine Reihe bestätigender Parallelstellen beibringt und ihn schließlich die biblischen Schriften insgesamt „in einem ganz anderen Licht“ sehen läßt⁹. Rückläufig gelesen gewinnt dadurch das Interpretament Profil, durch das sich Luther zu der neuen und befreienden Lesart geführt sieht. Es ist ihm gegeben durch seine eigene, gleicherweise von Ängsten und heimlichen Sehnsüchten umgetriebene Person.

Auch darauf wirft der Vergleich mit Nietzsche ein bezeichnendes Licht. Denn in einer nahezu spiegelbildlichen Entsprechung muß dieser zu Beginn seines letzten Schaffensjahrs in eine depressive Stimmung verfallen sein, die ihm den Stillstand seiner Gedankenentwicklung zum Bewußtsein brachte und schließlich geradezu fürchten ließ, daß sich seine geistige Kreativität erschöpft habe¹⁰. In einem jähen Umschlag von Depression zu Euphorie verfällt Nietzsche auf die Idee, die eigene Person als Medium und „Vergrößerungsglas“ einzusetzen, um zu einer neuen Lesart des alten Gedankenmaterials zu gelangen. Und das Ergebnis, sein literarisches Vermächtnis unter dem Titel „Ecce homo“, spricht durchaus für den Erfolg dieses einzigartigen Experiments. Bei allen Unterschieden erinnert das Vorgehen Luthers zumindest strukturell an dieses Verfahren. Denn das „Instrument“, mit dem er an der zunächst hermetisch verschlossenen Tür des Paulus-Textes anklopft, ist die von Gottesangst geschüttelte und insgeheim von Sehnsucht und Zuversicht getragene Existenz. Sie wird ihm, unterderhand, zum Schlüssel des gesuchten Sinns, der sich ihm deshalb auch, jenseits aller theologischen Bedeutung, als Ziel seiner eigenen Sinnsuche zu verstehen gibt.

Der dunkle Erdenrest

Die Zirkelhaftigkeit dieses Verfahrens liegt zu offen auf der Hand, als daß sich Luther darüber hätte hinwegtäuschen können. Zu deutlich mußte ihm schon im Akt der Entdeckung geworden sein, daß er im Grunde das fand, was er aus innerster Sinnerwartung suchte. Nicht zuletzt daraus könnten sich die auffälligen Bruchstellen in seinem Lösungsmodell erklären. Schon das Turmerlebnis selbst bleibt hinter seiner eigenen Dignität zurück. Auf der einen Seite liegt es ganz auf der Linie, die von Pascals „Feuernacht“ über Anselm von Canterburys Entdeckung des Proslogion-Beweises zu Augustins Bekehrungserlebnis und von da zur Paulinischen Damaskusvision zurückführt. Auf der anderen Seite gehen ihm die Kriterien eines visionären Erlebnisses unverkennbar ab. Zwar ist von einem gewaltigen Umschlag der Gefühle die Rede, der sich in Luthers Eindruck niederschlägt, aus den Tiefen der vorgefühlten Verdammnis an die Pforten des

Paradieses entrückt worden zu sein. Doch sagt er das gerade nicht in jener unverwechselbaren Sprache der Mystik, in der etwa Paulus von seiner Entrückung in den „dritten Himmel“ (2 Kor 12, 2) oder, wesentlicher noch, von seinem Offenbarungsempfang (Gal 1, 15f.; 2 Kor 4, 6; Phil 3, 10ff.) berichtet. In der Auswertung wird sogar von dem „fröhlichen Wechsel“ zwischen Gott und der Seele und von dem „Austausch“ der eigenen Mißverdienste gegen die Verdienste Christi die Rede sein; doch dringt diese Sprache mystischer Übereignung nicht in die Beschreibung des Erlebnisses selber ein.

Sie beherrscht vielmehr das Pathos der Simultaneität, wie es Luther durch den Weg zu seiner Entdeckung vorgezeichnet war. Auch in der Höhe der Entrückung blieb er dem Ausgangspunkt seiner Vernichtung durch die erdrückende Übermacht Gottes verhaftet. Aber die Schwere dieses Erdenrestes wurde, wenn nicht aufgewogen, so doch kompensiert durch das Glück der Entrückung, überkleidet durch den Mantel der Verdienste Christi. So entging er der Gefahr des Zirkelschlusses, dies jedoch um den Preis des Eingeständnisses, das geblieben zu sein, was er in seinem Ausgangspunkt gewesen war: Sünder, nur daß dieses niederdrückende Gewicht jetzt sein Gegengewicht gefunden hatte, so daß die volle Formel lautete: simul iustus et peccator! Mehr für sich zu fordern, verbot Luther nicht nur die Erfahrung fortbestehender Anfechtungen, sondern mehr noch die Logik seiner Entdeckung, die sich gegen den möglichen Zirkelvorwurf immunisieren mußte, weil sie – bei aller Nähe zu visionären Erfahrungen – zuletzt doch ganz in den Bahnen eines intuitiven Erlebnisses verblieben war.

Wer so wie Luther anklopfte, hörte auch, nachdem er Einlaß fand, nicht auf, der Bettler zu sein, als der er gekommen war. In der Redlichkeit dieses Eingeständnisses kündigt sich bereits die dialektische Kraft der reformatorischen Rationalität an, die schon in Lessing, erst recht aber in Hegel ihre größten Triumphe feiern sollte. Und selbst Nietzsche wird in dieser „intellektuellen Redlichkeit“ die Frucht jener höchsten Zucht zur Wahrheit erblicken, mit der das Christentum die abendländische Denkwelt beschenkte, um schließlich an ihr selbst – zugrunde zu gehen. Dennoch bleibt von dieser auffälligen Halbierung auch die objektive Seite des reformatorischen Ausgangsdatums nicht unberührt. Das zeigt sich bei der näheren Bestimmung der „Tür“, die sich dem andringenden Bettler schließlich auf so unerwartete Weise öffnet. In der Diskussion des „Turmerlebnisses“ fiel das Stichwort von der „Entdeckung des Wortes“. Indessen spricht Luther selbst davon, daß ihm die Schrift in einem ganz anderen Licht erschienen sei. Darin liegt der Unterschied. Zwar ist Luther wie kaum einem seiner Interpreten, wie abschließend zu zeigen sein wird, die Differenz von Wort und Schrift bewußt; in der Bemerkung, daß ihm die ganze Schrift in einem neuen Licht erschienen sei, kündigt sich jedoch eine folgenschwere Verschiebung des Fragepunkts an. Nicht umsonst sammelt sich Luthers ganzer Wille bisweilen in den extremen Wunsch, daß mit seiner eigenen Auslegung zusammen auch die aller Lehrer untergehen

möge, damit allen Hörern klar würde, wie unermesslich Gottes Wort verschieden ist von allen Menschenworten, und daß es einzig darauf ankomme, in seine Süßigkeit einzudringen, weil mit ihm alles – und das heißt für ihn letztlich: Gott selbst – gesagt ist. Doch zeigt sich gerade hier, daß Luther weder ein wiedererstandener Paulus noch ein Vorbote von Marx ist. Nicht das letztere, weil für ihn die Interpretation noch ein Prinzip der Gestaltung – und Veränderung – ist und nicht nur eine ohnmächtige Sehweise. Aber auch nicht das erstere, weil mit ihm, trotz aller Hochschätzung des Wortes, jene Tradition beginnt, aus welcher der Schluß von Hölderlins Patmos-Hymne gesprochen ist:

Der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepflegt werde
Der feste Buchstab, und Bestehendes gut
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang.

Wort und Glaube

Dennoch: Luther ist der große Wiederentdecker des Wortes. Er weiß, was auf dem Spiel steht, wenn er mahnt:

„Darum hinein, hinein, liebe Christen, und laßt mein und aller Lehrer Auslegen nur ein Gerüst sein zum rechten Bau, daß wir das bloße, lautere Gotteswort selbst fassen, schmecken und da bleiben; denn da wohnt Gott allein in Zion.“¹¹

Wie er sich um des Wortes willen das Verschwinden aller Lehren und Auslegung wünscht, so erklärt er in einer Predigt zum Dreikönigstag (von 1522) mit geradezu bilderstürmerischer Geste:

„Wenn Wünschen hülfe, wäre nichts besseres zu wünschen, denn daß einfach alle Bücher abgetan würden und nichts bliebe in aller Welt, besonders aber bei den Christen denn die bloße, lautere Schrift oder Bibel ... Aber das Wünschen ist umsonst, wollt' Gott, es wären doch wenig Bücher neben der Schrift!“¹²

Dabei geht aus dem Kontext jetzt schon hervor, daß es ihm bei der Vokabel „Schrift“ gerade nicht um die Schriftlichkeit, sondern um das „mündliche Wort“ zu tun ist, „das die Schrift hervorbringt“, daß er also in den Texten das Gotteswort in seinem lebendigen Gesprochensein zu vernehmen sucht. Denn alles kann die Seele entbehren, nur nicht das Wort Gottes, in dem allein Leben, Wahrheit, Licht, Friede, Gerechtigkeit, Heil, Freude, Freiheit, Weisheit und die Fülle alles Guten ist, weil sich nur mit ihm der Weg zu Gerechtigkeit und Glaube öffnet¹³. Insbesondere der Weg zum Glauben! Denn „seiner ganzen Natur nach will das Wort gehört werden“¹⁴. Im Fall des Gotteswortes aber ist die spezifische Art des Hörens – der Glaube. Im Glauben vernimmt der Mensch das in aller Offenbarungsrede zuinnerst Gesagte: Christus, und er hört es so, daß er sich darin selbst erfüllend ausgesagt sieht. So wird der Glaube für Luther zu einem Elementarakt,

der den Menschen aus der Kraft des an ihn ergangenen Wortes neu konstituiert; denn:

„Alle, die wo hangen am Wort, müssen mit dem Wort gewinnen und obsiegen. Der Glaube und das Wort wird ganz ein Ding und ein unüberwindlich Ding.“¹⁵

Doch die im Glauben gewonnene Einheit hat für Luther nicht nur diesen existentiellen, sondern auch einen theologischen und christologischen Aspekt. Wie Gott für ihn nur Gott ist, weil er, Gott, zu ihm spricht, erklärt er nun umgekehrt den Glauben zum „Schöpfer“ (creatrix) der Gottheit, wenngleich nicht der Gottheit „in Person“, sondern „in uns“¹⁶. Und wie ihm die Süßigkeit Christi im Schriftwort aufgegangen war, heißt es nun auch vom Glauben: „Doch der Glaube macht aus dir und Christus gleichsam eine Person (quasi unam personam)“, so daß sich, wie Luther in extrem polemischem Zusammenhang hinzufügt, ein jeder, der Christi Wort redet, „frei rühmen kann, daß sein Mund Christi Mund sei“¹⁷. In diesen dritten Aspekt münden die beiden ersten insofern aus, als Christus, wie Luther im Rückgriff auf eine augustinische Wahrheitsmetapher sagt, das „Antlitz des Vaters“ (facies patris) ist: Medium sowohl der unüberholbaren Selbstbekundung Gottes als auch der uneinholbaren Selbstfindung des Menschen¹⁸.

Größer und kühner wurde kaum einmal in der Christentumsgeschichte vom Glauben gedacht. Deshalb gebührt Luther der Ehrentitel, den Kierkegaard, der ihn entwickelt hatte, für sich selbst nicht in Anspruch zu nehmen wagte: ein Glaubensheld¹⁹. Mit dem Glauben beginnt für ihn die Lebensgeschichte, die wirklich zählt, die Geschichte, für die nun nach einer Zeit des überlangen Schweigens „die Zeit zu reden“ gekommen ist.

Sosehr hier alles auf das Wort gestellt ist, siegt bei der Formulierung der reformatorischen Ausschließlichkeitsprinzipien dann aber doch das Prinzip „Schrift“, so daß die klassische Abfolge lautet: „sola gratia, sola fides – sola scriptura.“ Es ist, anders ausgedrückt, die Vorstellung von dem institutionalisierten, dem leibhaftig gewordenen und dokumentarisch „niedergelegten“ Wort, die in der Folge für die Reformation – und weit darüber hinaus – fortbestimmend wurde. Und war es so nicht für Luther selbst vorentschieden, nachdem er durch eine neue „Lesart“ zu seinem Glauben gekommen war?

Die kommende Befreiung

Nach dem Bruch mit der fast übermächtigen Institution der mittelalterlichen Kirche war diese Tendenz unabweislich geworden. Zu stark wirkten die Kategorien der Gegenständlichkeit nach, als daß das reine, unverfügbare Wort hätte zur Grundlage der Neuordnung werden können. Es bedurfte wenigstens eines Restbestands von Dinglichkeit, wenn nicht die Vorstellung eines alle Sicherheiten verzehrenden Vakuums aufkommen sollte. So traten an die Stelle des Vorstellungs-

kreises „Wort“ die kompensatorischen Äquivalente „Text“ und „Schrift“, und dies um so mehr, als die Reformation ihren unaufhaltsamen Siegeszug nicht zuletzt den mit diesem Medium gegebenen Möglichkeiten seiner technischen Reproduktion zu verdanken hatte. Daß kein Geringerer als Albrecht Dürer dem ihm damals noch völlig unbekanntem Mönch dadurch seine Bewunderung bekundete, daß er ihm einige seiner Kupferstiche und Holzschnitte übersandte (Lilje), darf als Bestätigung dieses Tatbestands auf höchster Ebene gelten²⁰.

Nicht zuletzt gehörte Luther deshalb die Zukunft, weil ihm für seine Ideen, wie Erik H. Erikson bemerkte, das „neue technische Verfahren“ zu Gebote stand, weil also Gutenberg sozusagen auf ihn gewartet hatte²¹. Indessen blieb das gesprochene Wort „die seiner Art von Passivität angemessene Art von Aktivität“²². Dagegen gilt schon für seine unmittelbare Folgezeit, was ihr geistvoll-maliziöser Berichterstatter Heinrich Heine mit dem Satz umschreibt: „Lebt das Wort, so wird es von Zwergen getragen; ist das Wort tot, so können es keine Riesen aufrechterhalten.“²³

Für Heines scharfsichtigen Blick ist damit die innerste Fatalität von Luthers Wirkungsgeschichte getroffen. Sosehr ihm auch all das vor Augen steht, was sie an emanzipatorischen Energien, Liberalisierungstendenzen und kreativen Impulsen freisetzte, ist sie für ihn, der darin ganz der Spur Lessings folgt, doch vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die Spontaneität des Wortes mehr und mehr von seiner Vermittlung – und Verwaltung – überlagert und erdrückt wurde. So geriet die von Luther errungene Freiheit in die Regie einer neuen Institution, die sich deswegen nicht weniger restriktiv auswirkte, weil sie sich aus dem Medium des befreienden Wortes, der Schrift, herleitete. Im Gegenteil! Was eine verwaltete Freiheit an Enge und Starrheit heraufbeschwor, wurde jetzt erst deutlich, als die Orthodoxie an die Stelle der institutionellen Kirche trat, mit welcher Luther gebrochen hatte. Nachdem dieser die Tradition verworfen „und die Bibel zur alleinigen Quelle des Christentums erhoben hatte“, sei – so resümiert Heine – ein „starrer Wortdienst“ entstanden, in welchem der biblische Buchstabe ebenso tyrannisch herrschte „wie einst die Tradition“. Fast wörtlich zitiert er in diesem Zusammenhang Lessings berühmte „Apostrophe an Luther“, mit der er auf dem Höhepunkt seines Streits mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze an den Geist des großen Reformators appellierte:

„Luther, du! – Großer, verkannter Mann! Und von niemandem mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreitend, aber gleichgültig daherschlendern! – Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: Wer erlöst uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würde!“²⁴

Härter ist nie über die „Erblast“ der Reformation geurteilt worden; schärfer wurde aber auch nie betont, wie sehr die gesamte geistig-religiöse Entwicklung seither in ihrem Bann steht und welche Chancen sich mit der Aufarbeitung ihrer Folgen verbinden. Danach ist Luther im zweifachen Sinn des Ausdrucks der

„Schuldner des Wortes“, als den er sich selbst bezeichnete. Im positiven Sinn zunächst, weil er seine Entdeckung des Glaubens und seiner rechtfertigenden Kraft allein dem ihm aus der Schrift entgegenschallenden Gotteswort verdankte, das sich für ihn mit dem Glauben zu einem „unüberwindlichen Ding“ zusammenschloß²⁵. Aber auch im negativen Sinn, weil er sich nicht in der Freiheit dieser dialogischen Gottesbegegnung zu halten vermochte, sondern, zumindest in seinen Erbschaftsverwaltern, jene „Ersatzinstitution“ entwickelte, die Heine mit Lessing als das, verglichen mit der Tyrannei der Tradition, noch „unerträglichere Joch des Buchstabens“ empfindet.

Geist und Buchstabe

Das ist mehr als eine geistvolle Polarisierung; vielmehr will das von Lessing ins Spiel gebrachte und von Heine akzentuierte Begriffspaar deutlich machen, daß im Gefolge der Reformation alles auf eine letzte Entscheidung drängte. Dabei ging Heine mit Lessing in der Überzeugung einig, daß es eines leibhaftigen Initiators bedürfte, wenn das Christentum aus seiner zeitbedingten Fehlform zu jener Gestalt zurückfinden sollte, die ihm durch den großen Reformator, ja, besser noch, durch seinen Stifter selbst zgedacht war: „Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!“ Und Heine glaubt diesen „dritten Befreier“, den Vollender des mit Luther und Lessing begonnenen Werks, sogar schon zwischen den Standbildern der beiden großen Erneuerer hervortreten zu sehen: „Ich sehe schon seine goldne Rüstung, die aus dem purpurnen Kaisermantel hervorstrahlt, wie die Sonne aus dem Morgenrot!“

Heine wußte nur zu gut, daß er sich damit einer ebenso schönen wie trügerischen Selbsttäuschung hingab. Deshalb hält er sich auch nicht bei dieser vagen Hoffnung auf; vielmehr sieht er das, was in Luthers und Lessings Werk noch bloßes Versprechen geblieben war, eingelöst in dem, „was die Philanthropen in ihrem Gemüte gefühlt, was Mendelssohn im Mosaismus gefunden, was die Freimaurer gesungen, was die Poeten gepfiffen“ und was sich so insgesamt im Gefolge der Aufklärung als christlicher Restbestand noch eine Zeitlang erhalten hatte. Das aber ist, wie Heine mit ironischer Betroffenheit zu verstehen gibt, ein auf den Aussterbeetat gesetzter Gottesglaube, dem es auch nichts mehr helfen konnte, daß sich sein Gott immer mehr vergeistigte, und daß er ein liebevoller Vater, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglückter, ein Philanthrop wurde; denn: „Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.“²⁶

Es wäre schlimm, wenn man gerade im Lutherjahr die Augen vor dieser in die „Selbstauflösung des Christentums“ (Nietzsche) hineintreibenden Konsequenz

einer schiefen und gewaltsamen Lösung des Verhältnisses von Geist und Buchstabe verschließen würde. Durch Lessing bietet sich jedoch eine ganz andere Lesart des damit aufgeworfenen Problems an. Und die führt nicht etwa zu jener imaginären Befreiergestalt, die Heine vor sich sah, sondern zurück zu Paulus! Was Lessing kritisierte, also den Erben Luthers vorwarf, die Freiheit des Wortes erneut unter das Joch des Buchstabens gebeugt zu haben, hatte schon Paulus als das große Dilemma empfunden, in dessen Spannungsfeld die Sache des Christentums ausgetragen werden mußte²⁷. Danach schwebt das Wichtigste und Kostbarste, was Jesus gab, der lebendigmachende Geist seiner Selbstmitteilung, stets in der Gefahr, in die Enge des Buchstabens eingesargt und dadurch zu einer „verfügbaren“ Größe erniedrigt zu werden.

Darauf wirken nicht nur jene repressiven Mächte hin, in denen die Tendenz des Menschen zur Selbstversklavung ihren geistes- und religionsgeschichtlich ständig wechselnden Ausdruck findet; vielmehr leisten dem auch die instrumentellen Gegebenheiten Vorschub, ohne die sich eine Religion unter den Bedingungen der konkreten Lebenswelt nicht ausbreiten und durchsetzen läßt. Immerfort gegenwärtig ist das Bild des „großen Bruders“, der seine Vergünstigungen mit dem Anspruch verbindet, den Menschen seines Herrschaftsraums bis ins Innerste hinein zu kontrollieren. Und immerfort stehen jene Mechanismen bereit, die wie die Superministerien in Orwells „1984“ den durchgängigen Freiheitsverzicht dadurch zementieren, daß sie die Grundwerte menschlichen Daseins in ihr tödliches Gegenteil umfälschen. Demgemäß besteht die elementare Aufgabe des Christentums, paulinisch gesehen, darin, dem „tötenden Buchstaben“ in immer neu einsetzender Anstrengung das abzugewinnen, was er zwar niederhalten, niemals aber gänzlich zu erdrücken vermag: den Geist des spontanen Einvernehmens mit dem sich zusagenden Gott und dem von dieser Zusage mitumgriffenen Bruder.

So gesehen ginge heute von Luther vor allem ein Rückverweis auf Paulus aus. In ihm stünde längst schon der bereit, den Heine in vergeblicher Zukunftsprojektion suchte: der dritte Befreier, der mit den Folgen der Reformation konfrontierten Christenheit die entscheidenden Auskünfte zu geben hätte. Insofern signalisiert Luther heute der Christenheit den Anbruch einer paulinischen Stunde. Wenn das zutrifft, müßte sich von Paulus her vor allem jene Tendenz auffangen lassen, die das Christentum, wie Lessing ihm vorwarf, zu einer Reproduktion seiner selbst herabsinken ließ. Das müßte vor allem in zwei Richtungen ausgeleuchtet werden. Denn diese Tendenz hat einmal mit seiner Wahrheit, konkret gesprochen mit seinem Gottesbild zu tun; und sie ist zum andern aufs engste mit dem verkoppelt, was Lessing das „Joch des Buchstabens“ nannte. Unter beiden Gesichtspunkten gilt es Luther mit Paulus ins Gespräch zu bringen.

Wahrheit und Liebe

In seiner noch immer unvergessenen Kampfschrift „Der Ruf der Freiheit“ (von 1968) machte Ernst Käsemann mit leidenschaftlicher Eindringlichkeit auf die Gefahr aufmerksam, die der Wahrheit Christi durch ihre Polarisierung mit „Freiheit“ und ihre Verflachung zu einem orthodoxen Lehrbegriff droht²⁸. Er hätte mit noch größerem Recht auf die Gefahr ihrer Abkoppelung von der Liebe hinweisen können. Denn die zweifellos signifikanteste Entwicklung innerhalb der heutigen Christenheit besteht darin, daß der durch die Reformation bedingte konfessionelle Unterschied durch einen Grabenbruch relativiert wurde, der unterschiedslos durch beide Konfessionen hindurchgeht und einen konservativ-orthodoxen von einem progressiv-dynamischen Flügel trennt. Dabei identifiziert der eine Flügel die Sache des Christentums mit einem rigiden, extrem positionell verstandenen Wahrheitsbegriff, während der andere das christliche Proprium vor allem in Mitmenschlichkeit, Solidarität und sozialem Engagement erblickt.

Unschwer ist auch darin eine Position Lessings wiederzuerkennen, der, ungleich „konservativer“ als Heine, in seinem „Testament Johannis“ (von 1777), eine Augustinus-Stelle variierend, dafür plädierte, daß in allen christlichen Kirchen an möglichst auffälliger Stelle mit goldenen Buchstaben das legendäre Johannes-Wort angeschrieben werden sollte: „Kinderchen, liebt euch!“ Dabei dürfte die moderne Gefolgschaft Lessings freilich nicht übersehen, daß die Reduktion des Christentums auf den Liebesgedanken bei diesem durch eine resignative Einschätzung der Wahrheitsfrage zustande gekommen war. Denn, so dekretiert Lessing in seiner „Duplik“ im Hinblick zu dem „alle Wahrheit“ in seiner Rechten tragenden Gott: „Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“

Zu dieser resignativen Einschätzung sah sich Lessing nicht zuletzt durch seinen frustrierenden Streit mit den Vertretern der Orthodoxie geführt. Ihm mußte deutlich geworden sein, daß Polemik den Blick für die selbst noch so richtige Wahrheit trübt. Bei Luther lagen die Dinge zwar komplexer, im Grunde jedoch nicht anders. Während er noch um die Zeit des Thesenanschlags die Meinung vertrat, daß das unerlässlich gewordene Konzil „nicht Sache eines einzelnen Menschen..., sondern Sache des ganzen Erdkreises, nein Gottes allein“ sei, muß sich in ihm schon bald danach der Eindruck durchgesetzt haben, daß die große Sache von ihm selbst ins Werk gesetzt werden müsse. Und es ist ausgerechnet der von seinem düsteren Gottesbild ausgehende Leidensdruck, der ihn schließlich dazu bringt, die Sache des Glaubens auf den neuen Grund der subjektiven Heilsgewißheit zu stellen. Das schlug insofern auf die Wahrheitsfrage zurück, als sich der Schwerpunkt damit unübersehbar von der Wahrheit auf die Gewißheit verlagerte. Gleichzeitig entwickelte Luther eine exzessive und zweifellos nur aus übermächtigem Gefühlsstau zu erklärende Verbalpolemik gegen das Papsttum, die ohne Zweifel in dem von ihm vollzogenen Paradigmenwechsel motiviert war, auf

jeden Fall aber auch die Radikalität dieses Wechsels mitbedingte. Wo der mittelalterliche Kirchenglaube den tragenden Pfeiler der Wahrheit erblickt hatte, sah er nur noch ein Werk des Teufels. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich das auf den von ihm eingeschlagenen Lösungsweg auswirkte.

Erschüttert von dem Gedanken an das dem Sünder drohende Gottesgericht und gleichzeitig der kirchlichen Heilsvermittlung zutiefst entfremdet, setzt Luther, wie schon eingangs vermerkt, gerade dort an, wo sich ihm das Neue Testament hermetisch zu verschließen schien und wo sein religiöser Instinkt dennoch den rettenden Zugang vermutete. Es war, wie alle Welt weiß, die paulinische Rechtfertigungslehre, im Ganzen der Heilsverkündung der Apostel jedoch, mit Albert Schweitzer gesprochen, nur ein „Nebenkrater“, der sich im Hauptkrater seiner mystischen Heilserfahrung gebildet hatte²⁹. Um so erstaunlicher, daß Luther trotzdem gerade hier der Zugang gelang! Freilich blieb die Stelle des Einstiegs für die von ihm gefundene Lösung nicht folgenlos. Bei der Würdigung seines Glaubenskonzepts wird man deshalb zwischen Theorie und Empirie unterscheiden müssen. Was diese anlangt, so fühlt man sich tatsächlich an Paulus herangerückt. Vom paulinischen Glaubensgeist sind insbesondere jene Stellen getragen, an denen Luther den Glauben „ein göttliches Werk in uns“ nennt, „das uns wandelt und neu gebiert aus Gott“ und an denen er die Sache des Glaubens ganz an die Person und Heilstat Christi zurückbindet. So steigt er im Glauben mit Christus zum Himmel empor, weil er mit ihm zuvor in die Tiefen der Hölle fuhr, so daß für ihn geradezu gilt:

„Der Glaube macht aus dir und Christus gleichsam eine Person, so daß du nicht zu trennen bist von Christus, vielmehr ihm anhaftest, als ob du dich Christus nennst, und umgekehrt er: Ich bin jener Sünder, weil er mir anhängt.“³⁰

Sosehr sich diese Stelle der Höhe der paulinischen Christumystik annähert, wird man doch das „Als ob“ nicht überhören können, das dort, wo für Paulus das „Nicht mehr ich – Er in mir“ (Gal 2, 20) gilt, eine wenn auch fast unmerklich feine Trennungslinie zieht. Wenn irgendwo, macht sich hier die Tatsache bemerkbar, daß Luther anstatt im Zentrum in einem „Nebenkrater“ ansetzte. Es ist, als wäre der Gottesschrecken, der in der Verschmelzung mit Christus zu der „einen Person“ gebannt schien, aufs neue entfesselt, so daß von Christus nur noch der Mantel der Verdienste bleibt, unter den sich der Sünder in das zwiespältige Bewußtsein des „simul iustus et peccator“ flüchtet. Drohend ist der Arm der göttlichen Strafgerechtigkeit über ihn ausgestreckt, so daß ihm buchstäblich das Wort im Mund erstirbt. Statt seiner spricht nun aber Christus, der sich auf den gar nicht so „fröhlichen Wechsel“ einließ, das rettende Wort: „Ich bin jener Sünder, weil er mir anhängt!“ Um die Wahrheit dieses Geschehens weiß freilich, wie bei Lessing, nur Gott; dem Glaubenden bleibt nur die Dialektik einer dieser Wahrheit abgerungenen Gewißheit.

Begreiflich, daß von hier die Linie zu Lessings „Testament Johannis“ führt, das

die Sache des Christentums definitiv von der Wahrheit abzukoppeln und ausschließlich auf die Liebe zu stellen sucht. Begreiflich aber auch, daß diese Position heute weder im kirchlichen Binnenraum noch im säkularistischen Außenfeld befriedigt. Nicht im Außenfeld, weil eine auf Toleranz reduzierte Liebe nicht genügt, um die Identität des Christentums im Wettstreit mit anderen spirituellen und religiösen Positionen zu gewährleisten. Und ebensowenig aber im kirchlichen Binnenraum, weil dort der Appell zur Liebe nach aller Erfahrung zu Anarchie führt, wenn sie sich nicht mit dem Willen zur Wahrheit verbindet. Doch damit ist auch schon die Konsequenz angegeben, die sich von Luther her für die Gegenwart ergibt, um nicht zu sagen, aufdrängt.

Was nicht zuletzt angesichts der alle Konfessionsgrenzen übergreifenden Polarisierung nottut, ist die mit der Liebe geeinte, weil aus der Liebe begriffene Wahrheit und die, was dasselbe, jetzt nur aus entgegengesetzter Sicht, besagt, in die Obhut der Wahrheit geborgene Liebe. Im selben Maß, wie sich die Wahrheit der Liebe entfremdet, wird sie zum Gespenst ihrer selbst. Sie verfinstert sich nicht nur bis zur Unkenntlichkeit, wenn sie, anstatt im Geist der Liebe, im Ungeist der Intoleranz, Aggressivität und Polemik vertreten wird; nein, sie hört geradezu auf, aus und durch sich selbst verständlich zu sein. Denn die Wahrheit des Christentums ist eine Frucht der Liebe; nur solange diese Wurzel fühlbar bleibt, leuchtet sie dem Suchenden ein.

Gleiches gilt aber auch von der Liebe, die, wenn sie auch nur tendenziell gegen die Wahrheit ausgespielt wird, ihre Identität verliert und zur bloßen, wenn auch noch so gut gemeinten Technik herabsinkt. Auch alle Versuche, sie auf möglichst konkrete Aktionsfelder anzuwenden, kommen gegen diesen Schaden im Ansatz nicht auf. Sie gegen diese Tendenzen an die Wahrheit zurückzubinden, ist darum das große Gebot, das sich der Besinnung gerade von Luther her auferlegt. Das ist sie, mehr als vieles andere, dem „Schuldner des Wortes“ – schuldig.

Ein Gebrechen des Geistes

Mit keiner Leistung ging Luther so sehr ins Bewußtsein der Nachwelt ein wie mit seiner Bibelübersetzung. Für Heine bestand sie, prinzipiell gesehen, in der staunenswerten Tat, daß der Verfasser des Riesenwerks die Sprache erst schaffen mußte, in die er „das heilige Original“ übertrug. Die Bewunderung überblendete indessen die fast noch ertaunlichere Tatsache, daß Luther trotz seiner Faszination durch die selbstgestellte Aufgabe einen kritischen Blick für die Grenzen des von ihm so intensiv genutzten Mediums bewahrte. Obwohl er davon durchdrungen ist, daß uns nur aus den schriftlichen Zeugnissen das Wort entgegentönt, „ohne welches wir nicht könnten das Leben haben“, hält er doch daran fest, daß das „Evangelium eigentlich nicht Schrift, sondern mündliches Wort sein sollte“, da

auch Christus selbst nichts geschrieben, sondern nur gelehrt und sein Evangelium „eine gute Botschaft oder Verkündigung genannt hat, das nicht mit der Feder, sondern mit dem Mund soll getrieben werden“³¹. Wenn auch erst Goethe das Wissen um die restriktive Tendenz der Schriftlichkeit in den extremen Satz zuspitzt, daß das Wort „schon in der Feder“ stirbt, sagt doch bereits Luther, daß es „ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes“ gewesen sei, daß, von der Not erzwungen, Bücher geschrieben werden mußten, und daß dieser „Zwang“ dem Geist des Neuen Testaments im Grunde fremd geblieben sei³².

In diesen Äußerungen schlägt sich indessen nicht nur die Erfahrung mit den frustrierenden Folgen der Schriftlichkeit nieder, sondern, erstaunlicher noch, der Nachklang eines Wissens, das sich bis auf die Urkirche zurückverfolgen läßt. Schon der etwas obskur wirkende Papias von Hierapolis bemerkt, daß er sich bei seinen Recherchen nach den Verfassern der Evangelienchriften lieber an das, „was von lebendiger und bleibender Stimme kommt“, gehalten habe als an die schriftlichen Nachrichten³³. Und Paulus, der das Medium des apostolischen Briefs mit genialem Griff in den Dienst der apostolischen Verkündigung gestellt und damit den Grundstock zum Neuen Testament gelegt hat, steigert sich im Galaterbrief, in dem er wie in kaum einem anderen Schreiben dieses Medium mit vollendeter Meisterschaft einsetzt, zu dem Wunsch, „mit anderer Stimme“, spontan und dialogisch, zu seinen Adressaten reden zu können; denn so, an das Mittel des Briefs gebunden, sei er ihnen gegenüber „ganz ratlos“ (4, 20).

Nochmals geistert hier die Figur des „großen Bruders“ herein. Denn er steht gespenstisch für die Tatsache, daß aus der „Not“ der Schriftlichkeit nicht nur die „Tugend“ der Vergegenwärtigung des lebendigen Wortes, sondern auch die Hölle der totalen Medienwelt und insbesondere die eines radikal „mediatisierten“ Menschen gemacht werden kann. Man müßte mit Blindheit geschlagen sein, wenn man diese Gefahr ignorieren und ihren Zusammenhang mit dem Diktat des „toten Buchstabens“ übersehen wollte.

Damit hebt sich eine neue Bedeutung von Luthers Selbstbezeichnung als „Schuldner des Wortes“ ab. Hatte ihn der Leidensdruck seiner Gottesangst zunächst dazu gebracht, mit seiner reformatorischen Tat anstatt im Zentrum der paulinischen Heilsverkündigung in einem „Nebenkrater“ anzusetzen, und war er dem Wort im Sturm seiner Polemik vielfach die ihm einzig angemessene Stimme der Liebe schuldig geblieben, so entdeckt er sich hier auf einem „Nebengeleise“, auf dem sich die Christenheit insgesamt bewegt, seitdem sie sich zur religiösen Schriftkultur entwickelte. Von einem „Nebengeleise“ kann daher nur in einem ganz behutsamen Sinn gesprochen werden. Dennoch brachte es Luthers unvergleichliche Sensibilität dazu, daß er gerade in diesem Zusammenhang einen „großen Abbruch und ein Gebrechen des Geistes“ registrierte. Das ist mit so großer Treffsicherheit gesagt, daß sich die letzte und vielleicht dringlichste Konsequenz fast von selbst ergibt. Von selbst, weil alles dafür spricht, daß mit dem

Siegeszug der elektronischen Medien das Ende der Schriftlichkeit gekommen ist, doch so, daß sich das mit ihr gegebene Defizit ins Unermeßliche steigert.

Wie kaum einmal zuvor ist angesichts dieser Situation die Frage der Aktualisierung der christlichen Botschaft an die der Wiedergewinnung jenes lebendigen Wortes gebunden, ohne das wir nach Luthers Überzeugung nicht leben können. Das Lösungsmodell, das sich geradezu aufdrängt, ist ebenso einfach wie schwer. Es besteht, mit einem Wort ausgedrückt, in einem umfassenden Akt der „Rückübersetzung“. Denn wenn heute ein Fortsetzer Luthers käme, der uns dem Wunschbild Lessings zufolge ein Christentum brächte, wie er es jetzt lehren würde, dann hätte es zweifellos seine Herzmitte in dem Versuch, die schriftlichen Zeugnisse wieder so zum Reden zu bringen, daß in ihnen die unverwechselbare Stimme Jesu hörbar würde. Daß das nicht auf dem Weg einer nostalgischen Rekonstruktion geschehen könnte, versteht sich von selbst. Denn nur dem Wort, wie er es heute spräche, wäre es gegeben, sich als die rettende und befreiende Antwort auf die bedrängenden Probleme und mehr noch auf die Daseinsfrage des heutigen Menschen verständlich zu machen³⁴.

¹ Nietzsche, *Ecce homo*. Warum ich so gute Bücher schreibe: Der Fall Wagner, § 2.

² Nietzsche, *Zarathustra IV*: Der häßlichste Mensch.

³ Kritische Gesamtausgabe der Werke D. Martin Luthers (= WA) (Weimar 1883 ff.) I, 557 f.

⁴ Nach H. Lilje, *Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1968) 67.

⁵ In „*De visione Dei*“ bemerkt der Kusaner: „Ich habe den Ort entdeckt, an dem man dich unverhüllt findet. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Widersprüche... Seine Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandes-Geist. Wird dieser nicht besiegt, so öffnet sich der Eingang nicht“ (c. 9). ⁶ Wie Anm. 4.

⁷ Zu dem kontrovers geführten Gelehrtenstreit über diesen Begriff siehe: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, hrsg. v. B. Lohse (Darmstadt 1968) 514 f.

⁸ Dazu die Erörterung dieser von E. Bizer vorgetragenen These durch H. Bornkamm, *Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther*, ebd. 289 ff.

⁹ Dazu K. Aland, *Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, ebd. 403 f.

¹⁰ Dazu die sensiblen, wenngleich insgesamt optimistischer wertenden Bemerkungen G. Collis in seinem Nachwort zum 6. Band der Kritischen Studienausgabe (München 1980) 456 f.

¹¹ WA X/1, 728.

¹² WA X/1, I, 627.

¹³ WA VII, 51.

¹⁴ WA IV, 9.

¹⁵ WA IX, 639.

¹⁶ WA XL/1, 360.

¹⁷ WA VIII, 683.

¹⁸ WA IV, 147. Dazu die Ausführungen meiner *Theol. Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970) 49, 63.

¹⁹ Dazu die *Kierkegaard-Studie A. Vettors, Frömmigkeit als Leidenschaft* (Freiburg 1963) 182–185.

²⁰ Schon Heine bemerkte, er wisse zwar nicht, wie die Lutherische Bibelsprache entstanden sei; um so genauer aber wisse er, „daß durch diese Bibel, wovon die junge Presse, die Schwarze Kunst, Tausende von Exemplaren ins Volk schleuderte, die Lutherische Sprache in wenigen Jahren über ganz Deutschland verbreitet und zur allgemeinen Schriftsprache erhoben wurde“ (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Ausgabe Kaufmann, München 1964, 193). ²¹ E. H. Erikson, *Der junge Mann Luther* (Frankfurt 1975) 248.

²² Ebd. 232.

²³ Heine, a. a. O. 225.

²⁴ Ebd. 236.

²⁵ Wie Anm. 15.

²⁶ Heine, a. a. O. 237.

²⁷ Dazu der Abschnitt „Geist und Buchstabe“ meiner *Schrift: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung* (Graz 1981) 223–227. ²⁸ E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968) 28–58.

²⁹ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930) 220; dazu auch die *Hinweise meines Paulusbuchs* 91, 296. ³⁰ WA XL/1, 285. ³¹ WA X/1 I, 17. ³² Wie Anm. 12.

³³ Eusebius, *Kirchengeschichte III*, 39, 3 f.

³⁴ In dieser Überzeugung gipfelt auch die bedenkenswerte Reflexion, die E. Kläger in seinem Roman „*Stiftsfreundschaften oder: Vom Glanz der unnennbaren Tage*“ (Böblingen 1982, 217) eingeblendet hat.