BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1960, HEFT 8

WALTHER VON LOEWENICH

Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes

Vorgetragen am 8. Juli 1960

MÜNCHEN 1960

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

INHALTSÜBERSICHT

Einleitung 7

I. Die Johannes-Traktate Augustins 10

II. Thomas von Aquin 17

III. Glossa ordinaria, Erasmus von Rotterdam, Jakob Faber Stapulensis 25

IV. Luther 30

A. Sermo Lutheri in Natali Christi, A. 1515 31

B. Die Kirchenpostille 1522 35

C. Sonstige Äußerungen 44

V. Ergebnis 51

PROLOGUS SANCTI IESU CHRISTI EVANGELII SECUNDUM IOANNEM:

[1] In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. [2] Hoc erat in principio apud Deum. [3] Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est, [4] in ipso vita erat, et vita erat lux hominum: [5] et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. [6] Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes. [7] Hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum. [8] non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. [9] Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. [10] in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. [11] In propria venit, et sui eum non receperunt. [12] quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius: [13] qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. [14] Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre plenum gratiae, et veritatis. [15] Ioannes testimonium perhibet de ipso, et clamat dicens: Hic erat, quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est: quia prior me erat. [16] Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. [17] quia lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est. [18] Deum nemo vidit umquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit.

EINLEITUNG

Zu den vordringlichen Aufgaben gegenwärtiger theologischer Forschung dürfte die Frage nach Recht und Eigenart von Luthers Schriftauslegung gehören. Seit Adolf Schlatter[1] 1917 Luthers Deutung des Römerbriefes einer scharfen Kritik unterzogen hat, ist sie nicht mehr zur Ruhe gekommen. Die kritische Frage nach Luthers Paulinismus hat Paul Althaus in seiner Studie „Paulus und Luther über den Menschen"[2] unter wesentlicher Konzentration auf das Verständnis von Röm. 7 erneut aufgeworfen; sie wird auch in den Arbeiten von Wilfried Joest[3] und Hans Pohlmann[4] gestellt. Heinrich Bornkamm hat den ganzen Komplex „Luther und das Alte Testament" in seiner gleichlautenden Monographie behandelt.[5] Eine umfassende Hermeneutik von Luthers Evangelienauslegung besitzen wir in dem gewichtigen Werk von Gerhard Ebeling.[6] Bekanntlich ruht Luthers reformatorische Gewißheit auf seiner Überzeugung von der unbedingten Schriftgemäßheit seiner Theologie. Die objektive Richtigkeit dieser Überzeugung ist heute problematisch geworden. Dem 16. Jahrhundert sind die Methoden der historisch-kritischen Exegese noch unbekannt. Demzufolge konnte sich Luther der historische Wortsinn einer biblischen Schrift nicht immer in voller wissenschaftlicher Klarheit erschließen. Das dogmatisch-kirchliche Verständnis behauptet bei ihm noch weithin seinen althergebrachten Vorrang

---

[1] „Luthers Deutung des Römberbriefes", Gütersloh 1917. Vgl. auch „Gottes Gerechtigkeit", Gütersloh 1937.

[2] Studien der Luther-Akademie, Heft 14, Gütersloh 1938; 3. Aufl. 1958.

[3] „Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese", Göttingen 1951.

[4] „Hat Luther Paulus entdeckt? Eine Frage zur theologischen Besinnung", Berlin 1959.

[5] Tübingen 1948.

[6] „Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik". Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, hrsg. E. Wolf, 10. Reihe, Bd. 1, München 1942.

vor einem wahrhaft geschichtlichen. Daraus ergibt sich weiterhin, daß Luther, wie die gesamte kirchliche Exegese vor ihm, die Hl. Schrift als eine theologische Einheit betrachtet. Er findet sie in seinem hauptsächlich aus Paulus und Johannes gewonnenen Christusverständnis. Es ist aber zu fragen, ob Luther damit der Mannigfaltigkeit kerygmatischer Aussagen in der Vielheit der biblischen Bücher gerecht werden kann. Von daher erklärt sich der heute namentlich von katholischer Theologie gegen das Schriftprinzip der Reformation erhobene Einwand, Luther sei kein „Vollhörer" der Hl. Schrift gewesen.[1] Einer schrittweisen Klärung dieser Problematik möchten meine beiden Untersuchungen „Luther und das Johanneische Christentum"[2] und „Luther als Ausleger der Synoptiker"[3] dienen. Es geht dabei um die Frage, wie weit Luther von seinem paulinischen Ansatz her die Eigenart des johanneischen Christentums und das Besondere der synoptischen Verkündigung erfassen bzw. in seiner Theologie und Frömmigkeit zur Geltung bringen konnte. Daß es ihm nicht restlos gelungen ist, braucht einen angesichts der exegetischen Situation im 16. Jahrhundert nicht zu wundern; erstaunlicher ist, in welchem Maß er auch in den Geist dieser neutestamentlichen Schriftengruppen eingedrungen ist. Mit Carl Stange[4] vom „johanneischen Typus der Heilslehre Luthers" zu sprechen, scheint mir allerdings nicht möglich zu sein; Luthers Theologie ist doch wohl ein in bestimmter Richtung radikalisierter Paulinismus. Was James Atkinson über „Luthers Einschätzung des Johannesevangeliums" ausführt,[5] kann darum nicht wirklich überzeugen, weil seiner Darstellung keine präzise, kritische Erfassung der johanneischen Eigenart zugrunde liegt.[6] Es ist im folgenden nicht

[1] Vgl. vor allem Joseph Lortz, „Die Reformation in Deutschland", 2 Bde., Freiburg/Br. 1939/40. 3. Aufl. 1949.

[2] München 1935.

[3] München 1954.

[4] „Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers im Verhältnis zur paulinischen Rechtfertigungslehre". Stud. d. Luther-Akademie, Heft 17, Gütersloh 1949.

[5] In „Luther-Forschung heute", Berlin 1958, S. 49 ff.

[6] Für meine Auffassung darf ich verweisen auf meine Schrift „Johanneisches Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnis der johanneischen Eigenart", Leipzig 1936 (Sonderdruck aus „Theol. Blätter" 1936, Nr. 11).

beabsichtigt, das Thema „Luther und das Johanneische Christentum" in seiner Gesamtheit noch einmal aufzurollen. Es soll vielmehr ein Stück aus Luthers Johannes-Auslegung herausgegriffen werden, das in meiner genannten Untersuchung verhältnismäßig wenig berücksichtigt wurde, und zwar aus ganz bestimmten Gründen. Der Johannes-Prolog (Jo 1, 1–18) ist ein Hymnus auf den ewigen Logos Gottes, der in seiner Fleischwerdung zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und zum Urheber der Gnade und Wahrheit geworden ist. Die großen Themen, die er der kirchlichen Auslegung bis hin zu Luther geliefert hat, sind darum die Mysterien der Trinität und Christologie. Das bedeutet: Die Auslegung wird hier auch bei Luther in stärkerem Maße als sonst „dogmatisch" im engeren Sinne des Wortes. Bekanntlich hat Luther die altkirchlichen Dogmen der Trinität und Christologie voll bejaht, weil sie ihm als schriftgemäß erschienen.[1] So bewegt sich auch seine Auslegung des Johannes-Prologes stark im Rahmen des Traditionellen. Es läßt sich darum aus ihr schwerer als aus anderen Partien seiner Johannes-Auslegung etwas Entscheidendes über sein Verständnis der johanneischen Eigenart gewinnen. Darum mußte sie bei dieser besonderen Themastellung hinter anderen Zeugnissen von Luthers Beschäftigung mit Johannes zurücktreten, obwohl natürlich auch sie einen Beitrag dazu liefert.

Was unser Interesse an der Prologexegese Luthers erwecken kann, ist jedoch in erster Linie etwas anderes. Durch den Vergleich mit anderen wichtigen Auslegungen dieser zentralen biblischen Perikope läßt sich ein Beitrag zu der Frage nach Luthers Stellung in der Geschichte der kirchlichen Schriftauslegung gewinnen. Eine vollständige Monographie über die Geschichte der Johannes-Prolog-Exegese bis hin zu Luther kann hier nicht vorgelegt werden; sie lohnt sich wohl auch nicht, da sie unzählige

[1] Vgl. dazu Luthers Schrift „Von den Konziliis und Kirchen" 1539. W (Weimarer Ausgabe) 50, 509–653. Vgl. ferner Ferd. Kattenbusch, „Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen", Gießen 1883; Ernst Schäfer, „Luther als Kirchenhistoriker", Gütersloh 1897; Walther Köhler, „Luther und die Kirchengeschichte, nach seinen Schriften, zunächst bis 1521", Erlangen 1900; Jan Koopmans, „Das altkirchliche Dogma in der Reformation", München 1955.

Wiederholungen derselben Argumente vorführen müßte. Ausgeschieden wird die Exegese der griechischen Väter.[1] Ihre Kenntnis war Luther im wesentlichen nur durch die Tradition, vor allem in der Glossa ordinaria, vermittelt.[2] Für Origenes wird Hieronymus sein Mittelsmann gewesen sein.[3] Der Johannes-Kommentar des Origenes lag zur Zeit Luthers nur in griechischen Handschriften vor, die ihm nicht zugänglich sein konnten; die erste gedruckte lateinische Übersetzung stammt aus dem Jahre 1551.[4] Luther wurzelt in der abendländischen Tradition. Auf die pseudohieronymianische „Expositio quatuor Evangeliorum"[5] kann hier verzichtet werden. Um die Eigenart von Luthers Exegese des Johannes-Prologs zu erkennen, genügt uns ein Vergleich mit den beiden bedeutendsten Auslegungen der vorreformatorischen abendländischen Theologie, mit Augustins Traktaten über das Johannesevangelium und mit der Lectura super Evangelium S. Joannis des Thomas von Aquin. Zum Verständnis Luthers selbst sollen noch die Glossa ordinaria und die Annotationes des Erasmus sowie Laurentius Valla und Faber Stapulensis herangezogen werden.

I

DIE JOHANNES-TRAKTATE AUGUSTINS

Als Augustin in den Jahren 413–417 seine 124 Vorträge über das Johannesevangelium hielt,[6] stand dessen kirchlich-dogmatische Auslegung seit langem fest. Es ist für die heutige Johannes-Exegese, in der die Beziehungen zwischen Johannes und der

[1] Für die allerersten Anfänge einer Johannes-Auslegung vgl. meine Arbeit „Das Johannesverständnis im 2. Jahrhundert", Gießen 1932.

[2] Vgl. Schäfer, S. 170 ff.; Otto Scheel, „Martin Luther", Bd. II, 3./4. Aufl., Tübingen 1930, S. 399; Ebeling, S. 146 ff. Zu Luthers Kenntnis der Johanneshomilien des Chrysostomus (MG 59) vgl. W Br 1, 326, 5 (Brief vom 12. 2. 1519).

[3] Vgl. die Nachweise bei Ebeling, S. 146 f.

[4] Siehe die Einleitung in der Ausgabe von Erwin Preuschen, GrChrSch., Origenes, Bd. IV (1903), IX ff.

[5] Siehe Otto Bardenhewer, „Geschichte der altkirchlichen Literatur", Bd. III, Freiburg/Br. 1912, S. 626.

[6] Vgl. Marie Comeau, „Saint Augustin, Exégète du quatrième évangile", Paris 1930.

Gnosis sehr stark betont werden,[1] von Interesse, daß das johanneische Schrifttum von den christlichen Gnostikern offenbar in besonderem Maße für ihre Ansichten herangezogen wurde. So sieht sich Irenäus veranlaßt, sich ausführlich mit der Deutung des Johannes-Prologes bei den Valentinianern auseinanderzusetzen, und Origenes ist von seinem Gönner Ambrosius beauftragt, in seinen Johannes-Kommentar eine Widerlegung der Johannes-Exegese des Gnostikers Herakleon einzuarbeiten. Es gab offenbar kirchliche Kreise im 2. Jahrhundert, die das vierte Evangelium als ein Werk des Ketzers Kerinth betrachteten.[2] Die These von seinem apostolischen Ursprung tritt erst bei Irenäus klar zutage; derselbe Irenäus hat, wie ich nachzuweisen versuchte, die kirchliche Auslegung des Johannesevangeliums begründet.[3] Nachdem nun aber das Johannesevangelium, offenbar nicht ohne schwere Kämpfe, seine kirchliche Geltung erreicht hatte, mußte es in der christologischen Lehrentwicklung den Vertretern der Logoschristologie als wichtigster biblischer Kronzeuge erscheinen. Der Einführung der Logosidee verdankt das vierte Evangelium seine dogmengeschichtliche Laufbahn. An sie konnten die hellenisierenden Tendenzen der alten Kirche unschwer anknüpfen. Vermutlich hat bereits Justinus Martyr die Verbindung der Philonischen Logoslehre mit Johannes hergestellt. Die subordinatianische Konsequenz der Logoschristologie, wie sie vor allem bei Origenes und Dionysius von Alexandrien durchgeführt ist, wurde dann freilich von der nicänischen Orthodoxie fallen gelassen; sie sank zur Häresie herab. Der Logosbegriff selbst aber wurde, wenn auch im Sinne der Homousie abgewandelt, in der Terminologie der kirchlichen Lehre beibehalten. Die Deutung des johanneischen Logos war damit zwangsläufig bis an die Schwelle des Zeitalters historisch-kritischer Exegese im orthodoxen Sinne festgelegt. Die Schriftauslegung ist dogmatisch präjudiziert.

---

[1] Vgl. vor allem Rudolf Bultmann, „Das Evangelium des Johannes", Göttingen 1950.

[2] Siehe Walter Bauer, „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum", Tübingen 1934, S. 209–215.

[3] Vgl. zu diesem Abschnitt meine Arbeit „Das Johannesverständnis im 2. Jahrhundert".

Das gilt auch von Augustin. So wie sein großes Werk über die Trinität bei aller Genialität der eigenen gedanklichen Leistung das kirchliche trinitarische Dogma selbstverständlich voraussetzt,[1] so kann und will sich auch seine Johannes-Prolog-Exegese nicht davon emanzipieren.[2] Im übrigen ist zu bedenken, daß Augustin mit seinen Johannes-Traktaten keine wissenschaftliche Absicht verfolgt, sondern vor allem der Erbauung seiner Hörer dienen will. Dazu gehört auch die Widerlegung bzw. Abweisung der Häresie, was aber bei ihm nicht so stark hervortritt wie bei anderen kirchlichen Schriftstellern, für die der Johannes-Prolog geradezu eine dogmatische Rüstkammer darstellt. Augustin hat dem Prolog des vierten Evangeliums die ersten drei Traktate gewidmet. Das ist verhältnismäßig wenig, nach der Seitenzahl etwa der 23. Teil der Gesamtauslegung. Bei Thomas macht vergleichsweise die Prologauslegung etwa den 13. Teil aus. Bei Origenes ist, soweit sich aus der fragmentarischen Überlieferung seines Johannes-Kommentares erkennen läßt, das Verhältnis noch weit mehr zugunsten des Prologs verschoben.[3] Bereits dieser statistische Befund zeigt, daß Augustins Auslegung nicht vorwiegend von dogmatischem Interesse bestimmt ist, das sich begreiflicherweise im allgemeinen gerade auf den Prolog konzentriert.

Augustin ist innerlich bewegt von der Höhe und Tiefe der johanneischen Verkündigung. Der „animalis homo" kann sie nicht fassen. „Dicere ut est, quis potest?" Vielleicht hat auch Johannes es nicht gesagt, wie es ist, sondern wie er es konnte (I, 1; 1379). Gleichwohl gehörte Johannes zu den montes, von denen Psalm 71, 3 spricht, zu den excelsae animae, die von der ipsa Sapientia erleuchtet sind (I, 2; 1380). Die ipsa Sapientia ging in das Herz des Johannes ein „in quantum ipse Joannes non erat homo", „in quantum coeperat esse angelus" (I, 4; 1381). Johannes betrachtete die divinitas Verbi. „Nisi enim transcenderet ista omnia, quae creata sunt, non perveniret ad eum, per quem facta sunt omnia" (I, 5; 1381). Aber Johannes ist auch ein

---

[1] Vgl. Michael Schmaus, „Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustin", Münster 1927.

[2] Im folgenden zitiert nach ML 35, 1379 ff. (Traktat, Absatz, Seitenzahl).

[3] Das 1. Buch handelt nur von dem ersten Drittel von Vers 1!

Empfangender. Von der Brust des Herrn trank Johannes, was er uns darreichen wollte; er reichte uns verba dar, den intellectus muß man „inde capere, unde et ipse biberat, qui tibi propinavit" (I, 7; 1382).

Was ist das für ein Verbum, so fragt Augustin zu Jo 1, 1, „quod et dicitur et non transit" ? (I, 8; 1383). Er verweist auf die Analogie im menschlichen Bereich. Es gibt im Menschen ein inneres Wort. Das äußere Wort vergeht; aber was das äußere Wort, der sonus, bezeichnet und meint, das bleibt im Herzen, auch wenn der sonus vergeht (I, 8; 1383). So ist es ein Leichtes, das Wort „Deus" auszusprechen; aber im Herzen ist damit etwas Gewaltiges geschehen: „Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam" (I, 8; 1383). Im Hintergrund steht Augustins Anschauung von der memoria, wie sie uns aus Confessiones, Buch X und aus „De trinitate" bekannt ist. Ein solches inneres Wort ist „tanquam consilium natum in mente tua" und kann darum auch „filius cordis" genannt werden (I, 9; 1383 f.). Wenn ein Mensch ein Gebäude, eine fabrica, aufrichtet, so kann man daraus auf sein consilium schließen. Gottes fabrica ist die Welt; Gottes consilium ist Christus, das Verbum, durch das alles geschaffen ist; „hinc cogitate, quale Verbum est" (I, 9; 1384). „Deus erat Verbum" (I, 10; 1384). Dieses Verbum, durch das alles geschaffen ist, kann nicht selbst geschaffen sein, wie die Arianer behaupten; es ist incommutabile (I, 11; 1384).

Das „sine ipso factum est nihil" von Jo 1, 3 verstehen manche fälschlich so, als ob das nihil ein aliquid sei, das nicht vom Verbum geschaffen sei. Die Sünde und das idolum sind allerdings ein nihil und nicht durch das Verbum geschaffen; aber dieses nihil ist kein Sein, sondern ein Mangel an Sein. Im Hintergrund steht Augustins neuplatonisch bestimmte Argumentation gegen die Manichäer. Die Sünde gehört nicht zu den „naturaliter facta" (I, 13; 1385). Es gibt freilich Geschöpfe, wie z. B. die Fliegen, die uns zum taedium werden können; wollte man ihnen aber das Geschaffensein durch Gott absprechen, dann gelangte man zu der manichäischen Konsequenz, daß auch die Bienen, die Vögel, ja schließlich der Mensch selbst nicht von Gott, sondern vom Teufel geschaffen seien (I, 14; 1386). In Wirklichkeit ist das, was uns

innerhalb der Schöpfung Pein bereitet, von Gott zur Zähmung unserer superbia geschaffen (I, 15; 1386).

Im folgenden liest Augustin: „Quod factum est, in illo vita est" (I, 16; 1387), im Gegensatz zu der bei den Manichäern gebräuchlichen Interpunktation „Quod factum est in illo, vita est". Die Erde ist geworden; aber die Erde selbst, die geworden ist, ist nicht Leben; „est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta est; haec vita est" (I, 16; 1387). Das wahre Leben ist demnach nicht in der körperlichen Erscheinung, sondern in der Idee. Himmel, Erde, Sonne und Mond sind „foris corpora"; „in arte", in der Idee der ewigen Sapientia, sind sie „vita" (I, 17; 1387). Die Verbindung zwischen christlicher Schöpfungslehre und platonischer Ideenlehre liegt auf der Hand. Die hellenistisch-philosophische Interpretation des Johannes-Prologes wird an dieser Stelle deutlich. Augustin ermahnt aber seine Hörer, denen diese Gedanken vielleicht zu schwierig sein könnten, von dem fleischgewordenen Christus nicht zu weichen, bis sie zum ewigen Logos gelangten (I, 17; 1387).

Bei dem Vers Jo 1, 4 „et vita erat lux hominum" wird wieder das anthropologische Interesse Augustins sichtbar. Er versichert: Die Tiere werden nicht erleuchtet, „quia pecora non habent rationales mentes, quae possint videre sapientiam" (I, 18; 1388). Der Mensch aber ist ad imaginem Dei geschaffen, „habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam" (ib).[1] Der Vers wird also von Augustin ganz im Rahmen des 1. Glaubensartikels verstanden. Wenn jemand das Licht nicht sieht, dann liegt es an seiner Sünde. Die Sonne ist da, auch wenn sie der Blinde nicht wahrnimmt. Reinige dein Auge vom Bösen, damit es das Licht sehen kann (I, 19; 1388). Damit wird freilich ein Gesichtspunkt hereingenommen, der über die natürliche Theologie hinausweist.

Im 2. Traktat geht Augustin noch einmal auf Jo 1, 1 zurück. Das Verbum „ist" im absoluten Sinn. „Idipsum est, eodem modo est; sicut est, semper sic est; mutari non potest" (II, 2; 1389). Sein Name wurde dem Mose offenbart: „Ego sum qui sum" (Exod. 3, 14). Sein absolutes Sein unterscheidet sich von allem

[1] Vgl. auch III, 4; 1398: „Ubi imago Dei? In mente, in intellectu".

relativen, geschöpflichen Sein; „transcendit omnia, quae sic sunt, ut non sint" (ib). Wir können dieses Sein allenfalls „mente attingere", aber nicht zu ihm „pervenire". Es ist, wie wenn einer von ferne das Vaterland sieht, aber ein Meer liegt dazwischen. Darum ist der, zu dem wir gelangen sollen, selbst zu uns gekommen. „Instituit lignum, quo mare transeamus", nämlich das lignum crucis, von dem wir über das mare huius saeculi getragen werden (ib). Darum: „Haerete Christo secundum id, quod pro nobis factus est, ut perveniatis ad eum secundum id quod est, et secundum id quod erat" (II, 3; 1390). Von daher übt Augustin Kritik an der philosophischen Gotteserkenntnis. Manche Philosophen suchen den Creator per creaturam. Das ist möglich nach Röm 1, 20 (II, 4; 1390). Sie sahen, „quo veniendum esset"; aber undankbar gegen den, der es ihnen „praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere quod viderunt"; dadurch verloren sie, was sie sahen. Sie sahen, was Johannes sagt (1, 3), aber „de longe"; weil sie sich nicht an die humilitas Christi hielten, erreichten sie das Ziel nicht. Weil unserer superbia das lignum humilitatis nötig ist, kam Christus nicht als Gott, sondern erschien als Mensch auf Erden (ib). Es ist dieselbe Kritik, wie sie Augustin in seinen Confessiones, Buch VII, 20, 26 f übt. Es geht demnach nicht an, in der Auslegung von Jo 1, 1–4 bei Augustin schlechthin ein Stück „natürliche Theologie" zu sehen.[1] Charakteristisch ist vielmehr die Verbindung von philosophischer Metaphysik und biblischer Soteriologie.

Die Ausführungen über das Zeugnis Johannes des Täufers (zu Jo 1, 6–8) können wir übergehen. Der Täufer war „illuminatus", aber nicht „vera lux" (II, 6; 1391). So wie man an einem bestrahlten Körper erkennen kann, daß die Sonne aufgegangen ist, so konnte man an dem von der vera lux erleuchteten Johannes dem Täufer den erkennen, der ihn erleuchtet (II, 7; 1391).

Die Auslegung von v 10 schwankt zwischen einer Aussage über die ewige praesentia des Logos und seiner Gegenwart in seiner Fleischwerdung: „Hic erat per divinitatem, huc venit per carnem" (II, 8; 1392). Der ewige Logos war in der Welt, aber nicht wie eine Kreatur, sondern wie ein „artifex, regens quod fecit"

[1] Vgl. dazu Ebeling, S. 250 ff.

(II, 10; 1393), auch nicht wie ein faber, der von seinem Werk getrennt bleibt; vielmehr „Deus mundo infusus fabricat" (ib).

In Jo 1, 10 ist unter „mundus" zunächst die Schöpfung gemeint; sie gibt allenthalben Zeugnis von ihrem Schöpfer. Wenn es dann in demselben Vers heißt „die Welt erkannte ihn nicht", so ist hier an die „dilectores mundi" zu denken, die mit ihrem Herzen in der Welt statt im Himmel wohnen (II, 11; 1393). Die „filii Dei" von v 12 können nur als „filii adoptati per gratiam" verstanden werden (II, 13; 1394); aber Christus, der unicus natus, wollte nicht „unus" bleiben (ib). Unsere Geburt aus Gott (v 13) setzt die Geburt Gottes auf Erden voraus: „Ut autem homines nascerentur ex Deo, primo ex ipsis natus est Deus" (II, 15; 1395). Die Fleischwerdung des Logos (v 14) war nötig, damit wir seine maiestas „per eius humilitatem" sehen könnten (II, 16; 1395).

Der 3. Traktat (Jo 1, 15–18) beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Gegensatz von Gesetz und Gnade. Nach Jo 1, 17 hat Gott beides gegeben; „sed Legem per servum misit, cum gratia ipse descendit" (III, 2; 1397). Das Gesetz zeigt die Sünde, kann sie aber nicht aufheben. Wer das Gesetz aus eigener Kraft erfüllen wollte, fiel durch seine praesumptio (ib). Als Arzt und Helfer stellt sich Christus ein, und zwar der Gekreuzigte (III, 3; 1397). Die Juden sahen am Kreuz freilich nicht den totus Christus, das Verbum Dei (III, 4; 1397); denn sie waren „tenebrae" (Jo 1, 5) (III, 5; 1398). Die Jünger aber haben aus seiner Fülle empfangen „et gratiam pro gratia" (Jo 1, 16), d. h. „primo gratiam, et rursum gratiam" (III, 8; 1399). Gratia kommt nach Augustin von gratis; sie ist gratis data (ib; 1400). Die prima gratia besteht in der fides, bzw. in der Vergebung der Sünden. Die vita aeterna ist merces fidei. „Quia ipsa fides gratia est, et vita aeterna gratia est pro gratia" (III, 9; 1400). Auch diese zweite Gnade ist Geschenk Gottes; sie setzt aber voraus, daß wir in der prima gratia „perseveranter ambulemus" (III, 10; 1401). Wir wissen aber, daß Augustin auch die perseverantia als donum betrachtet. Auch in den Johannes-Traktaten tritt uns der antipelagianische Augustin entgegen. Diese Gnade gab es im Alten Bunde nicht; „Lex iubebat, non sanabat" (III, 14;

1402). Die 10 Gebote gelten auch uns; aber während sie für die Juden mit zeitlichen Verheißungen verbunden waren, wird uns das ewige Leben versprochen (III, 19; 1404). Das Wort vom „sinus Patris" (v 18) ist ein Bild, das nicht anthropomorph verstanden werden darf; es bedeutet das „secretum Patris" (III, 17; 1403). Mose hat nicht Gott selbst gesehen, sondern nur den „typus Domini" (ib). Allgemein gilt: „Omnia quae corporaliter visa sunt, non erant illa substantia Dei" (III, 18; 1403). Der Filius ist zwar visibilis, aber doch nur propter carnem, nicht in seiner substantia ipsa als Verbum Dei. Darum ist die arianische Auseinanderreißung von Vater und Sohn töricht (III, 18; 1403). Im Neuen Bund geht es um die invisibilia, nicht um die visibilia. Die Prolog-Auslegung Augustins bestätigt an ihrem Teil, was uns auch sonst in seinem Denken entgegentritt: Es stellt sich als eine nicht völlig erreichte, spannungsreiche Synthese neuplatonisch-metaphysischer und biblisch-heilsgeschichtlicher Motive dar.

II

THOMAS VON AQUIN

Neben Augustin stellen wir zum Vergleich mit Luther die wohl bedeutendste Johannes-Auslegung des Mittelalters, die „Super Evangelium S. Joannis Lectura" des Thomas von Aquin.[1] Sie ist in einer Nachschrift des Reginald von Piperno erhalten, die aber Thomas selbst korrigiert hat.[2] Aus diesem Werk dürfte die eigene Johannes-Deutung des Aquinaten leichter zu erkennen sein als aus seiner Catena aurea,[3] die allerdings die Väterzitate in viel größerer Klarheit und Ausführlichkeit

[1] Ich zitiere nach der Numerierung in der Ausgabe im Verlag Marietti, 5. Aufl., Turin/Rom 1952, besorgt von P. Raphael Cai, O. P. In der Leonina ist das Werk noch nicht erschienen.

[2] Vgl. die Praefatio unserer Ausgabe, S. VI. Die ersten 5 Kapitel stammen von Thomas selbst.

[3] Vgl. die Ausgabe bei Marietti 1953.

bringt. Zeitlich gehört die Lectura wohl in den zweiten Pariser Aufenthalt des Thomas, also in die Jahre 1269–72.[1]

Aus dem Prolog des Thomas greifen wir 3 Grundanschauungen seines Johannes-Verständnisses heraus: 1. Johannes führt uns zum kontemplativen Leben (1), 2. er behandelt besonders die Gottheit Christi (10); 3. sein Name bedeutet: „In quo gratia est". Sein Zeichen ist der Adler; er ist der Lieblingsjünger Jesu (11).

Im Unterschied zu den Traktaten Augustins haben wir es bei Thomas mit einer ausgesprochen wissenschaftlichen Auslegung zu tun, natürlich nicht im Sinne der modernen historischen Kritik, sondern in dem der scholastischen Methode, wobei es aber auch an philologischen Betrachtungen nicht ganz fehlt. Als hervorragender Kenner der patristischen exegetischen Tradition erscheint Thomas nicht nur in der Catena aurea, sondern auch in der Lectura. Die Prolog-Auslegung erstreckt sich über 11 Lektionen, die wieder in einzelne Abschnitte untergeteilt sind. Thomas versäumt es nicht, zwischen ihnen jeweils eine innere logische Verbindung herzustellen. So gliedert er z. B. v 1 folgendermaßen: „Quia enim Joannes dixerat de Verbo quando erat et ubi erat, restabat quaerere, quid erat Verbum" (53). Oder: v 1 und 2 handeln von der natura divini Verbi, v 3 schildert seine virtus (68). V 9 und 10 sprechen von der necessitas adventus Verbi, v 11–13 von seiner utilitas, v 14a von dem modus veniendi (165).[2] Mag auch die Leidenschaft zur logischen Gliederung manchmal des Guten zu viel tun, so ist sie doch bezeichnend für die denkerische Energie, mit der hier der Text angefaßt wird. Sie ist wohl überhaupt das eigentliche Charakteristikum dieser Auslegung, womit nichts gegen ihren religiösen Wert gesagt sein soll.

So wundert es einen nicht, daß gleich der Zentralbegriff „Verbum" einer gründlichen Untersuchung unterzogen wird. Von den 222 Abschnitten der Prolog-Auslegung bei Marietti fallen

---

[1] Vgl. Martin Grabmann, „Die Werke des hl. Thomas von Aquin", Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von M. Grabmann, Bd. XXII, H. 1–2, S. 250 f.; S. 253 ff. Münster 1931.

[2] Vgl. ferner Nr. 23, 24, 95, 108, 124, 142, 179, 191, 208.

59 auf v 1. Die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Wort beim Menschen, deren sich Augustin zur Erklärung von v 1 bedient, ist nach Thomas für das Verständnis nicht wesentlich (25). Es besteht eine dreifache differentia zwischen dem göttlichen Logos und unserem menschlichen Wort: 1. „Verbum nostrum prius est formabile, quam formatum". Wenn ich die ratio lapidis erfassen will, ist es nötig, „quod ad ipsam ratiocinando perveniam". Darum ist unser „verbum primo in potentia quam in actu; sed Verbum Dei semper est in actu" (26). 2. Unser verbum ist imperfectum, das Verbum Dei ist perfectissimum. Wir können nur durch mehrere Worte divisim ausdrücken, was in scientia nostra ist; Gott erkennt alles per essentiam suam, uno actu; unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est (27). 3. Unser Wort ist nicht eiusdem naturae nobiscum; sed Verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo. Es ist aliquid subsistens in natura divina, nicht wie beim Menschen ein accidens. „In Deo idem est intelligere et esse" (28). Daraus ergibt sich für das Verständnis des Verbum in Jo 1, 1: 1. Es ist personaliter gemeint. 2. Es besteht eine similitudo zwischen ihm und dem, aus dem es hervorgeht. 3. Es ist coaeternum, aequale und consubstantiale Patri (29). 4. Es kann darum convenienter et proprie Filius genannt werden; seine productio ist generatio (29).

Es erheben sich nun im Anschluß an Chrysostomus, Augustin und Origenes vier Fragen. 1. Warum beginnt das Evangelium mit dem Sohn statt mit dem Vater? Antwort: Weil der Vater wenigstens „ut Deus" schon im Alten Testament bekannt war und weil wir durch den Sohn zur Erkenntnis des Vaters gelangen (30). 2. Warum heißt es v 1 „Verbum" und nicht „Filius"? Antwort: Damit die generatio nicht als materialis und passibilis verstanden wird, sondern als ein intelligibilis processus; sodann weil die manifestatio Patris besser durch „Verbum" als durch „Filius" bezeichnet wird (31). 3. Warum ist „Logos" nicht mit „ratio", sondern mit „Verbum" übersetzt? Antwort: Weil „ratio" nur den conceptus mentis bezeichnet; es geht aber nicht nur um die existentia Filii in Patre, sondern auch um die operativa potentia Filii (32). 4. Warum heißt es in v 1 absolut „Verbum" und nicht „Verbum Dei"? Antwort: Um die supereminentia divini Verbi

zu bezeichnen. Darum steht im Griechischen der Artikel vor „Logos", „ut si dicatur in Latino, ly verbum" (33).[1]

Das „In principio" v 1 kann dreifach verstanden werden. 1. secundum quod principium supponit pro persona Filii, quod principium est creaturarum (35). 2. prout supponit pro persona Patris: In Patre erat Filius (36). 3. pro principio durationis: Verbum erat ante omnia (37). Durch „in principio" wird also ausgedrückt 1. Verbi causalitas, 2. Verbi consubstantialitas ad Patrem, 3. Verbi coaeternitas (38).

Das „erat" in v 1 bezeichnet im Unterschied zu „fuit" von v 6 die nicht abgeschlossene Handlung, die ewige Dauer (39). Nach kirchlicher Lehre ist das Verbum genitum, non factum. Die generatio widerstreitet aber nicht der coaeternitas des Verbum. Das Gleichnis vom Feuer und dem Schein, der von ihm ausgeht, kann das veranschaulichen; doch fehlt dem Gleichnis die Vorstellung der connaturalitas (41). Das Verhältnis von Vater und Sohn in der Gottheit läßt sich nicht durch ein sinnliches Gleichnis ausdrücken (42).

In dem dritten Glied von v 1 („Et Verbum erat apud Deum") bezeichnet „Deus" die Person des Vaters, „apud" die distinctio „in persona", nicht „in natura" (44/45). Die consubstantialitas zwischen Verbum und Deus wird nach Thomas deutlich in dem dritten Glied von v 1 zum Ausdruck gebracht: „Et Deus erat Verbum" (56), und zwar gilt das „absolute, secundum essentiam, non participative" (57). Es war ein Irrtum des Origenes, wenn er die Subordination des Logos unter Gott mit dem Fehlen des Artikels vor „Theos" begründete (58). Der Artikel fehlt einfach deshalb, weil Theos hier Prädikat und nicht Subjekt ist (59).

V 2 wird dagegen von Origenes mit Recht als ein epilogus der 3 clausulae, als eine nochmalige Zusammenfassung der 3 Bestimmungen von v 1 verstanden (63). Durch v 1 und 2 sind die Irrtümer der Philosophen und Häretiker zu widerlegen (64). Die Welt ist nicht, wie bei Demokrit, durch Zufall, rein aus der Materie entstanden; die Ideen können nicht, wie bei Platon, von

---

[1] Zum Artikel „ly" im scholastischen Latein vgl. Artur Michael Landgraf, „Dogmengeschichte der Frühscholastik", 1. Teil, Bd. I, Regensburg 1952, S. 21 ff.

Gott selbst getrennt werden; die Welt ist nicht, wie bei Aristoteles, gleich ewig mit Gott (65). Thomas faßt sein Urteil über v. 1 und 2 zusammen: Johannes beginnt sein Evangelium „dignius" als die anderen Evangelisten (66).

V 3 lehrt gegen Arius die omnipotentia Verbi (69). Zu den „omnia" gehört auch die Zeit (70), nicht aber, wie Origenes meint, der Hl. Geist (74). Das „per" erniedrigt nicht den Sohn zu einem minister oder instrumentum (76), sondern drückt aus, daß das Verbum „forma et ratio rei factae" ist (77). Über das „nihil" von v 3b stellt Thomas dieselben Erwägungen an wie Augustin (79–82); richtig bemerkt er, das „nihil" sei hier nicht affirmative, sondern rein negative zu verstehen (83). Die Interpunktion v 3/4 ist in der Tradition strittig; Thomas referiert über die verschiedenen Ansichten (89–94). Er läßt diejenige Augustins gelten (91), scheint aber mehr zu der des Chrysostomus zu neigen: „Et sine ipso factum est nihil, quod factum est" (94). Der Autorität des Chrysostomus seien auch alle Griechen gefolgt. In der Catena aurea (7; S. 333a) bemerkt Thomas dazu: „Vides qualiter hac brevi adiectione omnia correxit supervenientia inconvenientia". Gemeint ist die Anschauung, der Hl. Geist sei durch das Verbum geschaffen, die sich auf die Interpunktion: „Quod factum est in ipso, vita erat" stützen will (94).

Mit v 4 („vita erat lux hominum") setzt sich Thomas folgendermaßen auseinander. Das Wort kann zweifach verstanden werden: secundum influxum cognitionis naturalis und secundum communicationem gratiae (95). Die erste Deutung bewegt sich, ähnlich wie bei Augustin, im Rahmen des 1. Glaubensartikels. Die perfectio und dignitas der vita humana besteht darin, „quia est intellectualis et rationalis" (99). „Lux hominum" kann zweifach verstanden werden: 1. per modum obiecti, insofern es nur von den Menschen, nicht von den Tieren erkannt werden kann; 2. als lux hominum participata, insofern die Menschen es nur per participationem eius erkennen können. Die lux ist im Menschen selbst als superior pars animae nostrae, als lux intellectiva (101). Mit „tenebrae" kann dann 1. der naturalis defectus der creata mens gemeint sein, der ein comprehendere = includere des göttlichen Lichtes verhindert (102). Es kann 2. damit auf die insipientia hominum abgezielt sein, d. h. auf die privatio luminis

sapientiae divinae. Jedoch ist keine mens so tenebrosa, daß sie nicht irgendwie an der lux divina partizipierte, aus der alle Erkenntniss der Wahrheit hervorgeht (103). Der 2. Deutung „secundum fluxum gratiae, quia irradiamur per Christum", scheint Thomas mit Recht im Blick auf den Kontext den Vorzug zu geben (104). Die tenebrae sind dann die Welt, in die Christus durch seine Fleischwerdung eingetreten ist (105–107).

V 6–8 sprechen von der Sendung und dem Zeugnis des Täufers (108–123). Er ist lux, aber nur per participationem (123). Die lux divina ist an sich sufficiens, um sich selbst zu offenbaren; aber Gott bedient sich überall in der Schöpfung der causae mediae. Die Stütze durch menschliche testimonia entspricht der Kondeszendenz Gottes (119).

Die lux vera (v 9) war Christus im Unterschied zu der falsa, figuralis und participans lux der Philosophen, der Juden und der Menschen überhaupt. Das Verbum ist lux vera per essentiam suam (125). Die lux vera war in der Welt als causa efficiens et conservans. Gott wirkt im Sein als intimus agens (133). Die ganze Welt ist nichts anderes als quaedam repraesentatio divinae sapientiae in mente Patris conceptae (136). Das illuminari per Verbum (v 9b) kann vom lumen naturalis cognitionis und vom lumen gratiae verstanden werden (128). Der defectus cognitionis (v 10) läßt sich zurückführen ad naturam hominis oder ad culpam der inordinati mundi amatores (138). Für die Fleischwerdung Gottes ergibt sich aus dem Bisherigen ein dreifacher Grund: 1. die perversitas humanae naturae, 2. die insufficientia des prophetischen Zeugnisses, 3. der defectus creaturarum (141).

V 11–13 handeln von der „utilitas" der Fleischwerdung (142). Der Sohn Gottes war in der Welt per essentiam, potentiam et praesentiam; er kam in die Welt per carnis assumptionem (144). Darum heißt es v 11 „In propria venit": „Venit ipse, ubi erat" (143). Die Frucht seines adventus ist die Aufnahme in die Gotteskindschaft (v 12; 149). Filii Dei werden die Menschen 1. per gratiae infusionem, 2. per operum perfectionem, 3. per gloriae adeptionem (150). Von einem „filios Dei fieri", nicht „esse" (v 12) ist deshalb die Rede, weil zur iustificatio als Effekt der infusio gratiae der consensus per motum liberi arbitrii hinzugehört (153), wobei freilich das auxilium gratiae divinae moventis

liberum arbitrium nicht vergessen werden darf (154). Das „recipere eum" wird als „credere in eum" interpretiert (157). Es handelt sich aber nicht um die fides informis, sondern um die fides caritate formata (159). „Ex Deo nati" heißt es (v 13), weil es sich nur um eine Adoptivsohnschaft handelt; die Präposition „de" bezeichnet die consubstantialitas, eine Beobachtung, die sich aber beispielsweise am Credo im Ordo Missae nicht durchführen läßt.[1]

Die incarnatio (v 14a) ist keine conversio in carnem, sondern ein assumere carnem (166). Mit der caro hat Christus auch die anima sensitiva und intellectualis angenommen (168); sonst könnte er sie nicht erlösen. Warum aber wird von Johannes nur die caro, nicht auch die anima rationalis erwähnt? Antwort: 1. um den Doketismus der Manichäer abzuwehren, 2. um die besondere Größe von Gottes Wohltat zu zeigen, 3. um die singularitas unionis in Christo zu betonen, da sich Gott sonst nur mit der Seele eint, 4. weil die caro reparata der caro infirma korrespondiert (169). „Factum est" und nicht „assumpsit" schreibt Johannes, um den Irrtum des Nestorius auszuschließen, der in Christus den Jungfrauensohn vom Gottessohn unterschied (170). Jede Vorstellung von assumptio, die nicht auf die unitas personae in Christus abzielt, sondern 2 supposita für eine geschaffene und eine ungeschaffene Natur in Christus zuläßt, soll nach Thomas durch das „factum est" ausgeschlossen werden (171). Das Verbum ist durch die Fleischwerdung nicht ipsa humana natura geworden, sondern divinum suppositum unitum humanae naturae (172).

Das „habitavit in nobis" (v 14b) wird zunächst auf „in nostra natura" gedeutet (173). Dabei soll aber aus dem „habitare" zugleich folgen, daß das Verbum „naturaliter ab ipsa distinctum" war; denn das habitare setzt eine distinctio des Einwohnenden von dem, in dem er wohnt, voraus (173). Das „habitare in nobis" kann aber auch auf den Erdenwandel Christi, auf seine conversatio, bezogen werden (177).

---

[1] Hier wird zwar bei dem „Et incarnatus est" unterschieden zwischen „de Spiritu Sancto" und „ex Maria virgine", aber vorher heißt es doch „ex Patre natum ante omnia saecula".

In v 14c ist das „quasi" keine Einschränkung, sondern „expressivum veritatis" (185). Zum Ausdruck gebracht werden soll die singularitas gloriae Verbi (186). Von ihr gilt „plenum gratiae et veritatis", und zwar 1. secundum unionem mit Gott (188), 2. secundum animae perfectionem (189) und 3. insofern Christus den Gläubigen Gnade und Wahrheit mitteilt (190). V 16–18 sind nach Origenes Worte des Täufers, nach Augustin und Chrysostomus solche des Evangelisten (200). „Gratiam pro gratia" heißt: pro prima gratia secundam accepimus (204). Nach Chrysostomus ist die prima gratia die des Alten Bundes (204), nach Augustin die gratia iustificans et praeveniens im Unterschied zur gratia consummata der vita aeterna (206). Inwiefern ist durch Christus die veritas geworden, wo er doch die Wahrheit ist? Christus ist per essentiam die veritas increata; aber „per ipsum factae sunt omnes veritates creatae, quae sunt quaedam participationes et refulgentiae primae veritatis" (207), wobei anscheinend zwischen Heilswahrheit und allgemeiner Wahrheit nicht streng unterschieden wird.

Schließlich gibt v 18 dem Thomas Anlaß, seine Gedanken über die visio Dei zu entfalten. Gott kann auf vierfache Weise gesehen werden: 1. per subiectam creaturam (Abraham, Gen 18); 2. per repraesentatam imaginationem (Jes. 6); 3. per aliquam speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam (Röm 1, 20); 4. per altam contemplationem, per spirituale lumen infusum (Jakob, Gen 28). Auf keine dieser 4 Weisen gelangt man aber ad visionem divinae essentiae. Man weiß dadurch von Gott nur, quid non est vel an est, aber nicht, quid est (211). Die visio divinae essentiae kann weder durch den oculus corporalis noch durch den mit dem Körper verbundenen intellectus geschehen, sondern nur, wenn der intellectus vom Körper per mortem oder per raptum getrennt ist (213). Auch dann aber ist das videre kein comprehendere (213), da die infinita entitas von einem endlichen Geist nie begriffen werden kann. In diesem vollen Sinne hat nur der Unigenitus Filius Gott gesehen (214). Er allein ist darum der sufficiens doctor (215). Der Inhalt seiner doctrina ist der unus Deus, das mysterium Trinitatis und vieles andere, was weder Mose noch die Propheten verkündigten (222).

Fragen wir zum Schluß nach dem Charakteristischen in der Prologexegese des Thomas, so läßt sich folgendes sagen.

1. Sie offenbart ein hohes Maß von Gelehrsamkeit. Sie setzt sich ständig mit der patristischen Tradition auseinander.

2. Sie zeigt Ansätze zu philologischer Beobachtung des Textes.

3. Sie ist vor allem ausgezeichnet durch eine eminente logische Durchdringung des Textes, die freilich das exegetisch erlaubte Maß oft überschreitet.

4. Sie legt den Text unter der Voraussetzung seiner Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma aus und benutzt ihn zur Abwehr christologischer und trinitarischer Häresien.

5. Sie versteht den Text nicht in exklusiv heilsgeschichtlichem Sinn, sondern zugleich als Zeugnis einer allgemeinen Gottesmetaphysik und Anthropologie, einer revelatio generalis, die durch die revelatio specialis bestätigt und überhöht wird.

Angesichts der Tiefe und des Reichtums der in dieser Exegese entwickelten Gedanken wird das Urteil des „offiziellen" Kataloges über die Lectura super Joannem verständlich, wenn es dort von ihr heißt: „qua non invenitur melior".[1]

III

GLOSSA ORDINARIA, ERASMUS VON ROTTERDAM, JAKOB FABER STAPULENSIS

Augustins Traktate zum Johannesevangelium hat Luther gekannt.[2] Dafür spricht vor allem die Empfehlung ihrer Lektüre an Spalatin in einem Brief, vermutlich vom 1. April 1518.[3] Im einzelnen ist es freilich schwer, genau festzustellen, ob es sich bei den Hinweisen Luthers um direkte oder indirekte, durch die

[1] Siehe Grabmann, S. 251.

[2] Vgl. die Belege bei Ebeling, S. 150, Anm. 148.

[3] Der ib. Anm. 147 zitierte Brief Luthers vom April 1517 wird in WBr 1, Nr. 69 in Abweichung von Enders erst auf den 1. 4. 1518 datiert.

mittelalterliche exegetische Tradition vermittelte Kenntnis der betreffenden Deutungen bei Augustin handelt.[1] Eine direkte Benutzung der Johannes-Auslegung des Thomas von Aquin läßt sich bei Luther nicht erkennen.[2] Die Hauptkenntnis der exegetischen Tradition verdankt Luther offenkundig der Glossa ordinaria, dem gebräuchlichsten exegetischen Handbuch des Mittelalters.[3] Sie galt jahrhundertelang als das Werk des Walahfrid Strabo (gest. 849); neuerdings spricht man sie dem Anselm von Laon (ca. 1050–1117) zu.[4] Mit ihr meist zusammengedruckt waren die Postille Lyras (gest. 1340) sowie die „Additiones" des Paulus von Burgos, eines getauften Juden (1429–31 verfaßt), und die dagegen gerichteten „Replicae defensivae" des Brandenburgers Matthias Doering.[5] Luther hat sowohl die Glossa ordinaria als auch Lyra, wenn auch mit gewissen kritischen Einschränkungen, zeitlebens hochgeschätzt und viel benutzt.[6] Traditionsgebundenheit und Originalität von Luthers Exegese läßt sich also am sichersten durch einen Vergleich mit der erweiterten Glossa ordinaria feststellen. Trotzdem können wir auf eine ausführliche Wiedergabe der in ihr enthaltenen Prologexegese verzichten. Sie bringt nämlich gegenüber dem, was wir bereits bei Augustin und Thomas kennenlernten, nichts wesentlich Neues. Das erklärt sich sehr einfach daraus, daß 1. bereits Walahfrid Strabo die altkirchlichen und frühmittelalterlichen Autoritäten benutzt hat, daß 2. Thomas die Glossa des Walahfrid kannte und daß 3. Lyra weitgehend von Thomas abhängig ist.[7] Erwähnt seien immerhin zwei Stellen, die für eine nachthomistische Theologie

---

[1] Das gilt z. B. auch von W 27, 529, 9 ff.

[2] Vgl. auch das Urteil Ebelings, S. 152.

[3] Vgl. Ebeling, S. 143 ff.; dort auch weitere Literatur.

[4] Vgl. den Artikel „Glossa ordinaria", RGG³ II, 1627 f. (B. Smalley).

[5] So auch in der von mir benutzten Ausgabe von Conradus Leont. Mulbrunnen: Textus biblie cum Glosa ordinaria Nicolai de lyra postille Moralitatibus eiusdem Pauli Burgensis Additionibus Matthie Thoring Replicis, Basel 1507, Bd. V (Erlangen, UB, Inc. Nr. 174).

[6] Vgl. die Belege bei Ebeling, S. 154, Anm. 163 u. 164 und S. 143, Anm. 110–114. Eine hermeneutische Charakterisierung der Glossa, des Lyra und des Paulus von Burgos findet sich bei Ebeling, S. 143 ff., 130 ff., 133 ff., vgl. vor allem Anm. 88. Über Lyra vgl. ferner S. 152, Anm. 162.

[7] Darauf hat auch Ebeling, S. 131, Anm. 81 hingewiesen.

bezeichnend sein dürften. Zu v 5 heißt es: Wenn der Mensch tut, was in ihm ist (faciat quod in se est), und sich mit der natürlichen Erkenntnis zu Gott hinwendet, dann ergänzt Gott das Fehlende, indem er ihn mit der übernatürlichen Erkenntnis erleuchtet (187 links). Zu der Wendung „et gratiam pro gratia" (v 16) hören wir (189 links): Die prima gratia wird sine meritis gegeben. Aber infolge der prima gratia kann de condigno ein augmentum gratiae verdient werden. Es wird sich zeigen, wie stark Luther in seiner Prologauslegung der ihm hauptsächlich durch die Glossa ordinaria vermittelten Tradition verpflichtet ist, wie er aber doch in entscheidenden Fragen eigene Wege wandelt.

Unter den fraglichen Quellen für Luthers Exegese muß noch kurz der „Annotationes in Novum Testamentum" des Erasmus von Rotterdam gedacht werden.[1] Es ist bekannt, daß Luther sie sofort nach ihrem Erscheinen 1516 in seiner Römerbriefvorlesung (ab Kapitel 9) benutzt hat.[2] In seiner Übersetzung des Neuen Testaments ist Luther von der Textfassung des Erasmus abhängig.[3] Daß die Exegese des Erasmus auch die Kritik Luthers hervorrufen mußte, ergibt sich aus der verschiedenen Grundanschauung der beiden vom Wesen des Christentums. Aber in philologischer Hinsicht bleibt Luther dem Erasmus zu Dank verpflichtet.

In der Tat bedeutet auch die Prologexegese des Erasmus, was Textgemäßheit anlangt, einen ersichtlichen Fortschritt. Zu v 1 verweist Erasmus auf die Parallele zu Gen 1, 1 (335, 1). „Logos" sollte besser mit „sermo" statt mit „verbum" übersetzt werden.[4] Er beruft sich dabei auf den Sprachgebrauch bei Cyprian und Augustin, durch deren kirchliche Autorität er sich vor Angriffen

[1] Zitiert nach Opera omnia, ed. J. Clericus, Tom. VI, Leyden 1705.

[2] Vgl. W 56, S. LII.

[3] Das berühmteste Beispiel dafür ist Luc 2, 14.

[4] Bereits vor Erasmus hatte Laurentius Valla vom griechischen Urtext aus Kritik an der Vulgata geübt, in seinen Annotationes zum Neuen Testament, die Erasmus handschriftlich in dem Prämonstratenserkloster Parc bei Löwen 1504 entdeckte und 1505 im Druck veröffentlichte. Vgl. Karl August Meissinger, „Erasmus von Rotterdam", Wien 1942, S. 64 ff. Ich zitiere nach der Ausgabe der Opera des Laurentius Valla, Basileae apud Henrichum Petrum 1543. In einer Vorrede an Christoph Fischer (Brief vom März 1505 = Allen, Nr. 182, Bd. 1, S. 406 ff.) rechtfertigt Erasmus das Wagnis der Herausgabe

wegen dieser vorgeschlagenen Neuerung schützen möchte. „Verbum" bezeichnet nicht die „tota oratio", sondern nur „unam aliquam dictionem". Christus wird aber deshalb Logos genannt, „quod quicquid loquitur Pater, per Filium loquatur". Auch die Sapientia Salomonis (18, 14 f.) spricht vom „omnipotens sermo", was in der Liturgie auf Christus bezogen wird (335, 2).[1] Zu beachten ist im Griechischen der Artikel vor logos, „ut non possit de quovis accipi verbo, sed de certo quopiam et insigni" (336). Vor theos in v 1 durfte der Artikel nicht stehen, weil der Sinn sonst wäre: Der Vater war der Sohn (337, 4). Der Satz v 1 c bedeutet aber: Dasselbe Wort, das im Anfang war, ist particeps Essentiae Divinae, ὁμοούσιον τῷ Πατρί (337, 4). In v 3 sollte statt „per ipsum" „per illud" übersetzt werden, weil es sich ja nicht auf „Deum", sondern auf „Verbum" bezieht. Bei v 3/4 übt Erasmus Kritik an der platonisierenden Deutung Augustins (338).[2] Die Deutung anderer von „nihil" (v 3) auf peccatum ist mehr ein Sophisticum quam Theologicum. Auch gegen Augustin erhebt sich die Frage, ob die Sünde nur eine privatio boni oder aliquid positivum sei. Erasmus bekennt sich zu dem einfachen Wortsinn von v 3: Alles ist von ihm geschaffen (338). V 4 liest Erasmus: „Quod factum est, in ipso vita erat". Er begründet diese Interpunktation mit einer stilistischen Beobachtung an v 1: „Congruit enim huius Evangelistae peculiari

---

dieses kritischen Werkes, das die geheiligte Tradition der Vulgata antastete (S. 801–803).

Luther hat die Annotationes des Valla gekannt, vgl. das Register W 56, S. LIV.

Die Bemerkungen Vallas zum Johannes-Prolog finden sich S. 839b–840b. Sie lassen die Benutzung durch Erasmus an verschiedenen Stellen sofort erkennen; z. B. die Gleichsetzung von lux und lumen in v 8 (839b), die Deutung von „quasi" v 14 als „tanquam" oder „velut" (840a), des „unigenitus" v 14 als „unicus". Auch Valla möchte Logos mit sermo übersetzen; das Masculinum sei passender als das Neutrum. Erasmus führt aber ein gutes Stück über Valla hinaus. Bemerkenswert ist, daß Valla das „quod factum est" noch zu v 3 zieht und v 4 mit „in ipso vita erat" beginnen läßt, während Erasmus mit der Tradition „quod factum est" als Anfang von v 4 nimmt.

[1] Introitus für den Sonntag in der Oktav von Weihnachten. Luther tadelt die Übersetzung des Erasmus, Ti 3, Nr. 2876; Calvin übersetzt Logos mit Sermo unter ausdrücklicher Berufung auf Erasmus, CR 47, 3.

[2] „omnem creaturam in Deo vitam esse, suo more non libenter Πλατωνίζων."

sermoni, fere membrum sequens ex praecedentis membri fine inchoare. Semper ex proximo membro sumitur gradus sequentis" (339). In v 8 bedeutet der Wechsel von lux und lumen kein „mysterium"; im Griechischen steht beide Male φῶς (339, 10). Zu „in hunc mundum" v 9 bemerkt Erasmus, daß im Griechischen kein Demonstrativpronomen steht (340, 12). Unter „caro" v 14 ist nach hebräischer Redeweise der totus homo zu verstehen (340, 16). Das „in nobis" bei „habitavit" v 14 ist soviel wie „inter nos" (340, 16). Das „vidimus" v 14 bezieht sich auf die Taten und Worte Jesu allgemein und ist nicht auf die Verklärung einzuschränken (340, 16). Das „facta est" v 17 übersetzt Erasmus mit „exorta est" (342, 24). In v 18 steht vor „theon" kein Artikel, weil hier Gott nicht von anderen Göttern unterschieden werden soll, sondern weil hier „Deus . . . ponitur pro ipsa Deitate . . . sive pro Natura Divina" (342, 25). „Enarravit" v 18 ist soviel wie „explicuit". Was der Vater durch die Orakel der Propheten „tectius dixerat, id Filius explicuit" (343, 26).

Der Fortschritt in der Exegese des Erasmus liegt vor allem in der ernsthaften Beachtung des griechischen Textes, in der er auch einem Reuchlin und Faber überlegen war. Damit rückt er zugleich von dem logischen Formalismus der scholastischen Exegese ab und erhebt für die Auslegung die Forderung der simplicitas. Die Grammatik wird zur unentbehrlichen Dienerin der Theologie. Dieser Grundsatz des Erasmus bildet eine wesentliche Voraussetzung der reformatorischen Exegese.[1]

Daß Luther für seine 1. Psalmenvorlesung das Quincuplex Psalterium von 1509 des Jakob Faber Stapulensis[2] und für seine Römerbriefvorlesung dessen „Epistolae Pauli" von 1512 benutzt hat, steht fest.[3] Es ist demnach gut möglich, daß ihm auch dessen „Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia" von 1522 nicht

---

[1] Vgl. Hermann Schlingensiepen, „Erasmus als Exeget auf Grund seiner Schriften zu Matthäus". Ztschr. f. Kirchengesch. NF 11, 1929, S. 18 ff.

[2] Vgl. über ihn RE³ 5, 714 ff. und den Aufsatz von Fr. Hahn, „Faber Stapulensis und Luther", Ztschr. f. Kirchengesch. 57, 1938, S. 356–432, der aber für unsere spezielle Frage wenig beiträgt. Die Evangelienauslegung Fabers ist in dieser Untersuchung nicht verwertet, vgl. S. 415, Anm. 71.

[3] Vgl. Karl August Meissinger, „Luthers Exegese in der Frühzeit", Leipzig 1911, S. 85.

unbekannt geblieben sind.[1] Faber hat die Übersetzung „Verbum" für Logos beibehalten. Ein Hinweis auf Gen 1 findet sich nicht. In der Verseinteilung v 3/4 hält er sich an die Griechen (125 rechts). Manche Ausleger betrachten das verbum in v 4 als „factarum rerum unica idea" (125 rechts). Faber lehnt das ab, schon auf Grund seiner anderen Verseinteilung: „Et quid nobis, si altera distinctio Platonicis magis arrideat? Nam Christiana prosequimur, non Platonica" (125 rechts). Alles Leben ist „supereminenter" im Vater, im Wort und im Hl. Geist, „ut in omnium causa, non ut in idea Platonica" (126 links). Luthers Auslegung stimmt damit genau überein; ein direktes Abhängigkeitsverhältnis läßt sich aber nicht beweisen.

IV

LUTHER

Eine Vorlesung Luthers über den Johannes-Prolog gibt es nicht. Abgesehen von einer Disputation über Jo 1, 14 vom 11. 1. 1539,[2] die aber nicht eigentlich exegetische Absichten verfolgt, sind wir also für Luthers Auslegung durchgängig auf Predigten angewiesen. Sie stehen aus den Jahren 1514–1541 in genügender Auswahl zur Verfügung,[3] da ja alljährlich in der Weihnachts-

[1] Im folgenden zitiert nach der Ausgabe Köln 1522, Pars secunda, S. 125 ff.

[2] Disputatio de sententia: Verbum caro factum est, W 39, II, 1–33. Die Thesen S. 3–5.

[3] 1514, 25. 12.: W 1, 20–29.
1523, 27. 12.: W 11, 224–228.
1524, 27. 12.: W 15, 798–803.
1527, FePo: W 17, II, 311–326 (= W 15, 798–803).
1528, 26. 12.: W 27, 518–528.
1528, 27. 12.: W 27, 528–540.
1529, 10. 1.: W 29, 8–17.
1529, 17. 1.: W 29, 28–36.
1532, 27. 12.: W 36, 407–411.
1532, 29. 12.: W 36, 412–415.
1533, 5. 1.: W 37, 1–4.
1533, 6. 1.: W 37, 5–9.

zeit über den Johannes-Prolog gepredigt wurde.[1] Wir haben außerdem die ausführliche Musterpredigt in der Kirchenpostille von 1522 (W 10, I, 1, 181 ff.), ferner die Predigten über Jo 1, 1–18, die Luther im Rahmen der Reihenpredigten über das 1. und 2. Kapitel des Johannesevangeliums in Vertretung von Bugenhagen 1537 und 1538 jeweils am Sonnabend nachmittag gehalten hat.[2] Den Nachteil, daß wir es aufs Ganze gesehen[3] nur mit erbaulicher Auslegung zu tun haben, müssen wir für unsere Untersuchung in Kauf nehmen; die Eigenart von Luthers Verständnis wird auch aus diesen Quellen erkennbar. Existenzielle und in diesem Sinne praktische Exegese treibt Luther auch da, wo er, wie in seinen frühen Vorlesungen, das wissenschaftliche Rüstzeug seiner Interpretation sichtbar werden läßt.

A. SERMO LUTHERI IN NATALI CHRISTI, A. 1515

Eine gesonderte Behandlung erfordert die älteste uns überlieferte Predigt Luthers über Jo 1, 1 vom 25. 12. 1514.[4] Luthers Auslegungsmethode ist hier noch ganz die scholastische. Das

---

1537, Güttel: W 45, 413–416.
1537, 1. 9.: W 48, 345.
1538, 29. 12.: W 46, 531–537.
1539, 1. 1.: W 47, 628–634.
1539, 5. 1.: W 47, 634–640.
1541, 25. 12.: W 49, 233–254.

[1] Luther hat nicht nur am ersten Weihnachtsfeiertag, sondern auch an anderen Tagen der Weihnachtszeit über den Johannes-Prolog oder über Abschnitte aus ihm gepredigt. Vgl. Anm. 2. Für die Perikopenfrage vgl. RE³ 15, S. 131 ff. (Walter Caspari), ferner Ebeling, S. 21–25; W. v. Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker, S. 97 f. In der lutherischen Kirche war Jo 1, 1–14 das Evangelium für den 3. Feiertag, der später in Wegfall kam. Im heutigen Missale ist es das Evangelium für die 3. Messe („Missa in die").

[2] W 46, 538–674, 11 (11 Predigten über Jo 1, 1–18). Vgl. die Übersicht W 46, XXXII. Die Predigten sind in der Bearbeitung durch Aurifaber wiedergegeben. Über erhaltene Nachschriften s. W 46, XXXIII. Für die Zuteilung des Johannesevangeliums auf „den Sonnabent nach mittage unter der vesper" vgl. Luthers „Deutsche Messe" 1526, W 19, 79, 24.

[3] Eine Ausnahme bilden die Predigt von 1514 und die Auslegung in der Kirchenpostille 1522.

[4] W 1, 20–29. Im folgenden wird nach Seite und Anfangszeile zitiert. Vgl.

vorliegende Evangelium erscheint ihm als arduum et difficile (20, 5), aber es soll trotzdem erklärt werden. Dies geschieht im Hauptteil „literaliter" (20, 7), in einem kürzeren 2. Teil „ad mores" (28, 25 ff.). „Praenotandum ante omnia" ist, daß Johannes unter „verbum" den Filius Dei versteht (20, 8). Der Evangelist zeigt „aeternitatem distinctionemque a Patre et identitatem cum patre filii" (20, 14). „In principio" bedeutet: „Jam erat Christus, quando incipiebant omnia, non tunc coepit" (20, 15). Christus ist aeternus (20, 17). Warum schreibt der Evangelist nicht „ante principium erat verbum"? (20, 19). Die Antwort Luthers wirkt etwas gekünstelt. Ante principium kann man nicht unterscheiden zwischen esse, fuisse und fore. Der Evangelist sagt „in principio erat" „quasi diceret, ipsum totius mundi initium et totius temporis habere se velut quoddam futurum ad Deum" (20, 23). Das verbum war bereits, „quando principium incipiebat" (20, 26). Es soll also jede zeitliche Relation ausgeschaltet werden; darum heißt es „in" und nicht „ante".[1]

Das „apud Deum" bedeutet für Luther wie für die frühere Auslegung die distinctio zwischen Vater und Sohn; da es aber in principio außer Gott nichts gab, folgt daraus weiter, daß der Sohn ebenfalls Gott ist (20, 29): „Et Deus erat verbum". Die von vielen[2] gewünschte Umstellung (et verbum erat Deus) ist nicht nötig; vielmehr ist die Wortstellung bei Johannes besser, weil sonst unter verbum etwas verstanden werden könnte, was zwar „apud Deum", aber nicht „Deus ipse" wäre (21, 4). Die richtige Wortstellung macht stark gegen die Arianer, für die Christus nur „nuncupative" Gott ist; die Umstellung wäre „invalida" (21, 9–19). Christus ist also aeternus und zugleich distinctus a Patre (21, 26). „Distinctus" ist aber nicht „diversus

---

dazu „Luthers Werke in Auswahl", 5. Band: „Der junge Luther", hrsg. v. Erich Vogelsang, Berlin 1933 (de Gruyter), 406 ff. (wertvolle Anmerkungen).

Die Jahresangabe im Titel erklärt sich daraus, daß man im 16. Jahrhundert in Deutschland das neue Jahr mit Weihnachten beginnen ließ. – Die Predigt war vermutlich von Luther selbst für den Druck ausgeschrieben (vgl. W 1, 28, 15).

[1] In der KiPo 1522 (W 10, I, 1, 189, 21 ff.) gibt Luther zu: „Im Anfang" ist das gleiche wie „vor dem Anfang".

[2] Zum Beispiel Lyra.

et alius Deus, sed ipse Deus" (21, 27). Darum läßt sich das Verhältnis zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn durch das Bild von Sonne und Strahl nicht richtig beschreiben; denn auch der Sohn ist Deus (21, 30). Man muß also folgern: „Quicquid est Deus, hoc est Pater, et quicquid est Deus, id ipsum est Filius" (21, 37). Dabei ist aber scharf zu unterscheiden zwischen „quicquid", dem terminus essentialis, und „quisquis", dem terminus personalis. Damit wehrt Luther die falschen Folgerungen der „moderni logici" ab, denen gegenüber er sich auf den Cameracensis (= Peter d'Ailli) beruft (21, 38–22, 21).[1] Als Regel ergibt sich, „ut non omnes propositiones divinae possint intrare formam Syllogisticam" (22, 9). Damit aus v 1 nicht eine Vermischung der Personen gefolgert wird, wiederholt v 2 das „apud Deum" und bekräftigt so „distinctionem praedictam per assertionem reduplicatam" (22, 24).

Im folgenden wendet sich Luther der Interpretation des Begriffes „verbum" zu (22, 29). Die Gleichsetzung von verbum und Filius Dei wird noch einmal betont, und zwar unter Hinweis auf Jo 1, 14, wo die gloria unigeniti a Patre keine andere sein kann als die des verbum; dasselbe lehrt der Sprachgebrauch im 1. Johannesbrief (22, 31). Jo 1, 1 weist zurück auf Gen 1, 1,[2] dessen einzig mögliche Erklärung nach Luthers Meinung die von Jo 1, 1 und umgekehrt stützt (22, 37–23, 20). „Idcirco principium Evangelii Johannis miro lumine exponit principium Genesis" (23, 6). Umgekehrt folgen die „propositiones" von Jo 1, 1 „velut corollaria" „necessario" aus den Worten des Mose in Gen 1, 1 (23, 12). Auch die Sapientia von Prov 8, 22 ff. ist nichts anderes als der Logos bei Johannes.

Um das zu verstehen, muß man wissen, daß es ein doppeltes verbum gibt: das verbum internum und das verbum externum. Das verbum internum wird „propriissime" verbum genannt; das verbum oris ist unvergleichlich geringer und schwächer (23, 21). In Jo 1, 1 ist das verbum internum gemeint (24, 2), das zum verbum externum nur durch die Fleischwerdung werden kann (24, 9). So erfüllt der Filius Dei incarnatus alle Bedingungen, um mit Recht verbum genannt zu werden (25, 24). Luther

[1] Vgl. die Hinweise in der Ausgabe von Vogelsang, S. 408 Anm.

[2] Denselben Rückverweis finden wir bei Erasmus, a. a. O. S. 335, 1.

verweilt im Anschluß an Augustin in längeren Ausführungen bei den kreatürlichen Analogien für die processio ex Patre (25, 37–27, 20). „Videmus itaque, quomodo in qualibet re et creatura multipliciter elucet processio verbi ex Patre, licet non aequaliter in omnibus" (27, 18). Die processio kann auch als motus beschrieben werden; er ist nach Aristoteles „ipsa essentia Dei" (27, 23). Entsprechend der identitas motus cum mobili ergibt sich der Schluß: „Ita ergo et Filius Dei est ipsa essentia Dei, et esse divinum est ipsum verbum, solo scilicet illo ineffabili et superintelligibili motu ab eo descendens" (27, 37). Ferner ist zu bedenken, daß jedes Ding „motu" und nicht „secundum esse" den terminus ad quem erreicht (27, 39). So auch „Deus non per esse, sed per producere suum sese multiplicat" (28, 3). Darum sagt Augustin[1] mit Recht, „quod mens, memoria, voluntas, seu mens, notitia, amor sunt una vita et tres vitae" (28, 5). Ebenso sind bei der res inanimata res, motus und quies „unum et tria" (28, 6). Das gilt auch in divinis: „Ubi semper Deus movetur et quiescit . . ., movendo filius, quiescendo Spiritus Sanctus procedit" (28, 14). Nur handelt es sich da um einen motus aeternus und eine quies aeterna (28, 18). So dient Aristoteles mit seiner Philosophie „apte" der Theologie, wenn er besser verstanden und angewandt wird, als er vielleicht selbst wollte (28, 19). Es ist erstaunlich, in welchem Maße Luther sich in dieser frühen Predigt derartiger Kategorien bedient; seine spätere Ablehnung dieser Methoden beruht also nicht auf Unkenntnis, sondern auf Überzeugung. Ein Bedenken gegenüber ihrer Relevanz wird freilich jetzt schon laut: „Sed tamen veniam peto, o Deus, quod de tua penitissima natura, licet in gradibus a Te constitutis ascendens, tam indigna loquor et exercito" (28, 22).[2]

Die „moralische" Auslegung (28, 25 ff.) gipfelt in der im Anschluß an Athanasius[3] gebildeten Sentenz: „Ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo fit Deus homo, ut homo fiat

[1] De trin. X, 11 (ML 42, 982) und XIV passim. Der Hinweis auf diese Stellen auch bei Gregor Reisch, Margarita Philosophica, Argent. 1504, Liber XI, cap. 14. Dieses Werk war Luther bekannt.

[2] Vgl. auch schon 28, 15: „Parce, lector, verbis indignis tantae rei expressione". Vgl. S. 21, Anm. 1.

[3] De incarn. verbi, c. 54.

Deus" (28, 27). Das Wort ist aber nicht in das Fleisch verwandelt, sondern hat es angenommen und mit sich vereint (28, 36). So werden auch wir nicht substantialiter in das Wort verwandelt, sondern nehmen es an und werden im Glauben mit ihm vereinigt; diese unio muß dann freilich nicht nur ein „habere verbum, sed etiam esse" genannt werden (28, 40). Vielleicht kann man hier Luther bereits auf dem Weg zu seiner Rechtfertigungslehre erblicken, auch wenn er mit dieser Anschauung nicht über die scholastische Theologie hinausgeht. Der mystische Einschlag in seiner Frömmigkeit wird in der Forderung des „nos ipsos deserere et exinanire" sichtbar (29, 7). So trägt uns Gott in diesem Leben mit dem Wort seiner Kraft,[1] „nondum reipsa" (29, 10). Das verbum ist „fides futurorum" (29, 11). Auch zur Stütze dieser Anschauung wird Aristoteles herangezogen: „Intellectus possibilis est nihil (actu) eorum, quae intelligit, sed potentia est ipsa omnia, et ipse est quodammodo omnia" (29, 19).[2] Substantialiter verstanden würde alles grundfalsch (29, 21). Intellectus und affectus verhalten sich zu den obiecta ihres Begehrens „velut materia appetens formam" (29, 23); aber ohne die forma wäre die materia nichts (29, 27). „Pulchra haec Philosophia sed a paucis intellecta altissimae Theologiae utilis est" (29, 27). So interessant diese erste Prologexegese Luthers für das Thema „Luther als Scholastiker" sein mag, so wenig wirft sie für uns ab, für unsere Frage nach der Eigenart seiner Auslegung. Sie entfaltet sich erst in der allmählichen Befreiung von der hier noch geübten Methode.

B. DIE KIRCHENPOSTILLE 1522[3]

Eine der wertvollsten Früchte von Luthers unfreiwilliger Muße auf der Wartburg ist der Beginn der Kirchenpostille

[1] Vgl. Hebr. 1, 3.

[2] Zitiert nach dem verbesserten Text bei Vogelsang, S. 417, 11 ff.

[3] W 10, I, 1, 180 ff. Im folgenden nach Seite und Anfangszeile zitiert. Eine ausführliche historische Einleitung zur Wartburgpostille von Walther Köhler s. W 10, I, 2, XLI–LXXXIX. Der Abschnitt über Luthers Quellen, ib. LXII–LXVII.

(KiPo), enthaltend die Predigten für die Advents- und Weihnachtszeit. Es handelt sich um Musterpredigten von großer Ausführlichkeit,[1] die den Text nach allen Seiten hin interpretieren, während Luther sonst oft nur einzelne Gesichtspunkte herausgreift. Ein Hauptvorzug dieser Predigten besteht ferner darin, daß sie von Luther selbst wörtlich niedergeschrieben sind, während das Gros der fast 2000 erhaltenen Lutherpredigten nur in Nachschriften überliefert ist.[2] Weiter ist zu bedenken, daß Luther zur Zeit der Abfassung der Wartburgpostille auf der Höhe seines geistigen Schaffens angelangt war. Es ist demnach berechtigt, der Prologauslegung in der KiPo eine gesonderte Betrachtung zu widmen.

Die KiPo legt den Johannes-Prolog von v 1–14 aus, entsprechend der Perikope in der „hohen Christmeß". Vorangestellt ist eine Übersetzung des Textes, die auf den griechischen Urtext zurückgreift, sich aber noch nicht mit dem Wortlaut des „Septembertestaments" von 1522 deckt.[3]

Zu v 1 verweist Luther, wie schon in der Predigt von 1514, auf die Parallele in Gen 1, 1–3. Er formuliert es aber jetzt geradezu als einen hermeneutischen Grundsatz: „Alliß, was die Aposteln geleret unnd geschrieben haben, das haben sie auß dem alten testament getzogen" (181, 15).[4] Das Abrücken von der philosophisch-spekulativen Interpretation wird damit schon im Ansatz deutlich; die Theologie ist keine Griechin, sondern eine Hebräerin.[5] Aus Gen 1, 1 folgt „klerlich" (182, 16), daß Gott ein Wort habe, durch welches er sprach, ehe irgendeine Kreatur gewesen ist; darum kann dieses Wort selbst keine Kreatur sein; es muß ein „ewiger gott" sein (183, 10). Dieses Wort und der es spricht, können aber nicht ein und dieselbe Person sein; „denn es leydet sich nit, das der sprecher selb das wort sey" (183, 13). Mose „tzwingt" also „gewalltiglich", daß zwei Personen in der

[1] In einer Tischrede aus den dreißiger Jahren tadelt Luther selbst seine zu große Ausführlichkeit, Ti 1, Nr. 965 (S. 488 f.). Im übrigen hat Luther seine KiPo gelegentlich zu seinen besten Schriften gerechnet (W 23, 279, 13).

[2] Vgl. Ebeling, Tabelle I, zu S. 456.

[3] Vgl. W 10, I, 2, LXXIII und DB 6, 326.

[4] Vgl. auch 17, 4 ff.; 15, 1 ff.

[5] Nach einer Formulierung von Otto Procksch.

Gottheit von Ewigkeit vor allen Kreaturen da sind und eine von der anderen ihr Wesen hat, und daß die erste (der Sprecher) von niemand als von ihr selbst sei (183, 19–28). Andererseits lehrt gerade Mose ganz klar, daß es nur einen Gott gibt (Gen 1, 1; Deut 6, 4). Es muß einer schon „die helle schrifft leugnen", wenn er die Lehre von der einen Gottheit und den zwei unterschiedlichen Personen in ihr bestreiten will (184, 1–18). Gen 1, 2 (ebenso v 22/25) spricht auch vom Hl. Geist (185, 17); „aber diße spruch sind noch nit ßo wol geerbeyttet, alß die den ßon antzeygen, drumb gleyssen sie noch nit ßo hell" (186, 3).[1] Jedenfalls bewährt sich bereits Mose gegen die arianischen Spitzfindigkeiten als „die recht guldene fundgrube, darauß genommen ist alß, was von der gottheytt Christi ym newen testament geschrieben ist" (185, 8). Im übrigen werden, wie schon in der Predigt von 1514, neben Gen 1 auch Ps 33, 6 und Prov 8, 22 ff. zur Erklärung des johanneischen Logosbegriffes herangezogen (185, 12).

Dieses Wort ist kein vergängliches Menschenwort, „nit eyn lediger wind odder schall", sondern bringt mit sich „das gantz weßen gotlicher natur" (186, 15). Luther lehnt aber die Analogie mit dem menschlichen Wort nicht völlig ab; im menschlichen Wort erkennt man des Menschen Herz, wie auch die Heiden (Seneca) wissen (187, 9) und unsere Sprichworte bezeugen (188, 2).[2] So ist auch in dem „Wort" die Gottheit ganz darin, und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit (188, 6). Aber die Analogie reicht nur ein Stück weit; „denn das menschlich wort bringt nit weßenlich oder die natur des hertzen mit sich, ßondernn nur bedeutlich, odder alß eyn tzeychen" (188, 9), so wie ein Bild einen Menschen nur darstellt; das göttliche Wort aber

[1] Die trinitarische Auslegung von Gen 1 findet sich schon in der alten Kirche. Vgl. etwa Basilius, Homiliae in Hexaemeron, MG 29, S. 44, 45, 204 f. (zu Gen 1, 2; 1, 3; 1, 26). Augustin, De Genesi ad Litteram, Liber imperfectus, ML 34, 226; 244. De Genesi ad Litteram, Libri XII, ML 34, 248 (hier wird zu Gen 1, 2 ausdrücklich auf Jo 1, 1 verwiesen). Auf der 1. Synode von Sirmium 357, can 14–18 wird die Meinung, Gen 1, 26 spreche nicht der Vater „ad alium", sondern „Deum secum", anathematisiert. Vgl. L. Diestel, „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" (1869), S. 93.

[2] „Bey dem gesang kennet man den fogel, denn er singet, wie yhm seyn schnabel gewachsen ist" (188, 4).

bringt das göttliche Wesen mit sich. Die Spekulationen über das inwendige Wort im Herzen des Menschen, worin die imago Dei im Menschen bestehen soll, will Luther auf sich beruhen lassen. Es ist möglich, daß Luther hier bereits an Augustin denkt, der in den Johannes-Traktaten (I, 8 f.; 1383 f.) die Bedeutung des göttlichen Logos durch die Analogie mit dem „inneren Wort" im Menschen klarzumachen versucht.[1] Jedenfalls ist das Abrücken von der „natürlichen Theologie" für Luther bezeichnend.

Die Auslegung von v 1 bringt gegenüber 1514 nicht viel Neues. Das „wort" fing nicht an; es war schon da, als alles anfing (189, 1). Es „ward" nicht, sondern es „war" (189, 10). „Im Anfang" ist dasselbe wie „vor dem Anfang" (189, 21); eines folgt aus dem andern. Johannes wollte sich möglichst an den Wortlaut von Gen 1, 1 halten (190, 1). Aus demselben Grunde nennt Johannes hier die zweite Person der Gottheit „das Wort"; er hätte sie sonst ebensogut „Licht", „Leben" oder noch anders nennen können, wie er es später ja auch tut (190, 5). Wie weit rückt Luther im Grunde mit einer solchen Äußerung von der Logosspekulation der alten griechischen Theologie ab! Das christologisch-trinitarische Dogma bleibt; aber die metaphysische Intention weicht einer biblizistischen.

Das „bei Gott" v 1 drückt die Verschiedenheit der Personen aus (190, 15). Das geht gegen die natürliche Vernunft, die eine Mehrheit der Personen in Gott nicht anerkennen will (191, 1). Diese Bemerkung ist neu gegenüber 1514, aber auch gegenüber Thomas und Augustin; sie ist kennzeichend für Luthers Mißtrauen gegenüber der ratio in divinis. Die Konfrontierung der theologischen Wahrheit mit der philosophischen ist später das Thema der Disputation über Jo 1, 14 (W 39, II, 1–33). Arius und Sabellius sind die beiden Extreme, die durch das „apud Deum" abgewehrt werden (199, 6–16). Sie erscheinen als Vertreter der natürlichen Vernunft, der Mutter aller Ketzerei, während der rechte Glaube sich einfach an die Hl. Schrift hält.

---

[1] Ob der Hinweis von W. Köhler auf Thomas, Summa Theol. I, q. 12 ff., den auch Vogelsang für die Predigt von 1514 aufgenommen hat (S. 410), wirklich weiterführt, ist zu bezweifeln.

Bei v 1 c („und Gott war das Wort") wird wieder, wie schon 1514 (W 1, 21, 4), der Versuch einer Umstellung („das Wort war Gott") zurückgewiesen (191, 8). Gegen ein sabellianisches Mißverständnis von v 1 c wendet sich v 2 (192, 19), der eine Vermischung der Personen ausschließt. Die Lehre von dem einen Gott in drei Personen ist der Vernunft zu hoch (193, 7). Die Theologen haben sie „mit grossen subtiliteten" hin und her getrieben, „das sie es iah begriffig machten" (193, 10). Aber diese Bemühungen führen nur dazu, dem bösen Feind ins Netz zu fallen; darum laß alle Subtilitäten fahren „und hallt dich an diße gotliche wort, da kreuch eyn und bleyb drynnen wie eyn haß ynn seyner steynritzen" (193, 11). Luther beruft sich für diese Ermahnung auf seine eigene Erfahrung (193, 16). Hätte die Vernunft genügt, so wäre die Hl. Schrift unnötig (193, 17).

Luther kennt die Verseinteilung v 3/4: „Quod factum est, in ipso vita erat", und weiß, daß auch Augustin sie vertritt. Er selbst zieht mit anderen[1] das „quod factum est" noch zu v 3.

Wichtig sind Luthers Ausführungen zu v 4. Er kennt aus der Glossa, aber auch wohl direkt aus Augustin (I, 16 f.; 1387) die platonisierende Deutung dieses Verses.[2] „Dißen spruch tzihen sie gemeyniglich ynn das hohe speculirn unnd schweren vorstand von dem tzweyerley weßen der creatur, da die platonischen philosophi von berümet sind" (195, 14), nämlich daß die Dinge ihr Wesen einmal in ihrer geschaffenen Art haben, zum andern „ynn der gotlichen vorsehung von ewigkeyt, darynnen er alle ding tzu schaffen bey sich selb beschlossen hatt" (196, 1). Dieses Wesen der Kreatur in Gott ist edler als das Wesen in ihrer eigenen Art und Natur. So ist nach Augustin dieses Wort von Jo 1, 4 „gleych eyn schatzkamer voller solcher bild, die sie Ideas nennen, nach wilchen die creatur gemacht ist" (196, 7). Luther verwirft diesen Gedanken an sich nicht, meint aber doch, „es sey tzu weytt gesucht und eyn ertzwungen vorstand an dißem ort; denn Johannes redet gar eynfelltig unnd schlecht, denckt unß nit ynn solche spitzige und subtile betrachtung tzu furen" (196, 13).

---

[1] Er konnte darüber aus der Glossa ordinaria, aber auch aus Erasmus Bescheid wissen.

[2] Vgl. Ebeling, S. 251 ff.

Luther fragt sich überhaupt, ob die Hl. Schrift allgemein in dieser Weise von der Kreatur spricht (196, 16). v 4 bezieht sich nicht auf das Leben der Kreatur in Gott vor Erschaffung der Welt, sondern meint nur „auff aller eynfelltigst", Gott bzw. das „Wort" „sey der brun und ursprung des lebens" (197, 1), so daß alles von ihm und durch ihn und in ihm lebe und außer ihm kein Leben sei (vgl. Jo 14, 6; 11, 25). Im besonderen aber ist mit dem „Leben" das ewige Leben gemeint, das der Mensch durch Christus hat. Darum wird dieses Leben auch das Licht der Menschen genannt, was sich ohne Zweifel auf Christus bezieht (197, 8). Ein Zeuge dieses Lichtes ist nach v 7 Johannes der Täufer, der ebenso wie Christus nicht „nach der hohen speculation", sondern einfältig und schlicht gepredigt hat (197, 13). Man wird Luther zubilligen müssen, daß seine Auslegung im Gegensatz zu der platonisierenden Deutung textgemäß ist. Daß er dabei von Erasmus angeregt ist, was nicht unmöglich wäre, braucht man nicht anzunehmen; sie fügt sich vielmehr zwanglos in den Rahmen dessen, was man „das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie" genannt hat.[1] Aber Luthers Exegese ist auch in philologisch-historischer Hinsicht der Tradition überlegen. Dazu paßt, daß er in diesem Zusammenhang die Frage nach dem historischen Anlaß für die Abfassung des Johannesevangeliums stellt. Bereits Irenäus betrachtete das vierte Evangelium als eine Gegenschrift gegen die Irrlehren des Kerinth, eine Ansicht, die auch für Luther feststeht (197, 16). Darum verkündigt Johannes so kräftig die Gottheit Christi.[2] Ohne den Glauben an die ewige Gottheit Christi kann man das ewige Leben nicht erlangen (198, 22); das ist der Sinn von Jo 1, 1–4. Dieses Verständnis ist „eynfelltig und besserlich (aedificatorius)"; die platonisierende Deutung „macht woll subtile schwetzer, ist auch finster und schwere, leret aber nichts von der gnade, macht auch keyn gnadreiche menschen" (199, 20). Gewiß besteht auch das natürliche Leben durch Gott; aber es endet mit dem Tod. Das Leben des Glaubens dagegen erstreckt sich hinein in das ewige Leben (200, 1).

---

[1] Vgl. das gleichnamige Buch von Wilhelm Link, München 1940.

[2] Auch das befremdliche Wort Jo 2, 4 erklärt sich nach Luther aus dieser Absicht (197, 22).

Im übrigen bezieht sich v 4 – das ist eine weitere wichtige exegetische Feststellung Luthers – nicht auf das ewige Wort vor aller Zeit, sondern auf das irdische Leben und den Wandel Christi auf Erden (200, 13), worauf der ganze Prolog abzielt (200, 21–201, 5). Den Fleischgewordenen sollen wir suchen, wenn wir das Leben finden wollen (201, 10). Das ist der schlichte Sinn des Evangeliums, den man durch die philosophische Auslegung künstlich verdunkelt hat (201, 7).

Derselbe Grundsatz leitet Luthers Interpretation von v 4b: „Das Leben war das Licht der Menschen" (202, 1). Man hat das Licht auf das Licht der Vernunft gedeutet; „das sind alliß noch menschlich, platonissche und philosophissche dancken, die unß auß Christo ynn uns füren, ßo doch der Euangelist unß will auß uns ynn Christum furen" (202, 7). Er will uns nicht zerstreuen in die Kreatur, sondern uns konzentrieren auf Christus, den menschgewordenen Gottessohn (202, 11). „Sihe da, ynn Christo, dem menschen, ists alliß" (202, 15). Es ist ein Grundgedanke von Luthers Theologia crucis, der uns hier in seiner Prologauslegung wieder begegnet.[1] Das „Licht" in v 4 ist nicht das Licht der Vernunft, sondern das Licht der Gnade in Christus (202, 23). Luther bittet, ihm keinen Vorwurf daraus zu machen, daß er anders auslegt als Augustin, der den Vers auf das natürliche Licht der Vernunft bezieht (I, 18; 1388). Er gibt zu, daß das natürliche Licht vom göttlichen Licht entzündet wird (203, 5), daß es bestimmte Vernunftwahrheiten klar erkennen kann, ja sogar, daß es weiß, daß Gutes zu tun und Böses zu meiden sei (203, 13); „denn der gnaden liecht vortilgt das naturlich liecht nit" (203, 12). Luther lehnt also den scholastischen Grundsatz „gratia non tollit naturam" nicht schlechterdings ab.[2] Aber dazu reicht das natürliche Licht nicht aus, daß es sagen könnte, „wilchs gutt und böße ding sey" (203, 16); es kennt nicht die rechte Straße zu Gott (203, 20) und nimmt allezeit das Böse für das Gute (204, 1). Luther benutzt die Gelegenheit, über diesen Mangel des natürlichen Lichtes ausführlich zu sprechen (204, 9). Wenn die natürliche

[1] Vgl. die ähnlichen Formulierungen in der Heidelberger Disputation (W 1, 362, 15); dazu den Abschnitt in meinem Buch „Luthers Theologia crucis", 4. Aufl., München 1955, S. 11 ff.

[2] Vgl. auch „Luther als Ausleger der Synoptiker", S. 221.

Vernunft lehren will, wie man fromm wird und Gott dient, „da kan sie gar nichts, da ist sie stockblind" (205, 8) und kommt mit selbsterwählten guten Werken äußerer kirchlicher Frömmigkeit, wo doch ohne Glaube kein Werk gut ist (205, 20). Aber die Vernunft „wueted widder die gnade" und gibt dem Gnadenlicht Schuld, es verbiete gute Werke (205, 22); damit wird es zur Ursache aller Abgötterei und Ketzerei (206, 7). So besteht eben doch ein diametraler Gegensatz zwischen dem Licht der Vernunft und dem Licht der Gnade (206, 9). Nach Johannes ist Christus nicht gekommen, um das Vernunftlicht zu bringen, das ja schon vor seiner Menschwerdung da war, sondern um an seine Stelle das Gnadenlicht, den Glauben, zu setzen (206, 19). Das allein ist der Sinn von v 4 (206, 22). Mit Recht nennt Johannes Christus zuerst das „Leben" und dann das „Licht" (207, 12); in Christus ist nicht bloß „der scheyn", sondern „grund und warheyt" (207, 15). Daraus folgt, daß der Mensch kein Licht habe außer Christus, Gottessohn in der Menschheit (207, 23). Die Menschheit Christi wäre nichts nütze, wenn nicht die Gottheit darin wäre; aber Gott kann nur in dieser Menschheit Christi gefunden werden (208, 23). Man sieht daraus, wie gefährlich und schädlich die Deutung von v 4 auf das natürliche Licht ist (209, 8).

Auch v 5 hat man auf das natürliche Licht bezogen. Luther kennt offenbar diese Auslegung aus eigener schmerzlicher Erfahrung. „O das dißer vorstandt auß meynem hertzen gerodtet were, wie ist er myr ßo tieff eyngesessen!" (209, 23). Warum redet man immer bloß von der Vernunft als von einem göttlichen Licht im Menschen? Hier macht sich der schädliche Einfluß der platonischen Philosophie bemerkbar. „Die Platonici haben S. Augustinum tzum ersten ynn diße meynung ubir dißem text . . bracht; . . . darnach hatt Aug. unß alle mit yhm dreyn tzogen" (210, 14). Die Selbstverständlichkeit, daß die Menschen das göttliche Licht nicht völlig „begriffen" haben, weil es eben als göttliches Licht über menschliches „Begreifen" hinausgeht, kann Johannes nicht gemeint haben (210, 18–211, 16). Johannes redet vielmehr vom Gnadenlicht, das in der Finsternis leuchtet, aber die Finsternis bleibt finster (211, 16–212, 5). Luther kann diese Deutung mit anderen Bibelstellen belegen (212, 6–213, 8). So handelt es sich in den Versen 1–5 des Prologs um nichts anderes als um die

Heilsoffenbarung in Christus; die philosophische Deutung geht am Sinn des Evangeliums vorbei (213, 19).

„Das schwerist und hohist stuck diß Euangelij" ist damit ausgelegt (215, 7). Johannes der Täufer (v 6–8) ist im Johannesevangelium vor allem Zeuge für die Gottheit Christi, wie es der besonderen Art dieses Evangeliums entspricht (215, 15). Seine Sendung zeigt die Notwendigkeit der mündlichen Predigt (215, 25; 216, 1). Der Täufer ist von Gott gesandt; denn das Evangelium stammt nicht aus Menschenvernunft (216, 20). Es wendet sich an den Glauben (v 7) (217, 20); es fordert nicht „vornunfftig beschluß unnd tzufall, ßondernn eyn ubirvornunfftigen glawben" (218, 3). Es ist gegen die blinde, halsstarrige Vernunft gerichtet (218, 19). Wenn selbst Johannes der Täufer nicht das Licht war (v 8), dann muß dieses Licht mehr sein als alles, was heilig ist, es sei Engel oder Mensch (219, 1). Das Evangelium kann keine Menschenlehre neben sich leiden (219, 18), die jetzt so viel gilt (220, 11).

v 9 redet wieder nicht von dem natürlichen Licht,[1] sondern vom Gnadenlicht. Luther billigt die Deutung Augustins;[2] „omnem hominem" heißt: Kein Mensch wird erleuchtet außer von diesem Licht (221, 9). In jener Welt wird das Glaubenslicht aufhören und in die ewige Klarheit verwandelt werden; darum fügt der Evangelist hinzu: „die in diese Welt kommen" (v 9) (223, 7). Zugleich drückt er damit aus, daß das Evangelium der ganzen Welt gepredigt wird (224, 9).

v 11 ist von der Predigt Christi in der Welt, nicht von seiner Geburt gesagt (225, 15). Die „Seinen" sind die Juden (226, 11). Es ist erschrecklich, daß die Welt ihren Schöpfer nicht erkennt (227, 6).

v 12 zeigt erneut, daß „Johannes eyn Euangelist, nitt eyn Platonist" ist (227, 18). Er redet nicht von dem natürlichen Licht, sondern von dem Christuslicht (227, 16). Nur dieses macht zu Gottes Kindern. „Das sind treffliche wortt unnd streytten gewaltig widder die werckmeyster und gesetzlerer" (228, 4). Denn nur

---

[1] Die Glossa ord. stellt diese Deutung frei (187 rechts).

[2] Im Enchiridion XXVII (103), nicht in den Joh.-Traktaten, wie Köhler S. 221, Anm. 3 angibt. Zitiert auch in der Catena aurea, S. 336 rechts.

der Glaube „wandellt die person unnd macht eyn kind auß dem feynd" (228, 9). Nach v 13 kommt die Gotteskindschaft nicht aus der Natur (229, 1). Die Einzeldeutungen der Ausdrücke „Wille des Fleisches" und „Wille des Mannes" erscheinen Luther als belanglos. Die göttliche Geburt ist nichts anderes als der Glaube (231, 16). Der Besonderheit der johanneischen Terminologie schenkt Luther keine Beachtung.[1] Die neue Geburt bewährt sich in der Anfechtung und im Sterben (232, 16). Auch die Vernunft des Menschen muß erneuert werden (234, 12). Die Gotteskindschaft wird nicht erlangt durch den freien Willen, durch gute Werke oder durch den Eintritt in den Mönchsstand (234, 12); das alles gehört für Luther zur natürlichen Vernunft.

In v 14 ist unter „Fleisch" der ganze Mensch nach Leib und Seele zu verstehen (235, 18). Die volle Menschwerdung Christi ist von den verschiedensten Irrlehrern geleugnet worden (236, 3). Heute sind im Papsttum alle Ketzereien zusammengefaßt (236, 17). An Stelle von Gottesgeburt und Glaube wird nur noch Menschengesetz und gutes Werk getrieben (237, 5). Dann ist aber Christus umsonst Mensch geworden (237, 11). Alle Verurteilung der alten Ketzereien nützt uns nichts, wenn wir den Nutzen der Menschwerdung nicht gebrauchen (237, 21). Die Menschwerdung Gottes richtet sich gegen allen Eigendünkel der Vernunft (240, 21); darin liegt der eigentliche Skopus von Luthers Auslegung von Jo 1, 14. Noch einmal wird deutlich, daß Luther den ganzen Prolog heilsgeschichtlich versteht.[2] Der Prolog lehrt, „das Christus war gott und mensch sey, Und das on gnade die natur, frey wille und werck nichts sein denn lugen, sund, yrthumb und ketzerey" (247, 1).

C. SONSTIGE ÄUSSERUNGEN

Die Predigt in der KiPo 1522 enthält alle wesentlichen Gedanken Luthers über das Evangelium Jo 1, 1–14. Sie kehren fast alle in den zahlreichen späteren Predigten wieder, hier und da

[1] Vgl. „Luther und das Joh. Christentum", S. 55 ff.

[2] Dem entspricht auch die Auslegung des „habitavit in nobis" auf den Wandel Christi auf Erden (243, 6).

mit leichten Variationen und Ergänzungen. Wir können uns darum in diesem 3. Abschnitt über Luthers Prologexegese kurz fassen.

1. Eine zusammenhängende Auslegung des ganzen Johannes-Prologes (v 1–18) besitzen wir in den Reihenpredigten von 1537.[1] Sie schließt sich inhaltlich eng an die KiPo an. Johannes lehrt den hohen Artikel von der Trinität (541, 3). Er läßt sich mit der Vernunft nicht fassen (541, 20). Kerinth hat noch zu Lebzeiten der Apostel diesen Glaubensartikel angegriffen; darum hat Johannes sein Evangelium gegen ihn geschrieben (542, 6). Johannes hat seine Lehre aus Mose genommen, „aber Moses feret nicht also heraus, wie S. Johannes" (542, 34). Die Analogie zwischen dem menschlichen Wort und dem göttlichen Logos wird nicht völlig bestritten, aber der Unterschied darf nicht übersehen werden (544, 4; 21). Ohne Mose und Johannes wüßten wir nicht, daß Gott ein Wort redet oder ein Gespräch mit sich selber hat (547, 6).

v 1 und 2 sagen die Einheit Gottes und zugleich die Verschiedenheit der Personen aus (547, 23–550, 15). Der Ausdruck „Person" erscheint Luther dabei nur als ein behelfsmäßiger Begriff: „Wir haben das wörtlin ‚Person' müssen gebrauchen, wie es denn die Veter auch gebraucht haben, denn wir haben kein anders, und heisset nichts anders denn ein Hypostasis, ein Wesen oder Substantz, das fur sich ist und das Gott ist" (550, 16; vgl. auch 536, 22). Diesen Artikel von der Trinität hat der Evangelist Johannes allein; kein anderer Evangelist hat ihn „also meisterlich können beschreiben und ausstreichen" (550, 24). Gegen ihn wenden sich die Juden, Türken, Kerinth und andere Ketzer, weil sie ihn alle mit der Vernunft meistern wollen (551, 7). Gegen sie alle hilft uns Johannes, der „als ein Ausbund unter den Euangelisten" die Gottheit Christi gewaltiglich beschrieben hat (557, 33).

Auffällig ist, daß Luther bei v 4 die Auseinandersetzung mit Augustin unterläßt. In diesem Vers, so heißt es, wendet sich Johannes der menschlichen Natur zu (561, 7). Alles, was lebt, hat sein Leben und Wesen in Gott, aber nicht so wie der Mensch,

---

[1] W 46, 538–674, 11. Im folgenden nach Seite und Anfangszeile zitiert. Vgl. hier Abschnitt IV, S. 31, Anm. 2.

der zum Bild Gottes geschaffen ist (561, 25). „Der Mensch ist sonderlich begabt mit dem herrlichen Liecht der Vernunfft und Verstands . . . das kömet alles her von diesem Liecht oder von dem Wort, das das Leben der Menschen war" (562, 17). Aber über dieses Licht hinaus, das allen Menschen gemeinsam ist, gibt es noch „ein sonderlich Liecht, das Gott den seinen gibt" (562, 26). „Von diesem Liecht redet hie furnemlich Joannes" (563, 20). Die veränderte Tonart gegenüber der KiPo ist schwer erklärbar, es sei denn, man schreibt sie dem Herausgeber zu; aber auch das macht Schwierigkeiten, denn Joh. Aurifaber war nicht etwa Philippist, sondern Gnesiolutheraner.[1] Offenbar hat Luther nicht immer gleichmäßig geurteilt; während Augustin in einer Predigt von 1523 des Irrtums bezichtigt wird,[2] will Luther 1533 „den scharffen verstand, quem Augustinus furt, non ruren".[3] Vor einer allzu starken Systematisierung von Luthers Gedanken wird man sich hüten müssen. Werden doch unmittelbar darnach v 4 und v 5 als „eitel Donnerschlege wider das Liecht der Vernunfft, Freien willen, Menschliche kreffte etc." bezeichnet (563, 37).

Johannes der Täufer (v 6–8), dessen Geburt und Heranwachsen das vierte Evangelium übergeht (569, 1), erscheint als Repräsentant des Predigtamtes (569–582); er verkündigt nicht seine persönliche Heiligkeit, sondern will nichts anderes sein als ein Zeuge Jesu Christi. Das wird polemisch gegen die Schwärmer (577, 11), aber auch gegen ein falsches mönchisches Heiligkeitsideal (579, 3) betont. Seine Predigt ist der Anfang der christlichen Kirche (583, 38). Man wirft Luther seine Ablehnung der Heiligenverehrung vor und beruft sich dabei auf die Heiligkeit Johannes des Täufers (590, 26). Luther verwirft Johannes den Täufer nicht, aber er macht mit dem Evangelisten einen Unterschied zwischen ihm und Christus (590, 33). Mond und Sterne sind zu loben, aber ihr Glanz verblaßt gegenüber dem Licht der Sonne (592, 4). Darum wird Jo 1, 9 von Luther ganz exklusiv verstanden: Es gibt kein anderes Licht (593, 4). Wer überhaupt erleuchtet wird, der ist es von diesem Licht (594, 23). Dieses exklusive Bekenntnis

---

[1] Vgl. über ihn RE³ 2, 290 ff.

[2] W 11, 227, 26 (Nachschrift von Rörer).

[3] W 37, 4, 31 (ebenfalls Nachschrift von Rörer); W 27, 529, 9 (1528).

ist der rechte Grund, auf dem die Kirche gebaut ist, und ihr einziges Merkmal (596, 27). Die christozentrische Grundhaltung Luthers wird hier wieder ganz deutlich; sie ist verknüpft mit der heilsgeschichtlichen Auslegung des Prologs. v 10 bezieht sich auf die Erscheinung Christi auf Erden: „Das ist: er hat gessen, getruncken, geschlafen, gewachet, ist müde, traurig, frölich gewesen, hat geweinet, gelachet, jn hat gehungert, gedürstet, gefroren, geschwitzet, er hat geschwatzet, gearbeitet, gebetet" (598, 32). v 11 deutet Luther im besonderen auf den Eintritt Jesu in sein „Amt" in seinem 30. Lebensjahr (602, 25). Die Juden wollten einen mächtigen, weltlichen Messias; darum nahmen sie ihn nicht auf (603, 26). Wir heute machen es genau so (604, 20). Gottes Kinder (v 12) werden wir durch den Glauben an Christus, nicht durch irgend ein Menschenwerk (611, 10). Das wird durch v 13 noch einmal unterstrichen (614–624, 16).

Das Wort von der Fleischwerdung (v 14) ist ein überschwenglicher Schatz (624, 23). Mit Recht hat es sich auch im Papsttum besonderer Verehrung erfreut; es wird täglich in der Messe gesungen „fein mit langsamen und sonderlichen Noten", und jedermann beugt dabei die Knie (625, 1). „Die lieben Veter in der Kirchen haben uber diesen worten auch ein sonderlich Freudenspiel gehabt und solches hoch gehalten" (625, 11), wie auch S. Bernhard (625, 25–626, 24). Selbst der Teufel hat vor diesem Wort Respekt (627, 13–628, 21). Freilich ist auch viel abergläubischer Mißbrauch mit ihm getrieben worden (628, 22–630, 23). Luther hält es für erwähnenswert, daß Johannes der Jungfrauengeburt dabei überhaupt nicht gedenkt, wie auch Paulus Gal 4, 4 nur ganz schlicht von einem „Weibe" spricht (631, 1). Dieses geschieht offenbar, damit wir uns ganz und gar auf die Person Christi selbst konzentrieren; so wird auch Jo 2, 4 zu erklären sein (631, 5–14). „Fleisch" bezeichnet den ganzen Menschen nach Leib und Seele (631, 20); aber auch das „habitavit in nobis" ist antidoketisch zu verstehen (633, 1).

In der 9.–11. der Reihenpredigten steht uns über die KiPo hinaus eine Auslegung von v 15–18 zur Verfügung. v 16 „ist auch der güldenen Text einer in Sanct Johanne" (649, 31). Er richtet sich gegen die Selbstgerechtigkeit (650, 28). Das „Gnade um Gnade" meint zweierlei Gnade: „Christi gnade ist die unergründliche

quelle und Heubtbrun aller gnade, die er seine fülle genant hat. Unser gnade ist, die wir aus jm schöpffen, und er unter uns austeilet, und wird uns gegeben umb seiner gnade willen" (654, 11).[1] Johannes predigt in seinem ganzen Evangelium die Gnade Gottes (654, 18). Wenn wir aber durch das Gesetz nicht selig werden können, wozu dient es dann überhaupt? „Aus an galgen mit Mose und dem Gesetze, wie jtzt die Gesetzstürmer auch lestern" (657, 34).[2] Darauf gibt v 17 die Antwort. Gnade und Wahrheit[3] kann das Gesetz nicht geben; aber es ist darum nicht zu verwerfen (658, 36). Es zeigt das Leben an, kann es aber nicht geben (659, 18). Bei den einen erzeugt es superbia, bei den anderen desperatio (659, 25–661, 10). Durch den Glauben dagegen kommt der Hl. Geist (662, 22). Es ist wichtig, daß man den Unterschied zwischen Gesetz und Gnade genau kennt (663, 23).

Er findet noch einmal Anwendung für die Auslegung von v 18.[4] Dieser Vers scheint jede natürliche Gotteserkenntnis auszuschließen; Röm 1, 19 f. wird sie aber bezeugt. Wie soll man beides zusammenreimen? (666, 14–667, 6). Diese Frage, die die „hohen Schulen" bewegt hat (666, 14), wird, so meint Luther, „einmal noch unglück anrichten" (667, 7); er selbst gibt folgende Antwort darauf: Es gibt zweierlei Erkenntnis Gottes, eine aus dem Gesetz, die andere aus dem Evangelium. Die cognitio legalis ist der Vernunft bekannt; denn das Gesetz ist in unser Herz geschrieben (Röm 2, 15), wenn es auch durch Mose klarer gegeben ist (667, 8). Von Natur kommen alle vernünftigen Menschen so weit, daß sie Recht und Unrecht unterscheiden können (667, 15). „So weit kömet die Vernunfft in Gottes erkentnis, das sie hat

[1] In den Randglossen zum Neuen Testament 1522 und zur Bibel 1546 heißt es gleichlautend: „Vnser gnad ist vns gegeben, vmb Christus gnade, die yhm geben, das wyr durch yhn das gesetz erfullen vnnd den vater erkennen, da mit heucheley aufhore vnd wyr ware rechtschaffnen menschen werden" (DB 6, 326/327).

[2] Ende 1537 beginnt Luther mit den Disputationen gegen die Antinomer.

[3] „Warheit aber wird genennet, das Gott nicht allein uns wil gnedig und barmhertzig sein und die Sünde uns schencken und erlassen, sondern das jenige, das wir förder leben, das sol köstlich ding sein", ungeachtet der Sünde, die uns weiterhin anhangt (658, 7).

[4] Vgl. Ebeling, S. 254.

cognitionem Legalem, das sie weis Gottes gebot, und was recht oder unrecht ist. Und die Philosophi haben dis erkentnis Gottes auch gehabt" (668, 9). Aber die Erkenntnis durch das Gesetz, sei es aus Mose oder aus dem lumen naturale, ist nicht die richtige; denn die Menschen folgen ihr doch nicht, besonders wenn sie sehen, daß es den Schlechten in dieser Welt meist recht gut geht (668, 11). Oder sie ist deshalb schädlich, weil man durch Gesetzesfrömmigkeit selig werden will (668, 16). Die andere Erkenntnis Gottes kommt aus dem Evangelium (669, 1); „aber sie wechst in unserm Garten nicht, die Vernunfft weis nicht ein troffen davon, zur lincken hand kan sie Gott kennen nach dem Gesetz der natur und nach Mose, denn das Gesetz ist uns ins hertz geschrieben" (669, 9). Aber den Abgrund göttlicher Weisheit und göttlichen Willens und die Tiefe seiner Gnade und das ewige Leben kann die Vernunft schlechterdings nicht erkennen (669, 12). Davon gilt mit Recht, was Johannes v 18 sagt (669, 15). Die rechte Weise, Gott zu erkennen, ist, „das man sich zur rechten hand halte" (669, 19), und weiß, daß der Mensch so tief in Sünde gefallen ist, daß er nur durch die Gnade Gottes in Jesus Christus selig werden kann (669, 33). „Das heist unsern Herrn Gott nicht auff Mosisch oder nach dem Gesetze erkennet, sondern nach dem Herrn Christo und auff Euangelisch" (669, 31). Darum sollten die Theologen nicht über die natürliche Gotteserkenntnis disputieren, sondern fragen, wie man Gott erkennen könne nach der Wahrheit und Gnade (670, 2). Aber diese Erkenntnis hat uns nur der Sohn offenbart (670, 13). Zur falschen natürlichen bzw. gesetzlichen Gotteserkenntnis rechnet Luther auch die mönchische Frömmigkeit (670, 25–671, 21). Die Vernunft erkennt Gott aus dem Gesetz, aber das Evangelium ist eine „neue" Offenbarung, die vom Himmel gekommen ist (671, 28). Die gesetzliche Erkenntnis weiß nur von einem Gott, der uns „den rücken zukeret" (672, 25), so wie selbst Mose Gott nur von hinten sehen konnte (Exod 32, 20) (673, 1); aber durch den Sohn und durch das Evangelium „lernet man Gott gerade ins Angesicht sehen" (673, 8).[1] In dieser Deutung von v 18 kommt der Skopus von Luthers

[1] In These 19 und 20 der Heidelberger Disputation wird das Bild aus Exod 32 gerade im gegensätzlichen Sinn verwendet (W 1, 361 f.).

Prologauslegung noch einmal zu klarster Ausprägung: Johannes verkündigt nicht natürliche Theologie, Anthropologie und Metaphysik, sondern das Heilsgeschehen der übernatürlichen Offenbarung in Christus, dem menschgewordenen ewigen Gottessohn.

2. In den noch nicht besprochenen 17 Einzelpredigten zum Prolog finden sich gegenüber dem Bisherigen keine neuen Gesichtspunkte mehr. Johannes hat sein Evangelium gegen Kerinth geschrieben.[1] Es dient der Abwehr der Arianer[2] und anderer Häretiker,[3] sowie der Schwärmer, die das mündliche Wort verachten.[4] Es bekämpft die Hochschätzung des freien Willens[5] und der Gesetzesfrömmigkeit.[6] Es scheidet scharf zwischen Vernunft und Glaube[7] zwischen Gesetz und Gnade.[8] Der Täufer erscheint als Zeuge, als Urbild des christlichen Predigers.[9] Johannes der Evangelist lehrt den hohen Artikel von der Trinität[10] und von den zwei Naturen in Christus,[11] ja sogar die communicatio idiomatum in Christus.[12] Den Begriff „Verbum" hat er aus Mose genommen.[13] Die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort wird zur Interpretation herangezogen;[14] dabei wird aber das Unzulängliche der menschlichen Analogie betont.[15] Man versteht den Begriff „Verbum" richtig, wenn man sofort „Filius" dafür einsetzt;[16] er zielt ab auf die volle Menschwerdung.[17] Noch heute wohnt Christus unter uns in seiner Kirche.[18] Er schafft in uns die

---

[1] 27, 521, 8; 47, 634, 18.
[2] 15, 799, 3; 46, 533, 16.
[3] 27, 529, 6; 36, 407, 15.
[4] 27, 529, 8; 37, 6, 31; 15, 800, 5.
[5] 15, 802, 3; 15, 803, 27; 29, 29, 9; 29, 33, 11.
[6] 27, 534, 2; 27, 540, 5.
[7] 49, 233, 5.
[8] 45, 415, 24.
[9] 27, 534, 2.
[10] 36, 410, 21; 49, 238, 7; 15, 801, 9.
[11] 15, 798, 4; 36, 407, 15; 47, 639, 1; 11, 227, 8.
[12] 47, 631, 27; 47, 632, 35; 47, 633, 17.
[13] 15, 800, 23; 47, 629, 4; 11, 227, 8.
[14] 36, 412, 19; 36, 412, 32.
[15] 47, 628, 6.
[16] 49, 234, 3; 49, 235, 6; 11, 225, 4.
[17] 47, 636, 5.
[18] 49, 249, 5; 29, 17, 1.

neue Geburt.[1] Dieses Evangelium ist eine exklusive Botschaft;[2] der Sohn allein sieht den Vater[3] und schenkt das Leben in der Wahrheit.[4] Diese Botschaft des Evangelisten Johannes, qualitativ von aller philosophischen Spekulation verschieden, ist voller Einfalt und Tiefe zugleich.[5]

3. Die Disputation über Jo 1, 14 vom 11. Januar 1539 (W 39, II, 3 ff.) ist keine Auslegung des Prologs. Sie bemüht sich lediglich um den Nachweis, daß dem Geheimnis der Inkarnation mit den Begriffen der philosophischen Logik nicht beizukommen ist. Die virtus und maiestas materiae läßt sich in die angustiae rationis seu syllogismorum nicht einschließen (Th 20; 4, 32). „Eundum ergo est ad aliam dialecticam et philosophiam in articulis fidei, quae vocatur verbum Dei et fides" (Th 27; 5, 9). Die christliche Wahrheit ist zwar nicht „contra, sed extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam" (Th 21; 4, 34). Darum: „Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae. Tum vere scietur, quid sit: Verbum caro factum est" (Th 42; 5, 39).

V.

ERGEBNIS

Was läßt sich zusammenfassend über die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes sagen?

1. Luther ist in starkem Maße der exegetischen Tradition verpflichtet. Sie ist ihm aus der Glossa ordinaria, teilweise auch, wie Augustin, aus unmittelbarer Quellenlektüre bekannt. Die Selbstverständlichkeit, mit der Luther den Prolog im Sinne der kirchlichen Trinitätslehre und Zweinaturenchristologie interpre-

[1] 37, 9, 1; 29, 34, 2.

[2] 29, 8 ff.; 29, 16, 10; Ti 1, Nr. 576.

[3] 45, 413, 15.

[4] 45, 416, 6.

[5] 29, 29, 1; 29, 29, 25; 29, 33, 5; 29, 36, 11; 11, 224, 19; vgl. noch Ti 1, Nr. 68; 2, Nr. 2001; 2067; 2779; 3, Nr. 3009; 5, Nr. 5792.

tiert, stammt von daher. Mit ihr verbunden ist die ebenso traditionelle antihäretische Deutung, die Luther auch auf die der Reformation entgegenstehenden Anschauungen seiner Zeit erweitert. Die Bearbeitung des riesigen Themas „Luthers Quellen" steckt noch in den Anfängen. Die bisherigen Beobachtungen berechtigen zu dem Urteil, daß Luther in viel stärkerem Maße von der Tradition abhängig ist, als man früher anzunehmen geneigt war.

2. Die Eigenart von Luthers Prologauslegung besteht darin, daß er entschieden von der philosophischen Deutung abrückt. In der Predigt von 1514 gibt er ihr bei der Interpretation des Logosbegriffes noch viel Raum; der „recht verstandene" Aristoteles steht noch im Dienst der Theologie. Wie Luther damals zu der platonisierenden Deutung von Jo 1, 4 stand, läßt sich aus der Predigt, die sich auf Jo 1, 1 beschränkt, nicht erkennen. Vermutlich hat er sie damals noch nicht abgelehnt.[1] Denn auch in der KiPo geht er zunächst nur zögernd an ihre Verwerfung heran, um sie dann freilich entschlossen zu vollziehen: Johannes ist ein Evangelist, kein Platonist. Es liegt auf derselben Linie, daß nun auch der Logosbegriff ganz aus „Mose" entwickelt wird, was über die Andeutungen dazu in der Predigt von 1514 weit hinausführt. Die Reihenpredigten von 1537 behalten diese Tendenz bei; die Disputation von 1539 lehnt die philosophische Argumentation für die Trinitätslehre radikal ab. Wenn dabei auch spätscholastische Denkelemente sichtbar werden, so ist doch zu bedenken, daß der Haupteinwand mit der virtus und maiestas materiae begründet wird. Luthers Auslegung ist seit der KiPo[2] von der Einsicht bestimmt, daß die biblische Offenbarung ein Denken sui generis ist. Es hängt ferner damit zusammen, daß der ganze Prolog im Blick auf v 14 hin interpretiert wird. Die

[1] Zur Frage nach Luthers „Neuplatonismus" vgl. O. Scheel II, 435 f.; W. Linck, S. 31.

[2] Es ist sicher kein Zufall, daß in den fast gleichzeitigen Loci communes des Melanchthon die Verderbnis der Theologie auf den Einfluß des Platonismus zurückgeführt wird (Studienausgabe v. Stupperich, II. Bd., 1. Teil, Gütersloh 1952, S. 8, 35 ff.). In den „Annotationes in Evangelium Joannis" 1523 findet sich zu Jo 1, 4 keine Auseinandersetzung mit Augustin und der platonisierenden Deutung (Melanchthon, CR 14, 1053), ebensowenig in den „Enarrationes in Evangelium Joannis" von 1536 (CR 15, 1 ff.).

heilsgeschichtliche Deutung verdrängt die spekulative. Das Verbum wird von Anfang an als christologischer Begriff im engeren Sinn, nicht als philosophischer verstanden. Während für die frühe griechische Theologie der johanneische Logos das willkommene Bindeglied zwischen christlicher Offenbarung und hellenistischer Philosophie darbot, versucht Luther diese Synthese wieder rückgängig zu machen. Die Logologie wird auf die Christologie reduziert.[1] Luther macht sich dabei freilich nicht klar, wie stark die kirchliche Christologie von der philosophischen Logologie bedingt ist. Seine Forderung einer rein biblischen Christologie dürfte zu Konsequenzen führen, die sich vom kirchlichen Dogma beträchtlich entfernen. Infolge seiner Traditionsgebundenheit kann Luther diese Konsequenzen nicht sehen.

3. Die Konzentration auf die offenbarungsmäßige, heilsgeschichtliche Struktur des biblischen Denkens verleiht den johanneischen Aussagen einen exklusiven Charakter. In Christus, dem menschgewordenen, ewigen Gottessohn, allein ist die wahre Erkenntnis Gottes und das Heil des Menschen beschlossen. Offenbarung steht gegen Philosophie, Glaube gegen Vernunft. Die Möglichkeiten einer „natürlichen Theologie" schrumpfen auf ein Minimum zusammen. Die natürliche Gotteserkenntnis, die von Luther nicht einfach geleugnet wird, führt nicht zum Heil; sie wird überdies von den Menschen mißbraucht. Sie ist darum praktisch wertlos, ja gefährlich. Die natürliche Ethik weiß zwar abstrakt um den Unterschied zwischen Gut und Böse, verfehlt ihn aber im Konkreten. Cognitio legalis, freier Wille und „Vernunft" rücken auf eine Linie zusammen. Schroff gegenüber stehen cognitio evangelii, Gnade, Glaube. Das reformatorische „sola scriptura, sola fides, solus Christus" durchzieht die ganze Prologexegese Luthers. Eine Isolierung des ersten Glaubensartikels gegenüber dem zweiten ist ausgeschlossen.

4. Luthers Prologauslegung stellt einen exegetischen Fortschritt dar. Luther ist seinen Vorgängern in der Beobachtung des Textes überlegen. Er hält sich freier als diese von der Eintragung

[1] „Die Christusverkündung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums" behandelt Eduard Ellwein in einem Aufsatz in „Kerygma und Dogma", 6. Jahrg., Heft 1, 1960, S. 31 ff.

textfremder Erwägungen. Im Zeitalter des Humanismus beginnt man einem Text gegenüber zu fragen, was wirklich dasteht. Luther ist von dieser Entwicklung nicht unberührt geblieben. Erasmus ist ihm nicht unbekannt; Melanchthon steht ihm als gelehrter Helfer zur Seite. Entscheidender für den Wert von Luthers Exegese dürfte trotzdem die großartige Konzentration auf das centrum scripturae sein. Luthers Exegese ist durchgängig christozentrisch; darin liegt ihr eigentlicher Fortschritt. Eine kritisch-historische Auslegung kannte das 16. Jahrhundert noch nicht. Sie wird man auch trotz gelegentlicher Ansätze dazu bei Luther vergeblich suchen. So war ihm selbstverständlich der religionsgeschichtliche Hintergrund des Johannes-Prologes unbekannt.[1] Es ist eine schwierige Frage, wieweit wir von der heutigen Exegese aus gezwungen sind, die exklusiv-offenbarungsmäßige Interpretation Luthers zu reduzieren und der von ihm überwundenen „philosophischen" nachträglich ein gewisses Recht einzuräumen.

[1] Vgl. dafür den Kommentar von R. Bultmann; ferner Siegfried Schulz, Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden (Beitr. z. Wiss. v. Alten u. Neuen Test. 5. Folge, Heft 1), Stuttgart 1960, S. 7–69.