

Martin Luthers Hebräerbriefvorlesung (1517–1518) als Paulusexegese

Zur Subjektivität und Existentialität des Glaubens

Benjamin Schliesser

Der Hebräerbrief hat in Martin Luthers Denkwelt vordergründig keinen leichten Stand: Er steht im „tiefen Schlagschatten des Apostels Paulus“, und es fehlt ihm der apostolische Charakter.¹ In Luthers Neuem Testament findet er sich abgeschlagen im hinteren Teil, ja fällt fast aus dem Kanon heraus. Theologisch ist er für Luther weit weniger ertragreich als die Hauptbücher des Neuen Testaments. Allerdings: Zu Beginn von Luthers akademischer Laufbahn stellt er den Hebräerbrief zusammen mit dem Römer- und Galaterbrief in den Mittelpunkt seiner Beschäftigung mit dem Neuen Testament. Er findet sich dort nicht im Schatten des Paulus neben und nach den Paulusbriefen, sondern *als* Paulusbrief. Und so tauchte er in den Jahren 1517/1518 im Vorlesungsverzeichnis der Universität Wittenberg auf.²

¹ Erich GRÄSSER, *An die Hebräer*, Band 3: Hebr 10,19–13,25 (EKK 17/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 419.

² Innerhalb eines Jahres erschienen zwei kritische Ausgaben von Luthers Hebräerbriefvorlesung, von denen die erste mit reichhaltigen Anmerkungen versehen ist, die zweite noch weitere Handschriften berücksichtigt, aber erheblich weniger Anmerkungen bietet: Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift, hg. v. Emanuel Hirsch/Hanns Rückert (AKG 13), Berlin 1929; Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18, hg. v. Johannes Ficker, Leipzig 1929. In seiner Sammelrezension lässt Heinrich Bornkamm durchblicken, dass sich an die unkoordinierte Doppelledition ein „persönliche[r] Streit“ anschloss, der „ungebührlich von sich reden gemacht hat“ (Heinrich BORNKAMM, ThLZ 56 [1931], 487–494 [488]). Nach Bornkamms Urteil stellt die Ausgabe von Hirsch und Rückert den „wertvolleren Beitrag“ dar (a. a. O., 494). Im Jahr 1939 wurde der von Ficker bearbeitete lateinische Text in der Weimarer Ausgabe veröffentlicht: Martin Luther, *Die Vorlesung über den Hebräerbrief*, WA 57 III, 3–91 (Glossen), 93–238 (Scholien). Den lateinischen Text zitiere ich in leicht modifizierter Orthographie nach der Weimarer Ausgabe, gleiche ihn aber stets mit der Erstausgabe von Hirsch/Rückert ab. Ein Jahr nach den beiden lateinischen Ausgaben erschienen auch zwei Übersetzungen, von denen die eine Hirsch/Rückert, die zweite Ficker folgt: *Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18*, hg. v. Erich Vogelsang (AKG 17), Berlin 1930; Martin Luther, *Vorlesung über den Hebräerbrief*, übertragen von Georg Helbig, Leipzig 1930. Nach Bornkamm hat die erste als die „viel zuverlässigere“ (a. a. O., 494) zu gelten, und sie wird auch im vorliegenden Beitrag mit wenigen geringfügigen Abweichungen zitiert. Fickers Auskunft, dass ihm die Ausgabe von Hirsch und Rückert sowie die Übersetzung von Vogelsang „nur dem Titel nach bekannt“ seien (WA 57 III, XXV), spricht für sich.

Dieser immer noch recht wenig beachteten Vorlesung Luthers widmen sich die folgenden Ausführungen. Unter der Überschrift „Paulus docuit...‘ Auf den Spuren der Tradition“ nehme ich Luthers Positionen zur Verfasserfrage in den Blick, in der er sich zunächst der überkommenen Sicht anschließt und den Hebräerbrief dem Paulus zuweist. Im zweiten Teil mit der Überschrift „Est autem fides...‘ Auf dem Weg zur Entdeckung der Subjektivität des Glaubens“ wird erörtert, welche Rolle der Hebräerbrief in Luthers Ringen um ein adäquates Glaubensverständnis gespielt hat und wie sich Luther im kritischen Dialog mit der Kirchenväterexegese, der mittelalterlichen Scholastik und dem aufkeimenden Humanismus seine eigene reformatorische Perspektive auf der Grundlage eines „paulinischen“ Hebräerbriefes erarbeitet.

1. „Paulus docuit...“ Auf den Spuren der Tradition

„Apollo ist ein hochverstendiger Man gewest, Die Epistel *Hebreorum* ist freilich sein.“³ So formulierte Martin Luther in einer Predigt aus dem Jahr 1537. Häufig wird behauptet, dass Luther selbst auf die Idee kam, Apollo sei Autor des Hebräerbriefs.⁴ Jedenfalls liegt keine frühere Quelle vor, in der diese These vertreten wird. Luther selbst allerdings hatte sich fünfzehn Jahre früher in der Kirchenpostille von 1522 zu Hebr 1,1–12 wie folgt geäußert:

Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfährt und treibt den hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi. Und das ist eine glaubwürdige Meinung, sie sei nicht von St. Paul, darum daß sie eine sehr viel mehr geschmückte Rede führt, als St. Paulus an anderen Orten zu tun pflegt. Etliche meinen, sie sei von St. Lukas. Etliche (sagen) von St. Apollos, welchen St. Lukas rühmt, wie er in der Schrift mächtig gewesen sei gegen die Juden (Apg. 18,24). Es ist ja wahr, daß keine Epistel mit solcher Gewalt die Schrift führt wie diese, so daß es ein trefflicher apostolischer Mann gewesen ist, er sei auch, wer er wolle.“⁵

³ M. Luther, *Alius Sermo*. 1. Corinth: 3. ‚Ego Sum Cephae‘ (1537), WA 45, 389–392 (389), (deutschsprachige Originalzitate Luthers werden durchweg in modernisiertem Deutsch wiedergegeben). Vgl. ders., Genesisvorlesung (cap.31–50) 1543/45, WA 44, 709 (zu Gen 48,20): *Autor Epistolae ad Hebraeos, quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo, eruditissime allegat hunc locum.*

⁴ Vgl. z. B. Craig R. KOESTER, *Hebrews* (AncB 36), New York 2001, 35 Anm. 53; David L. ALLEN, *Hebrews* (The New American Commentary), Nashville 2010, 47: „The popular theory that Apollos wrote Hebrews was first suggested by Luther.“ Gareth Lee COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews* (NIC.NT), Grand Rapids 2012, 9: „The Church Fathers never identify Apollos as the author of Hebrews. Dissatisfaction with other possibilities, however, led Martin Luther to propose his candidacy.“ Dazu auch George H. GUTHRIE, *The Case for Apollos as the Author of Hebrews*, *Faith & Mission* 18 (2001), 41–56 (43 f.).

⁵ M. Luther, Zu [Hebr] 1,1–12 (1522), in: Hartmut Günther/Ernst Volk (Hg.), *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*, Band 5, Göttingen 1983, 420–426 (420) (= WA 10 I 1, 143).

Luther kennt also „etliche“ – wie er sagt – die von Apollo als Verfasser ausgehen, nennt aber leider keine Namen. Er selbst lässt hier bereits durchscheinen, dass er dieser Auffassung zuneigt. Möglicherweise bezieht er sich auf Ansichten, die in Gesprächen im Wittenberger Kreis geäußert wurden.⁶

Die Apollo-These fand einige Resonanz. Im 19. Jh. trat v. a. Friedrich Bleek in seinem großen Hebräerbriefkommentar mit Nachdruck für sie ein und kam zum Schluss, „daß Luther, wie in andern Dingen, so auch in dieser Vermuthung, mag er sie zuerst aufgestellt oder ihr nur beigepflichtet haben, ein eben so freimüthiges Urtheil, als richtigen kritischen Takt bewiesen hat.“⁷ Im 20. Jh. wird das Feld der Befürworter der Apollo-These vom Dominikaner Ceslas Spicq angeführt, der detailreich alle Argumente zusammenstellt und den Brief aus seinem Alexandrinischen Setting heraus erklärt.⁸ Die Vorstellung ist attraktiv und besitzt nach wie vor heuristischen Wert. Denn das Bild des Apollo, das uns Paulus und Lukas präsentieren, „dürfte ... den Typus darstellen, den auch der Hebr.-Autor repräsentiert: theologisch eigenständig, schriftkundig, ‚alexandrinisch‘ gebildet und rhetorisch gewandt, in freien (für Lk durchaus problematischen) Beziehungen zum Paulus-Kreis stehend.“ So die Einschätzung von Knut Backhaus.⁹

Bislang wurden noch keinerlei Anhaltspunkte genannt, weshalb und inwiefern die Hebräerbrief-Auslegung Luthers als Paulusexegese zu verstehen ist. Im Gegenteil: Schon 1522, dem Veröffentlichungsjahr der Kirchenpostille, scheint ihm Apollo der wahrscheinlichere Kandidat. Im gleichen Jahr erschien auch das Septembertestament. In seiner Vorrede zum Hebräerbrief nennt Luther das für ihn schlagende Argument, weshalb Paulus *nicht* der Verfasser des Hebräerbriefs gewesen sein konnte:

[D]aß die Epistel an die Hebräer nicht S. Pauli noch irgend eines Apostels sei, beweiset sich damit, daß im zweiten Kapitel [Hebr 2,3] stehet also: Diese Lehre ist durch die, die es selbst von dem Herrn gehört haben, auf uns gekommen und geblieben. Damit wird es

⁶ Vgl. Friedrich BLEEK, *Der Brief an die Hebräer. Erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar*, Band 1: Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer, Berlin 1828, 249 Anm. 338: „Vielleicht bezieht es sich nur auf mündliche Urtheile von gelehrten Freunden, sei es nun daß diese dem seinigen beigetreten waren, oder daß das seinige sich erst durch sie gebildet hatte.“ Weniger plausibel ist die These von Walter Köhler „daß einer seiner Gegner irgendwo die Vermutung geäußert hatte“ (WA 10 I 1, 143).

⁷ BLEEK, *Hebräer I* (s. Anm. 6), 430.

⁸ Ceslas SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Band 1: Introduction (*Études Bibliques*), Paris 1952, 209–219. Vgl. DERS., *L'Épître aux Hébreux*, Apollos, Jean-Baptiste, Les Hellénistes et Qumran, *Revue de Qumrân* 1 (1959), 365–390.

⁹ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule* (1993), in: ders., *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief* (WUNT 240), Tübingen 2009, 21–48 (44). Zu Apollos jetzt Samuel VOLLENWEIDER, *Apollos of Alexandria. Portrait of an Unknown*, in: Benjamin Schliesser/Jan Rügemeier/Thomas J. Kraus/Jörg Frey (Hg.), unter Mitarbeit von Daniel Herrmann, *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 325–344.

klar, daß er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln gekommen sei, vielleicht lange hernach. Denn S. Paulus Gal. 1 [Gal 1,12] mächtiglich bezeuget, er habe sein Evangelium von keinem Menschen noch durch Menschen, sondern von Gott selber.¹⁰

Der Name Apollos fällt in diesem Zusammenhang nicht.

Nun ist höchst aufschlussreich, dass Luther noch kurz zuvor und mit beiläufiger Selbstverständlichkeit Paulus als Verfasser des Hebräerbriefs genannt hat. Ein Beispiel ist seine *Magnificat*-Auslegung aus dem Jahr 1521.¹¹ Wir können nur spekulieren, wie es zu Luthers Meinungsumschwung kam. Es wird ein Bündel an Gründen sein: So ist anzunehmen, dass ihn die intensive philologische Arbeit auf der Wartburg und der Austausch mit seinen Vertrauten zum Nachdenken brachte. Mehr noch werden ihn die im Jahr 1516 vehement vorgebrachten Argumente des Erasmus von Rotterdam gegen paulinische Verfasser-schaft beeindruckt und schließlich umgestimmt haben.¹² Der Humanisten-Streit zwischen Erasmus und Faber Stapulensis über Hebr 2,7, der die humanistische Welt seit einigen Jahren in Atem hielt und auch die Verfasserfrage berührte, war zwar schon wieder abgeflaut, mag aber dennoch am Rande mit Luthers Meinungsumschwung zu tun haben.¹³

Ab 1522 jedenfalls hat Paulus als Autor des Hebräerbriefs ausgedient. Das ist keine *Quisquilie*: Luthers Entscheidung samt ihren Konsequenzen sollte die protestantische Rezeption des Hebräerbriefs bis in die Neuzeit bestimmen, wo er erst seit einigen Jahrzehnten aus dem Schatten des Paulus heraustritt. Ande-

¹⁰ M. Luther, Vorreden auf die Epistel an die Hebräer (1522), in: Heinrich Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Göttingen 1989, 214f. (214).

¹¹ M. Luther, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (1521), WA 7, 538–604 (600).

¹² Vgl. hierzu Kenneth HAGEN, *Hebrews Commenting from Erasmus to Beze 1516–1598* (BGBE 23), Tübingen 1981, 6f. Erasmus stellt seine Überlegungen pointiert ans Ende seiner Anmerkungen zum Hebräerbrief und lässt sie mit einem Verweis auf Hieronymus enden (Erasmus, *Novum Instrumentum omne*, Basel 1516, 600f.). Nach der scharfen Ablehnung paulinischer Verfasser-schaft in der Erstauflage des *Novum Instrumentum* lässt Erasmus 1521 eine Paraphrase des Hebräerbriefs erscheinen, die ohne Diskussion über den Autor auskommt und im Titel Paulus nennt (Erasmus, *In Epistolam Pauli apostoli ad Hebraeos Paraphrasis*, Basel 1521/Köln 1522). Kurz darauf erscheint die zweite Auflage des *Novum Instrumentum*, in dem Erasmus die Ausführungen der Erstauflage lediglich leicht modifiziert und erweitert. Die Diskrepanz zwischen *Novum Instrumentum* und *Paraphrasis* mag sich daraus erklären, dass ersteres primär für gebildete Theologen intendiert war, letzteres für den formal weniger gebildeten Klerus, den eine Diskussion der Verfasserfrage verunsichert hätte (vgl. Jan BLOEMENDAL, *Erasmus' Paraphrases on the New Testament*. Introduction, *Erasmus Studies* 36 [2016], 105–122 [120]: „lower, less educated clergy“).

¹³ HIRSCH/RÜCKERT (Hg.), *Hebräerbrief* (s. Anm. 2), 119 Anm.: „Faber hatte in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen 1512 die These von der von Paulus verfaßten hebräischen Urschrift des Hebräerbriefs und ihrer Übersetzung ins Griechische durch einen andern vertreten.“ Vgl. Helmut FELD, *Der Humanisten-Streit um Hebräer 2,7* (Psalm 8,6), *Archiv für Reformationgeschichte* 61 (1970), 5–35. Luther bespricht die Auseinandersetzung in den Scholien zu Hebr 2,7 recht ausführlich (vgl. HIRSCH/RÜCKERT [Hg.], a. a. O., 118–124 mit Anmerkungen).

rerseits kodifizierte das Tridentinum im „Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen“ vom 8. April 1548 die Anschauung, dass der Hebräerbrief zu den Paulusbriefen zu zählen sei (DS 1503), und stellte sich damit nicht nur gegen Erasmus und Cajetan, sondern eben auch gegen Luther.¹⁴

Unser Weg zurück zu den Anfängen von Luthers Hebräerbriefauslegung führt nun endlich zu seiner Vorlesung aus dem Jahr 1517/18. Nachdem er die Römerbrief- und Galaterbriefvorlesungen abgeschlossen hatte, wandte sich Luther dem Hebräerbrief zu – nach der lange vorherrschenden Auffassung von Ostern 1517 bis Ostern 1518,¹⁵ nach jüngeren Forschungen erst ab dem Wintersemester 1517/18 bis ins Sommersemester 1518.¹⁶ Vom Hebräerbrief erwartete Luther ein vertieftes Verständnis der Theologie des Paulus. So fährt er gleich zu Beginn schweres theologisches – und man könnte sagen: reformationstheologisches – Geschütz auf. Zum ersten Vers des Briefs bemerkt er in der Randglosse: „Man muß in dieser Epistel Acht darauf haben, daß Paulus die Gnade rühmt wider allen Hochmut gesetzlicher und menschlicher Gerechtigkeit [...] schlechthin nichts, denn allein Christum zu lehren, nimmt er sich vor (*omnino igitur solum Christum docendum proponit*).“¹⁷ Auch wenn wir die Vorlesung nur aus studentischen Nachschriften kennen, kommt diese „zugespitzte Bestimmung des wesentlichen Themas“ zu Beginn des Kollegs den eigenen Worten Luthers mit Sicherheit nahe.¹⁸ Sie stehen betont am Seitenanfang. Der Hebräerbrief – also Paulus – ist für Luther schon vor seiner Auseinandersetzung mit Rom Zeuge für das *solum Christum* und, wie wir gleich sehen werden, auch für das *sola fide*.

Die Verfasserfrage spielt zu jener Zeit allenfalls eine untergeordnete Rolle; hier und da können wir bereits leise Zweifel an der Zuschreibung an Paulus heraushören. Schon hier ist sich Luther der bereits genannten Diskrepanz zwischen Hebr 2,3 und Gal 1,12 bewusst, die ihn ja einige Jahre später davon über-

¹⁴ Die Konzilsväter sprechen ausdrücklich von vierzehn Paulusbriefen (*quatuordecim epistolae Pauli Apostoli*), doch lässt die Formulierung die Interpretation zu, dass es ihnen lediglich um die Kanonizität, nicht aber um die Authentizität ging (so SPICQ, *Hébreux I* [s. Anm. 8], 192). Gleichwohl legte sich zu Beginn des 20. Jh. die Päpstliche Bibelkommission auf paulinische Verfasserschaft fest (DS 3591–3593).

¹⁵ Vgl. Kenneth HAGEN, *A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews* (SMRT 12), Leiden 1974, 5–7 (vom 21. April 1517 bis 26. März 1518).

¹⁶ Vgl. Oswald BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt 1989, 203–205. Mit dieser Datierung bleibt zwar eine Lücke zwischen dem Ende der Galatervorlesung im März 1517 und dem Beginn der Hebräerbriefvorlesung, aber es ergibt sich ein organischer Übergang zum Beginn der zweiten Psalmenvorlesung zu Beginn des Jahres 1519.

¹⁷ WA 57 III, 5 (Randglosse zu Hebr 1,1) (Übers. VOGELSSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 1). Nach Erich Gräßer hat Luther hier richtig erkannt, dass diese christologische Konzentration „[b]ei unterschiedlicher Sprachgestalt“ der „verbindende gemeinsame Sachverhalt“ zwischen Paulus und dem Hebräerbrief sei (Erich GRÄßER, *Aufbruch und Verheißung* [BZNW 65], Berlin/Boston 2019, 180).

¹⁸ Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung*, Göttingen 1995, 82.

zeugen sollte, dass Paulus *nicht* der Verfasser sein könne. Der Verweis auf diejenigen, die das Wort „gehört haben“ (Hebr 2,3) „ist ein sehr starker Grund zu Gunsten der Behauptung, diese Epistel habe nicht Paulus zum Verfasser; denn in dem Galaterbrief erklärt und erweist er, daß er nichts von den Aposteln [also von denen ‚so es gehöret haben‘] empfangen habe.“¹⁹ Aber Luther hält sich nicht lange an diesem Problem auf und begibt sich gleich wieder auf theologisches Terrain. Am Ende behält in der Verfasserfrage der damals *noch* gültige exegetische Mainstream die Oberhand, zumal Luther im Briefschluss einen Verweis auf die Gefangenschaft des Paulus heraushört. Die Worte „damit ich euch umso schneller wiedergegeben werde“ (Hebr 13,19) „klingen nach Gefangenschaft und Fesseln“ – ein Beweis dafür, „daß diese Epistel Paulus zugehört“.²⁰

Die Bedeutung des Hebräerbriefes für Luthers reformatorischen ‚Durchbruch‘ wird nach wie vor zu gering veranschlagt.²¹ Das mag verschiedene Gründe haben. Die Hebräerbriefvorlesung „stürmt nicht allerorten so wie die Römerbriefvorlesung mit unmittelbar herzdringender Gewalt auf uns ein“ und mag deshalb heutigen Leserinnen und Lesern spröde erscheinen.²² Auch liegt der Schatten der späteren abwertenden Anmerkungen Luthers zum Hebräerbrief auf seiner Erstlingsexegese. Dennoch ist Luthers epochemachende theologische Leistung, nämlich die „Entdeckung der Subjektivität des Glaubens“ (Ulrich Barth), entscheidend auf seine Lektüre des Hebräerbriefes im Schicksalsjahr 1517/1518 zurückzuführen.²³ In seinem Ringen mit den „paulini-

¹⁹ WA 57 III, 10 (Randglosse zu Hebr 2,3) (Übers. VOGELSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 20). An weiteren Aussagen sind u. a. zu nennen: „Merke: weil der Apostel hier sagt, ein gülden Rächfaß sei im Allerheiligsten gewesen, sehen viele sich veranlaßt, diesen Brief nicht dem Paulus zuzuschreiben, da von solchem Rächfaß Moses anscheinend nichts gesagt hat“ (Scholion zu Hebr 9,4; a. a. O., 126). „Wiederum erwähnt der Apostel hier bestimmte Dinge, davon in den Büchern Moses nichts gelesen wird. Darin bestätigt sich die Meinung derer, die diese Epistel dem Apostel Paulus nicht zuschreiben wollen“ (Glosse zu Hebr 9,18; a. a. O., 141). „Davon liest man nirgends in der Schrift. Drum war auch dies ein Beweisgrund für die, die Paulus diesen Brief absprechen wollten“ (Glosse zu Hebr 12,21; a. a. O., 182).

²⁰ WA 57 III, 91 (Glosse zu Hebr 13,19) (Übers. VOGELSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 186f.).

²¹ An Einzelstudien erschienen Erich VOGELSANG, Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18. Ein Beitrag zur Frage Humanismus und Reformation, Tübingen 1930; Eduard ELLWEIN, Die Entfaltung der theologia crucis in Luthers Hebräerbriefvorlesung, in: Ernst Wolf (Hg.), Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 382–404; Helmut FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief (VIEG 62), Wiesbaden 1971; HAGEN, A Theology of Testament (s. Anm. 15).

²² VOGELSANG (Hg.), Hebräerbrief-Vorlesung (s. Anm. 2), III. Vgl. BORNKAMM, ThLZ 56 (1931) (s. Anm. 2), 488: „Das knappe Diktat der Hebräerbriefvorlesung verschließt sich dem Zugang spröder als das breit angelegte gedankengewaltige Römer-Kollegheft Luthers.“

²³ Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von Ulrich BARTH, Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis (1992), in: ders., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 27–51. Vgl. schon BORNKAMM, ThLZ 56 (1931) (s. Anm. 2), 494: „Existentialität und Gewißheit des Glaubens“.

schen“ Texten und mit den gegenwärtigen kirchlichen Zuständen gelangte er zur Einsicht, „daß der die Gerechtigkeit Gottes ergreifende Glaube tatsächlich das Ganze des christlichen Gottesverhältnisses repräsentiert.“²⁴

Wie sich zeigen lässt, wurde diese Erkenntnis maßgeblich von Hebr 11,1 inspiriert.²⁵ Ein näherer Blick auf Luthers exegetische Arbeit an diesem Vers, auf ihren auslegungsgeschichtlichen Kontext und auf die weitere Entwicklung lohnt. Luther fand sich auf dem keineswegs geradlinigen Weg zu einem neuen Verständnis des christlichen Glaubens, und auf diesem Weg begegneten ihm die beiden Begriffsbestimmungen des Glaubens als *substantia*/ὀπίστασις (Hebr 11,1a) und als *argumentum*/ἔλεγχος (Hebr 11,1b). In einem ersten Anlauf gelangte Luther zu folgender Annäherung: *Est autem fides sperandarum*, i. e. quae sperantur, i. e. futurarum, non praesentium *substantia*, i. e. possessio, hereditas *rerum*, *argumentum* indicium, signum *non apparentium*.²⁶

2. „Est autem fides...“ Auf dem Weg zur Entdeckung der Subjektivität des Glaubens

Ins kulturelle Gedächtnis des Protestantismus hat sich die Fassung aus der „Lutherbibel“ des Jahres 1534 eingepreßt, die auch in der jüngsten Revision von 2017 nur sprachlich modernisiert, aber nicht inhaltlich modifiziert wurde: „Es ist aber der Glaube / eine gewisse zuversicht / des / das man hoffet / vnd nicht zweiueln an dem / das man nicht sihet.“²⁷ Heute lautet der Text: „Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.“²⁸ Luthers Wiedergabe dieser Wesensbeschreibung des Glaubens als „gewisse Zuversicht“ (*substantia*/ὀπίστασις) und als „Nichtzweifeln“ (*argumentum*/ἔλεγχος) stand für ihn mitnichten von Anfang fest. Das lässt sich schon daran sehen, dass er die Wendung „gewisse Zuversicht“ bereits im Septembertestament 1522 gebrauchte, während die Wortschöpfung „Nichtzweifeln“ erst in der Vollbibel von 1534 auftaucht. Aber es lässt sich zeigen, dass die Grundgedanken dieses sich in den Worten „Zuversicht“ und „Nichtzweifeln“ verdichtenden Glaubensverständnisses schon in seiner paulinischen Lektüre des Hebräerbriefs 1517/18 angelegt sind.

²⁴ BARTH, Entdeckung (s. Anm. 23), 44.

²⁵ In der Lutherforschung wird häufig auf die Bedeutung der Scholien zu Hebr 5,1 und 7,1 verwiesen, in denen zentrale reformatorische Einsichten aufscheinen, doch sind auch diese Auslegungen – wie die Auslegung zu Hebr 11,1 – eingebunden „in einen von Anfang bis Ende gehenden Spannungsbogen“ (Andreas STEGMANN, Luthers Auffassung vom christlichen Leben [BHTh 175], Tübingen 2014, 224).

²⁶ WA 57 III, 61 f. (kursiviert ist der Hebräerbrieftext).

²⁷ Luther 1534.

²⁸ Luther 2017.

In ihrer *editio princeps* der Vorlesung kommentieren Emanuel Hirsch und Hanns Rückert: „Luthers Auseinandersetzung über Hebr. 11,1 steht [...] im engsten Zusammenhang mit der Hauptaufgabe seines Denkens damals 1517/18: mit der begrifflichen Herausarbeitung des *sola fide*.“²⁹ Der Vers bietet sich wie kaum ein anderer dafür an, eine Wesensbeschreibung des Glaubens zu versuchen; immerhin findet sich neutestamentlich nur hier eine Wendung wie *fides est* ..., die den Charakter einer „Definition“ hat. Wir lassen hier aber (wie Luther selbst) die Debatte über die Gattung des Verses beiseite, die spätestens seit dem frühen Mittelalter teils heftig geführt wurde: Präsentiert der Hebräerbriefautor hier eine Art Schuldefinition des Glaubens, d. h. eine *definitio fidei*,³⁰ oder stimmt er vielmehr eine Lobrede über den Glauben an, d. h. ein *encomium fidei* bzw. eine *laus et commendatio fidei*.³¹ In seiner Sentenzen-Vorlesung hatte sich Luther für Letzteres ausgesprochen,³² und auch Erasmus folgte dieser Auffassung mit Nachdruck.³³

Luther geht in der Glosse zunächst auf die rhetorische Funktion der Beispielreihe ein: „Er [d. h. der Apostel] reizt zu dem Glauben, den er bis dahin durchs Wort gelehret hat, nun auch durch das Exempel der Väter. Denn die allerklarste Weise zu lehren, wie jener [d. h. Varro] sagt ist die, daß man [zu dem Wort] Exempel gibt.“ Er fährt nun fort: „Einige meinen aber, unter Glaube sei an dieser Stelle mehr die Zuversicht (*pro fiducia*) als die Gläubigkeit (*pro credulitate*) zu verstehen. Davon später.“³⁴ Damit lenkt er den Blick schon auf die beiden Subjekte in Hebr 11,1, ὑπόστασις/*substantia* und ἔλεγχος/*argumentum*, die noch intensiver als die Gattung des Satzes schon in der Alten Kirche diskutiert wurden. Auf die beiden Wörter und ihre Auslegungsgeschichte konzentriert er sich dann im Scholion, das etwas umständlich und ausführlich geriet. Dies ist umso auffälliger, als die Scholien im weiteren Verlauf immer knapper werden und er ab Hebr 11,29 nur noch in Glossen kommentiert. Dem 35-jährigen Professor

²⁹ HIRSCH/RÜCKERT (Hg.), Hebräerbrief (s. Anm. 2), 261 Anm.

³⁰ So Thomas von Aquins Auffassung, auf der die katholische Auslegung von Hebr 11,1 gründet: *definitio apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas* (Summa theologiae II-II, q. 4, a. 1).

³¹ So in der aus dem 9. Jh. stammenden Glossa Ordinaria (PL 114, 663) und bei Petrus Lombardus, Collectanea in epistolas Pauli (zu Hebr 11,1) (PL 192, 488). Vgl. Heinrich DÖRRIE, Zu Hbr 11,1, ZNW 46 (1955), 196–202 (198 mit Anm. 9).

³² WA 9, 91.

³³ Erasmus, Novum Instrumentum omne, Basel 1516, 595. Vgl. HIRSCH/RÜCKERT (Hg.), Hebräerbrief (s. Anm. 2), 67 Anm., 257 Anm. Die Frage nach der rhetorischen Einordnung des Satzes wird heute als zweitrangig betrachtet (vgl. COCKERILL, Hebrews [s. Anm. 4], 520 Anm. 1: „The question as to whether this verse should be called a ‚definition‘ is inconsequential.“) Dazu auch Benjamin SCHLIESSER, Glauben und Denken im Hebräerbrief und bei Paulus. Zwei frühchristliche Perspektiven auf die Rationalität des Glaubens, in: Jörg Frey/Benjamin Schliesser/Nadine Ueberschaer (Hg.), Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt (WUNT 373), Tübingen 2017, 503–560 (521–524).

³⁴ WA 57 III, 61 (Übers. VOGELSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 161).

ging am Ende des Semesters schlicht die Zeit aus; in seinen Auslegungen zum paulinischen Zentralsatz des Glaubens Hebr 11,1 ließ er sich aber nicht vom nahenden Semesterschluss in die Enge treiben.

Über die altkirchliche Auslegung war Luther v. a. durch die *Glossa ordinaria* im Bilde. Im Jahr 1509/1510 hatte Luther als *Baccalaureus sententiarum* in Erfurt über die Sentenzen des Petrus Lombardus gelesen und sich in diesem Zusammenhang schon mit dem Glaubensverständnis des Hebräerbriefes auseinandergesetzt.³⁵ Chrysostomos, auf den er sich in der Hebräerbriefvorlesung stützt und den er auch zu Hebr 11,1 bezieht, las er in der aus dem 6. Jh. stammenden und lateinischen Übersetzung des Mutianus Scholasticus.³⁶ Natürlich nutzte er auch das 1516 in erster Auflage erschienene zweibändige *Novum Instrumentum* von Erasmus samt dessen ausführlichen Annotationen, die auch die altkirchliche und mittelalterliche Exegese in Auswahl referiert. Mit diesem und einigem weiterem exegetischen Rüstzeug³⁷ näherte er sich den Bedeutungen der Worte *substantia*/ὁπόστασις und *argumentum*/ἔλεγχος. Seine Griechischkenntnisse sind zu dieser Zeit noch recht bescheiden, so dass der griechische Bibeltext und gräzistische Fragen noch wenig Raum einnehmen.

2.1 Was meint Paulus mit *substantia*/ὁπόστασις?

Zu ὁπόστασις legt Luther seinen Ausführungen das lateinische *substantia* aus der Vulgata zugrunde. Worauf zielt der Satz des Paulus,³⁸ dass der Glaube *substantia* sei?

³⁵ Vgl. die umfassende Analyse der Auslegung von Hebr 11,1 in der Sentenzen-Vorlesung bei Reinhard SCHWARZ, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 34), Berlin 1962, 50–66. Im Gegenüber zur aristotelisch-scholastischen Logik legt Luther den Akzent nicht auf das Wesen des Glaubens an sich, sondern auf seine Relationalität, insofern er dem Menschen eine Beziehung eröffnet. „Hebr. 11, 1 ist nicht mit den Kategorien der Logik zu verstehen. Der Satz ist keine Definition, die mit substantialen Begriffen angibt, was wesentlich das Sein eines seienden Gegenstandes ausmacht... Er ist vielmehr eine Art Empfehlung des Glaubens“ (a. a. O., 63).

³⁶ Vgl. HIRSCH/RÜCKERT (Hg.), *Hebräerbrief* (s. Anm. 2), 118 Anm. Nach WA 57 III, 227 nutzte Luther den Basler Druck von 1504. Luthers Rückblick auf seine anfängliche Kirchenväterbegeisterung fällt später nüchtern aus (vgl. die Zusammenstellung bei HIRSCH/RÜCKERT [Hg.], a. a. O., XXII f.; zum Ganzen Volker LEPPIN, *Kirchenväter*, in: Albrecht Beutel [Hg.], *Luther Handbuch*, Tübingen 2017, 65–70, bes. 68). Von den Conciliis und Kirchen 1539 (WA 50, 519): „... Und las sie noch ein Buch für sich nehmen aus der heiligen Schrifft und die glose suchen bey den Vetern, so sols jm gehen wie mirs gieng, da ich die Epistel ad Ebreos furnam mit S. Chrysostomos glosen ...“ WA TR 1,85 (Nr. 188): „*Cum primum legerem epistolam ad Hebraeos, ibi accipiebam Chrysostomum eumque legebam, sed* er ließ mich stecken an allen orten, da ich sein dorfft. Er ist ein lauter wescher [= Schwätzer], lest den Text fallen.“

³⁷ Vgl. VOGELSANG (Hg.), *Hebräerbrief-Vorlesung* (s. Anm. 2), V–VI, mit einer knappen Zusammenstellung der wichtigsten Autoritäten.

³⁸ In der Nachzeichnung der Argumentation Luthers spreche ich im Folgenden und im Sinne Luthers von Paulus als dem *auctor ad Hebraeos*.

Drei Vorschläge nimmt Luther unter die Lupe und lässt seine Hörer an seinen Erwägungen teilhaben:³⁹ (1) Meint Paulus, dass der Glaube der „Grund“ (*causa*) oder das „Fundament“ (*fundamentum*) sei, wie dies in der zeitgenössischen Auslegung häufig behauptet wird und wie dies Luther schon in seiner Sentenzen-Vorlesung angedacht hatte?⁴⁰ Möglicherweise sei dem so; diese Sicht wäre jedenfalls anschlussfähig an den Satz Jesu, „auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen“, denn mit dem Felsen ist nicht etwa Petrus gemeint, sondern der Glaube! (2) Oder denkt Paulus an das „Wesen“ (*subsistentia*) oder die „Wesenheit“ (*essentia*)? In diesem Sinne schreibt Chrysostomos, dem Petrus Lombardus folgt:

[Dieweil das, was man erhofft, noch] kein Wesen (*substantia*) hat, wie man meint, so gibt der Glaube ihm das Wesen; mehr noch: er gibt ihm nicht das Wesen, sondern ist selbst seine Wesenheit (*essentia*); z. B. die Auferstehung ist noch nicht geschehen und ist noch nicht im Wesen, die Hoffnung aber läßt sie Wesen haben in unserer Seele. Das ist's, was er ‚Wesen‘ genannt hat.

Vielleicht. Luther enthält sich eines klaren Urteils. (3) Am ehesten neigt er der dritten Option zu, die er in seiner Galaterbriefvorlesung bei Hieronymus fand und nun auf die Hebräerbriefstelle anwendet: *Substantia* bedeute „Besitz“ (*possessio*). Glaube sei „nichts anderes ... denn das Hangen am Worte Gottes, nach Röm 1,17, so ist er folglich der Besitz des Wortes Gottes, d. i. der ewigen Güter.“ Luther verweist auf den Vulgata-Text von Hebr 10,34, wo Paulus von der „besseren und bleibenden Habe“ (*meliozem et manentem habere substantiam*) spricht.

Theologisch ist Luther damit zum reformatorischen Kern durchgedrungen, insofern die *fides* eben nicht etwas ist, was dem subjektiven Glauben vorgelagert ist oder zugrunde liegt – ein „Grund“ (*causa*), ein Fundament (*fundamentum*). Glaube ist existenzielles Ergreifen, Besitzen. So stichhaltig die Konstruktion theologisch sein mag, argumentativ und philologisch steht sie auf wackligen Beinen.

³⁹ WA 57 III, 226–229 (Scholion zu Hebr 11,1) (Übers. VOGELSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 161–164).

⁴⁰ In seiner Sentenzen-Vorlesung 1509/1510 verstand Luther *substantia* „ganz unphilosophisch als das Zugrundeliegende“, d. h. als *fundamentum*, und er kann für diese Sicht auf die *Glossa Ordinaria* und Petrus Lombardus zurückgreifen (SCHWARZ, Fides [s. Anm. 35], 55). Wie ein Haus aus einem Fundament und dem Gebäude besteht, so ist im geistlichen Bau der Glaube das Fundament, die Verdienste und Werke das Gebäude (vgl. WA 9, 91: *substantia est fides, constructio est merita et opera*). Dahinter steckt auch der Gedanke, dass ohne das Fundament des Glaubens die Verdienste und Werke nicht errichtet werden können. Zum Verständnis des Glaubens in diesem Zusammenhang vgl. SCHWARZ, a. a. O., 58: „Die fides aber ist die notwendige Voraussetzung für die Hoffnung auf die unsichtbaren Güter, die als Lohn auf die erworbenen Verdienste in Aussicht stehen.“ Luther geht hier nicht auf das Problem ein, wie angesichts dieser Vorordnung des Glaubens vor die Hoffnung und die Liebeswerke nun die *virtus fidei* mit der *virtus spei* und der *virtus caritatis* zu verknüpfen sei, wenn doch die Liebe die Grundlage aller Tugenden ist. Petrus Lombardus diskutiert den Sachverhalt ausführlich (Lomb., Sent. III d. 23, c. 8f., n. 9).

Das scheint Luther selbst schon bald aufgegangen zu sein, und zwar mithilfe von Philipp Melanchthon. Im August 1518 kam Melanchthon nach Wittenberg und wurde schnell ein geschätzter Berater Luthers, vor allem aufgrund seiner philologischen Expertise.⁴¹ In Luthers (kleinem) Galaterkommentar aus dem Jahr 1519 zeichnet sich eine Modifikation ab, die noch stärker auf das Innenleben des glaubenden Subjekts zielt. Luther gesteht ein, dass er sich von Melanchthons sprachlichen Einwänden überzeugen ließ und ὑπόστασις nun in einem tieferen Sinn als „(Haltung der) Erwartung“ (*expectatio*) begriff.⁴² Damit nähert er sich bereits seiner endgültigen Übersetzung im Septembertestament 1522, das ὑπόστασις nun vollends als existenzielle Haltung begriff und mit der Wendung „gewisse Zuversicht“ wiedergibt. Dieser Wiedergabe blieb Luther nun zeitlebens treu.⁴³ Sie entfaltete eine bemerkenswerte Wirkung, und noch bis in die neueste Zeit wird vereinzelt an ihr festgehalten,⁴⁴ trotz philologischer Bedenken. Seine Auslegung hat „die protestantische Interpretation dieser Stelle fast durchweg beherrscht und die katholische Exegese sehr stark beeinflusst und ist auch über den deutschen Sprachraum nicht ohne Wirkung geblieben.“⁴⁵

Natürlich blieb auch Kritik nicht aus: Für Hermann Dörrie wurde Luthers Übertragung das πρῶτον ψεῦδος eines psychologischen Glaubensverständnisses, dem die gesamte nachfolgende Hebräerbriefexegese aufgesessen sei. Nach Dörrie bezeichnet ὑπόστασις „den Prozeß des Wirklich-Werdens und das Wirklich-Sein“, „eine absolut gültige, objektive Wirklichkeit, die durch nichts in Frage gestellt ist, sondern dauerhaft besteht.“⁴⁶ Auf dieser Argumentationslinie schließt sich die gegenwärtige Hebräerbriefexegese wieder dem altkirchlichen und mittelalterlichen Auslegungstyp an, der ὑπόστασις mit „Wesenheit“ oder „Wirklichkeit“ (*subsistentia, substantia, essentia*) wiedergibt.⁴⁷ Problematisch ist an dieser aktuell dominierenden Deutung, dass die definitorische Wendung „der Glaube ist ...“ (ἔστιν δὲ πίστις) paraphrasiert werden muss, um Sinn zu ergeben.⁴⁸ In der Literatur finden sich etliche Varianten einer solchen Umschrei-

⁴¹ Vgl. WA 2, 595 (*adolescens corpore, senex venerabili mentis canicie*).

⁴² WA 2, 595. Vgl. Melanchthons Ausführungen in den *Quaestiones Academicae* (Nr. 5, 1533), CR 3,696–698 (697), die in der Übersetzung münden: *Est ergo sententia: Fides est expectatio rerum sperandarum*. Hinsichtlich Hebr 10,34 ist der Beleg für *substantia* = Besitz nur für den lateinischen Bibeltext stichhaltig, da die griechische Vorlage in Hebr 10,34 ὑπαρξις liest. Melanchthons philologische Einwände mussten Luther daher schnell einleuchten.

⁴³ Auch in der Vollbibel steht „gewisse Zuversicht“.

⁴⁴ Vgl. z. B. Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 15), Göttingen 1991, 560–562.

⁴⁵ Helmut KÖSTER, ὑπόστασις, ThWNT 8 (1969), 571–588 (584f.).

⁴⁶ DÖRRIE, Zu Hbr 11,1 (s. Anm. 31), 197 mit Anm. 5.

⁴⁷ Vgl. die Zusammenstellung neuerer Auslegungen, die in diesem Sinne argumentieren, bei Steven M. BAUGH, *The Cloud of Witnesses in Hebrews 11*, WTJ 68 (2006), 113–132 (115–118). Altkirchliche Belege (Chrysostomos, Theodoret, Oikumenios und Theophylakt sowie Ambrosius und Augustin) bei Gottlieb LÜNEMANN, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief* (KEK 13), Göttingen 1867, 347.

⁴⁸ So schon die Kritik bei LÜNEMANN, *Hebräerbrief* (s. Anm. 47), 347, gegen die Ausleger,

benden Wiedergabe.⁴⁹ Auch wenn man versucht, die πίστις sprachlich mit der jenseitigen Wirklichkeit zu identifizieren – „Der Glaube *ist* die Wirklichkeit des Erhofften“ – bleibt doch der Anschluss an die Beispielreihe der Glaubensväter und -mütter holprig. Denn dort geht es um eine „Aktivität im Glauben“,⁵⁰ nicht um eine πίστις-Ontologie. Eine Interpretation, die auf eine Paraphrasierung verzichten kann und sich zugleich als Überschrift für die „Hall of Faith“ eignet, ist m. E. vorzuziehen. Exegetisch wie etymologisch leuchtet die von Adolf Schlatter in seiner großen Monographie „Der Glaube im Neuen Testament“ vorgetragene Erklärung am meisten ein. Er betont, dass ὑπόστασις den Aspekt des „Stehens“ nicht verloren habe: „[S]o viel ich sehe, bleibt der Zusammenhang zwischen ὑπόστασις und ὑποστῆναι im Sprachgebrauch durchaus lebendig, so daß es substantivisch nichts anderes ausdrückt, als was ὑποστῆναι verbal besagt.“⁵¹ Damit ist der Glaube in der Beschreibung des Hebräerbriefs ein „Darunterstehen“; wer im Sinne des Hebräerbriefs glaubt, steht die Mühen und Gefahren aus, fließt nicht am Ziel vorbei (Hebr 2,1: παραρρῆν), fällt nicht ab (3,12: ἀποστῆναι). Luthers Übersetzung kommentiert Schlatter so: „Gewiß ist ἀποστῆναι auch Verzagtheit, ὑπόστασις demgemäß auch Zuversicht; aber kongruent sind deswegen die beiden Begriffe nicht.“⁵² Nach der „Glaubensdefinition“ in Hebr 11,1 heißt πίστις demnach, „sich unter das zu stellen bzw. unter das gestellt zu werden, was zu erhoffen ist“⁵³ bzw. was erhofft wird.

die ὑπόστασις als „Wesenheit“ erklären oder mit οὐσία, *substantia*, *essentia* etc. gleichsetzen. Dies sei „unstatthaft“, weil eine solche Interpretation auf eine Umdeutung angewiesen ist, „um passend zu werden“.

⁴⁹ DÖRRIE, Zu Hbr 11,1 (s. Anm. 31), 202 („Der Glaube verleiht dem, was wir hoffen, die volle Sicherheit künftiger Verwirklichung“); William L. LANE, Hebrews, Bd. 2 (WBC 47B), Dallas 1991, 329 („[F]aith celebrates *now* the reality of the *future* blessings that constitute the objective content of hope. [...] [F]aith [...] bestows upon the objects of hope even now a substantial reality, which will unfold in God's appointed time“); Luke Timothy JOHNSON, Hebrews. A Commentary (New Testament Library), Louisville 2006, 278 („Faith [...] makes actual, or makes ‚real‘, for the believers the things that are hoped for, as though they were present“); Martin KARRER, Der Brief an die Hebräer, Bd. 2 (ÖTBK 20), Gütersloh 2008, 274 („Der Glaube stellt die Gemeinde [...] fest unter das, was sie erhofft [...]“); COCKERILL, Hebrews (s. Anm. 4), 521 („[F]aith is living in accord with the reality of things hoped for“). Teresa Morgan schließt sich demgegenüber Otto Betz an und deutet ὑπόστασις als „Grundlegung“ („foundation“): „*Pistis* is ... foundational in two senses: it creates the divine-human relationship within which it becomes possible for human beings to hope for certain things, and the relationship within which those hopes become achievable“ (Teresa MORGAN, Roman Faith and Christian Faith. *Pistis* and *Fides* in the Early Roman Empire and Early Churches, Oxford 2015, 339).

⁵⁰ Adolf SCHLATTER, Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart 1927, 526.

⁵¹ SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 50), 614. Vgl. den Exkurs zum Begriff ὑπόστασις (a. a. O., 614–617).

⁵² SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 50), 617.

⁵³ Thomas SÖDING, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefs, ZNW 82 (1991), 214–241 (225). Eine detaillierte Begründung dieser Sicht findet sich in Benjamin SCHLIESSER, Zweifel. Phänomene des Zweifels und der Zweiseligkeit im frühen Christentum (WUNT 500), Tübingen 2022, 359–366.

2.2 Was meint Paulus mit *argumentum*/ἔλεγχος?

Das Wort ἔλεγχος zitiert Luther zwar auf Griechisch, aber seine Beweisführung gründet ganz auf dem lateinischen *argumentum*. Worauf zielt also der Satz des Paulus, dass der Glaube *argumentum* sei?

Luther brachte in der Glosse zunächst die Begriffe *indicium* und *signum* als Äquivalenzbegriffe zu *argumentum* ins Spiel. Damit greift er einen Gedanken auf, den er bereits in seiner Sentenzen-Vorlesung formuliert hatte, als er *argumentum* mit den Worten „Kuntschafft“, *signum* und *notificatio* verknüpfte und die „Zeige-Beziehung“ des Glaubens unterstrich.⁵⁴ Wohlgermerkt war dies eine Deutung, die nicht unmittelbar an die traditionelle Interpretation anschloss: Die Tradition nämlich deutete die Gleichung *fides* = *argumentum* im Sinne einer subjektiven Überzeugung und Gewissheit, die sich als Resultat einer Beweisführung (*argumentatio*) einstellt. Luther hingegen will die *fides* selbst als „hinweisende[n] Beweis und anzeigendes Zeichen“ im Blick auf das Nicht-Sichtbare verstehen.⁵⁵

Im Scholion seiner Hebräerbriefvorlesung knapp zehn Jahre später rekurriert er zunächst wieder auf Auslegungen der Tradition und der Gegenwart.⁵⁶ (1) Bestimmt Paulus den Glauben als „Bestätigung“ (*probatio*) oder „Überzeugung/Nachweis“ (*convictio*) und damit als das erwünschte Ergebnis eines argumentativen Prozesses? Auf diese Sicht der *Glossa ordinaria* und des Petrus Lombardus, die sich ihrerseits auf Chrysostomus beziehen, geht Luther zunächst nicht weiter ein, sondern referiert gleich (2) die zweite Option, nach der Paulus eine „ganz bestimmte Gewißheit (*certitudo*) ... um Dinge“ meine, „die man nicht wahrnimmt“. Das hieße, dass wir zu einer Gewissheit gelangen aufgrund dessen, „daß Patriarchen und andere Heilige solchen Glauben gehabt hätten.“ Hier gerät Luther in Wallung: „Diese Auffassung gefällt mir nicht.“ Glaube wäre völlig falsch verstanden, wenn er lediglich die Gläubigkeit (*credulitas*) eines Menschen wäre,

⁵⁴ Vgl. Gesche LINDE, Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs (Religion in Philosophy and Theology 69), Tübingen 2013, 386: „Seine Argument- oder Zeichenfunktion kommt dem Glauben ... nicht substantialiter, sondern akzidentaliter zu: Als Argument oder Zeichen ist er Akzidenz des Unsichtbaren (so wie Rauch Akzidenz des Feuers ist).“

⁵⁵ Vgl. SCHWARZ, Fides (s. Anm. 35), 58–61. „Die Tradition richtet ihren Blick auf die psychologische Seite der *fides* und versteht unter dem *argumentum* die subjektive Wirkung einer vorhergehenden *argumentatio*, so daß die *fides* die Gewißheit von dem Vorhandensein unsichtbarer Dinge und Wahrheiten sowie die darauf gegründete Überzeugung ist, die beweiskräftig den Zweifel niederzuhalten vermag“ (a. a. O., 59). Gegen Schwarz (a. a. O., 61) lässt sich m. E. nicht bestreiten, dass Luther in dieser Phase eher die objektive Seite des Glaubens herausstellt und erst in seiner weiteren Beschäftigung mit dem Glaubensbegriff (und mit Hebr 11,1) zu einer stärker am glaubenden Subjekt orientierten Deutung gelangt. Zur Gleichsetzung von *fides* = *probatio et convictio* bei Petrus Lombardus s. u.

⁵⁶ WA 57 III, 226–229.

die sich durch eines anderen Gläubigkeit hat überreden und beweisen lassen. Und so würde der Apostel nicht von aller Menschen Glauben reden, sondern nur von denen, die [durch fremden Glauben] überredet sind; und so wäre der Glaube nicht aktivisch ein Beweisen, sondern passivisch ein Bewiesenwerden (*non activa probatio, sed passiva esset*).⁵⁷

(3) Die dritte Variante, die Luther in seiner lateinischen Chrysostomos-Ausgabe findet, gehört ins Kuriositätenkabinett: Dort steht nämlich das Übersetzungswort *coniunctio* („Zusammenhang“) für ἔλεγχος, und Luther wundert sich zurecht: „Zusammenhang dessen, das man nicht sieht“? Er fragt sich und seine Studenten, ob „irgendein Kodex hier verderbt war“, und ist damit auf der richtigen Fährte. Wahrscheinlich las ein Abschreiber versehentlich *coniunctio* anstelle von *convictio*.⁵⁸ Luther lehnt den korrupten Text aus philologischen Gründen ab: „Denn ἔλεγχος ... bedeutet Beweis (*argumentum*), Begriff (*comprehensio*) und Kennzeichen (*indicium*).“⁵⁹ Mit der vorgenommenen Konjekture des Chrysostomos-Textes von *coniunctio* zu *convictio* kann sich Luther durchaus anfreunden, zumal ihm diese Deutung vom Magister Sententiarum ja bereits vertraut ist. Er zitiert Chrysostomos breit: „Welch wundersames Wort hat der Apostel gebraucht, da er sagte: ‚Nachweis (*convictio*) dessen, das man nicht sieht‘. Denn Nachweis (*convictio*) gibt es nur in greifbaren Dingen. Also ist der Glaube, sagt er, ein Schauen dessen, das man nicht sieht.“⁶⁰ Die eigentliche Pointe in Luthers Argumentationsgang liegt aber darin, dass er den Glauben im Anschluss an Erasmus mit *indicium* gleichsetzt⁶¹ und diesen wiederum – so in der oben zitierten Glosse – mit *signum*.⁶² Terminologisch hält er damit an seiner Sentenzen-Auslegung fest und bestätigt den Verweischarakter des Glaubens, der das Nicht-Sichtbare zeichenhaft zu erkennen gibt und in der „Kundschaft“ des Zukünftig-Verborgenen ein glaubend-hoffendes Existieren begründet.⁶³ Zugespitzt formuliert: „Der Glaube führt zum Begreifen von etwas, das sich außerhalb des Glaubens dem Begreifen entzieht.“⁶⁴

⁵⁷ WA 57 III, 227 (Scholion zu Hebr 11,1) (Übers. VOGELSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 162). Die Unterscheidung zwischen einer übernommenen Gläubigkeit (*probatio passiva*) und einer subjektiven Gewissheit (*probatio activa*) wurde bereits in der Frühscholastik diskutiert. Vgl. SCHWARZ, Fides (s. Anm. 35), 59 Anm. 140, mit einem Verweis auf Stephen Langton (ca. 1150–1228).

⁵⁸ So HIRSCH/RÜCKERT (Hg.), Hebräerbrief (s. Anm. 2), 260 Anm. Vgl. WA 57 III, 227 Anm.: Der Basler Druck der Chrysostomos-Homilien von 1504 hat *coniunctio*, ebenso die Mehrheit der handschriftlichen Überlieferung.

⁵⁹ VOGELSANG (Hg.), Hebräerbrief-Vorlesung (s. Anm. 2), 163.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Erasmus, Novum Instrumentum omne, 595: *Argumentum.*) ἔλεγχος. i[d est] indicium. Nam id hoc loco significat argumentum.

⁶² Vgl. LINDE, Zeichen (s. Anm. 54), 390 mit Anm. 165, mit einem Verweis auf die Begriffsverwendung von *indicium* und *signum* bei Quintilian, Inst 5,9,1–11.

⁶³ So SCHWARZ, Fides (s. Anm. 35), 64.

⁶⁴ LINDE, Zeichen (s. Anm. 54), 390. Vgl. a. a. O., 390f.: „Argument ist der Glaube dadurch, daß durch ihn das Hoffnungsgut anschaulich wird, nicht aber dadurch, daß er die Existenz

Luther blieb in seiner weiteren Beschäftigung mit dem Text nicht bei dieser Deutung des zweiten Satzteils stehen. In der Frühphase liegt der Akzent, wie eben gesehen, auf der „Anzeigefunktion“⁶⁵ und dem Verweischarakter des Glaubens und damit auf der objektiven Seite des zukünftig-verborgenen Hoffnungsgutes, nicht auf der Subjektivität des glaubenden Individuums. Zwar hatte Luther die subjektive Seite des individuellen Begreifens und Überführtwerdens durch das Nichtsichtbare sachlich durchaus vor Augen – das belegt der weitere Gang seiner Erläuterungen –, aber terminologisch spiegelt sich dieses Moment in seiner Wiedergabe des Wortes ἔλεγχος als *argumentum*, *convictio*, *signum*, *indicium* und *comprehensio* noch nicht wider. Dies sollte sich bald ändern: Wie im Fall des Parallelbegriffs ὑπόστασις kommt es auch für ἔλεγχος zu einer sukzessiven Umformung im Sinne eines persönlichen, inneren Überzeugtseins und zugleich zu einer kritischen Rückbesinnung auf das traditionelle scholastische Verständnis, das mit Fug und Recht als „Glaubenspsychologie“ bezeichnet wurde.⁶⁶ Im Septembertestament 1522 gelangt er zwar zunächst zu einer recht blassen Wiedergabe, die gar nicht erst nach einem nominalen Äquivalent für ἔλεγχος sucht: „und richtet sich nach dem / das nicht scheint“. Ein Jahrzehnt später ‚findet‘ Luther das Wort „Nichtzweifeln“.

Die Wortschöpfung „Nichtzweifeln“ ist kein Geistesblitz, der ihn in einer inspirierten Stunde aus heiterem Himmel traf. In den Sentenzen des Lombarden, mit denen Luther seit seiner Sentenzen-Lektur bestens vertraut war, wird mittels des Zweifels der Begriff *argumentum* erläutert: Der Glaube ist „Beweis (*probatio*) und Nachweis (*convictio*) des Nichtsichtbaren, weil, wenn jemand über das Nichtsichtbare im Zweifel ist (*dubitet*), es ihm durch den Glauben bewiesen wird.“⁶⁷ Zudem war das Nichtzweifeln des Abraham exegetischer Allgemeinplatz in der Auslegung von Hebr 11 (vgl. Röm 4,20) und findet sich auch in Luthers Kommentierung wieder. Abrahams Gewissheit und Kompromisslosigkeit in Glaubensdingen wird auf seine spätere Übersetzung von ἔλεγχος als

des Hoffnungsgutes beweisen, diese nämlich von Instanzen wie dem Glauben der Patriarchen und Heiligen logisch ableiten und auf diese Weise Gewißheit erzeugen würde.“

⁶⁵ LINDE, Zeichen (s. Anm. 54), 390.

⁶⁶ Vgl. zu diesem Begriff Georg ENGLHARDT, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, Münster 1933. Kritisch ist Luthers Rückbesinnung in zweierlei Hinsicht: Zum einen hat die Gläubigkeit eines anderen keine Beweiskraft für den eigenen Glauben (*probatio passiva*), zum anderen kann der Glaube als *argumentum* den Wahrheitsgehalt des Glaubensgegenstands nie garantieren oder beweisen. Vgl. SCHWARZ, Fides (s. Anm. 35), 155: „Luther ... hält die Deutungen fern, die von dem logischen Begriff des *argumentum* ausgehen und dann zu dem problematischen Begriff der *probatio* kommen.“

⁶⁷ Petrus Lombardus, sent. III dist. 23, cap. 8: *Et ipsa est probatio et convictio non apparentium, quia, si quis de eis dubitet. per fidem probantur*. Ganz ähnlich in der Glossa ordinaria; der Begriff *argumentum* wird dort folgendermaßen erklärt: *certitudo rerum quae non apparent et, si quis de ea dubitet, probatio ...* (vgl. HIRSCH/RÜCKERT [Hg.], Hebräerbrief [s. Anm. 2], 257 Anm.).

„Nichtzweifeln“ eingewirkt haben. Für Luther ist der Erzvater ein Glaubensbeispiel sondergleichen, in dem wie in keinem anderen die „Herrlichkeit des Glaubens“ (*gloria fidei*) Gestalt gewinnt. Abraham hat „mit diesem Glaubensgehorsam (*oboedientia fidei*) das höchste Vorbild eines evangelischen Lebens gegeben ..., da er alles hinter sich gelassen hat, ... das Wort Gottes allem vorgezogen.“⁶⁸ Und als sein Gehorsam auf die härteste Probe gestellt wurde und ihm die Opferung seines Sohnes aufgetragen wird, „zweifelte er nicht an der Zukunft Isaaks, dem Samen der Verheißung.“⁶⁹

Luthers Urteil, dass dem Wort ἔλεγχος als „Nichtzweifeln“ eine ausgeprägt subjektive Dimension innewohnt, wurde auch von anderen reformatorischen Auslegern geteilt,⁷⁰ entwickelte sich zur *opinio communis* und findet bis in die neuere theologische Fachliteratur Wiederhall.⁷¹ Philologisch ist die Übersetzung „Nichtzweifeln“ wie übrigens auch die analoge, positiv gewendete Wiedergabe mit „Überzeugung“ schwer zu halten; deren Beliebtheit auch im englischen Sprachraum („conviction“) geht wohl auch auf eine neuzeitliche fideistische Verengung der πίστις als ein Überzeugtsein ohne Evidenzbezug zurück.⁷²

Im Gegenüber zu der von Luther vorgeprägten Interpretationslinie, die auf den subjektiven Glaubensakt abhebt („Nichtzweifeln“, „Überzeugung“) vertritt die aktuelle Forschung wieder eine stärker auf den objektiven Grund des Glaubens und die Überzeugungskraft des (noch) Nicht-Sichtbaren gerichtete Deutung („Beweis“).⁷³ In einem sachlich verwandten Satz Epiktets geht es etwa darum, dass ein denkendes Individuum auf dem Vernunftweg von der Wirklichkeit bzw. vom Wahrheitsgehalt einer Sache (πράγμα) überführt wird: „Hier ist der Beweis der Sache, die Überprüfung des Philosophen.“⁷⁴ Im Genitiv kann also die Sache stehen, auf die der „Beweis“ zielt, aber auch das, was der Überzeugungsarbeit „die argumentative Kraft verleiht.“⁷⁵ So etwa im Satz des Demosthenes: „Die Sache wird den Beweis geben.“⁷⁶ In Hebr 11,1 wird in der Ge-

⁶⁸ WA 57 III, 236 (Scholion zu Hebr 11,8) (Übers. VOGELSSANG [Hg.], Hebräerbrief-Vorlesung [s. Anm. 2], 173).

⁶⁹ WA 57 III, 66 (Glosse zu Hebr 11,8): *non dubitavit futurum Isaac semen benedictionis* (Übers. BS).

⁷⁰ Vgl. z. B. U. Zwingli, In Epistolam Beati Pauli ad Hebraeos Expositio Brevis, in: Melchior Schuler/Johannes Schulthess (Hg.), Huldrici Zuinglii Opera 6/2, Zürich 1838, 291–319 (314): *Ea fides cum non nisi doctore spiritu discitur, ductoreque illo apprehenditur, non constat ex humano ingenio... Est ergo fides hoc loci non opinio, arbitrium, vel humana quaedam et frigida suscipio, sed fiducia firma, certa indubitata, cui immititur homo apud deum, divinitusque hominis menti indita.*

⁷¹ Vgl. z. B. Friedrich HERMANNI, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen* (Collegium metaphysicum 1), Tübingen 2011, 15.

⁷² Vgl. MORGAN, *Roman Faith* (s. Anm. 49), 340.

⁷³ Vgl. exemplarisch die Zürcher Übersetzung: „Der Glaube aber ist ... der Beweis für Dinge, die man nicht sieht.“

⁷⁴ Epiktet, *diatr.* 3,10,11: ἐνθάδ' ὁ ἔλεγχος τοῦ πράγματος, ἡ δοκιμασία τοῦ φιλοσοφοῦντος.

⁷⁵ KARRER, *Hebräer II* (s. Anm. 49), 273.

⁷⁶ Demosthenes, *or.* 4,15: τὸ δὲ πρᾶγμ' ἤδη τὸν ἔλεγχον δώσει.

nitivverbindung πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων beides im Blick sein: das Nichtsichtbare ist Ziel und zugleich Grund des ἔλεγχος. Im Kontext des Glaubenskapitels Hebr 11 bietet sich eine Wiedergabe von ἔλεγχος an, die die „Dialektik des subjektiven und des objektiven Glaubensmoments“ widerspiegelt.⁷⁷ „Beweis“ ist „zu objektivierend“⁷⁸, Luthers „Nichtzweifeln“ zu subjektiv. Ein Wort, das objektive und subjektive Seite umgreift, ist „Überführtsein“. Glaube ist das Überführtsein vom (noch) Nicht-Sichtbaren, wobei sich der Glaube auf das Nichtsichtbare richtet und zugleich auf dem Nichtsichtbaren basiert. Mit der Wahl des Wortes ἔλεγχος weist der Hebräerbriefautor die πίστις ausdrücklich dem Bereich der *ratio* zu und gibt ihr einen intellektuellen Zug.⁷⁹ Zugleich macht er einen „kühne[n] Schritt über alle *ratio* hinweg“,⁸⁰ indem er die πίστις jeglicher Sinneswahrnehmung entzieht und ihren „paradoxen Charakter“ betont, insofern sie „schlechterdings nicht mit Verfügbaren rechnen kann.“⁸¹ Wie kein anderer neutestamentlicher Theologe inszeniert der Verfasser des Hebräerbriefs das Ineinander von Rationalität und Paradoxalität des Glaubens.⁸²

Luthers jahrelange Auseinandersetzung mit dem Vers – von der Sentenzenvorlesung 1509/1510 bis zur Übersetzung von 1534 – reflektiert weniger dieses Ineinander von Rationalität und Paradoxalität als vielmehr die Dialektik der objektiven und subjektiven Dimension des Glaubens. In der Hebräerbriefvorlesung dominierte in der begrifflichen Analyse noch die traditionelle objektivierende Wiedergabe (ἔλεγχος = *argumentum, comprehensio, indicium*), in der exegetischen Durchführung traten aber die Individualität und Unvertretbarkeit des glaubenden Subjekts bereits in den Vordergrund. Der Glaube als *argumentum* überführt den Menschen dadurch, dass er auf das nicht-sichtbare Zukünftig-Verborgene verweist und auf der kognitiven Ebene den Glaubensgegenstand glaubhaft und einsichtig macht, „vor allem aber auf der Ebene des Herzens Affekte erzeugt“ und so den Glaubensgegenstand „eindrücklich präsent werden läßt.“⁸³

⁷⁷ SÖDING, Zuversicht (s. Anm. 53), 225.

⁷⁸ SÖDING, Zuversicht (s. Anm. 53), 225.

⁷⁹ Das ist eine zentrale Erkenntnis der bahnbrechenden Arbeit von Erich GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief* (MThSt 2), Marburg 1965. Vgl. in diesem Sinn u. a. Hans WINDISCH, *Der Hebräerbrief* (HNT 14), Tübingen ²1931, 106; SPICQ, *Hébreux I* (s. Anm. 8), 148: „[L]’élément intellectuel de la foi est davantage mis en lumière (XI, 1), elle est connaissance de Dieu et du monde invisible.“

⁸⁰ DÖRRIE, Zu Hbr 11,1 (s. Anm. 31), 199.

⁸¹ Rudolf BULTMANN, ἐπίς κτλ., ThWNT 2 (1935), 515–531 (527).

⁸² Vgl. SCHLIESSER, *Glauben und Denken* (s. Anm. 33), 521–526.

⁸³ So LINDE, *Zeichen* (s. Anm. 54), 392, die darin den Einfluss humanistischer Rhetorik erkennt.

3. Resümee

Die Hebräerbriefvorlesung „führt uns in die Brunnenstube der Reformation.“ So – etwas blumig – Erich Vogelsang in der Einleitung zur ersten deutschen Übersetzung von Luthers Vorlesung. Er fährt fort:

die Hebräerbrief Vorlesung zeigt uns wie wenig es sonst *Luther als Schriftausleger*. Nicht der fertige Reformator steht vor uns, der mit der neuerrungenen Wahrheit die Feinde des Evangeliums nach außen kämpfend zu Boden wirft, sondern die Geburt seines Glaubens aus der Schrift mit allen Wehen und Nöten, im Kampfe gegen sich selbst, wird sichtbar. In dieses Werden und Wachsen des evangelischen Christen durch die Schriftauslegung will die Beschäftigung mit Luthers Hebräerbriefvorlesung hineinziehen.⁸⁴

Durch die Nachzeichnung des Weges, den Luthers Übertragung von Hebr 11,1 vor, in und nach seiner Hebräerbriefvorlesung nahm, ergibt sich eine Vorstellung von seiner Arbeit am Text und von seinem Gespräch mit der älteren Auslegung und dem Humanismus, aber auch von seiner kollegialen Beratung mit Melanchthon und anderen Weggefährten. Doch noch eindrücklicher als der Blick in die Studier- und Disputierstube sind die Impressionen von Luthers stetigem Ringen um das adäquate Verständnis einzelner biblischer Begriffe im Horizont einer umwälzenden und neuartigen Sicht auf das, was Glaube heißt. Für diese neuartige Sicht ist der Paulus des Römerbriefs und Galaterbriefs, aber auch der „Paulus“ des Hebräerbriefs der entscheidende Gewährsmann.

In Luthers nicht allzu zielstrebigem Exegese von Hebr 11,1 in seiner Hebräerbriefvorlesung, die ich in meinem Beitrag zu systematisieren versuchte, bahnt sich dieses neue, aber längst noch nicht ausgereifte Verständnis des Glaubens an. Es geht ihm um das subjektive Ergreifen und das existenzielle Überführt-Werden. Bloße Gläubigkeit, *credulitas*, schlichtes Fürwahrhalten, *fides acquisita*, sind nichts weiter als Fehlformen des Glaubens.⁸⁵ Wer so glaubt – so Luther zu Hebr 11,6 –, glaubt nicht, „was ihn selbst, sondern lediglich was andere betrifft.“ Er glaubt nicht, „daß Gott [für ihn] da sei ... Derhalb tut ein anderer Glaube not, dadurch wir nämlich glauben, daß wir selbst zu deren Zahl gehören, für die Gott da ist ... Solch Glaube kommt aber nicht aus dem natürlichen Menschen, sondern aus Gnaden.“⁸⁶

Luther machte es sich und seinen Studenten nicht leicht. Sie werden gespürt haben, dass hier etwas Neues im Entstehen ist; ihnen wird deutlich geworden

⁸⁴ VOGELSANG (Hg.), Hebräerbrief-Vorlesung (s. Anm. 2), IV.

⁸⁵ Vgl. HIRSCH/RÜCKERT (Hg.), Hebräerbrief (s. Anm. 2), 269 Anm.: „Luthers Gleichsetzung der *fides acquisita* mit der *fides mortua* des Jacobus entspricht den Aussagen der Scholastiker insofern, als die *fides acquisita* auch unter bleibender Todsünde erworben werden kann und durch Todsünde an sich nicht verloren geht.“ Vgl. a. a. O., 270 Anm.: „Einen Niederschlag hat dies Scholion über Hebr. 11, 6 gefunden in der *disputatio de fide infusa et acquisita* von 1520 ... Vgl. dort: 2. *Fides acquisita sine infusa nihil est, infusa sine acquisita est omnia* (WA 6, 85f.).“

⁸⁶ Übers. VOGELSANG (Hg.), Hebräerbrief-Vorlesung (s. Anm. 2), 169.

sein, dass sich seit der Römerbriefvorlesung entscheidende Fragen weiter geklärt haben.⁸⁷ Durch das Dickicht der Scholien mit ihren auslegungsgeschichtlichen Verästelungen konnten sie die Umrisse einer anderen Gestalt christlichen Denkens und christlicher Existenz erkennen. Luther entdeckte, was er in seiner „Paulusphase“ finden wollte und musste: die Subjektivität und mit ihr die Existentialität und Gewissheit des Glaubens. Schon bald würde er hierfür einen „paulinischen“ Hebräerbrief als Kronzeugen nicht mehr benötigen.⁸⁸

⁸⁷ Vgl. VOGELSANG (Hg.), Hebräerbrief-Vorlesung (s. Anm. 2), IV, im Blick auf die Sakramentenlehre, die Christologie und das Glaubensverständnis.

⁸⁸ Für die inhaltliche und formale Durchsicht des Beitrags danke ich Daniel Herrmann sehr herzlich.