
Martin Luther und das Alte Testament¹

Kim Strübind

1. Hinführung

Herzlichen Dank für das so freundliche Willkommen in der Stadt Leer und ganz besonders hier im schönen Gemeindehaus der Luthergemeinde! Auch wenn man wenig über den Reformator weiß, klingt bereits das Thema „Martin Luther und das Alte Testament“ nach einer konfliktreichen Beziehung. Freilich: Welche theologische Fragestellung würde bei diesem streitbaren Theologen des sechzehnten Jahrhunderts nicht immer auch in Konflikte führen? Ich möchte Ihnen heute Abend gerne vor Augen führen, dass die Frage nach Luthers Verhältnis zum Alten Testament nicht im Sinne eines einfachen Pro oder Kontra zu beantworten ist. Das bedeutet aber keineswegs, dass Luthers Verständnis des Alten Testaments indifferent wäre oder dass er, was bei Luther ja manchmal der Fall ist, zu unterschiedlichen Zeiten auch Unterschiedliches dachte. Nein, Luthers Ansichten über das Alte Testament sind vielmehr von einer großen Klarheit bestimmt, die von seinem Verständnis der ganzen Bibel her gedacht werden müssen. Wie so oft ist die Denkbewegung des Reformators auch im Blick auf die Bibel eine dialektische.

Mit der Frage nach seinem Verständnis des Alten Testaments ist eine zweite nach seiner Beziehung zum Judentum verknüpft. Luthers problematisches Verhältnis zum Judentum ist seit langem bekannt, aber wohl erst im Rahmen der Lutherdekade einer breiteren Öffentlichkeit bewusst geworden. Hatte er sich in der Frühzeit der Reformation entgegen der traditionellen christlichen Judenfeindschaft durchaus anerkennend über das Judentum geäußert und die Juden gar als Verbündete gegen den Papst betrachtet, widerrief er dieses Wohlwollen aber in seinen späten Jahren und bezeichnete die Juden dann als blutdürstig, rachsüchtig, als das geldgierigste aller Völker, als leibhaftige Teufel und als verstockt.²

¹ Vortrag anlässlich der Sommerakademie 2016 in der Lutherkirchengemeinde Leer am 13. Juli 2016. Der Vortragstil wurde beibehalten und um einige Anmerkungen, Zitate und Nachweise ergänzt.

² Vgl. *Matthias Morgenstern*, Martin Luther und das jüdische Leben Jesu (Toledot Jeshu), in: *Judaica* 72 (2016), 219–252; *Thomas Kaufmann*, Luther und die Juden, in: *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 63 (2016), 33–48; *ders.*, Luthers Juden, Stuttgart ³2017; *ders.*, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, ²2013; *Heiko A. Oberman*, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.

Der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann hat in seinem kürzlich erschienenen Buch zur Thematik ausgeführt: „Luther setzte den vormodernen Antisemitismus voraus, nahm ihn auf und trug zu seiner Verbreitung bei. Angesichts der Erwartungen, die man an den Theologen, religiösen Kommunikator, tiefeschürfenden Bibelausleger und deutschen Professor Luther zustellen für berechtigt gehalten hat, angesichts auch der Autorität, die dem Reformationshelden und ‚Kirchenvater‘ des Protestantismus zugewachsen war, wiegt seine theologisch unkontrollierte Menschenverachtung gegenüber den Juden schwer.“³ Einerseits gilt es, Luthers Verständnis des Alten Testaments von seinem Verhältnis zu den Juden zu unterscheiden, andererseits hängt beides aber auch miteinander zusammen. Und dies wiederum hat seinen Grund im spezifischen Bibelverständnis des Reformators. Gleichwohl werde ich aus Zeitgründen den Themenbereich „Luther und die Juden“ nur berühren und mich auf sein Verständnis des Alten Testaments konzentrieren. Dazu müssen wir uns zu allererst ansehen, mit welchen Augen er die Bibel insgesamt betrachtete.

2. Luthers Protest gegen die kirchliche Bibelauslegung

Auch wenn man nicht viel von Luther weiß, so ist doch allgemein bekannt, dass er die Bibel als die für die Kirche maßgebliche Autorität ansah. Seinen trotzigen Grundsatz: „sola scriptura“ – allein die Schrift – setzte er der kirchlichen Lehrüberlieferung entgegen, die seiner Meinung nach den christlichen Glauben überformt und verfälscht habe. Die desolante Situation der Kirche habe ihren Grund darin, dass die übergeordnete Autorität der Bibel über alle menschliche Auslegung und kirchliche Praxis nicht anerkannt werde. Der Reformator war bei der Entwicklung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade immer mehr dazu gekommen, die Autorität des Papstes und der Konzilien in Zweifel zu ziehen. Denn sie verdunkelten nach seiner Überzeugung die Christus-Wahrheit mehr, als sie durch das Wort Gottes zu erhellen. Die Bibel habe vielmehr als *norma normans* eine kritische Funktion gegenüber der Kirche und dem einzelnen Gläubigen. Dieser Ansatz, Kirche und Schrift einander gegenüberzustellen, war damals neu und traf die Kirche unvorbereitet.⁴

In der Folge entwickelte Luther die dreifache Auffassung vom Wort Gottes. Dessen erste Gestalt sei Christus selbst: Er ist das eine Wort Gottes, das in ihm Mensch geworden ist. Die zweite Gestalt des Wortes Gottes ist das kirchliche Zeugnis von Christus: Luther sah dabei einen Vorrang der mündlichen Verkündigung vor der schriftlichen Fixierung im Bibeltext.

³ Kaufmann, Luthers Juden, 10.

⁴ Grundlegend dazu: Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948; Siegfried Raeder, Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: Helmar Jung-hans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. 1, Berlin 1983 (1985), 253–278.

Unter dem Evangelium versteht er dementsprechend weniger das, was in Büchern steht, als vielmehr die lebendige Predigt (*viva vox evangelii*) und das gepredigte Christuszeugnis in der Öffentlichkeit. Die dritte Gestalt des Wortes Gottes schließlich ist die Schrift gewordene Verkündigung als Bibelbuch.

Das evangelische Prinzip „allein die Schrift“ (*sola scriptura*) darf nun nicht so verstanden werden, als basiere die evangelische Christenheit genauso unmittelbar auf der Bibel wie etwa der heutige Islam auf dem Koran. „Allein die Schrift“ formuliert ein Prinzip, das gerade nicht für sich steht; vielmehr ist es dem Prinzip „solus Christus“, also „Christus allein!“ untergeordnet. Denn dem Christusglauben, seinem rechten Verständnis von der Rechtfertigung des gottlosen Menschen sollen alle weiteren reformatorischen Grundsätze und Prinzipien dienen: allein aus Gnade, allein aus Glauben, allein durch die Schrift.⁵

Darin besteht ein beachtlicher Unterschied zu evangelikalen Kreisen, die sich häufig zu Unrecht auf Luthers Bibelprinzip („allein die Schrift“) berufen. Luther hat im Unterschied zu heutigen evangelikalen Positionen damit keineswegs die Unfehlbarkeit der Bibel oder ihre buchstäbliche, göttliche Inspiration behaupten wollen. Vielmehr ging es ihm darum, die vielfältigen Aussagen der Bibel explizit *von Jesus Christus her und auf ihn hin* zu deuten. Dies ist insbesondere für sein Verständnis des Alten Testaments von nicht zu überschätzender Bedeutung, wie wir noch sehen werden.

Was war daran aber eigentlich so revolutionär? Es wäre falsch anzunehmen, dass die Bibel vor Luther keine oder nur eine nebensächliche Bedeutung für den Glauben der Kirche gehabt habe. Die Berufung auf die biblische Norm stand vielmehr noch nicht im Gegensatz zur kirchlichen Lehre. Es ist wichtig, die späteren konfessionellen Abgrenzungen und Ausgrenzungen nicht in die Frühzeit der Reformation zurück zu projizieren. Aber Luthers Schriftverständnis war doch ein anderes, als er es in seiner Kirche vorfand. Mindestens an zwei Stellen geht Luthers Bibelverständnis ganz neue Wege. Das grundlegend Neue gegenüber der mittelalterlichen Tradition bestand darin, dass er die neben der Schrift stehenden Autoritäten wie die Lehre der Kirchenväter, die Beschlüsse der Konzilien und auch die Argumente des theologischen Rationalismus im Kontext der scholastischen Theologie qualitativ nicht auf Augenhöhe mit den Aussagen der Bibel sah. Er setzte die Heilige Schrift kritisch gegen überlieferte Traditionen und Lehrmeinungen, schlussendlich auch gegen die des Papstes, sofern diese nach seinem Verständnis in Spannung oder sogar im Gegensatz zur Bibel standen.

Die Heilige Schrift hat für Luther aber nicht nur eine kritische Funktion gegenüber der Kirche, sondern auch eine zutiefst schöpferische, denn die Kirche ist für ihn „*creatura verbi*“ – aus dem Wort geschaffen. Sie ist damit nicht das Subjekt der Auslegung, sondern deren Objekt.⁶ Diese herausfor-

⁵ Man nennt sie die „Exklusivpartikel“ (*solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura*).

⁶ Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, *Reformatatorische Theologie im 21. Jahrhundert*, Zürich 2010, 77.

dernde Verhältnisbestimmung stellt die Auslegungshoheit in ein völlig anderes Licht, denn indem die Kirche in einem kontinuierlichen Prozess aus dem Wort Gottes geboren wird, legt nicht sie die Schrift aus, vielmehr wird sie von ihr ausgelegt, hinterfragt und erneuert.

Seit dem Beginn seiner Lehrtätigkeit in Wittenberg war Luther Dozent der Bibelwissenschaft. Im Zuge seiner exegetischen Analysen, die er nicht zuletzt anhand alttestamentlichen Texte, insbesondere der Psalmen, und dann des Römerbriefs gewonnen hatte, entdeckte er eklatante Widersprüche zur Lehrüberlieferung seiner Kirche. Besonders deutlich wurde das im Zusammenhang des von Rom gebilligten, käuflichen Ablasses von Sünden, dem Luther anhand seiner exegetischen Erkenntnisse heftig widersprach.

Nicht nur das. Immer deutlicher stellte sich heraus, dass die biblischen Texte nicht nur die bischöfliche Lehrautorität infrage stellten. Auch die Art und Weise, wie seit der Alten Kirche und dem frühen Mittelalter die Bibel ausgelegt wurde, reichte Luther nicht länger zur Erschließung des Evangeliums. Diese gründete in der Vorstellung, dass jeder Bibeltext in einer dreifachen (und später vierfachen) Weise auslegbar war. Dies entsprach der antiken Anthropologie, der zufolge der Mensch aus drei Substanzen – Leib, Seele und Geist – bestand.⁷

Daran orientierte sich die altkirchliche Lehre vom dreifachen - und später vierfachen - Schriftsinn, wobei sich die unterschiedlichen Deutungsebenen qualitativ unterschieden, wie dies auch für Leib, Seele und Geist galt.⁸ Am unteren Ende rangierte dabei der sog. wörtliche oder „Literalsinn“ einer Bibelstelle (*sensus litteralis*). Er entspricht (auf der anthropologischen Ebene) der leiblichen Konstitution des Menschen und damit seiner materiellen Seite. Der Literalsinn meinte die wörtliche oder historische Erklärung einer Bibelstelle. Als „leiblicher“ (oder wörtlicher, literarischer) Sinn der Schrift bezog er sich auf die schlichte Erkenntnis dessen, was jeder Bibeltext auf der rein sprachlichen Ebene und auf den ersten Blick erkennen lässt.

Meint der wörtliche Sinn die unterste Ebene des Verstehens („Leib“), so war die *allegorische* Sinnebene des Textes deren Höhepunkt („Geist“). Dabei handelte es sich um eine Form spiritueller Transformation des Textsinns in Form vertiefter Glaubenserkenntnisse, die von der Inspiration der Bibel durch Gott abgeleitet wurden. Der biblische Text wird dabei als symbolische Metapher für hintergründige Erkenntnisse (Allegorien) verstanden, die nicht auf den ersten Blick des Literalsinns sichtbar waren und oft auch – so die Auffassung – den Verfassern unbekannt waren.⁹ „Deshalb ist nicht die Intention des menschlichen Autors entscheidend, sondern die Intention des Heiligen Geistes, der der eigentliche Autor ist.“¹⁰ In dieser Weise wurde das ganze Alte Testament als prophetische Vorausbil-

⁷ Vgl. Anna Tzetkova-Glaser, Origenes. De principiis, in: Handbuch der Bibelhermeneutiken, 17–22.

⁸ Vgl. Christoph Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung, München 2006, 43–55.

⁹ Vgl. Dohmen, Bibel, 51, Oeming, Hermeneutik, 11.

¹⁰ Manfred Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 2007, 11.

dung für das Kommen Christi gedeutet, was sich ja auch in der Methodik der Schriftbeweise im Neuen Testament zeigt. Mithilfe sekundärer, meist der Dogmatik entlehnter Deutungen versuchte man, die in der Schrift enthaltenen verborgenen Sinnebenen zu entdecken, was die eigentliche exegetische Kunst darstellte. Im Sinne dieser Auslegungsmethode wurde etwa versucht, (wie im Judentum), das Salomo zugeschriebene Hohelied im Alten Testament von seiner profanen Liebeslyrik her (Literalsinn) auf eine höhere Sinnebene zu transportieren. Der in dem poetischen Liebeslied vorkommende Liebhaber wurde zum göttlichen Bräutigam und die ihn liebende Frau zur Kirche erklärt. Aus der ursprünglichen Liebeslyrik entstand durch die gelehrte Exegese ein theologisches Traktat über das Verhältnis von Gott und Mensch, die in inniger Liebe miteinander verbunden sind. Der allegorische Schriftsinn wurde in der Alten Kirche methodisch dahingehend erweitert, dass die Lehrüberlieferungen der Kirche in den biblischen Texten entdeckt bzw. in die Texte hineingetragen wurden. As weiteres Beispiel kann die Anrufung Gottes durch die Himmelswesen (Seraphim) in Jesaja 6, 3 dienen. Ihr permanenter Lobpreis „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen“ galt als verborgener Hinweis auf die göttliche Trinität.

Gerade gegen die allegorische Schriftauslegung wandte sich Luther mit besonderer Vehemenz, weil er hier menschliche Willkür am Werk sah, die sich der Schrift lediglich bediene, statt sich von ihr belehren zu lassen.¹¹ Mithilfe dieser Methode könne jede kryptische Vorstellung nachträglich als vermeintlich „hintergründig“ in die Texte eingetragen werden. Durch diesen hermeneutischen Subjektivismus verliere die Kirche aber ihr kritisches Gegenüber und höre in der Schrift nur noch, was sie hören wolle.

Darüber hinaus gab es in der mittelalterlichen Kirche noch den *tropologischen Sinn*, der auch „sensus moralis“ genannt wurde und anthropologisch mit der „Seele“ des Menschen in Verbindung gebracht wurde.¹² Diese Sinnebene der Bibeltexte nimmt das konkrete ethische Verhalten in den Blick, das sich aus den Texten ableiten lässt. Der Tempel in Jerusalem wird in dieser Deutung auf das menschliche Herz als Wohnstätte Gottes bezogen, die uns innerlich ermahnt, was wir tun sollen.¹³ Der Unterschied zur allegorischen Sinnebene ist der zwischen *factum* und *faciendum*, zwischen den Tatsachen und den daraus ableitbaren Handlungen, die der Mensch auf dem Hintergrund dieser Tatsachen vollbringen soll. Dies bezieht sich insbesondere auf die Werke der Nächstenliebe.¹⁴

¹¹ Gleichwohl hat Luther in seinen Predigten die Allegorie durchaus zeitweise geschätzt. Er wollte sie aber aus der theologischen Diskussion verbannen, in der es um Lehrfragen ging. Vgl. *Bernhard Lohse*, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 208.

¹² Vgl. *Christoph Dohmen/Günter Stemberger*, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1996, 163.

¹³ Vgl. *Dohmen/Stemberger*, *Hermeneutik*, 164.

¹⁴ „Ad aedificationem caritatis“ (Gregor d. Gr.), vgl. ebd.

Diese drei Sinnebenen wurden später durch eine vierte Ebene ergänzt, die man den *anagogischen* oder den „nach oben führenden“ Schriftsinn nannte. Mit dieser Methode versuchte die mittelalterliche Theologie, den endzeitlichen, auf den Himmel und das kommende Reich Gottes bezogenen Sinn einer Bibelstelle deutlich zu machen. Wenn die Evangelien etwa berichten, dass Jesus nach Jerusalem zieht, so ist darin die Aussage verborgen, dass er am Ende der Tage wiederkommt und den Gläubigen im „Neuen Jerusalem“ der Kirche begegne. Die irdische Stadt Jerusalem, zu der Jesus sich aufmachte, stehe also für das endzeitliche Paradies, zu dem die Gläubigen Zeit ihres Lebens pilgerten. Die Erkenntnis des anagogischen Schriftsinns galt als die schwierigste Aufgabe und war nur den theologisch Gebildeten vorbehalten. Begründet wurde sie christologisch:

„Seine [Christi] Menschwerdung findet sich in der allegorischen Deutung des Alten Testaments wieder. Sein Eingehen in den einzelnen Gläubigen in der moralischen Auslegung, und schließlich ist seine Wiederkunft am Ende der Zeiten Gegenstand der Auslegung des anagogischen Sinns.“¹⁵

Dieser verborgene endzeitliche Sinn der Bibeltexte und wie überhaupt der allegorische Deutungsraum insgesamt, in dem die Glaubenswahrheiten hinter dem Text zu entschlüsseln waren, galten im Mittelalter als die geistlich höheren und wertvolleren Interpretationen. Dagegen war der wörtliche oder Literalsinn den schlichten Gemütern und der Unterweisung des einfachen Volks vorbehalten.

Dies entsprach auch dem Dreischritt von „Glaube, Hoffnung und Liebe“, die die Welt der Gläubigen in ihrem irdischen Dasein bestimmte und die mit Paulus als eine Stufenfolge des Glaubens verstanden wurde (1Kor 13, 13).¹⁶ So wie die Liebe die größte unter den drei Glaubenstugenden war, so stand auch der theologisch hintergründige Sinn der Bibel über dem wörtlichen Verständnis der Texte.¹⁷

Gegen diese, von Luther als reine Willkür verstandene Deutung der Schrift wandte er sich ebenso wie gegen die Auffassung Roms, dass die Schrift letztlich nur durch das Lehramt gültig ausgelegt werden könne.¹⁸ Luthers radikaler Neuansatz bestand darin, dass er die Verhältnisse vollkommen umkehrte und den wörtlichen Sinn (Literalsinn) zum eigentli-

¹⁵ *Dohmen*, Bibel, 52

¹⁶ Vgl. *Oeming*, Hermeneutik, 11.

¹⁷ Als mittelalterlicher Lehrsatz, der Augustinus von Dänemark zugeschrieben wird (13. Jh.), galt die Formel: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia“, *Dohmen*, Bibel, 46. (Übersetzung: Der Buchstabe lehrt, was geschehen ist, was geglaubt werden soll, die Allegorie; die Moral, was du tun sollst, wohin du streben sollst, die Analogie).

¹⁸ Vgl. grundsätzlich zu Luther Bibelhermeneutik: *Albrecht Beutel*, Theologie als Schriftauslegung, in: *ders.* (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 444–449; *Thomas Kaufmann*, Vorreformatorsche Laienbibel und reformatorisches Evangelium, in: *ZThK* 101 (2004), 138–174; *Martin Ohst*, Luthers Schriftprinzip, in: *Hans Ch. Knuth* (Hg.), *Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene*, Erlangen 2010, 21–39; *Hubert Kirchner*, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, Göttingen 1998.

chen, zum theologisch relevanten Sinn des Textes erhob, wobei er gleichzeitig alle anderen Formen der Auslegung verwarf, weil sie der Willkür Tür und Tor öffneten und seiner Ansicht nach den Märgen näher stünden als der Wahrheit. Ist die Bibel die alleinige Grundlage und der Maßstab für die Lehre und das Leben der Christen, so müsse sie klar und verständlich zu den Menschen reden. Demgegenüber hielten die Altgläubigen im Konzil von Trient (1545–1563) fest, dass Schrift und Lehramt eine Einheit bildeten und dass es ja gerade die Kirche gewesen sei, die die Bibel zu einer kanonischen und autoritativen Urkunde gemacht habe. Über die Kirche empfangen die Gläubigen ja die Bibel, und insofern sei es Aufgabe der Kirche, diese in ihrem Sinne auszulegen.

Luther hat keineswegs bestritten, dass Schrift, Glaube und Gemeinde zusammengehörten. Freilich hatte er das Lehramt nicht den ordinierten Geistlichen (Priester, Bischöfe), sondern der Gemeinde insgesamt zugeschrieben. Sie sei durchaus in der Lage, Fragen der Lehre zu prüfen und zu beurteilen. Grundsätzlich aber gelte, dass die Schrift stets über der Auslegung zu stehen habe. Darin bestand der offenkundig zutage tretende Diszens gegenüber der traditionellen Schriftauslegung.

Halten wir bis hierhin fest: Für Luther war einzig der wörtliche oder buchstäbliche oder Literalsinn der eigentliche theologische Tiefensinn der Bibeltexte und damit auch der „geistliche“ Schriftsinn. Damit wollte er jeder Spekulation und der Selbstsicherheit der Kirche, die sich auf ein Auslegungsmonopol des kirchlichen Lehramtes berief, einen Riegel vorschieben. Mit seinem strengen Festhalten am wörtlichen Schriftsinn gilt Luther heute als der Ahnherr der im 19. Jahrhundert aufgekommenen historisch-kritischen Bibelauslegung, die Luthers hermeneutischen Grundsatz konsequent und methodisch transparent weiterentwickelte, indem sie Bibeltexte an ihrem Ursprungsort aufsucht und von ihrer historischen Entstehung her verständlich zu machen versucht.¹⁹

Luther zum Erfinder des Literalsinns als dem wahren „geistlichen Sinn“ der Bibel zu machen, wäre allerdings nicht richtig. Längst hatte der Humanismus vor ihm die Welt der Gebildeten Europas erobert und gegen den Dogmatismus der Kirche und ihrer Vereinnahmung der Bibel durch sorgfältige philologische Erkundung Front gemacht sowie die Allegorese verworfen.²⁰

¹⁹ Zu ihren Grundlagen vgl. *Oeming*, Hermeneutik, 31–46.

²⁰ Zu den Gemeinsamkeiten und zu den Unterschieden zwischen der humanistischen und der lutherischen Hermeneutik vgl. *Henning Graf Reventlow*, Renaissance, Reformation, Humanismus, in: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3, München 1997. „Der sich als ‚neuer Hieronymus‘ verstehende Erasmus von Rotterdam will mit den hermeneutischen Programmschriften zu seiner lateinischen Übersetzung des griechischen Neuen Testaments 1516 den christlichen Leser bessern, indem er ihn zur ‚philosophia Christi‘ zurückbringt. Den Widerspruch, der darin liegt, den einfachen Leser mit Mitteln der Gelehrsamkeit bewegen zu wollen, überwindet er schließlich mit der Forderung nach volkssprachlichen Bibelübersetzungen und Einleitungen.“ *Anselm Schubert*, Humanismus und Reformation: Einführung, in: *Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Olden-

Luther sprang auf den Zug der Humanisten auf, freilich ohne deren ethische Prinzipien als Kern des Christentums zu übernehmen. An dieser Stelle hat sich Luther mit ihnen, insbesondere mit Erasmus von Rotterdam, überworfen, weil er – im Unterschied zu den Humanisten – von einer negativen Anthropologie ausging.²¹ Der Mensch war für Luther nicht das verbesserliche Geschöpf, das durch Bildung und Erziehung seine negativen Triebe in den Griff bekommen sollte. Luther war vielmehr von der Unverbesserlichkeit und bleibenden, radikalen Gnadenbedürftigkeit des Menschen überzeugt. Gleichwohl teilte er die Kritik der Humanisten an den kirchlichen Dogmen, Lehrüberlieferungen sowie Praktiken und votierte wie sie für den prinzipiellen Vorrang der Heiligen Schrift als vorrangiger Autorität.

3. Luthers christologischer Sachkanon

Luther hatte neben seinem Insistieren auf dem Literalsinn freilich noch einen weiteren Grundsatz für die Auslegung der Bibel eingeführt, um deren Sachgemäßheit sicherzustellen und sie vor missbräuchlicher Verwendung zu schützen. Dieses zweite Prinzip steht in beträchtlicher Spannung zu seiner Forderung nach einer wörtlichen Auslegung der Texte. Der Reformator war sich nämlich durchaus bewusst, dass es in der Bibel Spannungen, Widersprüche und Ungereimtes gibt, die sich schwerlich auf einen gemeinsamen theologischen Nenner bringen lassen. So fügte er neben dem wörtlichen Schriftsinn ein zweites, inneres Kriterium hinzu. Er benennt es in seiner Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae von 1546:

„Darin stimmen alle rechtschaffenen Bücher (der Bibel) überein, dass sie alleamt Christus predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln (= beurteilen), wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht. Zumal alle Schrift Christum zeigt und S. Paulus nichts denn Christum wissen will. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes lehrt.“²²

Luther ging also davon aus, dass es innerhalb des theologisch vielstimmigen literarischen Kanons einen theologischen Sachkanon als Orientierungshilfe geben müsse, den er „das Treiben Christi“ nannte. Neben das *formale* Kriterium der „Schrift“ tritt das *qualitative* Kriterium ihres Richtungsinns: Was „Christum treibet“, das war für ihn die Sache des Evangeliums, also die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben und allein aus Gnade ohne menschliches Zutun. Nicht alle Schrift aber treibt Christum:

burg), Berlin/New York 216, 273 (273–275); *Silvana Seidel Menchi*, Desiderius Erasmus von Rotterdam. Bibelhermeneutik, in: ebd. 285–296.

²¹ Vgl. *Thomas Reinhuber*, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000.

²² Zit. nach: *Heinrich Bornkamm*, Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen 1967 (= WA, DB 7, 384), 177f.

„Wenn aber die Gegner die Schrift treiben gegen Christus, so treiben wir Christus gegen die Schrift!“²³ Die Sache Christi wird damit zum eigentlichen Prüfstein jeder Schriftauslegung. So war Luther bemüht, den Vorwurf der Humanisten zurückzuweisen, die ihr [der Bibel] vorwarfen, dass sie schwer verständlich sei und in ihr auch dunkle und sogar unchristliche Textstellen enthalten seien. Luther hat das nie bestritten und konnte sich durchaus bibelkritisch äußern. Darin unterscheidet er sich von seinen reformatorischen Gegnern (Täufer, Bauern) sowie vom modernen evangelikalen Biblizismus und ihrem Insistieren auf „die ganze Bibel“. Bildhaft legte er sein hermeneutisches Prinzip so aus: Wenn eine Aussage der Schrift eine „harte Nuss“ darstelle, so solle man sie an den Felsen Christus werfen, damit sie dort zerspringe. So wird das Evangelium von Jesus Christus, das Luther mit der paulinischen Rechtfertigungslehre gleichsetzt, zum qualitativen Maßstab aller Schriftaussagen.

„Was Christum treibet“ ist im strengen Sinn ein innerer Sachkanon, der als Maßstab an die Bibel angelegt wird, bei dem es unerheblich ist, auf wen die Glaubenswahrheit zurückzuführen ist. Selbst Herodes und Pilatus könnten für Luther das Evangelium verkünden; und ebenso könnten Petrus und Paulus in ihren Schriften irren, wo sie vom Evangeliums abwichen. Das Formalprinzip „sola scriptura“ ist daher für ihn nur über das Kriterium „solus Christus“ in Anwendung zu bringen. Luther war bei aller Hochschätzung der Heiligen Schrift gerade kein „Bibilizist“.

Den Vorwurf der Altgläubigen, die Heilige Schrift sei auf das Lehramt angewiesen, um für jedermann verständlich zu sein, konterte Luther mit dem Hinweis auf die grundlegende „Klarheit“ (*claritas*) der Bibel. Sie sei als äußere (Grammatik) und als innere (Evangelium) Klarheit für jedermann erkennbar. Im Zweifelsfall interpretiere sich die Bibel durch den Vergleich mit anderen Stellen selbst. Dies beruhe darauf, „dass die Schrift durch sich selbst ganz gewiss, ganz leicht verständlich, ganz offenbar, ihr eigener Interpret sei, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend.“²⁴ Diese Klarheit der Schrift werde aber durch die Voreingenommenheit der Ausleger behindert, sofern diese ihr eine bestimmte Auslegungsmethode vorschrieben. Das war in der Tat für die damalige Zeit eine ungeheure Neuerung: Nicht weil etwas in der Bibel steht, ist es wahr und wahrhaftig. Wahrhaftig ist es nur, sofern es das Evangelium von Jesus Christus bezeugt. „Gott und die Schrift sind zwei Dinge, nicht weniger als Schöpfer und Geschöpf Gottes ebenfalls zwei Dinge sind.“²⁵ Apostolisch ist die Kirche daher auch nur, sofern sie dem in der Bibel bezeugten Evangelium folgt, nicht aufgrund einer historischen Sukzession des Lehramtes und des Papsttums.

²³ Martin Luther, Disputationsthesen für Hieronymus Weller von 1535. Zit. nach: *Peter Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Göttingen ²1986, 104.

²⁴ „[...] ut sit ipsa per se certissima, facillima, apertissima sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans“ (WA 7, 97,23 f.). Vgl. dazu *Albrecht Beutel*, Theologie als Schriftauslegung, in: *ders.* (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen ²2010, 445.

²⁵ WA 18, 606,11 f.

Entgegen der exegetischen Erkenntnisse des Judentums und der heutigen religionsgeschichtlichen Erkenntnis ging Luther ganz verständlich davon aus, dass das Alte Testament ein Buch sei, das von Christus handle und auf sein Kommen verweise. Bereits im Buch Genesis ergreift für ihn der dreieinige Gott der Christen das Wort. Widerspruch duldete Luther aufgrund seiner christozentrischen Hermeneutik an dieser Stelle nicht. Den Juden warf er vor, dass ihren Auslegungen nicht zu trauen sei und dass sie die Heilsbotschaft von Jesus Christus im Alten Testament bewusst verdunkelten. Die Juden „zerreißen und martern die Schrift in ihren Auslegungen, wie die unflätig Säue einen Lustgarten durchwühlen und umkehren.“²⁶ Auch bessere exegetische Argumente, wie etwa die der Philologie und der Semantik des Hebräischen konnten ihn von seiner christologischen Qualifizierung des Alten Testaments nicht abbringen. Luther hat sich im Zweifelsfall an das Credo der Kirche und nicht an den Literalsinn der Schrift gehalten. Seine Wahrheit der hebräischen Bibel, die „Hebraica veritas“, hat er vom tradierten Glaubensbekenntnis der alten Kirche her interpretiert. „Die ganze Schrift enthält dies, dass Christus uns zur Erkenntnis vorge setzt wird; dies ist das durchgängige Ziel der Schrift, durch den uns endlich der Zugang zum Vater verschafft werden soll.“²⁷ Jesus selbst habe dies bestätigt, wie Johannes 5, 46 unzweifelhaft zeige: „Wenn ihr Mose glaubet, so glaubet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben.“

Es ist dieser unbeirrbar Glaube, dass Christus und das Evangelium in der Mitte der ganzen Bibel stehen, die auch Luthers Verständnis des Alten Testaments zutiefst prägte. Mögen darin auch Dinge stehen, die mit Jesus Christus nichts zu tun haben, so ist sein Wesen doch der (verborgene) Hinweis auf Jesus Christus. Davon war Luther zutiefst überzeugt: Das Alte Testament sei ein christliches Buch, weil es unausgesprochen oder auch ganz explizit auf Jesus Christus verweise. Dabei bezog sich Luther nicht nur auf die prophetischen Texte, die einen kommenden Retter ankündigten, sondern betrachtete es unter Berufung auf die Schriftauslegung durch Paulus als ein Buch, das in seiner Gesamtheit auf Jesus verkündige bzw. verheiße.²⁸ „Nimm Christus aus der Schrift. Was wirst du in ihr dann noch finden?“²⁹ Neben dem jeweiligen Textskopus müsse der Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift beachtet, werden, der nur durch Christus allein gesichert werde.

²⁶ WA DB 11/1, 394,11–13.

²⁷ WA 24, 16,2–4.

²⁸ Luther, der über Johannes Reuchlins Grammatik leidlich des Hebräischen mächtig war, beklagte doch zeit lebens seine Defizite in dieser Sprache. „Seine Kenntnisse waren nie so vollkommen, dass er die Übersetzungsarbeit ohne fremde Hilfe hätte bewerkstelligen [...] oder gar eigenständig hebräische Schriften hätte lesen können: Als ihm 1525 ein hebräisches Buch mit der Bitte zugesandt wurde, eine Inhaltsangabe zu erstellen, bekannte er, hierzu nicht in der Lage zu sein. Vgl. *Siegfried Härmlle*, Art. „Luther, Martin (AT)“, in: *WiBiLex* <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25188/> (Aufruf 01.06.2016).

²⁹ „Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?“, WA 18, 606,29.

4. Gesetz und Evangelium

Es gibt noch einen dritten Grundsatz der Schriftauslegung, den Luther verfolgte. Und dieser war ihm der wichtigste, weil er nach Luthers Meinung einen wahren Theologen auszeichnete. Es ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Während das Gesetz als Inbegriff göttlicher Forderungen und Gebote die Menschen immer wieder ihrer Sünde überführe und damit letztlich der Strafe Gottes ausliefere, tue das Evangelium das Gegenteil: Es spreche den Menschen frei, der seiner Sünde überführt sei und aufrichtige Reue zeige. Das Wort Gottes ergeht nach Luther immer durch die mündliche Predigt und in der Doppelgestalt von Gesetz und Evangelium. So müsse auch das Gesetz in jeder Predigt vorkommen, denn ohne die Überführung von der eigenen Sünde würde der Mensch sich über seinen Stand vor Gott täuschen. Er könnte etwa denken, dass die eigenen guten Werke einen Anspruch auf das Heil Gottes rechtfertigten. Da jeder Mensch auch nur aufgrund der Gnade Gottes seinen Heilszustand erreicht, ist er mit der Schärfe des göttlichen Gesetzes zu konfrontieren, bevor ihm das Evangelium Gottes gnädiges Erbarmen die Rechtfertigung vor Gott zuspricht.³⁰

An dieser Stelle könnte man nun denken, dass Luther das Alte Testament auf die Seite des Gesetzes und das Neue Testament auf die Seite des Evangeliums ziehen würde. So einfach ist es freilich nicht, denn sowohl das Alte als auch das Neue Testament enthalten nach Meinung Luthers immer Gesetz und Evangelium. Gesetz ist dabei alles, was den Menschen mit den Forderungen Gottes konfrontiere. In diesem Sinn hat Luther etwa die Bergpredigt Jesu im Matthäus-Evangelium nicht dem Evangelium im engeren Sinne, sondern dem Gesetz zugeordnet. Denn sie besteht aus lauter Forderungen und Drohungen, die dem Menschen nur den Spiegel der eigenen Sünden vorhalten sollen, um ihn in die gnädigen Arme Gottes durch das Evangelium zu leiten. So enthält auch das Neue Testament „Gesetz“, obwohl das nicht sein eigentlicher Inhalt ist. Sogar das Kreuz Christi sei nicht nur reines Evangelium, sondern zugleich die schärfste Gerichtspredigt über den Menschen in seiner Sünde.³¹ Umgekehrt sind alle Verheißungen des Alten Testaments von der gnädigen Zuwendung Gottes, die dem Sünder zu Hilfe eilt, nichts anderes als das reine und lautere Evangelium. Auch an Stellen, an denen das Alte Testament nicht explizit von einem kommenden Erlöser spreche, aber Verheißungen enthalte, seien diese auf Jesus Christus zu beziehen und daher Evangelium. Denn durch Christus werde die wahre Bedeutung des Alten Testaments ans Licht gebracht. Luther geht sogar noch weiter, wenn er sagt, das Neue Testament habe letztlich keinen anderen Sinn als den, die eigentliche Bedeutung des Alten Testaments zu erschließen. In seiner Vorrede über das Alte Testament schreibt er:

³⁰ Vgl. *Christoph Schwöbel*, Art. „Gesetz und Evangelium“, in: RGG⁴ III (2001), Sp. 862–867.

³¹ Vgl. *Lohse*, *Theologie*, 209 f.

„Hier wirst du die Windeln und die Krippen finden, in denen Christus liegt, dahin auch der Engel die Hirten weist. Schlechte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz Christus der drinnen liegt.“³²

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium markiert also keineswegs eine innerkanonische Grenze zwischen Altem und Neuem Testament, da sich beides in beiden Teilen des Kanons vorfinde. Dies gelte unbeschadet der Tatsache, dass das Alte Testament quantitativ mehr Gesetz als Evangelium enthalte, was Luther konzedierte. Gesetz und Evangelium sind andererseits auch nicht zwei verschiedene Worte Gottes, denn das Wort Gottes ist eines. Freilich begegnet es den Menschen immer in diesen beiden Gestalten und Wirkungsweisen, was eine Folge des Sündenfalls sei. Für das Paradies gelte das allerdings noch nicht. Nach Luther waren zur Zeit Adams und Evas Gesetz und Evangelium noch eine Einheit. Erst durch die Sünde sei es dazu gekommen, dass das Gesetz, das dem Leben dienen sollte, nun einen anklagenden Charakter gegenüber dem Evangelium gewonnen hätte. Der Verheißungscharakter des Alten Testaments bleibe den Menschen allerdings verborgen, solange er nicht durch den Christus des Neuen Testaments ans Licht gebracht werde.

Nun ist es nach Luther offensichtlich, dass sich das Alte Testament an vielen Stellen ausschließlich an Israel wendet und religiöse Eigenarten enthält – zum Beispiel die genaue Regelung des Kults und des Gottesdienstes –, die für christliche Adressaten gar nicht gelten würden. Der Reformator gesteht zu, dass das Alte Testament auch Seiten hat, die nur das Volk Israel betreffen. Im Unterschied zu den biblizistischen Strömungen im Täuferium, die auch das Zeremonialgesetz des Alten Testaments (etwa die Opfer) in die christliche Interpretation einbeziehen wollten, lehnte Luther dies ab. Das Alte Testament sei eben nicht nur eine religiöse Urkunde, sondern auch das Volksgesetz der Juden, der „Juden Sachsenspiegel“ (mittelalterliches Rechtsbuch), wie Luther süffisant bemerkte.³³ Da es für ihn neben dem theologischen auch einen politischen Gebrauch des Gesetzes gab (den *usus politicus*), der den Staat dazu verpflichtete, auf der Grundlage des Willens Gottes für Ordnung zu sorgen, war dies für Luther auch kein Widerspruch. Eine strenge Trennung zwischen Staat und Kirche gab es für ihn nicht – nur eine Unterscheidung. Der Obrigkeit ordnete Luther die Pflicht zu, das Gesetz Gottes in aller Strenge anzuwenden, um das Böse zu verhindern (vgl. Röm 13); die Kirche habe dagegen das Evangelium des sich erbarmenden Gottes gegen das Gesetz zu verkündigen.

Dass sich die Christen das den Juden gegebene Alte Testament aneignen durften, stand für Luther außer Frage. Weil die Juden das Evangelium verworfen hätten, hätten sie damit zugleich den Anspruch darauf verloren, nach ihrem eigenen Gesetz zu leben. Außerhalb des gelobten Landes

³² WA DB 8, 12,5–8 (Vorrede zum Alten Testament).

³³ Vgl. Lohse, *Theologie*, 210; Antonius J. H. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1977, 48 f.

hätte es zudem jede Bedeutung für sie verloren.³⁴ Für Luther war das Alte Testament darüber hinaus eine unerschöpfliche Sammlung von Beispielen der Konvivenz zwischen Gott und den Menschen, die freilich immer unter der christlichen Prärogative der Heilsverheißung in Christus stehe. Für ihn war es ein lebendiges Anschauungsmaterial für die unveränderliche Natur des Menschen. „Luthers existenzieller Ansatz erschließt ihm auch und insbesondere den Psalter und ermöglicht es ihm, sich Klage und Jubel, Anfechtung und Tröstung der Psalmen zu eigen zu machen, sich in diesen Gebieten ‚unterzubringen‘ und die eigene, christliche Existenz von ihnen auslegen zu lassen.“³⁵

Luthers Bibelauslegung hielt einerseits das Prinzip der Schriftautorität hoch, konnte aber andererseits innerhalb der Bibel durchaus kriteriologisch begründete Unterschiede machen. Dies betraf bekanntermaßen nicht allein das Alte, sondern auch das Neue Testament. So nannte Luther den Jakobusbrief, den er für reines Gesetz hielt, eine „stroherne Epistel“, die Christus eben nicht treibe.³⁶ Und die Johannes-Offenbarung am Ende des Neuen Testaments hielt er weder für apostolisch noch für prophetisch und wollte sie gar wegen ihrer Lust an nutzlosen endzeitlichen Spekulationen in die Elbe werfen. Auch vom Hebräerbrief hielt er bekanntlich nicht viel, weil dieser die Möglichkeit einer zweiten Buße in Abrede stellte. Da das Leben des Menschen nach der ersten seiner 95 Thesen von 1517 „eine beständige Buße“ sei und der Mensch immer zugleich Sünder und Gerechter sei, war diese Vorstellung mit seinem Verständnis des Evangeliums unvereinbar.

Im Zweifelsfall griff Luther energisch in den Bibeltext ein, um ihn in seinem Sinne theologisch zu korrigieren. So etwa in seinem kleinen Katechismus bei der Auslegung der Zehn Gebote (Dekalog). Er strich dort heraus, was er als jüdische Eigenart empfand, etwa die Herausführung aus Ägypten im Ersten Gebot. Auch der von ihm hochgeschätzte Dekalog habe nämlich zwei Seiten. Zum einen sind die Zehn Gebote ausschließlich Israel übergeben, zum anderen stellen sie aber auch eine Zusammenfassung des „natürlichen Gesetzes“ dar, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist, wie Paulus in Römer 2,14 schreibe. Zusammengefasst lautet dieses Naturgesetz, dass man Gott und den Nächsten lieben und ihm keinen Schaden zufügen soll. Es lehrt, „wie die Liebe tut, dass ich tun soll, was ich mir wollt getan haben“.³⁷

Dabei spielt auch das Gewissen eine große Rolle, weil es den Ort markiert, an dem jeder Mensch die Verpflichtungen gegenüber Gott spürt. Auf

³⁴ Vgl. *Gunnweg*, *Verstehen*, 47.

³⁵ *Ebd.*, 48.

³⁶ Vgl. *Heinrich Bornkamm* (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hamburg 1967, 140 f. Der Ausdruck „stroherne Epistel“ steht nur in der Vorrede zum Septembertestament 1522, in späteren Auflagen hat Luther ihn nicht wiederholt.

³⁷ WA 11, 279,10 f (Von weltlicher Obrigkeit).

den Vorwurf, dass das Gesetz ausschließlich den Juden gegeben sei, erwiderte Luther:

„Ich fühle im Herzen, dass ich dies [die Erfüllung der Gebote] Gott schulde, nicht weil die Zehn Gebote im Blick auf uns überliefert und geschrieben sind, sondern weil wir wissen, dass wir diese Gesetze mit uns in die Welt gebracht haben.“³⁸

In diesem Zusammenhang vertrat er die Ansicht, dass Mose gar nicht der Urheber, sondern in gewisser Weise nur der Ausleger jener Gesetze ist, die dem Menschen von Anfang an ins Herz geschrieben seien. Er sei viel weniger ihr Autor als vielmehr derjenige, der das Gesetz den Menschen verdeutlicht und erläutert habe.³⁹

Im Unterschied zur reformierten Tradition, die sich nicht so schroff gegen den Humanismus wandte wie Luther, konnte der Wittenberger Reformator dem (alttestamentlichen) Gesetz Gottes keinerlei positive Funktion für das Leben der Gläubigen zu erkennen. Es hat für ihn nur eine zweifache Funktion: Es soll von der Sünde überführen, um die Bußfertigen in die Arme des Evangeliums zu treiben (*usus theologicus*); und es soll dem Staat als Richtschnur für seine Rechtsprechung und Rechtspraxis dienen (*usus politicus*). Der Staat soll mit dem Gesetz strafen, was die Kirche über das Evangelium mit Gnade und Vergebung beantwortete.⁴⁰

5. Luthers Hermeneutik – eine Problemanzeige

Die innovative Kraft Luthers ist weniger darauf zurückzuführen, dass er die Bibel „entdeckte“, wie oft gesagt wird. Denn die Bibel spielte in der Kirchengeschichte immer eine wichtige Rolle. Origenes und Augustinus etwa waren große Bibelerklärer – und nicht nur sie. Luther stellte freilich die wichtige Frage, wer über ihre rechte Auslegung zu entscheiden hatte. Auch der Gedanke, dass der Dogmatismus der Kirche sich von ihren biblischen Ursprüngen entferne, war alles andere als neu und durch den Humanismus längst festgestellt und angeprangert worden. Neu waren allerdings die Art und Weise und die methodische Strenge und Nüchternheit, mit der zugleich Luther seine Bibelauslegung vorantrieb.

Sein Grundsatz, dass die Bibel allein über Glaube, Lehre und religiöse Praxis der Kirche zu entscheiden habe, führte bei ihm gerade nicht in einen Bibelfundamentalismus, wie er in protestantischen Strömungen manchmal zu finden ist, die sich zu Unrecht auf den Reformator berufen. Dem Bibel-

³⁸ WA 39, I, 540,10–12.

³⁹ Vgl. Lohse, *Theologie*, 211; *Gunneweg*, *Verstehen*, 49.

⁴⁰ Das ist zugleich der Kern von Luthers sogenannten Zwei-Reiche-Lehre: Christus übe seine Herrschaft über das Gesetz (Obrigkeit) *und* über das Evangelium (Kirche) aus. Dies entsprach seiner Vorstellung, dass der Mensch immer Sünde und Gerechter (*simul iustus et peccator*) sei und die auch zeitlebens bleibe.

kanon hatte er durch das Evangelium von Jesus Christus einen Sachkanon („Kanon in Kanon“)⁴¹ an die Seite gestellt und damit qualitative Unterschiede innerhalb der Bibel zugestanden. Daneben hat er durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium festgehalten, dass es zwar dunkle Stellen in der Bibel, insbesondere im Alten Testament gebe, dass die Bibel aber in ihren entscheidenden Aussagen klar und eindeutig sei. „Was kann an Erhabenem in der Schrift verborgen bleiben, nachdem die Siegel gebrochen, der Stein von des Grabes Tür gewälzt und damit jenes höchste Geheimnis preisgegeben ist: Christus, der Sohn Gottes, sei Mensch geworden, Gott sei dreifaltig und einer, Christus habe für uns gelitten und werde herrschen ewiglich?“⁴² Dahinter konnte und wollte Luther nicht zurück – auch nicht, was die Auslegung der Heiligen Schrift betraf.

Sein strenges auf Christus ausgerichtetes Bibelverständnis macht auch das Alte Testament zu einem, wenn auch manchmal nur verborgen, christlichen Buch. Dies sei für alle, die ernsthaft nach der Wahrheit strebten, erkennbar. Hier gerät Luther allerdings in beträchtliche Probleme. Denn das Alte Testament ist alles andere als ein von sich aus christliches Buch. Luther, der wesentlich besser Griechisch als Hebräisch konnte, geriet in seinen Dialogen mit jüdischen Theologen immer wieder in große Bedrängnis, wenn von jüdischer Seite ihm der Literalsinn der Texte und damit die wörtliche Bedeutung der Hebräischen Bibel vorgehalten wurde. Luther hielt es für Gotteslästerung, wenn jemand unter Verweis auf die Bibel behauptete, dass Jesus Christus nicht die Mitte des Alten Testaments sei. So gab er seine ursprüngliche Hoffnung, die Juden als Verbündete gegen den Papst zu gewinnen auf und verfiel in eine Form von Schmähkritik, die alle Klischees des Antisemitismus bediente und diese auch noch verstärkte.⁴³

Er sah nicht und konnte nicht einsehen, dass seine drei hermeneutischen Prinzipien, die doch sehr gegensätzliche Dinge formulierten, diese Probleme selbst verursacht hatten. So stehen insbesondere seine Forderung, den wortwörtlichen Sinn (Literalsinn) zum „eigentlichen“ und geistlichen Sinn zu erklären hart gegen seine zweite Prämisse, dass Jesus Christus das Kriterium und das Zentrum der ganzen Schrift sei, also auch des Alten Testaments. Das lässt sich in religionsgeschichtlicher Perspektive heute in der von Luther vertretenen Form auch nicht mehr halten. Das Alte Testament ist die Gründungsurkunde des Judentums und nicht des Christentums. Christoph Levin hat das Problem einmal auf den Punkt gebracht.

⁴¹ Die spätere lutherische Orthodoxie bezeichnete Die Bibel als „norma normans“ und die aus ihr abgeleiteten Bekenntnisschriften als „norma normata“. Vgl. u. a. *Hubert Kirchner*, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, Göttingen 1998; *Jörg Baur*, *Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung*, in: *Hans Heinrich Schmid/Jochim Mehlhausen* (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, 19–43; *Christoph Schwöbel*, Art. „Bibel IV: Dogmatisch“, in: *RGG⁴ I* (1998), Sp. 1426–1432.

⁴² Zit. nach: *Lohse*, *Theologie 213* (nach WA 18, 606,24 ff).

⁴³ Literatur dazu, s. o. Anm. 2.

„Das hermeneutische Problem des Alten Testaments besteht in dem Widerspruch zwischen zwei historisch gegebenen Voraussetzungen: (1) Das Alte Testament ist als die Heilige Schrift des antiken Judentums entstanden. Es ist insofern ein nichtchristliches Buch. (2) Das Alte Testament wurde von der Alten Kirche mit vollkommener Selbstverständlichkeit als die eigene, zunächst sogar einzige Heilige Schrift angesehen. Es ist insofern ein christliches Buch.“⁴⁴

Christlich ist das Alte Testament aber erst, nachdem es als Akt einer sekundären Interpretation zum christlichen Buch gemacht wurde. Die Beziehung zu Jesus Christus im Alten Testament ist also nicht von sich aus gegeben, sondern wird über die Auslegung, zu allererst der des Neuen Testaments, hergestellt. Insofern ist es völlig unangemessen, dem Judentum den Vorwurf zu machen, es habe sich bewusst der Erkenntnis Christi im Alten Testament verweigert. Es ist sachgemäßer, das Alte Testament als ein religiöses Archiv zu verstehen, das vielstimmige Theologien enthält, die sich als innovative Fortschreibungen der Geschichte Gottes mit den Menschen verstehen, und das darum auch vielfältige Weisen des Verstehens ermöglicht. Das ist gerade der Reichtum dieses Buches, das neben den jüdischen auch den christlichen Stimmen als Resonanzraum zu dienen vermag.⁴⁵ Aber nicht als ein Vorgegebenes, sondern im besten Sinne des Wortes als etwas „Hinzugefügtes“, das man als spirituellen Reichtum verstehen darf, der jeder Orthodoxie abhold ist.⁴⁶ Etwa in dem Sinne, in dem das Matthäusevangelium alte und neue Auslegungen miteinander verbindet:

„Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52).

So bleibt letztlich das Problem zwischen Text und Auslegung bei Luther problematisch und seine Hermeneutik aporetisch. Trotz ihrer beeindruckenden Gestalt kann man ihr heute nicht mehr bedingungslos folgen. Dies gilt besonders für das Alte Testament. Luthers besondere Liebe zum Alten Testament ist unbestritten. Er hat bis 1545, also bis kurz vor seinem Lebensende in Wittenberg eine Professur für die Bibelwissenschaft innegehabt und ausgeübt. Nur vier der insgesamt 32 Jahre seiner Wirksamkeit hat er dem Studium neutestamentlicher Bücher gewidmet; seine längste Vorlesung war die Auslegung des Buches Genesis und zog sich über zehn Jahre hin. Die Psalmen, die er von den klösterlichen Stundengebeten hier bereits gut kannte, hat er in insgesamt drei großen Psalmenvorlesungen gründlich

⁴⁴ *Christoph Levin*, Verheißung und Rechtfertigung, in: *Christoph Bultmann/Walter Dietrich/Christoph Levin* (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, 327.

⁴⁵ Dies gilt auch für koranische Auslegungen des Alten Testaments mit dem Unterschied, dass man damit den Boden jüdischen Denkens verlässt, der zumindest im Neuen Testament noch gegeben ist.

⁴⁶ Zum Problem vgl. *Kim Strübind*, *Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung*, in: *ZThG* 18 (2013), 38–63.

erforscht. Diesem Buch galt seine besondere Liebe, was sich auch in der bis heute unübertroffenen Übersetzung der Psalmen im Alten Testament niederschlägt.⁴⁷

Luther hat sich darüber hinaus leidenschaftlich dafür eingesetzt, dass das Erlernen der hebräischen Sprache, die er „heilig“ nannte, in das Theologiestudium einbezogen wurde und bedauert, dass er selbst des Hebräischen nicht im gewünschten Maße kundig war. Zumindest im protestantischen Bereich ist er damit erfolgreich geblieben. In der Tat sind solide Kenntnisse des Hebräischen eine entscheidende Voraussetzung für das Hören der urreinsten Stimme des Alten Testaments.

„Es ist die hebräische Sprache so reich, dass keine Sprache sie mag genugsam erlangen. Denn sie hat viele Wörter, die da singen, loben, preisen, ehren, freuen, betrüben etc. heißen, da wir kaum eines haben. Und sonderlich in göttlichen heiligen Sachen ist sie reich mit Worten, dass sie wohl zehn Namen hat, da sie Gott mit nennet, wo wir nicht mehr haben denn das einzige Wort, Gott.“⁴⁸

Die Übersetzung vom Hebräischen ins Deutsche sei so schwierig,

„als wenn die Nachtigall gezwungen würde, den Kuckuck nachzuahmen, und so ihre schönste Melodie aufgabe zugunsten von dessen verwünschter Eintönigkeit.“⁴⁹

An dieser Stelle kann ich als Hebraist Luther nur ausdrücklich zustimmen und ihm ein Wort von Chajim Nachman Bialik an die Seite stellen: Das Alte Testament in einer Übersetzung zu lesen, ist „als ob man eine Braut durch den Schleier küsst“.

Bibliografie

- Baur, Jörg*, Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung, in: *Schmid, Hans Heinrich/Mehlhausen, Jochim* (Hg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 19–43
- Beutel, Albrecht*, Theologie als Schriftauslegung, in: *ders.* (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 444–449
- Bornkamm, Heinrich*, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948
- , Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen 1967
- Christoph Dohmen*, Die Bibel und ihre Auslegung, München 2006
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1996
- Gunnweg, Antonius J. H.*, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1977
- Härmle, Siegfried*, Art. „Luther, Martin (AT)“, in: WiBiLex <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25188/> (Aufruf 01.06.2016)

⁴⁷ Vgl. *Härmle*, Luther, ebd.

⁴⁸ WA DB 10/1, 94,2–7.

⁴⁹ WA Br 4, 484,17f.

- Kaufmann, Thomas*, Luther und die Juden, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 63 (2016), 33–48
- , Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, (²2013)
- , Luthers Juden, Stuttgart ²2017
- , Vorreformatorsche Laienbibel und reformatorisches Evangelium, in: ZThK 101 (2004), 138–174
- Kirchner, Hubert*, Wort Gottes, Schrift und Tradition, Göttingen 1998
- Körtner, Ulrich H. J.*, Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert, Zürich 2010
- Levin, Christoph*, Verheißung und Rechtfertigung, in: *Bultmann, Christoph/Dietrich, Walter/Levin, Christoph* (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327–344
- Morgenstern, Matthias*, Martin Luther und das jüdische Leben Jesu (Toledot Jeschu), in: *Judaica* 72 (2016), 219–252
- Oberman, Heiko A.*, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981
- Oeming, Manfred*, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt ²2007
- Ohst, Martin*, Luthers Schriftprinzip, in: *Knuth, Hans Ch.* (Hg.), Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, Erlangen 2010, 21–39
- Raeder, Siegfried*, Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: *Jung-hans, Helmar* (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. 1, Berlin 1983 (²1985), 253–278
- Reinhuber, Thomas*, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000
- Reventlow, Henning Graf*, Renaissance, Reformation, Humanismus, in: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3, München 1997
- Schubert, Anselm*, Humanismus und Reformation: Einführung, in: *Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg), Berlin/New York 2016, 273–275
- Schwöbel, Christoph*, Art. „Bibel IV: Dogmatisch“, in: *RGG⁴ I* (1998), Sp. 1426–1432
- , Art. „Gesetz und Evangelium“, in: *RGG⁴ III* (2001), Sp. 862–867
- Seidel Menchi, Silvana*, Desiderius Erasmus von Rotterdam. Bibelhermeneutik, in: *Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg), Berlin/New York 2016, 285–296
- Strübind, Kim*, Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung, in: *ZThG* 18 (2013), 38–63
- Stuhlmacher, Peter*, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Göttingen ²1986
- Tzetskova-Glaser, Anna*, Origenes. De principiis, in: *Handbuch der Bibelhermeneutik. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Online-Ressource, BIS – Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg), Berlin/New York 2016, 17–22