

Luther und das Alte Testament

Autor(en): **Beintker, Horst J. Eduard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **46 (1990)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878373>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Luther und das Alte Testament

Luthers Lebenswerk war der Auslegung der Heiligen Schrift gewidmet. Was man auch aus seinem literarischen Erbe heranziehen mag, sei es zu meditativer Betrachtung, sei es zu kritischer Urteilsbildung, immer ist es in irgendeiner Form als Bibelerklärung zu begreifen. Sein Werk dient jedenfalls dem ganzen Inhalt wie der einzelnen Sache nach stets der Botschaft von Gottes Wort, und diese Botschaft entfaltet Luther als gebietendes Gesetz und frohmachendes Evangelium.

Welchen Platz nimmt darin nun das Alte Testament ein?

Ganz gewiss steht es an einer entscheidenden Stelle, wenn man nach dem Einfluss auf Luthers Empfinden und Denken fragt. Denn schon die gewaltige Arbeit der Bibelübersetzung und ebenso die zahlreichen Predigten, die vielen Vorlesungen und die im Druck erschienenen Auslegungen biblischer Texte betreffen weithin das Alte Testament. Es fällt auf, wie viel Luther sein Schrifttum mit Stellen aus ihm belegt, etwa fast nur mit ihm in der eine Reform fordernden Schrift 1526: «An die RATHERREN aller Städte deutschen Lands, Schulen zu errichten»; oder wie engagiert er in der ziemlich gleichzeitigen, aufgrund von Nachschriften dann 1532 gedruckten Vorlesung über den Prediger Salomo urteilt. Seine Vorrede dazu empfiehlt, von der guten «Politik oder Ökonomie Salomos» zu reden, weil dessen Weisheit weniger Gesetze für Staat und Familienrecht vermittele, als in allem Unglück dem Staatslenker und Hausherrn mit Trost helfe (WA 20; 8, 19–25). Das ist volkerzieherisch und seelsorgerlich gedacht, und hierin liegt eine wesentliche Seite des Einflusses alttestamentlicher Texte auf die reformatorisch zu nennende Sozialethik. Doch das ist so formuliert erst eine reife Frucht der bitteren Erfahrungen aus der Mitte der zwanziger Jahre, und als ganzes verdankt Luther dem Alten Testament viel mehr. Er verdankt ihm die wichtigsten Züge seiner Theologie: «die Strenge des Gottesbegriffs, den unerbittlichen Ernst des Gebotes Gottes, die Erhabenheit Gottes über alles menschliche Denken, aber auch die volle Bejahung der Schöpfung, die Absage an alle asketische Weltflucht, den Realismus der Frömmigkeit, den Sinn für die theologische Bedeutung der Geschichte» und vor allem die prophetische Grundlinie von Gericht und Gnade, von Gottes Gerechtigkeit im heilschaffenden Sinne. Hier bereits hörte er von der Kraft (*virtus dei*) einer das ganze Leben des Gottesvolkes bestimmenden Gottesliebe. «An Luther zeigte sich mit aller Deutlichkeit, dass die Bindung an das Alte

Testament den christlichen Glauben vor idealistisch-humanistischen Missdeutungen bewahrt.»¹

Luther wurde vor über 475 Jahren am 19. Oktober 1512 zum Doktor der Theologie promoviert und übernahm an der Wittenberger Universität die *Lectura in Biblia*. Sein Lebensberuf kam dabei mit seiner besonderen Aufgeschlossenheit für das Denken der ganzen Bibel überein. Theologie verstand Luther wesentlich als Schriftauslegung, und nur im intensiven Bibelstudium sah er den richtigen Weg zur theologischen Erkenntnis. Luthers oft gehörtes Urteil, im Papsttum habe man die Bibel verachtet,² kann vielleicht mehr, als man zugeben wird, auch die heutige Zeit treffen. Denn Luther hat insofern recht, als er anders als die meisten von der Frage nach dem Kern der biblischen Botschaft bestimmt war. Das trieb weder die Scholastiker noch Humanisten um.³ Gabriel Biel z. B. zog die fertige Ordnung theologischer Lehrsätze des Normaldogmatikers Petrus Lombardus dem «weiten Meer» der heiligen Schriften vor. Und wenn die grossen Humanisten Johannes Reuchlin und Erasmus zwar zu den Quellen riefen – *ad fontes!* – sowie das Vernachlässigen des Bibelstudiums rügten und mit *De rudimentis hebraicis* Reuchlin 1506 sowie mit seinen Bibelstudien Erasmus dem Abhilfe schaffen wollten, so ging es doch am Kern der Sache vorbei. Reuchlin suchte im Alten Testament die Kabbala auf und fand eine uralte geheime Philosophie im hebräischen Bibelcorpus. Erasmus verschloss sich mit seinem Vorbild der antiken Bildung den Zugang zum Alten Testament und verlor so den eigentlichen Sinn des Neuen mit einer *Philosophia Christi* nach antiker Klassik. Beide gingen am wesentlichen Inhalt der Bibel vorbei.

Luther aber fand schon in den Psalmen, also als Ausleger des alttestamentlichen Gebetsbuches, und dann bei Paulus in dessen Römer- und Galaterbrief zum wirklichen Kern der Bibel. Bei Jesaja und im Dodekapropheten sowie in der sehr langen Befassung mit Genesis bestätigte er ihn. Er kleidete das in die Worte, dass in der Bibel Christus das einzig Entscheidende sei: «Nimm Christus aus der Heiligen Schrift, und was wirst du dann noch in ihr finden!?!», wandte er 1525 gegen die Vorhaltung des Erasmus über die

¹ S. Raeder, Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag (= FL) Berlin 1983, 258. Raeder, dem ich mit seinen Forschungsergebnissen dankbar verbunden bin, beruft sich hier auf das zum Thema ebenfalls grundlegende Werk von H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948.

² Vgl. WA TR 4; 610, 21 (Juni 1540): «Einst, als ich ein Mönch war, verachtete man die Bibel.» – Bei Zitaten aus WA fortan nur TR, auch DB, und fortsetzend nur die Seiten- bzw. Zeilenzahlen.

³ Vgl. Wegbereiter der Reformation (hg. v. G. A. Benrath), Bremen 1967, 71 (zu Biel) und 530 (zu Erasmus).

Dunkelheiten in ihr ein. Die Klarheit komme in ihr von dem, was im Zentrum steht.⁴

Aber gilt das auch für das Alte Testament, und wenn ja – warum ist das dann keine Umdeutung? Eben so ist es: «Die Bibel hat ihre eigene Begrifflichkeit und muss aus dieser heraus gedeutet werden. Die Bibel hat eine andere Sprache und Begrifflichkeit als Aristoteles und die auf seine Philosophie gegründete Scholastik» (Raeder 260). Das Alte Testament sagt dem Christen, was im Neuen Testament erfüllt wurde. Gewiss erschöpft sich das Alte Testament nicht in den Weissagungen auf Christus hin; im ganzen ist das Alte Testament ein «Gesetzbuch», wie das Neue Testament im ganzen «ein Evangelium oder Gnadenbuch» ist, obwohl sich auch darin Gebote finden, «das Fleisch zu regieren» (DB 8; 12, 9–14). Darum dürfen die zwei «Gesetz und Evangelium» nicht vereinfachend auf die zwei Teile des Kanons aufgeteilt werden, vielmehr hat die Bibelauslegung bei allen Texten streng «evangeliozentrisch» zu geschehen (Raeder 261). Es darf weder einem christologisch verengten Verständnis des Alten Testaments nachgegeben noch eine historiozentrische Erklärung vorgenommen werden. Auch im Alten Testament werde, wie Luther zeigt, der Glaube an Christus berichtet. Gegenüber der ersten Psalmenvorlesung 1513–1515 hat Luther in der zweiten Psalmenvorlesung, die als *Operationes* ab 1519 erschienen, sich einer prinzipiellen christologischen Deutung der Psalmen entledigt. Freilich deutete er sie im Lichte des Glaubens an Christus, da er ihn auch für den ersten Bundesschluss voraussetzte, wie ebenso man zu allen Zeiten den Unglauben gegenüber der Gnade Gottes gefunden habe. «Denn wenn sich auch im Laufe der Zeiten die Sitten, Personen, Orte, Riten ändern, so geht dennoch dieselbe (Trennung im Glauben), sei es Frömmigkeit (*pietas*), sei es Gottlosigkeit (*impietas*) durch alle Zeiten hindurch» (WA 5; 29, 28–30).

Die Nähe zum Volk des ersten Bundesschlusses geht bei Luther so weit wie nur aus Glaubensnähe denkbar. Er sah in Abraham den Vater der Glaubenden. Es geht um das grosse «heilige» Geheimnis der Erwählung. Israel und die von ihm ausgehende Hoffnung auf das Heil in Christus gehören zusammen. Durch seine Lebenshingabe sind die «Fernen», als die sich die aus den Heiden zum Heil gerufenen Christen erkennen sollen, hineingebracht worden in das Erwählungsmysterium Israels. Die Kirche lebt auf diesem Grund. Und an Christus ist schon geglaubt worden im alten Bundesvolk. Freilich war solche Art des Glaubens nur bei wenigen und im Familien-

⁴ WA 18; 606 ff. Vgl. dazu H. J. Iwands theologische Einführung und Erläuterungen zu *De servo arbitrio*, Ergänzungsband 1 der Münchner Lutherausgabe, 1962, 253 ff.

verband vorhanden,⁵ aber Luther hält den biblischen Satz durch, dass Abraham den Tag Christi sah. Das Verhältnis Luthers zum alten Bund entscheidet sich an Röm 11, 29–32. Nach einer uns unschaubaren Zukunftsgewissheit erfülle sich die Erwählung, dass Israel Christus aufnehmen werde «inmitten der Heiden» und diese «Fernsten» hineingehen würden in Gottes Reich «nach der Vollzahl der Erwählten» (vgl. WA 56; 437, 6. 22. 27 ff.). Das rührt an die Dialektik von Gesetzesstrenge und Vergebungsgnade.

Auch hier hat Luther vom Alten Testament gelernt. Vieles bindet sich bei ihm ein in die Erfahrung des Werdens bei gegensätzlichen Wirkweisen Gottes. Die Gegenwirkung auf die menschliche Verhaltensweise zwischen Glaube und Unglaube und wieder Glaube kommt in Erwählung, Zorn und Barmherzigkeit zum Ausdruck. Gott erschafft den Menschen und sieht ihn gegen sich aufbegehend im Übertreten der Gebote. So deutet Luther die Glaubensverbindung mit Gott bis zur *resignatio ad infernum* mit einem Bibelwort in bezug auf Gottes Töten und Lebendigmachen den Weg zu Hiob und Jesus öffnet und zum Schlüssel für sein Verstehen wird. «Wer sich ganz in den Willen Gottes geworfen hat, der ist eben schon nicht (mehr) ausserhalb von Gott; wer bereit ist nach Gottes Willen in der Hölle zu sein»⁶ – und das hiess für Hiob und Jesus Leiden und Kreuz –, «der erlebt die Hölle eben nicht mehr als Hölle» (vgl. WA 56; 391, 9 ff.). Wie den alles begründenden Zusammenhang vom Erwählen Gottes, also den gütigen Vorgang von Wahl und Erwähltwerden, aus dem Alten Testament, hat Luther eben von dort den Gedanken von der verborgen und mit Ärger wirkenden Handlungsweise Gottes. Sie gipfelt ja in der Erfüllung der alten Verheissungen; aber auch sie sind anders Gottes Erfüllen, als sich konkrete Erwartungen mit dem Messias es dachten. Denn «das Kreuz Christi und seine Auferstehung enthüllt das Geheimnis des göttlichen Wirkens, das durch den Tod Leben schafft; Christus ist «zum Zeichen des Gegensatzes» hingestellt worden, als derjenige, der nur den Sündern und nach Gnade Verlangenden helfen will; die Person Christi, in der Gott inkarniert und verborgen war, ... zeigt in ihrem Wort wie in ihrem Handeln die Art des göttlichen Lebens auf».⁷

Die Motivation für seine Kreuzestheologie kam Luther aus dem Alten Testament. Die ersten Anregungen dazu kamen ihm ziemlich früh, sicher aus der konzentrierten Befassung mit den Psalmen, wahrscheinlich aus Überlieferungen auch in der Deutschen Mystik. Vieles band sich bei ihm

⁵ 1519 kommt Luther im Galaterkommentar darauf, dass die kleine Schar und besonders in der Familie Christi Kreuz im alten Bund erfahren habe (vgl. WA 2; 536, 10 ff.).

⁶ E. Seeberg, *Luthers Theologie. Motive und Ideen*, Göttingen 1929, 148 f.

⁷ Seeberg 144 mit Belegen aus WA 1; 94. 97 und 4; 9. Seeberg macht dafür auch Nachwirkungen der Areopagitischen Mystik geltend.

dann ein in die Simulstruktur von «gerecht und Sünder zugleich». Die bekannten Jesaja- und Psalmenstellen zum gegenlaufenden, paradox anmutenden Handeln Gottes, auch der *Parallelismus membrorum*, wenn der Position die Negation folgt, haben Luther solche irrationalen und antiintellektualistischen Motive geboten. Das Leben geht eben nicht auf. In ihm jedoch, nicht jenseitig entfaltet sich «unsichtbar und verborgen ein anderes Leben, das Leben des Geistes, das im Gegensatz zu diesem Leben, aber mit seinen Mitteln und Geschehnissen, baut und zerstört, schafft und vernichtet»⁸. Denn «das Verlassenwerden» versteht Luther geistlich (*spiritualiter*), und durch Erleiden fühlend (*affectu*) «werden wir innerlich neu gestaltet im Verborgenen» vor Gott (*fieri intus coram deo in abscondito*). *Absconditus* und *spiritualis* bei Luther haben wir eng verbunden zu sehen.⁹ Und diese verborgene, geistliche Art kennzeichnet die engste Gemeinschaft zwischen Gott und Glaubenden; sie haben die Gewissheit des Heils und warten auf Vollendung in Christus. «Denn auf Gott hoffen heisst in Christus sein und in ihm leben» (WA 3; 56, 33f.).

Doch wie passen die vermeintliche Gesetzlichkeit der Frommen des alten Bundesbuches mit Luthers Gesetzesauffassung zusammen?

Luther spricht über die Gesetze nach ihrer verschiedenen Funktion im Alten Testament in seiner Vorrede zu diesem Teil der Bibel. Alle biblischen Vorreden von ihm darf man vielleicht mit Recht «eine kurze Summe seiner ganzen Theologie nennen».¹⁰ So teilt Luther die Gesetze im Überblick seines Verstehens vom Alten Testament dreifach auf: nach solchen, «die nur von zeitlichen Gütern sagen», solchen, «die vom äusserlichen Gottesdienst lehren», und nach solchen, «die vom Glauben und von der Liebe» handeln (DB 8; 16, 31–18, 3). Die eigentliche Absicht des Gesetzes, das als ganzes von den Frommen göttlich gegeben verehrt werde, sei Glaube und Liebe. Damit diese gefördert werden, haben «die Könige, Priester und Obersten . . . oft frisch ins Gesetz gegriffen, . . . so dass also der Glaube und die Liebe soll aller Gesetze Meister sein» (18, 14–16).

Die buchstäblich-starre Durchführung des Gesetzes galt demnach auch im ersten Bund nicht. Mir scheint es so zu liegen, dass Luther Gottes Wort als Gesetz in seiner Art und Funktion vom göttlichen Wort des Evangeliums scheidet. Wenn man nach innen schaue, spreche die Schrift nur von Christus, und zwar überall, und das, was sie oft scheinbar anderes sage, bedeute

⁸ Seeberg 141 mit Bezug auf WA 3; 112; vgl. ebd. 143 das Zitat WA 3; 524.

⁹ Vgl. WA 1; 127: «*Igitur hoc relinquere intelligitur spiritualiter et affectu fieri intus coram deo in abscondito*» die *Coram-deo*-Situation.

¹⁰ Raeder (261) führt das aus H. Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel* (7), Hamburg 1967, an. Die Nachweise im Text nach WA DB.

dennoch figürlich und im Schattenriss Christus (WA 56; 414,15f.).¹¹ Und wenn Gottes Wort ursprünglich die Propheten in seiner «herben Unbegreiflichkeit» erschreckte, so wurde es für uns in Christus «lieblich» und «fleischlich» und wird uns als das inkarnierte Wort menschlich näher gebracht (vgl. WA 56; 164,8ff.).

Luther sah jedenfalls die wahre Bedeutung des Gesetzes nicht im Widerspruch mit der christlichen Freiheit. Die eigentliche Absicht des Gesetzes sah er mit Paulus darin, die Wege zum «lieblichen», geschichtlich als Evangelium wirksamen Wort zu bahnen. Keinesfalls konnte Moses bzw. Gott mit dem Dekalog über die Erfüllung des *primus usus legis* hinaus die vollständige geistliche Hineinnahme von Gottes Willen in unser Befolgen der gebietenden biblischen Sätze erwarten. Dem Bundesschluss folgte ja menschlicherseits alsbald der Bruch. Moses Absicht liege im Aufdecken, «dass er durchs Gesetz die Sünde offenbare» (DB 8; 20,14).

Das «Sündenamt und Todesamt» des Gesetzes bestätigt Moses; weil die *ratio* in ihrer Blindheit «die Sünde nicht erkennen kann», nicht weiss, «dass Unglaube und an Gott verzweifeln» und «dass böse Neigung des Fleisches und Hass wider Feinde Sünde sei» (20,31–22,2), ist das tödliche Drohen erforderlich. Gott will mit dem Gesetz zur Erkenntnis der Bosheit bringen, damit die Glaubenden «nach Hilfe göttlicher Gnade seufzen und trachten in Christo» (24,18). Indem Christus gekommen ist, hat das Gesetz den Todeschrecken bei den Christen verloren. Es kann die an Christus Glaubenden nicht mehr verdammen und töten. »Denn durch Christus ist die Sünde vergeben, Gott versöhnet, und das Herz hat angefangen, dem Gesetz hold zu sein« (24,25f.). Gemeint ist damit die dritte Art der Gesetze, welche die oben genannte eigentliche Absicht Gottes mit dem Gesetz ausdrücken. Nicht infrage kommen die erste und zweite Art. Weder als Kultvorschriften noch überhaupt als Gesetzgebung für das alte Israel bleiben die Bücher Moses in Geltung.

In seiner Stellung zum Alten Testament trennt Luther sich sowohl von einem gesetzlichen Radikalismus in einigen reformatorischen Nebenströmungen als auch von der gesetzlichen Linie der Scholastik. Thomas von Aquino z. B. bewertete das Neue wie das Alte Testament als Gesetz: «Im neuen Gesetz werden die bösen inneren Herzensregungen verboten, während sie im alten Gesetz ausdrücklich nicht in allen (Fällen) verboten werden und auch da, wo sie zu verbieten sind, nicht mit Strafen belegt werden.»¹² Darum vergleicht er es einer «Zuchtordnung für Knaben» und das «neue

¹¹ Seeberg 199 (mit Belegen WA 1; 113 u. a.).

¹² *Summa theologica* p. I II qu. 107 art. 4 (zit. nach Raeder 262).

Gesetz» wie in einer Bürgerschaft mit dem Gesetz für die erwachsenen «vollkommenen Männer» (107 art. 1). Dagegen hält Luther das Gesetz Moses viel höher. Als Gebot Gottes, das Glaube und Liebe will, braucht es nicht einer Vervollkommnung durchs «neue Gesetz». In der Bergpredigt habe Christus nur die eigentliche Absicht des Gesetzes Moses betont, wie er «uns das Gesetz ausgelegt hat und den rechten Verstand hab darein gegeben» (WA 10 III; 401, 1).

Vermeintlich nach Luthers Grundsatz *sola scriptura* griffen beim Zusammenbruch der alten Ordnungen in den Sturmjahren nach 1521 viele auf alttestamentliche Gesetzesbestimmungen zurück wie der Eisenacher Prediger Jakob Strauss und der Weimarer Wolfgang Stein. Luthers Kollege Karlstadt berief sich auf das Bilderverbot im Dekalog bei der Bilderabschaffung in den Kirchen, und Müntzer mit den aufständischen Bauern zog ebenfalls das Alte Testament zurate. Sie hatten die Forderungen in den «Zwölf Artikeln» grösstenteils daraus genommen. Luther griff in diese Entwicklung mit einer Predigt über 2. Mose 19 und 20 am 27. August 1525 ein und stellte den darin mit der Sinaigesetzgebung verbundenen Dekalog mit der aktuellen Fragestellung vor als «Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken». Sie kam seit 1526 mehrfach im Druck heraus. Die bekannte These, man lasse «Mose der Juden Sachsenspiegel», also das ihnen gegebene Landrecht sein, «und uns Heyden unverworren damit» (WA 18; 81, 14), die Luther gegen Karlstadt 1525 bereits in «Wider die himmlischen Propheten» verfocht, zeigt sein differenziertes Umgehen mit dem Alten Testament. «Das gesetz Mosi bindet die Heyden nicht, sonder allein die Juden» (WA 16; 371, 13), sagt er 1526. Er meint damit alle Kultvorschriften und die ganze Gesetzgebung des Alten Testaments, auch den Dekalog. Seine These begründet er gerade aus den ihn einleitenden Worten 2. Mose 20, 1: «Ich byn der HERR dein Gott, der dich aus Egypten lande aus dem dienst haus gefuhrt habe.» Aus dem text haben wyr klar, das uns auch die zehen gepot nicht angehen, denn er hat yhe nicht aus Exypten gefuhrt, sondern allein die Juden» (WA 16; 373, 15–18). Doch der Christ hält die zehn Gebote auch, aber «nicht darumb, das Moses gepotten hat, sondern das sie myr von natur eyngepflantz sind und Moses gleich mit der natur stympt (et)c. Die andern gepot ym Mose, die von natur nicht sind, halten die heyden nicht, gehen sie auch nicht an» (380, 10–13). Aber doch hat Moses, was die Natur nicht geben kann: «verheyssungen und zusagungen Gottes von Christo»; auch soll er «Exempel» für die Regierenden sein, aber nicht bindendes Gesetz; ferner «lesen wir Mosen von wegen der schonen exempel des glawbens, (der) liebe und des creutzes», wie sich bei ihm auch «die exempel der Gottlosen» vorfinden (376, 13; 381, 9; 391, 7–10).

In allen anderen alttestamentlichen Büchern sieht Luther Kommentare und Veranschaulichungen des Gesetzes Moses: «... sie treiben allesamt Moses Amt und wehren den falschen Propheten, dass sie das Volk nicht auf die Werke führen»; damit wollen sie wie Mose es «auf Christum treiben» (DB 8; 28, 14–18). Das ist für die heutige Wissenschaft vom Alten Testament vom damaligen aktuellen Stand der kirchlichen Lehre her gesagt und natürlich so vereinfacht zurückzuweisen. Heute besteht die Aufgabe in der historisch-kritischen Wissenschaft darin, Altisraels Schrifttum historisch und literarisch genau zu erfassen. Es geht deshalb nicht an, bestimmte Texte unmittelbar auf Christus zu deuten, wie das die Kirche immer getan hatte. Auf dieses hermeneutische Problem gehen wir noch etwas ein, wenn wir die praktische Anwendung der alttestamentlichen Theologie und Geschichtsdeutung durch Luther für den Weg der Gemeinden Jesu Christi bedenken.

Die grösste Bedeutung gewann für Luther wohl die alttestamentliche Propheten-Überlieferung. Dazu gehört für ihn auch der Psalter, das Gebetbuch der alttestamentlichen Heiligen. Hier reden die Propheten und auch Christus mit Gott. Man höre von «den allertrefflichsten Sachen», in denen die Heiligen «mit Gott selber geredet haben» (DB 10 I; 100, 20). «Da siehest du allen Heiligen ins Herz wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel, wie feine, herzliche, lustige Blumen darinnen aufgehen von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohltat. Wiederum, wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, als die Klagepsalmen haben? Da siehest du abermal allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zorns Gottes! Also auch wo sie von Furcht oder Hoffnung reden, brauchen sie solche Worte, dass dir kein Maler also könne die Furcht oder Hoffnung abmalen und kein Cicero und Redekundiger also Vorbilden» (102, 9–18).

Das ist in der Psaltervorrede 1528 gesagt; 1524 geht Luther in der Vorrede auf den Psalter auf Gottes Verhalten und unser dem entsprechendes Glaubensleben ein. Dabei zeigt sich auch seine philologische Gewissenhaftigkeit gegenüber dem Urtext, auch die Bedeutung, die Hab 2, 4 für Paulus und ihn bekam. «Im Psalter und sonst hin und wieder begegnen oft diese zwei Worte beieinander: *Barmherzigkeit* und *Wahrheit*. Diese sind von einigen wild und wüst gebraucht. Die habe ich verdeutscht: Güte und Treue. Es ist eigentlich das, was wir, etwas freier übersetzt, Liebe und Treue nennen, wenn wir z. B. zu sagen pflegen: Er hat mir Lieb und Treu bewiesen. Aber ich habe es, so frei zu verdeutschen, nicht wagen dürfen. Denn das hebräische Wort <chesed>, das andere mit Barmherzigkeit, ich aber mit Güte verdeutscht habe, ist eigentlich das, wenn man jemand Freundschaft, Liebe oder Wohltat erzeigt,

wie es Christus in Matth. 12 aus Hosea selbst deutet und spricht: *«Ich habe Lust an der Barmherzigkeit und nicht am Opfer»*, d. h. ich will, dass man Freundschaft, Liebe und Wohltat lieber erzeigt als Opfer.» – «Wenn ihr wüsstet, was das sei», steht ja im Matthäus-Evangelium, «hättet ihr die Unschuldigen nicht verdammt», und das erinnert Luther wieder an sein reformatorisches Grunderlebnis und an sein Gottesbild, das er wesentlich aus dem Alten Testament gewann. Denn so setzt er in der Vorrede 1524 fort; er meint dabei das Verhältnis wechselseitiger Beziehung zwischen Gott und uns: «So heisst Wahrheit und Treue, dass man sich auf einen verlassen und Zuflucht zu ihm haben darf, und derselbe hält, was er geredet hat und wessen man sich zu ihm versieht. So lässt sich auch Gott allenthalben in der Schrift gegen uns rühmen, dass er barmherzig und treu sei, d. h. dass er Liebe und Treue beweist und uns alle Freundschaft und Wohltat erzeigt und wir uns tröstlich auf ihn verlassen können, dass er treulich tut und hält, wessen man sich zu ihm versieht. Solche Treue und Wahrheit heisst hebräisch *«emeth»*. Daher kommt auch das hebräische *«emuna»*, welches Paulus selbst aus Habakuk (2, 4) mit Glaube verdolmetscht hat: der Gerechte lebt seines Glaubens (Röm 1, 17). Es wird im Psalter oft zu Gott gesagt: *«dein Glaube»* oder *«in deinem Glauben»*, – deshalb weil er solchen Glauben gibt und man auf seine Treue baut. Die zwei Worte Wahrheit und Glaube sind im Hebräischen fast gleich, und es wird schier das eine für das andere genommen, wie wir auf deutsch auch sagen: *«Der hält Glauben, wer wahrhaftig und treu ist»* und umgekehrt: *«Wer misstraut, den hält man für falsch und ungläubig»*» (94, 12–96, 9). Man sieht also, welch tiefes und einfältiges gerades Herz Gottes Treue uns entgegenbringt und von uns fordert, indem er es uns ja ursprünglich im kindlichen Vertrauen schenkte und durch den Glauben neu wieder gibt.

Luther hat seine Frömmigkeit, sein Glaubens- und Gebetsleben am stärksten geübt an den Psalmen: in tiefster Erfahrung von Gottes schrecklicher Verborgenheit in seinen Gerichten und dennoch mit alles umfassender Liebe und Güte in seinem Christus sich offenbarend! Wie Gott sich nicht sehen lässt, man lebend ihm nicht von Angesicht zu Angesicht begegnen kann und nur eben in seinem Handeln von rückwärts eine Art Vorübergehen erfährt (vgl. 2. Mose 33, 20ff.), so lässt er doch den Glaubenden zu sich kommen, wie Ps 5, 8 der Prophet bzw. David sagt: «Ich aber darf in dein Haus gehen durch deine grosse Güte und anbeten vor deinem heiligen Tempel in deiner Furcht.» Luther beginnt in seinem Kommentar 1519 mit seinem Blick für das Paradoxon darin: «Ein herrlicher Vers, ein auserlesenes Wort! Schon die Art der Rede enthält einen Gegensatz, und dem entspricht auch ihr Sinn.»

Damit ist Luther beim existentiellen Kern der Sache: «Zwei (widerstrebende) Kräfte nämlich sind es, die unser Leben treiben: *Furcht* und *Hoffnung*, vergleichbar den zwei Wasserquellen – der oberen und der unteren – in Richterbuch 1, 15. Furcht entsteht angesichts der Drohungen und schrecklichen Gerichte Gottes, vor dessen Antlitz niemand rein, sondern jeder ein Sünder und keiner ohne Verwerfungsurteil ist. Hoffnung aber erwächst angesichts der Verheissung und der herrlichsten Gnadenerweise Gottes, wie Psalm 25, 6 sagt: *«Gedenke Herr an deine Barmherzigkeit und an deine Güte, die von Ewigkeit her gewesen ist»*; denn im Blick auf sie braucht niemand mehr unrein, niemand ungerechtfertigt, niemand ohne Heil zu sein. Zwischen diesen beiden Kräften muss man sich allezeit halten – zwischen dem unteren und oberen Mühlstein – und darf niemals abweichen, weder zur Rechten noch zur Linken» (WA 5; 104, 8–22). Zwischen Gottesfurcht und Hoffnung sein Glaubensleben zu haben, ist biblisch, spezifisch alttestamentlich gegründet.

Wenn man beachtet, welch grossen Anteil seine Vorlesungsarbeit über die Psalmen und alttestamentliche Prophetie hatte, wundert man sich über den starken Einfluss dieses altisraelitischen Schrifttums auf Luther nicht. Er nimmt auch auf die Gestaltung der gottesdienstlichen Neuordnung mit zentralen Stücken Einfluss. Nicht nur mit dem neuen Element des Gemeindegesangs. Hier sind Luthers Psalmenumdichtungen beispielgebend geworden.¹³ Der prophetischen Kritik schloss er sich überhaupt an. Auch sie wollten ihre Reformen auf eine Wiederherstellung des anfangs gegebenen Gottesdienstes konzentrieren. Wir lesen in der allgemeinen Vorrede zu den Propheten von 1532, dass sie Christi Reich voraussagen, im ganzen aber mehr drohen und strafen als trösten und verheissen. Am meisten klagen sie «über die Abgötterei» (DB 11 I; 6, 27). Luther meint, es sei nicht grober Götzendienst zu strafen gewesen: «Solche tollen Heiligen waren die Kinder Israel nicht, dass sie schlecht weg Holz und Stein hätten angebetet» (8, 10f.). Vielmehr bedeutete bei den Propheten schon Abgötterei, «ohne Gottes Geheiss, aus eigener Andacht einen Gottesdienst vornehmen» (10, 3f.). Und das findet Luther in anderer Form auch in seiner Zeit: «Aus diesem folget nun, dass bei uns Christen alle diejenigen abgöttisch sind und der Propheten Schelten sie wahrlich angehet, die neue Gottesdienste erfunden haben oder noch halten, ohne Gottes Befehl und Gebot, aus eigener Andacht und (wie man spricht) guter Meinung» (10, 9–12). So billigt Luther in diesem Zusammenhang ande-

¹³ Auch für «Den Danske Salme Bog» gilt es, nicht nur für das Wittenberger Gemeindegesangbuch von 1529, Teil 2, überschrieben: «Nun folgen andere der Unseren Lieder», mit solchen Psalmliedern von Jonas, Agricola, Hegenwald, Speratus, Cruciger, Spengler. Dazu M. Jenny, *Luthers Gesangbuch*, FL 304.

ren Religionen sogar zu, wie den Türken, sich an den wahren Gott, «der Himmel und Erde geschaffen hat», wenden zu wollen, ihn dabei aber auf eine selbsterwählte Weise zu verehren meinen (12, 6).

Zweifellos liegt in solchen prophetischen Bestrebungen zu Gottesdienstreformen eine Vorbildwirkung auf Luthers Neuansatz mit der Deutschen Messe (1525/1526). Mit ihr kam die gottesdienstliche Erneuerung, die sich bis heute im wesentlichen bewahrt hat. Denken wir an den so wichtigen Abschluss der Gottesdienste mit dem aaronitischen Segen (4. Mose 6, 24–26), oder an das *Sanctus*: «Heilig, heilig, heilig» (Jes 6) in der Abendmahlsliturgie. Denn nur von Luther haben wir seit 1526 – ausser der ihm wichtigen Spur in der mozarabischen Überlieferung¹⁴ – diesen Schluss. Vorher gab es neutestamentliche Formeln. Seit dem Tridentinum steht die trinitarische Segensform in der Messe. Aber sehr nachdenkenswert ist Luthers gottesdienstliche Verbindung mit alttestamentlichen Stücken, weil er hier das gesamtbiblische Überlieferungsgut unterstreicht. Das geschieht ja auch mit Übertragungen alttestamentlicher Texte in Luthers Gesangbuch.¹⁵ Wir erleben vielleicht die zeitübergreifende Form und im gottesdienstlichen Erleben Gottes Allmacht und Nähe seiner Anwesenheit «von Ewigkeit zu Ewigkeit» nach, wenn wir Luthers Deutsches *Sanctus* uns vergegenwärtigen, was nach den Einsetzungsworten zur Eucharistie von der Gemeinde zu singen vorgesehen war:

Jessaja dem Propheten das geschah,
dass er im Geist den Herrn sitzen sah,
auf einem hohen Thron in hellem Glanz,
seines Kleides Saum den Chor füllet ganz.
Es stunden zween Seraph bei ihm daran;
Sechs Flügel sah er einen jeden han,
mit zween verbargen sie ihr Antlitz klar,
mit zween bedeckt sie die Füsse gar
und mit den andern zween sie flogen frei;
genander riefen¹⁶ sie mit grossem Schrei:
«Heilig ist Gott, der Herre Zebaoth,
sein Ehr die ganze Welt erfüllet hat».
Von dem Geschrei zittert der Schwell und Balken gar,
das Haus auch ganz voll Rauchs und Nebel war.

¹⁴ Vgl. S. Jacobsen, *Velsignelsen fra Herrens mund Aarons versignelses ord og skik i templet, synagogen og kirken*, København 1947.

¹⁵ Jenny, FL 303–321, bringt den neuesten Forschungsstand und wird im Archiv zur WA Luthers Lieder (bisher WA 35) neu edieren.

¹⁶ So in EKG 135. Luther hatte im Klugschen Gesangbuch 1529 «rufen», aktualisierend in der gottesdienstlich miteinander singenden Gemeinde.

Luther hatte also Sinn für eine unmittelbare, den ganzen Menschen einbeziehende Erlebensform von Gottesbegegnung und Wirklichkeitsnähe. Das zeigt sich besonders an dem ganz gegenwartsbezogenem Teil des Gemeindegottesdienstes, an der Predigt. Für den Aufbau der Gemeinde und die Begründung der Gemeindefrömmigkeit haben die Predigt und der antwortende Gemeindechoral praktisch den grössten Wert. Luthers Neudichtungen, etwa seine sechs Psalmlieder von 1524, sind in ihrer Art gesungene Verkündigung, durch die starke Einprägungs- und Wiederholungsmöglichkeit besonders wirksam. Ziel und Absicht der Predigt geht damit überein, nämlich Menschen zum Glauben an Jesus Christus zu bringen und dadurch Gottes Bewahren in Ermahnung und Trost zu unterstützen. Das hat pädagogische Seiten. Es ist immer nach Luthers Meinung Gottes Erziehen der Menschen im Spiel, und Luther selber schätzt die pädagogische Seite sehr hoch. Das steht wohl doch auch unter Einfluss alttestamentlicher Vorbilder, zumindest kommt es mit ihnen überein. Dort ist die Jugenderziehung allen als Gottes Auftrag angelegen. Ebenso hebt Luther sie hoch.¹⁷ Auch wollte er selbst am liebsten, wenn er nicht Prediger wäre, ein Lehrer sein und wünscht das allen, die sich so zum Predigtamt drängen, für eine längere Zeit vorher.¹⁸ Bei dem theozentrisch-christozentrischen Charakter seiner Pädagogik tritt der Lehrer zurück, wie auch der Prediger sich als Werkzeug versteht. Und wenn Luther das *hic dominus dixit* «*haec dixit Dominus*» (WA 51; 517, 19) für den Prediger in Anspruch nimmt und das gesamte Verkündigungsgeschehen in Christi Mitwirken stellt – «Wenn ich predige, predigt er selbst in mir, wenn du hörst, hört er selbst in dir» (WA 20; 350, 6) –, dann ist Gottes Wort im Munde der Propheten des alten Bundes die deutliche Parallele dazu. Aber das entscheidend Neue ist die tiefe Verbundenheit zwischen Hörer und Prediger. Gottes Wort gilt für beide gleich: «Ich predige deinet- und meinetwegen, die wir beide unwürdig sind» (WA 36; 286, 8).

Eine andere Anwendung und dann zugleich Umsetzung in die Gegebenheiten der beginnenden neuzeitlichen Gesellschaftsformen finden wir in der engen Verknüpfung der bisherigen Hauptformen von Messe und sonstigen Wortgottesdiensten bis in die Einbeziehung der katechetischen Unterrichte in die Verkündigung. Das grossartige Beispiel gottesdienstlicher Elemente, wie es Luther die Psalmenfrömmigkeit vermittelte, wandelte die Messe durch seine Reform in eine Gemeindeliturgie um, «die den Liturgen und die Gemeinde im Medium des Singens aufeinander bezog und zusammen-

¹⁷ Vgl. WA 19; 74, 4: «... es ist mir alles um die Jugend zu tun.» Ausserdem Y. Tokuzen, Pädagogik bei Luther, FL 323–330. 832–834, mit neuester Lit. u. Quellen.

¹⁸ Vgl. TR 5; 28, 16ff. (1540) in: H. Beintker, *Leben mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers*, Erlangen 1985, 253, Nr. 223.

schloss».¹⁹ Das aktuelle Glaubenszeugnis der Predigt rückte dadurch umso kontrastreicher als die wichtigste Wortverkündigung in den Mittelpunkt. Das Bekenntnislied «Ein feste Burg ist unser Gott», das sich als Nachdichtung von Ps 46 gibt, aber «eine völlig eingeprägte, einmalige Liedschöpfung» ist und «wie viele der ganz grossen Werke der Kunst – die letzten Geheimnisse ihrer Entstehung und ihres Gehalts vielleicht nie preisgeben wird»²⁰ entstand mit Sicherheit 1528. Es verbindet die predigtentzündende Wirkung der biblischen Botschaft, mit der das Volk und die Prediger unterrichtenden Arbeit mit beiden Katechismen Luthers und gehört ja auch in die gleiche Entstehungszeit. Luther sagte einmal, und das ist der Text seiner eigenen Dichtung, die in der dänischen Übersetzung beim zweiten Vers anklingt,²¹ in Ps 46 singen wir (WA 43; 463,3–10):

Mit eigner Macht ist nichts getan,
wir sind gar bald verloren.
Es streit für uns der rechte Man,
den Gott selbst hat erkoren.
Fragst du, wer er ist,
er heisst Jesus Christ,
der Herr Zebaoth,
und ist kein ander Gott.
Sein Macht muss er behalten.

«Der Herr der Heerscharen» und Jesus Christus – so vereint Luther in seinem Gottesbild beides: Der Name Gottes, den im alten Bund niemand aussprechen oder erfahren durfte (vgl. 2. Mose 3,13–15), ist im neuen Bund mit Jesus Christus uns gegeben. Hier begegnen wir dem Angesicht des wahren Gottes, der in Schöpfung und Geschichte verborgen wirksam ist. «Die Gottheit Christi ist sein ‹Antlitz›, das erst nach seiner Auferstehung sichtbar wird, die Menschheit Christi aber ist sein ‹Rücken›, wie ... (wir) auch in der Geschichte den ‹Rücken› Gottes erkennen.»²² So sind Verborgenheit und Offenbarung Gottes in Luthers Gottesanschauung vereint, wir

¹⁹ F. Schulz, *Der Gottesdienst bei Luther*, FL 300.

²⁰ Jenny, FL 311; vgl. ebd. 828 Anm. 49 die neueste Lit. zu diesem Lutherlied.

²¹ Salmebog Nr. 295, 2 lautet: «Vor egen magt ej hjaelpe kan,/ let kan os fjenden faelde;/ men med os står den rette mand,/ omgjordet med Guds vaelde./ Der er den Herre Krist,/ og sejer får han vist,/ haerskarers Herre prud,/ der er ej anden Gut,/ han marken skael beholde.» (Dansk 1533; J. P. Mynster 1845).

²² Seeberg 129f. mit Belegen aus Luther WA 3; 384 und 4; 216 sowie Zitat zur frühen Christologie Luthers (1515) bei Auslegung von Röm 1: WA 56; 168,1ff.

also in Unbefangenheit gegenüber der alttestamentlichen Gottesvorstellung bleiben sollen, weil es Luther eben um den *einen* Gott geht, um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der der Vater Jesu Christi ist.

Da liegt nun die heute brisante Gegenfrage. Sie steht nicht nur zwischen dem Bekennen von Juden und Christen zu Gott nach biblischem Zeugnis, sie steht auch zwischen Luther und uns: Wie können wir die biblischen Texte zum alten Bund in die gegenwärtige Verkündigungsaufgabe aufnehmen, und dürfen wir vielleicht ein gemeinsames Bekennen mit dem alttestamentlich beeinflussten Gottesbild Luthers versuchen und wagen?

Diese Doppelfrage führt erstens nicht vorbei an der ärgerlichen und unlöslichen Theodizeefrage, bringt zweitens die immer aktuelle hermeneutische Aufgabe auf den Plan und zwingt uns drittens, moderne Anthropologie mit der biblischen, für die Luther jedenfalls ein unbestechlicher Kenner ist, zu vergleichen.

Die Theodizeefrage ist mit Gottes Verborgenheit verbunden und kommt bei Hiob in klassischer Form bereits vor. Welche böse Taten hatten die Leiden verursacht, und wenn nicht: wie ungerecht ist dein Gott? Dasselbe spitzt sich zu in Jesu Kreuzigung. Luthers überzeugende Behandlung des Problems, das von seiten des fehlenden oder schwachen Glaubens aufgeworfen wird, liegt in der Stärke seiner Verkündigung: «Einfältig zu predigen, ist eine grosse Kunst» (TR 4; 447,19).²³

Ein Musterbeispiel dafür und wie fordernd doch seine schlichte Ausdrucksweise ist, bietet seine Torgauer Predigt vom 3. August 1531, bei der Kurfürst Johann der Beständige anwesend war. Es ging um die anderen Religionen so ärgerliche Gott-Menschheit Christi. Die Einwände der «Türken und Juden» wegen des logischen Widerspruchs in diesem Glaubenssatz nimmt Luther auf und beweist das Ungenügen intellektueller Rationalität: «Ist Gott allmächtig – was doch auch Türken und Juden voraussetzen –, warum lässt er dann das Übel geschehen? Wollte er es nicht strafen, so wäre er ein Schalk, also ungetreu und arglistig; kann er es nicht, dann ist er nicht allmächtig.» Daher nötigt die Tatsache solchen Widerspruchs zwischen Gottes Gerechtigkeit und Allmacht «beim Text zu bleiben und allein das zu hören und zu glauben, was Gott sagt, obwohl es die Vernunft angesichts der Erfahrung nicht fassen kann. Was der theologische Satz von Christus als wahren Menschen und wahren Gott meint, lernt man in der Anfechtung.»

²³ Vgl. M. Schmidt, *Luthers Predigt und unsere Predigt heute*, Luther 41 (1970) 68, zit. bei E. Winkler, *Luther als Prediger und Seelsorger*, FL 234, an dessen Referat der Torgauer Predigt (ebd.) wir uns anschliessen.

Luther führt deshalb «vom Dilemma auf der rationalen Ebene zur existentiellen Erfahrung. In der persönlichen Not lerne ich, was es bedeutet, einen zu haben, der mein Fleisch und Blut ist und zur Rechten des Vaters sitzt.» Luther zeigt das mit dem ihm eigenen Dialogwechsel und redet die besiegte Sünde an: «Wisst Ihr auch, Sünde, dass Ihr einen Herrn habt, der heisst Christus?» (WA 34 II; 67,24), und führt das weiter aus, um deutlich zu machen: Diesem Christus, der Sünde, Tod und Teufel unter den Füßen hat, dürfe und müsse man in allen Nöten vertrauen, und fragt sich und die Hörer: «Ob ich und du diese Kunst kennen?», die Antwort lautet: «Ich weiss, wie schwach ich bin»; auch gilt: «Der Artikel ist mir noch schwer» (72,12.34). Hier und sonst oft stört sich Luther an der scheinbar schnellen Vertrautheit anderer mit den elementaren christlichen Grundwahrheiten.

Der hermeneutischen Aufgabe ist etwas mehr Raum einzugestehen. Kurz genannt war sie schon, doch hier kommen wir nicht ohne konkrete Textbeispiele aus. Im Alten Testament liegt eine Schriftensammlung vor, die das alte Israel in der Geschichte mit seinem Gott vorführt. Diese Geschichte hat eine Entwicklung und ein Ziel: die endgültige Herrschaft Gottes. Im neutestamentlichen Schrifttum herrscht überall der Glaube, dass in Jesus Christus diese erwartete Zukunft kam. Im Glauben nimmt man an ihr teil, und sie wird sich vollenden im Kommen der *basileia thou theou*. So gesehen ist Luthers Sicht des Alten Testaments im Licht des Neuen unaufgebbar im christlichen Glauben selbst begründet. Wie wird die moderne Wissenschaft zum Alten Testament das verarbeiten? Kann sie Luther in diesem Punkt etwas entgegensetzen? Gibt es in Luthers Stellung zum Alten Testament etwas, was dennoch überzeitlich für Christen Geltung behält?

Luther legt das Alte Testament anders aus als der heutige Alttestamentler. Bei ihm gipfelt die Auslegung in einer Art theologischer *applicatio*. Man kann von solcher Anwendung auf das Leben vielleicht als von synthetischer Schau vom Ganzen her reden, die aber aus der genauesten Kenntnis der einzelnen Stellen gespeist wird, wie Luther ja «im einzelnen eine überraschende Feinheit der Textbeobachtung» zeigt.²⁴ Nun erleben wir bei der modernen Bibelwissenschaft den historisch-kritischen Exegeten als Analytiker. Er will mit genauer Übersetzung zunächst erfassen, was da steht. Das wollte Luther auch, deshalb seine Übersetzung nach dem Urtext. Die Doppelfrage lautet: Was hat der Autor wirklich gemeint und was geht davon auch uns an?

Nehmen wir als Beispiele einige Texte, die als alttestamentliche Zitate im Neuen Testament verwendet wurden und so gemeinsame, aber zwischen

²⁴ W. von Loewenich, *Luther und das johanneische Christentum*, München 1935, 89.

Juden und Christen strittig ausgelegte Texte sind, wie Jes 53 oder Hab 2, 4. Nehmen wir Ps 8 und Ps 22 dazu. Sofort kommt da das Problem der christlichen Deutung dieser Bibelstellen. Denn diese Texte sind im Neuen Testament mit der ganz bestimmten Absicht angeführt, sie so als Deutung auf Christus zu lesen. Aber hebt diese christologische Deutung ihren ursprünglichen Sinn auf? Sollen wir den ersten Sinn vergessen? Oder können wir heute einfach vorbeigehen an der Deutung, wie sie z. B. der Hebräerbrief mit Ps 8, die Evangelien mit Ps 22, die Evangelien und Apostelbriefe mit Jes 53 und Paulus mit Hab 2, 4 vornahmen?

Man sagt, dass wir den jeweiligen Text auslegen sollen nach dem *sensus literalis*, nach dem eigentlichen Sinn. Luther hat als Exeget den Durchbruch zu der historisch getreuen Erfassung des Textes mit dem *sensus literalis* gegen die drei anderen mittelalterlichen Schriftsinne vollzogen.²⁵ Ohne ihn hätten wir keine stichhaltige, überzeugende Schriftexegese. Aber wenn sie bewältigt ist und ein Text nach seinem «einzigem», «buchstäblichen», «rechtmässigen», «eigentlichen», «reinen», «gleichbleibenden» Sinn erklärt ist, der nach Luther «geistlich» sei und doch im schlichten Wortlaut des zugrundeliegenden Urtextes vorliege,²⁶ dann kommt die *Auslegungsgeschichte*. Und darüber zu informieren, wie es in der Arbeit der Kommentatoren auch geschieht, bringt noch nicht zur Predigt Aufgabe. Oder hat die Exegese dieses praktische Ziel einer Beschäftigung mit Bibeltexten nicht ins Auge zu fassen? Ist sie nur historisch, also in die Vergangenheit gerichtet? Die biblischen Texte wollen doch aber verstanden werden aus ihrem ersten Sinn und sie wollen gepredigt werden, und das geht nur aus ihrer Geschichte in unsere Zeit hinein, wenn die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses über Gott und Menschen unverletzt bestehen soll.

Kann man so unbefangen wie Luther über das Alte Testament predigen? Wenn ein alttestamentlicher Text heute als Predigttext genommen wird, z. B. die Schöpfungsgeschichte oder der Sündenfall, die Geschichte von Kain und Abel? Ist das nur für den katechetischen Unterricht oder gepredigte Dogmatik, also unbrauchbar? Oder wenn die Mosesgeschichten zur Predigt gewählt werden: Daran kann die Lage des jüdischen Volkes damals in Ägypten erinnert und mit modernen Geschehnissen verglichen werden; der Exodus und alle wunderbaren Errettungsgeschichten und die Wüstenwan-

²⁵ Vgl. Raeder, 259f. – «In seiner ersten Psalmenvorlesung war Luther noch in hohem Masse von den herkömmlichen Grundsätzen der Schriftauslegung bestimmt. Wie viele Ausleger vor ihm, verstand er die Psalmen in der Regel als Zeugnisse von Christus.»

²⁶ Vgl. ebd. 260.

derung kommen vor. Das ist vielleicht spannend zu erzählen, fesselt die Zuhörer, aber was dann damit? Wo kommen *wir* vor? Die Bekenntnisgemeinde hat in den Verfolgungszeiten die Wüstenwanderung auf sich angewendet, und es ist immer wieder in Notzeiten und als Warnung vorm Abfallen von Gott darüber gepredigt worden, wie Israel durchs Rote Meer zog und der verfolgende Pharao mit seinem Heer erstoff, wie in der Wüste die Versuchungen kamen, welche Plagen kamen, welche Wunder Israel erlebte, wie das Volk sich dennoch Götzen machte und sie anbetete. Trotzdem kommt es zum Bundesschluss am Sinai. So wurde dann verglichen und angewendet auf die eigene Situation. Und nicht zuletzt Luther wurde von der Bildhaftigkeit solcher Texte zur Predigt über sie gelockt, obwohl er diesen Auszug nur dem alten Israel zuerkannte.²⁷

Um der Anwendung willen auf die eigene und anderer Lage hat Luther oft über Stücke des alten Bundes gepredigt.²⁸ Und welch Katechet könnte das im Unterricht auslassen, wenn es der Verkündigung hilft? Immer kommt es zur Übertragung und Anwendung der alten Texte mit ihren Geschichten, die ja auch um des Beispiels willen mit Absichten von Trost und Wegweisung erzählt wurden, in ähnlich empfundenen Situationen. Aber ist das die Predigt von Gottes Wort? Und wenn schon das eigentliche Wort Gottes im Neuen Testament ausgesprochen vorliegt und zu predigen ist, ist Gottes Wort im Alten Testament für Christen überholt? Ja, was ist und wie lautet denn Gottes Wort im Alten Testament für den heutigen Exegeten, wenn es nicht übereinkommt mit Luthers Meinung? «Was Christum treibet», oder doch auf Christus weist (vgl. DB 8; 12, 5 ff. 28, 14 ff.), will Luther auch durch Moses im Alten Testament gehört und aus ihm dahingehend gepredigt wissen. Es handelt sich also um einen hermeneutischen Vorgang, der von ihm bis zu uns geht, aber von der alttestamentlichen Wissenschaft mit dem Grund der Unzuständigkeit in Predigtaufgaben meist nicht wahrgenommen wird. Dagegen helfen heute jüdische Gelehrte oft sehr gut bei Verkündigungsaufgaben weiter.

Nehmen wir das Beispiel von Ps 8 mit Einzelexegese vor, dann wird es für uns nicht leichter. «Des Menschensohnes Niedrigkeit und Hoheit» steht in der Bibelausgabe Stuttgart 1937 als Überschrift nach «Gottes Grösse in der

²⁷ Bei Luthers Liedern zur Taufe finden wir aber doch die Beziehung auf den Auszug, worauf mich J. Mahrenholz verwies. In EKG Nr. 146 Vers 7 gibt es eine Anspielung auf das Rote Meer, wohl typologisch mit dem Blut Christi verbunden. Luthers Gebet im «Taufbüchlein», wo es heisst, «. . . und Du, Gott, hast den verstockten Pharao mit allen Seinen im roten Meer ersäuft und Dein Volk Israel trocken durchhin geführt, damit dies Bad Deiner heiligen Taufe zukünftig bezeichnet», verdeutlicht den Anspruch.

²⁸ H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, 231–234, gibt den Nachweis.

Schöpfung».²⁹ Ps 8 ist ein Text, in dem von Gottes Lob die Rede ist. Oder auch so: Die Bibel spricht hier vom Menschen, wie an vielen Stellen, indem sie von Gott spricht. «Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!» Der Mensch lobt und verehrt Gott, und darin zeigt sich viel von seinem Menschsein, wie ebenso, wenn er die Gottesverehrung als absurd und überflüssig streichen will. Sich selber trifft er nach Urteil des alten und neuen Bundes wohl am meisten. Was also ist es mit der christologischen Deutung durch die Titelüberschrift? Sie folgt der alten Auslegung, und doch ist die Hermeneutik heute anders als bei Luther. Kann man den Text nur historisch nehmen? Die alttestamentliche Bedeutung direkt vermittelt scheidet eine christologische Deutung aus und nimmt nur das, was historisch gesagt war: Der Beter staunt hier, dass Gott so etwas tut für das winzige Wesen Mensch, sich seiner überhaupt annimmt und ihn als Werkzeug gegen seine Feinde einsetzt. In der Septuaginta steht in Vers 6 für «Elohim» «Engel»; doch Luther übersetzt: «wenig niedriger gemacht denn Gott» – wörtlich nach dem hebräischen Text.

Dennoch gibt der *sensus literalis* Probleme. Im 16. Jahrhundert ist über diese Texte gebetet und gepredigt worden. Kann man fallen lassen, was Hebr 2, 6–8 mit dem Zitat aus Ps 8 sagen will? Müssen dann nicht überhaupt alle Psalmen und biblischen Zitate im Hebräerbrief als Missdeutungen ihres Sinnes zurückgewiesen werden? Und verliert die Botschaft des Neuen Testaments dadurch nicht ihre Überzeugungskraft? Was nützt hier die historisch-kritische Exegese im modernen Sinn? Es ging im Neuen Testament und von da der glaubenden Christenschar um den Zeugnischarakter und Glaubensinhalt dieser Texte. Wird die historisch-kritische Exegese dem gerecht, wenn sie alle äusseren Umstände klärt und die erste inhaltliche Bedeutung der Worte und Sätze dem heutigen Leser mitteilt? Dann beginnt es doch und geht erst richtig weiter, und die Wirkungsgeschichte der Texte macht selber einen neuen Kontext, in dem wir ihn besser, vielleicht erst ganz verstehen lernen.

Was ist überhaupt der Mensch, wenn es in Ps 8, 6 heisst: «Du hast ihn ein wenig niedriger gemacht ...»? Das klingt zusammen mit *exinanitio*, und solche Anklänge haben wir oft bei den Schriftbeweisen, die das Neue Testament für Christus als Menschensohn bringt, indem an das Gedächtnis für Worte heiliger Schriften appelliert wird. Wenn etwa Christus als der zweite

²⁹ In der Ausgabe von «Danske Bibelselskab, København 1964», ausführlicher, doch gut vergleichbar: «Lovprisning af himlens og jordens skaber, 2–3, for hans ufattelige godhed mod mennesket, som han er ophøjet til jordens herre, 4–10.»

Adam gilt (Röm 5 und I Kor 15), dann muss diese christologische Linie, die auf 1. Mose zurückgreift, nicht unbedingt im klassischen Sinne der Person- und Werklehre Christi entfaltet werden. Vielmehr haben wir im Sinne einer allgemeinen Glaubwürdigkeit die Notwendigkeit der Stellvertretung überhaupt zu beachten, mag es auch die einer unerlässlichen stellvertretenden Hilfe und Liebe sein. Auch das ist für Luther im Alten Testament vorhanden: In die Lücke treten, die Gestalt des Gottesknechtes bei Jesaja, oder anstelle des einzigen Sohnes Isaak bringt Abraham ein Schuldopfer dar, den Widder, den ihm der Engel anweist. Luther spricht wohl angesichts solch unverständlicher Forderungen auch mal von Gottes Spiel, wie ein Vater mit seinem Kind spielt und sich verstellt, etwas wegnimmt, um das Vertrauen zu festigen, dass es bestimmt wieder gegeben wird (WA 43; 229, 26 ff. 230, 16 ff.), aber das Erleben, bei dem es in tödliche Gefahr geht, ist kein Spiel.³⁰ Hiob, Joseph, Moses, der sich zum Opfer bringen will, sind Ernstfälle. Oder Jeremia: «Ich bin zu schwach!», ebenso wie Moses, ja, Jona: «Sende einen anderen!». Und immer wirkt Gott dennoch durch sie, und sie müssen in die Lücke springen, um uns die fremde Gottesgerechtigkeit zu vermitteln. Abrahams Gebet und Ringen mit Gott zur Verschonung der Bösen um weniger Gerechter willen! Lots Weib fällt einem ein und die ungeheure Dramatik eben der biblischen Erzählung. Immer will der betroffene Mensch anders, aber Gott bringt es in die Reihe.

Wenden wir uns wieder zu Ps 8! Die heutige Bibelwissenschaft meint, dieser Text ist weder anthropologisch noch christologisch auszulegen, sondern theologisch im strengen Sinne, theozentrisch, wie vieles im Alten Testament: «Herr, wie herrlich ist dein Name!», und wie wunderbar sein Erbarmen über die Elenden, die Armen! Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst! Die Frage nach Luthers Verhältnis zum Alten Testament erledigt sich nicht ohne die Prüfung seiner alttestamentlichen Exegese. Durch sie denkt er theozentrisch. Er hat am Alten Testament Gottes Handeln erkannt nach seiner Allmacht und unumschränkten Freiheit: «Wem ich aber gnädig

³⁰ Vgl. in *De servo arbitrio* (1525): WA 18; 633, 7 ff. Dieses Handeln Gottes im vermeintlichen Widerspruch sucht Luther gelegentlich pädagogisch verständlich zu machen. So redet er von Gottes «Spiel», das dem vergleichbar sei, wie ein Vater mit seinem Kind umgeht, wenn er ihm spielend den Apfel vorenthält, um ihn ihm dann doch zu schenken und dadurch das Vertrauen zu festigen (WA 43; 229, 26 ff. und 230, 16 ff., ins heutige Deutsch übersetzt in meinem Handbuch [siehe Anm. 18] Nr. 126, vgl. auch FL 44 und 736 Anm. 59). – Das ist im Alten Testament für Luther und seine Theologie grundlegend, wenn er die Stellvertretung bedenkt. Jeremia und Jona sind wie viele andere Gestalten typenmäßige Vorbilder auf Christus hin.

bin, dem bin ich gnädig; und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich» (2. Mose 33,19). Dem Menschen begegnet Gottes Handeln im vermeintlichen Gegeneinander nach menschlichem Massstab. Letztlich ist es heilend, ja, alle Widersprüche im Heilshandeln beseitigend. Er tötete, um doch lebendig zu machen. Dieses Grundverhalten Gottes zum Menschen bestimmt eben die Dialektik von Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium, Anfechtung und Trost. Obwohl Luther wie Paulus aus dem Alten Testament zur Bewährung seiner theologischen Einsichten an der Enthüllung solchen Gotteshandelns in Christus zitiert, es anführt und verwendet, wie wir es heute nicht mehr tun könnten, ist seine Theologie aus dem Alten Testament zutreffend und als Theologie überzeugend.

Die Bibel war für Luther gerade vom Alten Testament her ein Ganzes. Sie ist ja auch in der Gegenwart nicht einfach Literatur wie anderes. Das ist sie auch, aber sie ist «The great Code», und zwar nicht nur im vorletzten, sondern im eigentlichen Sinn. In ihr spiegelt sich die Menschheitsgeschichte. Sie ist für die Entwicklung einer Kultur wirksam. Vor allem ist sie die Quelle der Geschichten, die zwischen Gott und Menschen laufen. In ihr ist zu hören, was es um Gott ist, wie er ist und durch wen er sich mitgeteilt hat. Ebenfalls erfährt man, wer und wie die Menschen sind. Gerechtigkeit und Liebe ist bei Gott, Strenge und Güte, Sühne und Stellvertretung, Gerechtigkeit und Erlösung: Das sind die übergreifenden Themen, die Altes und Neues Testament verbinden. Denn wenn wir ohne Christus, in Deutung bloss des Menschlichen aus den biblischen Schriften Humanitätsfortschritt gegenüber den geschichtslosen Zeiten und allgemeine sittliche Beispiele zu nehmen vorhätten, käme das bald auf eine Bankrotterklärung zur Frage «Was ist der Mensch?» hinaus. Und wenn wir redlich sind, geben wir den Zitaten von Ps 8 im Neuen Testament auch recht. Stimmt es nicht, dass wir doch dasselbe tun, wenn wir zu Ps 8,7 christologisch argumentieren, es sei im Verhältnis Gott-Mensch noch von keinem Menschen zu sagen: «alles hast du unter seine Füße getan»! Abgesehen von der Hilfserklärung, dass die Psalmen hebräische Poesie sind und darin als solcher eine überziehende Rede vom Menschen vorkommen mag, wir also bloss beim Menschen in Ps 8 als einem von Gott zum Hüter der Schöpfung «über deiner Hände Werk» gesetzten Herrn bleiben können, löst es nicht alles. Gewiss nehmen die folgenden Verse nur auf, was 1. Mose 1,28 vorgegeben war, und es ist Gottes Auftrag. Aber zeigt sich nicht, wie unvollkommen ihm genügt wurde? Darf der Psalm nur anthropologisch verstanden werden? Sicher müssen wir in diesem Punkt anders vorgehen, als es Luther und Paulus taten. Es besteht aber, dass der Kosmos unter Gott, dem Oberherrn in allem bleibt, und dass der aus seiner Verantwortung gefallene Mensch dennoch von Gott nicht

aufgegeben war oder wird. Der allmächtige, zugleich gerechte Gott erbarmt sich gütig und liebend in Christus, so dass wir nicht vergehen vor seinem Zorn. Er gedenkt des armen und elenden Verursachers von Unordnung in der Schöpfung und zwischen den Menschen. Er nimmt sich dieses Gottlosen und Sünders, dieses nichtigen Empörers und Stäubchens an und zieht den verlorenen Menschen zu sich. Stellt man Ps 8 in einen biblischen Gesamtaspekt, dann ist er *indirekt* christologisch. Denn nur Christus hat die Züge, wie der Mensch stellvertretend für Gott über alles in seinem Ebenbild herrschen könnte (vgl. 1. Mose 1,26).

Nicht viel anders ist die christologische Deutung von Ps 22 aufzunehmen. Luther übersetzt Vers 25: «Denn er hat nicht verachtet noch verschmäht das Elend des Armen und sein Antlitz vor ihm nicht verborgen; und da er zu ihm schrie, hörte er's.» Das setzt er in Beziehung zu dem Schrei am Kreuz mit Vers 2: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» in «Christi Leidenspsalm». Damit ist an die volle Leidenserfahrung eines Menschen gedacht, eben des Menschen Jesus. Gott hat ihn, den Christus, eine kurze Zeit verlassen, erklärt Luther. Die Auferweckung geht wieder nach Gottes eigentlichem Handeln in das Gegenteil zum Sterben am Kreuz, weil Gottes Gnade in diesem Jesus und durch diesen Christus übermittelt wird. Ps 22 rühmt wie Ps 8 ebenfalls den Herrn: «Aber du Herr, sei nicht ferne; meine Stärke, eile, mir zu helfen! . . . Rühmet den Herrn, die ihr ihn fürchtet . . . Es werden gedenken und sich zum Herrn bekehren aller Welt Enden und vor ihm anbeten alle Geschlechter der Heiden. Denn des Herrn ist das Reich und er herrscht unter den Heiden.» (Ps 22,20.24.28 ff.) Luther hat in der Auslegung beider Psalmen das Sterben Jesu als ein volles menschliches Schicksal bedacht.³¹ Dennoch nimmt er sie beide auch christologisch, wie es ebenso mit Psalm 111 geschieht.

Das Schriftverständnis, was hier vorliegt, will bedacht sein als theologische Frage, nicht nur in der Exegese, vielmehr besonders in der heutigen systematischen Theologie als hermeneutisch ungelöstes Problem. Denn der Streit um die historische Richtigkeit der einen oder anderen Auslegungsmethode ist nicht beendet. Als nach Ende des Zweiten Weltkriegs in Deutschland mit dem Versuch einer Entmythologisierung zunächst der neutestamentlichen Texte, dann der ganzen biblischen Überlieferung begonnen wurde, wirkte das weit über das Ursprungsland hinaus wie ein Schock. Dieser

³¹ Vgl. H. Beintker, Gottverlassenheit und Transitus durch den Glauben. Eine Erschliessung der Anfechtungen des Menschen Jesus nach Luthers Auslegungen der Psalmen 8 und 22, EvTh 45 (1985) 108–123.

Streit um die neue Methode der historisch-kritischen Forschung – speziell um die Bultmannschule – ist so unglücklich, eigentlich ganz unmöglich verlaufen, weil plötzlich der Eindruck entstand, jetzt ist alles, was früher in der Exegese geschah, erledigt und jetzt kommt erst das Eigentliche. Das war ein Missverständnis. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode, auch in ihrer Form der Kritik an zeitbedingten, im Bibeltext miteingeflossenen, seinem Sinn unadäquaten mythischen Vorstellungen, ist berechtigt. Bei der hermeneutischen Aufgabe geht es mit diesem Aspekt darum, das genaue Augenmerk darauf zu lenken, wie dieser Text zu seiner Zeit verstanden worden ist. Wir suchen Antwort auf die Frage, was hat ein Text in seiner Zeit gesagt. Wir müssen also die Blicke auf den Text zur Zeit des Autors und auf seinen Kontext richten von damals und unvoreingenommen, kritisch gesonnen, fragen, was wirklich in ihm steht. Uns und die Zeugnisse darüber befragen, wie er vielleicht gewirkt hat, wer der Adressat war usw. Es gilt herauszufinden, was mit ihm gemeint war – und über seine Zeit hinaus bedeutsam ist. Denn er steht nicht zufällig im Kanon.

Nun kann man nicht bestreiten, dass diese historisch-kritische Arbeitsmethode unerhört viel an Einsichten zutage gefördert hat, Einzelheiten und allgemeine Umstände, die ja auch «theologisch» wichtig sind. Luther selbst war durchaus ein Anstoss zu solcher Bibelerklärung.³² Und so wird die Rede falsch: «Das alles geht uns nicht an, die wir nach dem Glauben fragen und predigen wollen.» Denn wir sind ja genötigt von unserer geistesgeschichtlichen Situation her, das, was da zutage gefördert wird, so ernst zu nehmen, wie es gewonnen werden will. Es ist aber «hermeneutisch» zu nehmen, d. h. im Schlussverfahren kommt es gewissermassen auf den sachgemässen Umgang mit der Bibel an: Gotteswort in Menschenwort!

Der sachgemässe Umgang mit den biblischen Texten verlangt nach einem von G. Ebeling benutztem Vorschlag einen «sachintensiven» Erklärungsvorgang. Man muss «sachintensiv» einen Text befragen, um ihn im ganzen Kontext der Bibel zu verstehen. Wenn Ps 8 zur Sprache gebracht werden soll, so geraten wir selbstverständlich in Dimensionen, die uns hinausführen über das, was da zuerst gemeint war. Jeder sachintensive Umgang mit einem Text hat auch an neuen, positiven Einsichten, vor weiterführenden Erkenntnissen nicht Halt zu machen. Einsichten derart entwickelt hat übrigens auch schon Luther u. a. im Galaterbriefkommentar 1519: Wir werden weitergeführt aus der christlichen Erfahrung heraus, alttestamentliche Texte weiterzusagen. Wir belassen sie nicht der Synagoge, denn uns sind sie als die neuen Reiser (Röm 11, 17) ebenso anvertraut. Es folgen daraus bezeichnende Sach-

³² Raeder, LF 267 f.

verhalte. Freilich ist hier vorsichtig vorzugehen. «Christologisch» das Alte Testament auslegen, das wäre ein kurzschlüssiges Prinzip und führt zur Verengung. Sicher gibt es als Einwand die Frage, wenn man es unterlässt, ob denn die Kirche es anders gehalten habe, und ob, wenn wir redlich sind, wir es überhaupt anders tun können, um den Kanon als ganzen zu erhalten.

Hier möchte differenzierend geantwortet werden: Überall da, wo vom Gottesbezug zum Menschen die Rede ist, soll man sorgsam hinhören. Diese Perspektive muss man sich vor Augen halten. Dann erschliessen sich Sachverhalte, die tiefer greifen, als in der historisch-kritischen Exegese zu erreichen war. Dort gab es bisweilen sterile Verengungen in der Texterklärung; man war zu ausschliesslich am historischen Rekonstruieren, an Bezugerstellungen zum vergangenen Kontext interessiert. Hier beim sachintensiv Hören kommt es zu einem kraftvollem, dynamischen Aufnehmen der besonderen Inhalte. Es folgt ein begründetes Hin auf die Zusammenhänge, an die der Text rührt. Denn zum aufgeschlossenen Umgang mit dem Text gehört immer auch der Lebensvollzug mit dem gebotenen Inhalt. Der Zusammenhang mit seinem Kontext, damals und im weiteren Verlauf seines Verstehens, beleuchtet ihn in seiner Botschaft und Wirkung. Erst dann wird ein biblischer Text in der Tiefe und Fülle seines Aussagegehalts zur Sprache gebracht, wenn es im Kontakt mit der daran gewonnenen Erfahrung geschieht, wenn es zum Kontakt mit dem eigenen Leben kommt. Deshalb ist das Predigen der Texte nicht etwas anderes, dem Text fremdes, was dann erst kommt, wenn die Exegese zu ihm geliefert wurde. Es geht um das sachintensive Befragen und um das sachentsprechende Auslegen der Texte. Also ist die Predigt nicht ein Anhängsel, sondern die äusserste Zuspitzung und Vollendung der Exegese. Sie ist auch die Bewährung aller bisherigen Bemühungen am Text. Denn es geht in Exegese und Predigt um die Mitteilung der Erfahrung mit den biblischen Texten. Schrifterklärung ist im Grunde *theologica applicatio*; sie muss im Zusammenhange von wissenschaftlicher Bibelforschung und Predigt als ein einziger hermeneutischer Vorgang gesehen werden. Die Predigt von Perikopen Sonntag für Sonntag z. B. ereignet sich nicht bloss, weil es den kirchlichen Ordnungen zu entsprechen gilt, sondern weil in der Bibel ewige Worte und heilige Texte sind mit Überzeugungen, die von Glaubenden durch den Märtyrertod besiegelt wurden; sie enthält Verheissungen, die von Gott bestätigt wurden und gepredigt sein wollen.

Nehmen wir noch einen anderen Einwand! Bei der Auslegung alttestamentlicher Texte hört man heute mehr als früher die Frage, ob man – um dem Alten Testament nicht Unrecht zu tun – den alttestamentlich immanenten Sinn beachte. Es gelte der *sensus literalis*, man dürfe das Alte Testament

nicht mit ihm fremden Vorstellungen vergewaltigen. Nun, es gibt keinen anderen Sinn, als der Text ihn vermittelt. Hier gilt wie in der Literaturwissenschaft: *der Text sagt, was er sagt*. Das ist, auf die Auslegung gesehen, Luthers Schriftprinzip: Der Text legt sich selber aus (*scriptura sui ipsius interpres*). Aber er gehört in einen gewaltigen Kontext! Gewusst, wie – das gilt nicht in der Art von Paraphrase. Deutung kann Umdeutung sein. Und ist die Mischna nicht ein genauso legitimer Fortschritt über das Alte Testament hinaus wie die Entwicklung zum Neuen Testament hin? Gewiss darf man den Christus nicht vorschnell in alttestamentliche Texte einbringen. Aber nun ist doch der Fortschritt im Alten Testament selber zu beachten. Es gibt die heilsgeschichtliche Entwicklung von den Urgeschichten über Abraham und die Erzväter zu den Propheten. Es kommt darauf an, wohin dieser Entwicklung nach der weitere Weg der Geschichte Gottes mit den Menschen weist. Die heilsgeschichtliche Linie schliesst beide Teile der Bibel eng zusammen. Also auch vom ersten Adam zu Christus und von den Evangelien über die apostolischen Briefe bis zur Offenbarung des Johannes kommt wieder eine Entwicklung über die Aufnahme dieses angekündeten und nun verkündeten Christus. Markus ist nicht Johannes, Petrus ist nicht Paulus! Und es bleibt unser Verständnis einer bestimmten Stelle der Bibel auch nicht einfach festgestellt, ja unsere Erkenntnis bleibt niemals im Stillstand.

So geht es bei Ps 8 auch nicht um ein Paradigma für das biblische Menschenverständnis. Vielmehr ist die Frage: «Was ist der Mensch?» eine Grundfrage im Alten Testament in Sicht der Erzväter, der Propheten, der Psalmen; erst recht ist sie das für Jesus – «Er wusste, was im Menschen war» – und von da für Paulus. Hier lassen sich Wandlungen ausmachen. Ein Blick auf die Wirkung, also in die kontextuale Auslegungsgeschichte erhellt die Bedeutung der jeweils zeitgeschichtlichen Komponente zum Bibelverständnis, auch wenn wir bei Ps 8 bleiben.³³ Was wird unter dem Menschen verstanden, von dem Ps 8 redet? Luther hat Jesus als Menschen damit verbunden. Das Sein des Menschen erweist sich als Gottes Umgang mit ihm. Es ist ein Handeln des Gottes, der ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist und als der Vater Jesu Christi alle zu sich ziehen und erlösen will. Es geht damit nicht mehr um Ps 8 als Einzelfall, denn eine Reihe einzelner Texte zeigt besonders deutlich, wohin die Entwicklung für ein Gesamtverständnis der Bibel geht. Nach Luther steht dieser Fortgang niemals gegen den Anfang.

³³ B. Hägglund, *Luthers Anthropologie*, FL 63ff., weist es für Ps 51 nach.

Rückblickend auf Luther und seine Lehre, wie sie von einer altprotestantisch-reformiert gesonnenen Theologie aufgenommen wird,³⁴ fragt sich, was sie uns heute zu sagen hat. Luther kannte die Methoden der historisch-kritischen Bibelwissenschaft noch nicht. Es lässt sich aber nicht gegen ihn durchhalten, dass sein Verhältnis zum Alten wie zum Neuen Testament ein unkritisches gewesen ist. Die Vorreden zu den biblischen Schriften enthalten bei ihm «Elemente einer sehr starken Kritik am Kanon», sei es an Verfasser- oder Sachfragen, «aber es ist die Kritik des Glaubens und noch nicht die Kritik der Vernunft».³⁵ Erst das Aufklärungszeitalter machte sie zur Göttin. Zu beachten ist ferner, «dass Luther das Alte Testament nicht in christologischer Engführung zu deuten versucht, sondern ernstlich bemüht ist, es auch aus den Verhältnissen des alten Israel zu verstehen». Raeder nennt dafür als «besonders lehrreiches Beispiel» sein «Der 111. Psalm ausgelegt» von 1530. Luther meint, er sei geschrieben, «damit ihn die Juden singen konnten, wenn sie beieinander waren oder über dem Osterlamm zusammenkamen» (WA 31 I; 396,24). Solche historische Deutung des Psalms schliesse jedoch eine christliche nicht aus. Im ersten Teil seiner Auslegung erklärt Luther ihn als altisraelitisches Kultlied, im zweiten Teil bezieht er ihn «auf unser Osterfest, d. h. aufs Abendmahl oder die Messe» (404,4). Eine solche Deutung sei erforderlich, «wenn er nicht ganz zwecklos und vergeblich im Psalter stehen soll. Denn auch wenn die Juden ihn verstünden, so könnten sie ihn doch nicht singen, sintemalen sie fast all der Wohltaten Gottes, die in ihm gerühmt werden, beraubt sind» (404,11–14). Luthers historische und dann folgend christliche Erklärung stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Nach Raeder falle auf: «1. Es ist derselbe gnädige Gott, der seine Güte im Alten wie im Neuen Testament offenbart. 2. Es ist derselbe Geist der Frömmigkeit im geschichtlichen Horizont des Alten wie des Neuen Testaments, ... freilich (besteht) für die Christen eine unendlich grössere Notwendigkeit, Gott zu preisen, zu dienen und zu danken», weil «die in Christus erwiesene Gnade alles weit übersteigt, was Gott einst Grosses an Israel getan hat» (Raeder 268).

Daraus entnimmt Raeder, dass Luther «grundsätzlich eine christliche Deutung des Alten Testaments eröffnet, die nicht notwendig an das christo-

³⁴ So nach E. Volk, *Der andere Martin. Eine Erinnerung an den lutherischen Theologen Martin Chemnitz*, Hefte der kirchlichen Erneuerung 1, Berlin 1987.

³⁵ Raeder, LF 268. Raeder fährt fort: «wenn Luther auch über einzelne Fragen der Verfasserschaft bestimmter Texte erstaunlich frei denken kann!» Freilich spricht er damit nicht für eine glaubensfremde Rationalität, denn es «sollte Vernunftkritik immer die Funktion einer dem Glauben selbst innewohnenden Kritik sein», wie Raeder seinen Satz schliesst.

logische Verständnis bestimmter alttestamentlicher Texte gebunden ist» (ebd.). Trotz der grossen Entwicklung, die seit Luther in der Bibelwissenschaft vonstatten ging, wird es also auch für den heutigen Exegeten Sinn und Erfolg haben, mit Luthers Bibelauslegung näher befasst zu sein – auch wenn es dabei nur um die Frage einer heute christologisch offenen Predigt geht. Die aktuelle Diskussion, ob in christlichen Gottesdiensten überhaupt alttestamentliche Texte für die Botschaft des Evangeliums vom Prediger zugrundegelegt werden dürfen, hängt damit weniger zusammen, obwohl diese Frage zum Probestfall einer textgemässen Auslegung gern genommen wird. Meist wird gegen die Predigt alttestamentlicher Texte das Argument gebracht, dass sie dabei eine theologisch unerlässliche Umdeutung erfahren. Wie ihre theologisch legitime Verwendung in den christlichen Gemeinden heute noch und wieder geschehen kann, dafür enthält Luthers reformatorische Schriftauffassung und seine daraus folgende biblische Predigtweise grundsätzlich Bedeutsames – trotz seiner Verkennung des göttlichen Handelns, was die Juden betrifft. Dieser zeitgenössische Irrweg bleibt ein Makel.³⁶ Denn jede judenfeindliche Haltung, die aus christlicher Antipathie aufgrund der Kreuzigungsberichte resultiert, ist dogmatisch einseitig und eine Fehlinterpretation der Heilsgeschichte. Wie kann man es ausblenden, dass Jesus und Paulus sich als Juden auf das Heil beziehen, das die alttestamentlichen Propheten ankündeten! Aber das grundsätzlich Bedeutsame in Luthers Schriftverständnis ist wichtiger als solche unerlässliche Kritik und sollte von der modernen Exegese beachtet und wo möglich bis in die Erklärung einzelner Textstellen ausgeleuchtet werden.

Horst J. Eduard Beintker, Jena

³⁶ Vgl. H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn, 1983, 488ff. Er bezieht auf die geschichtstheologische Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern und erinnert den «heidnischen» Ursprung der Christenheit. D. Bonhoeffers Warnung vor dem unbekümmerten Sich-Hinwegsetzen über diesen Ursprung (*Widerstand und Ergebung*, 176) steht dahinter. «Durch die Lebenshingabe des Juden Jesus von Nazareth sind die «Fernen» hineingeholt worden in das Erwählungsgeheimnis Israels» (490). – Kraus nimmt so K. Barths Erwählungslehre auf. M. Trowitzsch bedenkt, wie bei Barth das Kreuz Christi «sich der Barmherzigkeit Gottes» verdanke und «jedem nur denkbarem Leid der Welt vorangeht» (Karl Barth. *Erinnerung in angefochtener Zeit*. In: *ZThK*, Beiheft 6 (1986) 232 (mit Zitaten aus *KD* II/1 und IV/1). Kraus hebt das Skandalon von Missverstehen ins Bewusstsein, wenn die Kirche von den Juden Abstand sucht. Dagegen sei «auch der Platz der Christen . . . an der Seite der Juden, in der durch das Blut Christi besiegelten Leidensgemeinschaft» (490f.).