
Markus Buntfuß | Friedemann Barniske (Hrsg.)

LUTHER VERSTEHEN

PERSON – WERK – WIRKUNG



LUTHER VERSTEHEN

LUTHER VERSTEHEN

PERSON – WERK – WIRKUNG

Herausgegeben von Markus Buntfuß und
Friedemann Barniske



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04556-3
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Literatur und Lektüren zu Luther sind Legion. Sowohl wissenschaftliche Publikationen aus dem Bereich der Reformationsgeschichtsschreibung als auch Versuche einer aktualisierenden Aneignung von Luthers Person, Werk und Wirkung füllen Buchhandlungen und Bibliotheken. Zusätzlichen Aufschwung erhält der Buchmarkt rund um den Wittenberger Reformator, wenn sich ein Reformationsjubiläum nähert, liefert es doch einen willkommenen Anlass zur konfessionellen Selbstvergewisserung im Licht der eigenen Herkunftsgeschichte. Gemessen am humanistischen Gründungsimpuls der reformatorischen Erneuerung des Christentums aus dem Geist seines Ursprungs kommt es dabei zu einer kriteriologischen Verschiebung. Neben die antike Gründerzeit des Christentums, wie sie in den biblischen Quellen dokumentiert ist, tritt die Besinnung auf die normativ verstandene Ursprungsgeschichte der eigenen Konfession im 16. Jahrhundert.

»Bibel und Bekenntnis« lautet die ebenso schließkräftige wie problematische Formel reformatorischer Identitätsvergewisserung deshalb bis heute – *schließkräftig*, weil sie die biblischen Überlieferungen und die reformatorischen Bewegungen gleichermaßen durch das Nadelöhr einer dogmatischen Leseanweisung führt, die als protestantisches Materialprinzip verstanden wird, nämlich die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben und *problematisch*, weil sie weder die religionskulturelle Vielgestaltigkeit der biblischen Literatur noch der Facettenreichtum der europäischen Reformationen auf ein Leitmotiv reduzieren lässt.

Nicht weniger problematisch erweist sich außerdem der Umstand, dass sich das dogmatische Interpretament des 16. Jahrhunderts entgegen allen Beteuerungen kaum mehr als tauglich erweist, um den Sinngehalt der christlichen Religion protestantischer Couleur für heutige Zeitgenossen zu erschließen. Denn wir teilen weder das Weltbild noch das Menschen- und Gottesbild des 16. Jahrhunderts, die allesamt konstitutiv für eine Erkenntnis gewesen sind, die man bis vor nicht allzu langer Zeit als Luthers »reformatorische Entdeckung« verstanden hat. So gesehen bietet das im Jahr 2017 anstehende Reformationsjubiläum nicht

nur Anlass zur konfessionellen Selbstbestätigung, sondern vor allem auch zur kritischen Auseinandersetzung mit eingefahrenen Wegen der reformatorischen Identitätsvergewisserung.

Als theologische Hochschule in der Trägerschaft einer evangelisch-lutherischen Kirche erkennt die *augustana* ihre Aufgabe darin, sich an dieser Debatte ebenso kritisch wie konstruktiv zu beteiligen. Zu diesem Zweck wurde im Sommersemester 2015 eine Studienwoche mit einem perspektivenreichen Programm veranstaltet, das Hauptvorträge, Kurzvorträge und Workshops umfasste und die ganze Palette der theologischen Fächer zuzüglich der Philosophie abdeckte. Unter dem ambitionierten Motto »Luther verstehen« wählten die Dozierenden unserer Hochschule die unterschiedlichsten Zugänge zu Person, Werk und Wirkung Martin Luthers aus ihren jeweiligen Fachperspektiven – interdisziplinäre Hinsichten eingeschlossen. Entsprechend facettenreich war der Ertrag, der hiermit um weiterführende Beiträge von Dozierenden unserer Hochschule ergänzt vorgelegt wird.

Während der Korrekturarbeiten an den Beiträgen dieses Bandes verstarb nach kurzer und schwerer Krankheit unser geschätzter Kollege, apl. Prof. Dr. Andreas von Heyl. Wir trauern um ihn und sind dankbar für seine geistlichen und fachlichen Impulse, mit denen er das Leben an der Augustana Hochschule über viele Jahre bereichert hat.

Wir danken unserem Träger, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, für die Übernahme der Druckkosten und Frau Dr. Annette Weidhas mit ihrem Team von der Evangelischen Verlagsanstalt für die professionelle verlegerische Betreuung.

Neuendettelsau, im August 2016

Markus Buntfuß und Friedemann Barniske

INHALT

Vorwort	5
<i>Friedemann Barniske</i>	
Zur Einleitung	9
Luther im Kaleidoskop	
<i>Michael Pietsch</i>	
»Moses ist der Juden Sachssenspiegel«	19
Luthers Hermeneutik des Alten Testaments	
<i>Stefan Seiler</i>	
Martin Luthers Übersetzung des Alten Testaments	41
Überlegungen aus philologischer und theologischer Perspektive	
<i>Christian Strecker</i>	
Luther und die paulinische Rechtfertigungslehre	71
Die Debatte über die »Entlutherisierung« der paulinischen Soteriologie	
<i>Andreas Gößner</i>	
Universalgeschichte und Reichspolitik	127
Die mittelalterlichen Kaiser aus der Sicht der Wittenberger Reformatoren	
<i>Ingo Klitzsch</i>	
»Luthers Juden« in Aurifabers Tischredensammlung	147
<i>Markus Buntfuß</i>	
Luther als Genie der theologischen Reduktion	201
Eine Rede	
<i>Friedemann Barniske</i>	
Persönlichkeitsreligion	213
Friedrich Brunstäds (neu)idealistische Lutherdeutung	
<i>Klaus Raschzok</i>	
Die innere Bühne	235
Luther und die Folgen für das Theater	

Konstanze Kemnitzer

Martin Luther psychoanalytisch verstehen 277
Eine Auseinandersetzung mit Erik Eriksons »Young man Luther«

Andreas v. Heyl

Die fünf reformatorischen »Soli« 295
Ein Beitrag zur Salutogenese

Renate Jost

»Vom Himmel hoch, da komm ich her ...« 311
Vorläufige Überlegungen zu Gender, Christkind und Engeln

Peter L. Oesterreich

Homo rhetoricus Luther 323
Seine deutsche Deutlichkeit im *Sendbrief vom Dolmetschen*

Jörg Dittmer

Kein Lutheraner 335
Ein Hinweis auf Marcus Antonius de Dominis (1560–1624)

Autoren und Autorinnen 367

Bildnachweis 369

ZUR EINLEITUNG

Luther im Kaleidoskop

Friedemann Barniske

Als Ernst Troeltsch zu Beginn des vorigen Jahrhunderts das Wort von der »Janusköpfigkeit« Luthers geprägt hat, läutete er damit eine neue Epoche in der Sicht auf den Wittenberger Reformator ein. Die Sicherheit in Bezug auf Wesen und Werk Luthers ging verloren. An die Stelle der vormals wie selbstverständlich vorausgesetzten Einheit von Person, Glaube und Theologie dieses Heros des konfessionellen Luthertums trat eine Duplizität. Luther schaut – so Troeltsch – einerseits mit klarem Blick in die Moderne, als deren Vorbote er zu verstehen sei. Andererseits verharrt ein zweites Antlitz mit starrer Miene ins Mittelalter gewandt. Dieses Gesicht bleibt der überkommenen Form von Ethos und lehrhafter Theologie verhaftet, ohne sich den Umwälzungen der Frühen Neuzeit zu öffnen.

Mit dieser grundstürzenden Analyse der immanenten Probleme einer Gesamtdeutung der Person Martin Luthers setzt sich die Theologie seither auseinander. Dies zeigt sich unumwunden, lässt man den Blick einmal über bedeutende Wegmarken der Luther-Forschung des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart schweifen. Während Troeltsch also die notwendige Konsequenz seiner geschichtsphilosophischen Einsichten aus der Historismus-Debatte für die historische Gestalt »Luther« zog, suchten andere noch eine supponierte Einheit derselben in ihrer Gegenwartsrelevanz aufzuweisen. So stellte der gelernte Patristiker Karl Holl (1866–1926) anhand der frühen Vorlesungen Luthers diesen als Theologen par excellence dar. Luthers Rechtfertigungsglaube wurde zum Maßstab christlicher Religiosität und ihrer Reflexion erhoben, welche damit zum Paradigma auch für das 20. Jahrhundert deklariert wurde. Vor allem mit seiner Charakterisierung der Luther'schen Gestalt des christlichen Gottesverhältnisses als »Gewissensreligion« etablierte Holl nochmals eine wirkmächtige Form eines auf Einheit angelegten Luther-Verständnisses.

Jedoch die Bresche, welche Troeltsch in die Mauern eines potentiell einheitlichen Bildes geschlagen hatte, war bereits zu breit. Selbst eifrigste Vertreter der sogenannten Luther-Renaissance konnten oder wollten der Entwicklung nur bedingt Einhalt gebieten. So folgte der Meisterschüler Emanuel Hirsch (1888–1972) dem gleichsam als Vaterfigur verehrten Lehrer Holl zwar unein-

geschränkt hinsichtlich des formalen Charakters von Luthers Glauben als »Gewissensreligion«. Indessen vermochte er die Holl'sche Rede von der theozentrischen Religiosität des Reformators nicht zu teilen. Vielmehr schien ihm das Bild des angefochtenen Christus – so eine namhafte Monographie des Holl- und Hirsch-Schülers Erich Vogelsang (1904–1944) – zu deutlich im Zentrum von Luthers Glaubensleben zu stehen. Deshalb vertrat Hirsch die eigenständige These, Luthers Gottesbild sei seinem Wesen nach christozentrisch verfasst. Diese Kontroverse um die materiale Seite der Luther'schen »Gewissensreligion« in Gestalt der Alternative von Theo- oder Christozentrik zeugt jedoch vor allem von der Bedeutung, welche der Weichenstellung Troeltschs zukommt. Denn freilich lassen sich an Luthers Texten Belege zuhauf für die eine wie die andere These der Debatte ums Gottesbild finden. Eo ipso stellt letzteres zuvorderst einen Beleg für jene ›Janusköpfigkeit‹ der Person Luther dar. Dass sich Luthers doppeltes Antlitz notwendig auch hinsichtlich seiner Gottesvorstellung zur Geltung bringt, dürfte bei einem religiösen Menschen und Denker kaum überraschen. Man denke nur an die leidlich bekannten Formeln antithetischer Art wie *deus absconditus/deus revelatus* oder die Duplizität des Wortes Gottes als *Gesetz und Evangelium*. Selbst wer hier eine Einheit postulieren wollte, käme nicht umhin, diese anders denn als bloße Einfachheit zu exponieren. Der innerschulische Konflikt zwischen Holl und Hirsch verdeutlicht die Gegensätzlichkeit, welche ein einheitliches Lutherbild zu integrieren in der Lage sein müsste. Troeltsch scheint in formaler Hinsicht in der Holl-Schule gegen Holl Recht behalten zu haben.

Den Weg der sog. Lutherrenaissance nach dem Ersten Weltkrieg prägte nun ein doppeltes Geschick. Zum einen wurden Tendenzen aufgenommen, die Luther im größeren Kontext der deutschen Geistesgeschichte insgesamt zu deuten suchten. Bereits Bruno Bauch (1877–1942) hatte zuvor in seinem Werk »Luther und Kant« (1904) den Reformator als Vorläufer des großen Königsbergers in Szene gesetzt. Freilich erfolgte dies in der Weise, dass Kants Werk den unumstrittenen Kulminationspunkt auf dem Felde des Geistigen repräsentierte. Dies kehrten die gelehrigen Schüler des Berliner Dogmenhistorikers in die ihrer Ansicht nach angemessene Reihenfolge Kant-Luther um. Nicht die Erkenntnis dessen, was sich von Kant alles schon bei Luther finde, sei entscheidend. Das Frappierende sei vielmehr, wieviel konsequenter die Kantischen Gedanken bei Luther durchreflektiert aufzufinden seien. Jedoch werden im Zuge der Vergegenwärtigung der Religion und Theologie Luthers nicht nur die antinomischen Züge derselben in Beziehung zu Kants zweistämmiger Erkenntnistheorie oder seiner Unterscheidung von praktischem und theoretischem Vernunftgebrauch gesetzt. Darüber hinaus wird der Wittenberger Reformator zum Ahn der Philosophie des Deutschen Idealismus erkoren. In seinem Werk zeige sich eine wahlverwandte Erscheinungsform des Christlichen, die ihre adäquate Reflexionsgestalt in den Systemen des frühen 19. Jahrhunderts gewonnen habe. Das Verdikt Nietzsches – »Man hat nur das Wort ›Tübinger Stift‹ auszusprechen, um

zu begreifen, *was* die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie« (Der Antichrist, Kap. 10) – wird gleichsam ins Positive gewandt. Es stellt sich geradezu als Verdienst der idealistischen Philosophie heraus, die ›Subjektivität des Glaubens bei Luther‹ ins Erkenntnistheoretische bzw. eine Theorie des Absoluten überführt zu haben. Umgekehrt wird Luthers Rechtfertigungsglaube gleichzeitig zur Keimzelle der steilsten Spekulation philosophischer Spitzentheorien stilisiert. Fichtes Wissenschaftslehre ist das Produkt lutherischer Reflexionskultur, nur dass Luther eben mehr von lebendiger Religion verstanden habe. Die Identitäts- und Naturphilosophie Schellings in ihrer raschen Aufeinanderfolge sowie sein theosophisches Spätwerk werden in Beziehung zum Rechtfertigungsgedanken gesetzt. Und auch das Hegel'sche System wird vom theologischen Neuidealismus jener Zeit unmittelbar auf Luther bezogen. Die Identifizierung gedanklicher Strukturen bei Luther wie seinen vermeintlichen Schülern unter den Großen der deutschen Geistesgeschichte wird zur Regel. Hier greift die dogmengeschichtliche Methode – bei Lehrern wie Harnack und Holl reiflich studiert und aufgesogen – selbstbewusst Raum. Mag man die Schwächen und Anachronismen eines solchen Verfahrens zurecht kritisieren, so erweist sich diese Sicht auf das Glauben und Denken Luthers, sofern es sich anhand seiner Schriften verifizieren lässt, zweifelsohne als ungemein fruchtbar. Nicht zuletzt die systematischen Anregungen dieser Perspektive der Luther-Deutung auf die Struktur ihrer immanenten Bewegungen dürften bis heute bei Weitem noch nicht bis ins Letzte ausgeschöpft sein. Der Weg von Luther über Kant bis Hegel hat seinen Reiz nicht verloren, der ihm in den 1920er Jahren bereits innewohnte.

Dabei geriet Luther damals in Aufnahme der Holl'schen Grundthese jedoch andererseits zunehmend zum deutsch-nationalen Helden, welcher den vermeintlichen Freiheitskampf eines vom Versailler Vertrag geknechteten Volkes auf religiösem Gebiet gleichsam vorweggenommen habe. Eine Politisierung der reformatorischen Zentralgestalt griff um sich, die in der Perspektive auf die damalige Theologie keineswegs zu vernachlässigen ist. Man denke an den bereits genannten Erich Vogelsang, dem Luther – trotz glänzender philologischer wie historischer und systematischer Studien – gleichsam zum deutschen Apostel-Propheten eines germanischen Christentums geriet. Nicht zuletzt die verstärkte Rezeption von Luthers judenfeindlichen Schriften zeugt von jener Politisierung. Gerade die Schüler Holls waren hier trotz des intellektuellen Niveaus im negativen Sinne *avant-garde*.

Doch auch diese Gestalt auf eine innere Geschlossenheit der Deutung ausgreifender Vergegenwärtigung erwies sich als wenig tragfähig. Die nationalistische Inanspruchnahme Luthers wie die totalitäre Vereinnahmung seiner Person im sog. Dritten Reich waren nicht von Dauer. Ihre Plausibilität ging mit vielen ihrer Vertreter in den dunklen Gewitterstürmen des 20. Jahrhunderts unter.

Neben der Holl-Schule trat freilich eine weitere spezielle Spielart der Vergegenwärtigung Martin Luthers in der Theologie hervor. In jenen Jahren zwischen den Weltkriegen fand ebenso das konfessionelle Luthertum seine wissenschaftliche Gestalt einer eigenen Deutung des reformatorischen Erbes. Stärker auf die Belange und theologischen Interessen der lutherischen Kirchentümer als Institutionen bedacht, formierten sich hier die Linien einer konservativen bis restaurativen Ausformung lutherischer Theologie. Nicht die ideengeschichtlichen Verbindungen von Luther zur modernen Philosophie und Subjektivität zumal der christlichen Religion standen im Zentrum der Betrachtung. Vielmehr exponierten die in Rede stehenden Vertreter der sog. Erlanger Schule Luther als Gründungsgestalt des evangelischen Kirchentums vor allem in Deutschland, indem sie die Lehrgestalt seiner Aussagen gleichsam unisono mit ihrem Gehalt als Norm theologischer Reflexion proklamierten. Zu diesem Zwecke wurden voluminöse Gesamtdarstellungen der »Theologie Martin Luthers« erstellt. Dabei lag der Schwerpunkt anders als bei Holl nicht auf der historischen Erhellung und Bearbeitung zentraler Einzelfragen des Luther'schen Denkens. Vielmehr herrschte hier der Drang zur großflächigen Systematisierung der *theologumena* Luthers. Das einheitliche Bild dieser speziellen Form der Lutherdeutung präsentierte sich demnach im Modus gleichsam posthum zusammengetragener Dogmatiken, wie Luther sie gemeint haben könnte. Dass sich dieses Interesse der Genese von Geschlossenheit und Gegenwartsrelevanz jedoch mit stupender Gelehrsamkeit und Darstellungskunst verband, davon zeugen namentlich Werner Elerts »Morphologie des Luthertums« und auch noch Paul Althaus' »Theologie Martin Luthers«. Diese Werke können nach wie vor als Fundgruben für das dogmatische Studium Luthers gelten. Indessen stellt sich wiederum die Frage nach der Tragfähigkeit der postulierten Einheit von Denken, Glauben und Person in Luther. Gerade der systematisierende Zugriff anhand der Schemata orthodoxer Dogmatiken wirft doch heftige Zweifel in dieser Hinsicht auf.

Die beiden Spielarten der Lutherdeutung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts blieben auch nach dem Zweiten Weltkrieg vielerorts bestimmend. Vor allem das konfessionelle Luthertum hatte in Erlangen weiterhin seine starke Präsenz. Und auch die sog. Lutherrenaissance hatte in Heidelberg (Bornkamm) und Tübingen (Rückert) ihre Repräsentanten. Selbst die in Kirchengeschichte wie Dogmatik einflussreiche Lutherinterpretation von Gerhard Ebeling kann kaum verleugnen, was ihr aus der Schule Holls zugewachsen ist. Daran vermag das veränderte Paradigma einer »hermeneutischen Theologie« wenig zu ändern. Mit Blick auf das Problem einer Einheit des hermeneutisch zu erschließenden Gegenstandes – in diesem Falle von Person und Werk Martin Luthers – erweist sich dieser Zugriff freilich insofern als bedeutsam, als sich die Hermeneutik als Methode *per se* der Frage der Einheit in der Vielfalt stellt. Werk und Interpret sollen in der Auslegung in irgendeiner Form übereinkommen.

Blicken wir schließlich auf die Formen der Lutherdeutung, welche die gegenwärtige Debatte im Vorfeld des Reformationsjubiläums bestimmen, so lassen sich gleichfalls unterschiedliche Varianten der Darstellung und Vergegenwärtigung ausmachen. Auch hier spielt Troeltschs These einer konstitutiven Doppeldeutigkeit der Person Martin Luthers eine wesentliche Rolle.

So belichtet Volker Leppin in seiner Forschung vor allem das ins Mittelalter gewandte Antlitz Martin Luthers. Nicht das innerlich durchs Evangelium befreite Gewissen des *eleutherius* wird hier in Szene gesetzt. Vielmehr rücken die starke Verwurzelung des Martin Luder in der geistigen wie dinglichen Welt des Spätmittelalters ins Licht. Im Modus biographischer Detailarbeit präsentiert sich dem Betrachter ein von Zweifeln bewegter Mönch, dessen Bildung sich aus mittelalterlicher Philosophie und Theologie speist und dessen Glaubensleben sich erst mühsam von geläufigen Mustern seiner Zeit zu emanzipieren vermag. Dieser historische Zugriff wird in der biographischen Formel »Vom Mönch zum Feind des Papstes« (2015) gebündelt. Jene Emanzipation, der in Leppins Lesart gleichsam die heroisch-dramatische Speerspitze abgebrochen wird, hat nur noch wenig mit der gewaltigen innerlich-geistigen Umwandlung anderer Lutherdeutungen gemein. Die konsequente historische Kontextualisierung trägt in Verbindung mit der Akzentuierung des mittelalterlichen Erbes an Luther notwendig zur Relativierung des Lutherbildes bei. Was anderen der Prophet der Moderne war, ist hier ein behutsamer Umgestalter alter Denk- und Glaubensmuster. Die Betonung der notwendigen Abhängigkeiten, in welchen die historische Person Luthers gestanden hat, bewahrt diese Interpretation zwar vor einer Vereinseitigung im Sinne klassischer Lutherbilder. Jedoch verblassen auch diejenigen Züge an Luther, die bisher dessen Gegenwartsrelevanz zu verbürgen schienen. Das Postulat einer Einheit von Person, Werk und Wirkung wird durch eine Diffundierung des Innovativen an der Gestalt Luthers erkaufte. Troeltschs Konsequenz einer Verabschiedung der Einfachheit zugunsten einer in sich vielgestaltigen Einheit wird zur vermeintlichen Preisgabe jeglicher Einheitspräsumtion übersteigert.

Demgegenüber kommt die jüngst von Reinhard Schwarz vorgelegte Luther-Monographie in gänzlich anderem Gewande daher. Schwarz zeichnet in der reifen Darstellung seines Alterswerkes den Reformator konsequent im Modus einer Rekonstruktion der ideellen Gehalte seiner Christentumsdeutung nach. Wo seine jüngeren Kolleginnen und Kollegen auf biographische Erschließung und philologische Einzelkritik setzen, lässt der Münchener Kirchenhistoriker die *theologumena* erklingen. Zwar mag er damit die nicht ganz unberechtigte Kritik der Zunft auf sich ziehen, hier die Theologie des 16. Jahrhunderts unkommentiert aktualisieren zu wollen. Jedoch ist diese Durchführung einer Luther-Gesamtdarstellung in gleich mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst ist die Genese dieses Werkes von Interesse. Denn Schwarz' später »Luther« – es ist ja bekanntlich bereits sein zweites Buch zum Gegenstand – erwuchs eigenen Angaben

zufolge aus der Erarbeitung eines Artikels zu Luthers Theologie (RGG⁴). Dies mag vor allem den biographisch nackten und ideengeschichtlich etwas in der Luft hängenden Stil erklären. Schwarz gestattet sich – wie andere Größen seiner Zunft vor ihm (man denke an Kurt Nowaks glänzende Schleiermacher-Darstellung) – den Verzicht auf explizite Bezüge zur Forschungsliteratur, womit man sich wohl keine Freunde macht. Luther erscheint direkt aus der WA geschöpft.

Abgesehen von der formalen Gestaltung fällt angesichts der genannten Anregung zu seinem Buch über jenen RGG-Artikel jedoch der paradigmatische Titel der Schwarz'schen Veröffentlichung ins Auge. Denn es ist anders als zu erwarten keine »Theologie Martin Luthers«, die hier im Jahr 2015 vorgelegt wurde. Anstatt wie Althaus und andere vor ihm die Inhalte von Luthers Schriften unter dem Signum der »Theologie« zu vergegenwärtigen, wird das programmatische Stichwort »Religion« aufgenommen. Der Beifall der orthodoxen wie moderaten Kräfte in Kirche und Theologie wird dahingegeben, um Luthers Gegenwartsrelevanz im Lichte des zentralen Begriffs für das Feld, welches Luther selbst beackerte, zu plausibilisieren: »Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion« (2015). Führt das Amt des Lehrers zweifelsohne eine konservative Konnotation mit sich, so kann dies vom Terminus »christliche Religion« kaum in gleicher Weise behauptet werden. Das Religiöse wird hier zwar im christlichen Sinne näher bestimmt. Allerdings öffnet dieser Ausdruck geradezu automatisch den Horizont des Verständnisses nicht nur mit Hinblick auf die gegenwärtige Rede von Religion und Religionen. Darüber hinaus wird Luther – wohl kaum zu Unrecht – in die Linie der großen Deuter des Christlichen wie des Religiösen überhaupt eingerückt: Luther, der *homo religiosus*, der von dem, was ihn innerlich bewegte, auch zu denken und zu reden vermochte. Somit nimmt Schwarz – vor allem im Titel – gewisse Akzente früherer Lutherinterpretationen wieder auf. Freilich umschifft er so manche Klippe der Deutung eher stillschweigend, wenn man etwa an die abgründigen Antithesen des Luther'schen Glaubensdenkens erinnert: sichtbar – unsichtbar, offenbar – verborgen, inwendig – äußerlich etc. Den konstruktiven Willen zur Einheit wird man an der Darstellung durch Schwarz kaum verkennen können. Dies resultiert schon aus der offenkundigen Beschränkung auf die Gehalte von Luthers Glaubensgedanken. Der Verzicht auf die historisch-biographische Einordnung dient unumwunden gerade jenem Zweck. Damit stemmt sich Schwarz – vermutlich in Abgrenzung von anderen Lutherdeutungen der Gegenwart – zugleich zumindest implizit gegen Troeltschs These einer grundlegenden Mehrdeutigkeit des Reformators. Möglicherweise ist dies ein zu hoher Preis für das noble Anliegen, die Gedanken Luthers als solche erneut zur Geltung bringen zu wollen.

Eine dritte Variante gegenwärtiger Lutherdeutung zeigt sich in der Interpretation durch Thomas Kaufmann (Martin Luther, ³2014). Der Göttinger Kirchenhistoriker greift vielleicht am deutlichsten die Prämisse der »Janusköpfigkeit« des Reformators auf. Allerdings verortet er diese nicht in der Spannung von

Mittelalter und Moderne. Vielmehr wird Luther in der Mannigfaltigkeit seiner Bezüge und Interpretationen bereits durch seine Zeitgenossen geschildert. Das teilweise kollabierende monastische Leben in Mitteldeutschland beruft sich ebenso auf seine Wiederentdeckung des Evangeliums wie die rebellierenden Bauern. Die deutschen Fürsten suchen sich die reformatorischen Impulse für ihr politisches Streben einer Stärkung der eigenen Stellung im Gegenüber zum Kaisertum zunutze zu machen. Kurzum, Luther figuriert hier weder den mittelalterlichen Mönch, der sich in skrupulöser Behutsamkeit zu neuen Ufern aufmacht, noch kommt er als abstrakter Kristallisationspunkt wirkmächtiger *theologumena* in den Blick. Stattdessen entwirft Kaufmann das Bild einer öffentlichen Person, die aufgrund ihrer eigenen Glaubensgedanken und religiösen Besinnung auf das persönliche Gottesverhältnis zu einer solchen geworden ist. Beide Aspekte bleiben – so Kaufmann – für Luther zeitlebens miteinander verknüpft. Wenn er deshalb von einer »konstitutiven Existenzdialektik« (10) der Person Luthers spricht, so mag die terminologische Treffsicherheit vielleicht nicht allzu hoch veranschlagt werden. Jedoch nimmt Kaufmann die Erkenntnis von der grundlegenden Ambiguität des Reformators in produktiver Weise auf, indem er sie gleichsam vom Felde religionssoziologischer Rekonstruktion (Troeltsch) in die Sphäre der Person Luthers als herausgehobener Gestalt der frühen Neuzeit in ihren Deutungen überführt. Diese exponierte Stellung wächst Luther dabei aus ebenjener Verknüpfung von religiöser Vitalität und Zeitgenossenschaft zu. Kaufmann greift für sein Lutherbild in gewisser Hinsicht Luthers eigene Figur einer Gleichzeitigkeit verschiedener Aspekte im Menschen – zumal im *homo religiosus* – auf. Dieses *simul* bezieht sich freilich nicht in erster Linie auf die Struktur des sündigen Menschen vor Gott. Das Gewissen vor Gott ist nur ein Aufbaumoment. Vielmehr wird die Konstitution einer Einheit in der Mannigfaltigkeit der Inanspruchnahmen Luthers über die Koinzidenz des religiösen und des öffentlichen Individuums Martin Luther intendiert. »Luther lebte ganz in seiner Gottesbeziehung und ganz in der Öffentlichkeit, zugleich *coram deo* und *coram hominibus*, eine Beter- und eine Täternatur.« (10 f.) Insofern stellt sich Kaufmanns Interpretation von vornherein weder als Erneuerung einer Einheitsprätention im Sinne einer von retardierenden Momenten freien Gewissensreligion für die Moderne dar, noch wird die Sprengkraft der religiösen Person Luther zugunsten seiner historischen Kontextualität abgeschattet. Vielmehr wird der Versuch unternommen, die »Janusköpfigkeit« aus dem Zusammenspiel von Religiosität und Öffentlichkeit heraus neu zu deuten: Luther wird zur »Chimäre des 16. Jahrhunderts« (9), an deren historischer Gestalt die Vereinnahmungen durch Zeitgenossen und spätere Generationen »abprallen« (ebd.).

Geht man freilich von einer solchen Gleichgültigkeit der historischen Person gegen ihre Rezeption und Deutung aus, ergeben sich notwendig neue Schwierigkeiten der Interpretation. Stellt man zudem die Unhintergebarkeit des Diktums von der »Janusköpfigkeit« – sei sie auf Luthers Stellung im soziologischen

Epochengefüge bezogen oder auf die Struktur des Individuums – in Rechnung, so wird man sich auf Dauer auch nicht mit dem Verweis auf eine dialektische Einheit in der Person Martin Luthers selbst beruhigen dürfen. Vielmehr stellt sich angesichts der ungebrochenen Inanspruchnahme des Reformators durch Kirche und regionale Erinnerungskulturen von der elaborierten Ausstellung bis zum Erfindungsreichtum mitteldeutscher Tourismusanbieter die drängende Frage, wie die evangelische Theologie mit Luther umgehen soll. Das abstrakte Gegenüber von informierter Historiographie in ihren divergierenden Lutherdeutungen einerseits und der Unmittelbarkeit des religiösen und kulturellen Zugriffs andererseits vermag kaum zu befriedigen. Eine Sensibilisierung der Theologie für die Mannigfaltigkeit der Vergegenwärtigung jenseits historisch-philologischer Bevormundung hat womöglich gerade bei der Divergenz der wissenschaftlichen Lutherbilder selbst anzusetzen.

Wie der schlaglichtartige Blick auf einige wenige Stationen und Varianten der Deutungsgeschichte gezeigt hat, gerät die Produktion einer Einheit unter der Überschrift »Martin Luther« zum geradezu unmöglichen Unterfangen. Die Wahl des methodischen Zugriffs gepaart mit einer spezifischen Materialauswahl bedingt im Dienste des Interpreten ein Lutherbild, das unumwunden zum Gegenstand der Dekonstruktion zu werden droht. Und dieser Umstand resultiert – so lässt sich mit Troeltsch vermuten – gerade aus der Ambiguität der Person Luther selbst.

Die Gestalt des Reformators gleicht dem Bild, das sich dem Betrachter im Okular eines Kaleidoskops darbietet. Mit jedem Schütteln offenbart sich ein anderes Spiel von Farben und Formen. Kein Bild kommt mit dem vorherigen überein. Jedes Mal drängt sich dem Auge ein neuer Eindruck auf. Ist demnach eine Einheit der Person Luthers angesichts der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen, Bezüge und Wirkungen zum Ding der Unmöglichkeit geworden, so stellt sich die Frage, wo bezüglich dieser Form einer *causa lutheri* eine Einheit zu suchen sein wird. Kann diese Kohärenz eines Bildes oder zumindest eines Gegenstandes nicht in der historischen Person dingfest gemacht werden, so bleibt – in Reminiszenz an die Frage der Erkenntnis nach ihrem Objekt – nur der Weg über die Instanz, welche nach der Einheit fragt. Nicht der Gegenstand, in unserem Falle Martin Luther, eine Gestalt des 16. Jahrhunderts in all ihren Facetten und Wirkungen, verbürgt die Einheit der Aspekte und Deutungsperspektiven. Vielmehr liegt die Last der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit an Farben und Formen zur Einheit eines Bildes beim Betrachter.

Insofern ist es die Aufgabe der Theologie als Disziplin verschiedener Perspektiven auf einen vorausgesetzten Gegenstand, diesen zur Einheit zu verbinden und ihn damit recht eigentlich erst zu generieren. Das Kaleidoskop verbürgt die Einheit der Vielfalt seiner Bilder für den Betrachter. Ja dieser selbst nimmt die Züge dieses spielerischen Instruments visueller Erfahrung an, um sich anhand der neuen Eindrücke selbst intensiver zu erleben. Die Pluriformität der theolo-

gischen Fächerkulturen trägt zum tieferen Verständnis der Person Martin Luthers bei, indem sie ihr Objekt in einer Vielfalt der methodischen Perspektiven und inhaltlichen Akzentuierungen hervorbringt. Indem sie dies Unterfangen in Angriff nimmt, leistet sie darüber hinaus einen gewichtigen Beitrag zur Klärung des eigenen Selbstverständnisses. Die Theologie gewinnt sich an der Auseinandersetzung mit dem Reformator selbst, sofern sie diesen und sich hervorbringt. Die Einheit in der Vielfalt der Lutherdeutungen und Perspektiven auf die Person Martin Luther haben die theologischen Disziplinen insgesamt zu erbringen. Sie verknüpfen im Gespräch miteinander die Aspekte zu einem Ganzen – und sei es nur vorläufig und kontingent. Das Kaleidoskop verbürgt die Einheit des farbigen Spiels, bei dem Instrument und Betrachter zusammenrücken. Denn die Theologie ist – wenn sie anhand der Gestalt Luthers gemeinsam nach dem Christlichen überhaupt fragt – selbst »the girl with kaleidoscope eyes« (Lennon/McCartney).

»MOSES IST DER JÜDEN SACHSENSPIEGEL«

Luthers Hermeneutik des Alten Testaments

Michael Pietsch

I. STREIT UM DAS ALTE TESTAMENT

In der jüngsten Debatte um die kanonische Geltung des Alten Testaments kommt der Kritik an der reformatorischen Schrifthermeneutik eine Schlüsselfunktion zu. Notger Slenczka, der die Kontroverse angestoßen hat,¹ formuliert einen doppelten Einwand gegen die reformatorische Praxis einer christologischen Interpretation des Alten Testaments: zum einen stehe eine christozentrische Lektüre der alttestamentlichen Schriften im Widerspruch zum reformatorischen Schriftprinzip, das den buchstäblichen Sinn (*sensus literalis*) zum kritischen Maßstab der Schriftauslegung erhebt. Gegen die scholastische Schrifterklärung betonte Luther den Vorrang des grammatischen, buchstäblichen Sinns der Schrift, in dem er den christologischen Grundsinn der Schrift erkannte. »Der genuine Schriftsinn ist ein einziger, der literale, und er ist als solcher von der Sache der Schrift her geistlich.«² Die neuzeitliche Bibelwissenschaft hat jedoch den unstrittigen Nachweis geführt, dass der historische Eigensinn der Schriften des Alten Testaments nirgends christologisch bestimmt werden kann.

¹ Vgl. N. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul (Hrsg.): Das Alte Testament in der Theologie, MJTh XXV, Leipzig 2013, 83-119. Der Verlauf der öffentlichen Debatte ist online unter <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/sf/AT> dokumentiert.

² G. Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken, UTB 1090, Tübingen ⁴1981, 117. In seiner zweiten Psalmenvorlesung (1519-1521) erklärt Luther zu Beginn seiner Auslegung von Ps 1 programmatisch: »*Sed primo grammatica videamus, verum ea theologica*« (WA 5, 27,8).

»Die Aussage, daß das AT seinen Sinn darin hat, Jesus von Nazareth zu verkündigen, ist in keinem möglichen Sinn dieser Wendung eine Aussage über den historischen Sinn dieser Texte [...]. Diese Texte verkündigen weder direkt noch indirekt das Evangelium von Jesus von Nazareth.«³

Bereits Luther hatte in Aufnahme älterer Konzeptionen zwischen einem *sensus literalis historicus*, wie er in der jüdischen Exegese vorherrsche, und dem *sensus literalis propheticus*, dem christologischen Schriftsinn, unterschieden und nur Letzteren zur Grundlage seiner Schriftdeutung erhoben.⁴ Der Vorrang des Literalsinns verdankte sich bei ihm mithin einer christologischen Schrifthermeneutik, die den geistlichen Schriftsinn im buchstäblichen Wortlaut der Schrift fand. Dagegen habe das reformatorische Schriftprinzip (*sola scriptura*) unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins die Gestalt der Rückfrage nach dem historischen Ursprungssinn der Texte, also dem *sensus literalis historicus*, gewonnen: »Das historisch Ursprüngliche ist die Norm der Interpretation.«⁵

Gegen diese Engführung ist mit Recht eingewandt worden, dass das Postulat eines historischen Ursprungssinns der biblischen Texte angesichts ihrer »komplexen Fortschreibungsphänomene« hermeneutisch unterbestimmt ist.⁶ Die Texte haben ihre kanonische Gestalt über einen teils jahrhundertelangen Fortschreibungs- und Interpretationsprozess hinweg erhalten, in dessen Verlauf sich in ihnen ein vielstimmiges Sinnpotenzial angereichert hat. Ihr Sinn liegt nicht jeder Interpretation voraus, sondern stellt sich im Vollzug vielfältiger Interpretationen ein. Diese Einsicht ist bereits in Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Buchstabe und Geist angelegt, wenn er auf die unabgeschlossene Aufgabe des Verstehens hinweist.

³ N. Slenczka: Was soll die These: »Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr?«, 6 (<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/was-soll-die-these.pdf>).

⁴ Vgl. H. Bornkamm: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 75–78; H. Graf Reventlow: Epochen der Bibelauslegung. Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997, 73. Luther fußt hier auf älteren Ansätzen, besonders des französischen Humanisten Jacobus Faber Stapulensis (vgl. U. Köpf: Die Hermeneutik Martin Luthers, in: J. Schröder [Hrsg.]: Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium in Tübingen, 29. September bis 1. Oktober 1999, Contubernium 58, Stuttgart 2001, 15–30, 17 f.).

⁵ Slenczka: These, 7.

⁶ Vgl. F. Hartenstein: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, ThLZ 140 (2015), 738–751, 740 f.

»Der Geist wird (wieder) zum Buchstaben, aber es muß auch der Buchstabe immer wieder neu zum Geist werden. *Eine* Stufe der Erkenntnis ist jeweils der Buchstabe für den Geist der nächsten Stufe.«⁷

Rezeptionshermeneutisch gesprochen gewinnen die Texte ihren Sinn also im jeweiligen Akt des Lesens, im Gespräch mit den Lesenden, die im Rückgriff auf die Tradition sich selbst deuten.⁸ Unter dieser Voraussetzung könnten die Schriften des Alten Testaments in multiplen Lesegemeinschaften unterschiedliche Sinnlinien generieren, ohne dass diese einander ausschließen. Hier erhebt sich nun der zweite Einwand, den Slenczka gegen die Kanonizität des Alten Testaments im Protestantismus vorbringt: Die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels resp. des Judentums, die von der Evangelischen Kirche in Deutschland übereinstimmend erklärt wird, impliziere, dass der jüdischen Lesart der Hebräischen Bibel hermeneutisch Priorität zukomme, da Israel resp. das zeitgenössische Judentum der Adressat des Redens und Handelns Gottes in diesen Schriften ist. Eine christologische Auslegung der Schriften Israels seitens der Kirche aber sei damit unvereinbar.⁹ Als Dokument einer vorchristlichen Gotteserfahrung behalte das Alte Testament zwar eine symbolische Funktion für die christliche Theologie, die Slenczka mit Hilfe der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium interpretiert, könne jedoch keine kanonische Geltung in der evangelischen Kirche mehr beanspruchen.¹⁰

Angesichts dieser Gemengelage soll hier erneut der Versuch unternommen werden, Luthers Stellung zum Alten Testament auf dem Hintergrund seiner theologischen Hermeneutik exemplarisch nachzuzeichnen, um Eigenart und Grenzen reformatorischer Schriftauslegung präziser zu bestimmen. Als Textgrundlage dient dabei vor allem eine Predigt, die Luther 1525 in einer Reihe von Exoduspredigten gehalten und in der er sich grundsätzlich zum Verständnis des Alten Testaments geäußert hat. Luthers homiletische Überlegungen werden ergänzt durch seine Hinweise zum rechten Gebrauch des Alten Testaments, die er

⁷ Ebeling: Luther, 107f. (Hervorhebung im Original). Luther schreibt dazu in seiner Auslegung von Ps 119,125 in der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515): »*Intellectum petit contra literam, quia spiritus est intellectus. Sed sicut creverunt tempora, ita et litera et spiritus. Nam quod illis tunc suffecit ad intellectum, nobis nunc est litera. [...] Nam, ut dixi, omnis qui proficit, hoc quod post se obliviscitur, est ei litera, et in quod se ante extendit, est ei spiritus. Quia semper illud quod habetur, est litera ad illud, quod acquirendum est: ut de motu diximus*« (WA 4, 365,5–11).

⁸ Bereits Luther hat im Anschluss an Bernhard von Clairvaux die Rolle der affektiven Erfahrung im Verstehensvorgang betont (vgl. Köpf: Hermeneutik, 22.28).

⁹ Vgl. Slenczka: These, 10–12.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 12–16 (in Aufnahme seiner früheren Darstellungen der Ansichten Schleiermachers und Bultmanns, vgl. ders.: Kirche, 95–100.106–110).

zuerst seiner Übersetzung der Tora von 1523 vorangestellt hat und mit denen die folgende Darstellung einsetzt. Abschließend soll noch einmal nach der bleibenden Bedeutung des Alten Testaments für die protestantische Theologie und Kirche gefragt werden.

2. GESETZ UND EVANGELIUM

In seinen Vorreden zum Alten und Neuen Testament resp. zu einzelnen biblischen Schriften entfaltet Luther Grundlinien seines Schriftverständnisses, die den Zweck verfolgen, dem »gemeinen Mann« eine Anleitung zu geben, »nützlich drynnen zu lesen«¹¹, d. h. den Sinn der Schrift recht zu verstehen. Daher rückt er den Leser und den Inhalt der jeweiligen Schrift(en) ins Zentrum seiner Darstellung.¹² Obwohl die einzelnen Vorreden situationsbedingte Unterschiede in Bezug auf die einzelnen Bücher und auf den historischen Ort ihrer Abfassung aufweisen, variieren sie in der Hauptsache das Grundaxiom der Schrifthermeneutik Luthers, die Dialektik von Gesetz und Evangelium, von Mose und Christus, in der er die »kontrastive Einheit«¹³ der Schrift begründet sieht. In der Vorrede über die fünf Bücher Mose von 1523, die er später in leicht gekürzter Form auch seiner ersten vollständigen Übersetzung des Alten Testaments voranstellte (1534), gibt Luther Rechenschaft über den kanonischen Gebrauch des Alten Testaments in der Kirche. Gegenüber einer Abwertung des Alten Testaments als eines Dokuments der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, dem nur mittels kunstvoller allegorischer Auslegung ein geistlicher, christlicher Sinn abzugewinnen sei, beruft sich Luther auf die neutestamentlichen Schriften selbst, die ihr Christusbekenntnis im Sinnraum des Alten Testaments formulieren und entfalten. »Vnd was ist das newe testament anders denn eyn öffentliche predige vnd verkündigung der spruche ym alten testament gesetzt vnd durch Christum er-

¹¹ Vgl. WA (DB) 8, 10, 22.

¹² Darin besteht die Eigenart der biblischen Vorreden Luthers im Vergleich mit ihren Vorläufern. »Als Luther seine Bibelübersetzung mit Vorreden ausstattete, übernahm er [...] eine seit früher Zeit in der Kirche bestehende Gewohnheit. Erst aus dem Vergleich mit dem, was vor ihm geschaffen worden war, läßt sich die Bedeutung seiner Bibelvorreden ermessen. Das Wesentliche läßt sich mit zwei Worten sagen: Ihre Brennpunkte sind *die Botschaft der Bibel und der Leser*. Sie hatten in den früheren, namentlich in den berühmtesten Prologen, denen des Hieronymus, so gut wie keine Rolle gespielt« (H. Bornkamm [Hrsg.]: *Luthers Vorreden zur Bibel*, KVR 1550, Göttingen³ 1989, 15).

¹³ Vgl. zu diesem Begriff B. Janowski: Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: Ders. (Hrsg.): *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel*, Theologie interdisziplinär 1, Neukirchen-Vluyn 2007, 27–46.

fullet?«¹⁴ Vorausgesetzt ist dabei Luthers Verständnis von Christus als dem *einen* Wort Gottes, von dem die *ganze* Schrift redet,¹⁵ das die Grundlage seiner christologischen Hermeneutik des Alten Testaments bildet und in der Formel »was Christum treybet« zum Maßstab seiner Kanonkritik wird.¹⁶ Diese Einheit des göttlichen Wortes begegnet jedoch in zweierlei Gestalt: als Gesetz und Evangelium. Obgleich Gesetz und Evangelium in beiden Testamenten vermischt vorliegen, sogar »ein und dasselbe Wort [...] als Gesetz treffen oder aber als Evangelium vernommen werden (kann)«¹⁷, stellt Luther das Alte Testament als »Gesetzbuch« dem »Gnadenbuch« des Neuen Testaments gegenüber: »also ist des alten testaments eygentliche heubt lere, gesetz leren vnd sund anzeygen vnd guts foddern«¹⁸.

Das Korpus der alttestamentlichen Gesetze ordnet Luther anschließend in drei Gruppen: die erste Gruppe besteht aus den »Wehrgesetzen«, die das bürgerliche Gemeinleben schützen sollen und der Bosheit des Menschen eine Grenze setzen. Sie stehen unter der Gewalt der politischen Obrigkeit (*usus civilis/politicus legis*). Daneben gibt es das Ritual- oder Zeremonialgesetz, das den Kultus regelt, sowie »die gesetze vom glawben vnd von der liebe, Also das alle ander

¹⁴ WA (DB) 8, 10,18–20. Der gleiche Gedanke begegnet bereits in der Wartburgpostille (1522): »[...] ist keyn wortt ym newen testament, das nit hynder sich sehe ynn das allte, darynnen es tzuuor vorkundigt ist. [...] das new testament ist nit mehr denn eyn offinbarung des allten, gleych alß wenn yemant tzum ersten eyn beschlossen brieff hette und darnach auffbrech. Alßo ist das alte testament eyn testamentsbrieff Christi, wilchen er nach seynem tod hatt auffgethan unnd lassen durchs Euangelium leßen und ubiralle vorkundigen [...]« (WA 10/I,1, 181,21–182,3). Das reziproke Verhältnis der beiden Testamente kann Luther mit dem Gegensatz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit verbinden: »Also sind die bücher Mosi und die propheten auch Evangelium, syntemal sie eben das zuvor verkundiget und beschrieben haben von Christo, das die Apostel hernach gepredigt odder geschrieben haben. Doch ist eyn unterscheyd da zwisschen. Denn wie wol beydes dem buchstaben nach auff papyr geschrieben, so soll doch das Evangelion odder das new Testament eygentlich nicht geschrieben, sondern ynn die lebendige stym gefasset werden, die da erschalle und ublich gehört werde ynn der welt. Das es aber auch geschrieben ist, ist auss uberfluß geschehen. Aber das alte Testament ist nur ynn die schrift verfasst, und drumb heysst es »ein buchstab«, und also nennens die Apostel »die schrift«, denn es hatt alleyn gedeuttet auff den zukunfftigen Christum. Das Evangelion aber ist eyn lebendige predig von Christo, der da kommen ist« (WA 12, 275,5–15).

¹⁵ Vgl. A. Beutel: Wort Gottes, in: Ders. (Hrsg.): Luther Handbuch, Tübingen 2005, 362–371, 367–369.

¹⁶ Vgl. Köpf: Hermeneutik, 26 f. »Auch ist das der rechte prufesteyn alle bucher zu taddeln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit [...]. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret [...]« (WA [DB] 7, 385,26–30).

¹⁷ Ebeling: Luther, 147.

¹⁸ WA (DB) 8, 12,20 f.

gesetze müssen vnd sollen yhr mas haben vom glawben vnd von der liebe¹⁹. Das Doppelgebot der Liebe gilt Luther mithin als hermeneutischer Schlüssel der Torainterpretation (vgl. Mt 22,34–40). Wo eine Vorschrift dem Tun der Liebe entgegensteht, muss das Gesetz gebrochen werden, um es zu erfüllen. Hier tritt eine Einsicht in das Wesen und die Praxis der Tora hervor, die Ansätze jüdischer Torarezeption aufnehmen und für eine konstruktive Aneignung der Tora im Christentum erschließen kann.²⁰ Luther selbst hat diesen Weg bekanntlich nicht beschritten, mit verheerenden Folgen. Stattdessen legt er das Gewicht seiner Gesetzesinterpretation auf dessen Funktion, dem Menschen seine Schuld, sein Scheitern an der Forderung des göttlichen Gebots, bewusst zu machen, damit dieser sich nach der Gnade der Sündenvergebung im Glauben an Christus sehnt. So ist das Amt des Mose ein Amt der Sünde und des Todes: »Denn Mose kan durchs gesetz nicht mehr thun, denn anzeygen was man thun vnd lassen sol, Aber krafft vnd vermugen solchs zu thun vnd zu lassen, gibt er nicht [...]«. ²¹ Damit ist für Luther der geistliche Sinn des Gesetzes benannt (*usus elenchticus/theologicus*), der erst in der dialektischen Einheit von Gesetz und Evangelium, d. h. im Licht der Gnade Christi, recht erkannt wird. Wie es das Evangelium nicht ohne das Gesetz geben kann, weil die natürliche Vernunft blind für die Sünde ist, so kann das Wesen des Gesetzes nur vom Evangelium her erkannt werden: »Denn wo nicht Christus klarheyt neben solcher klarheyt Mose keme, kunde niemant solche glentze des gesetzes, der sund vnd des todts schrecken ertragen.« ²² Daher sind die rechten Schüler des Gesetzes diejenigen,

»die des gesetzes meynung verstehen, wie es vnmugliche ding foddere [...] Dise fallen ab von allen wercken vnd vermessenhey, vnd lernen am gesetz nicht mehr, denn alleyne sund erkennen vnd nach Christum zu sufftzen, wilchs auch das eygentliche ampt Moses vnd des gesetzes art ist«²³.

Auch die übrigen Schriften des Alten Testaments, vornehmlich die Vorderen und Hinteren Propheten, »treyben alle sampt Moses ampt«, d. h., dass sie »nichts anders sind, denn handhaber vnd zeugen Mose vnd seyns ampts, das sie durchs gesetz yderman zu Christo bringen«²⁴. In diesem Sinne, der eine gewisse Analogie im jüdischen Verständnis der Propheten als Ausleger der Tora besitzt, kann Luther das Alte Testament insgesamt als Gesetz bezeichnen, das jedoch selbst

¹⁹ WA (DB) 8, 18,3f.

²⁰ Vgl. bShab 31a; mAv 1,12 und dazu A. Nissen: Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, WUNT 15, Tübingen 1974.

²¹ WA (DB) 8, 20,19–21.

²² WA (DB) 8, 26,19–21.

²³ WA (DB) 8, 26,14–23.

²⁴ WA (DB) 8, 28,14–23.

überall auf Christus und das Evangelium vorausblickt und so beides in sich vereint: Gesetz und Evangelium. Ihre Unterscheidung im Vorgang der Schriftauslegung konstituiert das Geschäft der Theologie.²⁵

Der Leser soll das Alte Testament demnach als ein Gesetzbuch lesen, das jedoch beides, Gesetz und Evangelium, in sich schließt. Als solches ist es Anrede Gottes an die Kirche.²⁶ Der tiefere Sinn des Gesetzes liegt darin, den Menschen seiner Sündhaftigkeit zu überführen, um ihn zu Christus zu treiben. Dieses Sünden- und Todesamt des Mose kommt im Angesicht Christi zu seinem Ende, »mit wilchs gerechtickeyt, leben, vnd stercke, wyr das gesetze erfüllen, tod vnd helle vberwinden«²⁷. Da der Mensch jedoch zeitlebens Sünder bleibt, bedarf es der fortdauernden Predigt des Gesetzes, die ihn zu Christus ruft. Daher ist Christus zwar des Gesetzes Ende, indem er dessen Schrecken und tötende Macht bricht, der Anspruch des Gesetzes besteht jedoch fort. Die Aktualität der Tora für die Kirche tritt hier aber noch unter einem anderen Aspekt hervor, nämlich im Doppelgebot der Liebe als der Summe des Gesetzes. Von dieser Mitte der Tora her betrachtet und an ihrem kritischen Maßstab gemessen, kann es eine christliche Praxis der Tora geben, die unter dem Amt der Gnade geschieht.²⁸

²⁵ »Quando autem pene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Euangelii [...]« (WA 7, 502,34f.); vgl. B. Lohse: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 284–287.

²⁶ Dagegen könnte eingewandt werden, dass im strengen Sinne nur das Evangelium als Wort Gottes bezeichnet werden könne, denn »während das Evangelium, sofern es nur als solches gehört und also geglaubt wird, wirken kann, was es sagt, birgt das Gesetzeswort seine Erfüllung niemals schon in sich« (Beutel: *Wort*, 370). Dazu fügt sich, dass Luther das Gesetz mit seiner tötenden Kraft als Gottes fremdes Werk (*opus alienum*) dem Evangelium als seinem eigentlichen Werk gegenüberstellen kann. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass beide, Gesetz und Evangelium, ihre Wirkung nur in ihrer dialektischen Einheit, nicht jedoch gesondert, entfalten können, was Luther im antinomistischen Streit nachdrücklich betont hat: »[...] qui tollit legem, et euangelium tollit« (WA [TR] 3, Nr. 3650c, 483,30f.).

²⁷ WA (DB) 8, 24,35f.

²⁸ Von einem *tertius usus legis* als einer Orientierung für die Liebestätigkeit der Kirche ist zwar bei Luther nicht explizit die Rede (vgl. G. Ebeling: *Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie*, in: Ders.: *Wort und Glaube*, Tübingen ²1962, 50–68), der positive Gebrauch des Gesetzes wird von ihm jedoch vorausgesetzt (vgl. Lohse: *Theologie*, 202f.).

3. »EIN UNTERRICHTUNG WIE SICH DIE CHRISTEN YNN MOSEN SOLLEN SCHICKEN« (1525)

Die Predigt, die Luther am 27. August 1525 in einer Reihe von Exoduspredigten hielt, erörtert die Stellung des Alten Testaments in der Kirche vorrangig unter dem Eindruck der Erhebung der Bauernschaft, deren Forderungen nicht zuletzt unter Berufung auf Bestimmungen der mosaischen Tora vorgebracht worden waren. Der Streit um die Stellung des alttestamentlichen Kultgesetzes, besonders des Bilderverbots des Dekalogs, geht jedoch bis in die Auseinandersetzungen mit Karlstadt um dessen kirchliche und soziale Reformen in Wittenberg in den Jahren 1521/22 zurück.²⁹ Um die homiletische Situation von Luthers Ausführungen genauer erfassen zu können, soll daher seine Haltung im Bauernkrieg kurz umrissen werden, bevor der Gedankengang der Predigt im Einzelnen nachgezeichnet und auf seine hermeneutischen Implikationen befragt werden soll.

A) LUTHERS HALTUNG GEGENÜBER DEN AUFSTÄNDISCHEN BAUERN³⁰

Die regionalen Erhebungen der Bauernschaft, die Vorläufer im späten Mittelalter besaßen, setzten im Frühsommer 1524 im südlichen Schwarzwald ein. Anlass des Aufruhrs war die Zunahme sozialer Verelendung der ländlichen Bevölkerung wie der städtischen Unterschicht. Die Bauern klagten vor allem über den hohen Abgabendruck und die Beschneidung althergebrachter Rechte (z. B. des Rechts auf Weide, Jagd und Fischfang). Die Kritik an den sozialen Verhältnissen verband sich dabei mit einer Kritik am alten Kirchenwesen, die sich reformatorischer Predigt verdankte.³¹ So trat das Verlangen nach freier, evangelischer Predigt neben die Forderung nach Aufhebung sozialer wie judizialer Missstände. Programmatisch kamen diese Forderungen in den »Zwölf Artikel(n) der Bauernschaft in Schwaben« (1525) zum Ausdruck, die das gemeindliche Recht zur Wahl eines evangelischen Pfarrers betont an den Anfang stellten.³² Die übrigen Artikel widmeten sich dem Zehntrecht, der Aufhebung der Leibeigenschaft, »da uns

²⁹ Vgl. M. Brecht: Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 158–172.

³⁰ Vgl. zum Folgenden M. Greschat: Luthers Haltung im Bauernkrieg, ARG 56 (1965), 31–47; G. Maron: Art. Bauernkrieg, TRE 5 (1980), 319–338 (Lit.); Brecht: Luther, 172–193; Lohse: Theologie, 175–177; R. Mau: Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532, KIE II,5, Leipzig 2000, 145–163; A. Kohnle: Luther und die Bauern, in: A. Beutel (Hrsg.): Luther Handbuch, Tübingen 2005, 134–139.

³¹ Dies wurde dadurch verstärkt, dass viele Bauern ihre Abgaben und Dienstpflichten gegenüber kirchlichen Institutionen ableisten mussten, deren weltliches Gebaren von der Reformation scharf kritisiert worden war.

³² Vgl. M. Brecht: Der theologische Hintergrund der zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, ZKG 85 (1974), 174–208.

Christus alle [...] erlöst und losgekauft hat«, der Wiederherstellung bäuerlicher Rechte, der Minderung überhöhter Fron- und Abgabenverpflichtungen sowie der Beseitigung strafrechtlicher Willkür.³³ Die Artikel begründeten ihre Forderungen mit zahlreichen biblischen Belegen und wiesen den Vorwurf, die Versammlungen der Bauern stellten einen Aufruhr gegen die weltliche Obrigkeit dar, entschieden zurück. Die strittigen Punkte sollten durch ein Schiedsgericht beurteilt werden, das sich aus Vertretern der Obrigkeit, der bäuerlichen »Christlichen Vereinigung« und einer Gruppe evangelischer Geistlicher, darunter auch Luther und Melancthon, zusammensetzen sollte.

Luther erhielt die Schrift, die zuerst Mitte März in Augsburg gedruckt worden war, erst kurz vor seiner Abreise nach Eisleben am 16. April 1525. Noch auf der Reise begann er mit der Abfassung seiner Erwiderung in der »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben«, die Anfang Mai in Wittenberg erschien.³⁴ Darin anerkennt er zunächst den berechtigten Unmut der Bauern gegenüber dem räuberischen Gebaren der weltlichen und geistlichen Herrschaften, denen in der bäuerlichen Erhebung Gott selbst entgegenrete. Der Widerstand gegen das Evangelium und die eigennützige Ausbeutung des gemeinen Mannes widersprächen dem Ideal einer unabhängigen Obrigkeit, die gerecht und billig entscheide. Der Tenor von Luthers Entgegnung setzt sich jedoch kritisch mit den Anliegen der Bauern auseinander. Dabei bestritt er ihnen vor allem das Recht, sich für ihre Forderungen auf das Evangelium zu berufen. Er machte den Artikeln den Vorwurf, dass diese mit Gewalt durchgesetzt werden sollten, und hielt den Bauern Selbstjustiz und gewaltsamen Widerstand gegen die Obrigkeit vor, obwohl die Artikel beides strikt zurückwiesen. Luthers Haltung erklärt sich vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzungen mit der apokalyptischen Predigt Thomas Müntzers, der zu einer gewaltsamen Durchsetzung des Reiches Gottes aufrief, die Luther auch hinter der Berufung der Artikel auf das göttliche Recht vermutete.³⁵ Das Evangelium aber dürfe nicht mit dem Schwert durchgesetzt werden, vielmehr bestehe das Recht des Christen im Unrecht einzig im Leiden: nur das Kreuz ist der Christen Recht. Abschließend forderte Luther beide Seiten auf, die strittigen Rechtsfragen durch ein Schiedsgericht schlichten zu lassen, um einen Aufruhr zu vermeiden, der zum Untergang der politischen Ordnung und mit ihr des Evangeliums führen werde.³⁶

³³ Vgl. Mau: *Bewegung*, 147.

³⁴ Vgl. WA 18, 291–334.

³⁵ Vgl. Brecht: Luther, 148–158; G. Seebass: Art. Müntzer, Thomas, TRE 23 (1994), 414–436 (Lit.).

³⁶ Luther selbst war Mitte der 20er Jahre angesichts der politischen und kirchlichen Lage stark von apokalyptischem Gedankengut bestimmt, vor dessen Hintergrund er auch die bäuerliche Erhebung deutete (vgl. Brecht: Luther, 173).

Als Luthers Schrift erschien, war sie vom Gang der Ereignisse bereits überholt. Seit Ende März hatte sich der Konflikt spürbar radikalisiert, und es kam zu einer Vielzahl gewalttätiger Übergriffe. Unter Beteiligung Müntzers griff die Aufstandsbewegung Mitte April auch nach Thüringen über. Luther versuchte den Unruhen in Predigten entgegenzutreten, vermochte seine aufgebrauchte Hörerschaft jedoch nicht zu beruhigen. In dieser Situation entschloss er sich, seiner Schrift einen Nachtrag beizugeben, der kurz darauf unter dem Titel »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« auch als Sonderdruck erschien.³⁷ Luther sah sich angesichts der Nachrichten von Gewaltexzessen, in denen er apokalyptische Vorzeichen erblickte, in seinem Verdacht bestätigt, die Bauern beabsichtigten, ihre Forderungen mit dem Schwert durchzusetzen. Daher hält er ihnen im ersten Teil der Schrift ihre Sünden vor, dass sie ihren Treueid gegenüber der Obrigkeit gebrochen haben, das Land durch Aufruhr, Raub und Mord zugrunde richten und dies »mit dem Euangelio decken«³⁸. Ihre Ansicht der Gleichheit aller Menschen durch die Taufe, die einen gleichen Anspruch auf die geschöpflichen Güter begründe, wies Luther mit dem Hinweis zurück, das Evangelium begründe lediglich eine freie, jedoch keine erzwungene Gütergemeinschaft. Luther wiederholt gegenüber den Bauern letztlich nur die bereits erhobenen Vorwürfe.

Ganz anders verhält es sich im zweiten Teil der Schrift, die sich an die Obrigkeit wendet und diese auffordert, den Aufruhr mit aller gebotenen Härte niederzuschlagen, um die Ordnung wieder herzustellen. Zwar sollten evangelische Fürsten den Aufständischen ein letztes Verhandlungsangebot unterbreiten, würde dieses ausgeschlagen, müssten sie jedoch »flux zum schwerd greyffen«³⁹, sonst machten sie sich der Verbrechen der Aufrührer mitschuldig. Die Obrigkeit solle mit gutem Gewissen dreinschlagen, soviel sie könne. »Steche, schlahe, wüрге hie, wer da kan, bleybstu drüber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mehr uberkomen.«⁴⁰ Luthers Appell war getragen von der Sorge, die evangelische Obrigkeit könne angesichts der eigenen Mitschuld an der sozialen Lage der Bauern dem Treiben tatenlos zusehen, was unabwendbar den Untergang des Gemeinwesens und der reformatorischen Bewegung zur Folge hätte. Auch dieser Aufruf war jedoch bei seinem Erscheinen bereits überholt. Die thüringische Aufstandsbewegung wurde am 15. Mai bei Frankenhausen blutig niedergeschlagen, Müntzer wenig später arretiert und hingerichtet. Hier wie an an-

³⁷ Vgl. WA 18, 357–361.

³⁸ WA 18, 358,19f.

³⁹ WA 18, 359,37.

⁴⁰ WA 18, 361,25f.

deren Orten richteten die obrigkeitlichen Heere unter der geschlagenen Bauernschaft ein Blutbad an, selbst wenn diese keine Gegenwehr leistete.⁴¹

B) »MOSES GEHET UNS NICHT AN«

Luthers Predigt besitzt einen durchsichtigen Aufbau.⁴² Nach einer breiteren Einleitung, in der die beiden Gegensatzpaare von Gesetz und Evangelium resp. weltlichem und geistlichem Reich eingeführt werden, entfaltet er unter dreierlei Gestalt, wie Christen das Alte Testament lesen sollen. Den Schluss bildet eine bündige Zusammenfassung der zuvor dargelegten hermeneutischen Grundsätze.

Luther eröffnet seine Überlegungen mit einer homiletischen Fundamentalunterscheidung, indem er zweierlei öffentliche Predigt des Wortes Gottes identifiziert. Die erste Predigt ist das Gesetz Gottes, das er Israel am Sinai bekannt gemacht hat. Hier redet Gott selbst mit dem Volk in Gestalt gewaltiger Wetterphänomene (vgl. Ex 19,16; 20,18).⁴³ Darin ist diese Predigt gegenüber dem sonstigen Reden Gottes im Alten Testament herausgehoben: Gott *selbst* spricht, und er tut dies *öffentlich*, d. h. vor den Ohren des Volkes. Luther nimmt hier die exegetische Beobachtung auf, dass der Dekalog in Ex 20,1–17 das einzige Wort im Alten Testament ist, das Gott unmittelbar an das Volk Israel richtet. Neben die machtvolle Stimme Gottes, die über jede menschliche Stimme hinausgeht, tritt dabei die frühjüdische Vorstellung, das Gesetz sei Mose von Engeln übergeben worden, die Luther von Paulus übernimmt (Gal 3,19, vgl. Act 7,28; Hebr 2,2), so dass die anthropo- oder besser: soziomorphen Aspekte im Gottesbild relativiert

⁴¹ Gegen den Vorwurf, seine Mahnung zu einem entschiedenen Vorgehen gegen die aufständischen Bauern hätte diese Gewaltexzesse begünstigt, hat sich Luther im »Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern« (WA 18, 384–401) zur Wehr gesetzt, indem er auf die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment Gottes verweist. In Ersterem regiere das Schwert, nicht die Barmherzigkeit, um das Unrecht und die Gewalttat einzudämmen und die gesellschaftliche Ordnung zu erhalten. In diesem Sinne kann er sogar von einer »barmherzigen Unbarmherzigkeit« sprechen, mit der die Obrigkeit ihr Amt ausübe. Lediglich von den Übergriffen gegen solche Gruppen, die sich widerstandslos ergeben haben, distanziert sich Luther entschieden.

⁴² Der Text der Predigt beruht auf Hörernachschriften und ist seit 1526 in unterschiedlichen Bearbeitungen mehrfach im Druck erschienen (WA 16, 363–393, vgl. Bornkamm: Luther, 105 Anm. 1). Er wird hier nach der Fassung zitiert, die Luther 1527 einer Sammlung von Predigten zum Buch Genesis als hermeneutische Einführung vorangestellt (WA 24, 2–16) und selbst autorisiert hat (vgl. WA 24, 1,29–2,28).

⁴³ Die Ausgestaltung der Szenerie verdankt sich einer weit verbreiteten Theophanemotivik (vgl. J. Jeremias: Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn ²1977, 100–111.194–209). Sie rahmt in der kanonischen Textgestalt den Dekalog, der als unmittelbares Gotteswort an Israel eingeführt wird (vgl. Ex 20,1).