

»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, 17f.).

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, 740f.

»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 sufficit 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 neue testament anders denn eyn offentliche 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 offnbarung des allten, gleych alß wenn yemant tzum ersten eyn beschlossen brieff hette und darnach auffbrech. AlBo ist das alte testament eyn testamentsbrieff Christi, wilchen er nach seyнем 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 gedeutet 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 taddelln, 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 klarheynt neben solcher klarheynt 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 vermessenheynt, 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, 502,34 f.); 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, 483,30 f.).

²⁷ WA (DB) 8, 24,35 f.

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*, 202 f.).

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 entgegentrete. 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, würge 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, 19 f.

³⁹ WA 18, 359, 37.

⁴⁰ WA 18, 361, 25 f.

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).

werden.⁴⁴ Der Gedanke, dass Gott am Sinai selbst redet, bleibt jedoch für den Gedankengang konstitutiv. Wie die erste öffentliche Predigt Gottes das Gesetz gibt, das allein auf das Tun des Menschen gerichtet ist, ist die zweite das Evangelium, das Gottes Werk für den Menschen zum Gegenstand hat. Diese zweite Gestalt des Wortes Gottes manifestiert sich im Pfingstgeschehen, in dem Gott selbst durch seinen Geist und mit dem Mund der Apostel zum Volk spricht (vgl. Act 2,2-4). Hier wie zuvor am Gottesberg ist das Reden Gottes von theophanen Motiven begleitet, die beide Szenen eng miteinander verklammern.⁴⁵ In beiden gemeinsam ist die dialektische Einheit des Wortes Gottes symbolisiert.

»Also sind zweyerley lere und zweyerley wercke, Gottes und des menschen, Und wie wir und Gott von einander gescheyden sind, also sind auch die zwo leren weit von einander gescheyden, denn das Euangelion leret allein was uns von Gott geschenckt ist, nicht was wir Gott geben und thuen sollen, wie das gesetz pflaget zu thuen.«⁴⁶

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird sodann um eine zweite Dichotomie erweitert, die für Luthers Argumentation bedeutsam ist. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Regiment bzw. Reich Gottes.⁴⁷ Luther hat das Verhältnis der beiden Regimenter im Gefolge der Auseinandersetzungen mit den Wittenberger Reformen unter Karlstadt und der eschatologisch-revolutionären Predigt Müntzers in seiner Obrigkeitsschrift »Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523) systematisch beschrieben.⁴⁸ Er sucht darin vor allem die Selbstständigkeit und Notwendigkeit der politischen Gewalt zu begründen, nicht ohne jedoch deren Begrenzung mit zu reflektieren. Dazu unterscheidet er zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment als zweier Herrschafts- oder Handlungsweisen Gottes. Im Reich der Welt regiert das Schwert, das die Übeltäter straft und das Unrecht

⁴⁴ »Nicht das Gott also geredt habe, denn er hat keinen mund, zungen odder lippen wie wir, Aber der den mund aller menschen geschaffen und gemacht hat, kan auch die sprach und stymme machen [...] Der nu den mund geschaffen hat und legt die sprach darein, kan auch die sprach machen, da schoen kein mund fuerhanden ist« (WA 24, 4,25-32).

⁴⁵ In der späteren jüdischen Kultsymbolik ist das Wochenfest, das den szenischen Hintergrund der Pfingstereignisse in Act 2 bildet, mit der Gabe der Tora am Sinai verbunden, so dass Luthers dialektische Konzeption hier vermutlich einen biblischen Widerhall findet.

⁴⁶ WA 24, 4,17-21.

⁴⁷ Vgl. Ebeling: Luther, 198-218; Lohse: Theologie, 172-175; W. Härle: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, in: Ders.: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008, 257-285.

⁴⁸ Vgl. WA 11, 245-281. Die Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment ist bereits in einigen Predigten belegt, die Luther im Spätsommer/Herbst 1522 gehalten hat (vgl. Brecht: Luther, 118-120).

begrenzt, um die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Sein weltliches Regiment übt Gott durch die staatliche Obrigkeit aus, die er dazu eingesetzt hat. Sein geistliches Regiment im Reich Christi, dem alle Christgläubigen angehören, übt er dagegen allein durch das Wort aus. Hier sei das Schwert weder nötig, denn der Christenmensch übe die Werke der Nächstenliebe von sich aus, noch dürfe das Evangelium mit dem Schwert durchgesetzt werden.⁴⁹ Zwischen beiden Regimenten Gottes sei daher gewissenhaft zu unterscheiden. »Eyns das frum macht, Das ander das eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret. Keyns ist on das ander gnug ynn der welt.«⁵⁰

Damit hat Luther nicht nur die weltlichen Machtansprüche der römischen Kirche zurückgewiesen, sondern gleichzeitig jeder äußeren Gesetzlichkeit oder gewalttätigen Durchsetzung des Evangeliums eine Absage erteilt. Als Christ lebt der Mensch in beiden Reichen. Er anerkennt die von Gott autorisierte Obrigkeit, und kann sogar an der Ausübung staatlicher Gewalt teilnehmen, sollte dies jedoch maßvoll und mit Umsicht tun, als Dienst am Menschen, der sein Vorbild im Dienst Christi besitzt.⁵¹ Der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit erfährt nur am Reich Christi eine gewisse Grenze, denn »uber die seele kan und will Gott niemant lassen regiren denn sich selbs alleyne«⁵². Ein Recht auf gewaltsamen Widerstand gegen die Obrigkeit sei daraus jedoch nicht abzuleiten, wie Luther dann in seinen Schriften gegen die aufständischen Bauern mehrfach betont. Dem Christenmenschen bleibe nur ein passives Widerstandsrecht im Erleiden des Unrechts, dem er sich nur durch Flucht entziehen könne. Aufruhr dagegen gefährde die politische Ordnung und zöge den Untergang beider Reiche nach sich. Daher konnte Luther in der revolutionären Predigt eines Müntzer wie in den Erhe-

⁴⁹ »Hie müssen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo. Denn Christus ist der könig unnd herr ym reych Gottis [...] diße leutt dürffen keyns weltlichen schwerdts noch rechts. [...] Zum reych der welt oder unter das gesetz gehören alle, die nicht Christen sind. Denn syntemal wenig glewben und das weniger teyl sich hellt nach Christlicher art, das es nicht widderstrebe dem ubel, Ya das es nicht selb ubel thue, hat Gott den selben ausser dem Christlichen stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft unnd sie unter das schwerd geworffen, das, ob sie gleich gerne wollten, doch nicht thun kunden yhr boßheytt« (WA 11, 249,24–251,6).

⁵⁰ WA 11, 252,13 f.

⁵¹ Diesen Gedanken entwickelt Luther vor allem im abschließenden dritten Teil der Obrigkeitsschrift am Beispiel eines frommen Fürsten, dem er in Form einer Gewissensbelehrung Ratschläge für die Ausübung des obrigkeitlichen Amtes gibt.

⁵² WA 11, 262,9 f.

bungen der Bauern nur Zeichen eines apokalyptischen Kampfes gegen Gott selbst erblicken.⁵³

Gesetz und Evangelium werden meist so auf die beiden Regimenter verteilt, dass das Gesetz dem Reich der Welt zugeordnet wird; das Gesetz des Mose entspricht dann der kaiserlichen Gesetzgebung – beide werden gegeben, um die gemeinschaftliche Ordnung zu schützen. Das Evangelium dagegen gehört in das Reich Christi, das »allein mit gnaden und vergebung der sunden« regiert wird.⁵⁴ Hier ordnet Luther das Gesetz jedoch einem *dritten Regiment* zu, das er »halb geistlich und halb weltlich«⁵⁵ zwischen beiden situiert. Dies »eusserliche geistliche regiment [...] fasset die Jüden mit gepotten und eusserlichen Ceremonien, wie sie sich halten sollen gegen Gott und den menschen für der welt ynn eusserlichem wesen«⁵⁶. In dieser doppelten Zuordnung des Gesetzes zum Reich Christi und zum Reich der Welt deutet sich eine differenziertere Sicht auf die mosaische Tora an, die Wege zu einer christlichen Lektüre eröffnen kann. Als bindende, äußere Ordnung ist es allein dem Volk Israel gegeben: »Das gesetz Mose gehet die Jüden an, wilchs uns forhyn nicht mehr bindet.«⁵⁷ Die Berufung auf das alttestamentliche Gesetz als Norm des kirchlichen und sozialen Lebens, wie es die Wittenberger Reformer oder die Programmschriften der aufständischen Bauern getan hatten, weist Luther entschieden zurück.⁵⁸ Die formale Berufung auf die Schrift als Wort Gottes begründet für Luther noch nicht deren Gültigkeit, hier kommt vielmehr alles darauf an, *wem* das Wort gesagt ist.

»Es ist alles Gottes wort, war ist es, Aber Gottes wort hyn, Gottes wort her, ich mus wissen und acht haben, zu wem das wort Gottes geredt wird. [...] Es ist zweyerley wort ynn der schrift: Eines gehet mich nicht an, betrifft mich auch nicht, Das ander betrifft mich.«⁵⁹

⁵³ Müntzer hatte in der Aufstandsbewegung ein Vorzeichen des endzeitlichen Gerichts über die Gottlosen und des Anbruchs der Gottesherrschaft erkannt. In einem Brief vom 26./27. April 1525 forderte er die Bewohner von Allstedt in einem flammenden Aufruf zur Mitwirkung an der Vollstreckung des göttlichen Gerichts auf: »Nuhn dran, dran, dran, es ist zeyt, die boßwichter seint frey vorzagt wie die hund [...] Dran, dran, dieweyl das feuer hayß ist. Lasset euer schwerth nit kalt werden [...] Gott gehet euch vor, volget, volget!« (zitiert nach Mau: *Bewegung*, 151 f.)

⁵⁴ WA 24, 6,2 f.

⁵⁵ WA 24, 6,5.

⁵⁶ WA 24, 5,28–6,7.

⁵⁷ WA 24, 6,9.

⁵⁸ Gegen die Berufung auf den Geistbesitz als Instanz, die lehre, welche Gebote im Gesetz des Mose für die Kirche weiterhin Gültigkeit besitzen, insistiert Luther darauf, dass »[w]enn ich Mosen anneme ynn eim gepot, so mus ich den ganzen Mosen annemen« (WA 24, 6,30 f.), d. h. einschließlich des Kult- und Zeremonialgesetzes.

⁵⁹ WA 24, 12,8–23.

Das Wort, das den Christenmenschen betrifft, ist das Evangelium, das allen Völkern bekannt gemacht werden soll (vgl. Mt 28,20). Die äußere Ordnung des Kultus und des politischen Gemeinwesens in der Tora ist dagegen Israel und dem Judentum aufgegeben – darin anderen Rechtssammlungen wie dem *ius romanum* oder dem Sachsenspiegel vergleichbar. Sie besitzen keine verpflichtende Kraft für die restliche Völkerwelt. Diese Begrenzung des Geltungsbereichs der Tora auf Israel leitet Luther exegetisch aus der Eröffnung des Dekalogs in Ex 20,2 ab. Die identitätsstiftende Erinnerung an den Auszug aus Ägypten konstituiert das Sonderverhältnis zwischen Israel und seinem Gott, das die nachfolgende Gebotsreihe näher bestimmt. Damit ist die Geltung des Dekalogs auf Israel begrenzt, denn die Kirche ist nicht in Ägypten gewesen.⁶⁰

Diese Einsicht zieht für Luther jedoch keine generelle Abwertung, weder des Dekalogs noch der Tora, nach sich. Der Dekalog bleibt für ihn verpflichtend, jedoch nicht aufgrund der Schriftautorität, als Wort Gottes, sondern weil die natürliche Vernunft mit ihm übereinstimmt.

»Die Heyden, die kein gesetz haben, die haben das gesetz ynn yhrem hertzen geschrieben. [...] Und derhalben ist es natürlich, Gott ehren, nicht stelen, nicht ehebrechen, nicht falsch gezeugnis geben, nicht todschlagen, und es ist nicht new das Moses gebeut, Denn was Gott von hymel geben hat den Jüden durch Mosen, das hat er auch geschrieben ynn aller menschen hertzen, beyde der Jüden und Heyden.«⁶¹

Im Doppelgebot der Gottesfurcht und der Nächstenliebe erkennt Luther nicht nur die Summe der Tora, sondern zugleich die Grundpfeiler der natürlichen *lex moralis*.⁶² Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit zu einer konstruktiven An-

⁶⁰ »Das aber Moses die Heyden nicht binde, mag man aus dem Text zwingen ym andern buch Mose, da Gott selber spricht »Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Egypten lande aus dem diensthaus geführt habe«. Aus dem Text haben wir klar, das uns auch die zehen gepot nicht angehen, denn er hat uns yhe nicht aus Egypten geführt, sondern allein die Jüden« (WA 24, 7,7-11). Vor allem die kultgesetzlichen Anteile des Dekalogs, wie das Bilderverbot und die Heiligung des Sabbat, betrachtet Luther als überholt (vgl. Bornkamm: Luther, 108 f.). In seiner katechetischen Erklärung des Dekalogs hat er sie entweder übergangen oder für seine Gegenwart umgedeutet (vgl. A. Peters: Kommentar zu Luthers Katechismus. Bd. 1: Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden, hrsg. von G. Seebass, Göttingen 1990).

⁶¹ WA 24, 9,26-10,1.

⁶² Vgl. Bornkamm: Luther, 107 f. In der Obrigkeitsschrift formuliert Luther pointiert: »[...] die natur leret, wie die liebe thut, das ich thun soll, was ich myr wollt gethan haben« (WA 11, 279,19 f.). Der Gedanke begegnet bereits bei Origenes: »Das Wohltun und Wohlerfahren ist das Naturgesetz; und wenn dieses vollendet ist, ist auch das Mosegesetz erfüllt, denn darin bestand es« (vgl. U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7, EKK I/1, Neukirchen-Vluyn ⁵2012, 508 f.).

eignung der Tora in der Kirche. Dies schließt den politischen Gebrauch des Gesetzes ein, wie Luther am Beispiel des Zehntgebots verdeutlicht:

»[...] das ist ein recht fein gepot, Denn mit dem zehenden geben würden auffgehoben alle ander zinse, Und were auch dem gemeynen manne leidlicher zu geben den zehenden denn rent und gült. Als wenn ich zehen küe hette, geb ich eine, hette ich fünff, gebe ich nichts, wenn mir wenig auff dem felde wüchsse, gebe ich wenig, wenn mir viel wüchsse, gebe ich viel, das stünde ynn Gottes gewalt, Aber also mus ich die Heydnische zinse geben, und solt gleich der hagel alle frucht erschlagen. [...] Es gieng aber gleicher zu, wenn es also geordnet were, wenn mir viel wüchsse, das ich viel göbe, wenn wenig wüchsse, das ich wenig göbe.«⁶³

Hier stimmt Luther mit den sozialen Ideen der Bauernschaft weitgehend überein, und er empfiehlt der Obrigkeit nachdrücklich, das mosaische Gesetz als Vorbild ihrer eigenen Regierung und Gesetzgebung zu gebrauchen, weil es keine bessere Darstellung des natürlichen Gesetzes gebe. Die bloß formale Autorität der Schrift kann hier aber nichts bewirken; sie hat vielmehr ein furchtbares Blutvergießen nach sich gezogen, indem etwa die apokalyptische Predigt Müntzers in biblizistischer Verengung unterschiedslos jedes Schriftwort als Anrede an die Kirche gedeutet habe.

»Die Rottengeister furen zu, wolten etwas newes auff treiben und sagten: Man mus das alte Testament auch halten, Haben also die bawern ynn ein schweys geführt, den sie nicht bald werden abwischen, ja sie haben das arme volck beyde an leib und gut, an weib und kind verterbet, wie wir leyder erfahren und gesehen haben. Die tolln leute meynten, man hette yhnen solch wort Gottes verhalten, es hette yhnen niemand gesagt, das sie solten die gottlosen zu tode schlagen.«⁶⁴

Gegen einen solchen Missbrauch der Schrift insistiert Luther auf der Unterscheidung der Worte im Wort Gottes. Andernfalls tritt eine unheilvolle Verwirrung ein, die das Evangelium zum Gesetz mache.

Das Evangelium ist »das wort das mich betrifft«⁶⁵ und dieses Wort begegnet überall im Alten Testament, besonders in den Weissagungen auf Christus. Hier nimmt Luther die formgeschichtliche Unterscheidung zwischen haggadischen und halachischen Stoffen in der Tora auf.

⁶³ WA 24, 8,14–24.

⁶⁴ WA 24, 12,29–35.

⁶⁵ WA 24, 13,5.

»Und das ist das fürnemeſt ym Mose, wilchs uns Heyden auch angehöret. Das erste, nemlich die gepot, gehen uns nicht an, Aber des andern sollen wir mit hertzen warnemen und Mosen darümb lesen, das so treffliche und tröstliche zusagungen darynnen geschriben stehen, damit ich meinen schwachen glauben mag stercken.«⁶⁶

Die christologischen Auslegungen des sog. Protevangeliums (vgl. Gen 3,15) und weiterer Stücke der Tora, die Luther als *exempla* anführt,⁶⁷ befremden eine historisch geschulte Schriftauslegung, illustrieren jedoch Luthers hermeneutischen Grundsatz des *sensus literalis propheticus*.⁶⁸ Erst von ihm her ist die Unterscheidung zwischen dem Wort der Schrift, das mich betrifft, und dem, das mich nicht angeht, überhaupt möglich, auf die für Luther alles ankommt.

»Den unterscheid sollen wol mercken, fassen und zu hertzen nemen die prediger, so ander leute wöllen leren, Ja alle Christen, denn es ist die macht gantz und gar daran gelegen. [...] Und wo wirs anders werden verstehen, so machen wir Secten und Rotten, wo wir also unter den pöfel ynn das tolle unverstendige volck on allen unterscheid speyen und geyfern: Gottes wort, Gottes wort.«⁶⁹

Neben die christologischen Vorausdeutungen treten die haggadischen Erzählungen, in denen die Kirche ein Bilderbuch vom Glauben und Unglauben besitzt, »daran wir lernen sollen Gotte zu vertrauen und yhn lieben«⁷⁰. Zwar beachtet Luther auch hier den Unterschied zwischen Israel und der Kirche, aber im Akt des Glaubens (und der Liebe) besteht eine Analogie, genauer: im Christusglauben, denn das Evangelium ist beiden gesagt. Der Glaube Adams ist Christusglaube und die Gewalttat Kains Warnung für die Kirche.⁷¹ Beides ist nur möglich, weil Christus das eine Wort Gottes ist, das die Einheit der Testamente konstituiert.

Die Kirche, die das Alte Testament unter dieser Vorgabe liest, hört in ihm das Evangelium, das ihr gesagt ist. Sie weiß um die Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz, die ihr eine Apperzeption der Tora ermöglicht, die diese gerade in der Unterscheidung der Worte als lebensförderliches Wort verstehen und rezipieren

⁶⁶ WA 24, 10,23–27.

⁶⁷ Vgl. WA 24, 11,1–25.

⁶⁸ Luther liest das Fluchwort über die Schlange als Weissagung auf Christi Sieg über »sunde, tod und helle [...] Daran Adam gleubete mit allen seinen nachkömlingen, davon er auch Christen und selig worden ist von seinem falle« (WA 24, 11,5–9). Von einem historischen Verständnis der Schrift im neuzeitlichen Sinn ist Luther noch weit entfernt. Die Geschichte, auf der der Glaube beruht, ist für ihn Heilsgeschichte (vgl. Bornkamm: Luther, 77 f.).

⁶⁹ WA 24, 13,22–28.

⁷⁰ WA 24, 15,4 f.

⁷¹ Vgl. WA 24, 11,2–9 und 15,10–12.

kann. Das viel zitierte Wort »Moses ist der Jüden Sachssenspiegel«⁷² begründet für Luther gerade nicht eine Abwertung des Alten Testaments, sondern die Voraussetzung seines eigenständigen Gebrauchs in Gottesdienst und Kirche: »Das hab ich wollen zu einem eingang ynn Mose reden, wie man sich darein schicken sol, und wie Moses verstanden und angenommen und nicht gar unter die banck sol gesteckt werden.«⁷³

4. DAS ALTE TESTAMENT UND DIE KIRCHE

Die theologische Frage, die sich angesichts der eingangs skizzierten Debatte stellt, lautet mit den Worten Heinrich Bornkamm:

»[...] wie kann es (sc. das Alte Testament) christozentrisch, von innen her auf Christus hin verstanden werden, wenn die christologische Weissagung im Sinne der Auslegung Luthers in einer geschichtlich wahrhaftigen Exegese heute keinen Raum mehr hat? Denn die wissenschaftliche Exegese, die gelernt hat, die konkrete historische Zielrichtung der prophetischen Weissagungen zu erforschen, kann diesen Deutungen Luthers gegenüber nur den unüberbrückbaren Abstand aufdecken.«⁷⁴

Das Problem beschränkt sich jedoch nicht auf den prophetischen Schriftbeweis, sondern betrifft mit der fundamentaltheologischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium das Wesen reformatorischer Schrifthermeneutik. Eignen sich beide Begriffe überhaupt für eine theologische Interpretation des Alten Testaments, und falls dies bejaht wird, wie wären sie näher zu bestimmen? Diese Fragen können hier nicht mehr ausführlich erörtert werden, dennoch sollen wenigstens einige Hinweise gegeben werden, in welche Richtung ihre Bearbeitung erfolgen könnte.

Zunächst ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Luther selbst keine systematische Schriftlehre entwickelt, sondern sein christologisches Grundverständnis des Alten Testaments stets situativ neu formuliert hat. Dies illustriert seine »unterrichtung wie sich die Christen ynn Mosen sollen schicken« besonders eindrücklich, denn der theologische Sinn des Gesetzes, dass es die Sünde aufdecken und die Menschen zu Christus treiben soll, auf den Luther in seiner Vorrede zu den fünf Büchern Mose von 1523 die Leserschaft besonders hinlenkte, bleibt in ihr gänzlich unbeachtet. Umgekehrt nimmt er hier den Gedanken auf, dass die Summe des Gesetzes, des mosaischen wie des natürlichen, im Doppelgebot der Liebe besteht. Von hier aus wird eine christliche Apperzeption der Tora

⁷² WA 24, 9,5.

⁷³ WA 24, 16,10-12.

⁷⁴ Bornkamm: Luther, 104.

möglich, in der die Tora gemeinsam mit jüdischen Auslegungskonzepten als Entfaltung und Interpretation des Liebesgebots gelesen wird. Selbst der Gedanke, dass der Mensch (nicht allein Israel!) sein Leben einzig der Barmherzigkeit des einen Gottes Israels und der Völkerwelt verdankt, ist in der jüdischen Tora-interpretation beheimatet.⁷⁵ Eine christliche Interpretation des Alten Testaments darf das Eigenrecht jüdischer Auslegungspraxis nicht bestreiten, ihr wohnt aber auch kein konstitutiver Antijudaismus inne. Luther selbst hat sich solcher antijüdischer Äußerungen nicht ent schlagen können, ja sie in späteren Jahren in erschreckender Weise radikalisiert;⁷⁶ eine reformatorische Hermeneutik des Alten Testaments kann und muss hier andere Wege gehen,⁷⁷ aber sie kann dabei Ansätze aus Luthers eigener Auslegungspraxis aufnehmen.

Dies gilt nicht zuletzt für die Berufung auf den *sensus literalis* als Grundlage einer theologischen Interpretation der Schrift. Im Anschluss an Luther ist hierbei zwischen dem *sensus literalis historicus* und dem *sensus literalis propheticus* zu unterscheiden; in kritischer Abgrenzung von der reformatorischen Schrifthermeneutik ist Ersterer jedoch nicht theologisch zu disqualifizieren, sondern im Sinne der neuzeitlichen Transformation des protestantischen Schriftprinzips hat er als Grund und Grenze gegenwärtiger Praxis evangelischer Schriftauslegung zu gelten.⁷⁸ Hinter diese Einsicht führt kein Weg zurück. Damit ist jedoch eine christologische Lektüre des Alten Testaments nicht zwangsweise obsolet geworden. Dies gilt es in zweierlei Hinsicht zu präzisieren:

1. Innerhalb der Lesegemeinschaft der Kirche, die das Alte Testament in Gemeinschaft mit dem Christusbekenntnis des Neuen Testaments liest, behält eine christologische Lektüre des Alten Testaments ihr Recht. Dies ist einerseits darin begründet, dass sich der Sinn eines Textes erst im jeweiligen Vollzug des Lesens konstituiert, die Leserschaft am Prozess der Sinnbildung mithin notwendig beteiligt ist. Andererseits spiegelt sich in diesem Geschehen das mehrschichtige Sinnpotential biblischer Texte wider, das selbst das Ergebnis eines fortwährenden Auslegungsprozesses ist, der im Kanon nur zu einem relativen Abschluss kommt. In diesem Sinne bleibt die Schrift Grund und Anstoß ihrer stets neuen Interpretation in der Kirche. Jede christologische Auslegung des Alten

⁷⁵ Vgl. bMakk 24a und zum rabbinischen Toraverständnis F. Avemarie: Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der früh-rabbinischen Literatur, TSAJ 55, Tübingen 1996.

⁷⁶ Vgl. T. Kaufmann: Luthers »Judenschriften«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen ²2013.

⁷⁷ Vgl. dazu die Kundgebung »Martin Luther und die Juden. Notwendige Erinnerungen zum Reformationsjubiläum« der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. November 2015.

⁷⁸ Vgl. M. Moxter: Schrift als Grund und Grenze von Interpretation, ZThK 105 (2008), 146–169.

Testaments muss sich jedoch bewusst sein, dass es neben ihr andere, gleichberechtigte Lesarten dieser Schriftensammlung gibt, von denen sie im gemeinsamen Diskurs lernen kann und angesichts derer sie sich selbst kritisch reflektieren muss. Der christlich-jüdische Dialog erfordert ein solches gemeinsames Hören aufeinander und die kritische Reflexion der jeweils eigenen hermeneutischen Voraussetzungen.⁷⁹

2. Eine gegenwärtige christologische Rezeption des Alten Testaments bedarf einer kritischen Begrenzung durch den Rekurs auf dessen historischen Eigensinn. Eine christologische Deutung von Gen 3,15 als Protevangelium im Sinne Luthers ist heute so wenig möglich wie seine Gleichsetzung der Beter der Psalmen mit Christus selbst. Stattdessen wäre der historische Sinn oder besser: Sinnhorizont der alttestamentlichen Texte genauer zu bestimmen und auf die darin angelegten und bearbeiteten theologischen Diskurse zu befragen. Anschließend wäre zu bedenken, welchen Beitrag diese für ein christliches Selbst- und Weltverständnis leisten können. Dabei müsste die Reziprozität im Verhältnis beider Testamente zueinander hermeneutisch bedacht werden: das Christusgeschehen als Deutungshorizont des Alten Testaments und die Schriften Israels als Sinnraum des frühchristlichen Christusbekenntnisses. Erst in dieser wechselseitigen Perspektive erschließt sich der christliche Sinn des Alten Testaments.⁸⁰ Die Christozentrik der reformatorischen Schrifthermeneutik wäre von daher um eine *theozentrische* Perspektive zu erweitern. An die Stelle einer christologischen Lektüre des Alten Testaments im engeren Sinne könnte dann eine *evangelische Auslegungspraxis* treten, die die dialektische Einheit der Schrift neu bedenkt. Von dieser Voraussetzung aus wäre nicht zuletzt die Antithetik von Gesetz und Evangelium dahin zu präzisieren, dass das Ineinander von Gabe und Aufgabe im Verständnis der Tora vom Evangelium her rezipiert und Letzteres in einer dialektischen Einheit mit Ersterer interpretiert wird.⁸¹

⁷⁹ Vgl. K. Koch: Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: I. Baldermann u. a. (Hrsg.): Altes Testament und christlicher Glaube, JBTh 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 215–242.

⁸⁰ Vgl. dazu die beiden ganz unterschiedlichen Entwürfe von H.-J. Hermisson: Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments, in: C. Landmesser u. a. (Hrsg.): Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (FS O. Hofius), BZNW 86, Berlin/New York 1997, 199–233, und M. Witte: Jesus Christus im Alten Testament. Eine biblisch-theologische Skizze, SETHV 4, Münster u. a. 2013.

⁸¹ Ansätze dazu finden sich bei F. Crüsemann: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, der jedoch den Schwerpunkt auf den zweiten Aspekt legt.

Die aktuelle Debatte um die Geltung des Alten Testaments in der evangelischen Kirche unterstreicht, dass das protestantische Schriftprinzip einer vertieften hermeneutischen Reflexion der Dialektik von historischer und dogmatischer Methode bedarf,⁸² um aus den skizzierten Aporien zu einer kritisch verantworteten evangelischen Interpretationspraxis zu gelangen. Dazu kann eine kritische Weiterführung reformatorischer Schrifthermeneutik einen wichtigen Beitrag leisten.

⁸² Vgl. E. Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, 728–753, und J. Lauster: Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, ThLZ.F 21, Leipzig 2008.