

ein natürliches Ende, nicht nur ein biologisches Geschehen, das ist nur das äußere Gewand. Für den ist der Tod auch nicht mehr der Sünde Sold, sondern die letzte große Aufgabe, die Gott uns gestellt hat, die Aufgabe, an der wir lernen müssen ganz von uns selbst loszukommen, damit wir das Leben gewinnen, das wir niemals vom Ich her, sondern immer nur vom Du her haben. Darum gilt für den Menschen, der der Selbstsucht und der Ichhaftigkeit verfallen ist, daß das wahre Leben ist, das den Tod hinter sich hat. Dann regiert lebendige Hoffnung unser Leben, wenn wir bereit sind, den Tod willig und gehorsam anzunehmen, und wenn wir glauben lernen, daß Gott uns mit dem Sterben etwas Großes auferlegt.

Luthers Deutung des Alten Testaments aus seiner Sicht der Geschichte

Von Arnold Schleiff, Königsberg (Pr.)

Die Frage nach dem Alten Testament ist zweifellos von solcher Bedeutung, daß keine christliche Kirche an ihr stumm vorbeigehen darf. Selbst seine Verächter werden zu einer ausdrücklichen Stellungnahme und zu einer Auskunft über ihre Gründe bereit sein müssen.

Bei solchen Fragen ist es gut, sich auf die Väter unserer Kirche zu besinnen. Freilich ist es so, daß L u t h e r (von dem hier ausschließlich die Rede sein soll) von jeder Seite beansprucht und zitiert werden kann, wie dies ja auf fast jedem Gebiet unseres religiösen oder geistigen Lebens der Fall ist. Und niemand, der Luther kennt, wird bestreiten, daß sich bei ihm an manchen Stellen Allegorien in der kritiklosen Art des Mittelalters finden neben starken und derben Ablehnungen ganzer Partien des Alten Testaments überhaupt. Es erscheint darum gut, einmal nicht nur Luthers direkte Äußerungen über die Bücher des Alten Testaments, wie sie sich etwa in zusammengefaßter Form in seinen Vorreden finden, zu beachten, sondern allgemein seine Methode und seine tatsächliche Haltung herauszustellen.

1. Beginnen muß dies mit einem kurzen Wort über Luthers Ansichten von den Sprachen der Bibel und ihrem Studium. Wittenberg war, durch Luther

und Melanchthon, zu einer der modernsten Universitäten jener Zeit geworden. Ein Lehrstuhl des Griechischen, der durch Melanchthons Berufung besetzt wurde, sowie einer des Hebräischen waren geschaffen worden. Nun mag es scheinen, als hätten hier — ebenso wie etwa in Erfurt — die Humanisten das Feld gewonnen. Aber Luthers Haltung ist nicht der historisch-kritische Wissensdrang des Humanismus. Melanchthon hatte in seiner Antrittsvorlesung in Wittenberg es so formuliert: „und wenn wir den Geist zu den Quellen — ad fontes — hinführen, wollen wir damit Christus begreifen“ (LX. XI 23). Der junge Melanchthon hat damit, noch kaum in den Geist der Wittenberger eindringend, die Abzweckung des Studiums erkannt: Christus begreifen.

Die Kritik an der alten Kirche hat Luther nach den Gründen des Verfalls fragen lassen. In seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“, aus dem Jahre 1524 stellt er die Frage: „Was ist nun die Schuld, daß unser Glaube so zu Schanden wird?“ Und er findet die Antwort: „Nämlich: daß wir die Sprachen nicht wissen, und da gibt es keine Hilfe, denn die Sprachen wissen“ (WA. 15, 39). Der Teufel, der die Kirche in der Welt stets zu hemmen versucht, ist hier am Werk: „Der Teufel roch den Braten wohl: wenn die Sprachen hervor kommen würden, so würde sein Reich ein Sach (= Loch) gewinnen, das er nicht leicht zustoßen konnte. Weil er nun nicht vermochte zu wehren, daß sie herauskamen, so denkt er doch, sie so schmal zu halten, daß sie von sich selbst wieder vergehen und fallen sollen“ (15. 36). Denn die Sprachen sind ja der Weg zum Wort Gottes, sie sind die Form, in der das Evangelium Gottes zu den Menschen kommt. In der zitierten Schrift sagt Luther: „Die Sprachen sind die Scheiden, darin das Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darin man dieses Kleinod trägt. Sie sind das Gefäß, darin man diesen Trank fasset. Sie sind die Truhe, darin diese Speise liegt“ (15. 38). Deshalb nennt Luther das Hebräische „heilige Sprache“, weil Gottes Geist und Wort darin getragen wird; auf keinen Fall soll dieses aber heißen, daß die Sprache an sich selbst heilig ist. Dies ist sie nur „um des heiligen Wortes Gottes willen, das darin verfaßt ist“ (15. 38). Ebenso heißt auch das Griechische „heilige Sprache“, weil sie „vor anderen dazu erwählt ist, daß das Neue Testament darin geschrieben wurde“ (ebd.).

2. Nach zwei Richtungen mußte Luther abwehren. Er war sich bei aller Betonung des förmalen Sprachstudiums darüber klar, daß damit allein ein Ver-

ständnis der Bibel nicht erreicht werden kann. Man kann nicht mit der Grammatik zugleich den „Verstand“ (wie er es nennt) erlernen. Die Kenntnis der Grammatik beruht zunächst allein auf unserer „nackten Vernunft“ (nudum ingenium, 1. 507) und macht nur „Klüglinge und eigensinnige Geister“, „selbstgewachsene Meister“, die nach ihrer Meinung „mit ihrer Klugheit weit über den Himmel reichen“ (21. 230). Der Humanismus seiner Zeit (Erasmus!) schien Luther nichts weiter zu erreichen, als daß er zu der Arbeit an der heiligen Schrift „einen Sack voll leerer Wörter“ (25. 172) herbeischleppt. Noch schärfer gilt dieses Urteil den jüdischen Schriftgelehrten; die ersten Bemühungen, den Lehrstuhl des Hebräischen in Wittenberg zu besetzen, hatten Luther viel mit gelehrten getauften Juden zusammengeführt. Schon gegen den ersten von diesen, Johann Böschenstein, hat Luther die Beschwerde, daß er den Studenten jüdisch zu schwätzen beibringe, statt ihnen den Gehalt der Worte und Schriften zu lehren (Br. 1. 223). So ist denn Luther nach einigen mißglückten Versuchen wieder davon abgekommen, den Lehrstuhl des Hebräischen mit einem getauften Juden zu besetzen; seine Erfahrungen waren übrigens auch in anderer Weise schlecht; von einem dieser kurzfristigen Professoren sagt er gelegentlich, daß er sich „etwas unkultivierter als ziemlich“ (paulo inurbanius quam decet) aufführe (Br. 2. 101). Eines nur könne man von den Juden lernen: die Grammatik. Aber wenn ein Christ „bei den Juden Verstand in dre Schrift suchen will, was tut der anderes, als der, der bei einem Blinden das Gesicht, bei einem Rasenden Klugheit, bei dem Tod das Leben, bei dem Teufel Gnade und Wahrheit sucht“ (53. 646).

Auf der anderen Seite mußte Luther auch die Weise der mittelalterlichen Schriftbehandlung ablehnen. Diese war zwar in hohem Maße Schrift-„Deutung“; aber die Allegorisierungen führten wahllos und unbekümmert über den Rahmen der Schrift hinaus. Die Deutung und das vorliegende Wort fielen auseinander; man fand zwei „Sinne“ aus dem Text. „Den schriftlichen Sinn — sagt Luther zu dieser Methodik — heißen sie die Erzählung einer Geschichte, wie sie daliegt in der Schrift nach den Worten und in dem Verstand, den die Worte natürlich geben. Geistlichen Sinn aber heißen sie, wenn man unter den Worten einen anderen heimlichen Verstand findet“ (22. 213). Dies führt zu einer gewaltsamen Auseinanderreißung, und es „leidet die Schrift nicht solches Spalten des Buchstabens und des Geistes“ (7. 651). Es gibt keinen heimlichen Verstand, der abseits des vorliegenden Buchstabens aus der Schrift herauszu-

suchen sei. „Der heilige Geist ist der aller einfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist; darum haben seine Worte auch nicht mehr als einen einfältigen Sinn, welchen wir den schriftlichen oder buchstabischen Jungensinn nennen“ (7. 650).

Luthers Rückgang auf das Wort der heiligen Schrift hat aber keineswegs mit einem Verbalinspirations-Dogma etwas zu tun. Der Text, der vorliegt, geht wohl dem Deutenden voran; aber damit gewinnt das geschriebene Wort, der Buchstabe nicht einen absoluten Wert. Das Wort ist einmal Form der Inkarnation, Gefäß, in dem Gott sich uns nähert. Und zum anderen ist „die Sprache, Rede und Stimme eine Gabe Gottes wie andere Gaben, wie eine Frucht von den Bäumen“ (24. 4). Das Wort ist Frucht und Gabe Gottes; es ist nicht der Geber selbst. Der Abfall auf das Dogma der Verbalinspiration war einer späteren Zeit vorbehalten; die Orthodoxie in dem Jahrhundert nach Luther erst verfiel auf sie.

Die Schwierigkeit der Deutung der Schrift liegt für Luther darin, daß die Worte deutlich und handgreiflich vorliegen; aber daß sie doch nicht das Eigentliche, der sachliche Gehalt sind. Dieses Verhältnis von „Wort“ und „Sache“ gilt es also zu bestimmen. Sie gehören unlösbar zusammen, als Vorangehendes und Folgendes: „Nicht die Sache ist dem Wort — sagt Luther einmal —, sondern das Wort der Sache unterworfen und hat ihm zu weichen; billigerweise folgt das Wort dem sachlichen Sinn“ (5. 654). Noch ausführlicher äußert er sich gelegentlich in der Genesisevorlesung hierüber: „Die Natur hat es so eingerichtet, daß die Worte den Sachen dienen müssen, nicht die Sachen den Worten. Wenn die Sache nicht erkannt ist, ist es unmöglich, daß die Worte richtig verstanden werden können. Die Kenntnis der Worte ist zwar äußerlich das erste, aber dennoch ist die Kenntnis der Sache das bessere. Denn wenn die Sachen verkehrt sind, gewinnen die Worte auch einen verkehrten Sinn“ (42. 194).

4. Daß Luthers Deutung des Alten Testaments sich auf Grund dieser Einstellung notwendigerweise von der mittelalterlichen Art der Deutung trennen mußte, ist klar. Über die Motive der Allegorisierung, mit der man die Schrift auslegte, haben wir ein Zugeständnis, das für die ganze abendländische mittelalterliche Kirche gelten mag; Beda Venerabilis schreibt in seinem Kommentar zum 1. Buch Samuelis zu der Geschichte von Elkana und Hanna: „Wenn wir

uns nur um die Buchstaben der Schrift nach der Art der Juden kümmern, was haben wir dann bei den täglichen Verfehlungen, ... welche geistliche Lehre haben wir dann unter den unzähligen Irrtümern dieses Lebens. Was nützt es uns, wenn wir sehen, daß Elkana zwei Frauen gehabt hat, ... wenn wir nicht die allegorische Deutung kennen würden“. Elkana bedeutet so „Possessio dei“; wer also (so deutet der große Exeget Nikolaus von Lyra) Eigentum Gottes (possessio dei) sein will, muß in einer zweifachen Ehe stehen, zuerst mit Hanna, das ist Gnade, und dann mit Peninna, das ist Buße (conversio). Die ganze Gnadenlehre des späten Katholizismus wird so aus dieser Geschichte allegorisch herausgefunden. Luther legt diese allegorische Deutung ab; für ihn ist Hanna einfach ein Vorbild des Glaubens. Die Verse 1. Sam. 1. 17 u. 2. 6 werden von ihm immer wieder angeführt, um die Größe und Freiheit des bedingungslosen Glaubens zu zeigen.

Die Lösung von der althergebrachten Schriftauslegung ist freilich nicht ruckartig vor sich gegangen. Der Wandel, den etwa die Gestalt Davids in Luthers Deutung durchmacht, zeigt deutlich den Weg, den er gehen mußte. David bezeichnet für die mittelalterliche Exegese Christus. Dies übernahm Luther zunächst; „es ist kein Zweifel — schreibt er 1519 — daß Davids Kriege und Sieg Christi Passion und Auferstehung bedeuten“ (5. 490). Später ist David für ihn der Mann, der aus felsenfestem Glauben Taten tut. „David glaubt's, ehe er Goliath schlug, er hatte das Wort, also konnte er sagen: Gott hat dich in meine Hand gegeben“ (37. 296). Oder in der Genesisvorlesung heißt es: „Wenn David nicht voll Glaubens gewesen wäre, hätte er niemals solche Taten getan“ (44. 752). Die Deutung des Ammoniterkönigs Nahas (1. Sam. 11) hat eine ähnliche Entwicklung. Die mittelalterliche Schrifterklärung findet in Nahas den Teufel; das rechte Auge, das er den Männern von Jabes nehmen wollte, bedeutet den Glauben, den der Teufel zu vernichten trachtet; so finden alle Züge der Erzählung eine heimliche Deutung. Luther übernimmt zunächst dies. Dann aber erkennt er die Grundlosigkeit solcher Deutung und sagt, daß Nahas nur das Beispiel eines bösen Menschen ist und er einfach seine Bosheit erfüllen wollte (simpliciter voluit explere malitiam suam, 43. 38).

Die Männer und Geschehnisse des Alten Testaments sind so Beispiele, zum Guten und zum Bösen. Es finden sich aber nun auch solche Beispiele aus der anderen Historie. Luther kannte die Geschichte der alten Völker gut genug, um auch

sie an vielen Stellen anführen zu können; und auch die Geschichte seines eigenen Volkes gab ihm solche Beispiele reichlich an die Hand.

Wie David ein Beispiel des festen Glaubens ist, so kann Luther auch von dem Feldherrn Hannibal als einem, der aus dem Geist handelt, sprechen. Als David Goliath schlug, vermochte er dies, obwohl er kaum einen Harnisch tragen konnte, denn er war „ein Meister von Gott dazu geschaffen“. Ebenso sagt Luther von Hannibal, daß er „von Gott selbst geschaffen war als ein Meister“ (53. 664). Hannibals, Alexanders, Cäsars Taten sind Beispiele, „sind alles Gottes und der Engel Werk“; denn sie handelten aus einem Mut, den ihnen „sein Engel eingab von außen und Gott von innen“ (23. 515).

Damit ist die Geschichte des Alten Testaments scheinbar mit jeder anderen Geschichte auf eine Stufe gerückt; sie verliert ihren eigentümlichen Vorrang und kann durch die Geschichte eines jeden Volkes ersetzt werden. Schon Luthers Zeitgenossen erkannten, daß der Reformator hier zu einer Konsequenz hinzutreiben schien, die den Körper der Bibel einmal auflösen konnte. Eines Tages wurde er deshalb, als das Gespräch auf die Helden des Richterbuches kam, über Tische von seinen Freunden gefragt, „was für ein Unterschied wäre zwischen Simson, der eine große Stärke gehabt habe und dieselbe aus dem Geist, und Julius Cäsar oder einem anderen großen und starken Mann“ (Tischr. 1. 473).

6. Dieses Problem muß Luther selbst ziemlich stark beschäftigt haben. Als sein Freund, der Eisenacher Superintendent Justus Menius, eine Erklärung zu dem 1. Buche Samuelis herausgeben wollte, schrieb Luther (1532) eine Vorrede dazu, in der er zu diesem Problem ausdrücklich Stellung nahm. Die Alten haben — so schreibt er — die Historie des Alten Testaments unglücklich behandelt. Sie haben den Glauben nicht beachtet und kalte und unsinnige Allegorien in der Schrift gesucht. „Wenn man aber über den Glauben zu handeln in den heiligen Schriften unterläßt, dann sind freilich die Geschichten der Heiden bei weitem großartiger und prächtiger“ (30M 539 f.). Die Frommen des Alten Testaments sind für Luther Träger der Geschichte Gottes; was sie tun, ist „ohne Gnade nicht möglich“ (11. 261). Luthers Geschichtsauffassung, die diese Stellung bedingt, ließ die Geschichte von Beginn der Welt an über die Heroen des Alten Testaments hin zu Christus, zu seiner eigenen Zeit verlaufen. Immer werden, in der Geschichte Israels und bis heute, die Frommen verfolgt, und Christus wird täglich gekreuzigt (3. 167). Im Grunde genommen steht dahinter die Anschauung des kirchlichen

Mittelalters, dem die Einheitlichkeit der Geschichte Alten und Neuen Testamentes als *Historia sacra* glaubensmäßig feststand. Für Luther freilich verläuft diese „Zeilige Geschichte“ oftmals im Verborgenen; aber daß in den Frommen des Alten Testamentes genau wie in denen des Neuen Testamentes (und dies ist die ganze Zeit seit Christus) Gottes Gnade und Christus als innere Kraft wirkt, ist ihm gewiß. In der protestantischen Geschichtsschreibung, bei Flacius und bei Gottfried Arnold und anderen erscheint diese Geschichtsanschauung wieder. Erst die Zeit der Aufklärung gab zu ihrer endgültigen Kritik Anstoß.

Christus ist für Luther also als inneres Prinzip auch in den alttestamentlichen Glaubenden mächtig. Das Reich Ägypten unter der Kanzlerschaft Josephs ist ein „selig christlich Reich“ (16. 5f.) gewesen. Ein Mensch wie Simson muß ein „rechter Christe und voll Geistes“ (11. 261) gewesen sein. David erlebt die Rechtfertigung aus Glauben; sie ist möglich „aus dem Versprechen des Christus, der kommen wird“ (40². 402). Deutlicher noch als David hat Salomo von Christus Kenntnis und Glauben gehabt (4. 504). Die Zusage und das Heil, das im Sakrament des Neuen Testamentes liegt, ist ebenso in dem „Sakrament“ des Alten Testamentes: „Es ist ein Irrtum — schreibt Luther — die Sakramente des Neuen Testamentes von den Sakramenten des Alten Testamentes zu unterscheiden. Es ist derselbe Gott, der uns durch die Taufe und das Abendmahl rettet, der Abel durch das Opfer gerettet hat, und Noah durch die Arche“ (6. 552).

Diese Sicht der Geschichte fordert Luther also, um das Alte Testament verstehen zu können. Beides ist erforderlich: eine exakte und vollkommene Beherrschung der Sprachen einmal; aber zum anderen und dringlicher eine Kenntnis der heiligen Geschichte (*Cognitio historiarum sacrarum*, 25. 87). Von dieser Geschichtssicht aus vermag Luther den Text des Alten Testamentes zu deuten. Diese Kenntnis der Sache muß zuerst und auf jeden Fall da sein. Ohne sie ist das Alte Testament wertlos. Wenn aber — was vorkommt — ein Satz oder ein Abschnitt damit in Widerspruch gerät: „das ist ein Dreck! So werfen wir ihn simpliziter hinweg“ (Tischr. 5. 218). Über den Umfang dessen, was Luther hinwegzuwerfen sich getraute, hat er je und je geschwankt. Niemals hat er — außer dem inneren Prinzip seiner Einsicht von der Priorität der „Sache“ — ein äußeres Prinzip angegeben, nach dem man scheiden kann. Das ist die Freiheit, die wir haben, daß uns keine verbindliche Regel an einen Buchstaben bindet. Wer die Kenntnis der Sache hat, ist ein Herr über den Buchstaben. Luther selbst sagt ein-

mal, sich mit dem Humanisten Erasmus vergleichend, daß jener die Worte und Buchstaben wohl gut kenne, aber von der Sache nichts weiß; er aber kenne die Sache, auch wenn er von den Worten nichts versteht.

Denn das Wort, an das die Sache mühsam gebunden wird, ist wouüberall nur Depravation, nur ein Abfall des Geistes auf das Dingliche. Selten, und nur in den größten, kampfvollsten und selbstsichersten Jahren seines Lebens, wagt Luther diesen kühnen Schluß, die Buchstaben völlig zu verlassen, in klarer Erkenntnis dessen, daß ihnen die Unvollkommenheit menschlichen Geistes die Form gegeben hat. Im Jahre 1522 schreibt er in einer Predigt: „daß man aber hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes, daß es die Not erzwungen hat“ (10 I¹. 627).

Bücherschau

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 9. Band. 1. Hälfte. Verlag S. Böhlau Nachf., Weimar. 1939. XXXVII + 571 Seiten. RM. 40.—.

Der 9. Band der Deutschen Bibel Luthers in der Weim. Ausg. bringt den Text des Buches Josua und des 1. Buches der Könige. Der Textteil ist von Dr. phil. Erika Kohler bearbeitet. Dozent Dr. Arnold Schleiff-Halle, inzwischen in Königsberg, bietet dazu eine theologisch-ergetische Einleitung und theologisch-ergetische Erklärungen. Die Einleitung ist eine quellenmäßig sehr gründlich belegte Monographie über Luthers Verhältnis zur hebräischen Sprache. Die Geschichte der Professoren fürs Hebräische an der Wittenberger Universität wird geboten, Luthers Kenntnis des Hebräischen und der ihm zur Verfügung stehenden Lehrbücher, seine Zusammenarbeit mit seinen im Hebräischen besonders kundigen Mitarbeitern bei der Bibelübersetzung wird dargestellt. Insbesondere wird aber seine Unterscheidung von Grammatik und Sache als für das Verständnis seiner Übersetzung entscheidend herausgestellt. Dabei ergibt sich Luthers scharfe Antithese gegen die rabbinische Auslegung des Alten Testaments und die Aufgabe, die er den evangelischen Theologen stellt, das Alte Testament den Juden zu entreißen. Sein Geschichtsverständnis ermöglicht ihm das christliche Verständnis der Geschichte des Alten Testaments. Schleiffs Aufsatz in diesem Heft (S. 75 ff.) bietet eine Zusammenfassung dieser Ausführungen in der Einleitung. — Nicht minder zu begrüßen sind auch die theologisch-ergetischen Erklärungen desselben Verfassers, die dem Texte folgen. Sie bieten nicht nur eine reiche Fundgrube zur Beobachtung von Luthers Kenntnis des Hebräischen und seiner Art, ins Deutsche zu übersetzen, sondern sie zeigen auch durch zahlreiche