

Michaela Bauks

Martin Luther liest die Urgeschichte – Beobachtungen zur Hermeneutik seiner Auslegung

Mein Beitrag zu dieser Ringvorlesung trägt weniger in einer alttestamentlich-exegetischen als in einer religions- bzw. geistesgeschichtlichen Perspektive zum Thema bei. Es geht nämlich um die Frage, wie sich Martin Luther einem theologisch so grundlegenden Werk wie der Urgeschichte zuwendet. Gerade die Schöpfungserzählungen dienten als Fundament zur Ausbildung einer Reihe theologischer Schlüsselkonzepte und Dogmen, man denke nur an die Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts“ (*creatio ex nihilo* in Gen 1,1-3), die Trinitätslehre (Gen 1,2 und 1,26), das Konzept der Gottebenbildlichkeit (*imago Dei* in Gen 1,26 f) und des Herrschaftsauftrags (*dominium terrae* in Gen 1,28-30), das Protoevangelium (Gen 3,15: Verfluchung der Schlange), die Erbsündenlehre, und, last but not least, geht es zudem um einen neuen reformatorischen Topos, die Lehre von der wahren und der falschen Kirche, die Luther am Beispiel von Gen 4 (Kain und Abel) entfaltet.

Der Beitrag handelt davon, die kulturgeschichtliche Gebundenheit Luthers an das mittelalterliche Denken zu untersuchen und zugleich den Aufbrüchen seiner Zeit nachzugehen, die ihn zu neuen theologischen Zugängen führten. Zugleich wird anhand des Themas seine Auseinandersetzung mit jüdischen Traditionen nachgezeichnet und verdeutlicht, dass er in dieser Hinsicht hinter Positionen eines Johannes Reuchlin (1455-1522), Urbanus Rhegius (1489-1541) oder auch seines Mitstreiters Philipp Melanchthon (1497-1560) zurückbleibt und stattdessen seine Theologie in einer – für die heutige exegetische Sicht – apologetischen Weise in die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament einträgt.

Voraussetzungen für die Auslegung der Hebräischen Bibel in der Reformationszeit

Bereits als Baccalaureus und Magisterstudent in Erfurt hat Martin Luther die Forderung *ad fontes* („zurück zu den Quellen“) der Humanisten kennengelernt.¹ Diese propagierten nicht nur die Rückbesinnung auf die klassischen Sprachen Latein, Griechisch, Hebräisch als eine Aufforderung zur Rückkehr zu den Urtexten der biblischen bzw. theologischen Literatur. Sie strebten zugleich nach einer Verbesse-

1 Vgl. Martin BRECHT, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Stuttgart 1981, 48-53; Martin H. JUNG, Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen. Darmstadt 2008, 125-133; vgl. Siegfried HERMLE, Art. Martin Luther (AT), wibilex § 1.1.

zung der damaligen *lingua franca*, des Gelehrtenlateins, durch die Lektüre der Werke klassischer Autoren. Man versuchte also über die Originallektüre lateinischer Literatur das fremdsprachliche Niveau im Lateinischen zu verbessern. So spielt auch Luther in seinen Vorlesungen immer wieder auf eine Reihe klassischer Philosophen und anderer Autoren an. Was die biblischen Sprachen betrifft, unterstreicht er in seinem 1524 „An die RATHERREN aller Städte deutschen Lands“ gerichteten Schreiben: „Denn Gott hat seyne schrift nicht umb sonst alleyn ynn die zwo sprachen schreiben lassen, das alte testament ynn die Ebreische, das new ynn die Kriechische. Welche nu Gott nicht veracht, sondern zu seynem wort erwelet hat fur allen andern, sollen auch wyr die selben fur allen andern ehren.“ (WA 15, 37,18-22).

Daraus folgt für ihn, dass „auch die Ebreische sprach heylig“ ist (WA 15, 37,27-38,1). Und um „die schrift aus zulegen und zu handeln fur sich hyn und zu streyten widder die yrrigen eynfürer der schrift“ (WA 15, 40,18 f) ist das Erlernen der biblischen „Ursprachen“ neben dem Latein unabdinglich. Zwar sorgte er dafür, dass die Wittenberger Fakultät schon 1517 den zum Christentum konvertierten Juden Johann Böschenstein als Hebräischlehrer einstellte, doch war seine Dienstzeit wie auch die seines Nachfolgers Matthäus Adrianus (Leuven) wegen theologischer Unterschiede nur von kurzer Dauer. Schließlich wurde Matthäus Aurogallus (= Goldhahn) gefunden, der fortan zu Luthers wichtigstem hebraistischen Gewährsmann wurde.² Man weiß, dass Luther 1518 für die Universität Wittenberg eine erste Hebräische Bibel anschaffen ließ³ und persönlich mehrere hebräischsprachige Werke besaß: so z.B. seit Studienzeiten die Grammatik mit Wörterbuch von Johannes Reuchlin „De rudimentis hebraicis“ (1506) sowie dessen Schrift über die sieben Bußpsalmen in lateinischer Übersetzung mit Anmerkungen zum hebräischen Text „Septem psalmi poenitentiales“ (1512). Allerdings findet das Hebräische in den Ausführungen seiner ersten Psalmenvorlesung (1512) noch keine Aufnahme. Ein Ordensbruder schenkte ihm die 1516 von Konrad Pellican edierte Ausgabe des hebräischen Psalters „Psalterium hebraicum“ mit der beigedruckten hebräischen Grammatik des Strassburger Reformators Wolfgang Capito („Institutiuncula in Hebraeam linguam“). Im September 1522 ging die während des „Wartburg-Exils“ (1521/22) in einigen Wochen von ihm erarbeitete deutsche Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen in den Druck, nachdem sie von Philipp Melanchthon nochmals überarbeitet worden war. Erst auf der Wartburg begann Luther auch ein vertieftes Hebräischstudium insbesondere anhand der Psalmen unter Zuhilfenahme zweier hebräischer Grammatiken („Sefer diquq“ von Mosche Qimchi, 1519, und „Hebraicae Institutiones“ des Wolfgang Capito, 1518). Doch äußerte er gleichzeitig den Wunsch, Unterricht in der hebräischen Sprache zu erhalten, da er aufgrund seines

2 JUNG (wie Anm. 1), 126 f; HERMLE (wie Anm. 1), § 1.3.

3 Vgl. dazu Stefan SCHREINER, Was Luther vom Judentum wissen konnte. In: Heinz KREMERS (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung. Neukirchen-Vluyn 1990, 58-71, hier 64.

weitgehend autodidaktischen Studiums noch immer Defizite empfand.⁴ So musste er wohl, als man ihm 1525 ein jüdisches Gebetbuch in hebräischer Sprache mit der Bitte zusandte, eine Inhaltsangabe zu erstellen, bekennen, dass er hierzu nicht in der Lage sei. Luther besaß darüber hinaus selbst mindestens zwei vollständige Bibelausgaben (1494; aus Brescia und eine – nicht erhaltene – „grosse Hebraische Bibel“ [WA DB 11/2,XX]). Luthers Hebräischkenntnisse dürften aber in der frühen Phase sehr rudimentär gewesen sein.⁵

Die Übersetzung des Alten Testaments im Anschluss an die in der Wartburgphase vorgenommene Übersetzung des Neuen Testaments war mit hoher Sicherheit ein Gemeinschaftsprojekt mit Melanchthon und dem Wittenberger Hebräischlehrer Aurogallus.⁶ Noch in den 1530er Jahren äußerte Luther sich in einer Tischrede äußerst anerkennend über die biblischen Sprachen:

„Die ebräische Sprache ist die allerbeste und reichste in Worten, und rein, bettelt nicht, hat ihre eigene Farbe. [...] Wenn ich jünger wäre, so wollte ich diese Sprache lernen, denn ohne sie kann man die h. Schrift nimmermehr recht verstehen. Denn das neue Testament, obs wol griechisch geschrieben ist, doch ist es voll von Ebraismis und ebräischer Art zu reden. Darum haben sie recht gesagt: Die Ebräer trinken aus der Bornquelle; die Griechen aber aus den Wässerlin, die aus der Quelle fließen; die Lateinischen aber aus der Pfützen.“ (WA TR 1, 524,21 f, 525,15-20, vgl. auch WA TR 6, Nr. 6805).

Der Respekt Luthers gegenüber der hebräischen Bibel ist zwar immens⁷, doch wie verwendet er sie?

Welche Quellen hat Luther für seine Studien des Alten Testaments rezipiert?

Der vorangehende Abschnitt zeigt, dass die hebräische Textarbeit zur Zeit der Reformation um jüdisch sozialisierte Kollegen und ihre Übersetzungsleistung nicht

- 4 Darin unterscheidet er sich von Sebastian Münster als dem Experten der hebräischen Sprache in Basel (1529-52), wo später Johann Buxtorf d.Ä. 1618/19 die erste Rabbinerbibel außerhalb Venedigs und seine Söhne ein *Manuale hebraicum* (1708) herausgegeben haben, um rabbinisches Schrifttum für christliche Theologen erschließbar zu machen – eine theologische Anerkennung des Judentums fehlte indes (vgl. JUNG [wie Anm. 1], 128 f; SCHREINER [wie Anm. 3], 60 ff mit weiterer Literatur).
- 5 Ebd. 64 f; vgl. auch Siegfried RAEDER, *The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther*. In: Magne SAEBO u.a. (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament*, Bd. II. Göttingen 2008, 363-406, bes. 368-376, 397-404.
- 6 HERMLE (wie Anm. 1), § 5.2; Heinz BLANKE, Art. *Bibelübersetzung*. In: Albrecht BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*. Tübingen 2005, 258-265, hier 261.
- 7 Allerdings zeigt sich parallel zu den antijüdischen Schriften (1538-1546) eine tiefe Skepsis gegenüber den philologischen Bemühungen der rabbinischen wie der judaisierend wirkenden christlichen Hebraisten, die von der christologischen Sinniefe des biblischen Textes wegführen; vgl. Hans-Martin KIRN, Art. *Luther und die Juden*. In: BEUTEL (wie Anm. 6), 217-224, hier: 222.

herumkam. Nur wenige Kirchenväter, wie der (evtl. selbst vom Judentum konvertierte) Franziskanermönch Nikolaus von Lyra⁸, hatten bis dahin das Hebräische überhaupt berücksichtigt. Den scholastischen Theologen galt das Hebräischstudium bis zum Konzil von Vienne (1311) sogar als jüdische Häresie.⁹ Seit dem Konzil von Basel 1434 wandelte sich die Wahrnehmung in der Kirche, und das Hebräischlernen wurde an Universitäten aus apologetischen und missionarischen Gründen angeraten. Dieser Forderung entsprachen die Humanisten (wie auch Martin Luther), doch blieben sie für die Initiation in die Sprache auf die Mithilfe (zumindest ehemals) jüdischer Zeitgenossen angewiesen, denen gesellschaftlich oft eine Außenseiterposition zukam.¹⁰ Nun ist Sprache aber nie in ihrer „Reinform“ zu erlernen, sie bedarf sowohl der grammatischen Strukturen und der Lexik als auch kultureller Kenntnisse. Die rabbinische Exegese hat seit dem 11. Jh. (Raschi, Ibn Esra, David Qimchi) wichtige philologische Kommentare hervorgebracht, welche aber von Martin Luther nur selten¹¹ aufgenommen wurden. Er nennt namentlich nur Rabbi Salomo Isaacides (genannt Raschi; 1040-1105), den er über Nikolaus von Lyra rezipierte. Luther interessierte das Alte Testament zudem vor allem theologisch und nicht philologisch – so gilt seine Auseinandersetzung vor allem der traditionellen Theologie der Kirchenväter und Scholastiker. Wenn sich Referenzen auf Rabbinen finden, sind sie meist polemisch. Darin unterscheidet sich Luther deutlich von Reuchlin, der in der ersten Hälfte des 16. Jhs. als hebräischer Grammatiker mit rabbinischen Schriften und lebenden Vertretern konferierte; oder auch von dem Baseler Reformator Sebastian Münster¹², der über die Grammatik hinausgehend die rabbinische Literatur wie den Talmud studierte. Münster verkehrte mit wichtigen jüdischen Geistesgrößen seiner Zeit wie Elia Levita persönlich und rezipierte die Kommentare von Raschi, David Kimchi, Ibn Esra oder Rabbi Menachem. Andere, wie Abraham Jarchi oder Levi ben Gerson, Saadia Gaon, sind namentlich immerhin erwähnt.

Es ist offensichtlich, dass jüdische Schriften zur Zeit der Reformation zugänglich waren, sofern man des Hebräischen mächtig war. Hebraisten wie Müns-

8 Zur Abhängigkeit Luthers von N. von Lyra, dessen Name auch in der Urgeschichtskommentierung mehrfach fällt; vgl. SCHREINER (wie Anm. 3), 65 mit Anm. 39 und weiterer Literatur.

9 Vgl. ebd. 67-70; s. auch Wolfgang BUNTE, *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra (Judentum und Umwelt 58)*. Frankfurt 1994.

10 Vgl. JUNG (wie Anm. 1), 118-125 zum Judenhass einzelner Humanisten wie Erasmus, Celtis, neben der gemäßigten Linie eines Reuchlin oder Castellio.

11 Hans-Ulrich DELIUS, *Die Quellen von Martin Luthers Genesisvorlesung (BEvTh 111)*. München 1992; s. auch Siegfried RAEDER, *Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift*. In: Helmar JUNGHANS (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1546*, Bd. 1-2. Berlin ²1985, 253-278, hier 257.

12 Vgl. dazu ausführlich Stephen G. BURNETT, *Sebastian Münster and Jewish Interpretation of Genesis*. In: Christine CHRIST-VON WEDEL/Sven GROSSE (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*. Berlin 2017, 393-403, der aber auch polemische Aufnahme jüdischer Interpretation durch Münster nachweist.

ter haben zudem durch die Übersetzung rabbinischer Texte (wie z.B. Maimonides, *Sepher ha-Higajon*; 1527) zur Verbreitung rabbinischer Lehren beigetragen. Luther nahm dies aber lediglich aus zweiter oder dritter Hand wahr.¹³ Gemeinsam ist beiden, dem rabbinisch durchaus aufgeschlossenen Münster wie dem diesbezüglich verhaltenen Luther, dass die Überzeugung der „*veritas hebraica*“ vor der jüdischen Gegenwart ihrer Zeit Halt machte: Eine Verteidigungsschrift, wie sie Andreas Osiander gegen einen Ritualmordvorwurf in Pösing (1529) verfasste, sucht man bei den „Hebraisten“ vergebens, was einen tiefen Widerspruch zwischen der literarischen und der theologischen Wertschätzung erkennen lässt. Das (theologische) Selbstverständnis des Judentums war nicht von Interesse. Ganz im Gegenteil, so mancher Hebraist verfasste antijüdische Traktate in apologetischer Absicht, sozusagen *coram Christo*.¹⁴ Diesen Widerspruch, der in der Rückkehr *ad fontes* bei anhaltendem und unerbittlichem Drang zur Judenmission besteht, gilt es auch bei der Beschäftigung mit Luthers Bibelauslegungen auszuhalten.

Von den 32 Jahren, die Luther in Wittenberg als Professor lehrte, waren nur wenige Vorlesungen in den Jahren 1515-1518 dem Neuen Testament gewidmet.¹⁵ Anders als seine scholastisch geprägten Vorgänger, die sich in ihren Auslegungen mit zusammenhängenden Erklärungen einer *Stellenauswahl* begnügten, hat Luther nach der reformatorischen Wende 1517/18 kontinuierliche Vers-für-Versauslegungen biblischer Bücher vorgenommen. Anfangs folgte er streng dem Prinzip des vierfachen Schriftsinns: D.h. es wurde zunächst nach dem buchstäblichen (wörtlichen) Sinn der Stelle gefragt, dann aber der tropologische (moralische) Sinn erhoben, der den Text im Blick auf den Lebenswandel der Menschen erschließt, schließlich der allegorische, der auf die Kirche bezogene, Sinn herausgestellt, um beim anagogischen Sinn zu enden, welcher die endzeitliche Bedeutung der Stelle unterstreicht. Seit der berühmten Römerbriefvorlesung (1515/16) will Luther sich maßgeblich der buchstäblichen und der moralischen Auslegung zuwenden. So heißt es in der zweiten Psalmenvorlesung (1518-21): „Sed primo grammatica videamus, verum ea Theologica.“ („Zuerst wollen wir das Philologische betrachten, dieses ist das wahrlich Theologische“ – WA 5, 27,8)¹⁶ – ein Grundsatz, der aber letztlich in einer sehr eigenen, nämlich „Luther’schen“ Weise umgesetzt wurde, indem nämlich das, „was Christum treibet“ (WA 7, 384,26 f) stets zum Maßstab auch des buchstäblichen Verständnisses der alttestamentlichen Bücher erhoben wurde.¹⁷ Dabei geht es nicht darum, das AT zu verchristlichen, sondern darum, dass der Glaube der Heiligen (im AT) den christlichen

13 Vgl. SCHREINER (wie Anm. 3), 65.

14 Vgl. ebd. 69 f.

15 RAEDER (wie Anm. 5), 381.

16 Vgl. HERMLE (wie Anm. 1), § 2.2.

17 Vgl. dazu Stefan FELBER, „Hoc est in Christo ad literam factum“ – Realistische Schriftauslegung bei Martin Luther. In: CHRIST-VON WEDEL/GROSSE (wie Anm. 12), 69-110.

Glauben prophetisch auslege: „dass [damit] nun das Euangelium auch klarer und lichter werde, müssen wir hinter uns ins alte testament laufen, an die ort, da dies Euangelion sich [dar]auf gründet“ (WA 10, I,1, 182,6 f).

Luthers Vorlesung zur Genesis (1535-1545)

In seiner Genesis-Vorlesung finden sich zahlreiche Referenzen auf jüdische Exegese. Namentlich erwähnt ist jedoch nur Rabbi Salomon Isaak, genannt Raschi.¹⁸ Es geht Luther in der Auseinandersetzung vor allem darum, die jüdische Sichtweise zu widerlegen und als nicht textgemäß zu entlarven. Und darin liegt bereits ein hoher Anspruch, wenn der im Hebräischen nicht allzu bewanderte Luther voraussetzt, dass er trotz philologischer Mängel vor den hebräisch versierten jüdischen Gelehrten und Rabbinen die *einzige richtige* Auslegung biete. Wenig verwunderlich ist angesichts seiner spätmittelalterlich geprägten theologischen Ausbildung, dass Luther von sehr klaren dogmatischen Vorentscheidungen geprägt ist. So ist für ihn klar, dass bereits in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte von der altkirchlichen Doktrin des dreieinigen Gottes die Rede ist; jüdische Auslegungen, die dies leugnen, stoßen auf Luthers völliges Unverständnis (z.B. WA 42, 8,21-29; 10,11-24; 44,13-16; s. dazu unten).¹⁹ Weitere explizite Referenzen beziehen sich auf den hebräisch kundigen und an der buchstäblichen Schriftauslegung orientierten Nikolaus von Lyra (WA 42, 5,28; 7,23; 24,27 u.ö.).²⁰ Daneben dürfte er die umfangreichen *Glossa Ordinaria*, einen mittelalterlichen Standardkommentar mit Auslegungen lateinischer und griechischer Kirchenväter und Autoren, verwendet haben, von denen er Augustinus von Hippo und Hilarius von Poitiers als wichtige Gewährsleute nennt (WA 42, 4,26 u.ö.). Darüber hinaus finden auch der islamische Gelehrte Averroes (WA 42, 22,21-23,26 f zu Gen 1,6-8) oder Philosophen wie Platon, Aristoteles, Epikur, Virgil oder Cicero häufig Erwähnung.²¹

Die über einen Zeitraum von mehr als 10 Jahren entstandene Genesis-Vorlesung ist nicht nur die chronologisch längste, sondern mit ihren drei dicken Bänden auch die umfangreichste und letzte Vorlesung, also ein Alterswerk (WA 42-44). Sie ist in vielerlei Hinsicht schwierig zu bewerten. Über einen langen Zeitraum entstanden, liegt sie in lateinischer Sprache mit deutschen Einsprengseln vor. Die Vorlesung ist eine mündliche Gattung und war ursprünglich von Luther auf der Basis einer Stichwortliste (vgl. WA 42, XIX-XXV) freigehalten worden,

18 Vgl. die deutsche Übersetzung von Selig BAMBERGER, Raschis Kommentar zur Tora, Lehrhaus A. Jellinek – Verein zur Förderung jüdischer Tradition Wien ZVR-Zahl: 924604922 www.lehrhaus.at (Zugriff 10.2.2017).

19 Zu weiteren Stellen s. HERMLE (wie Anm. 1), § 3.2.

20 Da dieser oft gemeinsam mit dem Kommentar von Paul von Burgos abgedruckt war, könnte auch dieser rezipiert worden sein, ist aber von Luther nicht explizit genannt.

21 Vgl. DELIUS (wie Anm. 11); Johannes SCHWANKE, *Creatio ex nihilo: Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesis-Vorlesung (1535-1545)*. Berlin/New York 2004, 9-11 (zur Urgeschichte).

wobei ein Vergleich der Niederschrift mit den Stichwörtern zeigt, dass er häufig vom Duktus abgewichen ist und ins Parlieren kam. Auch ist die Niederschrift nicht – wie im Falle der meisten anderen Vorlesungen – eine komplette Nachschrift der als zuverlässig erachteten Mitschreiber Caspar Cruciger und Georg Rörer, sondern sie stammt vor allem von Veit Dietrich (in Kooperation mit Rörer und Cruciger) und wird nach dessen Tode 1549 außerdem von Michael Roting und Hieronymus Besold weitergeführt; letzteres betrifft aber nicht die Urgeschichte. Wichtig ist aber, dass der uns vorliegende Vorlesungstext kein Manuskript Luthers darstellt, sondern auf verschiedenen fremden Mitschriften basiert. So lässt der uns vorliegende Text auch immer wieder Doppelungen erkennen, die auf die Nutzung unterschiedlicher Manuskripte schließen lassen, welche in der Nachschrift dann zusammengefloßen sind. Keinesfalls kann ausgeschlossen werden, dass die Schreiber auch ihre eigene theologische Anschauung ergänzten.²²

Aus diesen Gründen war die Qualität der Vorlesung immer wieder diskutiert worden.²³ Luther selbst hat in der Vorrede zum ersten Band betont, dass sie nicht zur Veröffentlichung bestimmt sei, sondern eine Übung im Wort Gottes für die Wittenberger Studenten sei. Er hat aber den ersten Band, der bis Gen 11,26 reicht, gesichtet und gelobt (WA 42,X und WA 42, 428,18-28). Trotz der Vorbehalte der älteren Forschung wird deshalb die Vorlesung in heutiger Zeit wieder als eine der Hauptquellen der späten Theologie Luthers bewertet und geschätzt.

So schwierig die Textgrundlage ist, so schwierig ist auch die Übersetzungslage. Erstaunlicherweise liegt bis heute nur die Übersetzung von Johann Georg Walch (1740-52) vor, auf die weitgehend zurückgegriffen wird.²⁴ Jedoch ist gerade an den polemischen antijudaistischen Stellen der Blick in die lateinische Vorlesungsmitschrift (WA 42) nötig, um auszuschließen, dass die jeweilige Pointierung gar nicht von Luther selbst, sondern von dem als moderater Vertreter der Luther-Orthodoxie bekannten Übersetzer stammt. Möglicherweise haben aber bereits die Mitschreiber die eine oder andere Spitze eingetragen.

Luthers Auslegung der biblischen Urgeschichte zwischen Tradition und Umbruch

Im Folgenden möchte ich anhand von fünf theologischen Topoi auf Ausschnitte der Vorlesungen zur Urgeschichte eingehen.

22 Martin BRECHT, *Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche (1532-1546)*. Stuttgart 1987, 139-143; vgl. auch SCHWANKE (wie Anm. 21), 32-36, der hervorhebt, dass Veit Dietrich nur bis Gen 3,14 der Vorlesung vor Ort folgen konnte und sich danach auf Mitschriften Rörers stützte.

23 Erich SEEBERG, *Studien zu Luthers Genesisvorlesung*. Gütersloh 1905, bes. 105; weitaus weniger kritisch äußert sich aber BRECHT (wie Anm. 22), 139: „ein monumentales Dokument von Luthers Alterstheologie“; ähnlich SCHWANKE (wie Anm. 21), 36-40.

24 Dr. Martin Luthers *Sämtliche Schriften*, hg. v. Johann Georg WALCH, Bd. 1: *Auslegung des ersten Buches Mose. Erster Teil*. Groß Oesingen 1986.

1. Creatio ex nihilo und Trinitätslehre
2. Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag und Regimentenlehre
3. Die Erschaffung des Menschen und des Ehestands
4. Erbsünde und Protoevangelium (Gen 3,15)
4. Kain und Abel – die beiden Kirchen

Die Lehre von der Creatio ex nihilo und der göttlichen Trinität

Seit der ersten Hälfte des 2. Jh. n.Chr. setzte sich allmählich eine theologische Auslegung durch, die zur Lehre der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, führte. Demnach ist der Schöpfergott kein Demiurg, der aus einer vorgegebenen Urmasse den Kosmos formt (Vorsokratiker, Aristoteles, Phys. I,4: *ex nihilo nihil fit*). Seit dem christlichen Apologeten Tatian bildete sich vielmehr die Überzeugung²⁵ heraus, dass der allmächtige christliche Gott sein Werk voraussetzungslos, d.h. ohne jegliche materielle Grundlage geschaffen habe. Tatian hat in einer apologetischen Schrift gegen die paganen Philosophen mit dem Titel „Oratio ad Graecos“ einen Abriss seiner Logoslehre und Kosmologie gegeben. Demnach geht der Logos aus Gott hervor, um die in einem ersten Schritt von Gott geschaffene Materie in einem zweiten Schritt zum Kosmos zu gestalten.²⁶

Abgeleitet wurde diese Reflexion aus dem biblischen Schöpfungsbericht:

1. Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.
2. Und die Erde war wüst und leer (*tohuwabohu*), und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.
3. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.

Wie in der biblischen Traditionsliteratur nicht selten, hält schon der Beginn der Hebräischen Bibel eine *crux interpretum* bereit²⁷: Philologisch unklar, syntaktisch fehlerhaft, semantisch vage – so ließe sich z.B. das Wort *rûach*, das Luther hier mit Geist übersetzt hat, ebenso mit Wind oder Atem wiedergeben.

Die altkirchlichen Theologen des 2./3. Jhs. verstanden die Texthandlung sukzessiv²⁸:

- 25 Jüdischerseits aufgenommen durch Saadia Gaon (9./10. Jh.) und vor allem Maimonides, Führer der Unschlüssigen (12. Jh.), anders äußert sich zu dieser Zeit Averroes (Ibn Rushd); vgl. Dagmar BÖRNER-KLEIN, Tohu und Bohu. Zur Auslegungsgeschichte von Gen 1,2a. In: Henoah 15 (1993), 3-41. Zur Aufnahme im Islam vgl. Josef VAN ESS, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert. In: Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 4. Berlin 1997, 450-459.
- 26 Gerhard MAY, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo (AKG 48). Berlin/New York 1978, 151 f.
- 27 Vgl. dazu Michaela BAUKS, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74). Neukirchen-Vluyn, 1997, 65-146.
- 28 Gegen diese Reihenfolge der Schöpfungstaten richtet sich bereits RASCHI (BAMBERGER [wie Anm. 18], 1) mit dem Verweis, dass der st. constr. zu Beginn des Verses durch „am Anfang des Schaffens Gottes[...]“ zu übersetzen ist.

1. Gott schuf – eben aus Nichts – Himmel und Erde.
2. V.2 verkörpert eine Art Zwischenstand, Intermezzo, wo alles als ungeordnet, der göttliche Geist aber schon als präsent gezeichnet ist. In dem göttlichen Geist verbirgt sich bereits der heilige Geist neben dem Sohn (Irenäus, Haer, IV 20,1).²⁹
3. Erst mit dem göttlichen Wort (Logos) setzt in V.3 das produktive Schöpfungshandeln ein. Für Kirchenväter wie Justin (Apol. 59,1) oder Irenäus (Haer. IV 20,1) verbirgt sich hinter dem Wort Logos entsprechend zu Joh 1,1 „Im Anfang war das Wort [...]“ Christus als Gottessohn.

Noch heute wird die *Creatio ex nihilo* als systematisch richtige Interpretation des Bibeltexts im Sinne der Allmacht des Schöpfergottes betrachtet, die durch die göttliche Selbstaufforderung im Plural „Lasst uns Menschen machen“ (Gen 1,26) bestätigt scheint.³⁰

Luther beginnt die Einleitung zur Kommentierung des ersten Schöpfungsberichts folgendermaßen:

„Dieses erste Kapitel ist zwar mit den schlichtesten Worten beschrieben, hält aber in sich die wichtigsten und dunkelsten Sachen. Darum es bei den Juden (wie St. Hieronymus schreibt) verboten gewesen ist, daß dieses erste Buch Mosis vor seinem dreißigsten Jahre jemand lesen, noch Andern auslegen sollte“ (WA 42, 3,15-18; Walch, 4, § 1).

Dieser Hinweis auf die jüdische Tradition dürfte auf rabbinische Regeln anspielen, wie sie sich im babylonischen Talmud, Traktat Megilla 25a.b. finden:

„Die Rabbinen lehrten: Es gibt (Stellen in der Schrift, die) werden vorgelesen und übersetzt, und es gibt (Stellen in der Schrift, die) werden vorgelesen und nicht übersetzt, und es gibt (Stellen in der Schrift, die) werden weder vorgelesen noch übersetzt“ (vgl. mMeg III,6).³¹

Der Abschnitt spielt darin auf ein Verdikt an, das sich in der Mischna Chagiga findet (mChag 2,1³²):

„Wer vier Dingen nachgrübelt, für den wäre es erwünschter, er wäre gar nicht zur Welt gekommen: was ist oben (über dem Himmel)? Was ist unten (unter der Erde)? Was war vorher (vor Erschaffung der Welt)? Was wird nachher sein (am Ende aller Tage)?“

29 Vgl. MAY (wie Anm. 26), 171 f.

30 So z.B. SCHWANKE (wie Anm. 21), 48 mit Verweis auf Jürgen MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München 1985, 87; vgl. auch Christian LINK, Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition (HAST 7/1). Gütersloh 1991, 38-41.

31 Zitiert nach Dirk U. ROTTZOLL, Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe targumischer und midraschischer Paralleltex-te (SJ 14). Berlin/New York 1993, 27 f.

32 Zitiert nach BAUKS (wie Anm. 27), 32 (mit weiterer Literatur).

Die Schöpfung unterliegt demnach einem Geheimwissen, das dem Menschen nicht zugänglich ist und auch gar nicht erforscht werden soll. Diesen Gedanken, wie er in mChag 2,1 begegnet, wehrt aber schon der zitierte babylonische Talmud (bMeg 25a.b.) ab und fährt fort:

„Folgende werden vorgelesen und übersetzt: Die Schöpfungsgeschichte [sc. Gen 1,1-2,3] wird vorgelesen und übersetzt. Selbstverständlich! [...] Einige könnten sagen: (Wenn man die Schöpfungsgeschichte übersetzt, so ist zu befürchten, es könnten manche) kommen und Fragen stellen [...], (die besser nicht gestellt würden, wie z.B.): ‚Was ist oben und was ist unten‘ /25b/ – (oder): ‚was war vorher und was wird nachher sein‘; so lehrt er uns“³³.

Luther scheint Kenntnis von der rabbinischen Debatte gehabt zu haben, nutzt sie aber (und zwar gegen Raschis Kommentierung) für einen Seitenhieb gegen die jüdische Auslegung insgesamt, indem er ihr unterstellt, den Schöpfungsbericht zu tabuisieren.

Er wendet sich dann der traditionellen kirchlichen Auslegung der *creatio ex nihilo* zu, die er variiert. Nihil „nichts“ bezeichnet seiner Ansicht nach nämlich zweierlei: einerseits den Zustand vor Beginn der göttlichen Schöpfung, andererseits die Umschreibung des semantisch schwer zu erhebenden Begriffs *tohuwabohu*. Das *tohuwabohu* der Erde in Gen 1,2 zeige ihre Nichtigkeit im Sinne einer noch nicht-ausgeformten Erstschöpfung an (Augustin spricht von „beinahe nichts“ (Conf. XII,3 und 6 f). Ausgehend von V. 3 und unter Aufnahme der Logos-Christus-Typologie aus Joh 1 kommt Luther zu der Umwertung der Perspektive, dass das Wort Gottes in V. 3 außerhalb des Schöpfers von V. 1 liege und den Sohn, den Christus, anzeige:

„37. Höre Mosen allhier, der spricht: das Licht war noch nicht, aber die Finsterniß war aus ihrer Nichtigkeit in diese edle und theure Creatur, die da Licht ist, verkleidet und verwandelt. Wodurch aber? Durch das Wort. Darum ist das Wort im Anfang und vor allen Creaturen und ist so ein kräftig und mächtig Wort, das aus Nichts alles schafft. Hieraus folgt nun unwidersprechlich, daß Johannes klar sagt, dies Wort sei GOtt, und sei doch eine unterschiedene Person von GOtt dem Vater; wie unterschiedliche Dinge sind das Wort und der, so dasselbige spricht. Und ist doch um diesen Unterschied also gethan, daß die allereinigste (daß ich es so nenne) Einigkeit des göttlichen Wesens bleibet.“ (WA 42, 13,36-14,11; Walch, 20, § 37).

Dieser Zuspitzung auf die Trinität³⁴ gleich zu Beginn des Alten Testaments lässt Luther eine weitere Kritik an jüdischer Auslegung folgen, die sich der Lehre nicht anschließt:

„23 [...] Die Juden cavalliren und meistern Mosen mannigfaltig. Wir aber haben klare Zeugnisse, daß Moses hat wollen die Dreifaltigkeit oder die drei

33 Zitiert nach ROTTZOLL (wie Anm. 31), 27 f.

34 Vgl. SCHWANKE (wie Anm. 21), 48-50; vgl. Ulrich ASENDORF, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Göttingen 1998, 215 f.

Personen in Einer göttlichen Natur und Wesen anzeigen. Denn weil er vom Werk der Schöpfung redet, folget klärlich, daß er die Engel ausschließt. Darum bleibt dieser Widerspruch stehen, daß Ein GOtt ist, und doch dieselbige einige Einigkeit wahrhaftig in drei Personen getheilet ist. Denn warum wollte Moses sonst *in der Mehrzahl* geredet haben: „Im Anfang schuf *Elohim*“?

24 Darum soll man den Juden ihre böse und unnütze Sophisterei nicht gestehen, daß sie sagen, Moses habe also geredet *um der Ehre und Reverenz* willen. Denn was wollte hier Reverenz sein, weil vornehmlich das nicht in allen Sprachen gebräuchlich ist, daß man, wie die deutsche Sprache thut, eine Person in der Mehrzahl anredet. Zum Andern, ob sie wohl viel davon sagen, der Name *Elohim* werde auch den *Engeln* und Menschen gegeben, so stehet es doch allhier in der Mehrzahl und kann nicht anders, denn von dem einen wahrhaftigen GOtt verstanden werden, weil Moses von der Schöpfung handelt.“ (Hervorhebung M.B.; WA 42, 10,17-29; Walch, 14, § 23 f)

Es handelt sich mit dieser Argumentation um einen klassischen Zirkelschluss: Weil Gott als der wahrhaftige Schöpfer trinitarisch zu denken ist, kann der Text – sofern er pluralische Hinweise gibt – nicht auf Engel als Zwischenwesen verweisen, sondern präfiguriert die göttliche Trinität. Der Vorwurf, die „Juden cavalliren und meistern Mosen mannigfaltig“ (Judaei varie cavillantur Mosen WA 42, 10,17) spielt dabei auf zwei Annahmen an, gegen die Luther sich explizit richtet.

1. Als philologischen Hinweis für seine These bemüht er die – philologisch korrekte – Beobachtung, dass es sich mit dem gängigen Gottesnamen *Elohim* grammatisch um eine Pluralbildung handelt: Diese kann als eine Art *pluralis tantum* im Sinne von „Gottheit“ oder auch als der eine, alles umfassende Gott verstanden werden, ist aber daneben auch als normaler Plural für „Götter“ verwendet (Ex 18,11; Jos 22,22 oder Ex 20,3 u.ö.). Die letzte Verwendung nimmt Luther auf, um sie im Sinne der Trinität auszudeuten: Der Himmel und Erde schaffende Gott ist deshalb pluralisch umschrieben, weil er trinitarisch als Gott Vater, Sohn und Hl. Geist zu denken ist. Dem entspricht dann auch die pluralische Aufforderung zur Menschenschöpfung in Gen 1,26: Und Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.“ Auch dieser Plural versteht sich nach Luther:

„172 zur Bekräftigung des Geheimnisses unseres Glaubens, darin wir glauben und bekennen einen einigen GOtt von Ewigkeit, und unterschiedene drei Personen in Einem göttlichen Wesen, nämlich GOtt Vater, Sohn und Heiligen Geist. Die Juden bemühen sich zwar auf mancherlei Weise, diesem Text zu entgehen, bringen aber nichts Gründliches dawider vor: denn dieser Text macht ihnen zu schaffen und bemühet sie bis auf den Tod, wie Occam sagt, welcher das von allen unlustigen und unverdrüßlichen Händeln aussagt, die er nicht kann auflösen. 174 Es sagen aber allhier die Juden, daß Gott also rede mit den Engeln, item mit der Erde und anderen Creaturen. Aber dagegen frage ich ehrlich: warum er dies nicht zuvor gethan hat? Zum andern, was gehet das die Engel an, wie die Menschen geschaffen werden? Zum Dritten, nennt er keine Engel sondern sagt schlecht wir; darum redet er ja von den Machern und Schöpfern, welches wahrlich von den Engeln nicht kann gesagt

werden. [...] Darum zeigt uns Moses klärlich und gewaltig an, daß in dem einigen göttlichen Wesen, welches alles geschaffen hat, gleichwohl sei eine unzertrennliche und ewige Mehrheit der Personen“ (WA 42, 43,12-27; Walch, 70, § 172).

Luther bezieht sich hier auf eine klassische jüdische Position, die den Plural „Lasset uns Menschen machen [...]“ durch die Beteiligung von Engeln erklärt und somit ein grammatisch-theologisches Problem glättet, z.B. im babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin:

bSan 38b: „R. Jehuda sagte (im Namen von) Rab: In der Stunde, als der Heilige, gepriesen sei er, den Menschen erschaffen wollte, erschuf er vorher eine Gruppe von Dienstengeln (und) sprach zu ihnen: Ist es euer Wille, daß wir einen Menschen in unserem Ebenbild erschaffen (vgl. Gen 1,26)? Sie sprachen vor ihm: Herr der Welt, was sind seine Werke? Er sprach zu ihnen: So und so (sind) seine Werke. Sie sprachen vor ihm: Herr der Welt, was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und das Menschenkind, daß du nach ihm schaust (Ps 8,5). Da streckte [...] er seinen kleinen Finger zwischen sie und verbrannte sie. Und ebenso (geschah es auch mit) der zweiten Gruppe. Die dritte Gruppe sprach vor ihm: Herr der Welt, die ersten, die vor dir sprachen, was nützt es ihnen? Die ganze Welt (ist) dein; alles, was du in deiner Welt tun willst, tue!“³⁵

Die untergebenen Dienstengel sind ein Versuch, des schwierig zu erklärenden Plurals in V. 26 Herr zu werden. Eine alternative Maßnahme bestand darin, dass in einer Reihe von jüdischen Texten die Pluralform getilgt und als Singular gelesen wurde, zumal die in V. 27 folgende Verbform und die Suffixe („nach seinem Bilde“) im Singular stehen (vgl. über 12d [= 9,1]; GenR 8 zu 1,26; TanchB IV, tq, § 12).

2. Luther kommt auf eine weitere alternative Möglichkeit, den Plural zu erklären, zu sprechen, die „Reverenz“ (WA 42, 10,23-26;43,35-38), die angeblich von Raschi bemüht werde, um den Plural zu erklären neben der Option, hier Engel zu ergänzen, wie sie auch Raschi im Sinne eines Thronrates reflektiert:

„[...] weil der Mensch den Engeln gleicht, könnten sie ihn beneiden, darum beriet Er sich mit ihnen. Auch wenn er die Könige richtet, berät Er sich mit Seiner Umgebung; so finden wir bei Achab (Tanch. Schemot), dass Micha zu ihm sagte, (I Kön. 22, 19) ich schaute den Ewigen, auf dem Throne sitzend, und alles Heer des Himmels stand um Ihn zu Seiner Rechten und zu Seiner Linken. Gibt es denn rechts und links vor Ihm? Nur, die zur Rechten, das sind die Verteidiger, und die zur Linken, die Ankläger. Ebenso (Dan. 4, 14), durch das Urteil der Engel besteht das Wort und den Ausspruch der Heiligen der Befehl. Auch hier beriet Er sich mit Seiner Umgebung und liess sich ihre Zustimmung geben, indem Er zu ihnen sagte, im Himmel sind, die mir gleichen; sollten auf der Erde nicht solche sein, die mir gleichen, so entsteht Neid im Schöpfungswerk“³⁶.

35 ROTTZOLL (wie Anm. 31), 59 f.

36 Vgl. RASCHI, Genesis, 5 (BAMBERGER [wie Anm. 18]).

Doch kommt Raschi in seinem Kommentar abwägend auf die Thronratvorstellung zu sprechen und denkt auch über die singularische Bedeutung nach: Gott spreche hier vor sich selbst im inneren Monolog:

„obschon sie [die Engel] Ihm bei seiner Erschaffung nicht halfen und der Ausdruck Abtrünnigen Gelegenheit zu einem Angriff geben könnte, hielt sich die Schrift doch nicht zurück, Anstand und Demut zu lehren, auch der Grosse berate sich mit dem Kleinen und lasse sich von ihm seine Zustimmung geben. Würde stehen, Ich will einen Menschen machen, *so könnten wir nicht daraus entnehmen, dass Er zu Seinem Gerichtshof sprach, sondern zu sich selbst.* Als Antwort gegen die Abtrünnigen steht gleich daneben, Gott erschuf den Menschen, und es heisst nicht, sie erschufen“³⁷.

Wenn Luther der jüdischen Auslegung die Annahme eines *pluralis majestatis* im Hebräischen unterstellt, geht er in seiner Polemik sehr weit, da diese Option in den zu seiner Zeit bekannten rabbinischen Schriften nicht belegt ist, sondern lediglich als Plural der Beratung (*pluralis communicationis*) reflektiert ist. Er wirft den Rabbinen vor, auf die eigene Sprache ein aus europäischen Sprachen bekanntes Stilmittel zu projizieren.³⁸

„Denn was wollte hier Reverenz sein, weil vornehmlich das nicht in allen Sprachen gebräuchlich ist, daß man, wie die deutsche Sprache thut, eine Person in der Mehrzahl anredet [...]“³⁹, um dann zu dem Schluss zu kommen: „Und ob nun unser wohl beide, Juden und Türken, lachen und spotten, daß wir glauben, daß ein Gott und drei Personen sind; so werden sie doch, aus Zeugniß dieses Textes, und anderer mehr, die wir droben angezogen haben, unserer Meinung und Glauben folgen müssen, es wäre denn, daß sie der ganzen Schrift Zeugniß und Autorität unverschämt leugnen wollen (WA 42, 43,35-41; Walch, 71, § 175).“

Eigentlich geht es Luther aber an dieser Stelle um das Schriftprinzip: *sola scriptura* darf von niemandem geleugnet werden. Luther beteuert, dass die Verbindlichkeit der Trinität gilt, die sich vom Neuen Testament herleitet und im Schöpfungsbericht bereits präfiguriert findet, um schließlich in Christus offenbar zu werden.³⁹ Und sich dieser Einsicht zu widersetzen, führt Luther zur theologischen Verwerfung des Anderen.

37 Ebd. (Hervorhebung M.B.).

38 Vereinzelt ist auch der *pluralis majestatis* in der rabbinischen Exegese vorausgesetzt. Benno JACOB verweist darauf, dass diese Auslegung bei Saadia ben Joseph Gaon (9./10. Jh.), Chiskija ben Manoach (13. Jh.) und Juda Löw Sira (18. Jh.) belegt ist; Ders., Das Buch Genesis. Stuttgart 2000, 57; vgl. Stefan SCHREINER, Partner in Gottes Schöpfungswerk. In: Judaica 49 (1993), 131-145, hier 133; sie begegnet auch in: Abraham Ibn Esras Kommentar zur Urgeschichte, hg. v. Dirk U. ROTTZOLL (SJ 15). Berlin/New York 1996, 65-67.

39 Vgl. ASENDORF (wie Anm. 34), 217 mit Verweis auf WA 42, 43,35-44,14; vgl. auch WA 42, 167,5-13 zum Plural in Gen 3,22 (Walch, 274, § 270).

Wenn Raschi in seinem Kommentar den Plural als Beisein eines himmlischen Thronrats erklärt, wie er in 1Kön 22 oder auch im Hiobprolog begegnet, sieht er das Thronmotiv bereits in Gen 1,2 zugegen: „Und der Geist Gottes schwebte, der Thron Seiner Herrlichkeit stand im Raum und schwebte über dem Wasser durch das Wort des Heiligen, gelobt sei Er, und Seinen Befehl wie eine Taube, die über dem Neste schwebt; über etwas schweben“⁴⁰.

Auch Raschi geht es – wie Luther – um das Wort, aber als das literal genannte göttliche Sprechen, das in V. 3 einsetzt und sich von der intertextuellen Auslegung als Präfiguration des christologischen Logos (vgl. Joh 1,1 ff) unterscheidet. Beide übersetzen das hebräische Nomen *ruach* durch „Geist Gottes“, das neben der mindestens ebenso häufig belegten rabbinischen Übersetzung durch „Wind oder Atem Gottes“ (bChag 77a; vgl. ExR 50 zu 37,1; JalkSchim ber 7; LevR 10 zu 8,3; s. auch bChag 15a) existiert, ein semantisches Problem, auf das Luther gar nicht eingeht, zumal es ihn von der trinitarischen Deutung wegführt.

Neben der in der christlichen Auslegungsgeschichte geläufigen Figur, dass die Schöpfung allein von Gott her zu denken und die Trinität bereits in ihr angezeigt sei, ergänzt Luther noch einen weiteren Aspekt: Es gibt keine Schöpfung aus der Kreatur (z.B. eines Urzustandes) heraus, und so ist auch die Kreatur selbst als „Schöpfung aus nichts“ zu begreifen, die nichts aus sich heraus machen oder bewirken kann. Alles kommt allein aus Gott. Insofern bleibt das Nichts der Anfangsschöpfung in jedem Menschen präsent, dem er sein Eingeständnis des Nichtssein gegenüber Gott – durch den Glauben – entgegenzusetzen vermag.⁴¹ Das Nichts wird darin zu einer anthropologischen Aussage:

„Es ist ja der Tod schrecklich und ein unüberwindlicher Tyrann: aber Gottes Kraft und Gewalt macht aus dem, dass Alles ist, Nichts; wie sie wiederum Alles macht aus dem, so Nichts ist. Denn siehe Adam und Eva an, die sind voll Sünde und Todes; jedoch weil sie hören die Verheißung vom Samen des Weibes, der der Schlange Kopf zertreten sollte, so hoffen sie eben das, so wir hoffen, nämlich daß der Tod wird aufgehoben, die Sünde vertilgt und Gerechtigkeit, Leben, Friede etc. wiedergebracht werden. In dieser Hoffnung leben und sterben die ersten Eltern und sind auch um dieser Hoffnung willen wahrhaftig heilig und gerecht.“ (WA 42, 147,8-14 zu Gen 3,15; Walch, 241, § 184)

Hier geht Luther über die traditionelle Dogmatik hinaus, indem er Reflexionen zur Gottes- und Schöpfungslehre zu einer negativen Anthropologie verknüpft, die er schließlich mit der Christologie verbindet (zum Protoevangelium; vgl. unten 4.3.).

40 RASCHI, Genesis, 2 (BAMBERGER [wie Anm. 18]).

41 Vgl. SCHWANKE (wie Anm. 21), 50 ff.

Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag: die Zwei-Regimenten-Lehre

In der Auslegung von Gen 1,26 „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ geht es natürlich auch um das Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen, nämlich darum „Was da sei Gottes Ebenbild, darnach der Mensch wie Moses schreibet, geschaffen ist?“ (WA 42, 45,1 ff; Walch, 72, § 180). Luther schließt an Augustinus u.a. an, die unter Gottes Bild (hebr. *šālām*) „die Kräfte der Seele, Gedächtniß, Sinn oder Verstand, und de[n] Wille[n]“ begreifen, unter der Gleichheit (*similitudo* für hebr. *demût*) aber die „Gabe der Gnade“, die die Natur vollkommen macht.⁴² Luther nutzt diese Ausführungen, um den Disput um den freien Willen nochmals aufzunehmen und daran zu erinnern, dass „der Mensch mit natürlichen Kräften [eben nicht] ausrichten könnte, daß er selig werde“ (WA 42, 45,28-30; Walch, 74, § 183). Er schließt:

„187. Derothalben ist das Bild Gottes, nach welchem Adam geschaffen ist, das allerherrlichste und edelste Ding gewesen, nämlich da kein Aussatz der Sünde weder in der Vernunft noch an seinem Willen gewesen ist, sondern beide, die innerlichen und äußerlichen Sinne alle, drauf das reinste gewesen sind. [...] 188. Aber nach dem Fall ist der Tod geschlichen, gleichwie der Aussatz, in alle Sinne; also, daß wir ein solches Bild, wie wir erstlich gehabt, auch nicht mit Gedanken fassen können. [...] nun aber, nach dem Fall, wissen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unserm Fleisch steckt... 189. Darum verstehe ich Gottes Bild also, daß es Adam wesentlich an ihm gehabt habe, und daß er nicht allein Gott erkannt, und geglaubet hat, daß er gütig sei, sondern daß er auch gar ein göttlich Leben geführet habe; das ist, daß er ohne Furcht des Todes und aller Gefahr gewesen ist, und sich an Gottes Gnade hat lassen begnügen. [...] Darum legt ihnen Gott 1 Mos. 2,17 diese Strafe vor, so sie sein Gebot übertreten würden: ‚Welches Tages ihr von diesem Baum essen werdet, sollt ihr des Todes sterben.‘ Als wollte er sagen: Adam und Eva, ihr lebet nun sicher und ohne alle Furcht und Gefahr, ihr fühlet noch sehet den Tod nicht. Das ist mein Bild, darin ihr lebet, wie Gott lebet; werdet ihr aber sündigen, so werdet ihr solches Bild verlieren und sterben“ (WA 42, 46,16-47,17; Walch, 75 f, § 187).

Gottebenbildlichkeit besteht demnach in einem göttlichen Leben ohne Todesfurcht und Gefahr im Angesicht von Gottes Güte. Erst mit dem Fall erkennt der Mensch die Angst vor dem Tod als der „Erfahrung der Wahrheit des Selbstverhältnisses, der Gottlosigkeit und zugleich der Entfremdung von Gottes Schöpfung“.⁴³ Durch die Sünde aber geht dieses Ebenbild verloren und kann erst durch das Evangelium wieder repariert werden (vgl. WA 42, 48,6-28; Walch, 78 f, § 194-195).⁴⁴

42 Vgl. ASENDORF (wie Anm. 34), 218.

43 Vgl. Tom KLEFFMANN, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns. Tübingen 1994, 146.

44 Vgl. ASENDORF (wie Anm. 34), 318-321.

„119. Daher gehört auch mancherlei Strafe der Erbsünde, welche man nicht besser nennen kann, denn daß man sagt, Erbsünde sei der Verlust aller Vollkommenheit, die Adam im Paradiese gehabt hat: als, daß er eines scharfen Verstandes gewesen ist und bald verstanden hat, daß Eva seines Fleisches gewesen ist, hat auch fertig und eigentlich gekannt alle Creaturen, ist gerecht gewesen, aufrichtig, eines trefflichen Verstandes und aufrichtigen, aber doch eines unvollkommenen, Willens. Denn die Vollkommenheit ward gesparrt nach dem natürlichen Leben in das geistliche. Das sei also genug von diesem Texte, darin uns die Bestellung und Ordnung der Kirche vorgehalten wird.“ (WA 42, 87,1-8; Walch, 140, § 119).

Luther hebt hier sein Verständnis der ursprünglichen Gerechtigkeit (*originalis iusticia*) von der klassischen Erbsündenlehre (*concupiscentia*) ab, indem er – aus exegetischer Sicht völlig richtig – den Fall nicht als ein sündhaftes Tun, sondern als Trennung von Gott bzw. Verlust der Gotteserkenntnis definiert.

Der „Baum des Lebens hätte den Menschen bei steter Jugend erhalten, daß er kein Ungemach noch Beschwerung des Alters jemals gefühlt hätte. [...] Und wären dem Menschen durch Hülfe und Dienst dieser Frucht seine Kräfte immerdar vollkommen geblieben zum Kinderzeugen und allerlei Arbeit, bis er endlich aus dem leiblichen oder natürlichen Leben in das geistliche wäre versetzt worden. [...] dieser Baum wäre gewesen als eine Arznei, dadurch sein Leben und alle Kräfte bei vollkommener Munterheit wären erhalten worden“ (WA 42, 70,22-29; Walch, 112 f, § 50) – veranlasst durch das göttliche Wort (WA 42, 70,30-35; Üb. 113, § 51).⁴⁵ Der Baum der Erkenntnis indes dient als „Zeichen [...] des Dienstes und Ehre gegen Gott. Denn nachdem ihm alle Dinge übergeben waren, daß er derselben seines Gefallens entweder zur Nothdurft oder Lust gebrauchen möchte, so fordert endlich Gott von ihm, daß er an diesem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen Ehrerbietung und Gehorsam gegen Gott beweisen, und also gleichsam eine Uebung des Gottesdienstes haben, und davon nicht essen sollte.“ (WA 42, 71,31-38; Walch, 114, § 55)

An dieser Stelle fügt Luther schließlich eine interessante systematische Neubewertung ein:

„Was derhalb bisher von Mose ist gesagt worden, das gehört entweder in die Natur [naturalia], oder ins Haus- [oeconomica] und Weltregiment [politica], Juristerei [iuridica] oder Arznei [medica]. Das aber gehört in die Theologie [Hoc autem Theologicum est.], daß allhier Adam vorgelegt wird ein Wort und Gebor⁴⁶ von diesem Baume, daran er auch, dem natürlichen Leben und Wesen nach, ein äußerlich Zeichen, Gott zu dienen und äußerlichen Gehorsam zu leisten, haben sollte.“ (WA 42, 71,39-72,2; Walch, 115, § 56)

45 Vgl. ebd. 327, der allerdings Lebensbaum und Erkenntnisbaum in diesem Kontext nicht unterscheidet.

46 Ergänzung in der Übersetzung; das Original lautet: „quod Adae hic proponitur verbum de arbore hac“ (WA 42, 71,41).

Luther führt so die theologischen Topoi der Gottebenbildlichkeit, des Herrschaftsauftrags und des Falls mit der Lehre von der Bestellung und Ordnung der Kirche zusammen.

Die Zeit des Urstands und der Sündlosigkeit, in der *oeconomia* und *politia* dem Menschen gegeben sind, um die Kreatur zu beherrschen, ist gezeichnet vom Respekt gegenüber dem Baum im Paradies, der, gleich einem Tempel, dem Menschen half, Gottes Wort und Willen zu erkennen, was durch die Zeit der Sünde zerstört ist (WA 53, 31 vgl. WA 42, 284,25 f).⁴⁷ Die definitive Zerstörung des Paradieses erfolgte für Luther erst im Zuge der Flut (WA 42, 228.28-31; Walch, 278, § 243).⁴⁸ Ähnlich spezifiziert Luther in den Predigten über das 2. Buch Mose (1524-27) Gen 1,26 f und 2,15 dahingehend, dass der Mensch auf Gottes Befehl über den Sündenfall hinaus das weltliche Regiment ausübt:

„indem er unabhängig vom Stand gesellschaftlicher Differenzierung die Sorge für und die Herrschaft über die Kreatur wahrnimmt: ‚Und wil Gott sagen: O das Weltlich Regiment hab ich schoen gemacht und bestellet, wo?‘ Genesis am Ersten, da gesaget ward ‚Wachset und mehret euch und fuellet die Erde und herrschet über Thier, Fische und Vogel etc. bringet die Erde unter euch.‘“ (WA 16, 353,34-37).

Seine Genesis-Auslegung zu Gen 1,26 bezieht das weltliche Regiment des Menschen auf den Urstand in Folge des Herrschaftsauftrags über die Welt (*dominium terrae* – WA 42, 49,18-22), das aber nach dem Fall verloren geht:⁴⁹

„200. Hier wird der allerschönsten und herrlichsten Creatur, die Gott erkanet, ein Bild Gottes, und göttlicher Natur ähnlich und gleich ist, mit erleuchteter Vernunft, Gerechtigkeit und Weisheit, übergeben ein Reich und Regiment, und werden Adam und Eva Herren und Regenten über die Erde, Meer und die Luft. Und wird ihnen diese Herrschaft nicht allein aus Rath, sondern auch durch einen ausdrücklichen Befehl eingeräumt. [...] 205 Was wir aber solcher Gestalt, in der wir nach dem Fall geblieben sind, in diesem Leben ausrichten, geschieht nicht durch oder aus der Herrschaft, so Adam gehabt hat, sondern aus Kunst und Fleiß; [...] Darum hat dieser aussätzig Leib, durch Gottes Gnade und Wohlthat, nur einen Schein der Herrschaft über die anderen Creaturen. Es ist aber eine sehr geringe Herrschaft, und gar nicht gemäß der ersten, da keine Kunst, keine List vonnöthen gewesen ist, sondern sich die ganze Natur der göttlichen Stimme gehorsamlich unterworfen hat, da

47 Zum Verhältnis von *oeconomia* und *ecclesia* in systematischer Sicht vgl. KLEFFMANN (wie Anm. 43), 138 f.

48 Holger FLACHMANN, Martin Luther und das Buch: eine historische Studie zur Bedeutung des Buches. Tübingen 1996, 91 betont, dass es im Urzustand keiner Bücher bedurfte und die sorgfältige Erziehung gemäß der drei Stände ausreicht; vgl. 304-6: zu Schöpfung und Ausbildung der weltlichen Obrigkeit; das Buch als charakteristisches Merkmal der entwickelten Geschichte des *mundus secundus*, die auf das buchlose Zeitalter folgt.

49 Vgl. auch Predigten über das 1. Buch Mose (WA 24, 72,1 f) zur Übertragung des Regiments vor dem Sündenfall; vgl. auch WA 47, 188,1-14.

Adam und Eva befohlen worden ist, über sie zu herrschen“ (WA 42, 49,18-22; 50,16-24; Walch, 80, § 200; 82, § 205).

Gewissermaßen „macht der Baum des Lebens lebendig aus Kraft des Wortes, welches dies also zusagt und ordnet (virtute verbi promittentis, et sic oriantis); der Baum aber der Erkenntnis des Guten und Bösen tötet aus Kraft des Wortes, durch welches verboten ist (virtute verbi prohibentis)“ (WA 42, 73,32-34; Walch, 118, § 63). Das Problem der Vielzahl an Bäumen, deren Funktion nicht an jeder Stelle der Erzählung gleich ist, löst Luther gekonnt, indem er die Mitte des Paradieses in seiner Tempelfunktion nicht als einzelnen Baum, sondern als Hain beschreibt (WA 42, 72,37-73,4; Walch, 116 f, § 59-60), der an germanische Kultkontexte erinnert.⁵⁰

In typologischer Gegenübersetzung ist das Paradies mit dem Ort der Kreuzigung Jesu verwoben⁵¹, wodurch die Kluft überwunden werden kann (vgl. unten 4.4. zum Protoevangelium).

Die Erschaffung des Menschen und des Ebestands

Äußerst innovativ ist Luthers Auslegung der Erschaffung der Geschlechter. Wenden wir uns also nochmals der Menschenschöpfung, diesmal Gen 1,27, zu: Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn. Er schuf sie ein Männlein und Fräulein.

Luther beginnt seine Ausführungen zu Gen 1,27 folgendermaßen:

„208. Damit nicht jemand denken möchte, das Weib wäre ausgeschlossen von aller Herrlichkeit des zukünftigen Lebens, so faßt Moses beide zusammen, Mann und Weib; denn ja das Weib etwas Anderes scheint, denn der Mann, wie es denn auch andere Gliedmaßen und einen schwächeren Sinn und Verstand hat. Und wiewohl Eva eine vortreffliche Creatur und Adam gleich gewesen ist, was da belanget das Bild Gottes, das ist, die Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit: so ist sie dennoch ein Weib gewesen.“ (WA 42, 52,34-53,11; Walch, 83 f, § 208).

Dieser – für moderne Ohren – erst einmal androzentrische Stil scheint auf den ersten Blick der seit Augustin einflussreichen Erbsündenlehre und ihrer – wenigstens für die weibliche Hälfte der Menschheit – katastrophalen Wirkungsgeschichte ganz und gar zu entsprechen. Doch befreit sich Luther im weiteren Verlauf seiner Auslegung aus der traditionellen Konstruktion, indem er ein überraschend positives Bild der Frau zeichnet.

50 Vgl. KLEFFMANN (wie Anm. 43), 140.

51 ASENDORF (wie Anm. 34) weist ergänzend auf die Auslegung zu Gen 4,16 hin (WA 42, 228,24-27; Walch, 378, § 242: „und kann sein, daß daselbst hernach die Schädelstätte, darauf sich Christus für unsere Sünden geopfert hat, gewesen ist, da zu den Zeiten des Paradieses gewesen ist der Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen; daß also was den Ort anlangt, gegen einander trifft der Tod und Verdammniß, welches der Teufel eingeführt, und Leben und Seligkeit, welches uns Christus wieder erworben hat.“

1. So betont er, dass Moses Mann und Frau gleichermaßen Anteil an Gott und seiner Schöpfung haben:

„Darum sollten wir aus diesem Spruch erstlich dieses merken, daß er darum geschrieben ist, daß das Weib von keiner Ehre menschlicher Natur sollte ausgeschlossen sein, ob es wohl ein schwächer Gefäß ist, denn der Mann.“ (WA 42, 52,12-22, bes. 19-21; Walch, 84, § 209)

2. Er spricht der Frau auch ausdrücklich Anteil am künftigen Leben und Miterbe der göttlichen Gnade zu:

„207. Ohne Zweifel aber ist das auch wahr, daß, gleichwie dazumal Gott Lust und Gefallen gehabt hat an diesem seinem Rath und Werk des geschaffenen Menschen, so hat er auch Lust und Liebe, dies sein Werk zu der verlorne Vollkommenheit wieder zu bringen und zu erstatten durch seinen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum. [...] 208. Damit nicht jemand denken möchte, das Weib wäre ausgeschlossen von aller Herrlichkeit des zukünftigen Lebens, so faßt Moses beide zusammen, Mann und Weib; [...] 209. Darum aber setzt hier Moses beide zusammen, Mann und Weib, und spricht, Gott habe sie geschaffen ein Männlein und ein Fräulein, damit er anzeigen will, Eva sei auch von Gott geschaffen, und theilhaftig gewesen des göttlichen Bildes und Gleichheit, auch der Herrschaft über alles. Also ist noch heute das Weib theilhaftig des künftigen Lebens; wie St. Petrus 1. Epist. 3,7 sagt, daß sie Miterben seien der Gnade.“ (WA 42, 51,27-52,16; Walch, 83 f, § 207-209)

Zwar ist Eva „dennoch ein Weib gewesen“ (tamen fuit mulier; WA 42, 51,38; Walch, 84, § 208) und somit dem Mann an Ehre und Würde nicht gleich (WA 42, 55,10 f; Walch, 84, § 208), doch ist sie trotz des Unterschieds der Geschlechter in der Haushaltung der „Regierung theilhaftig, und sitzet in gemeiner Besetzung der Kinder und Güter“ (Walch, 84, § 209; WA 42, 52,16-18: Et in oeconomia est uxor Domini consors et habet communem possessionem prolis, substantiae, et tamen magna differentia est sexus). Anders als nach der Scholastik, die die Frau mit niederen Seelenkräften ausgestattet sieht⁵², bedürfen Luthers Ansicht nach Mann *und* Frau der Gnade Gottes gleichermaßen.

Im Kontext der Auslegung von der Erschaffung der Frau aus der Rippe Adams (Gen 2,22) verweist Luther wiederum auf aus dem Talmud überlieferte „jüdische Fabeln“. In ihnen ist von der Erschaffung des Menschen als eines androgynen Wesens berichtet, worin deutlich die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes in Gen 2 reflektiert ist, wobei – wie auch von Luther angestrebt –, die Menschenschöpfung des ersten und des zweiten Schöpfungsberichtes zusammengelesen ist.

„212. Lyra erzählt auch eine jüdische Fabel, welcher etwa auch im Plato gedacht wird, es sei der Mensch anfänglich geschaffen in beiderlei Geschlecht (also, daß Mann und Weib in Einem Körper beieinander gewesen), sie seien aber darnach durch göttliche Kraft von einander getheilt und geschnitten, wie

52 Vgl. dazu ASENDORF (wie Anm. 34), 343-345.

solches der Rücken scheine zu bezeugen. Dieses haben Andere mit säuischen Possen vermehret. Aber das zweite Capitel stößet um und widerlegt alle solche Lügen. Denn so das wahr sein sollte, wie wollte hier stehen, daß Gott Adam eine seiner Ribben genommen und ein Weib daraus gebaut habe? Solche Lügen findet man in dem Talmud, und hat man sie berühren müssen, daß wir daraus sehen des Teufels Bosheit, der den Leuten so ungereimte Dinge eingibt. 213. Mit dieser Fabel reimet sich, daß Aristoteles das Weib nennet *virum occasionatum*, einen verstümmelten Mann; und andere nennen es *monstrum*, ein Ungeheuer. Aber man lasse Ungeheuer und der Ungeheuren Kinder bleiben, die also lästern und verlachen eine solche Creatur Gottes, daran er selbst Lust und Gefallen als an dem alleredelsten Werk gehabt hat“ (WA 42, 53, 14-23; Walch, 85 f, § 211 f).

Die hier gezeichnete androgyne Menschenschöpfung findet sich bereits in Platons Kugelmenschmythos, erzählt von Aristophanes im *Symposion* (§ 189c-d), auf den Luther auch anspielt. Die Suche nach „jüdischen Mythen“ lässt in verschiedenen rabbinischen Schriften Hinweise finden auf eine androgyne Menschenschöpfung⁵³, die anstelle einer Hierarchisierung der Geschlechter die unabdingbare Bezogenheit betont. Der Kommentierung von Gen 2,22 (WA 42, 98,18-101,27; Walch, 160-164, § 168-178), der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes, fügt Luther schließlich eine breite Abhandlung zur Einsetzung des Haus- und Ehestandes durch Gott hinzu. Er wendet sich explizit gegen Nikolaus Lyra, der sich auf Raschis Kommentierung beruft.⁵⁴ Denn es handelt sich Luthers Ansicht nach bei der geschilderten Erbauung der Frau weder um ihren Körper noch wie bei anderen christlichen Auslegern um eine Allegorie für die Kirche, sondern es geht – in einer ebenfalls allegorisierenden Auslegung – um ein Gebäude, das den Haus- und Ehestand bezeichnet (WA 42, 98,32 ff; Walch, 160, § 168). Weiterhin kritisiert er in seinen Ausführungen den Zölibat mit der Begründung, dass die Frau dem Mann auf Gottes Initiative hin zugeführt und ihm beigeordnet ist (WA 42, 101,3 ff; Walch, 164, § 176).

Das Protoevangelium (Gen 3,15)

Die Bezeichnung des „Ersten Evangeliums“ stammt erst aus dem 17. Jh. und wurde von Christophorus Helwig bzw. Helvicus eingeführt.⁵⁵ Entsprechende Re-

53 ROTTZOLL (wie Anm. 31), 94 f verweist auf bBer 61a (=bErub 18a.b); vgl. GenR 8,9 und bJeb 63a.

54 „Er baute, (Ber. 61a) wie einen Bau, unten breit und oben schmal, um das Kind aufzunehmen, wie ein Weizenspeicher unten breit und oben schmal ist, damit seine Last nicht für die Wände zu schwer werde. — Er baute die Seite zu einer Frau, dass es eine Frau sei, wie (Richt. 8, 27), Gideon macht es zu einem Ephod, dass es ein Ephod sei“ (RASCHI, Genesis, 10 – BAMBERGER [wie Anm. 18]).

55 Vgl. Bernd WILLMES, Art. Protoevangelium, *wiblex* § 1 verweist auf die Schrift Protoevangelion Paradisiacum, Genes. 3.15. In: *Criticorum Sacrorum*, Tom. VIII. Londini 1660, 8, S. 65-75.

flexionen dazu finden sich aber bereits bei den Kirchenvätern wie Justin der Märtyrer (2. Jh. Tryph.) bzw. Irenäus von Lyon (2. Jh.; Adv. Haer. III, 23,7.21: V,21; 1.22). Der Terminus umschreibt den Fluchspruch an die Schlange in Gen 3,15: „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.“ Es ist ein allegorisierendes Verständnis vorausgesetzt, das sich gegen die lebensweltlich ausgerichtete Lesart des Verses richtet, dass Schlangen und Menschen einander feindlich sind und „ewig eine Scheidewand“ zwischen ihnen bestehen soll, ohne dass bestimmt ist, wer von beiden überlegen ist (so z.B. Flav. Jos. Ant I,1,4).⁵⁶

Dem entgegen setzt die übertragene Deutung den eindeutigen Sieg der Menschen über die Schlange voraus, der sich schon darin zeige, dass nur die Schlange (neben der Erde) von dem göttlichen Fluch getroffen ist, nicht aber der Mensch. Auch der Gestus des auf dem Bauch Kriechens und Staub Essens spiele auf einen Siegesgestus an, der die symbolische Unterwerfung des Besiegten anzeige.⁵⁷ Weiterhin verkörpere die Schlange eigentlich kein Tier, sondern den Teufel oder Versucher, eine Auslegung, die bereits in deuterokanonischen Texten wie Weish. 2,23 f⁵⁸ belegt ist.

Somit lässt sich der Vers schließlich im Sinne der Adam-Christus-Typologie von Röm 5,12-21 dahingehend deuten, dass Christus durch seine Gnadentat den Menschen ewiges Leben ermögliche und darin auch der Kampf mit dem Teufel entschieden werde. Prominent war in der Lutherzeit außerdem die Deutung auf Maria: sie habe die Schlange zertreten durch ihren Samen, Christus. Luther kommt schon in den Ausführungen des Herrschaftsauftrags in Gen 1,27 auf Evas Gespräch mit der Schlange zu sprechen, um die grundsätzliche Vorrangstellung der Menschen über die Tiere zu betonen (WA 42, 50,6-8; Walch, 81, § 202; vgl. auch § 204 f). Im Abschnitt zu Gen 3,1-6 kommt er auf die Figur der Schlange nochmals zurück, die mit dem Teufel identifiziert wird, der seinerseits ursprünglich „doch nicht böse geschaffen, sondern hat gehabt einen Willen, der Gottes Willen gemäß gewesen ist, welchen er verloren hat“ (Walch, 174, § 7; WA 42, 107,22-25). Somit hat die böse Kraft eine ähnliche Entwicklung durchlaufen wie der Mensch, die allerdings nicht zu revidieren ist. Ähnlich dem Narrativ des Engelsturzes, wie er z.B. im Wächterbuch der äthiopischen Henochtradition thema-

56 Vgl. zur Auslegung JACOB (wie Anm. 38), 115 (Zitat) mit Kritik am Protoevangelium.

57 Vgl. dazu WILLMES mit Hinweis auf Gen 3,15: „weil du ihm nach der Ferse schnappst“.

58 Weish. 2: „23 Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Abbild seines eignen Wesens gemacht. 24 Aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen, 25 und es müssen ihn erfahren, die ihm angehören“ (Lutherbibel 2017); vgl. Apokalypse des Mose VII,2; X,1-XII,2; XVI,1-XXVI,4 und Leben Adam und Evas 33,2; 37,1-39,2.

tisiert ist, interpretiert Luther von Lk 10,18 her.⁵⁹ Dieses Verständnis sei einem sophistisch charakterisierten Dualismus vorzuziehen (vgl. WA 42, 113,21-24; Walch, 184, § 32).

„Dieses Wort [gemeint ist das Verbot in 2,16] war dem Adam Evangelium und Gesetz, sein Gottesdienst und Gehorsam, den er Gott in dieser Unschuld leisten konnte. Daran macht sich der Satan und das untersteht er sich umzukehren, und ist nicht allein das seine Absicht, wie die Albernern und Unerfahrenen denken, daß er ihn den Baum weise, und sie anbringe, Früchte davon zu brechen. Er weist ihn wohl, thut aber ein ander und neues Wort dazu, wie er in der Kirche noch pflegt zu thun.“ (Walch, 179, § 17; WA 42, 110,18-23)

Die Lehre der Erbsünde wird verändert in eine Lehre der bewussten Verwirrung, die Satan – ähnlich wie es die Kirche und die Ketzler tun – benützt, um zum Unglauben zu verführen.

„Darum ist es hernach um den Fall bald geschehen (Itaque facilis postea lapsus est); denn unvorsichtige Leute lassen sich vom Worte abführen auf gefährliche Disputationen, und nachdem sie am Worte nicht Genüge haben, fragen sie, wie und warum das oder jenes also zugehe? Wie Eva, sobald sie hört den Teufel das Wort in Zweifel setzen, verloren ist: so auch wenn wir zweifeln, ob denn Gott gewollt habe, daß wir elende und verdammte Sünder durch Christum sollten selig werden, so ist es leicht geschehen, daß wir betrogen werden und lassen uns Narrenkappen anziehen, und überreden, als müssten wir durch Werke selig werden.“ (WA 42, 111,35; Walch, 181, § 24).

Der Beginn der Erbsünde resultiert also aus der Versuchung durch den Teufel und dem menschlichen Zweifel am Wort Gottes.⁶⁰ Die einzige Seligkeit (*salus*) hätte darin gelegen, wenn Eva auf Gottes Auftrag (*mandatum*) bestanden hätte und sich nicht hätte davon abbringen lassen (WA 42, 116,23-25; Walch, 189, § 45). Stattdessen hat sie sich zustimmend⁶¹ von Gott abgewandt und dem Teufel zugekehrt, der sie schließlich unterdrückt (*opprimat*) (WA 42, 117,12; Walch, 190, § 47). An der Erbsünde hält Luther insofern fest, als die Sünde gegen Gott und

59 Lk 10: „17 Die Zweiundsiebzig aber kamen zurück voll Freude und sprachen: Herr, auch die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen. 18 Er sprach aber zu ihnen: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. 19 Seht, ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Schlangen und Skorpione, und Macht über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch schaden. 20 Doch darüber freut euch nicht, dass euch die Geister untertan sind. Freut euch aber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind“ (Lutherbibel, 2017).

60 Vgl. KLEFFMANN (wie Anm. 43), 150-154; zum Verhältnis von Vernunft und Schöpfung – das Teuflische der Vernunft nach dem Fall (Disputatio de homine, Thesen 4-9); s. ASENDORF (wie Anm. 34), 346-349.

61 Die explizite Zustimmung fehlt in Gen 3,1-6, wird von Luther aber in der umfassenden „Entfaltung des Wortes Gottes als affirmativ behauptetes, positives Selbstverständnis“ vorausgesetzt (WA 42, 117,30-33) und führt zur „Ersetzung des identitätsvermittelnden Gottesverhältnisses[...] bis zur Konsequenz des Satzes *non est Deus*“ (Kleffmann [wie Anm. 43], 152 f).

Wort der Grund (*causa*) der äußeren Übertretung ist (WA 42, 121,34-37; Walch, 198, § 68):

„Wer aber den Text fleißig liest und betrachtet, der kann leicht sehen, daß der Apfelbiß nicht die Ursache ist, sondern die Sünde, daß Eva sündigt wider beide Tafeln und wider Gott und sein Wort selbst; und sündigt also, daß sie Gottes Wort weit von sich wirft und wird ganz und gar des Teufels Schülerin“ (vgl. 219, § 124: „Denn aus dem Unglauben folgt der Ungehorsam aller Glieder und Kräfte im Menschen.“).⁶²

Die scholastischen Diskussionen um den oberen bzw. unteren Teil der Vernunft, als deren Anteil Eva als Frau traditionell nur der untere zukäme und deshalb anfälliger für die Sünde sei, wehrt Luther explizit ab (WA 42, 119,37-39; Walch, 195, § 61). Den Kontrapunkt zum Sündenfall bildet die Wiederherstellung aller Dinge in Christo, die nicht einfach nur eine Restitution des prälapsarischen Zustands, also des Zustands vor dem Fall ist. Die Wiederherstellung von Leib und Seele am jüngsten Tag überbietet vielmehr das Gewesene, das innerhalb der Schöpfung im Ruhen Gottes am siebten Tag schon vorweggenommen wird.⁶³

Die Erbsünde ist demnach für Luther *geschichtliches* Erbe, das durch die Geschichte vermittelt begegnet und sich im Unglauben des Menschen als eine Form des *verkehrten* Glaubens äußert. Verkehrt ist der Glaube, da er sich vom Wort Gottes abgewendet hat und selbst-erdacht ist. Erbsünde ist demnach eine Personensünde, die weniger in Worten und Werken als in der Natur und dem persönlichen Wesen verankert ist.⁶⁴ Sie lässt sich verkörpert denken im Teufel, im alten Adam oder auch im Fleisch; durch sie wird der Mensch von Gott entfremdet und verfällt der Selbstvergötterung (vgl. WA 42, 166,22-31 – Vorlesung über 1. Mose 3,21 f).

Es ist offensichtlich, wie weit Luther hier von seinem anfänglichen Anliegen, den biblischen Text wörtlich auszulegen, abrückt. Er treibt Theologie, richtet sich dabei explizit gegen die Sündenlehre, wie sie seit Augustin vermittelt ist. Zudem verhilft er der Frau zu einer für die damalige Zeit unerwartet positiven Stellung, indem die Schuld von der Frau als Frau genommen wird. Explizit wendet er sich gleichzeitig aber auch gegen Auslegungen, wie sie jüdischerseits begegnen und das buchstäbliche Verständnis der anhaltenden Feindschaft zwischen Mensch und Schlange vertreten. Lebensweltlich orientiert kommentiert z.B. Raschi:

„15. Und Feindschaft will ich einsetzen, (Ber. rab.) du hast nichts anderes beabsichtigt, als dass der Mensch sterbe, wenn er zuerst essen würde, und du Chawa nähmest, und hast nur darum mit Chawa gesprochen, weil Frauen leicht zu überreden sind und ihre Männer zu überreden verstehen, darum will ich Feindschaft einsetzen. — Er wird dir (den Kopf) zermalmen, dir zerstossen (Job 9, 17), wie (Deut. 9, 21), ich zerstieß es, was der Targum übersetzt,

62 Vgl. dazu ebd. 153 f.

63 Vgl. ASENDORF (wie Anm. 34), 343.

64 KLEFFMANN (wie Anm. 43), 107-110.

ich zerrieb es. — Und du wirst ihm nach der Ferse schnappen, du wirst keine aufrechte Gestalt haben und wirst ihn in die Ferse beißen, und auch von dort wirst du ihn töten. Der Ausdruck, du wirst nach ihm schnappen, ist ähnlich wie (Jes. 40, 24), weht sie der Wind an; wenn die Schlange sich anschickt, zu beißen, zischt sie wie ein Pfeifen, und weil die Ausdrücke sich decken, gebraucht er bei beiden (dem Menschen und der Schlange) das Wort“ – *shāpāb* „schnappen, treten“⁶⁵.

Luther wendet sich explizit gegen das „Fündlein der Juden“ (Iudaicum cavallum de serpente; WA 42, 162,22; Walch, 266, § 251):

„Darum wenn wir nun gleich der Juden Verstand zulassen, nämlich, daß Mose von der natürlichen Schlange redet, so bringt doch der Text eine Synecdoche mit sich, dadurch wir eines aus dem andern verstehen müssen, wenn wir ihn gegen die Worte Christi halten wollen [...] Joh. 8,44.: ‚Der Teufel ist ein Mörder von Anfang‘; ist es nun nicht klar, da Gott also mit der natürlichen Schlange redet, daß er versteht den Teufel, der in der natürlichen Schlange steckt und den Menschen in die Sünde, Tod und Zorn Gottes gebracht hat?“ (WA 42, 163; Walch, 267, § 254)

Ausgehend von Gen 3,15 hat Luther ein weiteres theologisches Herzstück in seiner Urgeschichtsexegese entwickelt. So deutet sich im „Samen“ der Sohn der Frau (gemeint ist Christus) bereits an, der den Kopf der Schlange einst zertreten wird und somit den Menschen die nötige Erlösung bereitet. Christus ist der Mittler und der Beweis, dass Gott mit dem Menschen anders verfährt als mit der Schlange, indem er sich diesem gnädig erweist. Anders als in der Erbsündenlehre steht der Mensch in einem weitaus positiveren, von Gott getragenen Licht da.

Kain und Abel – die beiden Kirchen

In der Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) kommt Luther auf die Überwindung der Erbsünde durch Christus zu sprechen, wenn er das erste Menschenpaar durchaus positiv hervorhebt, indem er betont,

„daß die lieben, frommen Eltern, Adam und Eva, zu ihren Kindern oft und viel gepredigt haben von Gotts Willen und vom Gottesdienst, daweil beide, Abel und Kanin, dem Herrn Opfer bringen. Es möchte aber jemand fragen: Was oder wovon haben sie ihnen denn gepredigt? [...] Verheißung des Samens und zukünftiger Erlösung“ (WA 42, 183,11-14; vgl. Walch, 301 f, § 35).

Denn der Erbsünde kann nur im Glauben begegnet werden. Luther analysiert die Erzählung von Vers 4 ausgehend:

4 Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Und der Herr sah gnädig an Abel und sein Opfer,

[5 aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an. Da ergrimmte Kain sehr und senkte finster seinen Blick].

65 RASCHI, Genesis, 12 (BAMBERGER [wie Anm. 18]).

Luther kommentiert dazu:

„49. Wer das Werk an sich selbst allein ansieht, der kann Abel Kain nicht vorziehen. Denn die Juden, wie sie denn Werkheilige sind und nur immer an Werken kleben, geben hier närrische Träume vor: Kain habe nicht köstlich auserlesen Getreide geopfert, sondern Spreu, darum sei er mit seinem Opfer verworfen worden.“ (WA 42, 186,18-24; Üb. 307, § 49)

Er rekurriert damit auf jüdische Auslegungen, die das von Gott abgelehnte Opfer als ein abfälliges Opfer deuten. Raschi verweist in seinem Kommentar zur Stelle kurz auf Bereschit Rabba 22, 8 und Midrasch Tanchuma, Ber. 9, um das abgelehnte Opfer zu erklären:

3. Von der Frucht des Erdbodens, (Ber. rab.) vom Schlechten, eine Agada sagt (Tanch.), es war Leinsamen. (Eine andere Erklärung, von der Frucht, von derjenigen, die ihm zuerst in die Hand kam, nicht von der guten und ausgewählten).

Eine ausführlichere Erklärung zu dem unangemessenen Opfer gibt Pirque de Rabbi Eliezer, Kap. 21⁶⁶:

„Und Kain liebte es den Ackerboden zu bearbeiten und zu säen, Abel aber liebte es, die Schafe zu weiden. [...] Die Nacht des Pessach kam. Adam sagte zu seinen Söhnen: In dieser Nacht wird Israel in Zukunft Pessach-Opfer darbringen, opfert auch ihr vor eurem Schöpfer! Kain brachte den Rest seiner Speise, geröstetes Flachskorn, Abel aber brachte von den Erstlingen seiner Schafe und von ihrem Fett, ungeschorene Schafe. Da wurde das Opfer Kains abgewiesen, das Opfer Abels aber wurde angenommen“.

Kain begeht diesem Text nach ein ausdrückliches Sakrileg, indem er sich nicht an die Regeln des Passaopfers hält (Sederbrot; Lamm), sondern die Reste darbringt. Damit wird die – auf den ersten Blick – so ungerechte Bevorzugung von Abels Opfer erklärt, die den Hass Kains erst schürte und zu dem Brudermord führte. Luther lehnt diese Auslegung, für die der hebräische Text tatsächlich keine Grundlage bietet, ab, um ihr theologisch reflektierend aber doch nachzugehen und sie mit der Auslegung im Hebräerbrief zu vergleichen:

„50 Aber die Epistel zu den Hebräern Cap. 11,4. urtheilt anders davon und sagt, daß Abel im Glauben ein besser Opfer dem Herrn gebracht habe; darum ist der Mangel nicht an dem gewesen, daß sie geopfert haben, sondern an der Person, die da geopfert hat. Und ist der Glaube der Person das Gewicht gewesen, welches Abels Opfer köstlich und angenehm gemacht hat, Kains aber unwerth und falsch. Denn Abel glaubt, daß Gott gütig und gnädig sei [...]; Kain aber verläßt sich auf die Ehre, daß er der Erstgeborene ist“ (WA 42, 186,21-30; Walch, 307, § 50).

66 Zitiert nach Gabrielle OBERHÄNSLI-WIDMER, Bilder vom Bösen im Judentum. Neukirchen-Vluyt 2013, 74.

Luther zielt einerseits auf die *superbia*, die „Überheblichkeit“ Kains, die sich aus seiner Erstgeburt ergebe. Die Sünde Kains konstituiere sich als Verkehrtheit seines Selbstverständnisses, heilig zu sein:

„Kain [...] hat aber bei sich einen hoffärtigen Wahn, als er sei heilig, und denkt, Gott werde sich solch Werk um der Person willen gefallen lassen“ (WA 42, 186,12-14; Üb. 307, § 48).

Andererseits sucht Luther auch Mitschuld bei den Eltern, die, wie schon die Namen anzeigen, im Ersterschaffenen Kain (*qn*) alles erhoffen, von Abel (*håbål* „Hauch, Nichtiges“) aber nichts (WA 42, 181,6-10; Üb. 301, § 34). Doch erweist sich Abel als der Gottesgläubige und bringt darin ein größeres Opfer als Kain (WA 42, 180, 31-34; Üb. 301, § 33).

Luther fährt schließlich fort, die Geschichte allegorisch auszulegen, indem er in Kain eine Präfiguration des Papsttums sieht:

„Und gehört diese Historie nicht in das weltliche (*politica*) oder häusliche (*oeconomica*) Regiment, sondern in die Kirche (*ecclesiastica*). Denn Abel wird um keines Welthandels (*politicum*) oder Hausgeschäfts (*oeconomicum negotium*) willen getödtet, sondern um des Gottesdienstes (*cultum Dei*) willen. Und hat Kain nicht genug daran, daß er ein Herr des Hauses ist, sondern er will auch ein Sohn Gottes (*filius Dei*), ein Pabst (*Papa*) und Vater der Kirche (*pater Ecclesiae*) sein. Darum untersteht er sich des Gerichtes über die Opfer, ver-dammt seinen Bruder als einen Ketzler und schlägt ihn todt.“ (WA 42, 188,1-6; Üb. 310, § 56).

Hier nimmt die Geschichte eine – für moderne Ohren – unerhörte Wende. In Anlehnung an Augustin *De civ. Dei* XV,7 (vgl. WA 42, 187,18-20; Üb. 308 f, § 53) geht es um die Kirche der Welt (*ecclesia hypocritica*), die der Erbsünde unterliegt, und um das Offenbarwerden der wahren bzw. rechten Kirche, die durch Kreuz und Leiden geprägt ist (mit Hinweis auf das Blut des gerechten Abel in Mt 23,35).⁶⁷

„54 Es wird uns aber in dem eine große Lehre und Trost vorgehalten, wenn wir aus diesem Ursprung und Anfang beide Kirchen herrechnen und bedenken, wie gar mit wunderbarlichem Rath Gott dies allezeit regieret habe, daß die rechte Kirche zu einer Zeit groß und stark, zur andern aber gering und schwach gewesen ist, und sei doch allezeit so gegangen, daß die heuchlerische und blutgierige Kirche vor der Welt den Ruhm gehabt und die rechte Kirche, die Gott lieb gehabt, geplagt und gemartert habe. Denn da ist es schon gegangen, wie die Verheißung lautet, daß der Schlange Same den gebenedeieten Samen in die Ferse beißen sollte; wie wir noch heute erfahren.“ (WA 42, 187,21-28; Walch, 309, § 54)

Es ist nun jedoch nicht so, dass Luther denkt, die Gründung einer neuen Kirche würde die Spannung aufheben – vielmehr sind Kreuz und Verdammung

⁶⁷ Vgl. zum Ganzen KLEFFMANN (wie Anm. 43), 178-181. Er interpretiert die wahre Kirche als Kommunikationsgemeinschaft.

für den Gläubigen die unfehlbaren Zeichen der *wahren* Kirche. Sie ist nach dem Fall dank der Kreuzigung gegründet, bleibt aber von einer immer wiederkehrenden Degenerationsbewegung geprägt. Die Degeneration der Kirche erreicht in der Zeit der Reformation einen erneuten Höhepunkt.⁶⁸ Allerdings ist die wahre Kirche nicht klar definierbar, sondern vielmehr als eine Suchbewegung zu verstehen, die auch weiterhin mit Rückschritten rechnen muss. Es wäre also viel zu einfach, der Papst-Kirche als heuchlerischer Kirche die reformatorische Bewegung als wahre Kirche entgegen stellen zu wollen.

Resümee

Luthers hermeneutische Prämisse für die Urgeschichtsauslegung lautet, dass das Buch Genesis die gesamte Heilige Schrift bereits in sich trägt („Primum caput Genesis totam scripturam in se continet“ WA TR 3, 155,11 f – Nr. 3043a). Anhand dieses Buches hat er einerseits seine von den reformatorischen Grundsätzen geprägte Anthropologie ausgehend von der Sündenlehre entfaltet, andererseits erklären sich andere Teile, wie die Schöpfungslehre, aus den traditionell vorgegebenen Vorstellungen (creatio ex nihilo, Trinität).⁶⁹

Ein Neuansatz lässt sich beobachten in seiner Auslegung der Gottebenbildlichkeit, denn anstatt auf ihren bleibenden Rest in Form einer Gottähnlichkeit, *similitudo* (hebr. *demût*), zu setzen, geht er – übrigens exegetisch durchaus richtig – davon aus, dass *šäläm* und *demût* gleichbedeutend sind, und folgert, theologisch gesprochen, dass die Adam geschenkte Gottebenbildlichkeit durch den Fall ganz verloren ging (*peccatum radicale* „Wurzelsünde“). Gottebenbildlichkeit ist für ihn somit etwas, das sich der menschlichen Erfahrung völlig entzieht und auf deren Wiederherstellung allein im Blick auf das ewige Leben dank des Evangeliums zu hoffen ist.⁷⁰

Im Vordergrund der vorgelegten Auslegungen steht aber gerade nicht der Literalsinn – wie es der Satz „Zuerst wollen wir das Philologische betrachten, dieses ist das wahrlich Theologische“ (WA 5, 27,8) eigentlich programmatisch vorzusehen scheint. So bemüht Luther zwar immer wieder hebräische Philologie, z.B. im Zuge der trinitarischen Auslegung von Gen 1,1 im Verweis auf das Pluralnomen *Elohim*, verbunden mit der pluralischen Verbform „Lasset uns“ (Gen 1,26). Doch ist deutlich, dass er die Philologie zur Bestätigung seiner theologischen Argumente einsetzt, an anderer Stelle jedoch philologische Argumente, die seinem Konzept widersprechen könnten, unberücksichtigt lässt. Zudem ist seine Auslegung durch den christologischen Mehrwert, den er den alttestamentlichen Texten grundsätzlich zuspricht, stets prophetisch-christologisch verstanden. Tropologi-

68 Ebd. 182-187.

69 Vgl. Volker LEPPIN, Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther. In: Ex oriente Lux. FS für Rüdiger Lux, hg. v. Angelika BERLEJUNG/Raik HECKL. Leipzig 2012, 687-710, bes. 703.

70 Ebd. 705.

sche, allegorische und angagogische Auslegung sind durchaus auch nach der zitierten Römerbriefvorlesung in seinem Denken breit vertreten. Insbesondere der tropologische Sinn, der auf den Lebenswandel des glaubenden Menschen zielt, macht es möglich, die großen reformatorischen Überzeugungen in die Auslegung einfließen zu lassen.⁷¹

Sein Verständnis der Trinität in Gen 1 ist natürlich allegorisch. Das wird gerade aus Luthers Polemik gegen jüdische Auslegungen ersichtlich, die hier einen Thronrat von Engeln voraussetzen, wie er in einer Reihe alttestamentlicher Texte begegnet, um das pluralische „Lasst uns schaffen“ anders als polytheistisch erklären zu müssen. Gleichzeitig nutzt er, um seine eigenen theologischen Grundvoraussetzungen zu verteidigen, mitunter auch Argumentationsfiguren der mittelalterlichen Dogmatik, um „gegen den Spott der Juden und Türken“ zur Stärkung des trinitarischen Denkens beizutragen.

Auch die Menschenschöpfung kommentiert Luther in Auseinandersetzung mit den um den buchstäblichen Sinn ringenden jüdischen Positionen, um am Ende den „Bau aus der Rippe“ tropologisch zu deuten. Gegen den buchstäblichen Sinn, dass die Frau aus der Seite des Mannes gebaut sei, akzentuiert Luther die funktionale Bedeutung des Narrativs: Letztlich zielt die Erzählung auf die Unmöglichkeit des Zölibats, da der Mensch in Zweiheit geschaffen sei; und darin wird die Frau, allegorisch gesprochen, zu einem Gebäude, das den Haus- und Ehestand verkörpert. Man sieht hier Katharina von Bora als tüchtige Unternehmerin in Anlehnung an Prv 31,10-31 geradezu vor sich.

Auch seine Auslegung der Kain und Abel-Erzählung rekurriert auf rabbinische Vorläufer bezüglich der Erklärung des Opfers. Jüdische Ausleger erklären die Leerstelle, warum Gott das Opfer Abels positiv aufnimmt, das von Kain aber nicht, mit der *Qualität* des Opfers, Luther zielt indes auf die Gesinnung, mit der das Opfer gebracht wurde, nämlich auf Kains *superbia* „Hochmut“ als Erstgeborener. Aus diesem Gedanken kommt er dann zu einer überraschenden Auslegung, die die gesamte Geschichte ekklesiologisch deutet: Kain verkörpert die fest installierte Papst-Kirche, während Abel für die „ecclesia semper reformanda“ steht.

Viele Auslegungen sind geprägt von der tiefen Diskrepanz zwischen der Anerkennung der hebräischen Heiligen Schrift einerseits und den Vorbehalten gegenüber den jüdischen Traditionen andererseits. Dies zeigt sich in der Urgeschichtsvorlesung bereits in der gewählten Terminologie: Die Rede von den Hebräern, die sich meist auf die Menschen des 1. Jahrtausends v. Chr. bezieht, ist stets positiv und anerkennend, die Verweise auf die Juden oder Rabbinen aber nie. So kann Luther regelmäßig hebräische Termini explizieren und erklären, doch im gleichen Atemzug die entsprechenden rabbinischen Auslegungen mal polemisch

71 Vgl. dazu Ulli ROTH, Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Ps 110 (Dogma und Geschichte 8). Münster 2010, 151 f.

mal apologetisch attackieren. Das *sola scriptura*, das ihn in der Bibel suchen lässt, was Christum treibt, machte es ihm wie auch seinen Mitstreitern unmöglich, von christlich-theologischen Überzeugungen zu abstrahieren und der Hebräischen Bibel ihren historischen Eigenwert zu belassen. Insofern hat der Reformator, was die Bibelauslegung betrifft, nur bedingt befreiend gewirkt: „Letztes Kriterium bei einem exegetischen Urteil sind weder Grammatik noch hebraistische Studien, sondern das Evangelium und die Theologie.“⁷² Die ihm eigene theologische Hermeneutik ist davon geprägt, dass die Relevanz des Alten Testaments darin besteht, dass es dem immer schon gerechtfertigten Sünder die Rechtfertigung verkündet. Im Alten Testament wird das Evangelium, obwohl es noch verborgen war, bereits als Verheißung offenbar.⁷³ Von dieser hermeneutischen Voraussetzung einmal abgesehen, hat die reformatorische Bewegung durch den Rückgriff auf die Ursprache ein breiteres Interesse auch an jüdischer Auslegung geweckt und somit erste Voraussetzungen geschaffen, die Hebräische Bibel im Kontext ihrer eigenen Geschichte zu betrachten.⁷⁴

72 Ebd. 152; zu diesem Schluss kommt er im Zuge der verschiedenen Auslegungen, die Luther 1513-15, 1519-21, 1524 und 1535 von Ps 110 vorlegte, in welchen er sich zwar von traditionellen Deutungen löste, aber den tropologischen Sinn erhob zur Verifizierung der reformatorischen Grundbegriffe (Herrschaft und ewiges Priestertum Christi).

73 Christoph LEVIN, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums. In: Ders., Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II (BZAW 431). Berlin, 2013, 322-339, hier 337.

74 Vgl. dazu RAEDER (wie Anm. 5), 394; Raeder nennt als besonders eindrückliches Beispiel Luthers Auslegung von Ps 111 von 1530 (WA 31I, 396,24 f.).