

Gerechte und Frevler

Die Auslegung von Psalm 37 in Qumran und bei Martin Luther

VON

REINHARD GREGOR KRATZ

1. Zwei Jubiläen

Im 500. Jubiläumsjahr der Reformation jährt sich ein anderes Ereignis zum 70. Mal: die Entdeckung der Texte vom Toten Meer, die in den Jahren 1947–1952 in elf Höhlen nahe der Siedlung Khirbet Qumran und in der weiteren Umgebung bis nach Massada gefunden wurden. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass es sich um den spektakulärsten Fund jüdischer Handschriften im 20. Jahrhundert handelt. Auf den ersten Blick haben die beiden Jubiläen nichts miteinander zu tun. Doch wenn man bedenkt, welche Rolle die Bibel in der Reformation gespielt hat, wird die Beziehung schlagartig klar.

Unter den Texten vom Toten Meer befinden sich die ältesten Handschriften der Hebräischen Bibel, des Alten Testaments, wie wir Christen sagen; des Weiteren haben sich hier originalsprachliche, hebräische und aramäische, Zeugen der sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen gefunden, derjenigen Schriften also, die uns bis dahin nur in antiken Übersetzungen bekannt waren und von denen Martin Luther der Sprache wegen meinte, dass sie zwar nicht der heiligen Schrift gleich gehalten, aber dennoch »gut und nützlich zu lesen seien«. Innerhalb der »biblischen« Handschriften wiederum beobachten wir eine Fülle von Abweichungen von dem uns überlieferten, in der Stuttgarter Ausgabe der Biblia Hebraica (BHS) abgedruckten Text, die uns teilweise aus den griechischen, lateinischen, syrischen und anderen antiken Versionen der Bibel schon bekannt waren, teilweise aber auch darüber hinaus gehen. Bekanntlich gehören die Frage der Originalsprache sowie die Feststellung des richtigen, »ursprünglichen« Texts der Hebräischen Bibel durch das Mittel der Textkritik zu den Fundamenten der Reformation, und eben dazu haben die Handschriften vom Toten Meer reichlich neues Material beigesteuert.¹

¹ Vgl. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Third Edition Revised and Expanded, 2012. Damit ist die deutsche Fassung überholt, die auf der Ausgabe von 1992 basiert: E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*. Handbuch der Textkritik (übersetzt von Heinz-Josef Fabry und Mitarbeitern), 1997.

Doch die beiden Jubiläen berühren sich nicht nur auf dem Gebiet der Textkritik, sondern auch auf dem der Hermeneutik und Auslegung der biblischen Schriften. Luthers Grundsatz, dass die heilige Schrift ihr eigener Interpret sei,² bringt ein Auslegungsprinzip auf den Begriff, das weit in die Vorgeschichte der Reformation bis ins antike Judentum zurückreicht und bereits in den biblischen Schriften selbst, im Zuge ihrer Entstehung, Fortschreibung und Überlieferung, auf vielfache Weise zur Anwendung kam.³ Dabei gehen Textgeschichte und Auslegung oft Hand in Hand. Auch hierzu haben die Texte vom Toten Meer weiteres Material zu Tage gefördert und neue Perspektiven eröffnet.

Als Beitrag des Bibelwissenschaftlers zum Reformationsjubiläum im Jahre 2017 möchte ich daher eine Brücke zum Jubiläum der Textfunde vom Toten Meer schlagen und einen Vergleich der Auslegung der Bibel in Qumran und in der Reformationszeit wagen. Aus der Fülle des Materials greife ich Psalm 37 heraus. Propheten und – als Prophezeiung aufgefasste – Psalmen waren in Qumran Gegenstand des eifrigen Schriftstudiums. Über sie handeln die ältesten belegten Kommentare zur heiligen Schrift, die sogenannten Pescharim. Auch in der Reformation spielten Propheten und Psalmen eine besondere Rolle, um das Evangelium von Jesus Christus und seine Wiederentdeckung in der Reformationszeit zu begründen. Beide großen Reformatoren, Calvin und Luther, haben sich selbst und ihr Werk in den Psalmen wiedergefunden. Psalm 37 bietet sich darum als Beispiel an, da zum einen seine Kommentierung in den Pescharim von Qumran recht gut erhalten ist, zum anderen mehrere, signifikant voneinander abweichende Auslegungen Martin Luthers überliefert sind.

Zwischen den beiden Epochen, antikes Judentum und Reformation, liegen Welten, die nicht einfach übersprungen werden können. Jede Auslegung ist ihrer Zeit verhaftet, eine direkte Beziehung besteht nicht. Und doch erscheint mir ein Vergleich möglich und erhellend, sofern man ihn auf das hermeneutische Problem fokussiert, das sich dem Ausleger biblischer Texte zu jeder Zeit stellt und sich für uns unter den Bedingungen der Neuzeit noch einmal verschärft, um nicht zu sagen radikal verändert hat.

² WA 7; 97,23f: »ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans« (»dass sie [die Schrift] durch sich selbst ganz gewiss, ganz leicht verständlich, ganz offenbar, ihr eigener Interpret sei, alles in allem prüfend, richtend und erleuchtend«). Vgl. hierzu W. MOSTERT, *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther* (LJ 49, 1979, 60–95).

³ Vgl. hierzu R. G. KRATZ, *Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz* (in: DERS., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels. Kleine Schriften I* [FAT 42], 2013, 126–156).

2. Psalm 37

Psalm 37 gehört zur Gruppe der Akrosticha.⁴ Den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets ist in der Regel je eine Strophe mit zwei Doppelzeilen (vier Kola) zugeordnet.⁵ Eine Ausnahme bildet die Strophe zum Buchstaben *Ajin* in V. 28, die mit *l' 'ölām* »auf ewig« beginnt und das *Ajin* also erst als zweiten Buchstaben des ersten Wortes bietet. Möglicherweise ist der Text an dieser Stelle gestört. Das Kolon »auf ewig werden sie bewahrt« in V. 28² bezieht sich noch auf »seine Frommen« der vorhergehenden *Samech*-Strophe in V. 27–28¹, während der Vers anschließend sehr abrupt auf die Nachkommen der Frevler zu sprechen kommt. Die Septuaginta bietet nach »auf ewig werden sie bewahrt« einen zusätzlichen Stichos, der zum Folgenden passt: »Die Gesetzlosen werden verfolgt werden.«⁶ Er setzt für die »Gesetzlosen« das hebräische Wort *'awwālīm* voraus, das mit dem Buchstaben *Ajin* beginnt und konsonantisch geschrieben (*'wlm*) auch als *'ölām* »ewig« gelesen werden kann. Möglicherweise ist der Stichos der Septuaginta ursprünglich und fiel aus, als am Übergang von der *Samech*- (V. 27–28¹) zur *Ajin*-Strophe (V. 28²–29) durch Fehllesung oder Glossierung das Kolon »auf ewig werden sie bewahrt« eingefügt wurde. Weitere Glossen könnten in den Versen 14–15 und 25–26 vorliegen. Hier schießen das dritte und vierte Kolon von V. 14 (»zu fällen den Armen und Schwachen, zu schlachten die auf geradem Weg sind«) sowie das dritte Kolon von V. 25b (»und seine Kinder um Brot betteln«) über.⁷

Stilistisch gliedert sich der Psalm in drei Teile.⁸ Ein erster Teil umfasst die Verse 1–11 (*Alef* bis *Waw*) und richtet sich an eine 2. Person Singular, mit der jeder Leser oder Hörer angesprochen wird. Inhaltlich dominiert in diesem Teil der Rat, sich nicht über Übeltäter zu ereifern, sondern auf Gott zu vertrauen, der die Guten belohnen und die Bösen bestrafen wird. In einem zweiten Teil,

⁴ Vgl. Ps (1); 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145.

⁵ *Alef* V. 1–2, *Bet* V. 3–4, *Gimel* V. 5–6, *Dalet* V. 7, *He* V. 8–9, *Waw* V. 10–11, *Zajin* V. 12–13, *Chet* V. 14–15; *Tet* V. 16–17, *Jod* V. 18–19, *Kaf* V. 20, *Lamed* V. 21–22, *Mem* V. 23–24, *Nun* V. 25–26, *Samech* V. 27–28¹, (*Ajin*) V. 28²–29, *Peh* V. 30–31, *Sade* V. 21–33, *Qof* V. 34, *Resch* V. 35–35, *Schin* V. 37–38, *Taw* V. 39–40.

⁶ Der Text variiert in den Handschriften, doch dürfte *ἀνομοί* »die Gesetzlosen« ursprünglich sein. Vgl. M. KARRER/ W. KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament II*, 2011, 1603.

⁷ Vgl. F.-L. HOSSFELD/ E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalmen 1–50 (NEB)*, 1993, 230, hier auch zur Einteilung des Texts in V. 7.8–9.10–11.20.

⁸ Ich folge hier der Gliederung von HOSSFELD/ ZENGER, aaO 230. Eine alternative, mehr ins Detail gehende Gliederung wird Laura V. Schimmelpfennig in ihrer Dissertation über Psalm 37 und seine Auslegung in Qumran begründen, die vier Teile unterscheidet: V. 1–11, V. 12–20, V. 21–29, V. 30–40.

V. 12–26, ist die direkte Anrede verlassen, der Stil geht in Aussagesätze, im Hebräischen mehrheitlich Nominalsätze, über und mündet in eine Ich-Rede des Sprechers (V. 25f). Inhaltlich geht es um den Gegensatz zwischen Frevlern und Gerechten, wobei der Schwerpunkt auf dem Schicksal der Frevler liegt. In V. 27 setzt die direkte Anrede wieder ein, die sich bis gegen Ende durchzieht (V. 34.37); auch das Ich des Sprechers meldet sich zu Wort (V. 35f). Der dritte Teil, V. 27–40, führt die Gegenüberstellung von Frevlern und Gerechten fort, diesmal konzentriert auf das Schicksal der Gerechten.

Der Psalm ist kein Gebet, sondern Belehrung. Die Belehrung steht in der Tradition der altorientalischen Weisheitsliteratur. Auch in Israel und Juda gehörte die Weisheitsliteratur zum Traditionsgut der Schreiber. Wie in Ägypten können wir, zeitversetzt um einige Jahrhunderte, auch hier den Wandel von einer eher pragmatischen, an den konkreten Phänomenen und sozialen Realitäten orientierten Weisheitslehre zur persönlichen Frömmigkeit beobachten, in der die Beziehung zu einer Gottheit das höchste Ideal und Maß aller weisheitlichen Belehrung darstellt.

Auch Psalm 37 lässt den Wandel erkennen. Im ersten Teil, V. 1–11, scheint die traditionelle Mahnung zur Nüchternheit durch. Sich nicht zu ereifern (V. 1.7f), sondern in allen Lebenslagen Ruhe und Besonnenheit walten zu lassen, war eine Maxime der alten Weisheit, die den Beamten im Verkehr mit dem König, aber auch allen Menschen für den Umgang miteinander empfohlen wurde, insbesondere angesichts von Missständen und Ungerechtigkeiten. In unserem Psalm gründen Ruhe und Besonnenheit jedoch nicht mehr allein in der Einsicht in natürliche Hierarchien und die Regeln des menschlichen Zusammenlebens oder einfach in der Lebenserfahrung, sondern in dem Vertrauen und der Hoffnung auf Gott, sprich: im persönlichen Gottesverhältnis. Ein jeder darf darauf trauen, dass alles Böse wie von selbst aus der Welt verschwindet (V. 2.10) und er selbst sich an »großem Wohlstand erfreuen« wird, wenn er sich nur an Gott hält: »Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen« (V. 5).

So lässt auch dieser Psalm die Entwicklung der traditionellen Weisheit zur persönlichen Frömmigkeit erkennen. Doch geht er noch einen Schritt weiter und erklärt die persönliche Frömmigkeit zum Gegenstand einer religiösen Auseinandersetzung gegensätzlicher Parteien. Im Hintergrund stehen offenbar soziale Konflikte, die sich um das Rechtswesen (V. 6.33), die Durchsetzung von Gruppeninteressen (V. 7.12.14.32.35), die Verteilung von Macht und Wohlstand (V. 14.16.19.21.25f.35) und vor allem um den Besitz des Landes drehen (V. 9.11. 22.29.34, vgl. auch V. 18). Auch die Gruppe der »Armen« (V. 11.14) weist auf einen sozialen Hintergrund der Auseinandersetzung. Doch der soziale wird durch einen religiösen Konflikt überlagert, wodurch die soziale Terminologie zur Metapher für die sogenannte »Armenfrömmigkeit« wird. Wie aus der wie-

derholten Verheißung des Landbesitzes hervorgeht, sind die »Armen« (V. 11) mit denjenigen identisch, die »auf Jhwh hoffen« (V. 9), die Jhwh »segnet« (V. 22) und die in dem Psalm ansonsten die »Gerechten« (V. 29), die »Geraden« (V. 14. 37), die »Vollkommenen« (V. 18.37) oder auch »seine Frommen« (V. 28) heißen.

Dass es sich in der Hauptsache um einen Konflikt um die religiöse Haltung und Lebensführung handelt, lässt sich auch an den Gruppenbezeichnungen der Gegner ablesen. Diese werden »Übeltäter« (V. 1.9), »Ränkeschmiede« (V. 7), »Feinde Jhwhs« (V. 20) und »Sünder« (V. 38) genannt, die im Unterschied zu den »Gerechten« nicht »gesegnet«, sondern »verflucht« sind (V. 22). Sie alle gehören der Gruppe der »Frevler« oder auch »Gottlosen« an,⁹ die das Gegenüber zur Gruppe der »Gerechten« und »Frommen« ist.

Wer sich hinter den »Frevlern« konkret verbirgt, wissen wir ebenso wenig wie bei den »Gerechten«. Es handelt sich um zwei Parteien innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Da wir die Zuschreibung zu einer der beiden Gruppen nur aus späten biblischen Texten und der Perspektive derer, die sich selbst zu den »Gerechten« zählen, kennen, ist eine historische Identifizierung so gut wie unmöglich. Wir können nur vermuten, dass der zunehmende Druck der Abgaben in persischer und hellenistischer Zeit und die Rivalität zwischen den beiden Provinzen Juda und Samaria wie auch zwischen einzelnen Familien innerhalb der Provinzen um Macht und Einfluss zu sozialen Verwerfungen geführt haben, bei denen es Gewinner und Verlierer gab. In den biblischen Texten und so auch in Psalm 37 vernehmen wir die Stimme der Verlierer. Sie nennen sich selbst die »Armen« und »Gerechten«, die die »Tora Gottes« im Herzen tragen (V. 31) und denen nichts anderes bleibt als das Vertrauen auf Gott. Aus ihrer Sicht sind alle anderen »Frevler«, die sich gegen Gott stellen und seine Tora nicht halten.

Im Folgenden wenden wir uns der Auslegungsgeschichte von Psalm 37 im antiken Judentum und im Zeitalter der Reformation zu. Paradigmatisch wollen wir die Auslegung im Pescher von Qumran und bei Martin Luther betrachten. In beiden Epochen dreht sich die Auslegung im Wesentlichen um die Frage, wer die »Gerechten« und wer die »Frevler« sind. Da der Psalm selbst keine eindeutige Identifizierung vornimmt, ist er offen für verschiedene Deutungen. Dabei ist zu bedenken, dass die Auslegung immer von denjenigen stammt, die sich selbst für die »Gerechten« halten. Auf diese Weise setzt sich die einseitige, dualistische Weltsicht, die der Psalm selbst vertritt, auch in seiner Auslegung fort. Was uns im Besonderen interessiert, ist die historische Zuschreibung der beiden gegensätzlichen Parteien, die natürlich verschieden ist, aber nach denselben hermeneutischen Grundsätzen vorgenommen wird.

⁹ V. 10.12.14.16.17.20.21.28.32.34.35.38.40.

3. Gerechte und Frevler im Pescher von Qumran

Unter den Texten vom Toten Meer haben sich die ältesten Kommentare zu biblischen Büchern, namentlich zu Propheten und Psalmen gefunden.¹⁰ In ihnen wird der Bibeltext vers- oder abschnittsweise zitiert und anschließend ausgelegt und aktualisiert. Zwischen Text und Kommentar steht die Formel *pišrô 'al* »seine Deutung bezieht sich auf« o. ä. Nach dieser Formel heißen die Werke in der Forschung Pescher, im Plural Pescharim. Die Konzentration der Gattung auf Propheten und Psalmen lässt darauf schließen, dass in Qumran auch die Psalmen Davids als Prophetie aufgefasst wurden. Dieser Befund erinnert an die neutestamentlichen Zitate von Propheten und Psalmen.

Unter den Pescharim zu den Psalmen hat sich die Kommentierung von Psalm 37 (4Q171 oder 4QP^s^a) am besten erhalten.¹¹ Die Handschrift enthielt eine Auslegung ausgewählter Psalmen. Außer Ps 37 sind Reste der Auslegung von Ps 45 und 60 vorhanden. Die Handschrift stammt aus herodianischer Zeit, das Werk selbst dürfte im Laufe des 1. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein. Die Struktur folgt dem üblichen Schema: Lemma (Zitat der Psalmverse) – Pescher-Formel – Auslegung. Darüber hinaus teilt das Manuskript den Text durch Leerstellen (*vacat*)¹² in die folgenden Abschnitte ein: V. (6)7–10a; V. 10b–11; V. 12–15; V. 16–20a; V. 22b–22; V. 23–26 (?), 28–31; V. 32–34; V. 35–40. Die Logik dieser Einteilung ist nicht ohne Weiteres ersichtlich. Die alphabetische Anordnung der Strophen hat dabei keine Rolle gespielt. Die Einteilung scheint sich vielmehr nach dem Inhalt zu richten und Abschnitte zu bilden, die entweder von den Guten oder von den Bösen handeln. Der Gegensatz zwischen »Gerechten« und »Frevlern« schlägt sich also schon in der graphischen Darstellung des Texts und seiner Auslegung nieder.

Zwischen den einzelnen Abschnitten bestehen vielfältige Wortbeziehungen und Wiederholungen. Sieht man genauer hin, kann man wenigstens für den Bereich der Verse 6–31 eine gewisse Systematik erkennen: in den beiden Auslegungsteilen zu V. 6–15 und V. 16–31 folgen viele Details in derselben Reihenfolge aufeinander, werden aber im Einzelnen verschieden ausgeführt. Danach

¹⁰ M. P. HORGAN, Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books (CBQ.MS 8), 1979; DIES., Texts and Translations: Pesharim (in: J. H. CHARLESWORTH u. a. [Hg.], The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 6B Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents, 2002).

¹¹ HORGAN (s. Anm. 10), 192–226; DIES. in: CHARLESWORTH (s. Anm. 10), 6–23; mit deutscher Übersetzung E. LOHSE, Die Texte aus Qumran Hebräisch und Deutsch, 1981, 271–279.

¹² Ein *vacat* findet sich in: 4Q171 ii 6 (mitten im Zitat von V. 10); ii 12 (nach *Waw* V. 11); ii 21 (nach *Chet* V. 15); iii 6 (nach *Kaf* V. 20a); iii 13 (nach *Lamed* V. 22); iv 6 (nach *Peh* V. 31); iv 12 (nach *Qof* V. 34); iv 22 (nach *Taw* V. 40, Übergang zu Ps 45).

gliedert sich der Pescher insgesamt in drei Teile: im ersten Teil (4Q171 i 25–ii 21 zu V. 5–15) scheint es um die Anfänge einer Gemeinschaft von »Gerechten« inmitten ihrer Feinde, der »Frevler«, zu gehen; der zweite Teil (4Q171 ii 22–iv 6 zu V. 16–31) handelt von dem weiteren Bestand der Gemeinschaft im Verhältnis zu den übrigen Institutionen und Akteuren im Land; im dritten Teil (4Q171 iv 7–22 zu V. 32–40) ist von der endzeitlichen Zukunft der Gemeinschaft und ihrer Feinde die Rede.

Es ist evident, dass die Gemeinschaft von Qumran, aus der der Pescher stammt, sich selbst mit den »Gerechten« und alle anderen im eigenen Volk mit den »Frevlern« von Psalm 37 identifiziert. Dies wird an der Auslegung der Gruppenbezeichnungen deutlich, die auch eine genauere historische Einordnung der rivalisierenden Gruppen erlaubt.

Besonders vielgestaltig ist die Terminologie für die »Gerechten« in den Auslegungsteilen des Pescher. Nur einmal findet sich der Begriff »Gerechter« (zu V. 31f), einmal die Bezeichnung »Lehrer der Gerechtigkeit« (zu V. 23f.25f; »Priester« zu V. 14f), womit das Lehroberhaupt der »Gerechten« in der Gemeinschaft von Qumran bezeichnet wird.¹³ Mehrheitlich wird aber eine andere Terminologie gebraucht: »Vermittler von Wissen« (zu V. 7), »Umkehrende« hin zur Tora und weg von Bosheit und Sünde (zu V. 8f.), »Gemeinde der Erwählten« (zu V. 9.19f.34), »Gemeinde der Armen« (zu V. 11.21f), »Täter der Tora« (zu V. 12f.16), »Rat der Gemeinschaft« (zu V. 12f), »Männer seines Wohlgefallens« (zu 17f), »Umkehrende der Wüste« (zu V. 19), »Heiliges Volk« (zu V. 20), »Erwählte Gottes« (zu V. 35f), »Gemeinde der Gemeinschaft« (zu V. 39f).

Dies sind die typischen Selbstbezeichnungen derjenigen Gruppe des antiken Judentums im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr., die wir durch den Fund der Texte vom Toten Meer kennengelernt haben. Die Gruppe, die sich selbst *ba-yachad* »die Gemeinschaft« oder »Bund (von Damaskus)« nannte, gehörte zu einer größeren Richtung des Judentums, die sich ausdrücklich auf die Tora und die übrigen biblischen Schriften berief und ihr Leben strikt danach ausrichtete und aus diesem Grund das »biblische Judentum« genannt werden kann.¹⁴ Das biblische Judentum bestand aus verschiedenen Gruppierungen, unter denen die Gemeinschaft von Qumran nur eine war. Daneben begegnen in antiken Quellen die Chasidim (griechisch Ἀσιδαῖοι, »die Frommen«) und die Essener, die mit der Gemeinschaft von Qumran nicht identisch waren, aber dieselben Ideale teilten

¹³ Vgl. R. G. KRATZ, The Teacher of Righteousness and His Enemies (in: A. FELDMAN/M. CIOATA/CH. HEMPEL [Hg.], Is There a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke [STDJ 119], 2017, 515–532).

¹⁴ Vgl. R. G. KRATZ, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, ²2017.

und sicher auch personelle Schnittmengen mit ihr hatten.¹⁵ Sie alle betrachteten sich als das wahre (biblische) Israel, von dem alle anderen in Samaria und Juda sowie in der Diaspora abgefallen seien.

Die Anderen, das sind die »Frevler«, von denen Psalm 37 und seine Auslegung im Pescher von Qumran sprechen. Für sie bietet der Pescher keine große terminologische Variationsbreite, doch wird der Begriff des »Frevlers« in der für Qumran typischen Weise spezifiziert. Die Gegner heißen »Mann des Frevels« (zu V. 19), »Frevler von Efraim und Manasse« (zu V. 14f), »Frevelfürsten« (zu V. 20), »Frevler von Israel« (zu V. 22), »Frevelpriester« (zu V. 32f). Andere prominente Termini sind der »Lügenmann« (zu V. 7.35f) und die »Gewalttätigen am Bund (die im Hause Juda sind)« (zu V. 12f.22.28). Zu den Feinden gehören auch die »Gewalttätigen der Völker« (zu V. 14f.32f), die hier aber als Werkzeuge des Gerichts an den Feinden in Israel und Juda dienen. Streitpunkte zwischen den »Gerechten«, der Gemeinschaft von Qumran, und den »Frevlern« sind die rechte Lehre, hier ausgedrückt in der Opposition von »Wahrheit« und »Lüge« (zu V. 7.23f.30f.34.35f), die Hoheit über das Land und besonders das Heiligtum in Jerusalem (zu V. 11.21f) sowie die Repressalien und Verfolgungen, denen sich die Angehörigen der Gemeinschaft von Qumran ausgesetzt sehen (zu V. 12f.14f.20.32.35f).

Wer verbirgt sich hinter den Gegnern der Gemeinschaft von Qumran? Einen Hinweis geben die Zusätze zum Begriff der »Frevler« wie »die im Hause Juda sind«, »von Israel«, »von Efraim und Manasse«. Hierbei handelt es sich um biblische Bezeichnungen sozialer Einheiten, die als Metaphern für die soziale Gegenwart der Gemeinschaft von Qumran verwendet werden. Unter dem »Haus Juda«, der Bezeichnung für die jüdische Monarchie, ist die reale Provinz Juda oder das hasmonäische Königtum in hellenistisch-römischer Zeit zu verstehen, unter dem die Gemeinschaft von Qumran lebte. »Israel« ist der biblische Begriff für das gesamte Gottesvolk, das Juda miteinschließt, aber noch mehr umfasst, nämlich alle, die diesem Gottesvolk angehören, ob im Land (Juda und Samaria) oder in der Diaspora. Efraim und Manasse, sind zwei alte Stammesbezeichnungen, die das ehemalige Nordreich Israel bezeichnen, das dem biblischen Narrativ zufolge wegen der »Sünde Jerobeams« verworfen und dem Gericht anheimgegeben wurde (2Kön 17). In den Texten der Gemeinschaft von Qumran stehen diese beiden biblischen Namen für die Gruppe der Proto-Pha-

¹⁵ Die Chasidim sind bereits biblisch belegt (u. a. in Ps 37,28) und begegnen als Ἀσιδᾶῖοι (Asidäer) vor allem im Zusammenhang der Revolte unter Antiochus IV (1Makk 2,42; 7,13; 2Makk 14,6). Die Essener finden bei Plinius dem Älteren (*Naturalis historia* 5,73), Philo von Alexandrien (*Quod omnis probus liber sit* 72–91), Josephus Flavius (*De bello Iudaico* 2,119–161; *Antiquitates Iudaicae* 13,171–173; 15,371f; 18,11–25) und bei späteren christlichen Autoren Erwähnung.

risäer (Efraim) und der Proto-Sadduzäer (Manasse) in Juda, die mit den politischen Eliten im hasmonäischen Königtum und am Tempel von Jerusalem gemeinsame Sache gemacht und sich je nach politischer Wetterlage auch mit den rivalisierenden Fremdmächten, Ptolemäern und Seleukiden, arrangiert haben.

Zu den Anderen, die in dem Pescher zu Psalm 37 und anderen Pescharim und Schriften von Qumran als »Frevler« gebrandmarkt werden, gehören also insbesondere die führenden Schichten in den Provinzen Juda und Samaria, die Familien der Oniaden und Tobiaden, Priester (Proto-Sadduzäer) und Schriftgelehrte (Proto-Pharisäer), aber – nach anfänglicher Sympathie, die allerdings nicht lange hielt – auch Makkabäer und Hasmonäer, und bald auch die Samaritaner, die ihr kultisches Zentrum der Jhwh-Verehrung nicht in Jerusalem, sondern auf dem Berg Garizim hatten. Ihnen allen wird vorgeworfen, die durch Mose vermittelte, in der Hebräischen Bibel fixierte Tora Jhwhs und die anderen autoritativen (biblischen und parabiblischen) Schriften entweder gar nicht zu beachten oder nicht richtig auszulegen. Aus diesem Grund repräsentieren sie aus der Sicht der Gemeinschaft von Qumran nicht mehr das biblische Gottesvolk »Israel«, dem sie dem biblischen Narrativ zufolge von Hause aus angehören. Ihnen gilt das in Propheten und Psalmen den Feinden Gottes und seiner »Gerechten« angedrohte endzeitliche Gericht, in dem die »Frevler« bestraft und die »Gerechten«, d. h. die Mitglieder der Gemeinschaft von Qumran, gerettet und belohnt, oder, wenn man so möchte, gerechtfertigt werden.

Diese Anderen, die der Pescher verdammt, werden dies sicher ganz anders gesehen haben. Manche von ihnen hingen der alten, traditionellen Form der Jhwh-Religion an, die nicht auf den biblischen und parabiblischen Schriften, sondern auf dem israelitisch-judäischen Brauchtum beruhte und sich über die Zeiten den jeweils herrschenden Verhältnissen und neuen Einflüssen angepasst hatte. Da sie nach anderen Maßstäben lebten und ihre Religion auf andere Weise ausübten als die radikalen Gruppen des biblischen Judentums, hatten sie keinen Grund, ihr Verhalten zu ändern und sich selbst als »Frevler« zu betrachten. Wieder andere haben sich zwar auf die biblische Tradition berufen, diese aber anders ausgelegt als die Gemeinschaft von Qumran und die anderen radikalen Gruppen der »Frommen« und Essener. Auch sie dürften ihre Auslegung den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit angepasst haben. Demgegenüber haben die Gemeinschaft von Qumran, die Chasidim und die Essener eine stark wörtliche, heute würden wir sagen »fundamentalistische« Lesart der Bibel favorisiert und dementsprechend eine dualistische Weltsicht vertreten, in der sie selbst die »Gerechten« und alle anderen die »Frevler« sind.

Fragen wir zum Schluss, welches die hermeneutischen Prinzipien sind, nach denen die Gemeinschaft von Qumran zu ihrer Auslegung von Psalm 37 und der historischen Identifizierung von »Gerechten« und »Frevlern« gelangt ist. Haben die Ausleger in den Pescharim sich von ihrer Realität leiten lassen und die

Deutung ihrer eigenen Situation ohne Anhalt im biblischen Referenztext mehr oder weniger willkürlich eingetragen, oder haben sie sich (auch) durch den Referenztext inspirieren lassen und daraus ihre Weltsicht und Deutung ihrer eigenen Situation entwickelt? Beides lässt sich kaum voneinander trennen.

Das Selbstverständnis der Ausleger von Qumran kommt in einer Passage im Pescher zum Buch Habakuk, und zwar in der Kommentierung der rätselhaften Stelle Hab 2,1f, zum Ausdruck (1QpHab VI 12–VII 8).¹⁶ Demnach hat Gott den Propheten Habakuk aufschreiben lassen, »was kommen wird über das letzte Geschlecht«. Doch »die Vollendung der Zeit«, d. h. wann es geschieht und wen es betrifft, dies habe Gott dem Propheten nicht kundgetan. Vielmehr habe Gott erst dem »Lehrer der Gerechtigkeit«, d. h. dem oder einem Lehroberhaupt der Gemeinschaft von Qumran, »alle Geheimnisse der Worte seiner Knechte, der Propheten, kundgetan«. Inhalt dieser Offenbarung an den »Lehrer der Gerechtigkeit« ist, dass »sich die letzte Zeit in die Länge zieht, und zwar weit hinaus über alles, was die Propheten gesagt haben.« Aus dem Kontext des Pescher Habakuk und der anderen Pescharim wird klar, dass diese Zeit in der Gegenwart der Gemeinschaft von Qumran nun bald erreicht sein wird. Aber der genaue Zeitpunkt steht nicht fest, »denn die Geheimnisse Gottes sind wunderbar«.

Gemäß dem Selbstverständnis der Ausleger bedurfte es also einer besonderen göttlichen Offenbarung an ein Lehroberhaupt, um den Sinn der Prophezenworte und ihre Bedeutung für die eigene Gegenwart zu entschlüsseln.¹⁷ Doch auf der Basis dieser Offenbarung war es möglich, die eigene Gegenwart in dem überlieferten Text von Propheten und prophetischen Psalmen zu entdecken und aus ihm heraus zu deuten. Hierfür bedienen sich die Pescharim verschiedener ausgefeilter Techniken, um den überlieferten Text auf die eigene Gegenwart zu beziehen.

Einen ersten Hinweis auf das Verständnis des biblischen Referenztextes gibt dessen Zitation in den Pescharim. Die Zitate von Psalm 37 in 4Q171 stimmen nicht immer mit dem Wortlaut überein, der uns im masoretischen Text (MT), des näheren im Kodex Leningradensis (B19), überliefert ist, wie er in der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) abgedruckt ist.¹⁸ Teilweise handelt es sich lediglich um orthographische Varianten, wie Pleneschreibung oder Langformen bei den Personalsuffixen, die für die Aussprache und Sprachgeschichte zwar nicht unwichtig sind, aber vom Sinn her keinen Unterschied machen. An einigen

¹⁶ Vgl. HORGAN (s. Anm. 10), 10–55; DIES. in: CHARLESWORTH (s. Anm. 10), 157–185; LOHSE (s. Anm. 11), 227–243; vgl. auch E. QIMRON, *The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings*, Vol. 2, 2013, 300–304 (Hebräisch).

¹⁷ Vgl. Dan 9 und dazu KRATZ, *Exegese* (s. Anm. 3), 128–135.

¹⁸ Vgl. die Anmerkungen in den Ausgaben von HORGAN (s. Anm. 10).

Stellen begegnen aber auch Wortvarianten und andere Lesarten, die gelegentlich etwas anderes besagen als der masoretische Text. So etwa heißt es in Ps 37,12 MT, dass Gott sieht, dass der Tag des Frevlers »kommen wird« (Impf. *yābô*); in 4Q171 lesen wir jedoch, dass der Tag »im Kommen ist« (Part. *bā*) oder schon »gekommen ist« (Pf. *bā*), eine Variante, die auch in einigen Handschriften des MT begegnet. Eine Wortvariante finden wir auch in V. 40, in dem der MT zweimal dasselbe hebräische Wort für »retten« verwendet (*pl̄* Pi.), während das Zitat in 4Q171 variiert (*ml̄*, *pl̄*). Gewichtiger sind Zusätze, wie im Falle von V. 36, bei dem auch die griechische Übersetzung der Septuaginta (LXX) einen anderen Text voraussetzt:

MT Und *er* (*man*) ging vorüber, und siehe er [sc. der Frevler], er war nicht mehr da, und ich suchte ihn, doch er war nicht zu finden.

LXX Und *ich* ging vorüber, und siehe, er war nicht mehr da, und ich suchte ihn, doch *sein Ort* war nicht zu finden.

4Q171 Und *ich* ging *an seinem Or[t]* vorüber, und sie[he, er war nicht mehr] da, und ich [suchte ihn], und er war nicht zu finden.

Besonders gravierend ist die Abweichung in V. 20:

MT Denn die Frevler werden zugrunde gehen, und die Feinde Jhwhs, [sie sind] wie prächtige Weiden, sie vergehen, im Rauch vergehen sie.

LXX Denn die Sünder werden zugrunde gehen, die Feinde des Herrn aber, während sie geehrt und erhöht werden, vergehen völlig [wörtlich: vergehend vergehen sie] wie Rauch.

4Q171 *Denn die Frevler werden zugrunde geben.*

Deutung auf diejenigen, die nicht der Gemeinde der Erwählten angehören

*Und die Jhwh lieben, sind wie kostbare Weiden / Lämmer*¹⁹

Deutung auf Häupter und Führer und ihre Herden

Sie vergehen wie Rauch, sie alle

Deutung auf Führer der Frevler

Der Text des MT ist nicht leicht zu verstehen und vermutlich gestört.²⁰ Deutlich ist jedoch, dass es sich um eine negative Aussage über die Frevler handelt. Die Septuaginta versucht den Schaden zu heilen, indem sie »wie prächtige Weiden« zum subordinierten temporalen Nebensatz macht; statt der Präposition *b^e* »im Rauch« hat der Übersetzer die Vergleichspartikel *k^e* »wie Rauch« gelesen oder in seiner Vorlage vorgefunden. Letzteres wird durch 4Q171 bestätigt, ferner ist hier das zweite »sie vergehen« (*kālū*) als adverbialer Zusatz »in seiner Gesamtheit« (*kūllō*) aufgefasst. Vor allem aber sind in dem Pescher aus den »Feinden Jhwhs« (*'ōy^e bē yhwh*) die »Freunde Jhwhs« (*'ōh^a bē yhwh*) geworden, auf die die

¹⁹ Über der Zeile von zweiter Hand nachgetragen.

²⁰ J. WELLHAUSEN, Bemerkungen zu den Psalmen (in: DERS., Skizzen und Vorarbeiten 6, 1899, 163–187), 173, emendiert zu: *kiqôd kurim* »wie Brand der Öfen«.

»prächtigen Weiden/Lämmer« (*kārîm* bzw. *kôrîm*)²¹ besser zu passen scheinen, wie die Auslegung auf Führer und Kleinvieherden zeigt.²² Ob es sich um einen mechanischen Schreibfehler oder eine bewusste Textänderung handelt, ist schwer zu sagen. Doch wird an diesem Beispiel deutlich, wie bereits die Wiedergabe des Referenztextes die Auslegung steuert oder aber von ihr gesteuert ist.

Die Verbindung von Text und Auslegung wird auf verschiedene Weise angezeigt. Im Pescher zu Psalm 37 lassen sich vier Kategorien unterscheiden, in der Auslegung von Ps 37,8f finden wir alle vier beisammen:

Steh ab vom Zorn und lass den Grimm, ereifere dich nicht, damit du nicht Böses tust, denn die Bösen werden ausgerottet.

Seine Deutung bezieht sich auf alle, die umkehren zum Gesetz, die sich nicht weigern, umzukehren von ihrer Bosheit, denn alle, die sich sträuben, umzukehren von ihrer Sünde, werden ausgerottet werden.

die aber auf Jhwh harren, werden das Land erben.

Seine Deutung bezieht sich auf die Gemeinde der Erwählten, die seinen Willen tun.

Eine erste Kategorie bilden Stichwortbeziehungen zwischen Lemma (Bibelzitat) und Auslegung, die in den allermeisten Fällen vorkommen und eine unmittelbare Verbindung zwischen Bibeltext und Auslegung herstellen. In unserem Beispiel sind sie durch Unterstreichungen kenntlich gemacht (»Böse«, »ausrotten«).²³

Eine zweite Kategorie besteht aus Fällen, in denen die Auslegung einer bestimmten Textstelle einen Stichwortbezug zu einer anderen Textstelle im selben Psalm aufweist und so eine Verbindung zwischen den Psalmversen in der Auslegung herstellt. So rekurriert sowohl die Auslegung in unserem Beispieltext (»Seine Deutung bezieht sich auf alle, die umkehren zum Gesetz«) als auch die Auslegung von Ps 37,16 (»[Seine Deutung bezieht sich auf alle] Täter des Gesetzes«) offenkundig auf Ps 37,31, die einzige Stelle im Psalm, in der die Tora im Herzen des Gerechten, also das Gesetz erwähnt ist.

Eine dritte Kategorie sind Fälle, in denen in der Auslegung des Lemmas, hier des Textes von Psalm 37, Zitate aus anderen biblischen Kontexten verwendet werden. In unserem Beispieltext stammt die Parallele »alle, die umkehren zum Gesetz« und »die seinen Willen tun« aus Ps 40,9.²⁴

²¹ Beides kann als Plural von *kar* I (Lamm) oder II (Aue, Weideplatz) aufgefasst werden.

²² J. STRUGNELL, Notes en marge du volume V des »Discoveries in the Judaean Desert of Jordan« (RQ 7 [2/26], 1970, 163–276), vermutet, dass in dem supralinearen Zusatz bzw. in dessen Vorlage die Erwähnung der »Gemeinde der Erwählten«, auf die sich die Deutung dieser Phrase von V.20 beziehe, durch Homoioteleuton ausgefallen sei. Vgl. HORGAN (s. Anm. 10), 215; DIES. in: CHARLESWORTH (s. Anm. 10), 14, Anm. 47.

²³ Von diesem Prinzip gibt es nur sehr wenige Ausnahmen, bei denen keine Stichwortverbindung zum Referenztext vorliegt: zu V.9.16.28.29.

²⁴ Vgl. auch Jes 42,1 und 65,9.

Eine vierte Kategorie sehe ich in den internen Stichwortbeziehungen zwischen den Auslegungsteilen verschiedener Textstellen desselben Bibeltextes. In unserem Beispiel besteht eine klare Beziehung zwischen den Kommentaren zu Ps 37,8f (»alle, die umkehren zum Gesetz«) und 37,16 (»[alle] Täter des Gesetzes«), beide arbeiten außerdem mit der zweiten Kategorie, der Anspielung auf eine andere Textstelle im selben biblischen Text, hier Ps 37,31.

Von diesen vier Kategorien folgen wenigstens die ersten drei, unter gewissen Voraussetzungen auch die vierte dem alten, von Luther treffend auf den Begriff gebrachten Grundsatz, dass die Schrift ihr eigener Interpret sei (*sui ipsius interpretes*). Das ist allerdings nicht dahingehend zu verstehen, dass es etwa nur auf die wörtlichen Verbindungen ankomme. Die Stichwortbeziehungen sind lediglich ein Indiz dafür, dass aus Sicht der Ausleger die eine Textstelle durch die andere erhellt und sachlich erklärt wird. Der Bezug auf die zeitgeschichtliche Situation des Auslegers ist natürlich eingetragen. Doch die Technik der Selbstausslegung der Schrift soll suggerieren, dass auch diese Aussagedimension im überlieferten Text bereits vorhanden ist und nur explizit macht, was der überlieferte Text impliziert.

4. Psalm 37 in Luthers Psalmenvorlesung von 1513–1515

Nicht weniger sensationell als der Fund der Texte vom Toten Meer war die Wiederentdeckung der beiden Handschriften von Luthers Psalmenvorlesung aus den Jahren 1513–1515, des sogenannten *Wolfenbütteler Psalters* und der Dresdener Scholien-Handschrift, auch *Dresdner Psalter* genannt.²⁵ Ersterer bietet den Druck der Psalmen, der mit Interlinear- und Marginalglossen von Luthers Hand versehen ist, letzterer enthält ausführlichere Ausführungen (Scholien) zu einzelnen Versen oder Abschnitten, ebenfalls aus Luthers Feder. Beide Handschriften waren lange Zeit unbeachtet geblieben und stießen erst Ende des 19. Jahrhunderts mit der einsetzenden wissenschaftlichen Lutherforschung auf zunehmendes Interesse. Spiegel dieses Interesses und des jeweiligen Forschungsstandes sind die beiden kritischen Editionen in der Weimarer Ausgabe, von denen die erste (WA 3–4 1885 und 1886) die beiden Handschriften zu vereinen suchte, die zweite (WA 55,1–2 1993 und 2000) diese getrennt publizierte und in den Jahren zwischen 1950–2000 erarbeitet wurde, also in etwa

²⁵ Vgl. CH. SPEHR, Luthers Psalmen-Vorlesung (1513–1515). Historische und theologische Aspekte (in: I. DINGEL/H. P. JÜRGENS [Hg.], Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, 2014, 18–27. 243–244); J. MATSUURA, Psalterdruck und Manuskripte zu Luthers Psalmenvorlesung (1513–1515). Ihre Wege durch die Geschichte (aaO 28–45. 244–252).

zeitgleich mit der Edition der Handschriften vom Toten Meer in der Reihe »Discoveries in the Judean Desert« (DJD), die 2002 zum Abschluss kam.

Die sensationelle Bedeutung der beiden Handschriften besteht zum einen darin, dass sie die frühesten (uns bekannten) Originalschriften Luthers und mit dem Abdruck des Psalters den ersten von ihm veranlassten Buchdruck repräsentieren, zum anderen darin, dass sie den Übergang zu den reformatorischen Einsichten spiegeln und dies nicht von ungefähr in einer exegetischen Abhandlung begegnet. In der frühen Psalmenvorlesung lassen sich die Anfänge von Luthers Hermeneutik und Schriftauslegung im Detail studieren.²⁶ Wie insbesondere Gerhard Ebeling gezeigt hat, geben uns diese beiden Handschriften »Einblick in die Keimzelle von Luthers Theologie«, ja mehr noch »Einblick in die Keimzelle der Reformation«.²⁷

Als eine solche Keimzelle ist bereits die Präsentation des Bibeltextes zu betrachten. Wie in den Pescharim von Qumran beginnt die Auslegung der Heiligen Schrift mit der wörtlichen Wiedergabe des Bibeltextes. Für seine Vorlesungstätigkeit in Wittenberg gab Luther im Jahr 1513 bei Johannes Groneberg den Druck des lateinischen Psalters in Auftrag. Als Textgrundlage wählte er eine liturgische Psalterausgabe aus, die er mit diversen lateinischen Fassungen verglich und editorisch bearbeitete. Das gedruckte Titelblatt²⁸ gibt Auskunft über die editorischen Maßnahmen. Der Psalter wird in großen Lettern als Sepher Tehillim, Buch der Lobgesänge und Hymnen, und als Psalter Davids bezeichnet.²⁹ Auch die einzelnen Psalmen erhalten Titel in Großbuchstaben und ein Summarium vorangestellt. Des Weiteren kündigt Luther an, die alte Verszählung wiederherzustellen, was er aber nur in wenigen Fällen tat. Der Text des Psalters wird mit weiten Zwischenräumen und breitem Rand dargeboten, um Platz für Interlinear- und Randglossen zu lassen. Ausführlichere Kommentierungen zu einzelnen Stellen, die Scholien, wurden auf separaten Blättern notiert und haben sich in der Dresdner Handschrift erhalten.

²⁶ K. HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920; in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, ⁷1948, 544–582); G. EBELING, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, (1942) ³1991; DERS., Die Anfänge von Luthers Hermeneutik (1951; in: DERS., Lutherstudien I, 1971, 1–68); vgl. auch E. MÜLHAUPT, Luthers theologische Entwicklung im Spiegel seiner Psalmenübersetzung und -auslegung (1967; in: DERS., Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze, 1982, 251–266).

²⁷ MATSUURA (s. Anm. 25), 28 (nach einem Zitat von G. Ebeling in der Faksimile-Ausgabe des Wolfenbütteler Psalters von 1983).

²⁸ WA 55,1; 1–5.

²⁹ »SEIPHER THEHILLIM HOC EST LIBER LAVDVM SIVE HYMNORUM (QVI PSALTERIVM DAVID DICITVR)« (WA 55,1; 1,1–6).

Das Titelblatt gibt aber auch Auskunft über die hermeneutischen Grundsätze von Luthers Psalmenauslegung. Ausgehend von dem Zitat aus 1 Kor 14,15 erläutert Luther, was es bedeutet, die Psalmen »mit dem Geist« (*spiritus, affectus*) und »mit dem Verstand« (*mens, intelligentia, intellectus*) zu verstehen, und vor allem, wer es richtig und wer es falsch macht. Als diejenigen, die es falsch machen, werden ausdrücklich »die Juden« identifiziert, die die Psalmen »extra Christum« auf ihre alten Geschichten bezögen. Dem wird mit Lk 24,27 entgegengehalten, dass erst Christus den Verstand öffne, um die Schriften zu verstehen.³⁰ Das Verhältnis von »Geist« und »Verstand« wird dahingehend bestimmt, dass der Geist den Verstand erleuchte. Daraus folgt der Vorrang des Geistes, was mit Rekurs auf 2 Kor 3,6 (»der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig«) und der Lehre vom vierfachen Schriftsinn³¹ erläutert wird. Die Aufgabe des Theologen sei es, zwischen dem »tötenden Buchstaben« (*litteram occidentem*) und dem »lebendig machenden Geist« (*spiritum vivificantem*) zu unterscheiden. Wieder sind es ausdrücklich »die Juden«, gegen die sich dieses Auslegungsprinzip richtet, wofür als Beleg Röm 3,19 zitiert wird.³²

Auf das Titelblatt folgt eine »PRAEFATIO IHESV CHRISTI filii dei et domini nostri in Psalterium DAVID«. ³³ Sie macht Ernst mit der christologischen Deutung der Psalmen und lässt Jesus Christus mit Worten des Neuen Testaments selbst sprechen. Mose, der Prophet Sacharja, Petrus und Paulus werden als Zeugen aufgerufen, um zu belegen, dass »der Sohn« (Jesus Christus) der Führer durch das Labyrinth des Psalters sei. Wie die Gemeinschaft von Qumran und das Neue Testament versteht auch Luther die Psalmen als Prophetie, des Näheren eben eine Prophetie von Christus, dem Herrn. Ausdrücklich wird dieses Verständnis denjenigen entgegengehalten, die in lateinischer Umschrift des hebräischen Wortes als »die Vielen« (*Rabim*) bezeichnet werden und die Psalmen nicht prophetisch, sondern historisch läsen und darin den »Lügen der Juden« folgten und die Wahrheit, Christus, ablehnten.³⁴ Erneut wird dies mit

³⁰ WA 55,1; 2,9–12: »Alii qui carnalem Intelligentiam habent in Psalmis Sicut Iudei applicantes semper Psalmos ad veteres hystorias extra Christum. Sed Christus aperuit suis mentem, vt intelligerent Scripturas.«

³¹ Die Lehre in einem mittelalterlichen Vierzeiler: »Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.« »Der Buchstabe lehrt die Ereignisse, was du glauben sollst, die Allegorie, die Moral (= tropologischer Sinn), was du tun sollst, wohin du streben sollst, die Anagogie.«

³² WA 55,1; 4,33f: »Ideo Psalmos frequenter de Iudeis intelligo, quia ›Scimus, quoniam quecumque lex loquitur, hiis qui in lege sunt loquitur.« Ro. 3.«

³³ WA 55,1; 6–11.

³⁴ WA 55,1; 8,4–7: »Secuti quosdam Rabim hebræos falsigraphos et figulos Iudaicarum vanitatum. Nec mirum. quia alieni sunt a Christo (i. e. veritate) Nos autem sensum Christi habemus ait apostolus.«

der Lehre von dem vierfachen Schriftsinn erklärt, die an dieser Stelle auf die drei Ebenen der literarisch-historischen (d. h. christologischen!), allegorischen (d. h. ekklesiologischen) und tropologischen (d. h. anthropologischen) Bedeutung reduziert wird, unter Auslassung der anagogischen (d. h. eschatologischen) Dimension.

Wie Gerhard Ebeling und andere herausgearbeitet haben, bewegen sich sowohl die äußere Form als auch die hermeneutischen Richtlinien der ersten Psalmenvorlesung Luthers noch ganz im Rahmen der mittelalterlichen, scholastischen Tradition.³⁵ Dennoch zeichnet sich in Ansätzen bereits die Richtung ab, die Luther einige Jahre später einschlagen wird.³⁶ Auffallend ist, dass Luther weniger mit den Kirchenvätern und der kirchlichen Tradition als mit der Schrift argumentiert. Ferner wird die in seiner Zeit durchaus übliche christologische Deutung radikalisiert und damit der Akzent auf den Literalsinn, richtiger gesagt, auf das, was Luther und seine Zeit (fälschlicherweise) als literale Bedeutung angesehen haben, verlagert. Daneben gewinnt die tropologische Auslegung des »Wortes Gottes« auf das existenzielle Betroffensein des Menschen, der sich als Sünder, zugleich aber auch als Geretteter erfährt, zunehmend an Bedeutung. Auch wenn Luther an dem vier- oder dreifachen Schriftsinn ausdrücklich festhält, zielt seine Auslegung tatsächlich auf die Aufhebung der unterschiedlichen Sinnebenen zugunsten der einen Botschaft vom richtenden und rettenden Wort Gottes. Dazu tragen die Gegensatzpaare bei, auf die Ebeling aufmerksam gemacht hat, insbesondere die für die Exegese fundamentale Unterscheidung zwischen Buchstabe und Geist, mit der wiederum die »Differenzierung zwischen den Foren, denen der Mensch ausgesetzt ist: ›coram deo‹ und ›coram mundo‹ zusammenhängt.«³⁷ Auch der Begriff des »Glaubens« nimmt in der frühen Psalmenvorlesung bereits eine zentrale Stelle ein.³⁸

Nicht alles, aber vieles von dem, was generell über die frühe Psalmenvorlesung von 1513–1515 gesagt wurde, lässt sich auch in der Auslegung von Psalm 37 wiederfinden.³⁹ So finden wir zunächst die Überschrift in Großbuchstaben *PSALMVS MORALIS ET INSTRVCTORIus* (Ein moralischer und be-

³⁵ Literatur dazu s. o. Anm. 26. Vgl. auch den umfanglichen Belegapparat in WA 55.

³⁶ Zum Folgenden vgl. MÜLHAUPT, Entwicklung (s. Anm. 26), 254–259; SPEHR (s. Anm. 25), 26f (im Anschluss an G. Ebeling).

³⁷ SPEHR (s. Anm. 25), 26.

³⁸ Vgl. MÜLHAUPT, Entwicklung (s. Anm. 26), 256f.

³⁹ WA 3; 204–211; neu ediert in WA 55,1; 316–328; WA 55,2; 205–208. Vgl. dazu E. MÜLHAUPT, Luthers Übersetzung und Auslegung des 37. Psalms, ein Beispiel zunehmender Verchristlichung, aber nicht Christologisierung (1963; in: DERS., Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze, 1982, 154–163). Die Übersetzung der lateinischen Zitate stammt vom Verfasser, soweit dort vorhanden, auch unter Verwendung von E. MÜLHAUPT (Hg.), Luthers Psalmen-Auslegung. Band 2: Psalmen 26–90, 1962, 75–80.

lehrender Psalm) sowie ein Summarium, das in programmatischer Weise die gläubigen Jünger Christi und die ungläubigen Juden als Adressaten der Belehrung und Zurechtweisung gegenüberstellt. In einer weiteren Erläuterung wird der Gegensatz von Christen und Juden mit dem Hauptthema des Psalms, dem Schicksal der Guten und der Bösen verbunden,⁴⁰ womit deutlich wird, dass unter den Guten die Christen und unter den Bösen die Juden verstanden werden. An die Überschrift schließen sich editorische Vermerke an: die Zählung des Psalms, der Hinweis, dass es sich um das dritte Akrostichon des Psalters (Alphabetarius tercius) handelt, sowie der Titel des Psalms »Dauid«.

Auf die Überschrift, das Summarium und die editorischen Bemerkungen folgen der Text des Psalms und seine Kommentierung. Die einzelnen Verse werden mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets eingeleitet und lemmweise zitiert. Dazwischen sind die Glossen eingeschoben, die an den Bibeltext anschließen und ihn gewissermaßen fortschreiben.

Aleph. *Noli emulari indignari volendo eos sequi quia difficile est multitudinem non sequi in malignantibus* sicut fecit primum Apostolus Paulus Gal. 1. »abundantius emulor existens« etc.: *neque zelaueris* zelose sequaris irascaris *facientes* multos Iudeos et similes eorum *iniquitatem* contra Christum et suos.⁴¹

Aleph. *Sei nicht eifersüchtig*, rege dich nicht auf, indem du ihnen folgen willst, denn es ist schwierig, einer Menge nicht zu folgen *über die Bösen*, wie es einst der Apostel Paulus machte, Gal. 1 [V. 14] »über alle Maßen ein Eiferer seiend [für das Gesetz meiner Väter]« etc.: *und sei nicht neidisch*, folge nicht eifersüchtig, zürne nicht denen – den vielen Juden und ihresgleichen –, *die Unrecht tun* gegen Christus und die Seinen.

So und ähnlich geht es weiter. Anders als im Pescher von Qumran wird nicht formal zwischen Text und Auslegung unterschieden, beides geht ineinander über. Zwischen den Bibeltext oder richtiger in den Text sind eigene Formulierungen Luthers eingeschrieben, die das Psalmzitat in eigenen Worten noch einmal wiederholen, ausführen und bekräftigen oder kommentieren. Nur die Kommentare sind gelegentlich mit dem Marker *i. e.* (»das heißt«) eigens als solche abgesetzt.

Unter den Kommentaren sind besonders die textkritischen Bemerkungen interessant. So heißt es zu V. 3: »(Bleibe im Lande ...) und nähere dich für die Seele, was jene nicht vermögen, an seinen Gütern, auf Hebräisch »im Glauben«, d. h. an den Gütern des Glaubens, denn der Glaube ist alles in allem, Eph 4 [V. 5f].«⁴² Hintergrund der Ausdeutung ist eine Textdifferenz zwischen der

⁴⁰ WA 55,1; 317 unter 1: »ponens differentiam inter felicitatem bonorum et malorum [...]«.

⁴¹ WA 55,1; 316.318 zu V. 1.

⁴² WA 55,1; 318 zu V. 3: »[...] et pasceris secundum animam, quod illi non possunt in diuitiis eius hebreus: »in fide, i. e. in bonis fidei; fides est enim omnia in omnibus, Ephe. 4.«

griechischen Überlieferung, die »an seinen Gütern« (καὶ ποιμανθήσῃ ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτῆς), und dem hebräischen Text, der »und nähere dich in Treue« (*ûr^e‘eh^e ^{3e}mûnâh*) bietet. Offensichtlich hat der Übersetzer der Septuaginta statt des adverbialen *^{3e}mûnâh* »in Treue, redlich« das Wort *hāmôn* »Reichtum« gelesen und diesen auf das vorher genannte Land bezogen. Wie schon erwähnt, ließ Luther in seiner frühen Psalmenvorlesung die altlateinische Fassung des Gallischen Psalters abdrucken, die der Lesung der Septuaginta folgt (*iuxta Septuaginta*), wie auch aus der Verbform *et pasceris* hervorgeht. Die nach dem hebräischen Text revidierte Fassung (*iuxta Hebraicum*) hat hier nicht das Futur, sondern einen Imperativ und stimmt auch im Weiteren mit dem masoretischen Text (MT) überein, den Luther vermutlich nicht auf der Basis des hebräischen Originals, sondern einer entsprechenden lateinischen Ausgabe der Vulgata anführt: »und nähere dich in Treue« (*et pascere fide*). Luther selbst kombiniert das eine mit dem anderen und schreibt »das heißt an den Gütern des Glaubens« (*i. e. in bonis fidei*), wozu ihm Eph 4 (V. 5f) in den Sinn kommt.

Solche textkritischen Bemerkungen, die ausdrücklich auf das Hebräische bzw. auf die Wiedergabe des hebräischen Textes in der Vulgata (*iuxta Hebraicum*) und den Unterschied zu der von Luther zugrunde gelegten altlateinischen Fassung (*iuxta Septuaginta*) rekurren, begegnen häufiger in der Kommentierung dieses Psalms.⁴³ Sie zeugen von dem ernsthaften Bemühen Luthers, die aktualisierte Auslegung nicht in den Text hineinzulesen, sondern aus dem Text und seiner unterschiedlichen Überlieferung abzuleiten. Sie erinnern an manche Textvarianten in den Pescharim von Qumran, die ebenfalls gelegentlich der Septuaginta folgen, hier aber nicht als solche thematisiert, sondern unmittelbar (bewusst oder unbewusst) für die Auslegung nutzbar gemacht werden. Theologisch dürfte Luther im Besonderen die Textdifferenz in V. 3 (*an seinen Gütern / im Glauben*) am Herzen gelegen haben, die auf sein späteres reformatorisches Programm vorausweist.

Auch die Identifizierung von Gerechten und Frevlern in Psalm 37 erfolgt als Kommentar, gelegentlich eingeleitet durch den Marker *i. e.*, doch in der Regel als bloße Apposition. Die Identifizierung ist bereits in dem Summarium vorgenommen und wird gleich am Anfang unter dem Buchstaben Aleph zu V. 1 wiederholt:

⁴³ Vgl. WA 55,1; 318 (zu V. 5: »Reuela domino viam tuam [...]: Volue super Dominum curam tuam«; zu V. 7: »Subditus esto [...]: Tace Domino«), aaO 320 (zu V. 7: »in homine faciente iniusticias [...] [adversum virum]: qui facit Que cogitat«), aaO 322–324 (zu V. 20: »ut honorificati fuerint et exaltati [...] [gloriantes]: vt monocerotes«), aaO 324 (unter 24, Glosse zu V. 22 [»Quia benedicentes [...]: Hebreus autem habetur passiuè sic«]: »Quia, qui benedicti [...]«; zu V. 23: »Apud dominum / a Domino«, gressus hominis / viri«), aaO 327 (unter 37, Glosse zu V. 35 [»Vidi impium superexaltatum: et eleuatum sicut cedros libani«]: »Hebreus / Vidi impium robustum et fortissimum sicut Indigenam virentem«).

*neque zelaueris zelose sequaris irascaris facientes multos Iudeos et similes eorum iniquitatem contra Christum et suos.*⁴⁴

und sei nicht neidisch, folge nicht eifersüchtig, zürne nicht denen – den vielen Juden und ihresgleichen –, die Unrecht tun gegen Christus und die Seinen.

»Sie«, das sind die Juden und ihresgleichen, sind diejenigen, die vergehen »wie Gras« (V. 2). Hierzu heißt es in einer Glosse: »Dies geht vor allem auf die Juden, die die Schrift wegen ihres buchstäblichen und fleischlichen Sinnes oft Gras nennt, weil sie die unvergänglichen Güter des Geistes verachten und stattdessen die vergänglichen genießen.«⁴⁵ Sie sind der Gegensatz zu dem Du des Beters, der zu »Christus und den Seinen« gehört. Er wohnt »im Lande, der Kirche, der Lebendigen« und »nährt sich an seinen Gütern« bzw. »im Glauben, das ist an den Gütern des Glaubens« (V. 2–3). Die Bösen, die gegen »Christus und die Seinen« trachten, werden »ausgerottet aus der Kirche und ihrem Land« (V. 9). Die Elenden, die an Christus glauben, werden hingegen »das Land der Lebendigen erben« (V. 11; vgl. V. 29f). Im Weiteren wird die Zuordnung systematisch und ganz schematisch vorgenommen. Die Sünder sind die ungläubigen Juden und ihresgleichen, die Gerechten Christus und die Seinen.⁴⁶

In dieser eindeutigen und einseitigen Identifizierung von Frevlern und Gerechten äußert sich der tief verwurzelte, nachgerade intrinsische Juden Hass des Christentums, den Luther aus der vorreformatorischen – neutestamentlichen und kirchlichen – Tradition übernommen und zeitlebens nicht überwunden hat.⁴⁷ Neben allen wichtigen Merkmalen des frühen Psalmenkommentars, die

⁴⁴ WA 55,1; 318 zu V. 1.

⁴⁵ WA 55,1; 318 unter 3: »hoc maxime Iudeos tangit, quos propter literam et carnem sepius Scriptura »fenum« appellat eo, quod bona spiritus immortalia posthabentes in transitoriois fruuntur«.

⁴⁶ WA 55,1; 320–328 »peccator Iudeus, »Impius« [...] iustum Christum et suos« (WA 55,1; 320 zu V. 12); »peccatores Iudei et eorum similes« (aaO 322 zu V. 14); »pauperem et inopem Christum et omnem qui imitatur eum [...] rectos corde Apostolos et discipulos« (aaO 322 zu V. 14); »iustus autem Christum et sui« (aaO 322 zu V. 21); »Quia benedictentes quales sunt solum veri Christiani verbo et opere ei Iusto, qui est Christus, et suis [...] maledictentes autem quod vsque hodie pre ceteris Iudei faciunt ei Christo« (aaO 322 zu V. 22); »gressus hominis [...], i. e. Christi et suorum [...] et viam eius Christi et suorum« (aaO 324 zu V. 23); »Iniusti Iudei increduli perfidique« (aaO 326 zu V. 28); »Iusti fideles Christi« (aaO 326 zu V. 29); »Os iusti Christi et cuiuslibet sui« (aaO 326 zu V. 30); »peccator Iudeus populus et eorum similes – iustum Christum et suos« (aaO 326 zu V. 32); »homini pacifico Christiano, qui in Christo pacem habet coram Deo« (aaO 328 zu V. 37).

⁴⁷ Vgl. V. STOLLE, Israel als Gegenüber Martin Luthers – im Horizont seiner biblischen Hermeneutik (in: F. SIEGERT [Hg.], Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart. Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens [SIJD 5], 2000, 322–359). Ferner TH. KAUFMANN, Luthers »Judenschriften« in ihren historischen Kontexten (NAWG.PH 2005/6, 2005, 479–586); DERS., Luthers »Judenschriften«. Ein

auf den späteren Luther und seine reformatorischen Einsichten weisen, darf dieser Aspekt nicht ignoriert werden.⁴⁸ Er gehört von Anfang an zu Luthers Theologie. Während die Entgegensetzung von Gerechten und Frevlern in der Hebräischen Bibel und der exegetischen Tradition des Judentums – etwa in den Pescharim von Qumran mit der Deutung auf Efraim, Manasse und ihresgleichen gegen den Lehrer der Gerechtigkeit und die Seinen, aber auch noch im ältesten Christentum und in den Schriften des Neuen Testaments – einen innerjüdischen Konflikt spiegelt, ist sie in der kirchlichen Tradition zum grundsätzlichen Antijudaismus mutiert. Diese Entwicklung war keineswegs zwangsläufig. Über die historischen Umstände und Gründe, die dazu führten, ist hier nicht zu handeln. Doch wäre viel gewonnen, wenn sich die christliche Tradition dieser Entwicklung bewusst würde und damit aufhörte, ihre Identität lediglich aus der Negation des Judentums statt in Anknüpfung an die eigenen jüdischen Wurzeln aus sich selbst heraus zu begründen.

Ansatzpunkte für diesen Weg der Begründung eines christlichen Selbstverständnisses bietet Luther selbst in der frühen Psalmenauslegung, auch in der Auslegung von Psalm 37. So finden sich – neben der Betonung des Glaubens – auch hier Ansätze der existentiellen Interpretation, auf die Ebeling in seiner Studie über den frühen Psalmenkommentar hingewiesen hat. So etwa heißt es zu V. 27, dass Gott Gefallen habe an dem Gericht, das der Mensch an sich selbst vollzieht: »Denn der Herr liebt das Gericht, dass der Mensch sich selbst richtet, kasteit, anklagt und verdammt; wodurch du in der Kirche bleiben kannst«⁴⁹ Ähnlich schon zu V. 6:

»Und er wird hervorbringen und erheben wie das Licht den anderen zum Exempel und zur Verwunderung *deine Gerechtigkeit*, die jetzt von jenen im Dunkeln gehalten wird/ und dein Gericht, deine Demütigung und (Selbst-) Verwerfung vor ihm, wie den Mittag, was jenen jetzt zur Verachtung ist.«⁵⁰

In der Auslegung von V. 30–31, nicht zufällig an der einzigen Stelle des Psalms, an der vom »Gesetz« die Rede ist, wird dieser Gedanke mit dem Kreuz Christi verbunden:

Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, (2011)²2013; DERS., Luthers Juden, (2014)³2017.

⁴⁸ MÜLHAUPT, Übersetzung (s. Anm. 39), 158f, erwähnt diesen Aspekt mit keinem Wort.

⁴⁹ WA 55,1; 324.326 zu V. 22: »*Quia dominus amat iudicium* vt homo seipsum iudicet, castiget, accuset, damnet per hoc potes perseuerare in Ecclesia«. Dazu heißt es in einer Glosse: »*humilitas enim ipsa est iudicium* et per ipsam in Ecclesia perseuerat omnis sanctus«. Vgl. dazu auch in den Scholien WA 55,2; 205f.

⁵⁰ WA 55,1; 318 zu V. 6: »*Et educet exaltando quasi lumen* aliis in exemplum et miraculum *iusticiam tuam* que nunc pro obscuro habetur illis/ *et iudicium tuum* humiliacionem tui et abiectiorem coram eo *tanquam meridiem* quod nunc pro contemptu est illis.«

Der Mund des Gerechten, Christi und eines jeden, der sein ist, *meditiert*, redet meditierend und weise, *Weisheit*, nicht menschliche, sondern Gottes, welche ist das Kreuz Christi, »die Torheit der Welt« (1 Kor 1,8.23); *und seine Zunge spricht das Gericht*, lehrt sich selber zu richten, sich mit Christus zu kreuzigen etc. *Das evangelische Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen* weil er immer meditiert und sich daran erfreut: *und nicht gleiten* »scheitern«, sondern schreiten immer mehr voran *seine Schritte* »von Kraft zu Kraft« (Ps 84,8).⁵¹

Nur indem der Gerechte sich selbst richtet und das Kreuz Christi auf sich nimmt, d. h. sich vor Gott als Sünder begreift, zählt er zu den Gerechten und wird von Gott allein (aus Glauben) gerettet.⁵² Diese Perspektive bricht den schematischen, unheilvollen Gegensatz zwischen »den Juden« und »den Christen« etwas auf und eröffnet die Möglichkeit, den Gegensatz von »gottlos« und »gerecht« auf den Christen selbst und seine Existenz vor Gott und der Welt zu beziehen.

5. Psalm 37 in Luthers Auslegung von 1521 und 1526

Die in der Psalmenvorlesung eher am Rande angedeutete Möglichkeit hat Luther in der erneuten Auslegung von Psalm 37 aus dem Jahr 1521 ergriffen, die als Trosts Schreiben für die verwaiste Wittenberger Gemeinde entstand und 1526 leicht gekürzt und überarbeitet in eine der Königin Maria von Ungarn gewidmeten Auslegung der vier Trostpsalmen (Ps 37, 62, 94 und 109) aufgenommen wurde.⁵³ Die Unterschiede der Auslegung erklären sich aus der zeitgeschichtlichen Situation. In der Vorrede zur Auslegung von 1521 weist Luther selbst auf die zurückliegenden Stationen hin: das Augsburger Verhör durch Cajetan

⁵¹ WA 55,1; 326 zu V. 30: »Phe. *Os iusti* Christi et cuiuslibet sui *meditabitur* meditate et sapienter proferet *sapientiam* non humanam, Sed Dei, que est crux Christi, »stultitia mundi: *et lingua eius loquetur iudicium* docebit seipsum Iudicare, crucifigere cum Christo etc. [dazu die Glosse: »Vel »Iudicium«, i. e. confessionem sui et accusationem«]. *Lex Euangelica dei eius in corde ipsius* quia semper meditatur et delectatur in ea: *et non supplantabuntur* »deficient«, Sed magis semper proficient *gressus eius* »de virtute in virtutem«.

⁵² Vgl. zu den drei Kernstellen (V.6.28.30) auch MÜLHAUPT, Übersetzung (s. Anm. 39), 155f. Der Gedanke wird in der Auslegung von 1521 korrigiert, wo es zu V. 5 ausdrücklich heißt: »richte dich selbst nicht«.

⁵³ WA 8; 205–240; WA 19; 554–571. Zitate werden in einer leicht modernisierten Schreibweise wiedergegeben, in Anlehnung an G. WALCH, Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften. 5. Band Auslegung des Alten Testaments (Fortsetzung), 1896, 1–23 und 306–339; vgl. auch MÜLHAUPT, Psalmen-Auslegung (s. Anm. 39), 80–96. Zu vergleichen sind des Weiteren eine Predigt über Ps 37,1–6 aus dem Jahr 1525 sowie die Summarien zu den Psalmen aus den Jahren 1531 und 1533; vgl. MÜLHAUPT, Übersetzung (s. Anm. 39), 158–163; DERS., Psalmen-Auslegung (s. Anm. 39), 96–99.

(1518) und die Leipziger Disputation (1519) sowie der Reichstag zu Worms (1521). Auf der Wartburg angekommen, begann er mit der Auslegung von Ps 68 und anderer Psalmen, darunter auch Ps 37. In dieser besonderen historischen Stunde traten die in der Psalmenvorlesung vertretenen klassischen Oppositionen in den Hintergrund. Von dem Gegensatz zwischen »den Juden und ihresgleichen« und »Christus und den Seinen« ist in der neuerlichen Auslegung keine Rede mehr. Stattdessen wird der Psalm mit Anleihen an das Schicksal des Paulus autobiographisch auf den Konflikt Luthers und der Seinen mit dem Papst und den Seinen gedeutet. Aus dem Gegensatz zwischen Juden und Christen ist eine innerchristliche Auseinandersetzung geworden, die Luther in dem Psalm ausgedrückt findet. In dieser neuen Konstellation werden die »Frevler« des Psalms auf Papst und Papisten und die »Gerechten« auf die Evangelischen bezogen. Im Vordergrund der Auslegung Luthers steht nicht die Lehre, sondern der Trost für die Seinen in Wittenberg.

Die neue Konstellation macht sich bereits in den beiden Überschriften bemerkbar und wird in der Vor- und Nachrede zur Auslegung des Psalms deutlich ausgeführt.⁵⁴ Die Vorrede ist überschrieben mit: »Der sechsunddreißigste⁵⁵ Psalm Davids, einen christlichen Menschen zu lehren und zu trösten wider die Meuterei der bösen und freveln Gleisner«, gefolgt von der Adresse »Dem armen Häuflein zu Wittenberg.« Die Überschrift zur versweisen Auslegung lautet: »Der sechsunddreißigste Psalm des königlichen Propheten David, den Zorn und Unmut zu stillen in der Anfechtung der Gleisner und Mutwilligen.«⁵⁶ In der Vor- und Nachrede beschreibt Luther die geschichtliche Situation und nennt seine Gegner, in denen er die Frevler von Psalm 37 erkennt, beim Namen: Lovonier, Pariser, Römer und die Leipziger Sophisten, kurz: Papst und Papisten.

Worum es bei dem Streit konkret geht, sagt die Nachrede. Den Papisten, die sich auf die kirchliche Tradition berufen, wird die Schrift als alleinige Autorität entgegengehalten. Der Streitpunkt ist allerdings nicht nur die Autorität, sondern die Art der Auslegung der Schrift, mit einem Wort: die Hermeneutik. So betont Luther, dass die Schrift keineswegs dunkel sei und darum der Auslegung durch die »Väter« der Tradition bedürfe. Im Gegenteil, es gebe kein Buch, das klarer und irrumsloser sei als die Schrift. Und wenn auch einmal eine Stelle dunkel sei, so stehe darin nichts anderes als das, was an anderen Orten klar und

⁵⁴ Vgl. WA 8; 210–214 (Vorrede) und 234–240 (Nachrede).

⁵⁵ So nach der Zählung von Septuaginta und Vulgata.

⁵⁶ Die Terminologie, besonders die Bezeichnung der Gegner als »Gleisner« (Heuchler), erinnert an den Ausdruck »die nach glatten Dingen suchen«, der in vielen Pescharim von Qumran (nicht im Pescher zu Psalm 37) Verwendung findet und die (pharisäischen) Gegner bezeichnet.

deutlich geschrieben sei. Gegen die Väter, d. h. die kirchliche Tradition, werden zwei Argumente (»Regeln«) vorgebracht: Zum einen, dass die Väter sich hin und wieder geirrt und ihre Aussagen daher keine absolute Verbindlichkeit hätten; zum anderen, dass die Väter selbst stets gefordert hätten, nicht ihnen, sondern der Schrift zu glauben. Papst und Papisten widersprächen hingegen sowohl der Schrift selbst als auch den Vätern. Ihnen wird vorgeworfen, dass sie sich über Schrift und Väter erheben und damit selbst zum »Abgott« machen. Aus diesem Grund werden sie mit den Frevlern von Psalm 37 identifiziert.

Die Auslegung des Psalms selbst geht versweise vor. Anders als in der Psalmenvorlesung wird zunächst der vollständige Bibelvers zitiert und anschließend, graphisch abgesetzt, die Auslegung geboten. Gelegentlich leitet die Auslegung am Ende über zum Zitat des nächsten Verses, so dass eine kontinuierliche Lektüre sowie ein Wechselspiel von Bibeltext und Auslegung angezeigt ist. Das alles erinnert an die Techniken der Pescharim von Qumran. Auch die hermeneutischen Techniken sind hier wie dort sehr ähnlich, um nicht zu sagen dieselben. Ist es im Pescher von Qumran das dem »Lehrer der Gerechtigkeit« geoffenbarte Wissen über »die Vollendung der Zeit«, das die Perspektive der Auslegung bestimmt, so in Luthers Auslegung der christliche Glaube und, wenn auch nicht so penetrant wie in der frühen Psalmenvorlesung, Christus selbst, der nach Auffassung Luthers und der kirchlichen Tradition in den Psalmen spricht. Vor allem aber finden wir hier wie dort den Grundsatz praktiziert, die Schrift mit der Schrift auszulegen. Immer wieder zitiert Luther in der Auslegung von Psalm 37 andere Psalmen⁵⁷ und Stellen aus dem Alten und Neuen Testament.⁵⁸

Wie in der frühen Psalmenvorlesung wird hier und dort auch auf den – durch die Vulgata vermittelten, teilweise in Latein, teilweise in Umschrift zitierten – hebräischen Wortlaut verwiesen, um eine besondere Nuance des Textes herauszustellen.⁵⁹ Allerdings folgt Luther in der Auslegung von 1521 (und 1526) von vornherein der Fassung *iuxta Hebraicum* und geht auf die Abweichung der altlateinischen Fassung (*iuxta Septuaginta*) nicht mehr ein. So lautet V. 3: »Setze deine Hoffnung in Gott und tue Gutes, bleibe im Lande und nähre dich im Glauben«. In der Bibel von 1545 ist daraus das bekannte »bleibe im Lande und

⁵⁷ Ps 57,5 (zitiert als Ps 34) zu V. 14; Ps 9,10; 31,6 zu V. 18; Ps 55(54),23 zu V. 27; Ps 112(111),1f; 145(144),19; 54(53),9; 112(111),8; 91(90),8 und 35(34),21 zu V. 34; Ps 109(108),13 zu V. 38; Ps 91 (zitiert als Ps 9),14–16 zu V. 40.

⁵⁸ Koh 7,15; Weisheit Salomos 4,10f zu V. 10; Prov 24,16 zu V. 24; Luk 16,20ff zu V. 25; 1 Petr 5,7 zu V. 27; Mk 10,29f und Mi 4,11 zu V. 34; Tit 2,2 und Gen 37,14 zu V. 37; 1 Tim (zitiert als 2 Tim) 4,1 zu V. 38; zu V. 3 und 22 wird auf die drei Erzväter der Genesis verwiesen.

⁵⁹ Vgl. zu V. 7.14.18.23.33.35.37.

nähre dich redlich« geworden.⁶⁰ Das »nähre dich an seinen Gütern« der Fassung des Gallischen Psalters *iuxta Septuaginta* findet keine Erwähnung mehr.

Inhaltlich begegnet der in der Vor- und Nachrede beschriebene zeitgeschichtliche Konflikt auch in der Auslegung selbst. So heißt es im Kommentar zu V. 12 (»Der Gottlose wütet wider den Gerechten«):

Ich nenne impium einen Gottlosen, denn es heißt eigentlich den, der in Gott nicht trauet noch glaubt, der aus ihm selbst und seinem freien Willen noch in der Natur lebt, als denn sonderlich sind die Gleisner, die Gelehrten und scheinenden Heiligen, als zu unsern Zeiten sind Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Doctores und desgleichen Volk, welche von Natur müssen wüten wider das heilige Evangelium als wir sehen, daß sie auch weidlich tun.⁶¹

Diese alle gelten als die »Feinde des Evangelii« (zu V. 13). In der Auslegung von V. 17 (»Denn die Arme der Gottlosen werden zerbrochen werden«) wird der Kreis dieser Feinde um die politischen Unterstützer erweitert:

Die Arme oder Hand sind der Anhang der Gottlosen, daß ihrer viel zusammenhalten, und dadurch sind sie groß, mächtig und stark, gleichwie jetzt des Papsts Arm sind die Könige, Fürsten, Bischöfe, Gelehrten, Pfaffen und Mönche, auf welche er sich verläßt und darum Gottes nicht achtet.⁶²

Den Gottlosen wird mit V. 38 vorgeworfen, dass sie »Abtrünnige« seien:

»Abtrünnige« heißen hier, die nicht gesund im Glauben sind, welche der Apostel heißt »Apostatas« 2Timoth. 4 [gemeint ist 1Tim 4,1], die da vom Glauben auf die Werke und Gesetze fallen, wie jetzt die Papisten tun.⁶³

Schließlich werden das Wüten und das Schicksal der Gottlosen mit zeitgeschichtlichen Beispielen belegt. So regt V. 33 (»Gott aber verläßt ihn nicht in seiner Hand, und verdammt ihn nicht, ob er verurteilt wird«) Luther zu einer Reminiszenz an Jan Hus an:

Gott läßt den Gerechten wohl in ihre Hand kommen, er verläßt ihn aber nicht drinnen. [...] Das sehen wir auch zu unsern Zeiten. Der Papst mit den Seinen haben Johannem Hus verdammt. Noch hilft sie kein (Ver)dammnen, kein Schreien, kein Plärren, kein Wüten, kein Toben, keine Bulle, kein Blei, kein Siegel, kein Bann; er ist hervor blieben und gerühmt allezeit, da hat kein Bischof, keine Universität, kein König, kein Fürst etwas wider vermocht, welches noch nie von keinem Ketzer gehört ist. Der einige tote Mann, der unschuldige Abel, macht den lebendigen Kain, den Papst, mit allem seinem Anhang zu Ketzern, Abtrünnigen, Mördern, Gotteslästerern, sollten sie sich drob zerreißen und bersten.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. MÜLHAUPT, Übersetzung (s. Anm. 39), 154f. Auch in den oben Anm. 43 angeführten Fällen folgt Luther in der Übersetzung von 1521 ausnahmslos der Fassung *iuxta Hebraicum*.

⁶¹ WA 8; 219,10–16; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 317.

⁶² WA 8; 221,13–16; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 318.

⁶³ WA 8; 233,5–8; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 330.

⁶⁴ WA 8; 229,14–25; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 326f.

Vom Schicksal des Gottlosen handelt V. 36 (»Ich ging vorüber, und siehe zu, da war er dahin, ich fragte nach ihm, er ward aber nirgend funden«). Dazu führt Luther ebenfalls ein zeitgenössisches Exempel an:

Ist's nicht wahr, zu unsern Zeiten ist Papst Julius [sc. Julius II. 1503–1513] auch ein solcher Mann gewesen? Welch ein Aritz⁶⁵ und greulicher Herr war das? Ist er aber nicht verschwunden, ehe man sichs versah? Wo ist er nun? wo ist sein Trotzen und Prachten?⁶⁶

Das alles steht in Einklang mit der Vor- und Nachrede der Auslegung von Psalm 37 und ist der historischen Situation von 1521 geschuldet, in der sich Luther nach dem Reichstag von Worms und der über ihn verhängten Reichsacht befindet. Auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, versteht sich von selbst, dass Luther und die Seinen sich als die »Gerechten« sehen, die von den »Gottlosen«, dem Papst und den Seinen, verfolgt werden, am Ende aber von Gott gerettet und darum durch den Psalm und seine Auslegung zum Gottvertrauen ermuntert werden sollen.

Vergleicht man diese Interpretation von Psalm 37 mit der Auslegung von Qumran, stellt man eine erstaunliche Nähe fest, sowohl was die exegetischen Techniken als auch was die Ausrichtung der Auslegung anbelangt. Wie in dem Pescher von Qumran eine marginalisierte oder sich als marginalisiert stilisierende jüdische Gruppierung gegen den Rest des Judentums in Jerusalem, Samaria und in der Diaspora kämpft, so kämpft in der Auslegung Luthers von 1521 die neue reformatorische Gruppierung des Christentums zu Wittenberg gegen den Rest der christlichen Welt. Beides sind durchaus legitime Lektüren des Psalms. Es ist jeweils die einseitige Sichtweise einer Gruppierung, die den Psalm gegen die Vertreter der eigenen Religion und das, was man an ihnen kritisiert, auslegt. Das macht den Unterschied zu der frühen Psalmenvorlesung Luthers aus, in der er den christlichen Standpunkt gegen »die Juden« vertritt.

Luther hat seinen Antijudaismus wie nahezu die gesamte christliche Tradition bis heute nie wirklich überwunden. Doch haben ihn die zeitgeschichtlichen Ereignisse von 1521 und die eigene Erfahrung dazu gebracht, wenigstens in der Auslegung von Psalm 37 auf die hilflose Apologetik und fatale Abgrenzung gegenüber dem Judentum zu verzichten und sich stattdessen auf die Begründung der christlichen Theologie von innen her zu konzentrieren, oder, um es salopp zu sagen, vor der eigenen Türe zu kehren. So richtet sich der Blick unweigerlich nach Rom und den Zustand der Kirche in jener Zeit, der wahrlich Anlass genug gab, in ihr den Ort der Frevler und Gottlosen zu erkennen.

⁶⁵ Anspielung auf das vorher zu V. 35 erklärte hebräische Wort *'ariš* »gewalttätig«, das Luther mit »greulich« wiedergibt. Interessant ist, dass Luther hier auf die Auslegung eines anderen Verses im selben Psalm zurückgreift, eine Technik der intertextuellen Vernetzung, die auch in den Pescharim von Qumran des Öfteren begegnet.

⁶⁶ WA 8; 232,2–5; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 330.

Die Fokussierung auf die eigene Religion in der Auseinandersetzung um die Auslegung des Evangeliums hat darüber hinaus einen weiteren Effekt, der vielleicht ebenfalls das Potential in sich trägt, den intrinsischen christlichen Antijudaismus nicht nur zu vermeiden, sondern vielleicht sogar zu überwinden. Diesen Effekt würde ich nicht als »zunehmende Verchristlichung«⁶⁷, sondern eher als Vermenschlichung oder theologische Elementarisierung bezeichnen. Er wird sichtbar, wenn man von den expliziten Referenzen auf die aktuelle Kampfsituation einmal absieht, die sich außer in der Vor- und Nachrede in der Auslegung selbst nur bei verhältnismäßig wenigen Versen des doch recht langen Psalms finden (V. 12f.17.33.36.38). Ansonsten herrscht der Ton des Trostes und des Zuspruchs vor. Auch dieser Ton ist der historischen Situation geschuldet, weist aber über sie hinaus und zeichnet sich durch große Menschlichkeit aus, die an den Kleinen und Großen Katechismus Luthers erinnert. Im Fokus steht nicht der Gegensatz von Juden und Christen oder Papisten und Evangelischen, sondern der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott.

Was damit gemeint ist, möchte ich an dem Anfang der Auslegung von Psalm 37 von 1521 verdeutlichen. Schon die Interpretation von V. 1 richtet sich an den Menschen im Allgemeinen und schlägt den Ton des liebenden Vaters gegenüber seinem Kind an:

1. Erzürne dich nicht über den bösen Feind, laß dich nicht verdrießen die Übeltäter.

Wie gleichzu greift und trifft der Prophet des Herzens Sorge in dieser Anfechtung und hebt auf alle Ursach derselben und spricht, zum ersten: O Mensch, du bist zornig, hast auch Ursache, als dich dünkt. [...] Aber nicht also, liebes Kind, laß Gnade und nicht Natur hie regieren, brich den Zorn und stille dich eine kleine Zeit; laß sie böse sein, laß sie übel tun, höre mich, es soll dir nicht schaden. So spricht denn der Mensch: Ja, wann wird's denn aufhören? Wer mag die Länge halten? Antwortet er:⁶⁸

Es folgt das Zitat von V. 2 als Antwort auf die Frage. In der Auslegung dazu führt Luther den fundamentalen Unterschied zwischen der Sichtweise des Menschen und der Sichtweise Gottes ein, der den Trost für die leidenden Gerechten begründet:

2. Denn wie das Gras werden sie eilend abgeschnitten werden, und wie das grüne Kraut werden sie verwelken.

Ein fein Gleichnis ist das, schrecklich den Gleisnern und tröstlich den Leidenden. Wie fein hebt er uns aus unserm Gesicht und setzt uns vor Gottes Gesicht! Vor unserem Gesicht grünet, blühet und mehret sich der Gleisner Haufe und bedeckt alle Welt ganz, daß die allein etwas scheinen, wie das grüne Gras die Erde deckt und schmückt. Aber vor Gottes Gesicht, was sind sie? Heu, das man schier machen soll, und je höher das Gras wächst, je näher ihm die Sensen und Heugabeln sind.⁶⁹

⁶⁷ So MÜLHAUPT, Übersetzung (s. Anm. 39).

⁶⁸ WA 8; 214,8–18; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 313.

⁶⁹ WA 8; 214,19–27; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 313.

Und wieder wird in der Auslegung von V. 2 das Zitat des nächsten Verses durch eine Frage vorbereitet: »So sprichst du denn: Was soll ich derweil tun? Woran soll ich mich halten, bis daß solches geschehen? Höre zu, große Zusage!« Hierauf folgen als Antwort unmittelbar V. 3 und dessen Auslegung.

3. *Setze deine Hoffnung in Gott und tue Gutes, bleibe im Lande und nähre dich im Glauben.*

Da nimmt er alle Sorge ganz dahin und setzt das Herz zur Ruhe, als sollte er sagen: Liebes Kind, laß dein Sorgen fahren, denk nicht, wie du dich rächen willst [...]. Setze deine Hoffnung auf Gott, warte, was er draus machen will [...].

So du aber auch dächtest, du wolltest fliehen und an einen andern Ort ziehen, daß du ihrer los würdest, und von ihnen kämest: Nicht, nicht also, bleibe im Lande, wohne, wo du bist, wechsele oder wandle um ihretwillen nicht deine Wohnung oder Land, sondern nähre dich im Glauben, treibe deine Arbeit und Handel wie vorhin. Hindern oder beschädigen sie dich und geben dir Ursach zu fliehen, so laß fahren, bleib im Glauben und zweifle nicht; Gott wird dich nicht lassen. Tu nur das Deine, arbeite und nähre dich und laß ihn walten.⁷⁰

Nach der Vorrede ist klar, wer mit den Gleisnern und wer mit den Leidenden konkret gemeint ist. Doch ist der Trost derart allgemein formuliert, dass er auf jeden Menschen und alle denkbaren Situationen des Lebens übertragen werden kann. Im Vordergrund steht der Mensch in seinem Verhältnis zur Welt und zu Gott. Die Konflikte drehen sich um Gnade und Natur (zu V. 1 u. ö.), Glaube und Menschengesetz (zu V. 18.37f), Gottes Gesetz und Menschengesetz (zu V. 31), Gott und Abgott (zu V. 28), Christen und Heiden (zu V. 34). Der hermeneutische Referenzpunkt, der die Auslegung bestimmt, ist nicht Jesus Christus, sondern Gott. Auch Jesus Christus kommt vor, wie etwa in der Auslegung von V. 24, in der das »Fallen« als zeitweilige Unterlegenheit des Gerechten unter den Gottlosen interpretiert wird und dafür die Verfolgungen Davids durch Saul und Absalom und die Kreuzigung Christi als Beispiele genannt werden. Doch der entscheidende Gesichtspunkt ist das Verhältnis des Menschen zu Gott sowie die menschliche Erfahrung (zu V. 25.35). Die veränderte Perspektive wird besonders deutlich im Vergleich der Auslegung von V. 30f, die in der Psalmenvorlesung von 1513–1515 ganz auf das Kreuz Christi (siehe oben unter 4.), in der Auslegung von 1521 hingegen auf das »Gesetz Gottes im Herzen« abstellt.⁷¹

Die veränderte hermeneutische Perspektive hat auch Folgen für das Verständnis des Gegensatzes zwischen Gerechten und Frevlern, der uns in diesem Beitrag besonders interessiert. Von der expliziten Identifizierung mit den aktuellen Parteien (in V. 12f.17.33.36.38) abgesehen, ist die Charakterisierung der beiden Gruppen ansonsten sehr allgemein gehalten. Auch hier ist der Maßstab nicht der Streit des Augenblicks, sondern das grundsätzliche Verhältnis zu Gott.

⁷⁰ WA 8; 215,5–21; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 313.

⁷¹ WA 8; 227,24–228,7.

Sehr schön wird dies in der originellen Auslegung von V. 21 deutlich. Die Auslegung beginnt mit dem vom Text nahegelegten Unterschied im Umgang mit materiellen Gütern:

21 Der Gottlose entlehet und zahlet nicht, der Gerechte aber ist barmherzig und mild. Das ist aber[mals] ein Unterschied der Güter, daß der Gottlosen Güter nicht allein vergänglich sind und ein Ende haben, sondern auch böse Güter sind und verdammlich, darum, daß sie nur auf Haufen gesammelt und nicht den Dürftigen mitgeteilt werden, welches wider die Natur der Güter ist. Aber des Gerechten Gut hat nicht allein kein Ende, darum, daß er Gott trauet und sein Gut von ihm wartet, sondern ist ein recht nützlich Gut, das andern wird mitgeteilt und nicht auf einen Haufen gesammelt. Also hat er genug ohne allen zeitlichen Vorrat und gibt auch andern genug; das heißt ein recht Gut.⁷²

Anschließend nimmt die Auslegung jedoch eine unerwartete Wendung, indem sie V. 21 – neben dem materiellen Aspekt – auch als Gleichnis für die Beziehung des Gottlosen und des Gerechten zu Gott deutet:

Daß er aber sagt: »Der Gottlose entlehnet«, ist nicht zu verstehen, daß die Reichen von den Menschen Gut entlehnen, sondern es ist gesagt in einer Gleichnis und Sprichwort: Gleich als der da viel borgt und nicht zahlt, strebt danach, daß er nicht lange will im Gut sitzen: also alle Reichen und Gottlosen empfahen viel von Gott, sammeln und borgen von ihm und zahlen ihn doch nicht, daß sie den Dürftigen austeilten, darum es ihnen gegeben wird, derhalben wird ihr Gut böses Ende nehmen und wie der Rauch vergehen. Daß dies die Meinung sei, beweiset, daß er sie beide gegen einander hält, den Gottlosen und Gerechten, der eine gibt, der andere gibt nicht, und empfahen doch beide von Gott. Darum ist des Gottlosen Empfahen vergleicht einem Borgen und Nichtzahlen. Aber des Gerechten Gut ist nicht borgen, noch Schuld, sondern frei von Gott empfangen und nützlich gebraucht, ihm und seinem Nächsten.⁷³

In dieser sehr allgemeinen, menschlichen Art und Weise, den Psalm auf das Verhältnis des Menschen zu Gott auszulegen, darf man wohl die Weiterentwicklung der existentiellen Interpretation wiedererkennen, die Gerhard Ebeling bereits in der frühen Psalmenvorlesung in Ansätzen gefunden hat. Luther gelangt dabei zu Formulierungen, die den fatalen Antijudaismus der frühen Vorlesung von 1513–1515 wie auch den zeitgeschichtlichen Anlaß von 1521 übersteigen und das Verhältnis des Menschen vor der Welt und vor Gott in grundsätzlicher Weise thematisieren. Eine ähnliche Entwicklung hat Clinton Black für die Auslegung von Psalm 51 festgestellt.⁷⁴ Es wäre reizvoll, diese Entwicklung Luthers – gegen Luther selbst und seinen bleibenden, sich eher noch steigernden Judenhass – als Ausgangspunkt zu wählen, um das Verhältnis von Juden und Christen, Tora und Christus, Altem und Neuem Testament zu bedenken.

⁷² WA 8; 223,9–19; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 321.

⁷³ WA 8; 223,19–30; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 321f.

⁷⁴ C. CLIFTON BLACK, Unity and Diversity in Luther's Biblical Exegesis: Psalm 51 As a Test-Case (SJT 38, 1985, 325–345).

6. *Psalm 37 heute*

Anlässlich der beiden großen Jubiläen des Jahres 2017 – 500 Jahre Reformation, 70 Jahre Qumran – haben wir in diesem Beitrag den Versuch unternommen, zwei Epochen der Bibelauslegung in Beziehung zu setzen. Am Beispiel von Psalm 37 haben wir die hermeneutischen Techniken und Prinzipien der Auslegung betrachtet, wobei wir in der glücklichen Lage sind, hier nicht nur Qumran und Luther, sondern auch Luther mit Luther vergleichen zu können. Insbesondere im Vergleich der beiden Auslegungen Luthers fiel die Kehrtwende bei der Identifikation von »Gerechten« und »Frevlern« auf. An die Stelle der traditionellen Konfrontation zwischen »den Juden« und »den Christen« in der frühen Psalmenvorlesung von 1513–1515 ist in der Auslegung von 1521, zeitgeschichtlich bedingt, der Konflikt innerhalb der eigenen, christlichen Religionsgemeinschaft getreten, womit Luther in gewisser Weise zu dem Auslegungsmuster im Pescher von Qumran zurückkehrt.

Fragen wir zum Schluss, wie mit dem Psalm und seinen Auslegungen in Qumran und bei Luther aus heutiger Sicht umzugehen ist. Aus Sicht der historisch-kritischen Exegese trifft keine der besprochenen Auslegungen in Qumran und bei Luther zu. In Psalm 37 selbst ist weder an die Gemeinschaft von Qumran und ihre innerjüdischen Gegner im 1. Jahrhundert v. Chr. noch an den Konflikt zwischen Juden und Christen oder den innerchristlichen Konflikt der Reformatoren mit Papst und Papisten gedacht. Doch sind die Auslegungen nur deswegen »falsch« oder obsolet, weil sie nicht dem »ursprünglichen« Sinn des Psalms entsprechen?

Diese Schlussfolgerung wäre zu kurz gegriffen. Die historisch-kritische Erklärung des Psalms in seinem (vermuteten) ursprünglichen historischen Kontext gibt Aufschluss über ein mögliches Verständnis des Texts, das am Anfang der Auslegungsgeschichte gestanden haben könnte. Dieses Verständnis ist historisch gesehen zweifellos primär gegenüber den späteren Auslegungen in Qumran und bei Martin Luther, aber es ist darum nicht verbindlicher als die späteren Auslegungen. Die historisch-kritische Erklärung des Psalms trägt dazu bei, den Ausgangspunkt der langen Auslegungsgeschichte auszumachen und die Entwicklung von daher besser nachvollziehen und verstehen zu können. Doch ob das »ursprüngliche«, oder sagen wir lieber: das älteste erreichbare, wissenschaftlich, d. h. hypothetisch rekonstruierte Selbstverständnis des Psalms oder die späteren Auslegungen im Judentum und Christentum auch zutreffend oder unzutreffend, berechtigt oder unberechtigt, wahr oder falsch sind, darüber kann historisch-kritische Exegese nicht befinden.

Uns Heutigen bleibt daher nur die Option, den Sachverhalt wissenschaftlich zu beschreiben oder, sofern man dem biblischen Text auch eine Bedeutung für die eigene Existenz, sei es innerhalb oder außerhalb einer Religionsgemein-

schaft, zuschreibt, die Auslegungsgeschichte unsererseits fortzuschreiben und eine neue Lektüre zu formulieren, die die eigene Gegenwart im Lichte des Psalms deutet. Dabei kann man sich an den historisch-kritisch rekonstruierten und in der Auslegungsgeschichte dokumentierten Deutungen orientieren. Doch sind dem – nicht zuletzt durch die Historisierung sowohl des rekonstruierten »Ursprungssinns« als auch der weiteren jüdischen und christlichen Auslegung des biblischen Psalms – auch gewisse Grenzen gesetzt. So wird wohl, von religiösen Fundamentalisten und politischen Ideologen abgesehen, kein Vernünftiger mehr auf den Gedanken kommen, die »Gerechten« des Psalms ohne Weiteres mit sich selbst und die »Frevler« mit denen zu identifizieren, die anders sind und denken als man selbst. Auch wenn dieses Verfahren durchaus dem Muster der Auslegung in Qumran oder bei Luther entsprechen würde, verbieten sich heute konkrete Zuschreibungen. Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit wie die Rede von der »Verschwörung des Weltjudentums«, der »roten« oder »gelben Gefahr« oder der »Achse des Bösen« und die Folgen, die solche Zuschreibungen hatten, haben zur Genüge vor Augen geführt, dass diejenigen, die sich selbst für die »Gerechten« erklären, in Wahrheit nicht selten die »Frevler« und »Gottlosen« sind.

Einen Anknüpfungspunkt für eine sachgerechte Auslegung, die sowohl dem biblischen Text und seiner Auslegungsgeschichte als auch den historischen und theologischen Einsichten unserer Zeit gerecht wird, erkenne ich hingegen in Luthers Auslegung von Psalm 37 aus dem Jahr 1521. Wie wir gesehen haben, beschränkt sich diese nicht nur auf die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung des Reformators mit Papst und Papisten. So sehr diese insbesondere im 500. Jubiläumsjahr der Reformation nichts an Aktualität verloren hat, handelt es sich doch auch dabei nur um eine der vielen möglichen, höchst problematischen konkreten Zuschreibungen. Wegweisend scheint mir dagegen die Fokussierung auf das allgemeine Verhältnis des Menschen zu Gott, das Luther auch an dem Gegenüber von Gerechten und Frevlern in Psalm 37 festmacht.

Sieht man von der zeitgeschichtlichen Veranlassung und allen anderen dogmatischen (besonders christologischen) Prämissen ab, hat diese Perspektive eine universale Gültigkeit, die alle Menschen und also auch »die Juden« oder »die Papisten« miteinschließt. Anders als Luther selbst vermutlich gedacht hat, bedeutet das nicht, dass alle Menschen und insbesondere die Juden sich bekehren und zu evangelischen Christen lutherischer Prägung werden müssten. Vielmehr lässt sich der Ansatz auch so weiterdenken und interpretieren, dass er dem Christen und allen anderen Menschen – mit oder ohne Jesus Christus – die Möglichkeit eröffnet, es dem Juden gewissermaßen gleich zu tun, d. h. durch die Texte der Hebräischen Bibel von Gott angesprochen zu werden und so in ein Verhältnis zu Gott zu gelangen, in dem das Judentum schon vor dem Christentum stand und – bei aller wechselseitigen Beeinflussung, die es auch gegeben

hat – auch ohne Jesus Christus und das Christentum bis heute steht. Auch für Juden und Christen wie auch für Papisten und Evangelische gilt die Devise von Ps 37,5 und Luthers Auslegung dazu:

Befiehl Gott deine Wege und hoff auf ihn, so wird er's wohl machen

Nicht daß du müßig solltest gehen, sondern deine Wege, Werk, Wandel, den befiehl Gott, richte dich selbst nicht. Denn es muss nur Gott also befohlen werden [...]; der wird's wohl machen auf beiden Seiten, was recht ist.⁷⁵

Summary

Celebrating 2017's 500th anniversary of the Reformation and the discovery of Qumran 70 years ago, this contribution aims to reveal the connection between these two biblical interpretations originating from vastly different epochs. Taking Psalm 37 as an example, the discussion of exegetical techniques and hermeneutics profits by comparing Qumran and Martin Luther as well as Luther with Luther, while special attention is also paid to identifying »the righteous« and »the wicked« in the psalm and its later interpretations. Beginning with a short analysis of the biblical psalm itself, the essay investigates the ancient Judaic interpretation found in Qumran's psalm pesher, goes on to look at Luther's early lecture on the psalm from 1513–1515, and is rounded off with an assessment of his fresh interpretation of it in 1521. Comparing these two readings of Psalm 37 reveals a turning point in the identification of »the righteous« and »the wicked«: while the 1513–1515 lecture featured the traditional Jewish-Christian confrontation, this was replaced in 1521 with the historically-founded view that the conflict arose from within the own Christian community itself. In a sense, Luther thus reverted to Qumran's pesher hermeneutics, whose identification of the two groups had mirrored internal Jewish clashes in the first century BCE. In conclusion, how such historical interpretations of biblical statements from pre-critical times can be dealt under modern conditions is reflected on.

Schlagworte: Bibelauslegung, Hermeneutik, Psalmen, Psalm 37, Qumran, Pescher Psalmen, Luthers Psalmenvorlesung, Luthers Auslegungen von Psalm 37, Gerechte und Frevler, Verhältnis von Juden und Christen

⁷⁵ WA 8; 216,4–12; vgl. WALCH (s. Anm. 53), 314.