

Luthers Bibelübersetzung und das jüdisch-christliche Gespräch*

Ekkehard Stegemann

I

Im August 1519 kennzeichnete der Humanist Erasmus von Rotterdam (1469–1536) das dramatische Verhältnis der Christenheit zum jüdischen Volk mit folgendem Satz:

„Wenn es christlich ist, die Juden zu hassen, dann sind wir alle hervorra-

stus.“ Gott wird – ein unerhörtes Bild! – durch Christus gleichsam geblendet, und dagegen hat die Blindheit der Menschen, die nicht sehen wollen, keine Kraft. Auf die Menschheit hin gesehen bedarf es jedoch der Wahrnehmung Christi, eben im Glauben, nicht um das Licht Christi erst wirksam werden zu lassen, sondern um sich dieser Wirkung zu stellen. – Vgl. dagegen die Übersetzung und Interpretation des Satzes bei H. Gollwitzer (oben S. 371).

* Das Folgende stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrages dar. Zitiert wird nach *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff (mit den üblichen Abkürzungen), freilich weithin dem heutigen Schreib- und Sprachgebrauch angepaßt. *Erasmus* wird zitiert nach *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, hg. v. *P. S.* und *H. M. Allen* und *H. W. Garrod*, Oxford 1906ff, XI Bände (Abk.: Ep. Bandzahl, Seite, Briefzeile). – Ohne das freundschaftliche Gespräch mit *Lothar Steiger* wäre das Ganze nicht zustande gekommen.

gende Christen“.¹ Das Delikate an dieser ironischen Bemerkung ist, daß sie sich in einem Brief an Jakob Hochstraten (ca. 1454–1527) findet, an den Mann also, der als Inquisitor die berüchtigte Sache gegen Reuchlin (1455–1522) im Streit um die Konfiskation und Verbrennung jüdischer Schriften führte. Ausgelöst durch den Konvertiten Johannes Pfefferkorn (ca. 1469–1522), der meinte, seine jüdischen Brüder dadurch bekehren zu können, daß man ihnen ihre Schriften wegnimmt, hatte der Streit mit Hilfe von Hochstraten und den Kölner Dominikanern eine öffentliche Zuspitzung erfahren. Pfefferkorn erwirkte beim Kaiser Maximilian 1509 einen Konfiskationsbefehl. Doch wenig später konnte der Mainzer Erzbischof Uriel, der Kanzler des Reiches, die Sache an sich ziehen. Er holte im kaiserlichen Auftrag Gutachten ein, u. a. von den Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, von Hochstraten selbst und schließlich auch von Johannes Reuchlin, dem anerkannten Hebraisten und Juristen, dem Großonkel Philipp Melancthons (1497–1560). Reuchlin widersprach bekanntlich als einziger dem Konfiskationsbefehl, und zwar aus rechtlichen Gründen. In seinem Gutachten legte er dar, daß die Juden keine Knechte, sondern *concives*, Mitbürger der Christen im Reiche und Teilhaber seines Burgfriedens seien.² Ihnen Bücher wegzunehmen, könnte deshalb nicht ohne Prüfung von deren Inhalten geschehen, da das Eigentum der Juden wie aller Untertanen des Hl. Römischen Reiches durch kaiserliches Recht geschützt sei. Gewiß sollten den Juden antichristliche Schmähschriften, die ausdrücklich wider den göttlichen Herrn Jesus, seine wertige Mutter, die Heiligen oder die christliche Ordnung lästerten, nicht belassen werden. Als Beispiel dafür nennt er etwa die „Toledoth Jeschu“. Doch stellen solche „Schmachbücher“ nur einen sehr geringen Teil der jüdischen Literatur dar, so ist überhaupt zweifelhaft, ob die Juden solche Schriften noch im Gebrauch hätten.³ Vor allem aber trifft alle anderen Schriften der Juden, die Reuchlin nach sieben Gattungen ordnet, der pauschale Blasphemie-Vorwurf zu Unrecht. Das gilt natürlich für die 24 Bücher der Hebräischen Bibel, die zudem von der Begutachtung durch den kaiserlichen Auftragegeber selbst ausgenommen sind. Das gilt aber auch für den Talmud und die Schriften der Kabbala, für die biblische Auslegungsliteratur der Juden und ihre philosophischen und wissenschaftlichen Werke und schließlich auch – mit Ausnahme des obengenannten Beispiels – für die ganze Gattung poetischer, satirischer, dichterischer Schriften, die ihrem Genus gemäß fiktiv und von den meisten Juden selbst als „erdicht geacht“ werden.

Der Talmud, noch mehr aber die kabbalistischen Schriften des Judentums

¹ „Si Christianum est odisse Iudaeos, hic abunde Christiani sumus omnes“ (Ep. I., 46, 142f).

² Das Gutachten ist leicht zugänglich in den von K. Preisendanz herausgegebenen „Pforzheimer Reuchlinschriften“, Bd. II: *Johannes Reuchlin*, Gutachten über das jüdische Schrifttum, hg. von A. Leinz- v. Dessauer, Konstanz/Stuttgart 1965; zur juristischen Argumentation Reuchlins vgl. dort 30–36. Dazu G. Kisch, *Zasius und Reuchlin* (Pforzheimer Reuchlinschriften 1), Konstanz, Stuttgart 1961.

³ Vgl. das Gutachten a.a.O. 32.

enthielten für Reuchlin sogar vieles, was dem – auch für ihn natürlich – unbezweifelbar zu Recht bestehenden Wahrheitsanspruch des Christentums nicht Abbruch tut, sondern ihn geradezu bestätigt. Schon deshalb mußte er die Konfiskation für absurd halten. Hinzu kommt, daß alle Schriften der Juden für ihn philologisch von unschätzbbarer Bedeutung waren, nämlich als Hilfe für das Verständnis der Hebräischen Bibel. Deren wunderwirkendes Wort kann nach Reuchlin nur durch die Kenntnis des Hebräischen und am Original selbst gehört werden. Keine Übersetzung ist in der Lage, den Schatz der Hebräischen Bibel zu heben, denn Hebräisch ist das *genus dicendi* Gottes selbst.⁴

Reuchlins mutige Stellungnahme hatte, wie nicht anders zu erwarten, für ihn selbst gravierende Folgen. Hochstraten zögerte nicht, nun gegen den Hebraisten selbst inquisitorisch vorzugehen. Allerdings fiel der erste Prozeß in Speyer zugunsten von Reuchlin aus. Das war 1514. In ebendiesem Jahr äußert sich auch Luther in einem Brief an Spalatin (1484–1545) zur Sache. Er verteidigt Reuchlins Orthodoxie und wendet sich gegen die Konfiskationspläne der Kölner.⁵ Freilich tut er das, wie H. A. Oberman hervorhebt, mit einer charakteristisch anderen Begründung als Reuchlin. Dieser nimmt die jüdischen Schriften gegen den pauschalen Vorwurf der Gotteslästerung ausdrücklich in Schutz, Luther dagegen unterstellt ihn als gegeben. Da nämlich „die Propheten vorhergesagt haben, daß die Juden ihren eigenen Herrn und König immerdar verfluchen und mit Schmähungen überhäufen werden, kann sogar ein Theologiestudent im ersten Semester verstehen, daß man Gott widerspricht und ihn Lügner heißt, wenn man plant, Juden von ihrer Blasphemie abzubringen“.⁶

Das klingt taktisch, kommt jedoch aus abgründiger anti-jüdischer Überzeugung bei Luther, die später in seinen Schriften immer deutlicher, rasend deutlich wird. Weder vom Judentum, geschweige denn von jüdischer Gelehrsamkeit, wie sie in den rabbinischen Schriften oder von den gelehrten Rabbinern seiner Zeit vorgetragen wird, hat Luther etwas gehalten. Im Gegenteil! Er hat sie nicht nur verachtet, sondern verteufelt. Zeitweilig diskutiert er die jüdische Meinung zwar wohlwollend, in der Absicht, manchen irrenden Juden zur christlichen Wahrheit zu bekehren. Doch das sind Ausnahmen. Zumeist redet er so übel von ihr, daß es schwerfällt, noch Schlimmeres zu finden.⁷ Doch lassen wir das jetzt noch beiseite! Vorder-

⁴ Vgl. Reuchlins Widmung an den Bruder in „De rudimentis hebraicis libri III“ (Nachdruck der Pforzheimer Ausgabe von 1506). Vorwort zu Buch I, 1.

⁵ Vgl. WA.B 1,23.

⁶ H. A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus – Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, 57.

⁷ Zu Luthers Stellung zu den Juden vgl. u. a.: R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin 1911. – W. Maurer, *Die Zeit der Reformation*, in: *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I*, hg. v. K. H. Rengstorff-S. v. Kortzfleisch, Stuttgart 1968, 363–452. – M. Stöhr, *Martin Luther und die Juden*, in: *Christen und Juden*, hg. v. W. D. Marsch–K. Thieme, Göttingen 1961, 115–140. – A. Siirala, *Luther und die Juden*, in: *Lutherische Rundschau* 14, 1964, 427–452. – K. Meier, *Zur Interpretation von Luthers Judenschriften*, in: ders., *Kir-*

hand ist von Interesse, daß auch Luther, wie viele andere unter den Gebildeten der Verächter der jüdischen Religion, in der Reuchlin-Sache für den Hebraisten eintritt.

Auch Luther hält, zeitweilig jedenfalls, nichts von Sanktionen gegen die Juden. Gewiß sollte man sich um ihre Bekehrung bemühen! Und wie Reuchlin am Ende seines Gutachtens empfiehlt, daß „man sie (sc. die Juden) durch vernünftig disputationen senftmütiglich und göttlich zu unserm glauben soll mit der hilf gottes überreden“⁸, so rät auch Luther in der wohlbekannten Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ noch 1523, man solle „brüderlich mit den Juden handeln“ (WA 11,315). Anstelle brüderlicher tritt später jedoch die berüchtigte „scharfe Barmherzigkeit“, diese unheilvollste und folgenschwerste *contradictio in adiecto*, deren Luther sich schuldig gemacht hat.⁹

Doch kehren wir noch einmal zum Reuchlin-Streit zurück! Ich hatte gesagt, daß der Ketzerprozeß 1514 mit einem für Reuchlin günstigen Schiedsspruch endete. Doch zögerte Hochstraten, der Protagonist der Gegenseite, wiederum nicht, in Rom zu appellieren. Und schließlich verurteilt denn auch der Papst 1520 Reuchlin. Man hat wohl mit Recht gesagt, daß für diese Verurteilung nicht zuletzt auch die durch Luther entfachte reformatorische Bewegung in Deutschland eine Rolle gespielt hat. An allem waren die Juden ja schuld, am Sacco di Roma später ebenso wie jetzt am Ausbruch der Reformation! Über Luther selbst hielt sich das Gerücht bei seinen Gegnern, er stamme von Juden ab.¹⁰ Hochstraten jedenfalls fand denn auch bald in Luther einen Nachfolger Reuchlins, an dem sich seine inquisitorischen Fähigkeiten erweisen konnten.

In welcher Weise dieses kollektive antijüdische Vorurteil selbst vor den Leuchten der Wissenschaft nicht haltmachte, zeigt nun leider auch Erasmus. Guido Kisch hat dies in einer vorzüglichen Studie dargelegt.¹¹ Anders

che und Judentum, Göttingen 1968, 127–153. – *J. Rogge*, Luthers Stellung zu den Juden, in: *Luther-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, 40, 1969, 13–24. – *J. Brosse-der*, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten, München 1972. – *C. B. Sucher*, Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanistischer Sicht, Nieuwkoop 1977. – *H. A. Oberman*, Wurzeln des Antisemitismus.

⁸ Vgl. das Gutachten, 107.

⁹ Vgl. etwa WA 53, 522.526.529.

¹⁰ Vgl. *G. Kisch*, Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum, Tübingen 1969, 37 mit Anm. 74–76. – *H. A. Oberman*, 47. – *S. Stern*, Josel von Rosheim, Stuttgart 1959, 83f.

¹¹ Vgl. vorige Anm. – Mit *G. Kischs* Studie hat sich *C. Augustijn* in einem Aufsatz „Erasmus und die Juden“ (in: *Nederlandse Archief voor Kerkgeschiedenis* 60, 1980, 22–38) kritisch auseinandergesetzt. Er macht darauf aufmerksam, daß sich das Vorurteil des Erasmus „nicht ausschließlich gegen Juden“ richtet und daß „die üblichen Beschuldigungen auf gesellschaftlichem Gebiet vollständig [fehlen]“ (25). Er stellt ferner heraus, daß Erasmus' Verwendung des Begriffes „Judaismus“ nicht nur das Judentum als solches, sondern auch – ja „in erster Linie“ (35) jede vermeintlich auf das Äußerliche bedachte Strömung im Christentum selbst bezeichnet. Freilich impliziert diese Verwendung des Begriffs im innerkirchlichen Kampf eine total negative Bewertung des Judentums als Religion (vgl. 36f). Die Folge davon ist, daß Erasmus zwar Hoffnung für solche Juden aufbringen kann, die sich der christlichen Religion zuwenden, das Judentum selbst aber als durch das Christentum a limine überholt und verworfen ansieht. Toleranz bedeutet bei ihm deshalb nur, die Juden

als seine humanistischen Kollegen, die die Kölner Obskuranten mit unsterblichem Spott überzogen, hat Erasmus auf Distanz gehalten; ja, von Reuchlin selbst setzte er sich nach anfänglicher Unterstützung doch deutlich ab. In ebendem Jahr, in dem er seine ironische Bemerkung über den Judenhaß als Ausweis der echten Christlichkeit machte, schrieb er: „Ich bin kein Reuchlinist.“¹² Er war auch keiner. Denn so sehr Erasmus das humanistische Prinzip *ad fontes* an Reuchlin als Geist vom eigenen Geist erkannte und schätzte, so wenig hatte er ein positives Interesse an jüdischer Wissenschaft oder jüdischen Schriften. „Weder die Kabbala noch der Talmud haben jemals bewußt meinen Beifall gefunden.“¹³ Und in dem Brief an Hochstraten, der dem Inquisitor Vorwürfe durchaus nicht ersparte, äußert Erasmus, er vertrete, gegenwärtig jedenfalls, mehr Hochstratens als Reuchlins Angelegenheit.¹⁴ Der Abscheu des sensiblen Gelehrten vor dem real existierenden christlichen Judenhaß ist nur eines. Ein anderes ist, daß er ihn ideologisch im Kern teilte. In einem Brief an Fabricius Capito (1478–1541), der später zu den Reformatoren Straßburgs zählt, äußert sich Erasmus besorgt darüber, daß „durch die Renaissance der hebräischen Studien vermittelt auch das Judentum wieder aufleben könnte“, wo doch „nichts Feindlicheres und Gefährlicheres für die Lehre Christi gefunden werden kann als diese Pest“.¹⁵ Wenig später rät er Capito in einem anderen Brief, besser Griechisch als Hebräisch zu studieren: „Jenes Volk mit seinen schauererregenden Geschichten verbreitet, wie ich sehe, nichts als Dunst durch seinen Talmud, die Kabbala, das Tetragramm... Ich fürchte, daß unter diesen Umständen jene einst unterdrückte Pest wieder ihr Haupt erheben könnte.“¹⁶ Schließlich – und das ist für unseren Zusammenhang noch wichtiger – überschreitet Erasmus in diesem Brief auch die

zu ertragen, obschon sie im christlichen „Europa einen Fremdkörper dar[stellen]“ (38). Vgl. auch *H. A. Oberman*, 48–51 sowie 74, Anm. 76 (zu Augustijn).

¹² „Ego nec Reuchlinista sum nec ullius humanae factionis... Christianus sum et Christianos agnosco; Erasmitas non feram, Reuchlinistas non novi. Cum Reuchlino praeter civilem amicitiam nihil intercedit“ (Ep. IV, 121, 13–16). – Bezeichnend ist, daß sich Erasmus in einem Satz von Reuchlin und Luther distanzieren kann (vgl. nur Ep. IV, 100).

¹³ „Mihi sane neque Cabala neque Talmud unquam arrisit“ (Ep. III, 589, 71; vgl. auch Ep. IV, 100, 35f. – Augustijn macht darauf aufmerksam, daß Kabbala und Talmud dem Erasmus wegen mangelnder Sprachkenntnisse auch „praktisch unerreichbar waren“ (23).

¹⁴ „Siquidem in praesentia non ago negocium Capnionis [sc. Reuchlins], tuum potius ago negocium“ (Ep. IV, 45, 81f.). – Positiver sieht *Augustijn* das Verhältnis des Erasmus' zu Reuchlin (vgl. 26ff.).

¹⁵ „... aut ne resascentibus Hebraeorum literis Iudaismus meditetur per occasionem reviviscere: qua peste nihil adversius nihilque infensius inveniri potest doctrinae Christi“ (Ep. II, 491, 137–139). – Wenig später fällt in diesem Brief eine Bemerkung über Paulus, den es soviel Schweiß gekostet hätte, Christus vor dem Judentum zu schützen! Zu diesem die Beurteilung des Paulus durch die theologische Aufklärung vorwegnehmenden Topos vgl. *C. Augustijn*, 33f.

¹⁶ „Optarim te propensioem ad Graeca quam ista Hebraica, licet ea non reprehendam. Video gentem eam frigidissimis fabulis plenam nihil fere nisi fumos quosdam obiicere; Talmud, Cabalam, Tetragrammaton... Vereor ne hac occasione pestis iam olim oppressa caput erigat“ (Ep. III, 253, 19–25). – Zu Erasmus' eigenen hebräischen Studien vgl. *Kisch*, 24ff.

Schwelle zur Antijudaisierung des Alten Testaments. „Die christliche Kirche sollte dem Alten Testament nicht so großen Wert beilegen.“¹⁷ Denn es sei ein Buch, das aus Schatten besteht, da es auf Zeit nur, bis zur Ankunft Christi, gegeben sei. Und andernorts heißt es sogar bei ihm: „Ich würde es vorziehen, sogar das ganze Alte Testament zu vernichten, als wegen der Judenbücher den Frieden der Christenheit stören zu lassen, wenn nur das Neue Testament unversehrt erhalten bleibt.“¹⁸ Dieses Letzte nun unterscheidet sich kaum noch vom Geist des Mainzer Gutachtens zum Streit um die Verbrennung der jüdischen Schriften. Das nämlich riet, mit den jüdischen Büchern zugleich auch die fünf Bücher Mose zu kassieren, obschon der Kaiser ja die Hebräische Bibel aus der Begutachtung ausdrücklich ausgeschlossen hatte.

Anders als Reuchlin, der weiße Rabe seiner Zeit, hat sich Erasmus nie vom traditionellen Antijudaismus emanzipiert. Dasselbe gilt nun auch für Luther. Ähnlich wie Erasmus an Hochstraten, so formuliert zwar auch Luther in den „Operationes in Psalmos“: „Wenn Haß gegen die Juden, Häretiker und Türken Christen macht, dann wahrhaftig sind wir sogar als rasende die allerchristlichsten [Christen]. Wenn jedoch die Liebe Christi Christen macht, sind wir ohne Zweifel schlechter als die Juden, Häretiker und Türken. Denn niemand liebt Christus weniger als wir.“¹⁹ Doch das Beispiel des Erasmus warnt, darin andeutungsweise Judenfreundschaft von Luther zu sehen. Und Luther selbst beweist, daß wir ihm nicht Unrecht damit tun. Guido Kisch geht in der Parallelisierung von Luther und Erasmus umgekehrt sogar so weit, zu behaupten, daß Erasmus, hätte er noch gelebt, die haßerfüllten antijüdischen Schriften Luthers der Spätzeit auch unterschrieben hätte.²⁰ Wie dem auch sei. In einem entscheidenden Punkt unterscheidet sich Luther von Erasmus doch fundamental. Denn sein Antijudaismus nimmt die Hebräische Bibel in bestimmter Weise aus. Gewiß war Luther kein Reuchlinist in dem Sinne, daß er die rabbinische Nachgeschichte des Alten Testaments respektiert hätte. Doch nie hat Luther auch nur mit dem Gedanken spielen können, das Alte Testament zugunsten der kirchlichen Einheit oder der unverfälschten Wahrheit des Neuen Testaments preiszugeben. Im Gegenteil! Er hat das Alte Testament, ja sogar das Gesetz des Alten Testaments ausdrücklich gegen Erasmus verteidigt und die allegorische Methode, durch die Erasmus das Alte Testament allein noch für auslegungsfähig hielt, weit zurückgedrängt.

¹⁷ „Atque utinam Christianorum Ecclesia non tantum tribueret Veteri Testamento! quod, cum pro tempore datum umbris constet, Christianis litteris pene antefertur: interim utcumque deflectimus a Christo, qui vel unus nobis sufficiebat“ (Ep. III, 253, 25–28).

¹⁸ „Quid autem magis optent Iudei . . . quam concordiam Christianam ita discindi? Malim ego incolumi Novo Testamento vel totum Vetus aboleri quam Christianorum pacem ob Iudeorum libros rescindi“ (Ep. III, 127, 33–36).

¹⁹ „Si odium Iudaeorum et haeticorum et Turcorum facit christianos, vere nos etiam furiosi sumus omnium christianissimi. Si autem amor Christi facit Christianos, sine dubio nos peiores Iudaeis, haeticis et Turcis sumus, cum nemo Christum amet minus quam nos“ (WA 5,429).

²⁰ Vgl. Kisch, 38.

So klingt der erste Satz von Luthers Vorrede zum Alten Testament von 1523 denn auch wie eine einzige Absage an die alttestamentliche Hermeneutik des Niederländers: „Das Alte Testament halten etliche geringe, als das dem jüdischen Volk alleine gegeben und nun fort aus sei und nur von vergangenen Geschichten schreibe; meinen, sie haben gnug am Neuen Testament, und geben vor, eitel geistlichen Sinn im Alten Testament zu suchen“ (WA.DB 8,10). Es ist jedoch für Luther Christus selbst, es sind die Apostel im Neuen Testament, die zum Forschen in der Schrift, dem Alten Testament, auffordern. Das Neue Testament ist nichts „anderes denn ein öffentliche Predigt und Verkündigung von Christus, durch die Sprüche im Alten Testament gesetzt, und durch Christum erfüllet“ (WA.DB 8,11). Gewiß kann man vorderhand Altes und Neues Testament so unterscheiden, daß jenes ein „Gesetzbuch“, dieses ein „Euangelion“ oder „Gnadenbuch“ ist. Doch finden sich „auch im Alten Testament neben den Gesetzen etliche Verheißungen und Gnadensprüche“ und im „Neuen Testament neben der Gnadenlehre auch viel andre Lehren . . ., die da Gesetz und Gebot sind, das Fleisch zu regieren, sintemal in diesem Leben der Geist nicht vollkommen wird“ (WA.DB 8,13). So stellt Luther denn zum Beispiel auch die Genesis als „fast ein evangelisch Buch“ (ebd.) dem geneigten Leser vor. Und namentlich der Psalter enthält für ihn eine Summe der ganzen Biblia (vgl. WA.DB 10/I,99).²¹

Ähnliche Aussagen begegnen bei Luther allenthalben. Zweierlei ist dabei bemerkenswert: *Erstens*, daß Schrift im strengen Sinn für Luther ganz urchristlich nur das Alte Testament ist, nicht aber das Neue. Das ist mündliches Wort, das überall erschallen und in der Welt gehört werden soll, nämlich als Zeugnis davon, daß das, was im Alten Testament verheißen und durch Niederschrift für die Zukunft aufbewahrt worden ist, tatsächlich in Erfüllung gegangen, Ereignis geworden ist. Daß das Neue Testament auch niedergeschrieben wurde, ist eigentlich „aus Überfluß geschehen“ (WA 12,275). Wer darum auf das Alte Testament meint verzichten zu können, der macht aus dem Evangelium für Luther Gesetz. Er entzieht nämlich dem Neuen Testament seinen geschichtlichen Charakter als Zeugnis von der Erfüllung der Verheißung durch Gottes Tat in Zeit und Geschichte. – *Zweitens*, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht einfach mit der Unterscheidung von Altem und Neuem Testament zusammenfällt, sondern an beiden Teilen der christlichen Bibel zu üben ist. Gewiß predigt das Alte Testament Gesetz, und zwar nicht nur Mose, sondern auch die Propheten. Dieses Gesetz soll mitten im Leben das durch die Sünde erworbene Todesverhängnis des Menschen offenbar machen, ja, in dieses Verhängnis sogar hineintreiben. Doch dient dieses eigentliche Werk des Gesetzes zugleich der Hinführung zu Christus und der Befreiung aus dem Gefängnis, in dem Mose die Menschen gefangenhält.²² Das Gesetz ist „Diener und Türhüter für die Gnade“ (WA 40/I,488). Weissagt doch auch

²¹ Vgl. auch WA 10/I,1,17 und zum Ganzen H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 71f.

²² Theologisch sehr dicht ausgeführt in der zweiten Galaterbriefvorlesung bzw. im Kommentar zu Gal 3,19 (vgl. WA 40/I,473ff).

Mose und nicht nur die Propheten von Christus. Er weiß von dem Ende seines Sünden- und Todesamtes und ist „Hauptbrunn, Quelle, Vater und Meister aller Propheten“ (WA 54,55), ja „ein rechter Christ und Lehrer der Christen“ (WA 54,84).

II

Beides hat natürlich in dem wohlbekannten hermeneutischen Fundamentalprinzip Luthers seinen Grund, nämlich daß die Bibel in allem direkt oder indirekt auf Christus deutet und von ihm her verstanden werden muß. Dieser Christo-Zentrismus hat im einzelnen erhabene, aber auch lächerliche Seiten, vor allem aber – was für unseren Zusammenhang wichtig ist – eine antijüdische Kehrseite. Denn die Folge der christologischen Deutung des Alten Testamentes, der – wie man mit Recht gesagt hat – „Verchristlichung des Alten Testamentes“ (H. Bornkamm), ist die Verwerfung und Verteufelung des Judentums, zumal seiner Schriftauslegung. Das läßt sich fast ungebrochen durch Luthers Schriften vom Anfang bis zum Ende erweisen, wird aber natürlich an den üblen Schriften der vierziger Jahre am deutlichsten.²³ Denn der weitaus größte Teil von ihnen besteht aus Auseinandersetzungen mit jüdischer Schriftauslegung, und zwar insbesondere im Blick auf alttestamentliche Stellen, die Luther christologisch deutet. Wie alles in seiner Theologie, so steht also auch sein Antijudaismus im Kern in einem Zusammenhang mit der Schriftauslegung. Das geht bis in die exegetischen Methoden hinein. Denn wenn Luther den Buchstabensinn, den Literalsinn der Schrift als den allein legitimen anerkennt, so nähert er sich zwar der jüdischen Schriftauslegung an.²⁴ Da er jedoch im Literalsinn der Schrift zugleich deren prophetisch-geistlichen Sinn sieht, unterscheidet er sich von der jüdischen Schriftauslegung wiederum unendlich. Denn der Buchstabensinn der Schrift ist für Luther immer zugleich der wahre Christussinn. Mose, David und die Propheten reden zwar historisch, aber mit dem Buchstaben im Geist prophetisch von Christus. Gewiß leugnen die Juden ja nicht das Prophetische der Schrift überhaupt. Nur verkennen sie für Luther, daß es in Jesus Christus auch historisch in Erfüllung gegangen ist. Indem sie also als die aus ihrem Land Vertriebenen und von Gott Gestraften immer noch auf das Kommen des Messias warten, muß ihre Blindheit für dessen Gekommensein zugleich eine Blindheit für Mose, David und die Propheten bedeuten, die in Wahrheit mit dem Zeugnis des Neuen Testamentes, mithin mit dem Dokument der geschichtlichen Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung fein übereinstimmen. Um diesen Geist hinter dem Buchstaben der Schrift zu erkennen, bedarf es deshalb beim Ausleger auch des Geistes.²⁵

²³ Ein Überblick zu Luthers Auseinandersetzung mit jüdischer Schriftauslegung findet sich bei *R. Lewin*, 51ff.

²⁴ Zur Bedeutung des „Literalsinns“ in jüdischer Schriftauslegung vgl. *M. Awerbuch*, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, pass.

²⁵ Vgl. *K. Holl*, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, in:

Diesem theologisch begründeten Rekurs auf den Literalsinn der Schrift entspricht, daß Luther – je länger, je mehr – die lateinische Übersetzung der Bibel als unzureichend ansieht und die originalsprachliche Fassung der beiden Testamente zur Norm der Auslegung erklärt. Dabei finden sich immer wieder rühmende, an Reuchlin erinnernde Worte über die hebräische Sprache. Sie ist „so reiche, daß keine Sprache sie mag genugsam erlangen“ (WA.DB 10/I,94); ja, sie heißt mit Recht eine „heilige Sprache“, denn Gott hat sie wie die griechische „zu seinem Wort erwählet vor allen anderen“ (WA 15,37). Die Originalsprachen der Bibel, Hebräisch und Griechisch, sind für Luther nichts Akzidentelles, das zur Sache oder zum Geist der Botschaft zufällig hinzutritt. Vielmehr gehört „das Wort Gottes so sehr mit seiner sprachlichen Gestalt zusammen, daß er im Blick auf Altes und Neues Testament in den grundtextlichen Fassungen geradezu von ‚unsers Gottis sprach und wort‘ reden kann.“²⁶ Zwar bedient er sich im Blick auf das Hebräische gelegentlich auch eines antijüdischen Topos, wenn er nämlich bestimmte philologische Quisquilien gegen die rabbinischen Gelehrten gewaltsam entscheidet. Dann behauptet er, das Hebräische habe sich bei den Juden nicht rein erhalten.²⁷ Doch bleibt seine Hochschätzung für das biblische Hebräisch davon unberührt. In seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ (1524) unterstreicht Luther, daß das Evangelium zwar durch den Heiligen Geist in seiner Zeit wieder zur Sprache gekommen sei. Dieses wäre jedoch ohne Vermittlung der Ursprache der Bibel kaum möglich gewesen. „Die Sprachen sind die Scheiden, darin das Messer des Geistes steckt“ (WA 15,38). Ohne die Sprachen müßte das Evangelium stumm bleiben. „Ja, wo wirs versehen, daß wir (da Gott vor sei) die Sprachen fahrenlassen, so werden wir nicht allein das Euangelion verlieren, sondern wird auch endlich dahin geraten, daß wir weder Lateinisch noch Deutsch recht reden oder schreiben können“ (ebd.). Eine Verdolmetschung der Schrift, so nötig und wichtig sie ist, kann darum nicht nur nicht ohne die Originalsprachen der Bibel geschehen; sie kann sie auch nicht ersetzen oder überflüssig machen! Was Hieronymus trotz aller Kritik Luthers an seiner Übersetzung im einzelnen denn doch epochal geleistet hat, nämlich das Wort Gottes der Kirche zu „verlateinischen“, das ist in seiner Epoche die Aufgabe der Verdeutschung. Doch den Fehler, den die Kirche begangen hat, indem sie die Vulgata an die Stelle der hebräischen und griechischen Bibel und über sie gesetzt hat, will Luther bei der eigenen Übersetzungsarbeit nicht wiederholen. Die Überset-

ders., Gesammelte Aufsätze I: Luther, Tübingen 1921, 544–582. – H. Bornkamm, 74ff. – S. Raeder, Voraussetzungen und Methode von Luthers Bibelübersetzung, in: Geist und Geschichte der Reformation. FS für Hanns Rückert, Berlin 1966, 152–178.

²⁶ S. Raeder, 155.

²⁷ „Iudaeis in hac re nihil est fidendum, qui linguam hebraeam integram non habent apud se“ (WA 13,97). – Zur Bedeutung des Hebräischen bei Luther vgl. etwa S. Raeder, Das Hebräische bei Luther. Untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, Tübingen 1961. – G. Krause, Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten, Tübingen 1962.

zung der heiligen Originale kommt darum für ihn nie zum Stillstand. Er weiß, daß er es hier und da falsch machen kann und gemacht hat, obschon er sich durchaus sehr selbstbewußt im Blick auf die eigene Arbeit äußern kann. Aber weil er mit der Verdeutschung zugleich die Schrift in ihren Originalsprachen behalten will und die Übersetzung der ständigen Revision und Kritik durch das Original unterwirft, ist er, anders als das spätere Luthertum, dagegen gefeit, die deutsche Bibel, d. h. die eigene Übersetzung selbst für das heilige Original zu erklären.

III

Das Grundprinzip der Übersetzung ist denn auch nicht erfaßt mit der sattem bekannten Äußerung Luthers aus dem „Sendbrief vom Dolmetschen“ (1530), daß „man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul schauen, wie sie reden, und danach dolmetschen“ (WA 30/II,637). Ganz abgesehen davon, daß Luthers Übersetzung nicht einfach die Umgangssprache des Volkes spricht, sondern ein höchst eigenständiges, ja künstliches Sprachidiom darstellt²⁸, ist doch auch das, was „dolmetschen“ bei Luther heißt, ein dialektischer Vorgang. Gewiß will er Wort und Geist der Schrift in verständliches Deutsch übersetzen, so daß die Empfänger, also alle Christen deutscher Sprache, die Urkunde des Glaubens in der Hand haben. Nur ist dies, paradox ausgedrückt, für ihn mindestens ebensowohl eine Aufgabe der Verdeutschung der Bibel wie der ‚Verbibelung‘ des Deutschen. In der erwähnten Schrift von 1524 heißt es, daß die Botschaft aus dem heiligen Original, d. h. aus den Sprachen, die Gott erwählt hat für sein Wort, wie „aus einem Brunnen in andere Sprachen durchs Dolmetschen geflossen ist und sie auch geheiligt hat“ (WA 15,38). Es geht Luther also darum, daß das Biblische für die deutsche Sprache gewonnen wird, daß sie vom biblischen Reden gewinnt, daß das Deutsche fähig gemacht wird, wenn irgend möglich, das irdische Gefäß des himmlischen Schatzes zu werden. Das bedeutet dann aber auch, daß nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form des Originals im Deutschen nachklingen muß. Das Original muß die Übersetzungssprache heiligen, sie durchdringen. Und nicht zufällig finden sich denn auch bei Luther zahlreiche Hebraismen, nicht zufällig behält Luther vor allem den syntaktischen Fluß, die Melodie des jeweiligen Originales bei.²⁹

Franz Rosenzweig hat wie kein zweiter vor ihm diese Intention Luthers erkannt. Er spricht von dem „Wunder der Vermählung der beiden Sprachgeister“³⁰ in Luthers Übersetzung. Und Martin Buber teilt uns mit, daß Rosenzweig entgegen Bubers vor allem am „Aufgraben des hebräischen Gehaltes des einzelnen Wortes“ orientierten Übersetzungsinteresse die

²⁸ Vgl. W. Jens, Martin Luther: Die Deutsche Bibel einst und jetzt, in: *ders.*, Ort der Handlung ist Deutschland, München 1981, 147–164, bes. 154f.

²⁹ Vgl. vor allem F. Rosenzweig, Die Schrift und Luther, in: H. J. Störig (Hg.), Das Problem des Übersetzens, Darmstadt 1963, 220–248.

³⁰ F. Rosenzweig, 227.

Hebraisierung auch der deutschen Syntax mit Luthers Vorbild eingeschärft hat.³¹ Zu Bubers Übertragung eines Stückes des Alten Testaments schrieb Rosenzweig: „Es ist ja erstaunlich deutsch; Luther ist dagegen fast jiddisch.“³²

So ist es denn auch kein Zufall, daß Luther in den „Summarien über den Psalter“ zwei sich vordergründig sogar ausschließende Übersetzungsprinzipien nennt; einerseits die Freiheit vom Buchstaben, um deren Sinn im Deutschen wiedergeben zu können. „Wer Deutsch reden will, der muß nicht [sc. nur] die hebräischen Worte weise führen, sondern muß darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann versteht, daß er den Sinn fasse und denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nun die deutschen Worte hat, die dazu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren und spreche frei den Sinn heraus aufs beste Deutsch, so er kann“ (WA 38,11). Als wohlbekanntes Beispiel für dieses Prinzip nenne ich nur Luthers Übersetzung der Anrede Marias durch den Engel in Lk 1,28: χαῖρε, κεχαριστωμένη. Luther übersetzt: „Sei begrüßt, du Holdselige“ und bemerkt dazu im „Sendbrief“, daß er damit noch nicht einmal das beste Deutsch getroffen habe. „Und hätte ich das beste Deutsch hie sollen nehmen und den Gruß also verdeutschen: Gott grüße dich, du liebe Maria (denn so viel will der Engel sagen, und so würde er geredet haben, wann er hätte wollen sie deutsch grüßen); ich halt, sie sollten sich wohl selbst erhenkt haben vor großer Andacht zu der lieben Maria, daß ich den Gruß so zunichte gemacht hätte“ (WA 30/II,638).³³ Andererseits bleibt Luther nun aber auch zuweilen strikt am „steifen Wort“ des hebräischen Originals, um, wie er sagt, „der hebräischen Sprache Raum zu lassen, wo sie es besser macht, denn unsere deutsche tun kann“ (WA 38,13). Dazu auch ein Beispiel.³⁴ Dan 4,9 sagt Nebukadnezar nach Luthers Übersetzung von dem Baum, von dem der König träumte: „Alles Fleisch nährete sich von ihm.“ Das aramäische Wort hier wird von ihm nicht mit „Kreatur“ oder ähnlich übersetzt, sondern im Deutschen beibehalten, weil das biblische „Fleisch“ nach seinem Verständnis nicht nur den Stoff meint, aus dem alle Kreaturen bestehen, sondern etwas die Lebewesen überhaupt Prägendes ist. Luther hat deshalb übrigens auch mit Recht Röm 3,20 nicht wie Ulrich Wilkens in seiner neuen Übersetzung übertragen: „Denn auf Grund von Gesetzeswerken wird niemand vor Gott als gerecht anerkannt“, sondern: „kein Fleisch vor Gott gerecht“. Denn in der Tat liegt der Akzent bei Paulus darauf, daß alle Menschen durch ihre fleischliche Konstitution die Geschichte der Sünde an sich tragen, deshalb aber auch nicht durch das Tun der Gerechtigkeit vor Gott gerecht werden können. Denn das Fleisch unterscheidet sie noch einmal unendlich von Gott, der Geist ist. Nun tritt jedoch zu diesen Übersetzungsprinzipien Freiheit vom Buchsta-

³¹ Vgl. *M. Buber*, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, in: *Störig*, 348–388, hier: 387.

³² *Buber*, ebd.

³³ Vgl. auch Luthers Übersetzung der Anrede Daniels durch den Engel Gabriel (Dan 10,11.19): *isch chamudot*: „Du lieber Daniel“; vgl. dazu *Raeder*, 158.

³⁴ Vgl. *Raeder*, 166.

ben und Bindung an ihn etwas Drittes hinzu, nämlich der Versuch Luthers, den geistlich intendierten Sinn durch die Übersetzung zu verdeutlichen. Hier wird das, was jede Übersetzung immer ist, nämlich Interpretation, am deutlichsten sichtbar. Es muß jedoch vor jeder vorschnellen Kritik daran konzediert werden, daß Luther sich wie kaum ein anderer Übersetzer dessen bewußt war und sich darüber Rechenschaft abgelegt hat. Ich erwähne hier nur en passant das berühmte Beispiel, das er selbst im „Sendbrief vom Dolmetschen“ in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern diskutiert, nämlich die Hinzufügung von „allein“ in Röm 3,28: „Wir halten, daß der Mensch gerecht werde, ohn des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ (vgl. WA 30/II,633ff). Dieses Beispiel macht auf etwas Generelles, nämlich darauf aufmerksam, daß Luther sich nicht nur bei der Übersetzung von seinem reformatorischen Gesamtverständnis leiten ließ, sondern diesem auch durch die Art der Übersetzung Gestalt gegeben hat. K. D. Fricke bemerkt dazu in einem lehrreichen Aufsatz, daß Luther mit Absicht gewisse „reformatorische Schwerpunktörter . . . , also beispielsweise ‘predigen’, ‘trösten’, ‘Gnade’“ bevorzugt und dabei jeweils etwa zwanzig bis vierzig hebräische oder griechische Äquivalente immer nur mit einem deutschen Wort wiedergegeben hat.³⁵ Das hat natürlich auch mit dem von Luther gerühmten Reichtum der hebräischen Sprache zu tun, von der er in einer Vorrede auf den Psalter 1524 sagt: „Sie hat viele Wörter, die da singen, loben, preisen, ehren, freuen, betrüben usw. heißen, da wir kaum eines haben. Sonderlich in göttlich-heiligen Sachen ist sie reich mit Worten, daß sie wohl zehn Namen hat, damit sie Gott nennet, da wir nicht mehr haben, denn das eine Wort Gott, so daß sie wohl billig eine heilige Sprache heißen mag“ (WA.DB 10/I,94). In diesem Zusammenhang erwähnt er übrigens auch die hebräischen Wörter *chaesaed* und *aemaet*, die er nicht mit Barmherzigkeit und Wahrheit, sondern mit Güte und Treue wiedergegeben hat. Hier wird sehr deutlich, daß Luther gewissermaßen Wörter des Glaubens oder der Frömmigkeit, die ihm auf Grund des lateinischen Psalters durchaus im Lateinischen zur Verfügung standen, für die deutsche Sprache gewissermaßen erst erfinden mußte.

IV

Die Kehrseite dieser interpretierenden Übersetzung der Bibel ist nun aber wiederum der Antijudaismus, natürlich neben dem Antipapismus und der Polemik gegen die Schwärmer. Denn wenn die Juden nach Luthers Meinung zwar den Buchstaben, aber nicht den dahinterstehenden Geist der Schrift, den Christussinn des Alten Testaments, erkennen können, dann muß seine Übersetzung, wenn sie den Geist der Schrift interpretierend zur Sprache bringen will, gegebenenfalls mit der jüdischen Auslegung kollidieren. Im „Sendbrief vom Dolmetschen“ heißt es: „Ah, es ist Dolmetschen ja nicht eines jeglichen Kunst, wie die tollen Heiligen meinen; es ge-

³⁵ K. D. Fricke, „Dem Volk aufs Maul schauen“. Bemerkungen zu Luthers Verdeutschungsgrundsätzen, in: S. Meurer (Hg.), Eine Bibel – viele Übersetzungen, Stuttgart 1978, 98–110, hier: 102.

höret dazu ein recht, fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehret, erfahren, geübet Herz. Darum halt ich, daß kein falscher Christ noch Rottegeist treulich dolmetschen könne; wie das wohl scheint in den Propheten zu Worms verdeutschet, darin doch wahrlich großer Fleiß geschehen und meinem Deutschen fast nachgegangen ist; aber es sind Juden dabei gewesen, die Christo nicht große Huld erzeigt haben, sonst wäre Kunst und Fleiß genug da“ (WA 30/II,640).³⁶

Luther spielt hier auf eine 1527 in Worms erschienene, erstmalig alle Propheten ins Deutsche übersetzende Teilbibel an, die von den Täufern Denck und Hätzer erarbeitet worden ist. Uns interessiert jetzt nicht die in der Forschung erörterte Frage, inwieweit Denck-Hätzer schon teilweise auf Luther und dieser später auf jene bei der Übersetzung Rücksicht genommen hat.³⁷ Nicht ganz klar ist auch, warum Luther behaupten kann, es seien bei den Wormser Propheten Juden beteiligt gewesen. Der Herausgeber von Luthers Prophetenübersetzung in der Weimarer Ausgabe macht darauf aufmerksam, daß Denck-Hätzer auch andere jüdische Lesearten erwähnen (vgl. WA.DB 11/II,CXIV). Wie dem auch sei. Allein daß Luther diesen Vorwurf erhebt, obschon er die Übersetzungsarbeit doch nicht gering achtet, ist nicht von ungefähr. Lassen sich doch die Beispiele dafür, daß er auch im Blick auf die Übersetzung gegen die Rabbinen und Hebraisten maßlos polemisiert, Berge hoch türmen. Und nicht zufällig geht es dabei zumeist um den christologischen oder geistlichen oder christlichen Sinn der Schrift überhaupt, den seine Verdolmetschung interpretierend zur Sprache bringen will. Kennzeichnend dafür ist, daß Luther das hebräische Wort *kara* gern mit „predigen“ im solennen neutestamentlichen Sinn wiedergibt³⁸ (so z. B. in Gen 4,26; 12,8; 13,4): „Wohl weiß ich, daß das hebräische Wort *kara*-predigen kann auch heißen rufen, nennen, lesen . . . Aber wie es hie stehet mit dem Wörtlein ‚in‘ heißt es gemeiniglich predigen (Gen 4,12.13). Und ob das gleich die Rabbinen oder zänkischen Hebraisten nicht annehmen, daran liegt mir nicht viel. Mir genügt, wie ich oft gesagt, wenn sich Mose Wort nach guter Art der hebräischen Sprache so fein und gerne ablöset und gibt von der Rabbinen genötigter Deutung zum Neuen Testament, daß jedermann sagen muß . . . wohlan, wenn der Christen Glaube recht ist, so hat wahrlich Mose mit diesen Worten ihren Verstand gehabt. Denn die Worte reimen sich doch nirgend so fein und gewiß als zum Neuen Testament“ (WA 54,80). Und in dem folgenden Satz wird dann auch klar, worum es Luther geht: „Und auf solche Weise wollt ich gerne die ganze hebräische Bibel den Juden wegnehmen von ihren schändlichen, lästerlichen Glossen. Aber es ist nicht eines Mannes Arbeit. Es ist genug, andern, die gelehrter sind denn ich, ein Exempel oder meinen guten Willen gezeigt zu haben, so daß sie es mehr und besser machen“ (ebd.).

³⁶ Vgl. auch WA 54,30: „Summa: wenn wir unseren Fleiß nicht dahin kehren, daß wir die Hebräische Biblia, wo es immer angängig scheint, zum Verstand des Neuen Testamentes in Beziehung setzen, wider den Verstand der Rabbinen, so wäre es besser bei der alten Dolmetschung geblieben.“

³⁷ Ausführlich dazu G. Krause a.a.O.

³⁸ Vgl. dazu K. D. Fricke, 101f.

Bezeichnend für diese Verquickung christologischer Auslegung bzw. christlich interpretierender Übersetzung des Alten Testaments mit anti-jüdischer Polemik ist Luthers Behandlung von Hag 2,7. Dabei hat ein kleiner, das einschlägige Material aus Luthers Werken insgesamt sichtender Aufsatz von Gerhard Krause gezeigt, daß sich an dieser Stelle der Antijudaismus bei Luther ungebrochen durchhält.³⁹ In einer Gottesrede ist bei Haggai im Zusammenhang davon die Rede, daß Gott nach einer kleinen Weile den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene, schließlich aber auch alle Heidenvölker erschüttern wird. Gott wird dann den Tempel mit solcher Pracht ausstatten, wie ihn der frühere nicht gesehen hat. Strittig ist nun vor allem die Stelle, wo es nach der Rede von der Erschütterung aller Heiden heißt: *u bau chämdat kol haggajim*; so nach dem masoretischen Text. Man wird übersetzen: „Und kommen wird die Kostbarkeit aller Heiden“. Etwas problematisch ist daran zwar, daß das hebräische Verb im Plural, das Subjekt zu diesem Prädikat aber im Singular steht. Doch dürfte das *constructio ad sensum* sein. Freilich kann man erwägen, anders als die Masoreten zu punktieren. Vokalisiert man nämlich *chamudot*, so ist der Zusammenhang glatter. In jedem Fall bietet die Septuaginta (τὰ ἐκλεκτά) einen Plural an dieser Stelle. Und Hieronymus übernimmt dies auch bei seiner lateinischen Übersetzung der Septuaginta. Doch bei der Übersetzung des hebräischen Textes zieht er nicht nur den Singular vor, sondern auch eine passivische Form des Subjektes: „Kommen wird der von allen Heiden Ersehnte (desideratus)“, also Christus.⁴⁰ Luther ist sich in der Vorlesung über die Kleinen Propheten (1525) durchaus bewußt, daß das strittige Wort im Hebräischen zunächst einmal heißt: „ein köstlicher Schatz“ (WA 13,525; deutsch im lateinischen Text!). Doch er meint, daß dieser köstliche Schatz, der die größere Herrlichkeit des Tempels ausmacht, nur Christus sein kann. Er stellt sich nämlich vor, daß dieser Schatz durch die Anwesenheit und Predigt Jesu im Tempel vorhanden ist, daß Jesus also durch seine Anwesenheit den Tempel verherrlicht habe. Und da die kleine Weile, die Gott nach Haggai ankündigen läßt, in jedem Fall die Existenz des Tempels voraussetzt, muß die Weissagung also noch zu der Zeit eingetroffen sein, als der Tempel stand. Deuten die Juden diese Schriftstelle also auf eine zukünftige Zeit nach der Zerstörung des Tempels, müssen sie für Luther im Unrecht sein. So ist denn überhaupt der ganze Zusammenhang bei Haggai für ihn ein ganz offensichtlicher *locus contra Judaeos* (WA 13,542). Die Juden hätten sich darum nur zu entscheiden zwischen der unmöglichen Möglichkeit, daß der Prophet, also Gott selbst lüge, oder aber daß er die Wahrheit spricht. Dann aber müßten sie annehmen, daß Christus dieses Prophetenwort erfüllt hat.

Die schon erwähnte Denck-Hätzersche Übersetzung der Propheten, die Luther zwei Jahre nach der Vorlesung kennengelernt hat, lautet übrigens zu dieser Stelle: „Ja, alle Völker will ich bewegen – die werden mit köstli-

³⁹ Vgl. G. Krause, „Aller Heiden Trost“. Haggai 2,7, in: Solange es 'heute' heißt. FS für Rudolf Hermann, Berlin 1957, 170–178.

⁴⁰ Vgl. G. Krause, 170.

chen Kleinoden kommen.“⁴¹ Dies ist zwar auch eine messianische Deutung im weiteren Sinne, doch keine christologische. Das wird sicher Luthers Mißfallen gefunden haben. Tatsächlich spitzt er denn auch in der Übersetzung der Kleinen Propheten von 1532 die christologische Deutung zu: „Da soll denn kommen aller Heiden Trost.“ Das lateinische „desideratus“ mit seiner christologischen Deutung hat sich nun endgültig an dieser Stelle bei Luther durchgesetzt, obschon er ansonsten dasselbe hebräische Wort lexikalisch angemessen übersetzt.⁴² In der Vorrede zum Propheten Haggai heißt es 1532: „Er weissagt auch von Christo im andern Kapitel, daß er schier kommen sollt, ein Trost aller Heiden. Damit er heimlich anzeigt, daß der Juden Reich und Gesetz sollt ein Ende haben“ (WA.DB 11/II,320f).

In polemischer Auseinandersetzung mit jüdischer Auslegung dieser Stelle sehen wir Luther vor allem 1543 in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“. Vielleicht bezieht er sich hier auf David Kimchi, dessen philologische Meisterschaft er übrigens ausdrücklich gerühmt hat.⁴³ Raschi jedenfalls, der Ausleger des Alten Testaments, den er andernorts, durch Nikolaus von Lyra zumal vermittelt, zur Kenntnis nimmt, äußert sich m. E. nicht zu dieser Stelle.⁴⁴ Jedenfalls heißt es nun hier, daß die Juden die Wendung „Trost aller Heiden“ nicht anerkennen. In übler Schmähung fährt Luther fort, die Juden würden das hebräische Wort *chämdah* „kreuzigen“. „Es solle nicht Messias bedeuten, sondern es solle bedeuten: Gold und Silber aller Heiden; weil das Wort Hemdath heißt eigentlich nach der Grammatik Begierde oder Lust, also das, wozu die Heiden Begierde, Lust oder Liebe haben. Und soll der Text also heißen: Noch über ein Kurzes, es soll kommen die Begierd aller Heiden. Was ist das? Was begehren die Heiden? Gold, Silber und Kleinod. Möchtest vielleicht fragen: Warum die Juden solche Glossen hier machen? Will ich dir sagen: Der Odem stinkt ihnen nach der Heiden Gold und Silber. Denn kein Volk unter der Sonnen geiziger, denn sie sind, gewest ist, noch sind und immerfort bleiben, wie man siehet an ihrem verfluchten Wucher. Und sich auch trösten, wenn ihr Messias kommt, soll er aller Welt Gold und Silber nehmen und unter sie teilen. Darum, wo sie können die Schrift auf ihren unsättigen Geiz ziehen, das tun sie mit allem Frevel. Du kannst denken, daß Gott und seine Propheten sonst nichts zu weissagen gewußt haben, als wie der grundlose Geiz der verdammten Juden mit der Heiden Gold und Silber zu sättigen sei“ (WA 53,477).

⁴¹ Vgl. G. Krause, 172. – Diese Übersetzung, die *gojim* zum Subjekt des Satzes macht, stimmt auffällig mit der Auslegung des jüdischen Kommentators David Kimchi überein (vgl. oben).

⁴² Vgl. G. Krause, 173.177, Anm. 40 und noch oben Anm. 33.

⁴³ Vgl. Anm. 41.

⁴⁴ Vgl. aber auch die Anmerkung des Herausgebers von WA 53,480, Anm. 2. – Überdies findet sich das Stichwort *chämdah* in Reuchlins „De rudimentis hebraicis“ nicht.

Es wäre unersprießlich, auf diesen die ganzen letzten Schriften bestimmenden haßerfüllten Tenor noch weiter einzugehen. Immerhin haben sich zumal die Reformatoren der Schweiz und die Luther näherstehenden Reformatoren Straßburgs, wie etwa der schon genannte Capito, davon ausdrücklich distanziert.⁴⁵ Zum Schluß will ich wenigstens aber noch ein Beispiel aus dem Neuen Testament vorstellen. Hier fehlt Luther ja die jüdische Auslegung als Gegner. Andererseits hat aber die antijüdische Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments sicher auf ihn abgefärbt. So wäre es also nicht überraschend, sähen wir Luther diese Tradition fortsetzen. Doch soll uns hier nicht interessieren, inwieweit er die antijüdische Auslegungstradition des Neuen Testaments fortsetzt oder gar verstärkt. Interessanter ist die Frage, was Luther mit einem Text macht, dessen ungewungen natürliches Verständnis mit seiner antijüdischen Vorstellung nicht zusammenpaßt. Ich meine, was sagt Luther zum Beispiel zu Röm 11,25, also zu der Stelle, wo davon die Rede ist, daß „ganz Israel gerettet wird“? In der frühen Römerbriefvorlesung heißt es dazu folgendermaßen: „Aus diesem Text entnimmt man allgemein, daß die Juden am Ende der Welt zum Glauben zurückkehren werden. Gleichwohl ist diese Stelle so dunkel, daß wohl keiner, wenn er nicht einfach nur der Autorität der Väter, die den Apostel in diesem Sinn auslegen, folgen will, aus diesem Text unzweideutig klar überzeugt werden kann“ (WA 56,436).⁴⁶ Und in der Glosse zur Stelle interpretiert Luther denn auch „omnis Israel salvus fiet“ mit „omnes de Israel salvandi“, also: „alle aus Israel, die zu retten sind“. Daß ganz Israel gerettet wird, was für Luther natürlich gleichbedeutend wäre mit „zum christlichen Glauben bekehrt werden kann“, hat er bis zum Schluß nicht für möglich gehalten. „Vom ganzen Haufen mag hoffen, wer da will. Ich habe da keine Hoffnung, weiß auch keine Schrift. Können wir doch unser Christen, den großen Haufen, nicht bekehren, ... wieviel weniger ist es möglich, diese Teufelskinder alle zu bekehren“ (WA 53,580).

Wie Luthers Vorverständnis nun auch seine Übersetzung, ja zuvor seine philologische Auffassung eines Textes beeinflusst, kann man an seiner Behandlung von Röm 11,15 sehen. Paulus kommt es im Zusammenhang ja darauf an, der Heidenkirche Roms die Korrespondenz zwischen ihrem Schicksal und dem der Juden klarzumachen. Röm 11,15 faßt er seinen Gedankengang gewissermaßen wie in einem theologischen Telegramm zusammen: „Wenn ihr [nämlich der Juden] Verlust Versöhnung der Welt bedeutet, was anderes bedeutet dann die Aufnahme als Leben von den To-

⁴⁵ Vgl. nur *R. Lewin*, 98ff und *H. A. Oberman*, 59ff, der zudem darauf aufmerksam macht, daß sich auch Justus Jonas deutlich von Luther unterscheidet. Zu A. Oslander vgl. *G. Seebaß*, *Das reformatorische Werk des Andreas Oslander*, Nürnberg 1967, 82ff. Vgl. ferner *J. W. Kleiner*, *The Attitudes of the Straßburg Reformers towards Jews and Judaism*, Diss. (Masch.), Temple University Philadelphia 1978.

⁴⁶ Übersetzung im Anschluß an *J. Fickers/E. Ellweins* lateinisch-deutsche Ausgabe II, Darmstadt 1960, 251.

ten?“ Paulus macht hier darauf aufmerksam, daß das Heil der Heiden in jedem Fall vom Schicksal der Juden abhängig ist. Wenn sie schon auf Grund der durch Gottes Verstockung bewirkten Verweigerung des Glaubens an Jesus Christus in Israel der Versöhnung Gottes teilhaftig geworden sind, um wieviel mehr wird es Heil bedeuten, nämlich die Totenauferstehung, wenn Gott die Juden (wieder) aufnimmt? Erasmus von Rotterdam, dessen griechische Edition des Neuen Testaments samt lateinischer Übersetzung Luther schon bei seinem September-Testament (1522) benutzt hat, hat diese Korrespondenz – jedenfalls philologisch – erkannt. Doch übersetzt er folgeschwer das griechische Wort ἀποβολή („Verlust“) mit *reiectio* = Verwerfung; deshalb gibt er dem Vers einen anderen, von Paulus gerade nicht gemeinten theologischen Sinn.⁴⁷ Denn Verwerfung, also Aufhebung der Erwählung des Volkes, schließt Paulus in Röm 11 ausdrücklich aus. Ja, seine gesamte Argumentation zielt darauf, daß die Heidenkirche die weitergehende Erwählung Israels trotz der teilweisen Verstockung in ihm respektieren soll. Deswegen hat auch die Vulgata das griechische Wort ἀποβολή mit Recht nur mit *amissio* (= Verlust) übersetzt. Auch Luther ändert übrigens das *amissio* der Vulgata in *abiectio* und versteht darunter ebenfalls *reiectio*, also Verwerfung. Gleichwohl übersetzt auch er noch vorsichtig und ganz zutreffend: „Verlust“.

Nur zerstört Luther nun das von Erasmus noch bewahrte Korrespondenzverhältnis zwischen (zeitweiligem) Verlust der Juden und endgültiger Aufnahme. Eine der Hintanstellung entsprechende Wiederaufnahme der Juden konnte er sich offenbar nicht vorstellen. Für ihn argumentiert Paulus deswegen in Vers 15 irreal: „Denn so ihrer Verlust der Welt Versöhnung wäre, was wäre das anders, denn als wenn man das Leben von den Toten hernähme?“ (1522; nicht wesentlich anders 1546).⁴⁸ Für Luther weist Paulus also den Gedanken geradezu ausdrücklich zurück, daß der Heiden Versöhnung die von Gott intendierte Folge des Verlustes der Juden, d. h. also der teilweisen Verstockung in Israel ist. Schon in der Römerbriefvorlesung hat er ausgeführt, daß die Versöhnung Gottes mit den Heiden nicht die Ursache oder der Zweck des Verlustes der Juden sei. Er begründet dies damit, daß ja der Segen auch zu den Heiden gekommen wäre, wenn Israel den Glauben nicht verweigert hätte.⁴⁹ Gott hat also nicht die Juden zeitweilig hintangestellt, damit die *Heiden* hinzugefügt werden, sondern seine Versöhnung mit den Heiden ist deswegen geschehen, damit diese das verworfene Volk durch den ihnen zuteil gewordenen Reichtum der Gnade zur Bekehrung reizen. Aus den Glossen Luthers zur Übersetzung dieser Stelle

⁴⁷ Vgl. Des. Erasmi Roterodami Opera Omnia (Nachdruck Leiden 1706), Bd. VI, Sp. 623f. Erasmus übersetzt: „Nam si rejectio illorum est reconciliatio mundi, quae erit assumptio, nisi vita ex mortuis?“ Vgl. im übrigen zu Erasmus' Auslegung von Röm 9–11 C. *Augustijn*, 37.

⁴⁸ Vgl. WA.DB 7,64f. – Auch die Revision der Vulgata von 1529 geht in diese Richtung: „Si enim abiectio eorum reconciliatio est mundi, quid assumptio? nisi vita ex mortuis?“ (WA.DB 5,644).

⁴⁹ Vgl. WA 56,111 (Ficker/Ellwein Bd. II,244f).

in den Ausgaben von 1522 und 1546⁵⁰, deutlicher aber noch aus den Protokollnotizen der Revisionsarbeit an Röm 11 von 1541 und 1544⁵¹ geht hervor, daß Luther in dieser Meinung niemals geschwankt hat. Gewiß sagt Paulus nach Luther in Röm 11 den Heidenchristen, sie sollten die Juden für nicht so tot halten, als daß sie sie nicht durch ihren Glauben zum Nachefiern, zum Leben reizen könnten. Und dabei äußert Luther 1541 in der Revisionssitzung auch, daß die Nichtbekehrung der Juden eine Schuld der Christen sei, zumal der Papstkirche. „Wenn wir in der Lehre der Apostel geblieben wären, wären viele Juden herzugekommen.“⁵² Doch der Gedanke des Paulus, daß die Erwählung Israels unwiderruflich sei, ja daß Gott selbst Israel die Augen zuhält, damit die Heiden sein Heil sehen können, ist Luther nicht erschwinglich. Israels Erwählung hat sich, wie die Geschichte ihm zeigt, in Verwerfung verkehrt, und zwar unwiderruflich. Deswegen können zwar einzelne bekehrt werden, aber Israels Rettung insgesamt ist für ihn unvorstellbar.

VI

Es ist deutlich geworden, daß Luthers Antijudaismus einem theologischen Vorurteil seiner Zeit entspricht. Zugleich wurde klar, daß Luthers christozentrische Auslegung des Alten Testaments, seine „Verchristlichung des Alten Testaments“, vom Antijudaismus begleitet worden ist. Der Preis, der von ihm für die Rettung des Alten Testaments bezahlt wurde, ist auch angesichts des Gewinns, den diese christologische Auslegung ohne Zweifel bedeutet, ungeheuer und unmenschlich. Luther bestreitet ein religiöses Existenzrecht für das jüdische Volk, er bestreitet ihm das Recht auf Wahrheit auch und gerade im Blick auf die Auslegung der Schrift. Daß die Wahrheit der einen nicht die Unwahrheit der anderen bedeuten muß, daß beide des jeweils anderen entbehren, beide sich auf die Wahrheit, auf jeweils Hintangestelltes, zu Entdeckendes, auf einen jeweils noch ungehobenen Schatz des offenbaren göttlichen Geheimnisses mit der Menschheit aufmerksam machen können, war für Luther nicht denkbar. Und doch enthält die Verchristlichung des Alten Testaments durch Luther, verglichen etwa mit Erasmus' Stellung zur Hebräischen Bibel, ein – ich will es zugespitzt sagen – „judaisierendes“ Moment; so sehr Luther sich gegen eine solche Qualifizierung auch gewendet hätte. Mose und die Väter, David und die Propheten, ja des ganzen Gottesvolkes ganze Geschichte hat er als Gespräch Gottes mit der Menschheit erkannt und festgehalten. Daß Gottes Gespräch mit den Juden als Gespräch mit der Menschheit im Jahre 70 nach Christi Geburt nicht aufgehört hat, daß es nicht nur mit den Christen weitergegangen ist, dies lernen ja auch wir gerade erst zu begreifen.

⁵⁰ Vgl. WA 7,64: „Von den Toten das Leben holen, ist nichts. Wie sollte denn der Heiden Leben da herkommen, daß die Juden gefallen und tot sind? Vielmehr sollen die toten Juden von der Heiden Exempel zum Leben gereizet werden.“

⁵¹ Vgl. WA.DB 4,336ff.

⁵² „Si in doctrina Apostolica mansissemus multi Iudei accessissent“ (WA.DB 4,342).

Franz Rosenzweig hat in seiner großartigen Würdigung der Bibelübersetzung Luthers gesagt: „Jedes große Werk einer Sprache kann in einem gewissen Sinn in eine andere Sprache nur einmal übersetzt werden.“⁵³ Diese Einmaligkeit hat er Luthers Übersetzung zuerkannt, gleichwohl aber mit Martin Buber einen eigenen Versuch unternommen, weil er wie Luther selbst das Original über die Übersetzung gestellt hat. Wie bei Luther hatte dies auch bei Rosenzweig keinen vordergründig „wissenschaftlichen“ Grund. Rosenzweig hat sich im Gegenteil geradezu bissig über die wissenschaftliche Übersetzung der Bibel geäußert, die durch Kautzsch und andere Gelehrte gerade geleistet worden war: Alles würde dort vom „Deutsch eines kleinstädtischen Amtsblättchens“ regiert; alles „in die Sauce des einen und allgemeinen Polizeisekretärsdeutsch eingeschluckt“⁵⁴. Doch ist es nicht nur das Deutsch der wissenschaftlichen Übersetzung, das er wissenschaftlich für anspruchslos hält. Vielmehr bewegt Rosenzweig etwas Tieferes zur eigenen Übersetzung, nämlich der Versuch, die Sprache der Bibel epochal selbst neu zu gewinnen. „Das Gespräch der Menschheit hat mit diesem Buch angehoben“⁵⁵, so sagt er. Und im Laufe der Geschichte ist dieses Gespräch weitergegangen. Neue Fragen, neue Antworten sind dazugekommen. Und wo diese Fragen und Antworten wirklich gewichtig waren, da haben sie sich für Rosenzweig an der Bibel entwickelt. Das war bei Paulus, Augustin, Luther so. Aber „jedesmal steht vor dem neuen Satz des Gesprächs eine Übersetzung“⁵⁶, bei Paulus die Septuaginta, bei Augustin die Vulgata, bei Luther eben seine Übersetzung. Als Buber und Rosenzweig meinten, daß ein neuer Satz zu diesem Gespräch Gottes mit der Menschheit hinzugefügt werden könnte und sie sich zu dem großen Werk der Verdeutschung der Schrift aufmachten, da war der Grund der, daß – wie Buber es sagt – die „Schrift vielfach in ein Palimpsest verwandelt“⁵⁷ worden war. Etwas anderes hatte sich über die Buchstaben gelegt, so daß die Stimme, das Wort, der Sinn der Schrift nicht mehr gehört wurde.

Als 1938 der Schocken-Verlag, in dem Bubers und Rosenzweigs Übersetzung seit 1933 erschien, von den Behörden aufgelöst worden war, war die Stimme der Schrift nicht nur durch Theologie verstellt, sondern gänzlich zum Verstummen gebracht worden, jedenfalls in Luthers Land. Wir ahnen heute, daß dem Gespräch durch all das, was folgte und bereits geschehen war, neue Fragen, sehr bittere Fragen hinzugefügt worden sind. Und die Antworten sind doch wohl nicht alle gegeben. Für die Christen scheint mir eines jedoch schon jetzt ganz klar zu sein. Antworten bekommen wir nur noch, wenn wir die Juden nicht wieder zum Schweigen bringen, sondern versuchen, mit ihnen gemeinsam auf die Stimme der Schrift zu hören. Das Schweigen Gottes freilich, das nun seit damals seinem in der Bibel dokumentierten Gespräch mit der Menschheit zur Seite steht, dieses Schweigen

⁵³ *F. Rosenzweig*, 297.

⁵⁴ *F. Rosenzweig*, 238.

⁵⁵ *F. Rosenzweig*, 247.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ *M. Buber*, 350.

ängstet uns weiter. Rosenzweig hat gesagt: „Wann das Gespräch zu Ende sein wird, weiß kein Mensch; es hat auch niemand gewußt, wann es anhub. So kann ihm auch keines Menschen Unwille, Besserwissen und Wohlweisheit sein Ende setzen, sondern allein der Wille, das Wissen, die Weisheit dessen, der es angehoben hat.“⁵⁸ Das sei wahr.

⁵⁸ *F. Rosenzweig*, 248.