

Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit

Historia Hermeneutica Series Studia

Herausgegeben von
Lutz Danneberg

Wissenschaftlicher Beirat

Christoph Bultmann · Fernando Domínguez Reboiras

Anthony Grafton · Wilhelm Kühlmann · Ian Maclean

Reimund Sdzuj · Jan Schröder

Johann Anselm Steiger · Theo Verbeek

Band 14

Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit



Herausgegeben von
Christine Christ-von Wedel und Sven Grosse

DE GRUYTER

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur
Förderung der wissenschaftlichen Forschung

ISBN 978-3-11-046277-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-046792-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-046717-8

ISSN 1861-5678



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Christine Christ-von Wedel und Sven Grosse, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort — IX

I Perspektiven der Herkunft

Sven Grosse

**Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes,
Thomas von Aquin und Luther — 3**

Ulrike Treusch

**Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibelauslegung
am Beispiel seiner Auslegung von Lk 10 — 27**

II Wittenberg

Armin Buchholz [†]

**„Duae res sunt Deus et Scriptura Dei“ – Theologische Implikationen
eines Lutherwortes im Vergleich zur Sichtweise des Erasmus und
der origenischen Tradition — 47**

Stefan Felber

**„Hoc est in Christo ad literam factum“ – Realistische Schriftauslegung
bei Martin Luther — 69**

Jason D. Lane

Luther's Criticism of James as a Key to his Biblical Hermeneutic — 111

Sarah Stützing

**Die Auslegung des Hebräerbriefs bei Luther und lutherischen Theologen
des sechzehnten Jahrhunderts am Beispiel von Hebr 9 — 125**

Lutz Danneberg

**Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die
reformatorische *Hermeneutica sacra* — 147**

Johann Anselm Steiger

„vor die Augen gemalt“ (Galater 3,1). Zur Vergegenwärtigung des Sohnes Gottes in den Medien Wort und Bild bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit — 213

III Reformierte

Luca Baschera

Fehlverhalten oder Irrtum in der Lehre?

Die Deutung des ‚Apostelstreites‘ (Gal 2,11–14) und dessen Ursache bei Heinrich Bullinger und Martin Luther — 243

Andreas Mühlhing

Die Bibel als Trostquelle bei Heinrich Bullinger. Vom Umgang mit der Bibel in Bullingers Trostschriften — 265

Andreas J. Beck

Römerbriefexegese und Prädestinationslehre: Martin Bucer als Exeget — 281

Jan-Andrea Bernhard

Die Bibelauslegung und -hermeneutik in den Predigten des Bündner Reformators Johannes Comander (1485–1557) — 301

Christoph Strohm

Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts — 333

Mark W. Elliott

Abraham in Römer 4. Johannes Calvin zwischen Cajetan und Estius — 357

IV Querverbindungen

Christine Christ-von Wedel

Erasmus und Luther als Ausleger der Bibel — 367

Stephen E. Buckwalter

Die Bibelhermeneutik der Täufer, insbesondere Pilgram Marpecks — 381

Stephen G. Burnett

**Sebastian Münster and Jewish Interpretation of Genesis in
his *Hebraica Biblia* (1534–35). Selection and Mediation of Jewish Insight
for Christian Purposes — 393**

Autorenverzeichnis — 405

Personenregister — 409

Sachregister — 414

Bibelstellenregister — 419

Vorwort

Ist die heilige Schrift allein der göttliche Lehrer in der Schule, in der wir uns befinden [...], so können wir uns doch auch nicht in dieser Schule [...] befinden wollen ohne unsere Mitschüler, nicht ohne die Zusammenarbeit mit ihnen und besonders nicht ohne die Bereitschaft, uns von unseren älteren und erfahreneren Mitschülern belehren zu lassen [...].¹

Es ist bekannt genug, dass die Reformation als geistesgeschichtliche Bewegung gerade durch eine erneute, intensiviertere und die Bahnen bisheriger Auslegung z. T. hinterfragende Begegnung mit der Bibel angestoßen wurde. Es bedarf aber der geschärften Aufmerksamkeit und des vertieften Nachdenkens darüber, zu welchen ihrer theologischen Positionen sie durch welche Auslegung kam, wie diese Auslegung inhaltlich, aber auch methodisch bestimmt war und welche hermeneutischen Grundsätze dabei zur Anwendung kamen.

Die Geschichte der Rezeption und der Interpretation der Bibel ist in der letzten Zeit vermehrt Gegenstand der Forschung geworden. Dafür sprechen ein Großprojekt wie die *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, das Sammelwerk *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*,² die Veröffentlichungen des *Internationalen Arbeitskreises für Auslegungs- und Mediengeschichte der Bibel (IAAM)*³ und Veröffentlichungen in der Reihe *Historia Hermeneutica. Series Studia*, in welcher auch der vorliegende Band erscheint.⁴ Das Fünfhundertjahrge-

1 Karl Barth: KD I/2, S. 677 f., vgl. *ibid.*, S. 637 f.

2 *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*. Hg. von Magne Sæbø (HBOT). In Bd. 2 (Göttingen 2008), S. 154–757, liegt eine Folge von Artikeln vor, die sich mit bestimmten Aspekten dieses Zeitraums befasst. Diese Artikel sind teils personenbezogen angelegt, teils beziehen sie sich auf ‚nicht-theologische‘ Faktoren wie die Institutionengeschichte. Es handelt sich um die Artikel von Arjo Vanderjagt, Eri Cawee, Erika Rummel, Emilia Fernández Tejera und Natalio Fernández Marcos, Sophie Kessler Mesguich, Adrian Schencker, Euan Cameron, Ulrich Köpf, Siegfried Raeder, Peter Opitz, R. Gerald Hobbs, Richard Rex, Henry Wansbrough, Bertram Eugene Schwarzbach, Hans-Jürgen Goertz, Bernt T. Oftestad, Jared Wicks und Johann Anselm Steiger.

3 Folgende Veröffentlichungen sind u. a. aus diesem Arbeitskreis hervorgegangen: *Der problematische Prophet. Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst*. Hg. von Johann Anselm Steiger und Wilhelm Kühlmann in Gemeinschaft mit Ulrich Heinen. Berlin/New York 2011 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 118); *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*. Hg. von Johann Anselm Steiger und Ulrich Heinen. Berlin/New York 2006 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 101); *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*. Hg. von Johann Anselm Steiger und Ulrich Heinen. Berlin/New York 2010 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 113).

4 Genannt seien hier: *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*. Hg. von Jörg Schönert u. a. Berlin 2005 (*Historia hermeneutica. Series Studia* 1); Her-

denken der Reformation soll auch durch ein Nachforschen der oben genannten Fragen begangen werden, wie es in diesem Band geschieht.

Dabei werden verschiedene mögliche Vorgehensweisen miteinander kombiniert:

(1) Die Auslegung mehrerer *Bibeltexte* oder auch ganzer Schriften des Neuen Testaments werden untersucht. So bei Baschera die von Gal 2,11–14, bei Elliott von Röm 4,23–25, bei Grosse die des Römerbriefs, bei Lane des Jakobusbriefs, bei Stützing der Hebräerbriefs, bei Treusch von Lk 10,38–42, bei Christ-von Wedel die Auslegung des Galaterbriefs, von Lk 1,1–4 sowie Lk 17,11–19. Andere Beiträge gehen auch auf das Alte Testament ein, so Burnett auf bestimmte Stellen der Genesis, Felber vor allem auf Gen 3,15.

(2) Die Beiträge beziehen sich auf bestimmte *Personen*, ihre Auslegung und Hermeneutik. Es versteht sich, dass hier besonders Luther Aufmerksamkeit verdient, dem sich einige Beiträge zuwenden (Buchholz, Christ-von Wedel, Grosse, Lane, Treusch), aber auch Melanchthon (Danneberg), Bucer (Beck), Pilgram Marpeck (Buckwalter), Erasmus (Christ-von Wedel), Calvin (Elliott, Strohm), Bullinger (Mühling, Baschera), Comander (Bernhard), Sebastian Münster (Burnett), Cajetan und Estius (Elliott).

(3) In jedem der Beiträge geht es um *Auslegungen*, damit aber immer auch um bestimmte Auslegungsmuster, mithin um *Hermeneutik*. In einigen werden hermeneutische Fragestellungen behandelt, so dass sie sich mit denjenigen ergänzen, die Auslegungen bestimmter Texte (Aspekt 1) thematisieren: so von Buchholz das Motiv der strengen Unterscheidung von Gott und Schrift („*Duae res sunt Deus et Scriptura Dei*“), von Danneberg die Auffassung der Exegese als Kunst des ‚rechten Schneidens‘ im Sinne von 2. Tim 2,15, von Felber der realistische, auf eine *res* bezogene Charakter der Bibelauslegung Luthers, bei Strohm die Verknüpfung von theologischer und juristischer Hermeneutik durch die juristische Vorbildung reformierter Theologen, bei Christ-von Wedel der Gebrauch der Allegorese und die Analyse des historischen Kontextes.

meneutica sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert / Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Bengt Häggjund zum 90. Geburtstag. Mit einer Bibliographie der Schriften des Jubilars. Hg. von Torbjörn Johansson. Berlin 2010 (Historia hermeneutica. Series Studia 9); Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium. Hg. von Christoph Bultmann und Lutz Danneberg. Berlin 2011 (Historia hermeneutica. Series Studia 10).

(4) Auslegung und Hermeneutik können in verschiedener Weise strukturiert sein, je nachdem in welchem *Medium* die Auslegung geschieht: Kommentar oder exegetische Vorlesung, Predigt, Trostschrift oder eine einem Einzelthema gewidmete Schrift usw. In bestimmten Beiträgen tritt die Frage des Mediums stärker hervor. So bei Bernhard und Stützing, wenn Predigten behandelt werden, bei Mühling, der feststellt, dass Bullinger allen Auslegungsformen den Charakter einer Trostschrift gab, die aus der Bibel als Quelle des Trostes schöpft, und besonders in dem Aufsatz von Steiger, der zeigt, wie das Wirken des Wortes im Sinne von Gal 3,1 als ein Malen aufgefasst wird, zu dem das sichtbare Bild dann noch als Medium hinzutritt. – Ein weiteres Medium der Exegese, mit dem man sich zu befassen hätte, wäre die Bibelübersetzung der Reformatoren.

(5) Ausdehnung auf die Reformationszeit: So sehr bekannt ist, welche Bedeutung die Bibel für die Reformation hatte, sollte dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch außerhalb des vielgestaltigen reformatorischen Lagers die Bibel intensiv ausgelegt wurde und dass die Reformatoren im Austausch mit dieser Auslegung standen. Dies gilt für die jüdische Auslegung, die in dem Aufsatz von Burnett in den Blick kommt, aber auch für die Auslegung romtreuer Theologen (Cajetan und Estius), die Elliott im Vergleich mit Calvin darstellt. – Auf das Desiderat, die Paulusauslegung des Augustinergenerals Seripando mit der seines Ordensbruders Luther zu vergleichen, soll hier jedenfalls hingewiesen werden.

Es versteht sich, dass die reformatorische Bibelauslegung auch *diachron* in größeren Zusammenhängen steht. Die mittlerweile aufgekommene Skepsis gegen das Denken in Epochen⁵ mahnt, diese Zusammenhänge wahrzunehmen. Die Rückbindung an Grundentscheidungen christlicher Bibelhermeneutik und die Wandlungen in Exegese und Hermeneutik werden im Vergleich von Origenes, Thomas und Luther in dem Beitrag von Grosse beleuchtet; der Wandel in der Auslegung einer Perikope von der monastischen Exegese hin zum reformatorischen Luther bei Treusch. Auf die Rezeptionsgeschichte schauend weisen die Beiträge von Steiger und Stützing die sehr fruchtbare Aufnahme lutherscher Gedanken in der lutherischen Orthodoxie auf, derjenige von Danneberg die Wirkung des melanchthonischen hermeneutischen Denkens.

Dieser Band trägt damit zum Verständnis der Geschichte der christlichen Auslegung und Hermeneutik der Bibel bei. Dass die Einteilung dieser Geschichte in eine vor-kritische Exegese und eine ihr nachfolgende kritische Exegese, die das

⁵ Siehe Berndt Hamm: Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer. In: Zeitschrift für historische Forschung 39 (2012), S. 373–411.

Maß aller Dinge sei, auf die dann vielleicht noch, weil jene doch nicht das Maß aller Dinge ist, eine nach-kritische Exegese folgt, nicht angemessen ist, sollte mittlerweile anerkannt sein. Die patristische Bibelauslegung hatte sehr wohl ein kritisches, d. h. prüfendes Bewusstsein hinsichtlich der Behauptung historischer Tatsachen oder der Verfasserschaft biblischer Schriften⁶; die Lehre von einem mehrfachen Schriftsinn ist, wirklich kritisch betrachtet, keinesfalls als etwas Unkritisches zu bezeichnen.⁷ Dass die reformatorische Bibelauslegung sie keineswegs kategorisch verwarf, wird auch in diesem Band deutlich werden.

Die Anordnung der Beiträge in diesem Band ist durchaus veränderbar. Die Beziehungen der Artikel untereinander wurden schon bei dem Durchgang oben angedeutet. Die erste Gruppe weist *Perspektiven der Herkunft* auf, die zweite und die dritte Gruppe sind räumlich-konfessionell geschieden, wobei sich die Herausgeber aller Überschneidungen und Unschärfen bewusst sind: *Wittenberg* – Luther, Melancthon, die lutherische Orthodoxie, und *Reformierte*: einschließlich des seit 1536 nach Wittenberg hin orientierten Martin Bucer. Die Offenheit solcher Gruppierungen wird in dem vierten Teil sichtbar – *Querverbindungen*: Erasmus war bei aller Distanz zur Reformation nicht zuletzt auch für Luther von Bedeutung, der Täufertheologe Pilgram Marpeck stand in kritischem Disput mit dem Straßburger Reformator Martin Bucer, der reformatorisch gesinnte Basler Hebraist Sebastian Münster in einem, teils lernenden, teils kritischen Verhältnis zu jüdischen Bibelauslegern.

Im Folgenden sollen die Artikel einzeln kurz charakterisiert werden:

Sven Grosse stellt in *Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther* zunächst Grundzüge der Hermeneutik des Ori-

⁶ Sie wandte dies gerade gegen die a-historische gnostische Exegese und gegen die Angriffe paganer Gegner des Christentums, siehe Sven Grosse: *Theologie des Kanons*. Münster u. a. 2011, S. 87–120; sowie Marius Reiser: *Aufbruch um Isenbiehl oder: Was hat Jes 7,14 mit Jesus und Maria zu tun?* In: id., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*. Tübingen 2007, S. 277–330.

⁷ „The medieval theory of levels of meaning in the biblical text, with all its undoubted defects, flourished because it is true, while the modern theory of a single meaning, with all its demonstrable virtues, is false. Until the historical-critical method becomes critical of its own theoretical foundations and develops a hermeneutical theory adequate to the nature of the text which it is interpreting, it will remain restricted – as it deserves to be – to the guild and the academy, where the question of truth can endlessly be deferred.“, David C. Steinmetz: *The Superiority of Pre-Critical Exegesis*. In: *Theology Today* 37 (1980), S. 27–38, hier S. 27 = Summary, Zitat von S. 38. Siehe auch, wenngleich hier noch der Ausdruck „precritical“ verwendet wird, Richard A. Muller / John L. Thompson: *The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect*. In: *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of his Sixtieth Birthday*. Hg. von Richard A. Muller und John L. Thompson. Grand Rapids, MI 1996, S. 335–345.

genes und Luthers heraus, die darin übereinstimmen, dass Christus Mitte und Inhalt ist. Für Origenes bezieht die Übertragung der geschichtlichen Schriftausagen auf eine höhere Ebene auch den Einbezug des Lesers ein. Dem entspricht bei Luther der reflexive Glaube, in dem der Leser die *historia* auf sich selbst beziehen muss. In der Auslegung des Römerbriefs tun sich indes wesentliche Gegensätze auf, u. a. in der Einschätzung der Macht der Sünde und der Kraft, die der Mensch gegen sie aufbieten kann. Dies zeigt sich gerade in der Auslegung von Röm 7: Origenes meint, dass der Apostel hier an der Stelle eines schwachen Menschen spreche; Luther, dass der Apostel – und allgemein der gläubige Mensch – hier spreche. Er schließt sich damit der Auslegung an, die Augustin später bevorzugt hat. Thomas von Aquin hingegen hält beide Auslegungen für möglich.

Ulrike Treusch weist in *Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibleauslegung am Beispiel seiner Auslegung von Lk 10* nach, wie der Umbruch der Reformation anhand der Deutung der Perikope von Martha und Maria, Lk 10,38–42 wahrgenommen werden kann. Die traditionelle Auslegung sieht Martha als Figur für die *vita activa* und für das Leben des Christen in der ‚Welt‘. Maria steht für die *vita contemplativa* und den Stand des Mönchs. In Luthers verschiedenen, sich wandelnden Deutungen schält sich heraus, dass Martha und Maria für Einstellungen innerhalb ein und derselben Person stehen: bei Martha das Tun von Werken – sei es ohne den Glauben, sei es aus der Liebe heraus, in welcher der Glaube tätig ist –, bei Maria der hörende Glaube.

Armin Buchholz war eingeladen gewesen, an der Tagung vorzutragen, aus welcher dieser Band hervorgegangen ist. Knapp ein Jahr vor der Tagung, im Juli 2013, ist er verstorben. Seine Witwe, Meiken Buchholz, stellte aus seinem Nachlass diesen bislang unveröffentlichten Aufsatz zur Verfügung, der sich in die Thematik der Tagung fügt: „*Duae res sunt Deus et Scriptura Dei*“ – *Theologische Implikationen eines Lutherwortes im Vergleich zur Sichtweise des Erasmus und der origenischen Tradition*. Buchholz fokussiert auf eine Stelle in *De servo arbitrio*, derzufolge die Schrift Gottes in einem so weiten Abstand von Gott steht wie die Schöpfung vom Schöpfer. Daraus ergibt sich auch die Klarheit der Schrift. Buchholz grenzt diese Hermeneutik scharf von der des Origenes ab, auf dessen Bahnen auch Erasmus wandle, wonach die Schrift selber aus Göttlichem und Menschlichem zusammengesetzt sei. Diese Luther-Interpretation fordert zur Diskussion heraus, gerade auch, wenn man sie mit der anderen hier vorgelegten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Origenes und Luther vergleicht; als eine sehr konsequente Darstellung der Hermeneutik Luthers, die von dieser einen Stelle ausgeht, verdient sie in jedem Fall Beachtung.

Stefan Felber, „*Hoc est in Christo ad literam factum*“ – *Realistische Schriftauslegung bei Martin Luther*, definiert diese so, dass solche Ausleger die Schrift „von vornherein im Blick auf die dort verhandelten Sachen, Gestalten und Ereignisse auffassten, statt nur auf der Ebene des Textes zu bleiben“. Dies wird an Luthers Auslegung von Gen 3,15 als einer Deutung dem *literalen* Sinn nach vorgeführt; die Auslegungen von Jakobs Kampf am Jabbok, Gen 32,23–33 und die Jona-Auslegung folgen. Felber arbeitet den tiefgreifenden Unterschied einer solchen an der *res scripturae* orientierten Auslegung gegenüber der modernen erhellend heraus.

Jason D. Lane spricht mit *Luther's Criticism of James as a Key to his Biblical Hermeneutic* einen vieldiskutierten und umstrittenen Punkt in Luthers Umgang mit der Schrift an. Lane zufolge sieht Luther den Jakobusbrief mit dem Thema Heiligung, nicht mit dem Thema Rechtfertigung beschäftigt. Darum könne er nicht zu den Hauptschriften der Bibel zählen. Luthers Äußerungen über den Brief in seiner Vorrede von 1522 hätten das Ziel, sich nicht zu einer Diskussion über den Jakobusbrief, auf den sich seine romtreuen Kritiker beriefen, nötigen zu lassen. Mit dem Wort von der „strohernen Epistel“ habe Luther den Jakobusbrief nicht verworfen, habe er doch in Analogie zu 1 Kor 3,10–17 immerhin zugestanden, dass in diesem Brief auf dem Fundament, das Christus ist, gebaut wurde.

Auch der Hebräerbrief ist in einer Vorrede Luthers zurückgestuft worden. **Sarah Stützing** zeigt indes in ihrem Beitrag *Die Auslegung des Hebräerbriefs bei Luther und lutherischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts am Beispiel von Hebr 9*, dass in deren Predigten der Hebräerbrief von höchster Bedeutung war. In seiner Konzentration auf Christus als den Hohenpriester ist dieser Brief ein Glied, das Altes und Neues Testament miteinander verbindet, so dass sie sich gegenseitig interpretieren.

Lutz Danneberg setzt in seinem Beitrag *Melanchthons Deutung von 2. Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische Hermeneutica sacra* ein bei dem Austausch des Wortes *tractare* durch *secare* in der Übersetzung dieser Stelle durch Melanchthon, der darin Erasmus folgt. Daraus ergibt sich, dass der Bibelausleger das Wort Gottes recht ‚schneiden‘ soll. Damit wird die Bibel als ein Organismus aufgefasst, der in der rechten Weise zerlegt werden muss – so nämlich, wie es seinem Aufbau entspricht. Die verschiedenen Implikationen und Variationen dieses Grundgedankens werden bis ins späte 18. Jahrhundert (Herder und Friedrich Schlegel) hin verfolgt.

Johann Anselm Steiger geht mit „*vor die Augen gemalt*“ (*Galater 3,1*). *Zur Vergegenwärtigung des Sohnes Gottes in den Medien Wort und Bild bei Martin Luther*

und im Luthertum der Barockzeit auf die Erweiterung des Mediums Wort durch das Bild ein und ergänzt entsprechend seinen Wortbeitrag durch eine Reihe von historischen Abbildungen. So erscheint auf einem Titelpuffer der Prediger Johann Saubert mit einem Pinsel in der Hand, mit welchem er Christus auf die Leinwand malt. Die lutherische Auffassung vom göttlichen Wort schließt andere Medien nicht aus, sondern überträgt in einer *communicatio idiomatum* Eigenschaften des Wortes auf das Bild. Innerster Grund dafür ist, dass Christus selbst nicht nur das Wort, sondern auch das Ebenbild Gottes des Vaters ist (Kol 1,15).

Luca Baschera zeigt in *Fehlverhalten oder Irrtum in der Lehre? Die Deutung des ‚Apostelstreites‘ (Gal 2,11–14) und dessen Ursache bei Heinrich Bullinger und Martin Luther* exemplarisch das Ineinandergreifen von der Auslegung einer Einzelstelle und einer Reflexion über einen grundlegenden, nicht nur ekklesiologischen, sondern auch hermeneutischen Gedanken, nämlich den des *consensus apostolorum*. Während Luther meint, dass Petrus auch in der Lehrauffassung selbst geirrt habe, legt Bullinger dar, dass nur ein Fehlverhalten vorlag, so dass die Übereinstimmung der Apostel in der Lehre erhalten blieb.

Andreas Mühling erweist in *Die Bibel als Trostquelle. Vom Umgang mit der Bibel in Bullingers Trostschriften*, dass für Bullinger die ganze Bibel selbst Trostschrift ist. Denn der ‚Richtpunkt‘ der ganzen Schrift ist für Bullinger der Bund Gottes mit dem Menschen. Wer also „betend die Schriften liest, vergegenwärtigt sich des Bundeshandelns Gottes, stärkt seinen Glauben und erfährt auf diese Weise Trost und Zuversicht.“

Andreas J. Beck bietet mit *Römerbriefexegese und Prädestinationslehre. Martin Bucer als Exeget* einen Überblick über das exegetische Werk des Straßburger Reformators und geht dann auf den Römerbriefkommentar ein, insbesondere auf die Erörterung der Prädestinationsfrage in der Auslegung von Kapitel 9. Bucer lehrt hier wie der späte Calvin eine doppelte Prädestination; zugleich bleibt die Verbindung sichtbar, die er als ehemaliger Dominikaner zu Thomas von Aquin hat.

Jan-Andrea Bernhard bearbeitet in *Die Bibelauslegung in den Predigten des Bündner Reformators Johannes Comander (1485–1557)* die nur handschriftlich erhaltenen, hier auch in einigen Seiten abgebildeten Predigten Comanders zu Lk 11–15. In diesen Predigten Comanders durchdringen sich ein Eingehen auf die Gemeindesituation, eine Anwendung hermeneutischer Grundsätze und die Textauslegung.

Christoph Strohm, *Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts*, geht von der Feststellung aus, dass nicht nur Calvin, sondern auch auffallend viele weitere reformierte Theologen der ersten Generationen zunächst eine juristische Ausbildung genossen hatten – es seien hier nur Theodor Beza und Lambertus Danaeus genannt. Im Vergleich der biblischen Hermeneutik des Danaeus mit derjenigen des Juristen Hotman zeigt Strohm, wie von Danaeus juristische Begriffe in der Auslegung der biblischen Gebote in Anspruch genommen werden. Desgleichen benutzen Calvin und andere Reformierte den juristisch konnotierten Begriff der *maiestas*, um von Gott zu sprechen.

Mark W. Elliott wendet sich in *Abraham in Römer 4. Johannes Calvin zwischen Cajetan und Estius* gleichfalls Calvin zu, nun aber im Vergleich mit zwei römisch-katholischen Theologen, Kardinal Thomas de Vio, genannt Cajetan (1469–1534), eine Generation vor, und Willem Hessels van Est (Guilelmus Estius, 1542–1613), eine Generation nach Calvin. Calvin lehrt in seiner Auslegung von Röm 4 die imputative Rechtfertigung. Dem kommt Cajetan überraschenderweise sehr nahe. Der Kardinal hatte seit seiner Begegnung mit Luther im Oktober 1518 die Notwendigkeit von Bibelstudien erkannt und sich ein Stückweit zumindest dadurch von der traditionellen Theologie unabhängig gemacht. Die verfestigten Fronten des konfessionellen Zeitalters machen sich indes bei Estius bemerkbar. Röm 4,24 f. wird von ihm so gedeutet, dass Rechtfertigung und Erneuerung des menschlichen Lebens ineinander gehen, was Calvin nie gesagt hätte.

Christine Christ-von Wedel vergleicht in *Erasmus und Luther als Ausleger der Bibel* zunächst die etwa gleichzeitigen Galaterauslegungen der beiden Gelehrten (Erasmus in seinen *Paraphrasen*, Luther in seinem *Kleinen Galaterkommentar* von 1519) sowie ihren Umgang mit dem Lukasprolog und ihre Auslegung von Lk 17,11–19. Die Ergebnisse sind: Luther zeigte im Gegensatz zu Erasmus wenig Interesse an philologischer Genauigkeit und am historischen Kontext und benutzte Allegorien viel häufiger als der Humanist. Beide legten christologisch aus, Luther auf die Verwirklichung im Glauben des Lesers oder Hörers zielend, Erasmus textnah und die *varietas Christi* betonend.

Stephen E. Buckwalter richtet in *Die Bibelhermeneutik der Täufer, insbesondere Pilgram Marpecks* sein Augenmerk auf die scharfe Abgrenzung des Neuen vom Alten Testament, die unter den Täufern verbreitet war. Während im Streit über die Kindertaufe sich Bucer auf den Abrahambund berief, der auch die Kinder unter sich einschloss, kommt für Marpeck so etwas gerade nicht in Frage.

Nichtsdestotrotz blieb das Alte Testament für die meisten Strömungen der Reformation als Teil des Kanons ein wesentlicher Gegenstand ihrer Exegese, und der Ruf *ad fontes* führte nicht nur zum Studium des hebräischen Textes, sondern auch der jüdischen Auslegung desselben, womit sich **Stephen G. Burnett** befasst: *Sebastian Münster and Jewish Interpretation of Genesis in his Hebraica Biblia (1534–35): Selection and Mediation of Jewish Insight for Christian Purposes*. Der Basler Hebraist Sebastian Münster verteidigte dies, übernahm im philologischen Bereich vieles von jüdischen Auslegern, grenzte sich aber deutlich von solchen Auslegungen ab, welche das Christentum angriffen oder die er als abwegig empfand.

Die in diesem Band angeschnittenen Themen reformatorischer Theologie weisen, das zeigt schon diese kurze Zusammenfassung, auf nach wie vor aktuelle und neu zu stellende Fragen der Bibelauslegung. Dieser Band soll darum auch der gegenwärtigen Exegese und Hermeneutik der Bibel als Entwurf und Anregung dienen, desgleichen der Dogmatik, im Sinne des eingangs zitierten Wortes des großen Basler Theologen, wonach die Theologen einer Generation immer von ihren älteren Mitschülern im Studium der Heiligen Schrift zu lernen haben.

Dieser Band geht zurück auf eine Tagung, die im Juni 2014 an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel stattgefunden hat und von Christine Christ-von Wedel, Sven Grosse und Johann Anselm Steiger vorbereitet worden ist. Unser Dank gilt den Studenten dieser Hochschule, die durch ihr ehrenamtliches Engagement vieles auf dieser Tagung möglich gemacht haben. Für finanzielle Unterstützung danken wir dem Schweizer Nationalfonds, der Johannes-Oekolampad-Stiftung der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel Stadt, dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und der Evangelischen Landeskirche in Baden.

Lutz Danneberg sind wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Historia Hermeneutica. Series Studia* verbunden. Für Korrekturlesen und die Arbeit am Register gilt unser Dank Matthias Mangold und Benjamin Splitt. Schließlich danken wir dem Schweizer Nationalfonds und der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel für die finanzielle Unterstützung zum Setzen dieses Buches.

Basel, zu Himmelfahrt 2016
Sven Grosse



I Perspektiven der Herkunft

Sven Grosse

Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther

Origenes, Thomas von Aquin und Martin Luther setzen mit ihren Auslegungen des Briefs des Paulus an die Römer Marksteine. Der Rang dieser drei Theologen und ihr Gewicht in der Geschichte des christlichen Denkens muss nicht weiter begründet werden. Alle drei haben auch den Römerbrief ausgelegt. Aus der Feder des Origenes stammt der erste Kommentar überhaupt zu diesem Brief. Thomas zeigt sich hier nicht bloß als der Verfasser der beiden Summen, sondern auch als Ausleger der Schrift. Die Bedeutung von Luthers Auslegung für die Formierung der reformatorischen Theologie ist bekannt. Ich will hier erkunden, (a) welche Gesamtauffassung der Heiligen Schrift und welche Hermeneutik der Schrift der Exegese des Römerbriefs zugrunde gelegt wird, und (b) welche Möglichkeiten des Verständnisses dieses Briefs sich in den Exegesen dieser drei Meister aufweisen lassen, welche Gemeinsamkeiten, Zusammenhänge, aber auch Unterschiede und Grenzen sich hier zeigen. Der Vergleich dieser drei Ausleger ergibt einige Orientierungspunkte für die Perspektive, in der Luther sich dem Römerbrief und der Bibel als ganzer nähert, und damit eine Perspektive für den Blick auf die reformatorische Bibelauslegung überhaupt.

Ich will mich dabei auf Origenes und Luther als die beiden Eckpunkte konzentrieren, gegen Schluss aber auch auf Thomas eingehen.

1 Die Einheit der Heiligen Schrift mit Christus

Für Origenes wie auch für Luther bildet die Bibel eine Einheit. Die Bibel ist also – jedenfalls letztlich und im Entscheidenden – keine kontingente Zusammenschichtung von sehr ungleichartigen Zeugnissen verschiedener historischer Situationen, welche Zeugnisse wiederum durch verschiedene historische Situationen geprägt sind, sondern sie ist eine Einheit. Schriftexegese soll demnach nicht voraussetzungslos geschehen, sondern vielmehr unter der Voraussetzung, dass es gestattet und geboten ist, sie als Einheit aufzufassen.¹

¹ Diese Eingangüberlegungen sind verwandt mit denen von Hans-Georg Gadamer, aber doch von ihnen unterschieden. (Vgl. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen 1960,

Die Voraussetzung, die gemacht wird, lautet, dass die Bibel eine Einheit ist, weil sie mit *Jesus Christus* eine Einheit bildet.

Die Schrift hat nach Origenes ihre Einheit darin, dass sie Evangelium ist. Evangelium definiert er in seinem Johanneskommentar als „eine Rede, die für den Glaubenden die Gegenwärtigkeit eines Gutes enthält, oder eine Rede, die verkündet, dass das erwartete Gut da ist.“² Die Schriften der Bibel sind aber nur Evangelium, weil sie auf Jesus Christus bezogen sind und weil das ewige Wort Gottes in Jesus Christus Fleisch geworden ist: „Der Erlöser ließ, wie er kam, das Evangelium Leib werden und machte durch das Evangelium gleichsam alles [in der Schrift] zum Evangelium.“³ Weil der Logos einen Leib annimmt, wird das Heil

261 ff). Gadamer geht es um das Verstehen eines beliebigen alten Textes und er erkennt, dass es in gewisser Weise dazu nötig ist, überlieferte Vorurteile – Vorurteile der Autorität – anzuerkennen. Hier geht es darum, in eins mit dem Verstehen die Autorität anzuerkennen, kraft derer ein bestimmter Text die Wahrheit sagt. Diese Autorität – nämlich Gott – will, dass man versucht, diesen Text – die Bibel – aufgrund bestimmter Voraussetzungen zu verstehen, die Gott selbst gesetzt hat. So und nur so teilt sich Gott durch diesen Text mit. Richard Muller und John L. Thompson haben bestimmte Merkmale der sogenannten ‚vor-kritischen‘ Exegese zusammengestellt, wonach (als zweites Merkmal) „the meaning of a text is governed by the scope and goal of the biblical book in the context of the scope and goal of the canonical revelation of God.“, (als drittes) „the primary reference of the literal or grammatical sense of the text [...] [is] [...] the believing community that once received and continues to receive the text.“, (viertens) die Arbeit des Exegeten ist „an interpretive conversation in the context of the historical community of belief.“, Richard Muller / John L. Thompson: *The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect*. In: *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of his Sixtieth Birthday*. Hg. von Richard Muller und John L. Thompson. Grand Rapids, MI, 1996, S. 340–342. Das erste Merkmal ist übrigens „the *historia* [...] [is] [...] resident in the text and not under or behind it.“, *ibid.*, S. 339. Diese Merkmale sind Aspekte des Autoritätsverhältnisses, das Gott als der Urheber des Textes zwischen sich und denjenigen setzt, der den Text verstehen soll.

2 „Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφρανόντων τὸν ἀκούοντα, ἐπὶν παραδέξεται τὸ ἀπαγγελλόμενον“; „[...] λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύοντι παρουσίαν ἢ λόγος ἐπαγγελλόμενος παρεῖναι τάγαθὸν προσδοκώμενον.“, Origenes, Jo. I, v, 27, in der Ausgabe: Origène: *Commentaire sur Saint Jean*. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Bd. 1. Paris 1996 (SC 120bis) [zit.: SC 120bis], S. 70,3–6; 72,9–11; Übersetzung nach: Origenes: *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und eingeführt von Rolf Gögler. Einsiedeln u. a. 1959 (MKZU, NF 4), S. 101 [zit.: Gögler]. Umfassend zur Bibeltheologie des Origenes: Rolf Gögler: *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf 1963 und Henri de Lubac: *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1968 (franz.: *Histoire et Esprit*. Paris 1950).

3 „ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεκοίηκεν.“ Origenes: Jo. I, vi, 33, SC 120bis, S. 74,10–12 / Gögler, S. 102.

gegenwärtig: Das Evangelium wird Leib; das erwartete Gut ist eingetroffen. Die Rede, die das verkündet, wird selber Vergegenwärtigung dieser Ankunft des Heils und dadurch Heilsrede, Evangelium. Weil das Wort Fleisch geworden ist, darum, aber nur darum sind auch das Gesetz und die Propheten, also die Schriften des Alten Testaments, überhaupt Evangelium.⁴

In seiner *Römerbriefvorlesung* erklärt Luther, die ganze Schrift sei „von Christus zu verstehen, vor allen Dingen dort, wo sie prophetisch ist. Sie ist aber überall prophetisch, wenn auch nicht nach der oberflächlichen, buchstäblichen Bedeutung.“⁵ Und in *De servo arbitrio* erklärt er kurz und bündig: „Nimm Christus aus den Schriften, was wirst du sonst weiter in ihnen finden?“⁶ In dem Namen „Christus“ fasst Luther dabei folgende Sachverhalte zusammen: „Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden, Gott ist dreieinig und einer, Christus hat für uns gelitten und wird in Ewigkeit herrschen.“⁷ An anderer Stelle spricht er von einem „verbatus“ bzw. „praedicatus deus id est verbum dei“⁸, und er kann schließlich sagen: „die heilige Schrift, das ist Gott selbst“.⁹

Für einen ersten Schritt kann resümiert werden: Origenes und Luther fassen also beide die Schrift und Christus als etwas auf, das voneinander unterschieden, aber aufeinander bezogen werden kann und soll, so dass sie eine Einheit bilden.

⁴ Origenes: Jo. I,vi, 33 f., SC 120bis, S. 74,7–76,22 / Gögler, S. 10 f. Vgl. Henri de Lubac: Geist aus der Geschichte. S. 320 f.

⁵ „[Scriptura Sacra] tota de Christo sit intelligenda, maxime Vbi est prophetica. Est autem vbique prophetica, licet non secundum superficialem sensum literae.“, WA 56, S. 5,10 f. In den *Dictata in Psalterium* bereits: „Jede Prophetie und jeder Prophet muss vom Herrn Christus verstanden werden, sofern nicht mit offenkundigen Worten deutlich wird, dass er von anderem spricht.“ / „Omnis prophetia et omnis propheta / de Christo domino debet intelligi, nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui.“, folgt eine Berufung auf Joh 5,39. Martin Luther, Vorrede zu den *Dictata*. WA 55/I, S. 6,25–8,1 / WA 3, S. 13,6 f. / BoA 3, S. 47,9 f.

⁶ „Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis inuenies?“, WA 18, S. 606,29 / BoA 3, S. 101,29.

⁷ „Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christus pro nobis passum et regnaturum aeternaliter“, WA 18, S. 606,26–28 / BoA 3, S. 101,26–28.

⁸ Kleinere Arbeiten über die Psalmen, 1530–32, über Ps 51, WA 31/I, S. 511,29, im Unterschied zu „in natura sua deus“, *ibid.*, Z.28. Vgl. Luther Handbuch. Hg. von Albrecht Beutel. Tübingen 2005, S. 362 f.

⁹ Vorrede zum Bd. 1 der Wittenberger Ausgabe seiner Werke, 1539, WA 50, S. 657,26 f. Das ist in der Tat eine Aussage, die jener anderen in *De servo arbitrio* entgegengesetzt ist: „Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt Creator et creatura Dei.“, WA 18, S. 606,11 f. Armin Buchholz hat von dieser Stelle aus seine Deutung von Luthers Schriftlehre entwickelt. Bereits in *De servo arbitrio* findet sich aber auch das „Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis inuenies?“, und mir scheint, man muss Luthers Äußerungen hier dialektisch betrachten.

Das, wodurch diese Einheit zustande kommt, ist die Menschwerdung Gottes. Um die ganze komplexe Struktur dieser Einheit angemessen zu erfassen, muss indes noch ein weiterer Aspekt beachtet werden.

2 Das *pro me* bei Origenes und bei Luther

In seiner Schrift zur *Verteidigung des Christentums gegen den heidnischen Philosophen Celsus*, Buch II, Kapitel 69, kommt Origenes zu folgender grundsätzlicher Erklärung:

Das, was geschrieben ist über die Dinge, die mit Jesus sich ereignet haben, enthält nicht in dem bloßen Wortlaut [der *ψιλή λέξις*] und in der Geschichte die volle Schau der Wahrheit. Denn jedes von ihnen deutet für die verständigeren Leser auch ein Gleichnis an.

Origenes sucht also erklärtermaßen danach, über den bloßen Wortlaut, die *λέξις*, hinauszusteigen. Er erläutert dies dann aber mit folgendem Beispiel: „So enthält die Kreuzigung eine Wahrheit, die ausgesprochen ist in den Worten: ‚Ich bin mit Christus gekreuzigt‘ (Gal 2,20) [...]“. Origenes fügt daran Gal 6,14; Röm 6,10; Phil 3,10 und 2 Tim 2,11 an,¹⁰ lauter Stellen, in denen die Einheit des Sterbens Christi mit dem heilsamen Sterben des jeweiligen Ich des Menschen ausgedrückt wird: „Mir aber komme es nicht bei, mich zu rühmen, außer des Kreuzes meines Herrn Jesus Christus, durch den *mir* die Welt gekreuzigt ist und *ich* der Welt.“ (Gal 6,14), „*Ich* nehme seines Todes Gestalt an.“ (Phil 3,10), „Wenn *wir* mit ihm gestorben sind, so werden *wir* auch mit ihm leben.“ (2 Tim 2,11).¹¹

Die vorangehende grundsätzliche Erklärung des Origenes bietet ein Beispiel für das, weswegen Luther an ihm einen solchen Anstoß nahm, dass er ihn,

10 „Τὰ συμβεβηκέναι ἀναγεγραμμένα τῷ Ἰησοῦ οὐκ ἐν ψιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ τὴν πᾶσαν ἔχει θεωρίαν τῆς ἀληθείας· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν καὶ σύμβολόν τινος [αὐτῶν] εἶναι παρὰ τοῖς συνετώτερον ἐντυγχάνουσι τῇ γραφῇ ἀποδείκνυται. Ὡσπερ οὖν τὸ σταυροθῆναι αὐτὸν ἔχει τὴν δηλουμένην ἀλήθειαν ἐν τῷ ‚Χριστῷ συνεσταύρωμαι‘ [...]“, Cels. II,69. Hg. von Miroslav Marcovich. Leiden u. a. 2001 (SVigChr 54) [zit.: SVigChr 54], S. 139,7–11 / Übersetzung nach: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griech. übersetzt von Paul Koetschau. II. Teil. München 1926 (Des Origenes ausgewählte Schriften 2 = BKV² 52), S. 189. Ähnlich Jo. I,ix,58–x,63, SC 120bis, S. 88–90 / Gögler, S. 106 f., mit 1 Tim 6,11; Röm 6,1; 1 Kor 1,30; Kol 1,19; 2,9.

11 SVigChr 54, S. 139,11–17 / BKV² 52, S. 189 f. Mit Röm 6,10, „Denn was er gestorben ist, das ist er ein für allemal der Sünde gestorben.“, wo nicht von dem Ich des Menschen die Rede ist, deutet Origenes wohl den folgenden Vers an (Röm 6,11): „Ebenso sollt auch ihr überzeugt sein, dass ihr der Sünde gestorben seid und für Gott lebt in Christus Jesus.“

zusammen mit Hieronymus, den beinahe schlechtesten Ausleger der Schrift nannte.¹² Wie Origenes diese Regel an dieser Stelle konkretisiert, zeigt aber eine überraschende Übereinstimmung zwischen dem alexandrinischen Theologen des dritten Jahrhunderts und dem Wittenberger des sechzehnten.

Zunächst das Anstoßerregende. In *De servo arbitrio* formuliert Luther eine hermeneutische Grundregel:

So lehren wir vielmehr, dass weder eine Folgerung noch ein Tropus an irgendeiner Stelle der Schrift zuzulassen ist, es sei denn, die offenkundigen Umstände der Worte erzwingen dies, oder der Widersinn der am Tage liegenden Sache, die gegen einen Artikel des Glaubens verstößt, sondern überall muss man an der einfachen, reinen und natürlichen Bedeutung der Wörter hängen, wie es die Grammatik und der Sprachgebrauch halten, den Gott unter den Menschen geschaffen hat. Denn wenn es jedem gestattet ist, nach seinem Gefallen Folgerungen und Tropen in den Schriften zu erdichten, was wird die Schrift dann sein, wenn nicht ein Schilfrohr, das im Winde bewegt wird oder irgendein Vertumnus [der Gott des Wandels und des Wechsels]?¹³

Das Paradebeispiel für ungehemmte Tropologien ist Origenes: „Siehe, wie ist es jenem Tropologen Origenes beim Auslegen der Schriften ergangen? Welch passende Gelegenheiten bietet er dem Verleumder Porphyrius [...]“.¹⁴

Die überraschende Übereinstimmung zwischen dem Alexandriner und dem Wittenberger ist aber nun diese: Origenes formuliert hier in seiner Weise genau das, was man bei Luther als das *pro me* bezeichnet: das Aufweisen des Aspekts,

¹² Vgl. *De servo arbitrio*. WA 18, 703,26–28 / BoA 3, 197,25–27.

¹³ „Sic potius sentiamus, neque sequelam neque tropum in ullo loco scripturae esse admitendum, nisi id cogat circumstantia verborum evidens, et absurditas rei manifestae in aliquem fidei articulum peccans; sed ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus. Quod si cuius liceat, pro sua libidine, sequelas et tropos in scripturis fingere, quid erit scriptura tota nisi arundo ventis agitata, aut vertumnus aliquis?“, WA 18, S. 700,31–701,1 / BoA 3, S. 194,29–34.

¹⁴ „Vide, quid acciderit tropologo illi Origeni in enarrandis scripturis? quam dignas praebet occasiones calumniatori Purphyrio [...]“, WA 18, S. 701,4–6 / BoA 3, S. 195,1–3. Der Satz geht so weiter: „ut Hieronymo quoque videantur parum facere, qui Origenem tuentur“. Hier spielt Luther vielleicht auf den Brief 62,2 des Hieronymus *an Tranquillus* an, wo er meint, dass diejenigen übertreiben, die keinerlei Irrtümer bei Origenes wahrnehmen wollen (MPL 22, Sp. 606 / CSEL 54 (Editio altera), S. 583 f. / BKV 2. Reihe 18, S. 190 f.), sowie auf Brief 49,13 (nach anderer Zählung 48,13) *an Pammachius*, wo Hieronymus schreibt, dass Origenes in seiner *Apologie gegen Celsus* in einem solchen freien Stil argumentiere, dass man meinen könne, dass er selber ein Heide sei: MPL 22, Sp. 502 / CSEL 54 (Editio altera), S. 368 f. / BKV 2. Reihe 18, S. 168 f. Im Hintergrund steht wohl zugleich der Bericht Eusebs, wonach Porphyrius dem Origenes den Vorwurf machte, unter dem Mantel der Bibelauslegung mittels seiner Allegorese nichts anderes zu treiben als platonische Philosophie, siehe Eusebius: *Historia Ecclesiae* VI, 19,4–8.

dass alle Glaubensaussagen, also letztlich alle Lehraussagen der Bibel, ein Handeln Gottes zur Sprache bringen, das *für* denjenigen geschehen ist, der davon erfährt. Jeder Mensch soll also von sich sagen können, dies sei *für mich* geschehen und *für mich* gesagt. Der Begriff des Glaubens wird so gefasst, dass dieser Aspekt notwendig mit eingeschlossen ist. Das Heilshandeln Gottes und seine Heilsrede, das Evangelium, erreichen ihr Ziel im Menschen nur dann, wenn sie mit einem solchen Glauben aufgenommen werden.¹⁵

Luther hat diesen Grundsatz seines Theologieverständnisses das erste Mal wömmöglich in der *Römerbriefvorlesung* von 1515/16 vorgetragen, wo er in der Auslegung von Röm 8,16, „Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind.“, erklärt, dass dieses Zeugnis die Vergebung der Sünden, die guten Werke und das ewige Leben betrifft, dass es aber nicht genügt, *lediglich* die Vergebung der Sünden usw. *an sich* zu glauben. Das ist nur der Anfang oder das Fundament des Glaubens,¹⁶ nicht aber der Glauben in der Fülle, wie er dem Glaubenden zu seinem Heil vonnöten ist.

Das ist das Zeugnis, das der Heilige Geist in unserem Herzen ablegt, wenn er spricht: ‚Es sind deine Sünden vergeben.‘ Das nämlich meint der Apostel mit dem Satz, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde [Röm 3,28]: mit Verbindlichkeit von dir selbst und nicht nur von den Erwählten glauben, dass Christus für deine Sünden gestorben ist und genug getan hat.¹⁷

15 Vgl. Oswald Bayer in seinen Ausführungen über Luthers Lehre von der Schrift: „Denn wenn ich die Schrift lese und höre, dann merke ich, dass diese Geschichten von mir erzählen, ja, dass sie *mich* erzählen.“ Vgl. Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2003, S. 63 [Hervorhebung O. B.], im Kontext von S. 62–65, sowie Bayers Ausführungen über die konstituierende, performative Sprechweise des Evangeliums, *ibid.*, S. 46–53, denen ich zustimme, auch wenn ich meine, dass die Wendung zu einer solchen Auffassung von Theologie sich schon vor 1518 vollzogen hat.

16 „Verum hæc non omnino sufficient, sed magis initium quoddam et velut fundamentum fidei habenda sunt.“, WA 56, S. 370,5–7 / BoA 5, S. 261,8–10.

17 [Hervorhebungen S. G.] „Hoc est testimonium, quod perhibet in corde nostro spiritus sanctus dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratür Apostolus hominem iustificari per fidem (assertive de te ipso etiam, non tantum de electis credere, quod Christus pro peccatis tuis mortuus sit et satisfecit).“ , WA 56, S. 370,10–14 / BoA 5, S. 261,13–17. Luther beruft sich auf Bernhard von Clairvaux, den er hier auch zitiert: Bernhard: *De Annuntiatione Dominica Sermo Primus. De versu Psalmi: Ut inhabitet gloria in terra nostra, 1.3f.* In: S. Bernardi Opera. Bd. 5. Hg. von Jean Leclercq, Henri-Maria Rochais und Charles Hugh Talbot. Rom 1968, S. 13,10–13. Er steht hier in einer Tradition, die ihm wohl in den ersten Klosterjahren vermittelt worden ist. Zu diesen Zusammenhängen siehe Sven Grosse: *Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie*. In: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther*. Hg. von Berndt Hamm und Volker Leppin. Tübingen 2007, S. 189–193.

Der späte Luther von 1535 spricht dann in seiner Disputation über Röm 3,28 von der *fides apprehensiva* im Unterschied zu der *fides historica*, welche *nur* die historischen Tatsachen glaubt, sie aber nicht auf den Glaubenden bezieht.¹⁸

Im Zusammenhang welchen Konzeptes steht bei Origenes und bei Luther dieser Einbezug des hörenden oder lesenden Ich in das Verständnis der Schrift? Es ist landläufig bekannt, dass Origenes bei dem Hinaustreten über den bloßen Wortlaut und über die bloße Geschichte an ein Hinübertreten in das Rein-Geistige denkt, in das Körperlose. Gott ist ihm zufolge in *diesem* Sinne Geist (Joh 4,24). Er sagt das besonders nachdrücklich in Περὶ ἀρχῶν / *De principiis*,¹⁹ doch sind die Zusammenhänge bei ihm komplexer.²⁰ Dies zeigt sich, wenn wir die Stelle in *Contra Celsum* oder den Johanneskommentar einbeziehen. Wir müssen hier in ihrem Zusammenhang drei Ebenen unterscheiden.

Auf der ersten Ebene ist Gott zu betrachten. Gott der Sohn, der wie der Vater körperlos ist,²¹ wird Mensch. „Dieser Logos“ wird, wie Origenes sagt „,allen alles, um alle zu gewinnen‘ und wird ‚den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen‘ [1 Kor 9,22].“²² Die Menschwerdung Gottes geschieht also um der Akkommodation willen: Gott passt sich dem beschränkten Fassungsvermögen des Menschen an.

18 Erste Disputation über Röm 3,28 (1535), These 12–14, WA 39/I, S. 45,21–26: „Haec est autem fides apprehensiva [...] Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis [...] quae intelligat caritatem Dei patris, per Christum, pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem“. Von der *fides historica* ist in der vorangehenden These 2 die Rede.

19 Princ. I Praef. 8 (14,6–13). In Klammern angegeben wird die Seiten- und Zeileneinteilung der Ausgabe von: Origenes: Werke. Bd. 5: De principiis (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ). Hg. von Paul Koetschau (GCS 22); diese Angaben sind auch abgedruckt in der Ausgabe hg., übersetzt, mit kritischen Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Darmstadt 1976 (TzF 24). Die Aussage, die Origenes hier trifft, „esse quidem omnem legem spiritalem“, wird von ihm sogleich in Überlegungen überführt, I Praef. 8 – I, 1,6 (14,16–21,11), welche in die Aussage münden: „Non ergo corpus aliquid aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex [...]“. Vgl. Princ. IV, 2,4 und 3,11.

20 Hans Urs von Balthasar: Einführung von: Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Hg. von Hans Urs von Balthasar. Freiburg i. Br. 1991, S. 15, rät, Origenes nach seinen Schriftkommentaren zu beurteilen und nicht nur nach seiner Frühschrift *De principiis*.

21 Princ. I, 2,2 (S. 28,17–21).

22 „Hoc ergo verbum [...] ‚omnibus fit omnia, ut omnes lucrifaciat‘, et fit ‚infirmis infirmus, ut infirmos lucrifaciat‘ [...] Denique Corinthiis, qui ‚infirmi‘ erant, Paulus ‚nihil se iudicat scire inter ipsos nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum‘.“, princ. IV, 4,4 (S. 355,7–13), siehe Hal Koch: Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin/Leipzig 1932, S. 65–74.

Auf der zweiten Ebene befindet sich die Schrift. Sie wird nun eben durch die Menschwerdung des Logos zum Evangelium, zu einer Heilsrede, durch die der Logos sich als das Heilsgut den Menschen mitteilt.

Auf der dritten Ebene geht es aber nun um den Menschen als Hörer oder Leser der Schrift. „Das Wort“, erklärt Origenes, ist dann ‚Evangelium‘, „wenn es in seiner Beziehung zum Hörer bestimmt ist.“²³ Die Botschaft bringt nämlich dann und nur dann das Heil, wenn sie der Hörer im rechten und nicht im falschen Sinne aufnimmt.²⁴ Es gibt also, wenn man es so nennen will, eine objektive und eine subjektive Bedingung für das Evangelium-Sein der Schrift. Die objektive Bedingung besteht darin, dass die Schrift mit Christus eine Einheit bildet. Er ist *in ihr*; er ist ihr eigentlicher Inhalt. Die subjektive Bedingung: Der Leser muss die Schrift *auf sich* beziehen, und zwar so, dass er sie *als Rede von Christus* auf sich bezieht. Nur so gelangt das Evangelium zu ihm und nur so erreicht die Inkarnation des Logos ihr beabsichtigtes Ziel.

Im Horizont dieses Konzeptes wird klar, warum in *Contra Celsum* II, 69 die Schau, die *θεωρία*, der Wahrheit unvollständig wäre, würde sie sich auf das Lesen einer *ιστορία* beschränken. Denn es gehört noch das Ich des Lesenden dazu, so dass er die Aussage „Christus ist gestorben“ auffasst als: „*Ich* bin mit ihm gestorben.“ Und es gehört dazu, dass Christus nicht bloß ein Mensch ist, sondern der inkarnierte Logos, dass also mit dem Lesen und in dem Lesen der Aussage „Christus ist gestorben.“ der Leser den *geistigen* Logos und damit Gott Vater selbst erfasst.²⁵

23 Vgl. Jo. I,v,27, SC 120 bis, S. 70,6–72,2: „οὐδὲν δ' ἦττον ὁ τοιοῦτος λόγος εὐαγγελίον ἐστίν, ἂν καὶ πρὸς τὴν σχέσιν τοῦ ἀκούοντος ἐχετάζηται.“ / Gögler, S. 101.

24 „Ἐκαστον γὰρ εὐαγγέλιον, σύστημα ἀγαγελλομένων ὠφελίμων τῶ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεξαμένῳ τυγχάνον ὠφέλειαν ἐμποιοῦν, κατὰ τὸ εὐλογον εὐφραίνει“ Origenes, Jo. I,v, 28, SC 120bis, S. 72,13–15 / „Jedes Evangelium ist eine Sammlung für den Gläubigen heilsbedeutender Botschaften, die dem Heil bringen, der sie nicht in falschem Sinne aufnimmt.“ / Gögler, S. 101.

25 Origenes stellt sich dies so vor, dass der Logos im inkarnierten Zustand nur ein Schatten des fleischlosen Logos ist, welcher Gott gleich ist (Phil 2,7): Jo. II, vi,50, SC 120 bis, S. 242; comm. in Rom. VI,3, in der Ausgabe von Caroline P. Hammond Bammel: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1990–1998 (Vetus Latina 16; 33; 34) [zit.: Vetus Latina], Bd. 2 (Freiburg i. Br.1997), S. 467 f. / in der Ausgabe Origenes: Commentarii in epistulam ad Romanos / Römerbriefkommentar. 6 Bde. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither. Freiburg i. Br. 1990–1999 (FC 2/1–2/6) [zit.: FC], welche den Text von Migne Patrologie Graeca Bd. 14 abdruckt, Bd. 3 (FC 2/3), Freiburg i. Br. 1993, S. 208–210. *In diesem* Schatten hat der Glaubende aber schon dasjenige, was den Schatten wirft, und *durch den* Schatten gelangt er mit wachsender Einsicht zu ihm hin. Siehe dazu Sven Grosse: Der Messias als Geist und sein Schatten. Leiblichkeit Christi und Mystik in der Alten Kirche und bei Bernhard von Clairvaux. In: *Analecta Cisterciensia* 58 (2008), S. 175 f. und S. 179–187.

Bei Luther haben wir in den Grundzügen ein vergleichbares Konzept, wenngleich es auch tiefgreifende Unterschiede zu bedenken gibt. Auf die Notwendigkeit, das eigene Ich einzubeziehen, also die dritte Ebene, habe ich bereits hingewiesen. Doch auch die erste Ebene kommt in Luthers Denken vor: „Wer da will heilsam über Gott denken oder spekulieren“, erklärt er, „der setze alles andere hintan gegen die Menschheit Christi.“²⁶ „Wenn solcher Weg nicht geachtet wird“, fährt er fort, „dann bleibt nichts anderes als ein Absturz in den ewigen Abgrund.“²⁷ Dieser Weg führt aber über die Menschheit Christi hinaus, so dass wir „durch sie [die Menschheit Christi] hingerissen werden in den unsichtbaren Vater [...]“.²⁸

So wie Gott sich in der Menschwerdung an den Menschen akkommodiert, so tut er es auch, indem er durch Worte, die von Menschen gesprochen werden, sich an Menschen wendet. Dies gilt für das geschriebene Wort der Bibel wie für das gesprochene Wort der Predigt.²⁹

Origenes kommt nun genauso wenig wie Luther auf dieses Gott, die Schrift und den Menschen umfassende Konzept dadurch, dass er es von außen durch Tropologie in die Bibel hineinträgt. Der bei ihm nicht abzustreitende Platonismus ist ein Element, das er in dieses Konzept einträgt, aber nicht mehr. Es ist ein gelegentlich durchaus störendes Element, mitunter aber auch eines, das der Klärung biblischer Sachverhalte dient.³⁰ Die Aussagen, mit denen er den Sinn des Satzes „Jesus Christus ist gekreuzigt worden.“ tropologisch erweitert oder vertieft, sind nämlich selber Aussagen der Bibel, die er selbst nicht noch einmal tropologisch liest, sondern nach ihrer einfachen λέξις: wie Gal 2,20 „Ich bin mit

26 „quicumque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi.“ WA Br 1, S. 329,50–52), in der Auslegung von Joh 6,37 in dem Brief Luthers an Spalatin vom 12. Februar 1519, WA Br 1, S. 327–331; Vgl. im Kontext der Hebräerbrief-Vorlesung, 1517/18, WA 57/III, S. 99,1–10 / BoA 5, S. 345,1–11: „Deus ipse humiliavit se, ut fieret cognoscibilis“, WA 57/III, S. 99,8f. / BoA 5, S. 345,10, und die Weihnachtspredigt von 1514 über Joh 1,1, WA 1, 20–29.

27 „Ista via neglecta non restat aliud nisi praecipitium in æternum Barathrum.“, Brief Luthers an Spalatin vom 12. Februar 1519. WA Br 1, S. 329,58 f.

28 „[P]er eam [humanitatem Christ] in invisibilem patrem rapiamur“, Brief Luthers an Spalatin vom 12. Februar 1519. WA Br 1, S. 328,43 f.

29 Für die mündliche Rede und für die Sakramente ausgeführt: Luther: Von den Konziliis und Kirchen, 1539. WA 50, S. 647,7–27.

30 Siehe Sven Grosse: Koreferat zu Emil Angehrn: Zur Begründung des metaphysischen Denkens bei Platon. In: Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens. Hg. von Sven Grosse und Gianfranco Schultz. Zürich u. a. 2011 (Studien zu Theologie und Bibel 6), S. 32–36. Darin *Contra Celsum* VI, 64 und VII, 39 als Fallbeispiele. Die Bedenklichkeiten, die sich durch den Platonismus bei Origenes ergeben, sind summarisch aufgeführt bei Sven Grosse: Geist und Schatten [2008] (Anm. 25), S. 187–189.

Christus gekreuzigt.“ usw. Origenes vollzieht also *nicht an allen* Aussagen der Bibel eine tropologische oder typologische Deutung. Sein Konzept, seine Gesamtschau der Bibel ergibt sich aus Aussagen, die, so wie Luther es fordert, nach der „einfachen, reinen und natürlichen Bedeutung der Wörter“ verstanden werden. Diese Aussagen kommentieren sich gegenseitig: (1) Aussagen, die innerhalb einer erzählten Geschichte bleiben, (2) Aussagen, welche den Hörer oder Leser dieser Geschichte in das Erzählte mit hineinnehmen, (3) Aussagen, die Gott, welcher der Geschichte gegenüber transzendent ist, mit der Geschichte verweben. Durch dieses gegenseitige Kommentieren von Aussagen ergibt sich ein Gewebe, eben ein ‚Text‘. Die Typologie ist dann der Aufweis einer Mehrfach-Deutbarkeit einzelner Aussagen. Das, was dann für den Text als Ganzes gilt, gilt auch von einer einzelnen Aussage. Eine Aussage, die nach ihrer unmittelbaren Bedeutung gelesen, nur eine Geschichte erzählt, kann dann zusätzlich eine Aussage bedeuten, die sich, ihrer unmittelbaren Bedeutung nach, auch anderswo in der Schrift findet. Sie kann dann wie in *Contra Celsum* II, 69, eine Aussage bedeuten, in der das Ich des Lesers mit der Erzählung verknüpft wird: Gal 2,20. Oder sie kann eine Aussage bedeuten, die von der geistlichen Gemeinschaft spricht, die Gott mit den Menschen aufnimmt. Origenes nennt ein Beispiel, das der Apostel Paulus selbst gibt (1 Kor 10,4): Der Felsen, aus dem Mose während der Wüstenwanderung des Volkes Israel Wasser schlug, ist ein Typus für das Abendmahl, mit dem Jesus Christus die Kirche trinkt. Dieser Fels ist darum ein ‚geistiger‘ Fels.

3 Der Sinn der Typologie bei Origenes – der Sinn der *littera* bei Luther

Nun ist aber doch zu fragen: Warum zeigt Origenes eine solche Leidenschaft zur Typologie, zum Mehrfach-Deuten, biblischer Aussagen? Und warum polemisiert Luther so stark dagegen und hat im Gegenteil eine Leidenschaft für die *littera*, die λέξις, wie Origenes sagen würde, die einfache und unmittelbare Bedeutung?

Folgendes kann hier wohl gesagt werden: Origenes übt, so weit es geht, an allen Aussagen der Bibel typologische Auslegung, weil er alles Sinnliche auf den Gott beziehen will, der rein geistig ist, und weil er alles Geschichtliche auf den Gott beziehen will, der jenseits der Geschichte ist. Nichts Sinnliches, keine Etappe der von der Bibel erzählten Geschichte darf ausgelassen werden.³¹ Wenn

31 „Wollte man in einem Wort den Geist der origenistischen Exegese zusammenfassen, so könnte man sagen: Sie ist ein Versuch, den Geist in der Geschichte zu fassen, oder der Geschichte

Luther zu Beginn seiner Vorrede zum Alten Testament von 1523 an Origenes kritisiert, er meine, genug zu haben am Neuen Testament und darum nur geistlichen Sinn im Alten Testament suche,³² geht er an der Intention des Origenes vorbei. Origenes hat eben nicht genug am Neuen Testament, sondern will das Alte Testament auch noch haben und sucht *deswegen*, seinen geistlichen Sinn aufzuweisen – was Luther selbst am Schluss dieser Vorrede auch tut.³³ In seiner Exegese des Römerbriefs werden wir wieder auf diese Intention des Origenes stoßen.

Luther, seinerseits, hat ein solches Interesse am literalen Sinn der biblischen Aussagen, weil er in ihnen die Wahrheit findet, die Gott kraft der Inkarnation des Logos und kraft der Inspiration der Schrift bis in die Worte mit ihrer „einfachen, reinen und natürlichen Bedeutung“ hineingetragen hat, die „Gott unter den Menschen geschaffen hat“. 2 Tim 3,16 besagt, dass die *ganze* inspirierte Schrift nützlich sei zur Belehrung. Darauf beruft sich Luther, um zu zeigen, dass es falsch ist, den Literalsinn lediglich *allein* auf die „unnütze Geschichte“ zu beziehen.³⁴ Damit wird dann aber auch deutlich, dass Luther nicht an der *sola historia* interessiert ist, sondern an der Geschichte in ihrer Beziehung *pro me* und an dem, was sie vor Gott, *coram Deo*, darstellt. Literal lesbare Stellen der Bibel, in denen dies möglichst komprimiert ausgedrückt wird, sind für Luther darum *die* Stellen, von denen aus er die ganze Schrift erschließt, so wie die so oft von ihm angerufene Stelle Röm 3,28, „Der Mensch wird aus Glauben gerechtfertigt, ohne die Werke des Gesetzes.“ Wie dieses Erschließen geschieht, zeigt Luther

den Übergang zum Geist zu ermöglichen. Beides ist unterscheidbar und doch eins: indem die Geschichte überstiegen wird, wird sie zugleich in ihrem Sinn begründet.“. De Lubac: Geist aus der Geschichte [1968] (Anm. 2), S. 327.

32 WA DB 8, S. 10,1–6.

33 WA DB 8, S. 28,24–30,18. Vgl. die oben zitierten Aussagen zur Einheit der Schrift mit Christus oder eine Aussage wie in der Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in den Predigten von 1538–40, WA 47, S. 66,23f.: Christus ist das „mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie recht angesehen werden, gehen auff Christum“.

34 „Nonne impiissimum est sic partiri scripturas, ut literae neque fidem neque mores neque spem tribuas, sed solam historiam iam inutilem? Sic allegoriae fidem, non mores, neque spem. Tropologiae mores, Anagogae spem, quasi non Paulus dicat 2. Timo. 3. „Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum et ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo dei ad omne opus bonum instructus.“, Operationes in Psalmos, 1519–21, WA 5, S. 644,39–645,4. Zu der Kritik Luthers an der Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die er hier vorträgt, siehe Johann Anselm Steiger: Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards. Leiden u. a. 2002 (Studies in the History of Christian Thought 104), S. 147–151.

beispielhaft in seiner Vorrede zum Alten Testament³⁵: Er geht summarisch vor allem den Pentateuch nach dem literalen Sinn durch. Wenn man den Pentateuch zusammenfassen will, dann geht es in ihm, nach verschiedenen Aspekten hin betrachtet, um das Amt des Gesetzes, von dem auch Paulus 2 Kor 3 spricht. Das Gesetz steht wiederum in dialektischem Widerspiel zum Evangelium. Die übrigen Bücher der Propheten und der Geschichtserzählungen sind, Luther zufolge, auch nichts anderes als das, was Mose ist, und treiben sein Amt.³⁶ Die Geschichte des Volkes Israel wird also durchsichtig gemacht als eine Botschaft Gottes für den gegenwärtigen Leser, in welcher er als *Gesetz* seine eigene Erlösungsbedürftigkeit erkennen soll, um sich nach dem *Evangelium* als dem *Zuspruch* seiner Erlösung zu sehen.

Origenes nimmt die Wahrheit der Schrift in der Weite ihres Umfangs wahr – deswegen will er über die bloße Geschichte hinausgehen und legt sie allegorisch aus. Luther hingegen, für den die Allegorese mehr die Funktion einer *zusätzlichen* Bekräftigung des Glaubens erhält und einen ästhetischen, rhetorischen Charakter hat,³⁷ achtet auf den Punkt, an dem sich die Wahrheit der Schrift fassbar gemacht hat: an der Oberfläche des Buchstabens.

4 Origenes' Verständnis des Römerbriefs

Nun aber zum Römerbrief. Wie Origenes und Luther ihn auffassen, zeigt sich in den *Summarien*, die sie von diesem Brief geben. Origenes, der dem Römerbrief nicht wie wir in sechzehn Kapitel unterteilt, sondern dessen Kommentar in der lateinischen Übersetzung Rufins in zehn Büchern überliefert ist, sagt zu Beginn des neunten Buches, d. h. zu Beginn der Auslegung des zwölften Kapitels, in einem Rückblick auf den vorangegangenen Teil des Briefs und einer Vorschau auf das noch vor ihm liegende Stück:

35 WA DB 8, S. 10–30.

36 WA DB 8, S. 28,12–18.

37 Dazu Steiger: Zentralthemen [2002] (Anm. 34), S. 152–164. Die Begründung, die Konstitution des Glaubens ruht hingegen alleine auf dem literalen Sinn: „figura nihil probat.“, WA 44, S. 109,9 in der Genesis-Vorlesung 1535–45, zu Gen 32,29–32; WA TR 6, 308, S. 13–15 (Nr. 6989). Vgl. „allegoriae nihil probant“, WA 42, S. 539,10 f., Genesis-Vorlesung 1535–45, zu Gen 14,18); auch schon WA 2, S. 224,20, Resolutio Lutherana super propositione XIII. de potestate papae 1519). Dies vertrat aber auch schon Augustin und Thomas: „cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem: ex quo solo potest trahi argumentum [...]“, Thomas von Aquin, S. Th. I, q.1, a.10, ad 1. Thomas verweist auf Augustin, Epist. 93 Ad Vincentinum Donatistam, c. 8, 24, MPL 33, Sp. 334.

Nachdem der Apostel im ganzen bisherigen Text des Briefes gelehrt hat, wie die gesamte Religion *übertragen wird* von den Juden zu den Völkern, von der Beschneidung zum Glauben, vom Schatten zur Wahrheit, von der fleischlichen zur geistlichen Praxis, ... macht er sich nun daran, die Lebensweise und die Einrichtungen dieser geistlichen Praxis anzuordnen, zu welcher der Ritus der Gottesverehrung, wie er lehrt, übertragen worden ist [...].³⁸

Zentrales Thema des Römerbriefs ist also eine *translatio*, ein Hinüber-Tragen, ein Übergang. Dieser Übergang wird von Origenes anhand von vier Begriffspaaren beschrieben: (a) Juden – Völker, (b) Beschneidung – Glauben, (c) Schatten – Wahrheit, (d) fleischliche – geistliche Praxis. In dem ersten Begriffspaar, Juden – Völker, geht es um eine Entgrenzung. In der jüngeren Zeit hat die sogenannte ‚Neue Paulus-Perspektive‘ darauf hingewiesen, dass dies ein zentrales Thema bei Paulus sei.³⁹ Wir sehen, es handelt sich hier um keine Erstentdeckung.

Wie Origenes sich diese Entgrenzung denkt, wird vor allem deutlich, wenn man sie mit dem dritten Begriffspaar verknüpft: vom Schatten zur Wahrheit. Diese Betrachtungsweise kann sich auf Kol 2,16 f., Hebr 8,5 und 10,1 berufen.⁴⁰ Sie ist also nicht etwas ausschließlich Platonisches. Der Gedanke der Anteilhabe, der *μέθεξις*, lässt sich bildlich mit dem Gegenüber vom Schatten und dem Körper, der den Schatten wirft, ausdrücken.⁴¹ Dieses Gegenüber ist aber nun kein Gegensatz,

38 [Hervorhebungen S. G.] „Cum per omnem textum epistulae in superioribus docuisset apostolus quomodo a Iudaeis et gentes a circumcissione ad fidem a littera ad spiritum ab umbra ad ueritatem ab obseruantia carnali ad obseruantiam spiritalem religionis summa translata sit, [...] nunc spiritalis huius obseruantiae ad quam cultus Dei ritum docuit esse translatum aggreditur mores et instituta sancire [...]“, comm. in Rom. IX, 1, Vetus Latina 34, S. 710,1–7 / FC 2/5, S. 22,1–8. Vgl. das *Summarium* im Vorwort des *Kommentars*: Der Brief betrifft das Gesetz des Mose, die Berufung der Völker, das Israel nach dem Fleisch und das Israel, das nicht nach dem Fleisch ist, die Beschneidung des Fleisches und die des Herzens, das geistliche Gesetz und das Gesetz des Buchstabens, das Gesetzes des Fleisches und das Gesetz der Glieder, das Gesetz der Verunft und das Gesetz der Sünde, den inneren und den äußeren Menschen: Vetus Latina 16, S. 41,91–98 / FC 2/1, S. 70,6–12.

39 Siehe etwa Nicholas Thomas Wright: *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis, MN 1993, S. 137 ff; 242 ff und 250 f.; id.: *Paul. In a Fresh Perspective*. Minneapolis, MN 2005, S. 108 ff. Wrights Thesen finden sich zusammengefasst bei Jacob Thiesen: *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive*. Frankfurt a. M. 2014, S. 37 f. – Zu dem *translatio*-Gedanken des Origenes siehe insbes. Theresia Heither: *Translatio religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*. Köln 1990 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 16).

40 Was Origenes auch tut, z. B. comm. in Rom. II, 9 (FC 2/1, S. 226); V,1 (FC 2/3, S. 78–80); VI,7 (FC 2/3, S. 242), princ. III, 6,8 (S. 290,1) usw.

41 Dazu Sven Grosse: *Geist und Schatten* [2008] (Anm. 25). S. 172–189 sowie S. 198–206.

bei welchem die eine Seite die andere ohne Einschränkung ausschließt. Denn das, was im Schatten gefunden wird, ist auch in der Wahrheit enthalten, nur in viel höherem, man kann sagen: im absoluten Maße. Man kann also im Schatten schon die Wahrheit haben. Die *translatio* von den Juden zu den Völkern ist somit keine Abwendung, sondern ein Voranschreiten. Dies zeigt sich gerade in den Erläuterungen, die Origenes dem Begriff ‚Gesetz‘ gibt. Paulus erklärt er, ruft beide, die Juden und die Griechen, zum Glauben und „läßt sie ein, und zwar so, dass er weder die Juden beleidigt, indem er gänzlich die jüdischen Riten niederreißt, noch die Heiden in die Verzweiflung treibt dadurch, dass er auf der Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach besteht.“⁴²

Die jüdischen Riten werden durch das Evangelium *darum* nicht gänzlich niedergerissen, weil das Evangelium nichts anderes tut, als zu einem *geistigen* Verständnis des mosaischen Gesetzes zu führen. So ist das mosaische Gesetz „für den, der es geistig versteht, ein geistiges Gesetz und lebensspendender Geist. Wer es aber fleischlich versteht, für den ist es das Gesetz des Buchstabens und damit tötender Buchstabe“, wie Origenes unter Verweis auf 2 Kor 3,6 sagt.⁴³

Rückblickend in die Vergangenheit des Volkes Israel kann Origenes darum sagen, dass Mose durch die Opfer, die er auf den Befehl Gottes hin einführte, Sündenvergebung schuf, jedenfalls für einen Teil der Menschheit, nämlich für die Glieder des Volkes Israel und jeden, der sich diesem anschließen wollte.⁴⁴ So gab es im ‚ersten Volk‘, also in Israel, auch eine geistige Erkenntnis und Schau der Herrlichkeit, so wie es in Joh 12,41 von Jesaja gesagt wird.⁴⁵ Der Vers Röm 1,17b = Hab 2,4, von Origenes so gelesen: „Der Gerechte lebt aus seinem Glauben“, wird von ihm so verstanden: Entweder der im Gesetz Lebende glaubt auch den Evangelien, oder der in den Evangelien Lebende glaubt auch dem Gesetz und den Propheten.⁴⁶

Das Gesetz des Mose tötet nur dann, wenn man nicht die geistige Wahrheit wahrnimmt, die in ihm enthalten ist. Hier sehen wir, wie Origenes die grund-

42 „inuit ut neque Iudaeos offendat penitus destruendo Iudaicos ritus neque gentibus iniciat desperationem confirmando obseruantiam legis et litterae;“, Comm. in Rom II, 14, Vetus Latina 16, S. 176,8–11 / FS 2/1, S. 300,21–24.

43 „Ipsa [lex Mosei] namque est quae his qui spiritaliter intellegunt lex spiritalis est et spiritus uiuificans, qui uero carnaliter lex litterae et littera occidens esse memoratur.“, Comm. in Rom. VI, 9, zu Röm 7,14–25a, Vetus Latina 33, S. 508,42–509,1 / FC 2/3, S. 270,17–20.

44 Comm. in Rom. V, 1, zu Röm 5,12–14, FC 2/3, S. 68,4–16.

45 Comm. in Rom. VI, 7, zu Röm 7,1–6, FC 2/3, S. 238,17–20.

46 Comm. in Rom I, 15, FC 2/1, S. 134,6–1 / Vetus Latina 16, S. 80,8–11: „quia iustus ex fide mea uiuit; siue qui in lege est tu etiam euangelis credat siue in euangelis est ut etiam credat et profetis. Alterum enim sine altero integritatem non habet uitae.“

sätzlichen hermeneutischen Überlegungen über den Rang des bloßen Wortlautes, der *λέξις*, und des Geschichtsfaktums, der *ιστορία*, auf das Verständnis des mosaischen Gesetzes anwendet. Man *muss* das Gesetz tropologisch verstehen. Ansonsten bleibt einem die Wirklichkeit des Heils vorenthalten, die in ihm beschlossen liegt.

Hier gibt es also einen kontradiktorischen Gegensatz, nämlich zwischen fleischlichem oder buchstäblichem Verständnis des Gesetzes und geistigem Verständnis des Gesetzes. Röm 7,1–4 wird hier für Origenes zu einer Schlüsselpassage.⁴⁷ Der Mensch geht aus der gleichsam ehelichen Bindung an das Gesetz im literalen Verständnis hinüber in die Bindung an Christus, und das heißt zugleich: in die Bindung an das Gesetz im geistigen Verständnis. Man kann also wohl sagen, dass das Gesetzeswort stirbt. Es stirbt aber nur dem Buchstaben nach. Anders ausgedrückt: Das geistige Verständnis des Gesetzes tötet das leibliche.⁴⁸

Parallel zu diesem Gedankengang, in dem es um die Hermeneutik des mosaischen Gesetzes geht, gibt es in der Römerbriefauslegung des Origenes einen anderen Gedankengang. Er betrifft die Sünde. Origenes legt die Bemerkung des Paulus, Röm 7,5, von den Lastern der Sünden, die durch das Gesetz da waren und in unseren Gliedern wirkten, so aus: Dieses Gesetz könne *nicht* das Gesetz des Mose sein, nicht einmal das nur dem Buchstaben nach verstandene, sondern es sei das „Gesetz in den Gliedern“, von dem Paulus in Röm 5,20 und später in Röm 7,23 spricht.⁴⁹ Dieses ist ein Ausdruck für die fleischlichen Begierden, welche die Seele der Sünde unterwerfen.⁵⁰

Die Ausführungen des Paulus Röm 7,7–13 übersieht Origenes dabei nicht: Die Sünde tötet *durch das Gesetz*, und dieses Gesetz ist seinem Verständnis nach das *natürliche* Gesetz, von dem in Röm 2,14–16 die Rede ist.⁵¹ Es ist auch das natürliche Gesetz, das anklagt und durch das Erkenntnis der Sünde kommt, wie Origenes in seinen Erläuterungen zu Röm 3,9 und 3,20 erklärt.⁵² Diese Sündenerkennt-

⁴⁷ Comm. in Rom. VI, 7, FS 2/3, S. 236–246. Dazu Theresia Heither: Einleitung zu Buch 5 und 6, FC 2/3, S. 22–25.

⁴⁸ Comm. in Rom. VI, 7, FS 2/3, S. 242,8–14.

⁴⁹ Comm. in Rom. VI, 7, FC 2/3, S. 248,3–250,5, vgl. V,6, als Deutung von Röm 5,20 f., FC 2/3, S. 122,3–21, sowie, in der Deutung von Röm 4,14: Comm. in Rom. IV, 4, FC 2/2, S. 200.

⁵⁰ Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, S. 280,2–4.

⁵¹ Comm. in Rom. VI, 8, FC 2/3, S. 252–266. Der Kommentar des Origenes zu Röm 2,14: Comm. in Rom. II, 9, FC 2/1, S. 226–229.

⁵² Vgl. Comm. in Rom. III, 2, FC 2/2, 60, zu Röm 3,9: Das Gewissen klagt alle Menschen an, dass sie nicht nach dem Gesetz handeln. Das Gesetz hat dabei eine Funktion wie eine medizinische Diagnose: Comm. in Rom. III,6, FC 2/2, 94, zu Röm 3,20. Es handelt sich auch bei den Juden um das natürliche Gesetz. Denn Paulus, der als Kind jüdischer Eltern geboren und am achten

nis ist darum aber eine Leistung des natürlichen Menschen. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes kann hingegen nicht durch das Gesetz, d. h. das natürliche Gesetz kommen, wie Röm 3,21 sagt. Denn, so Origenes: „Gottes Gerechtigkeit übersteigt bei weitem alles, was der menschliche Geist allein durch natürliches Denken erforschen kann.“⁵³

Diese Begründung gibt einen Hinweis darauf, dass Origenes auch hier, in diesem Gedankengang, wo es um die Sünde und die Überwindung der Sünde geht, die ontologische Unterscheidung zwischen dem Schatten und der Wahrheit, dem unvollkommenen Sein und dem vollkommenen Sein, dessen Abbild es ist, zugrunde legt. So erläutert er die Aussage Röm 3,10 (= Ps 14,1) „Keiner ist gerecht“ damit, dass es durchaus relative Gerechtigkeit unter den Geschöpfen gibt, so dass etwa Aaron im Vergleich mit Miriam gerecht ist, Mose aber im Vergleich mit Aaron, dass aber alle diese Gerechtigkeit keine Gerechtigkeit ist im Vergleich mit der Gerechtigkeit Christi, der in absolutem Sinne gerecht ist.⁵⁴

Hier liegt eine grundlegende Positionierung des Origenes vor. Die Schwäche des Menschen gegenüber der Sünde ist somit nur eine relative Schwäche: Er vermag *etwas*, aber nicht genügend. Die Kraft der Sünde ist dementsprechend gegenüber dem Menschen auch nur von relativer Stärke: Sie vermag zwar mehr als er, aber nicht so viel, dass er ihr ganz erliegen würde. Konsequenterweise ergibt sich aus dieser Positionierung die Beantwortung der Frage, wer in Röm 7,14–25 spricht.⁵⁵ Nach Origenes liegt hier eine *Prosopopoia* vor: Paulus spricht an der Stelle eines anderen Menschen, nämlich eines schwachen Menschen, der versucht, den Lasten jedenfalls ein wenig Widerstand zu leisten und zwar durch den Antrieb des natürlichen Gesetzes.⁵⁶ Paulus wird den Schwachen ein Schwacher (1 Kor 9,22),

Tage beschnitten wurde, konnte nicht im Blick auf das mosaische Gesetz in Röm 7,8–10 sagen, er hätte zu einer Zeit seines Lebens ohne das Gesetz gelebt. Das natürliche Gesetz wird aber erst wirksam, so dass Sünde angerechnet werden kann, wenn der Mensch das früheste Kindesalter hinter sich hat und zwischen Gut und Böse unterscheiden kann: Comm. in Rom. VI, 8, FC 2/3, S. 256,24–258,7. Vgl. Comm. in Rom.V, 1, FC 2/3, S. 58–60, zu Röm 5,13. Diese Erklärung hat auch Augustinus, *Contra Julianum* II, 5,12, MPL 44,682. Luther übernimmt sie in seiner Römerbriefvorlesung, WA 56, S. 348 f., in der Auslegung von Röm 7,8. Er macht aber in seinen folgenden Ausführungen deutlich, dass es nicht eine Erkenntnis der Sünde aufgrund der natürlichen, mit dem Alter gereiften Fähigkeiten des Menschen geben kann, sondern dass hier eine übernatürliche, nämlich teuflische Verblendung des Menschen überwunden werden muss.

53 „iustitia autem Dei supergreditur et satis eminent hoc quodcumque mens humana solis naturalibus sensibus potest rimari.“, Comm. in Rom. III, 7, *Vetus Latina* 16, S. 229,53 f. / FC 2/2, S. 100,9–11, im Zusammenhang von S. 98,17–100,16.

54 Comm. in Rom. III, 2, FC 2/2, S. 64.

55 Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, S. 268–284.

56 Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, S. 272,11–15.

um ihnen aufzuhelfen. Darum spricht er so, als sei er selbst ein solcher Schwacher, der noch nicht zum Glauben gelangt ist.⁵⁷ An sich würde es sich keineswegs mit der Würde eines Apostels vertragen, so zu reden.⁵⁸ Würde man annehmen, der Apostel würde – ohne *Prosopopoia* – so von sich selbst reden, würde man alle Menschen in die Verzweiflung treiben.⁵⁹

Was Origenes vom Glauben und vom freien Willen sagt, fügt sich ebenfalls in diese Struktur von Schatten und Wahrheit, Relativem und Absolutem. Zwar bekennt sich Origenes in der Kommentierung von Röm 3,27 f. klar dazu, dass allein der Glaube, ohne die Werke rechtfertigt. ‚Glaube‘ wird dabei beschrieben durch einen Vergleich mit Wachs; es schreibt sich durch ihn die Gnade in die Seele. Er ist also die der Gnade entsprechende *dispositio* in der Seele.⁶⁰ Er verbindet dies aber mit folgenden Gedanken: Der rechtfertigende Glaube muss ein vollkommener Glaube sein, so wie der Glaube Abrahams es war. Er ist aus einer Vielzahl von Glaubensakten erwachsen.⁶¹ Nicht nur der Glaube, sondern auch andere Tugenden, wie Weisheit, Erkenntnis, Sanftmut, Demut könnten zur Gerechtigkeit angerechnet werden.⁶² Damit wird das *sola fide* wieder entkräftet. In der Lehre von den Gnadengaben, Röm 12,6, wo Origenes den Glauben als Charisma offensichtlich nicht von dem rechtfertigenden Glauben unterscheidet, sagt er, dass sowohl von uns etwas getan werden muss, um Gnade zu empfangen – das ist die eine Seite des Glaubens –, als auch dass von Gott der Glaube geschenkt wird – das ist die andere Seite. Gott schenkt die Gnade nach dem Maß des Glaubens in uns, so wie im künftigen Leben nach dem Maß der Verdienste.⁶³ Nachdem sie sich bekehrt und Vergebung empfangen hat, bedeckt die Seele selbst mit dem, was sie Gutes tut, ihre vorangegangenen bösen Taten.⁶⁴ – Was die Willensfreiheit des Menschen betrifft, so wird sie von Origenes in seinen Ausführungen zu Röm 9,14 f. bekräftigt.⁶⁵

57 Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, S. 270,21–272,1.

58 Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, S. 270,3–7.

59 Comm. in Rom. VI, 9, FC 2/3, S. 286,4 f.

60 Comm. in Rom. III, 9, FC 2/2, S. 130–140, insbes. FC 2/2, S. 132,18–20, sowie Comm. in Rom. IV, 5, FC 2/2, S. 210,5–27.

61 Comm. in Rom. IV, 1, FC 2/2, S. 166,27–168,20, vgl. S. 172,20–174,6.

62 FC 2/2, S. 168,21–170,1.

63 Comm. in Rom. IX, 3, FC 2/5, S. 52,24–56,22.

64 Comm. in Rom. IV, 1, FC 2/2, S. 176,12–26. Das alles wird von Theresia Heither in ihren Ausführungen, FC 2/2, S. 20–24, übersehen.

65 Comm. in Rom. VII, 16, FC 2/4, S. 148–158. Origenes stimmt in seinem Römerkomentar mit seinem Traktat über die Willensfreiheit in *De principiis* III,1 überein, worauf sich Erasmus in seiner Schrift *De libero arbitrio* beruft. Siehe etwa bei Erasmus, III a 3; III a 6; III a 10; III a 14 f.; III c 1, in der Ausgabe: Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schriften. Hg. von Werner Welzig.

Wir können nun dem *Summarium*, das Origenes vom Römerbrief gibt, und seiner Entfaltung das *Summarium* am Beginn von Luthers *Römerbrief-Vorlesung* gegenüberstellen.

5 Luthers *Summarium des Römerbriefs* und seine Auslegung von Röm 7

Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören und auszureißen und zunichte zu machen alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches (so groß sie auch sein mag in der Sicht der Menschen, und auch vor uns selbst), obgleich sie von Herzen und aufrichtig geschehen mag, und zu pflanzen und zu begründen und großzumachen die Sünde (obgleich sie nicht existiert oder man meint, dass sie nicht sei).⁶⁶

Diese Stelle zeigt bereits, dass Luther seine Auslegung des Römerbriefs ganz anders anlegt. Er bestimmt die zentrale Thematik anders als Origenes. Der Gedankengang, von dem ich gesagt habe, dass er bei Origenes parallel durchgeführt wird zu demjenigen, den Origenes als den zentralen bestimmt, bestimmt nun das *Summarium*: Es geht um die Sünde und ihre Überwindung. Luther formuliert ihn aber am Anfang mit bewusster Einseitigkeit nur von der Sünde her. Erst in einem zweiten Einsatz spricht Luther dann von der Gerechtigkeit, und zwar der fremden Gerechtigkeit, durch welche der Mensch gerecht wird.⁶⁷ Luther formuliert diesen ersten Einsatz auch in einer bewussten Übertreibung, einer *Hyperbole*. Wie er in dem Glossentext sich selbst erläutert, will er nicht die Sünde pflanzen und großmachen, sondern er will bewirken, dass man *erkenne*, dass die Sünden noch

Bd. 4. Darmstadt 1969 [zit.: Schriften], S. 94; 98; 106; 112–114; 136–138. Auf den Römerbriefkommentar des Origenes beruft sich Erasmus in III a 3f, Schriften 4, S. 94. Es handelt sich eben um die Passage in Comm. in Rom. VII, 16. Außerdem verwendet Erasmus in II a 1, Schriften 4, S. 36, die Auslegung von Sir 15,14–18, die Origenes in Comm. in Rom. I, 18, FC 2/1, S. 150, vorträgt.

66 „*Summarium huius Epistolę Est destruere et disperdere omnem sapientiam et Iustitiam carnis (id est quantacunque potest esse in conspectu hominum, etiam coram nobis ipsis), quantumvis ex animo et synceritate fiant, Et plantare ac constituere et magnificare peccatum (quantumvis ipsum non sit aut esse putabatur).*“, WA 56, S. 157,2–6 / BoA 5, S. 222,1–6. Dies ist der Scholientext. Der Glossentext formuliert mit Erläuterungen der Hyperbolen: „*Summa et intentio Apostoli in ista Epistola est omnem Iustitiam et sapientiam propriam destruere et peccata | atque insipientiam |, quę non erant (i.e. propter talem Iustitiam non esse putabantur a nobis), rursus statuere, augere et magnificare (i.e. facere, vt agnoscantur adhuc stare et multa et magna esse) ac sic demum pro illis | vere | destruendis Christum et Iustitiam eius nobis necessarios esse.*“, WA 56, S. 3,6–11.

67 WA 56, S. 158,10–24 / z. T. in BoA 5, S. 222,7–223,15.

immer bestehen und viele und groß sind.⁶⁸ Genau an der Stelle, wo der große Origenes – man muss es zugeben – untief wird, bohrt Luther in die tiefste Tiefe. Es ist nicht so, dass der Mensch aus seinen natürlichen Kräften zwar nicht genügend, aber doch immerhin etwas gegen die Sünde vermag. Er vermag *nichts* gegen sie. Die Gerechtigkeit ist eben deshalb eine ganz von außen kommende Gerechtigkeit.

Konsequent ist darum die Auslegung von Röm 7 genau entgegengesetzt.⁶⁹ Paulus redet keineswegs in der Person eines fleischlichen Menschen, sondern in eigener Person, d. h. als geistlicher Mensch.⁷⁰ Das erste Argument Luthers dafür ist, dass das Ich von Röm 7 ganz offensichtlich gegen das Fleisch kämpft und das Gesetz liebt. Das aber ist bei dem fleischlichen Menschen keineswegs der Fall.⁷¹ Dass dieses Ich aber dann von sich behauptet, es würde das Böse und nicht das Gute tun, liegt gerade an dem erhabenen Maßstab, den der geistliche Mensch hat. Er tut zwar schon etwas Gutes, eben weil er ein geistlicher Mensch ist. „Er will aber das Gute ganz rein, ganz frei und ganz fröhlich tun, ohne beschwert zu sein von dem widerstrebenden Fleisch. Aber das kann er nicht [...]“⁷²

6 Thomas, Origenes, Luther und der Wandel der Perspektiven

Luthers Positionierung wird noch deutlicher, wenn man nun auch noch die Auslegung des Thomas von Aquin betrachtet.⁷³ Im Unterschied zu den Auslegungen des Origenes und der Luthers ist der *Römerbriefkommentar* des Thomas kein

⁶⁸ „i.e. facere, ut agnoscantur adhuc stare et multa et magna esse“, WA 56, S. 3,9f.

⁶⁹ WA 56, S. 339–354.

⁷⁰ WA 56, S. 339–352 / z. T. in BoA 5, S. 255,22–260,31. Luther beruft sich dabei auf Augustinus: *Contra duas epistolas Pelagianorum* I, 10,17, MPL 44, 559 / CSEL 60, 439. In den *Retractationes* 1, 23, MPL 32, Sp. 620 / CSEL 57, S. 67,9–19, berichtet Augustin von seinem Umschwung in der Deutung von Röm 7, nämlich, dass die Stelle *auch* vom Apostel selbst verstanden werden könne. Augustin bezieht sich hier auf seine *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* (dort cap. 43, MPL 35, Sp. 2071 / CSEL 84, S. 23f.) und verweist auf seine Schriften gegen die Pelagianer.

⁷¹ WA 56, S. 340 / BoA 5, S. 255,33–256,3. Vgl. zu Röm 3,9: dass alle unter der Sünde sind, ist eine Erkenntnis im Geist: WA 56, S. 234–237 / BoA 5, S. 236,27.

⁷² „Vult enim purissime, liberrime et letissime, sine molestiis repugnantis carnis agere, quod non potest [...]“, WA 56, S. 341,31f. / BoA 5, S. 256,22–24.

⁷³ Es gibt zu dieser offenbar wenig Literatur. Steven Boguslawski konzentriert sich auf die Auslegung von Röm 9–11 durch Thomas, siehe Steven Boguslawski: Thomas Aquinas. In: *Reading Romans through the Centuries. From the Early Church to Karl Barth*. Hg. von Jeffrey P. Greenman

Werk, in dem er seine Gedanken am Gegenstand des Paulusbriefs entwickelt. Die Gedanken, die Thomas hier vorträgt, findet man meist in der *Summa Theologica* ausgearbeitet. Sie werden in den *Kommentar* eingetragen, der selber eine sehr knappe, den Gedankengang des Paulus logisch analysierende Exegese darstellt. Mit Luther hat Thomas eines gemeinsam, das ihn von Origenes trennt. Es ist die frontale Wendung Augustins gegen Pelagius und seine Anhänger. Die Paulus-Auslegung, die Augustin in seinen antipelagianischen Schriften vorgetragen hat, ist auch für Thomas grundlegend. So vertritt auch er die Lehre von einer Erbsünde. Sie wird von Adam als dem Prinzip der menschlichen Natur begangen, deswegen wird sie auf jeden als Schuld übertragen, der Anteil an der menschlichen Natur hat, d. h. Mensch ist.⁷⁴ Die Aussage des Paulus Röm 3,9 f., „keiner ist gerecht“, muss darum so verstanden werden, dass jeder aus sich ein Sünder ist. Allein aus Gott hat er seine Gerechtigkeit.⁷⁵ Die Macht der Sünde wird aber dann durch die Taufe eingeschränkt, und zwar in der Weise, dass die Menschen, die getauft werden, von der Erbsünde gereinigt werden, so dass keine Sünde mehr bleibt. Was bleibt, ist die Ansteckung der Sünde in Bezug auf das Fleisch.⁷⁶ Diese wird von Thomas ‚der Zunder der Sünde‘, *fomes peccati*, genannt. Thomas ersetzt konsequent an Stellen wie Röm 6,12, wo Paulus von dem Menschen in der Gnade spricht, den Begriff ‚Sünde‘ durch *fomes*.⁷⁷ Er kann gelegentlich aber auch von

und Timothy Larsen. Grand Rapids, MI 2005, S. 81–99; id., Thomas Aquinas on the Jews. Insights into his Commentary on Romans. New York 2008.

Der Römerbriefkommentar des Thomas wird zitiert nach: Thomae Aquinatis [...] Opera omnia. Bd. 20. Hg. von Stanislaus Eduardus Fretté. Paris 1876 [zit.: Fretté]. Die deutsche Übersetzung liegt vor unter dem Titel: Des Heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. Übersetzt von Helmut Fahsel. Freiburg i. Br. 1927 [zit.: Fahsel]. Der Kommentar ist wohl zwischen 1260 und 1265 entstanden, siehe Fahsel, S. VI.

74 Zur Erbsündenlehre siehe die Ausführungen zu Röm 5,12: cap.5, lect.3, Fretté, S. 450b–452a / Fahsel S. 166–169. Bei Origenes hingegen fehlt diese Lehre, siehe FC 2/3, S. 76 f., Anm. 40.

75 „ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet justitiam“, zu Röm 3,9 f., cap.3, lect. 2, Fretté, S. 427b / Fahsel, S. 114. Thomas erwägt daneben noch eine Auslegung (b): Keiner ist in Bezug auf alle Dinge gerecht, und (c), dass nur die Bösen gemeint sind. Er meint dann, dass die ersten beiden Deutungen mehr der Meinung des Paulus entsprechen: Fretté, S. 427b–428a / Fahsel, S. 114 f.

76 Thomas nennt einen Einwand gegen die Totalität der Erbsünde: „Videtur ulterius quod peccatum originale non transeat in omnes: quia baptizati a peccato originali purgantur per baptismum; et ita videtur quod non possint in posteros peccatum transmittere, quod non habent.“, und antwortet darauf: „Dicendum est autem, quod per baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem: sed remanet peccati infectio quantum ad carnem [...]“ [folgt Röm 7,25], cap.5, lect.3, zu Röm 5,12, Fretté, S. 453b / Fahsel, S. 173.

77 Cap.6, lect.3, in der Auslegung von Röm 6,12 und 6,13: Fretté, S. 466a / Fahsel, S. 201 f. Cap.7, lect.2, zu Röm 7,13: Fretté, S. 477b / Fahsel, S. 226.

Sünde sprechen, und zwar in dieser Eingrenzung, dass die Gnade Christi dem Geist innewohnt (Röm 8,10), nicht aber dem Fleisch.⁷⁸ „Unter dem Fleisch“, erläutert Thomas, „werden hier zugleich die sinnlichen Kräfte verstanden. Denn das Fleisch wird insofern vom Geiste unterschieden und widerstreitet demselben, als das sinnliche Begehren (*appetitus sensitivus*) sich auf das Gegenteil von dem richtet, was die Vernunft anstrebt.“⁷⁹

Bei der Auslegung von Röm 7 gelangt dann Thomas zu einer konsequenten Doppeldeutigkeit, einer doppelten Lesbarkeit des Textes. Es ist Thomas dabei bekannt, dass Augustin sich von der Einschätzung, hier rede Paulus vom Menschen in der Sünde, der Einschätzung zuwandte, er rede vom Menschen in der Gnade. Thomas meint auch, die zweite Einschätzung sei die bessere. Doch grundsätzlich, meint er, könnte hier vom Menschen in dem einen *und* in dem anderen Zustand die Rede sein.⁸⁰ Diese Doppeldeutigkeit ist für Thomas möglich aufgrund seiner realen Unterscheidung zwischen Geist, d. h. durch die Taufe gereinigte Vernunft, und Fleisch, d. h. sinnliches Begehren des Menschen.

Wenn es beispielsweise in Röm 7,15 heißt „Denn was ich tue, das erkenne ich nicht“, dann heißt das bei dem Menschen in der Sünde: Er tut das, wovon er im allgemeinen einsieht, dass es nicht getan werden darf.⁸¹ Diese Einsicht ist bereits eine Einsicht aufgrund des Naturgesetzes, wie Thomas in seinem *Kommentar* zu Röm 7,9 sagt.⁸² Von dem Menschen in der Gnade kann dieses Wort so verstanden werden: Der Mensch in der Gnade handelt zwar nicht im strengen Sinne schlecht, aber gemeint ist: Er empfindet aufgrund der Leidenschaft seines sinnliche Be-

78 Gegen diese Verteilung, wonach die Gerechtigkeit mit Vernunft verknüpft ist, und die Sünde – die gar keine Sünde im strengen Sinne mehr ist – mit der Sinnlichkeit, wendet sich Luther entschieden an mehreren Stellen seiner Auslegung von Röm 7, etwa WA 56, S. 350,1–4; 350,21–351,2; 352,12–20.

79 „Carnem enim hic accipit simul cum viribus sensitivis. Sic enim caro distinguitur contra spiritum, et ei repugnat, inquantum appetitus sensitivus tendit in contrarium ejus quod ratio appetit [...]“ [folgt Gal 5,17], Cap.7, lect.3, zu Röm 7,18, Fretté, S. 479b–480a / Fahsel, S. 232. Vgl. Fretté, S. 479b / Fahsel, S. 231: „unde motus concupiscentiae qui non sunt a ratione, sed a fomite, non operatur homo, sed fomes peccati, qui hic peccatum nominatur.“

80 Cap.7, lect.3, Fretté, S. 477b / Fahsel, S. 227. Für die anfängliche Position Augustins wird auf *De 83 quaestionibus*, qu. 66, für die spätere auf *Contra Julianum* III, 25 verwiesen.

81 Cap.7, lect.3, Fretté S. 478a / Fahsel S. 228.

82 Cap.7, lect.2, Fretté, S. 474a / Fahsel, S. 219. Zwar fügt Thomas hinzu, dass wegen der Formulierung „der alte Buchstabe“, Röm 7,6, das alte Gesetz, d. h. das mosaische Gesetz gemeint sei. Doch schließt er damit nicht aus, dass durch das Naturgesetz die Sünde erkannt werden könnte. Er sagt auch an dieser Stelle, dass ohne das (mosaische) Gesetz die Sünde erkannt werden könnte, insofern sie im Gegensatz zur Vernunft steht, nur nicht, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist, so dass er sie obendrein verbietet und mit Strafen belegt.

gehrens die Sünde. Er erkennt dieses Begehren, das hier ein ‚Handeln‘ genannt wird, aber nicht, weil, als dieses Begehren entstand, sich sein Verstand *noch nicht* entschieden hatte, ob er ihm zustimmen soll oder nicht.⁸³

Wenn es dann so weitergeht: „Denn nicht das Gute, das ich will, vollbringe ich“, dann heißt das, auf den Menschen in der Sünde gedeutet, dass er im Allgemeinen das Gute will. Sein Wille ist indes nur ein unvollständiger Wille. Sein konkreter Wille ist verdorben. Aus diesem Willen geht die Handlung hervor, die dem allgemeinen Willen widerspricht. Umgekehrt: Der Mensch in der Gnade hat einen Willen, der vollständig auf das Gute ausgerichtet ist. Die Handlung, der dieser Wille widerspricht, ist nur die *unvollständige* Handlung, die Handlung nämlich, welche nur im sinnlichen Begehren besteht und bei der davon abgesehen wird, ob die Vernunft zustimmt oder nicht. Dieses sinnliche Begehren kann der Mensch, der in der Gnade ist, nicht völlig austreiben.⁸⁴

In gleicher Weise verhält es sich mit Röm 7,18b: „Das Wollen liegt mir nahe, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht.“ Es kann auf den Menschen unter der Gnade gedeutet werden. Dann heißt es: „[...] ich finde nichts in meiner Gewalt, wodurch ich jenes Gute vollende, dass ich nämlich die Begierlichkeit gänzlich austilge.“ Der Satz wird so verstanden, dass der fehlgeleitete *appetitus sensibilis* zu Lebzeiten nicht gänzlich richtig gestellt werden kann. Oder es spricht der Mensch, der in der Sünde lebt. Sein Wille ist wie bei allen Sündern durch den Antrieb der Natur auf das Gute gerichtet, aber zu schwach.⁸⁵

Trotz des ausdrücklichen Anschlusses an Augustin kommt Thomas hier zu einem Ergebnis, das die Macht der Sünde ähnlich gering einschätzt wie Origenes. Der Mensch ist noch unter der Sünde imstande, sich als Sünder zu erkennen.⁸⁶ Das abstrakte Wollen des Guten, das auch Luther im Sünder vorhanden sieht, wird als eine Möglichkeit der Deutung von Röm 7 verstanden, was Luther keinesfalls in den Sinn käme.⁸⁷ Was den getauften Menschen, für Thomas also den Men-

83 Cap.7, lect.3, Fretté, S. 478a / Fahsel, S. 228f. Thomas bringt hier sogar ein Argument gegen seine eben vorgetragene Deutung der Stelle auf den Menschen in der Sünde. Denn er sagt, es heiße hier gerade nicht „Was zu tun ist, erkenne ich nicht.“, sondern: „Was ich tue, erkenne ich nicht.“

84 Cap.7, lect.3, Fretté, S. 478b / Fahsel, S. 229.

85 Cap.7, lect.3, Fretté, S. 480b / Fahsel, S. 233: „non invenio in mea potestate quomodo istud bonum perficiam, ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam.“

86 Hingegen, ganz entgegengesetzt, Augustin in *De civitate Dei*: Der Sünder ist wie ein Kranker, der nicht einsieht, dass er krank ist, und darum den Arzt abweist: *ciu.*, X,29, in der Ausgabe hg. von Bernhard Dombart und Alfons Kalb. Stuttgart 1924 [Teubner]. Bd. 1. Darmstadt 1981, S. 451,5–10.

87 Luther lehrt zwar auch, dass es die *synthesis* gibt, das Bewusstsein, dass ein ewiger und mächtiger Gott sei. Sie existiert unauslöschlich in allen Menschen, siehe die Auslegung von

schen in der Gnade, betrifft, reduziert Thomas die verbleibende Sünde darauf, dass das sinnliche Streben des Menschen seiner Vernunft nicht völlig untertan wird, und nennt dies nur noch im uneigentlichen Sinne Sünde.⁸⁸

In diesen verschiedenen Auslegungen des Römerbriefs werden auch die historischen Situationen sichtbar, in denen sie entstanden sind. Für Origenes sind zwei Umstände bezeichnend. Erstens ist es wohl die Nähe, die Origenes, sowohl in Alexandria wie auch in Caesarea, zu den Juden hatte, und eine nicht nur zeitliche, sondern auch sachliche oder existentielle Nähe zu Paulus, was dessen Anliegen betraf, nicht nur den Heiden, sondern auch den Juden das Evangelium zu vermitteln.⁸⁹ Zweitens ist es seine Frontstellung gegen die gnostische, insbesondere die marcionitische Häresie, von der er auch ausdrücklich spricht. Dieser gegenüber betont er, dass das Gesetz, von dem in Röm 5,20 gesprochen wird, die Sünde nicht hervorbringt.⁹⁰ Es gibt vielmehr eine Kontinuität zwischen dem Gesetz des Mose und dem Evangelium.

Luther hingegen hat mit einer Christenheit zu tun, die sich einer trügerischen Sicherheit überlassen hat. Diese Diagnose, die er übrigens von Bernhard von Clairvaux übernimmt, äußert er bereits in der ersten Psalmenvorlesung.⁹¹ Das gegenwärtige Leiden der Kirche, erklärt dort Luther, besteht in dem

Röm 1,20, WA 56, S. 177 / BoA 5, S. 225 f. Luther zeigt aber, dass dies geradezu die Voraussetzung ist für das Sündigwerden des Menschen, weil der Mensch dieses abstrakte Wissen von Gott auf die Götzen überträgt.

88 Vergleiche hier Origenes: Er erläutert Röm 8,1f. so, dass der Mensch sich in den meisten Fällen noch in einem Prozess befindet, in dem er teilweise noch unter dem Gesetz der Sünde steht, teilweise aber schon unter dem Gesetz des Geistes. Es gibt also ein teilweises und allmählich voranschreitendes Eintreten in den Bereich der Gerechtigkeit und der Gnade, Comm. in Rom. VI, 11, FC 2/3, S. 286–292. Nur schließt Origenes aus, dass man Röm 7 auch auf diesen Menschen beziehen könnte.

89 Dazu: Theresia Heither: Einführung zu: Origenes: Römerbriefkommentar, FC 2/1, S. 26–32; ead., Einleitung zu Buch 1 und 2, FC 2/1, S. 48–52; ead., Einleitung zu Buch 3 und 4, FC 2/2, S. 17–20; ead., Einleitung zu Buch 7 und 8, FC 2/4, S. 19–28; ead., Einleitung zu Buch 9 und 10, FC 2/5, S. 9–11, und die von ihr dort angegebene Literatur, insbes. Nicholas Robert Michael de Lange: *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine.* Cambridge 1976; und Hans Bietenhard: *Caesarea, Origenes und die Juden.* Stuttgart u. a. 1974.

90 Comm. in Rom. V, 6, zu Röm 5,20 f., FC 2/3, S. 118–120, vgl. Praefatio, FC 2/1, S. 62,4–10 zum Thema der Willensfreiheit; vgl. auch Theresia Heither: Einführung zu: Origenes. Römerbriefkommentar, FC 2/1, S. 27.

91 Dictata in Psalterium, Scholien zu Ps 68 Vulgata, 69 masor., WA 55/II, S. 383–385 / WA 3, S. 416 f. / BoA S. 5, 133 f. Die Berufung auf Bernhard findet sich WA 55/II, S. 384,40–385,2 / WA 3, S. 417,7 f. / BoA S. 5, 133,17. Es handelt sich um *Sermones in Cantica Canticorum* 33,16, S. Bernardi Opera. Bd. 1. Hg. von Jean Leclercq, Henri-Maria Rochais und Charles Hugh Talbot. Rom 1957, S. 244,20 f.; 23 f.

Erstarken der Lauen und Bösen – Frieden und Sicherheit. Denn die Trägheit herrscht schon so sehr, dass [zwar] überall viel Verehrung Gottes ist, aber nur dem Buchstaben nach, ohne Hingabe und ohne Geist, und nur ganz wenige haben Eifer. Und das alles geschieht, weil wir meinen, dass wir etwas seien und genügend täten. Und so wagen wir nichts, haben keinen Schwung [Mt 11,12] und erleichtern uns sehr den Weg zum Himmel: durch Ablässe, durch leichte Lehren, es genüge [schon] ein Seufzer. Und hier ‚erwähl Gott gerade das, das nichts ist, um zu zerstören, was etwas ist.‘ [1 Kor 1,28] Denn wer mit aufrichtigem Herzen meint, nichts zu sein, der ist ohne Zweifel voller Eifer und eilt zur Besserung und zum Guten.⁹²

Luther vertieft seine Kritik an der Zivilisation Europas, die seit Jahrhunderten christlich ist – jedenfalls dem Buchstaben nach – und getauft ist und sich dementsprechend in Sicherheit wiegt, durch sein Studium des Römerbriefs. Gerade angesichts einer solchen Situation der Kirche *muss* die Sünde ‚groß gemacht werden‘. Und der einzig feste Trost gegen die Sünde, deren Macht nicht mehr unterschätzt werden darf, besteht in der Tiefe der Herabkunft Gottes in der Inkarnation und in der Eindeutigkeit des untersten, des literalen Sinns der Schrift, in dem sich die Wahrheit Gottes fassbar gemacht hat – in ihm, dem literalen Sinn,

der allein die ganze Substanz des Glaubens und der christlichen Theologie ist, die in der Bedrängnis und der Versuchung alleine Stand hält und die Pforten der Hölle mit der Sünde und dem Tode besiegt und triumphiert zum Lob und zur Ehre Gottes.⁹³

92 „Tercia nunc [passio Ecclesiae] Est Inualescentia tepidorum et malorum (pax et securitas), Quia accidia iam regnat adeo, vt vbique sit multus cultus Dei, scil. literaliter tantum, sine affectu et sine spiritu, Et paucissimi feruentes. Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus et multum faciliamus viam ad cęlum, per Indulgentias, per faciles doctrinas, quod vnus gemitus satis est. Et hic proprie Deus eligit ea que non sunt, vt destruat ea que sunt. Quia qui ex vero corde sese nihil esse putat, sine dubio ferveat et festinat ad profectum et bonum.“, WA 55/II, S. 384,13–22 / WA 3, S. 416,17–25 / BoA 5, S. 133,27–36.

93 „qui solus tota est fidei et theologiae Christianae substantia, qui in tribulatione et tentatione solus subsistit et portas inferi cum peccato et morte vincit atque triumphat in laudem et gloriam dei“, Deuteronomium Mosi cum annotationibus, 1525, WA 14, S. 560,14–17.

Ulrike Treusch

Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibelauslegung am Beispiel seiner Auslegung von Lk 10

Wer nach der reformatorischen Hermeneutik Martin Luthers fragt, wird zwingend auf die Frage nach deren Entstehung und Wurzeln stoßen, mithin auf die Frage nach der Entwicklung von einer mittelalterlich-monastischen zu einer genuin reformatorischen Bibelauslegung in Luthers Schriften. Die auf den ersten Blick naive Leitfrage dieses Beitrags lautet daher: Lässt sich bei Martin Luther ein Zeitpunkt feststellen, ab dem er reformatorisch exegetierte und predigte?

Diese Fragestellung berührt gleich zwei Felder langjähriger Diskussionen in der Luther-Forschung, die Diskussion um einen reformatorischen Durchbruch Luthers und die um sein monastisches Erbe. Neben der Früh- und Spätattribution von Luthers reformatorischer Wende wurde die Diskussion in den letzten Jahren belebt durch die Kritik an solchen ‚Wende-Konstrukten‘ und den Vorschlag einer sich in mehreren kleinen Wendungen vollziehenden reformatorischen Erkenntnis, z. B. bei Berndt Hamm¹, sowie durch die These eines längerfristigen Transformationsprozesses, z. B. bei Volker Leppin,² wobei er wie auch Christoph Burger³ zeitlich primär einen Wandel in der Frömmigkeit Luthers erkannte.

Diese postulierte Veränderung in der Frömmigkeit führt zur Frage nach dem monastischen Erbe von Luthers Theologie. In den letzten Jahrzehnten wurde

1 Vgl. Berndt Hamm: Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung. In: Luther und das monastische Erbe. Hg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner. Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), S. 111–151. Vgl. auch id.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010.

2 Vgl. Volker Leppin: Martin Luther. Darmstadt 2006, bes. S. 147–150; id.: „Ich habe all mein Ding von Doctor Staupitz“. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung. In: Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive. Hg. von Dorothea Greiner u. a. Leipzig 2007, S. 60–80; id.: Luthers Vaterunser-Auslegung von 1519. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer. In: Between Lay Piety and Academic Theology. Studies presented to Christoph Burger on the Occasion of his 65th Birthday. Hg. von Ulrike Hascher-Burger u. a. Leiden/Boston 2010 (Brill's Series in Church History 46), S. 175–189.

3 Vgl. exemplarisch Christoph Burger: Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnificat (Lk 1,46b–55) aus den Jahren 1520/21. Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 34).

nicht nur stärker die Kontinuität der Theologie Luthers mit dem mittelalterlich-monastischen Erbe betont, sondern auch der Zusammenhang von Theologie und Biographie diskutiert. So zeigte Wolf-Friedrich Schäufele kürzlich, dass Luther sich biographisch zweimal bewusst und reflektiert vom Mönchtum verabschiedete, in den Jahren 1521 und 1525.⁴ Zwar war Luther bis 1525 Mönch, doch distanzierte er sich bereits mit seiner auf der Wartburg verfassten Schrift *De votis monasticis* (1521) von den monastischen Gelübden und dem Verdienstgedanken der monastischen Lebensform.

Luthers geistliche und theologische Entwicklung vom Mönch zum Reformator, vom monastischen zum reformatorischen Autor und Prediger bildet den Rahmen, innerhalb dessen die eingangs gestellte Frage exemplarisch untersucht werden soll. Denn, so die These, Luthers Auslegung *einer* Perikope müsste in besonderem Maße Aufschluss darüber geben, wann er sich hermeneutisch und exegetisch noch bewusst in die monastische Tradition stellte und wann er diese bereits betont reformatorisch interpretierte: die Erzählung von Maria und Martha in Lk 10,38–42. Denn diese Perikope diente seit der Alten Kirche als Paradigma für die zwei Lebensformen, die *vita contemplativa* im Kloster und die *vita activa* in der Welt. So müsste sich Luthers reformatorische Hermeneutik auch an seiner Interpretation dieser Bibelstelle zeigen, die ihm, dem Augustiner-Eremiten, als Begründung seiner monastischen Existenz vertraut war und über die er anlässlich des Festes Mariä Himmelfahrt noch bis Mitte der 1520er-Jahre predigte. Der Übergang von einer monastischen zu einer reformatorischen Auslegung von Lk 10 soll in drei Schritten untersucht werden. Erstens wird ein kurzer Abriss der Interpretation geboten, die die Maria-Martha-Erzählung seit der Alten Kirche erfuhr und die Luther aus Lektüre und Studium bekannt war. Zweitens wird exemplarisch die Diskussion um die Perikope in der monastischen Reformdiskussion des 15. Jahrhunderts skizziert, um vor diesem Hintergrund, drittens, Luthers Interpretation von Lk 10 zwischen 1517 und 1523 zu betrachten.

⁴ Vgl. Wolf-Friedrich Schäufele: „...iam sum monachus et non monachus“. Martin Luthers doppelter Abschied vom Mönchtum. In: Martin Luther. Biographie und Theologie. Hg. von Dietrich Korsch und Volker Leppin. Tübingen 2010 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 53), S. 119–139.

1 Die Auslegungslinien von Lk 10,38–42 von der Alten Kirche bis ins 16. Jahrhundert

Lk 10,38–42 erzählt von der Einkehr Jesu in das Haus von Maria und Martha. Martha bedient Jesus und seine Jünger, ihre Schwester Maria sitzt zu Füßen Jesu und hört ihm zu. Grundlegend für die Interpretation der Perikope wurden die Gegenüberstellung der beiden Schwestern als Typen sowie die Worte, die Jesus zu Martha über Maria sagt (Lk 10,42). Im lateinischen Text der *Vulgata* lauten diese Worte: „unum est necessarium“ (eins ist nötig) und „Maria optimam partem elegit“ (Maria hat das beste Teil erwählt).⁵ Das Verhältnis der beiden Schwestern sowie die beiden Stichworte *unum necessarium* und *optima pars* sind Scharniere der Interpretation der Perikope seit dem 4. Jahrhundert.

Bis ins 16. Jahrhundert ist die Deutung der beiden Schwestern als Typen der *vita activa* und *contemplativa* die häufigste Interpretation der Perikope. So begründet das unterschiedliche Verhalten von Martha und Maria die Lebensweise im Kloster bzw. in der Welt. Damit verband sich eine Wertung, die das kontemplative Leben als vollkommene Nachfolge vorzog. Der breite Strom der Interpreten der Alten Kirche und des Mittelalters vertrat eine Zwei-Wege-Lehre, der zufolge Marias Weg verdienstvoller bei Gott und vollkommener als der Weg der tätigen Martha sei. Dementsprechend wird als *unum necessarium* das Hören auf Gottes Wort verstanden, das in vollkommener Weise nur im kontemplativen Leben vollzogen werden könne. Verbunden wird diese Gegenüberstellung mit Begriffspaaren wie vergänglich – ewig, tätig – ruhend, aktiv – passiv. Diese Deutung bildet sich bereits im 4. Jahrhundert bei Origenes heraus und prägte durch die Auslegungen von Johannes Cassian und Augustinus die westliche Kirche.⁶ Daneben

⁵ „unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea“ (Lk 10,42; *Vulgata*). Für die Auslegungsgeschichte im abendländischen Mittelalter wird die *Vulgata*-Übersetzung *optima pars* entscheidend und bildet den Ausgangspunkt für eine Hierarchisierung der von den Schwestern gewählten Verhaltensweise, während der griechische Urtext in Lk 10,42 vom ‚guten Teil‘ spricht. Vgl. zur patristischen Interpretation der Perikope die immer noch grundlegende Studie von Daniel A. Csányi: *Optima Pars*. Die Auslegungsgeschichte von Lukas 10,38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte. In: *Studia Monastica* 2 (1960), S. 5–78, sowie für die mittelalterliche Interpretation Giles Constable: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*. Cambridge 1995, S. 1–141.

⁶ Vgl. zu den Interpretationslinien neben Csányi: *Optima Pars* [1960] (Anm. 5), S. 5–78, und Constable, *Three Studies* [1995], auch Dietmar Mieth: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. Regensburg 1969 (Studien zur Geschichte

finden sich selten Deutungen, z. B. bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, die den Wert der tätigen Liebe Marthas betonen. Meister Eckhart kehrt die traditionelle Rangfolge geradezu um, wenn er die Vollkommenheit der Martha lobt, die die Phase der bloßen Kontemplation der Maria zu Füßen Jesu hinter sich gelassen habe und bereits zur Tat fortgeschritten sei. Martha wird bei ihm zur vollendeten Maria.⁷

Neben der Deutung der beiden Schwestern auf zwei Personengruppen und zwei gegensätzliche Typen von Lebensweisen, selten auf Züge innerhalb eines Menschen, finden sich in den Auslegungen von Lk 10 weitere wiederkehrende Aspekte: So wird Maria, die Schwester Marthas, oft mit der Sünderin Maria Magdalena, die Jesus mit Öl salbte, identifiziert. Ebenso wird über die Namensgleichheit eine Verbindung zwischen Maria, der Schwester Marthas, und Maria, der Gottesmutter, betont. Wie die Gottesmutter Maria ein Exemplum für das demütige Empfangen der göttlichen Gnade war, so in menschlichem Maße auch Maria, die Schwester Marthas. In dieser Perspektive kann die Perikope mariologisch interpretiert werden, indem das Verhalten Marthas und Marias für Züge der Gottesmutter Maria steht, so z. B. im Lukas-Kommentar des Albertus Magnus. Selten schließlich findet sich eine ekklesiologische Auslegung, in der Maria und Martha die innere und äußere Seite der Kirche figurieren.⁸ – Martin Luther kannte diese traditionellen Auslegungsvarianten und war biographisch als Mönch insbesondere von der Zwei-Wege-Interpretation geprägt.

der katholischen Moralthologie 15), S. 69–75; vgl. *ibid.*, S. 76: „Origenes ist der Vater der ‚mystischen‘ Auslegung der Perikope. Maria und Martha sind Sinnbilder oder Typen des beschaulichen bzw. aktiven Lebens.“ Vgl. unter Berücksichtigung der Darstellungen von Lk 10,38–42 in der Kunst auch Immo Wagner-Douglas: Das Maria und Martha Bild. Religiöse Malerei im Zeitalter der Bilderstürme. Baden-Baden 1999 (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 360), bes. S. 109–169. ⁷ Vgl. zur Interpretation der Maria-Martha-Perikope bei Meister Eckhart neben Mieth, Die Einheit [1969] (Anm. 6), S. 186–230, auch Adeltrud Bundschuh: Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften. Frankfurt a.M. u. a. 1990, S. 346–376; Volker Leppin: Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), S. 69–83.

⁸ Die ekklesiologische Auslegung wird jedoch bereits bei Augustinus begründet, vgl. Csányi: Optima Pars [1960] (Anm. 5), S. 66; Larissa Carina Seelbach: Art. Maria et Martha. In: Augustinus-Lexikon 3 (2004–2010), S. 1169–1171.

2 Lk 10,38–42 in der Reformdiskussion des 15. Jahrhunderts

Im Bemühen um die *Reformatio* der *Christianitas* wurde, bislang in der Forschung wenig beachtet, die Perikope aus Lk 10 argumentativ aufgegriffen. Die tätige Martha und die Gott beschauende Maria als Verkörperung der zwei Wege wurden zum Diskussionsgegenstand in monastischen und kirchlichen Reformkreisen, wobei erstere an der traditionellen Auslegung festhielten, während letztere den Vorrang der *vita contemplativa* angesichts der Reformnot in der Kirche in Frage stellten.

In allen monastischen Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts, im benediktinischen Mönchtum, bei den Mendikanten oder den Augustiner-Chorherren, wird eine Reform der Kirche gefordert, unterstützt und oft auch aus dem Mönchtum hervorgehend erwartet, sofern dieses zu seiner eigentlichen Lebensform zurückkehre.⁹ Für das benediktinische Mönchtum bedeutete dies die in zahlreichen Reformschriften des 15. Jahrhunderts geforderte Rückkehr zur echten *vita contemplativa*.¹⁰ Diese aber wird stets mit dem Verweis auf die Maria-Martha-Erzählung belegt. Denn Maria habe ja in der Beschauung Gottes und dem Hören auf Jesu Worte die *optima pars* in der *vita contemplativa* gewählt. Damit werden, der Tradition entsprechend, die Verse aus Lk 10 als zwei Lebensformen interpretiert, wobei der grundsätzliche Vorrang der kontemplativen Lebensform entschieden vertreten und die Zwei-Wege-Lehre zugleich mit der *Reformatio* des Einzelnen und der Gesamtkirche verbunden wird.¹¹

Neben den monastischen Auslegungen finden sich in der gleichen Reformdiskussion des 15. Jahrhunderts jedoch auch einzelne Versuche einer kirchlich-aktualisierenden Auslegung, die angesichts der Reformbedürftigkeit der Kirche das

⁹ Vgl. einführend zu den monastischen Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Hg. von Kaspar Elm. Berlin 1989 (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien 6).

¹⁰ Eine abschließende Auswertung aller Reformschriften, die im benediktinischen Mönchtum des 15. Jahrhunderts entstanden sind, ist beim derzeitigen Forschungsstand nicht möglich. Die hier getroffenen Aussagen gehen aus Studien zu den deutschsprachigen benediktinischen Observanzbewegungen hervor, vgl. Ulrike Treusch: Bernhard von Waging (†1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert? Tübingen 2011 (Beiträge zur historischen Theologie 158), dort weitere Literatur.

¹¹ Vgl. ausführlicher dazu: Heide Dorothea Riemann: Der Briefwechsel Bernhards von Waging und Johannes' von Eych (1461–1463). *Speculum pastorum et animarum rectorum, Epistula impugnatória, Defensorium speculi pastorum et animarum rectorum*. Zur Kontroverse über Rang und Verdienst des aktiven und des kontemplativen Lebens. Köln 1985; Treusch: Bernhard von Waging [2011] (Anm. 10), S. 71–138.

Wirken Marthas akzentuiert. Für diese Richtung steht exemplarisch der Eichstätter Bischof Johann von Eych, der 1462 in der Diskussion mit Vertretern des bayerischen Mönchtums eine Neuinterpretation der Maria-Martha-Erzählung vertrat, in der er die *vita activa* forderte.¹² Angesichts der zeitgenössischen Reformnot in der Kirche, so Johann, sei eine Anerkennung der *vita activa* als gleichwertiger und eigenständig zum Heil führender Weg nötig. Denn kontemplatives Leben bedürfe der Ergänzung durch die tätige Liebe zum Nächsten, die *caritas*. Für Johann symbolisiert Martha die karitative Tätigkeit, die zeitlich *vor* der Kontemplation erfolgen müsse. Maria habe Gnade empfangen, nicht weil sie zu Füßen des Herrn saß, sondern weil sie bereits viele Liebestaten vollbracht und zuvor die Füße des Herrn gesalbt habe.¹³ Maria ist für Johann daher nicht primär die Personifizierung des kontemplativen Ideals. Sie ist vielmehr darin beispielhaft, dass sie zuvor das Werk der Nächstenliebe (*opus caritatis*) verrichtete.¹⁴ Aus diesem Verständnis von Lk 10 heraus forderte der Eichstätter Bischof Johann folglich das karitative Engagement in der Kirche vor einem inhaltlich und zeitlich nachrangigen Rückzug ins kontemplative Leben im Kloster.¹⁵

Johanns Vorschlag fand keinen Widerhall; die Vertreter des Mönchtums, mit denen er in Kontakt stand, lehnten seinen Vorschlag und seine Interpretation von Lk 10 mit z. T. heftigen Worten ab. Ungeachtet dessen fällt auf, dass Johanns Auslegung der Maria-Martha-Erzählung dem Grundschema verhaftet bleibt, dass die beiden Schwestern für zwei Lebensweisen stehen und er die Zwei-Wege-Interpretation nicht grundsätzlich hinterfragt, sondern nur angesichts der gegenwärtigen Reformnot in der Kirche eine aktualisierende Auslegung, eine – zeitweilige – positivere Bewertung der *vita activa* fordert. Die kritische Frage, die er damit verbindet, ist die nach dem aktuellen Nutzen des Mönchtums für Kirche und Gesellschaft.

Der exemplarische Blick in die Reformdiskussion des 15. Jahrhunderts zeigt, dass die Perikope Lk 10,38–42 ein in Kirche und Mönchtum immer wieder zitierter, damit im Bewusstsein gegenwärtiger Bibeltext war. Sie zeigt aber auch, dass Neuansätze der Interpretation noch dem Schema der zwei Wege, der Deutung der beiden Schwestern auf zwei Personengruppen, ja auf unterschiedliche Stände in der mittelalterlichen *Christianitas*, verhaftet blieben.

¹² Vgl. zu Johanns Interpretation der Maria-Martha-Erzählung: Johann von Eych: Epistula [1462]. In: Riemann: Der Briefwechsel [1985] (Anm. 11), S. 99–136; vgl. Treusch: Bernhard von Waging [2011] (Anm. 10), S. 106–113.

¹³ Vgl. Johann von Eych: Epistula [1462]. In: Riemann: Der Briefwechsel [1985] (Anm. 11), S. 108,2: „post laborem in requie cederet, sed necessarium fore, ut antea onera portaret“.

¹⁴ Vgl. Johann von Eych: Epistula [1462]. In: Riemann: Der Briefwechsel [1985] (Anm. 11), S. 109 f.

¹⁵ Vgl. Johann von Eych: Epistula [1462]. In: Riemann: Der Briefwechsel [1985] (Anm. 11), S. 115 f.

Dem Augustiner-Eremiten Martin Luther, dessen Konvent sich der Observanzbewegung anschloss, war zumindest in Grundzügen die Reformdiskussion und die argumentative Verwendung der Perikope bekannt. Lässt sich hier bei ihm eine reformatorische Entwicklung erkennen, von der monastisch geprägten zur reformatorischen Auslegung von Lk 10?

3 Luthers Auslegungen der Maria-Martha-Erzählung zwischen 1517 und 1523

Nicht nur Luther, sondern fast alle Reformatoren des 16. Jahrhunderts interpretieren diese Perikope und zeigen in der Neuinterpretation ihre reformatorischen Akzente. Christine Christ-von Wedel untersuchte in der Perspektive der Erasmus-Rezeption exemplarisch Auslegungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und prüfte, inwiefern sie die Übersetzung des Erasmus von Rotterdam aufnahmen.¹⁶ Luther legte den Lukastext nicht nach der Erasmus-Übersetzung aus, sondern in allen erhaltenen Aussagen und seinen Predigten vor seiner eigenen Übersetzung des Neuen Testaments im Jahr 1522 geht er vom Text der *Vulgata* aus, vermutlich da ihm der *Vulgata*-Text liturgisch vertraut war, predigte er doch jährlich am 15. August über die Erzählung von Maria und Martha.

Erasmus ersetzte bereits 1516 in seiner philologisch genauen Übersetzung aus dem Griechischen in Lk 10,42 die *optima pars* durch *bona pars*. Luther dagegen spricht erst in seiner Predigt von 1522 von der *bona pars*, die Maria erwählt habe, und traditionell monastisch interpretiert er zunächst die Maria-Martha-Erzählung im Rahmen der Zwei-Wege-Lehre, wie er im Rückblick abwertend bemerkt.¹⁷

Luthers Predigt an Mariä Himmelfahrt 1517, seine *Galaterbrief-Vorlesung* aus den Jahren 1516/17 sowie die Predigten an Mariä Himmelfahrt in den Jahren 1522 und 1523 geben einen Einblick in Kontinuität und Wandel seiner Auslegung der Perikope.¹⁸

¹⁶ Vgl. Christine Christ-von Wedel: Die Perikope von Martha und Maria bei Erasmus und den Reformatoren. In: *Zwingliana* 27 (2000), S. 103–115.

¹⁷ Vgl. Martin Luther: Predigt an Mariä Himmelfahrt, 15. 8. 1523. WA 11, S. 159,13–19.

¹⁸ Daneben finden sich noch vereinzelt Bemerkungen Luthers zu Martha, die über die genannten Texte nichts Neues zur Fragestellung dieses Beitrags bieten, sowie zahlreiche Verweise auf Maria, die Schwester Marthas, auch in Verbindung mit Aussagen zu Maria Magdalena und der Gottesmutter Maria. Vgl. Horst Dietrich Preuß: Maria bei Luther. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 172, Jg. 61, Heft 1. Gütersloh 1954, der die Bedeutung Marias für Luther und Luthers Stellung zur Marienverehrung detailliert untersucht. Vgl. auch Matthieu Arnold: Marie

(a) Luthers Interpretation der Perikope in den Jahren 1516/17

Zu den frühesten erhaltenen Äußerungen Luthers zu Maria und Martha zählt seine *Predigt zu Jesus Sirach 24,11* am 15. August 1517.¹⁹ Anlässlich des Festes Mariä Himmelfahrt predigte Luther in Wittenberg im Kloster vor einer auch monastischen Zuhörerschaft. Er hält die Predigt in einer Zeit, in der er auch seine *Galater- und Hebräerbrief-Vorlesung* ausarbeitete, und nur wenige Wochen vor seinen *Thesen zur scholastischen Theologie* (4. September 1517) und den *95 Thesen zum Ablass* (31. Oktober 1517).

Bereits seit dem 9. Jahrhundert war das Tagesevangelium für dieses Marienhochfest Lk 10,38–42,²⁰ und so geht Luther vom Episteltext des Tages (Sir 24,11f.) zur Maria-Martha-Perikope über. Lautete der Episteltext „Bei diesen allen suchte ich einen Ruheplatz und ich werde im Erbteil des Herrn verweilen“,²¹ knüpft Luther an das Stichwort Erbteil (*hereditas*) an und spricht von einem zweifachen Erbteil, das er in zwei Reichen sieht: einem zeitlichen und einem ewigen, das eine mit Mühen und Arbeit, das andere voller Ruhe.²² Mit diesen Begriffspaaren greift Luther die Beschreibung von Maria und Martha bei Augustinus auf, auf dessen Auslegung er sich ausdrücklich bezieht.

dans les Tischreden de Martin Luther. In: *Between Lay Piety and Academic Theology* [2010] (Anm. 2), S. 191–202. In den Tischreden von 1530 bis 1540 predigte Luther zu Mariä Verkündigung (25. 3.) und Reinigung (2. 2.) sowie Heimsuchung (2. Juli), aber nicht mehr zu Mariä Himmelfahrt. **19** Vgl. Martin Luther: *Sermo de assumptione Beatae Mariae Virginis*, 15. 8. 1517. WA 4, S. 645,1–650,15. Vgl. zur Interpretation dieser Predigt auch die Auslegung von Sabine Hiebsch: *Figura Ecclesiae: Lea und Rachel in Martin Luthers Genesispredigten* (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 5). Amsterdam 2000, S. 225–234. Hiebsch vergleicht exemplarisch Luthers Interpretation von Maria und Martha in der Predigt von 1517 mit der von Lea und Rachel in den Genesis-Predigten (1519–1521) und kommt zum überzeugenden Schluss (ibid., S. 234): „Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Luther bei seiner Interpretation von Maria und Martha größtenteils im Rahmen der Tradition bleibt, während er diesen für seine Interpretation von Lea und Rachel verläßt.“

20 Mariä Himmelfahrt wird nachweislich seit dem 9. Jahrhundert gefeiert, von Anfang an verbunden mit Lk 10,38–42 als Tagesevangelium, da die Perikope (auch) als vollkommenes Gleichnis auf die Gottesmutter mariologisch interpretiert wurde. Luther behält das Fest trotz zunehmender Kritik formal bis 1544 bei und widmet das Fest dann um auf die Heimsuchung Marias mit Lk 1 als Tagesevangelium (vgl. WA 52, S. 681–688).

21 Luther: *Sermo* [1517] (Anm. 19). WA 4, S. 645,1: „In omnibus requiem quesivi, et in hereditate Domini morabor.“

22 Vgl. Luther: *Sermo* [1517] (Anm. 19). WA 4, S. 645,5–8: „Et illa duo sic differunt, quod alterum est in tempore, alterum in aeternitate, alterum in laboribus, alterum in quiete, sicut Augustinus super hoc Euangelium pulchre scribit in homilia hodierna.“

Doch Luther spricht nicht wie Augustinus von der Figurierung zweier Lebensformen durch Maria und Martha,²³ sondern bezieht die Begriffspaare auf zwei Reiche, das Reich Gottes und das Reich Christi in seiner Menschlichkeit. Für das Reich Christi in seiner Menschlichkeit steht für Luther Martha, deren Leben er als Unruhe, Mühen, Leiden, Gebete, Wachen, Fasten etc. charakterisiert.²⁴ Luther betont, dass der Weg zum Reich Gottes über den Weg Marthas gehen müsse. Zum Leben der Maria gelange der Mensch nur über das Leben der Martha, doch wollten die meisten lieber gleich ruhen und sich freuen, statt zu leiden, „d. h. lieber mit Gott sein als mit Christus“.²⁵ Doch der Weg zu Gott führt, so Luther, nur über Christus in seiner Menschlichkeit, seinem Leiden, seinem Kreuz. Daher gelte es, die Menschlichkeit Christi in seinem Leiden am Kreuz vor Augen zu haben und darin Trost und Ruhe zu finden.

Luther bleibt in seiner Predigt von 1517 im Rahmen allegorisch-geistlicher Deutung. Er sieht in den beiden Schwestern traditionell zwei alternative Lebenswege verkörpert, doch bezieht er diese nicht mehr auf die *vita activa* und die *vita contemplativa* im Kloster, sondern auf zwei aufeinander folgende Lebensweisen im Leben eines Menschen.²⁶ Darüber hinaus stehen die Schwestern und die ihrer Lebensweise zugeschriebenen Attribute für zwei unterschiedliche Reiche sowie für die göttliche und menschliche Natur Christi. Luthers Interpretation des Lebens Marthas als eines Lebens in Mühe und Leiden folgt der traditionellen Auslegung und entspricht seinen monastischen Zuhörern. Er setzt aber zugleich in der betont kreuzestheologischen und christozentrischen Interpretation neue Akzente.²⁷

23 Luther formuliert Augustinus um: Schreibt Augustinus, dass in den Schwestern zwei Lebensformen ‚figuriert seien‘ (*figuratas esse*), formuliert Luther, dass diese zwei Leben ‚bezeichnen‘ (lat. *sint significatae*; WA 4, S. 645,8). Luther übernimmt die adjektivischen Gegensatzpaare von Augustinus, verhält sich aber gegenüber einer expliziten Figuraldeutung zurückhaltend, vgl. dazu Hiebsch: *Figura Ecclesiae* [2000] (Anm. 19), S. 230 f.

24 Vgl. Luther: *Sermo* [1517] (Anm. 19). WA 4, S. 645,15–18: „Iam ecce in humanitate Christi nihil est videre inquietudinem, labores, passiones, fatigationes, orationes, vigilia, ieiunia, opprobia, praedicationes, illusiones, usque ad sui finem.“

25 Luther: *Sermo* [1517] (Anm. 19). WA 4, S. 650,9–12: „Hanc Maria vitam significat, alteram vero Martha: verum ad hanc nisi per primam venit nemo, licet nunc passim omnes velint prius quiescere quam moveri, prius gaudere quam pati, i.e. prius esse cum Deo quam cum Christo.“ Ob Luther hier in der Aufwertung Marthas von den Mystikern Johannes Tauler, dessen Predigten er bereits 1516 mit Randbemerkungen versah (vgl. WA 9, S. 98 ff), Heinrich Seuse und Meister Eckhart beeinflusst war, müsste noch näher geprüft werden.

26 Vgl. Luther: *Sermo* [1517] (Anm. 19). WA 4, S. 649,11–12: „Unus tamen et idem homo istis duabus feminis significatur.“

27 Vgl. Hiebsch, *Figura Ecclesiae* [2000] (Anm. 19), S. 227: „Es ist offensichtlich, daß das Kreuz im Zentrum dieser Predigt steht. Das Kreuz ist ihr Ausgangs- und Zielpunkt.“

In dieser Predigt findet sich ein assoziativ verbundener Einschub, in dem Luther erneut Maria und Martha erwähnt und sie nun mit den traditionellen Attributen innerlich (*intus*) und äußerlich (*foris*) beschreibt: Maria vertritt die innerliche Seite, Martha die äußerliche Seite eines Menschen. Diesen Gedanken führt Luther nur knapp aus in der Beschreibung von vier Menschengruppen, die er entweder als innerlich oder als äußerlich oder als Kombination aus beidem beschreibt.²⁸ Der Abschnitt endet mit der kurzen Beschreibung der vier Gruppen, von denen eine die von Luther positiv gewerteten innerlichen Menschen sind, die ein kontemplatives Leben führen. Der Bezug zur Zuhörerschaft aus dem Mönchtum ist hier unmittelbar.

Die Predigt von 1517 zeigt, dass Luther innerhalb einer Predigt das Schwesternpaar sowohl christologisch als auch anthropologisch interpretieren, sowohl als zwei Lebensformen als auch als die beiden Seiten eines Menschen deuten kann. Er geht in der Gegenüberstellung der Schwestern und deren geistlicher Deutung von der traditionellen Auslegung aus und kann diese Tradition zugleich erweitern in der Akzentuierung von Kreuz und Christus. Eine genuin reformatorische Predigt kann nicht postuliert werden, allenfalls reformatorische Akzente. Denn die Betonung der Niedrigkeit (*humilitas*) Christi und seines Leidens, und die Betonung, dass der Mensch Christus in seiner Niedrigkeit vor Augen haben müsse, steht in der Tradition der monastischen Passions- und Demutstheologie. Auch der Aufbau der Predigt in ihrem Kreisen um zentrale Begriffe, hier die beiden Schwestern und die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften, entspricht monastischem Denken.²⁹ Zugleich zeigt die christologische Zuspitzung einen eigenständigen Umgang mit der traditionellen Auslegung der Perikope und es spiegelt sich in dieser frühen Äußerung von 1517 Luthers Beschäftigung mit der Christologie und Soteriologie wider.

Im Vergleich dazu zeigt Luthers *Galaterbrief-Vorlesung*, die er in den Monaten von Oktober 1516 bis März 1517 ausarbeitete und die als Nachschrift erhalten ist, eine soteriologische Zuspitzung.³⁰ Nur eine kurze Bemerkung zu den Schwestern

28 Vgl. Luther: Sermo [1517] (Anm. 19). WA 4, S. 649,8–650,3, hier S. 649,12: „Et sunt quadruplices homines hic notandi.“ Vgl. Hiebsch: *Figura Ecclesiae* [2000] (Anm. 19), S. 228: „Es ist auffällig, daß dieser Teil der Predigt [...] nicht mit den Ausführungen zur Theologie des Kreuzes verbunden ist.“

29 Vgl. Ulrich Köpf: *Monastische Traditionen bei Martin Luther*. In: *Luther zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*. Hg. von Christoph Marksches, Michael Trowitzsch. Tübingen 1999, S. 17–35, hier S. 31 f.: „Es ist gewissermaßen ein dynamisches Denken, das um zentrale Begriffe kreist, sie von allen Seiten beleuchtet und andere Aspekte zu ihnen in Beziehung setzt.“

30 Vgl. Martin Luther: *Vorlesung über den Galaterbrief (1516/1517)*. In: *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Bd. 1. Hg. von Kurt Aland. Göttingen

Maria und Martha findet sich in der *Galater-Vorlesung*; innerhalb der Auslegung von Gal 2, dass der Mensch nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerecht werde, greift Luther das Werk Marthas auf:

Die Werke des Gesetzes sind also nicht schlecht, denn sie sind ja von Gott aufgegeben, sondern sie werden deshalb verworfen, weil man auf sie vertraute und in ihnen das Ziel des Gesetzes sah. So sind auch Fasten, Gebete, Nachtwachen, (andere) Anstrengungen und die verschiedenen Werke zur Verehrung Gottes zwar in Wahrheit Werke des Gesetzes, dennoch aber wird durch sie kein Mensch gerecht. Trotzdem sind sie aber so notwendig, daß die Gerechtigkeit innerlich nicht bestehen kann, wenn sie nicht äußerlich geschehen, besonders in der Jugend und im Stand der Anfänger. Denn das ganze tätige Leben ‚macht Martha viel Mühe‘ (vgl. Lk 10,41), damit Muße geschaffen wird für Maria, d. h. für das innere Leben. [...] So kann man weder *ohne* die Werke noch *durch* die Werke, sondern (nur) *mit* den Werken Heil und Gerechtigkeit haben, mit dem Unterschied jedoch, daß im selben Maße wie man im Innern wächst und fortschreitet, ebenso die äußeren Werke zurücktreten.³¹

Im Kontext der Frage, welche Bedeutung die Werke des Menschen bei Ablehnung einer Werkgerechtigkeit haben, interpretiert Luther hier erneut Martha und Maria anthropologisch. Martha wird zum Vergleichspunkt für die Notwendigkeit äußerer Werke. So sind Marthas äußere Werke die Voraussetzung für das innere Leben, für das Maria an dieser Stelle steht. Luther verzichtet hier auf die Deutung der Schwestern als zwei Personengruppen und sieht das Tun Marthas und die Muße Marias als zwei Aspekte im Leben eines Christen.

Wo die Predigt vom 15. August 1517 christologisch interpretiert und das monastische Publikum erkennbar vor Augen hat, zeigt die kurz zuvor entstandene akademische Vorlesung eine soteriologische Zuspitzung mit der Verwerfung einer Werkgerechtigkeit. Die Äußerungen Luthers zur Maria-Martha-Erzählung in den Jahren 1516/17 lassen also sowohl eine christologische als auch eine soteriologische Akzentuierung erkennen. Ein *solus Christus* oder eine starke Betonung der Gnade zeigen beide Texte jedoch nicht.

³¹1983, S. 263–291. Lateinisch: WA 57, S. 53–108 (Scholien). Vgl. zur Problematik und Fehlerhaftigkeit der Nachschrift Aland, *ibid.*, S. 450 f.

31 Luther: Galaterbrief [1516/17]. In: Aland, Luther Deutsch (Anm. 30), S. 268. WA 57, S. 68,18–30: „Non ergo opera legis sunt mala, cum sint a Deo imposita; sed ideo sunt reiecta, quia in illis ponebatur fiducia et finis legis. Sicut et modo ieiunia, orationes, vigilie, labores, opera in cultu Dei tam varia sunt vere opera legis, nec tamen illis ullus iustificatur homo; sed tamen tam necessaria, ut iustitia stare non possit interius, nisi fiant illa exterius, precipue in etate iuventis et statu incipientium. Tota enim vita activa ideo ‚turbat Martham erga plurima‘, ut ocium preparatur Marie i.e. vite interiori. [...] Igitur neque sine operibus neque ex operibus, sed cum operibus salus et iusticia potest haberi, ea tamen differentia, ut quantum crescit interior et proficit, tantum minuantur opera foris.“

Wird eine allmähliche Entwicklung reformatorischer Theologie angenommen, so finden sich die lutherischen Ausschließlichkeitskonzepte (*solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura*) spätestens in den sogenannten Hauptschriften von 1520. Luther hat auch in den Jahren nach 1517 an Mariä Himmelfahrt über Lk 10 gepredigt, doch sind erst wieder für die Jahre 1522 und 1523 seine Predigten erhalten. Die Übersetzung des Neuen Testaments (Septembertestament) von 1522 lässt vermuten, dass Luther zu dieser Zeit bereits eine Hierarchisierung der beiden Lebensformen nicht mehr akzentuierte. Denn hier übersetzt Luther, dem griechischen Urtext folgend: „Nur eyns ist nodt, Maria hat eyn gutt teyl er welet das soll nicht von yhr genommen werden.“³² Er verwirft „das beste Teil“ (*optima pars*) der *Vulgata* und übernimmt das Adjektiv im Positiv, wobei er den unbestimmten Artikel verwendet.³³

(b) Luthers Interpretation der Perikope in den Predigten der Jahre 1522/23

Obwohl er sich bis 1525 als Mönch und Priester verstand, wurde in den Jahren nach 1517 Luthers Haltung gegenüber den kirchlichen Marienfesten und insbesondere im Blick auf das Fest Mariä Himmelfahrt zunehmend kritischer. So stellt er seiner *Predigt an Mariä Himmelfahrt des Jahres 1522* eine entsprechende Vorbemerkung voran:

Man begeh heut das Fest unsrer Lieben Frau, der Jungfrau Maria. [...] Man kann aus diesem Evangelium nicht beweisen, daß Maria im Himmel ist, ist auch nicht vonnöten; man muß nicht alles genau aussagen können, wie es mit den Heiligen im Himmel zugeht. Es ist genug, zu wissen, daß sie in Christus leben [...] aber wie, das ist nicht vonnöten zu wissen. Das sage ich aber darum, damit unser Glaube allzeit auf gewissen Dingen stehe und damit wir keine Artikel des Glaubens von dem machen, wovon wir kein Schrift(zeugnis) haben; [...] Darum ist es nötig zu glauben, daß die Mutter Gottes lebe. Wie es aber zugeht, das befehle man dem lieben Gott. Das sei genug von dem Fest. Nu zum Evangelium.³⁴

³² Lk 10,42. Das Neue Testament Deutsch, Vuittemberg [1522]. WA DB 6.

³³ In der Luther-Bibel von 1546 wird Lk 10,42 wiederum mit dem bestimmten Artikel wiedergegeben: „Maria hat das gute Teil erwelet, das sol nicht von jr genomen werden“ (WA DB 6).

³⁴ Martin Luther: Predigt an Mariä Himmelfahrt, 15. 8. 1522. WA 10 III, S. 268,13–273,20. Übertragung mit: D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Dritter Teil. Markus- und Lukasevangelium. Hg. von Erwin Mülhaupt. Göttingen 1953, S. 156–160, hier S. 156 f.

Programmatisch postuliert Luther zu Beginn der Predigt das Schriftprinzip und schließt eine Auslegung nach „Historie und Geschichte“³⁵ an, indem er die lukanischen Verse zunächst paraphrasiert. Darauf folgt die geistliche Auslegung der Verse. Luther konzentriert seine Auslegung auf Martha, wobei er einer Stichwortkette folgt, die von Sorge über Sünde zu Sündenstrafen und schließlich zum Gegensatz von Glauben und Werken führt. Ausgangspunkt ist Luthers Interpretation des Verhaltens Marthas: „Martha hat ohne Zweifel gesündigt, indem sie sorgte und dazu die Schwester an dem rechten guten Werk hindern wollte“.³⁶ Marthas Sorge wird als Sünde von Gott bestraft und Luther führt aus, dass Gott innerlich und äußerlich strafen kann. Innerlich überführt das Gewissen und zeigt die Vergeblichkeit der Werke. Die äußerliche Strafe ist der Tadel durch andere Menschen, wie Martha von Jesus getadelt wird: „Sie meint, sie täte recht, aber Gott spricht: keins deiner Werke ist gut, sie sind alle zu tadeln, nur das Werk des Hörens ist untadelig. So müssen alle unsre Werke verworfen sein, denn sie sind alle tadelnswert.“³⁷

Luther exemplifiziert an Martha die Vergeblichkeit der Werke und stellt zugleich ein Werk positiv heraus, das Hören (Marias) auf Gottes Wort. Daher verfolgt Gott mit dem Strafen ein Ziel:

So will er auch hier die Martha dahinbringen, wo Maria ist, und zu dem Werk hinführen, das man nicht schelten kann, nämlich zum Wort. [...] Da habt ihr in kurzem einen Unterschied zwischen Werk und Glauben: mit äußerlichen Werken wird man nicht fromm, das ist alles sträflich; gut ist allein, zu Jesu Füßen sitzen und Gottes Wort zu hören.³⁸

In der Predigt von 1522 sieht Luther in den beiden Schwestern nun den reformatorischen Gegensatz von Glauben und Werken dargestellt. Innerhalb dieses Gegensatzes, für den die beiden Schwestern stehen, greift er das *unum necessarium* auf: Das eine Notwendige ist der Glaube, der sich im Hören auf das Wort Gottes zeigt. Luther ermahnt die Predigthörer daher eindringlich: „denn ich will kein Werk als das Werk Mariens haben d. h. daß du an das Wort glaubst.“³⁹

Die starke Betonung des Gegensatzes von Glauben und Werken und die soteriologische Zentralstellung des Glaubens als *unum necessarium* sind reformato-

35 Luther: Predigt [1522] (Anm. 34) WA 10 III, S. 269,2–24; Evangelien-Auslegung III, S. 157: „Erstlich wollen wir das Evangelium ganz einfältig nach seiner Historie und Geschichte ansehen. Denn das ist auch die größte Kunst, beim einfältigen Verständnis zu bleiben.“

36 Luther: Predigt [1522] (Anm. 34) WA 10 III, S. 270,24–26; Evangelien-Auslegung III, S. 158.

37 Luther: Predigt [1522] (Anm. 34) WA 10 III, S. 271,9–12; Evangelien-Auslegung III, S. 158.

38 Luther: Predigt [1522] (Anm. 34) WA 10 III, S. 271,15–22; Evangelien-Auslegung III, S. 158 f.

39 Luther: Predigt [1522] (Anm. 34) WA 10 III, S. 272,18–20; Evangelien-Auslegung III, S. 159.

rische Grundaussagen, wie Luther sie auch in den Hauptschriften von 1520 trifft. Der Gegensatz der Schwestern als zwei zu unterscheidende Lebensformen wird beibehalten, ebenso die Hochschätzung der Haltung Marias und die Abwertung von Marthas Werken. Auch hier sieht Luther beide Haltungen, die der Werke schaffenden Martha und der hörenden Maria als Haltung in einem Menschen.

Zeigte sich bereits in der ersten erhaltenen Predigt Luthers über Lk 10 eine Abkehr von der Zwei-Wege-Interpretation und der ausschließlichen Deutung der Perikope auf zwei Personengruppen, so können für Luther Maria und Martha gleichermaßen 1517 wie 1522 für die innere und äußere Seite des Menschen stehen.⁴⁰ Der Rekurs auf Augustinus findet sich 1522 nicht mehr. Doch im Kreisen um Begriffe, in deren assoziativer Reihung sowie in der starken Betonung von Sünde, Sündenstrafen und dem innerlichen Wirken des Wortes Gottes – neben der reformatorischen Betonung des äußeren Hörens – finden sich Spuren der monastischen Auslegungstradition.⁴¹ Die Predigt von 1522 zeigt damit auch das Ineinander von monastischer und reformatorischer Auslegung, wobei inhaltlich klar die reformatorischen Konzepte von *sola scriptura*, *sola fide* und *sola gratia* im Vordergrund stehen.

Unter dem Aspekt von Glauben und Liebe predigte Luther ein Jahr später, am 15. August 1523, erneut über Maria und Martha.⁴² Hier lehnt Luther jedoch explizit das Fest Mariä Himmelfahrt ab und verwirft zugleich seine frühere Auslegung der Maria-Martha-Erzählung:

Ich habe im vorigen Jahr gesagt, daß man dies Fest nicht feiern soll. Die es eingerichtet haben, waren so weise wie die Kühe; denn sie haben dies Evangelium auf Maria gezogen, da es doch von Maria Magdalena verstanden werden muß. Man muß die Schrift ganz einfältig verstehen. [...] Ich habe noch eine Predigt, die an diesem Fest vom aktiven und kontemplativen Leben gehalten worden ist; ich wollt, solche Worte wären euch unbekannt. Wir wissen von keinem andern Leben als von Glauben und Liebe.⁴³

⁴⁰ Es fällt auf, dass Luther auch in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) das Verständnis christlicher Freiheit im Dualismus von innerem und äußerem Menschen entfaltet.

⁴¹ Vgl. in Parallele Leppin: *Luthers Vaterunser-Auslegung* [2010] (Anm. 2), S. 187, der mit Verweis auf die Predigten Taulers für die Vaterunser-Auslegung Luthers festhält: „Mit der Betonung der innerlichen Wirkung Gottes folgt Luther den Spuren jener mystischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Theologen, denen er einen Großteil seiner eigenen Entwicklung verdankt.“

⁴² Die lateinische Predigt ist in zwei Nachschriften erhalten, in der Rörers (WA 11, S. 159 f.) sowie der Stephan Roths (WA 12, S. 651–654).

⁴³ Martin Luther: *Predigt an Mariä Himmelfahrt*, 15. 8. 1523. Deutsche Übertragung mit D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Dritter Teil. Markus- und Lukasevangelium. Hg. von Erwin Mülhaupt. Göttingen 1953, S. 161 f. Vgl. WA 11, S. 159,13–19: „Superiore anno dixi hoc festum non celebrandum. Hi qui hoc festum instituerunt, tam sapientes fuerunt ut vaccae, qui torserunt hoc

Wiederum beginnt Luther mit einer kurzen Zusammenfassung der Erzählung, in der er explizit Maria, die Schwester Marthas, mit Maria Magdalena gleichsetzt. In der geistlichen Auslegung verkörpert Maria den Glauben, Martha die Liebe und die Liebestat. Luther hält hier mit der Tradition fest, dass Marias Tun dem der Martha vorzuziehen ist, nennt aber zugleich mit den Begriffspaaren Glaube versus Liebe und Werke, das vergängliche Werk und das unvergängliche Wort zentrale reformatorische Begriffe:

Christus macht den Schluß; Mariens Werk ist besser als Marthas Werk. Soviel die Seele mehr ist als der Leib, ist der Glaube besser als die Liebe und die Werke. Die Werke sind etwas Vorübergehendes und nichts gegen das Wort [...]. Das Wort, das der Herr spricht, währt in Ewigkeit. [...] Man kann nicht sagen, daß man die Sünde mit Werken büßen kann.⁴⁴

Luther führt zwei Aspekte weiter aus:

1. „Erstlich kann also kein Herz bestehen, wenn es nicht gegründet ist auf den Glauben an das Wort.“ 2. „Das zweite sind die Werke der Martha, die der Herr auch nicht verachtet [...] Martha, sieh zu, daß du das reine Wort hast, darnach sollen deine Werke folgen; mein Wort ist ewig, das Werk aber ist vergänglich. Das sind zweierlei Leben eines Christenmenschen.“⁴⁵

Luther verbindet hier den Gegensatz von Glaube und Werk mit dem Gegensatz von Werk und Wort, von Gesetz und Evangelium – jeweils verkörpert durch die Schwestern Maria und Martha.⁴⁶ Reformatorisch wird erneut die Werkgerechtigkeit abgelehnt und das *sola fide* sowie das Wort Gottes betont. Denn die zentrale Aussage der Predigt von 1523 ist, dass das Wort des Herrn ewig bleibt. Gegenüber

Euangelium ad Mariam, quod intelligitur ad Magdalenam. Oportet ut scriptura intelligatur simplicissime. [...] Posthabeo sermonem qui habitus est de festo hoc de vita activa et contemplativa. Velim nobis ista verba ignota essent. Nos de alia vita non scimus quam de fide et charitate.“

44 Luther: Predigt [1523] (Anm. 43). Evangelien-Auslegung III, S. 161. WA 11, S. 159,26–160,3: „Christus concludit: melius opus est Mariae quam Marthae. Hoc invenitur fidem meliorem esse charitate et operibus, quanto plus excedit anima corpus. Opera sunt transitoria et nihil ad verbum [...]. Verbum quod dominus loquitur, durat in perpetuum [...]. Non dicendum peccatum penitendum opere.“

45 Luther: Predigt [1523] (Anm. 43). Evangelien-Auslegung III, S. 161f. WA 11, S. 160,6–11: „Primum ergo nullum cor besthen kan, nisi fide verbi sit fundatum. 2. est opera Marthae quae etiam dominus non contemnit [...] Martha, fac ut verbum habeas purum, post hoc opera tua sequantur. Verbum meum est eternum, opus transitorium. Haec duae vitae sunt Christiani.“

46 Vgl. Christ-von Wedel: Die Perikope [2000] (Anm. 16), S. 109: „Luther übernimmt von der traditionellen Auslegungsweise der Perikope die Bewertung der Schwestern, ordnet sie aber neuen Gegensatzpaaren bzw. Entsprechungen zu. Es sind die Gegensatzpaare, die er zur Grundlage seiner Theologie gemacht hat: Gesetz und Evangelium, Glaube und Werke.“

der Predigt von 1522 setzt Luther einen neuen Akzent, indem er das Wort Gottes zum Angelpunkt seiner Auslegung macht.⁴⁷

Dennoch, möglicherweise der Kürze der Predigt bzw. der Nachschrift oder der Zuhörerschaft geschuldet, fällt die Predigt von 1523 stellenweise weniger pointiert reformatorisch aus als die Predigt von 1522. So betont Luther 1523 stärker die traditionelle Vorrangstellung Marias und verwirft die Werke nicht mehr in so großer Schärfe wie in seiner Predigt von 1522. Er gesteht den Werken einen Wert zu, aber nur, wenn sie dem Hören auf das Wort folgen.

4 Kontinuität und Neuansatz

Welche Erkenntnis bietet die exemplarische Untersuchung von Luthers Interpretation von Lk 10 für die Frage nach den Anfängen der reformatorischen Bibelauslegung Luthers?

Die Deutung auf die *vita activa* und *contemplativa* findet sich bei Luther bereits 1517 nicht mehr – trotz monastischer Zuhörerschaft. Ungeachtet der variierenden Akzentsetzung gilt für seine Auslegungen ab 1517, dass die Maria-Martha-Erzählung für ihn – wie für alle Reformatoren – längst nicht mehr als Begründung monastischen Lebens gilt.⁴⁸

In den Äußerungen Luthers zu Lk 10 sind allmählich die reformatorischen Exklusivkonzepte zu erkennen, aber nicht in einem kontinuierlich fortschreitenden Prozess reformatorischer Hermeneutik. So zeigen sich seine reformatorischen Überzeugungen spätestens in den Predigten von 1522 und 1523, aber zugleich

⁴⁷ Diesen Akzent setzt Luther auch in der im gleichen Jahr, kurz nach Ostern 1523, entstandenen Kirchenordnung (*Von Ordnung des Gottesdiensts in der Gemeinde*), in der Luther ebenfalls die Heiligenfeste verwirft, das Hören des Wortes Gottes einschärft und dabei erneut mit einem Hinweis auf Lk 10 verbindet: „Aber die Summa sei die, daß ja alles geschehe, daß das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein Plärren und Tönen draus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist besser alles unterlassen als das Wort. Und es ist nichts besser getrieben als das Wort. Denn daß dasselbe im Schwang unter den Christen gehen soll, zeigt die ganze Schrift an, und Christus selbst sagt auch, Lk 10,42: ‚Eins aber ist not‘, nämlich, daß Maria zu Christi Füßen sitze und höre sein Wort täglich, das ist das beste Teil, das zu erwählen ist und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewiges Wort, das andre muß alles vergehen, wieviel es auch der Martha zu schaffen gibt. Dazu helf uns Gott, Amen.“ (Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Bd. 6. Hg. von Kurt Aland. Göttingen ²1983, S. 84; vgl. WA 12, S. 35–37).

⁴⁸ Vgl. Christ-von Wedel, Die Perikope [2000] (Anm. 16), S. 114: „Alle Theologen, reformierte wie lutherische, sind sich einig: Die Geschichte von Maria und Martha kann nicht das mönchische Leben rechtfertigen.“

finden sich in seinen Auslegungen zwischen 1517 und 1523 weiterhin Elemente mittelalterlich-monastischer Tradition wie das assoziative Kreisen um Begriffe, die Betonung der Sünde und des innerlichen Wirkens des Wortes Gottes. – Die exemplarische Betrachtung weniger Bibelverse darf nicht überbewertet werden, kann aber ein Indiz sein für eine prozesshafte Entwicklung der reformatorischen Überzeugungen bei Luther unter Beibehaltung seines monastischen Erbes, für das In- und Nebeneinander von „Kontinuität und Neuanatz“.⁴⁹

49 Leppin: *Luthers Vaterunser-Auslegung* [2010] (Anm. 2), S. 189. Zu vergleichbaren Ergebnissen wie diese Untersuchung von Lk 10 kommt Leppin in der Analyse der Vaterunser-Auslegung von 1519, *ibid.*: „Seine Vaterunser-Auslegung von 1519 zeigt Martin Luther mitten im Prozess der Transformation mittelalterlicher Theologie zur reformatorischen. Kontinuität und Neuanatz liegen dabei nicht nur neben-, sondern auch ineinander.“

II **Wittenberg**

Armin Buchholz

„*Duae res sunt Deus et Scriptura Dei*“ – Theologische Implikationen eines Lutherwortes im Vergleich zur Sichtweise des Erasmus und der origenischen Tradition

Die vorliegende Untersuchung will einen Beitrag leisten zu Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung, und zwar unter Beschränkung auf einen Aspekt, der ganz generell kaum die Beachtung findet, die er m.E. verdient: *die grundlegende Bedeutung der Schöpfungstheologie Luthers für seine Auffassung von der Heiligen Schrift*. Gemeinhin nämlich wird – und dies für alle theologische Lager – bei Luthers Lehre von der Heiligen Schrift das Augenmerk sehr schnell und allzu oft ausschließlich auf jene Aspekte und Fragen gelenkt, welche die Autorität, die Botschaft und die Wirkungen der Heiligen Schrift betreffen. Dogmatisch gesprochen heißt das, wir bedenken Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung heute vorwiegend unter christologischen und pneumatologischen Gesichtspunkten. Das mag zwar angesichts entsprechender aktueller Herausforderungen oder Anliegen verständlich und berechtigt sein, führt aber leider oftmals zu ungesunden Engführungen oder einseitigen Betonungen. Denn tatsächlich sind die christologischen und pneumatologischen Aspekte an Luthers Schriftauffassung allesamt gegründet in einem schöpfungstheologischen Fundament, das nicht übersehen werden sollte.

Den Gegenstand meiner Untersuchung bildet das in der Überschrift genannte Lutherwort aus seiner wichtigen Schrift *De servo arbitrio* (*D.s. a.*). Martin Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus über die Freiheit bzw. Unfreiheit des menschlichen Willens in Belangen des ewigen Heils gilt allgemein als eine der entscheidenden theologischen Debatten in der Kirchengeschichte und ist der Gegenstand zahlreicher Monographien, Abhandlungen und Artikel. Meist stehen dabei die Themen des freien Willens und des Heils sowie damit verbundene theologische Lehrsätze im Mittelpunkt. In diesem Artikel dagegen geht es mir darum, die entscheidende epistemologische Grundlage der gesamten Auseinandersetzung hervorzuheben, welche meiner Meinung nach in eben diesem Lutherwort impliziert ist, das in Luthers *D.s. a.* an signifikanter Stelle erscheint: „Zwei Dinge sind Gott und die Schrift Gottes.“ Dabei möchte ich die Implikationen und die Tragweite dieser Aussage aufzeigen, zunächst aus ihrem ursprünglichen Kontext der Entgegnung Luthers auf Erasmus von Rotterdam und dann im vergleichenden Gegenüber zu der andersartigen Sichtweise von Erasmus und ihrer Grundlage bei Origenes, um so das Charakteristische und die Bedeutsamkeit von Luthers Sicht noch klarer hervortreten zu lassen.

Martin Luthers Disput mit Erasmus von Rotterdam über die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens in Sachen des ewigen Heils wurde von beiden Kontrahenten erkannt und vollzogen als Auseinandersetzung um ein rechtes Verstehen und Auslegen der Heiligen Schrift. Genauer gesagt, dieser Lehrstreit um die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens war zugleich ganz wesentlich und grundsätzlich ein Streit auch um die Frage, ob, warum und inwieweit die Aussagen der Heiligen Schrift zum Thema klar oder unklar seien. Umstritten zwischen Luther und Erasmus war also nicht nur die Freiheit oder Unfreiheit des Menschen, sondern zugleich auch die Klarheit oder Dunkelheit der Heiligen Schrift. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Luther nirgendwo so ausführlich und gediegen wie gerade in *D.s.a.* die Klarheit der Heiligen Schrift vertritt und verteidigt,¹ welche nach Luther die unverzichtbare Voraussetzung aller legitimen Lehrbildung ist.² Dabei gilt es zu beachten, dass Luthers *D.s.a.* als Antwort auf Erasmus' Schrift konzipiert ist und dass Luther zu seinen Aussagen über Schriftverständnis und Schriftauslegung, die *D.s.a.* im Ganzen durchziehen,³ durch Erasmus herausgefordert worden war. Dieser nämlich hatte zugunsten einer von ihm vertretenen teilweisen Willensfreiheit des Menschen hinsichtlich des ewigen Heils bereits in der gewichtigen Einleitung⁴ seiner Schrift *De libero arbitrio*⁵

1 Eugene F. Klug sagt richtig: „Luther's defense of Scripture's clarity in his *De servo arbitrio* is a key factor in his convincing case against Erasmus [...]. Nowhere else, in quite the same eloquent manner, does Luther show his theological methodology with greater brilliance“ (Eugene F. Klug: *From Luther to Chemnitz. On Scripture and the Word*. Kampen 1971, S. 91).

2 Vgl. Johannes Wirsching: „Daß die Schrift bzw. die Schriften klar sind, ist für Luther der Grundwall jeder christlichen Lehre, der theologische Grund-Satz, durch den alle anderen theologischen Sätze bewiesen werden sollen“ (Johannes Wirsching: *Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes*. Gütersloh 1971, S. 44).

3 Hans Joachim Iwand sagt, Luthers „These von der grundsätzlichen Klarheit der Schrift“ sei in *D.s.a.* „das Fundament seiner Argumentation und durchzieht seine Ausführungen als der Nerv des Ganzen“ (in Martin Luther: *Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*. Übersetzt von Bruno Jordahn, eingeleitet und erläutert von Hans Joachim Iwand. München 1983, S. 271). Ähnlich äußert sich Gerhard Ebeling: „Das Problem der Hermeneutik durchzieht als der rote Faden die fundamentalste Schrift Luthers: *De servo arbitrio*.“ (Gerhard Ebeling: *Evangelische Evangelienauslegung*. München 1942 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. 1), S. 324) – Luther selbst betont gegenüber Erasmus: „Nos de verbo Dei disputamus.“ (WA 18, S. 630,18; vgl. auch S. 638,14–18).

4 Luther sagt von der Diatribe, dass bereits der erste Teil ihrer Einleitung den gesamten Streitgegenstand fast vollständig und beinahe ergiebiger enthalte als der Hauptteil des Buches (vgl. Martin Luther: *De servo arbitrio* (1525). WA 18, S. 638,12f).

5 Erasmus von Rotterdam: *De libero arbitrio Διατριβή sive collatio / Gespräch oder Unterredung über den freien Willen*. In: id., *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und

eine teilweise Dunkelheit der Heiligen Schrift behauptet. Luther aber vertritt demgegenüber die völlige Knechtschaft des menschlichen Willens in Bezug auf sein ewiges Heil und die völlige Klarheit der Heiligen Schrift, auf deren klaren Aussagen er sich denn auch fortwährend zugunsten seiner Willenslehre beruft.⁶ Luthers Lehre von der Klarheit der Heiligen Schrift in *D.s. a.* wiederum steht in bedeutsamer Beziehung zu dem Wort, das den thematischen Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet.

1 *Deus et Scriptura Dei* bei Luther

Am Anfang der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus um die Klarheit der Heiligen Schrift finden wir diejenige Unterscheidung Luthers, die nun das Thema dieses Aufsatzes sein soll: „Zwei Dinge sind Gott und die Schrift Gottes. Und zwar nicht weniger, als auch Schöpfer und Geschöpf Gottes zwei Dinge sind.“ („*Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt Creator et creatura Dei.*“)⁷ Es ist kein Zufall, dass Luther seine Ausführungen zur Klarheit der Schrift Gottes (*claritas scripturae Dei*) gerade mit diesem Satz eröffnet. Wie schon erwähnt, antwortet Luthers Schrift in seiner Gesamtheit in nahezu exakter Entsprechung auf Erasmus' Diatribe. So ist dieser Satz Luthers Erwiderung auf Erasmus' einleitende Aussage hinsichtlich der Klarheit der Heiligen Schrift, in der Erasmus von manchen biblischen Inhalten eine unerforschliche Majestät göttlicher Weisheit behauptet und dadurch eine teilweise Dunkelheit der Schrift (*obscuritas scripturae*) begründet.⁸ Für eine erkenntnislose Verehrung solcher unerforschlichen biblischen Inhalte berief er sich auf Röm 11,33 f., wo es heißt: „O welche Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn ‚wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?‘ (Jes 40,13)“. Erasmus nun bezog diese Stelle auf die Heilige Schrift, obgleich sie – wie Luther

Deutsch. Bd. 4. Übersetzt und eingeleitet von Winfried Lesowsky. Hg von Werner Welzig. Darmstadt 1969, S. 1–195.

⁶ Sich in diesem Sinne auf die Heilige Schrift zu stützen und mit ihr zu argumentieren, meint Luther, wenn er Erasmus an ihre Abmachung erinnert „*Nos de verbo Dei disputamus.*“ (WA 18, S. 630,18 sowie S. 638,14–18).

⁷ WA 18, S. 606,11f.; Martin Luther: *De Servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen* (1525). Übersetzt von Athina Lexutt. In: id., *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe [LDStA]*. Bd. 1. Hg. von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg. Leipzig 2006, S. 235,18 f.

⁸ Siehe Erasmus: *Diatribe* [1969] (Anm. 5), Ia7.

aufzeigt – nicht von dieser, sondern von Gott selber spricht.⁹ Erasmus identifiziert also – laut Luther fälschlicherweise – Gott selbst mit der Heiligen Schrift und begründet gerade dadurch eine teilweise Unzugänglichkeit der Schrift für den Bibelleser. Dass Erasmus demnach die Unterscheidung zwischen Gottes Wort und Gott selbst (*inter verbum Dei et Deum ipsum*) ignoriert, beurteilt Luther andernorts als folgenschwere Selbsttäuschung.¹⁰ Demgegenüber besagt Luthers Unterscheidung zwischen Gott und Schrift Gottes (*Deus et Scriptura Dei*) in ihrer Weiterführung Folgendes:

Niemand zweifelt daran, dass in Gott vieles verborgen ist, was wir nicht wissen. So wie er es selbst von dem jüngsten Tag sagt: ‚Von jenem Tag weiß keiner außer dem Vater.‘ Und Apg. 1 ‚Es gebührt euch nicht, Zeit und Stunde zu wissen.‘ Und wiederum: ‚Ich weiß, welche ich erwählt habe.‘ Und Paulus: ‚Der Herr kennt die Seinen.‘ Und Ähnliches mehr. Dass es aber in der Schrift einiges Dunkles gebe und nicht alles zugänglich sei, ist zwar durch die gottlosen Sophisten verbreitet worden. Mit deren Zunge sprichst auch du hier, Erasmus.¹¹

Damit hat Luther Gott und die Heilige Schrift als Erkenntnisgegenstände qualifiziert und sie in ihrer diesbezüglichen Eignung als zwei theologische Orte unterschieden. Wie Luther an anderer Stelle erklärt, sind diese beiden theologischen Orte (‚in Gott‘ und ‚in der Schrift‘) für menschliche Erkenntnisbemühungen präzise voneinander abgrenzbar, weil wir zwischen Gott selbst als verborgenem Gott und Gott in seinem Wort als offenbarem Gott unterscheiden müssen. „So weit also Gott sich selbst verbirgt und von uns nicht gekannt werden will, geht es uns nichts an. [...] insoweit er mit seinem Wort umkleidet und dargeboten ist, womit er sich uns darbot, haben wir mit ihm zu schaffen.“¹²

⁹ Vgl. WA 18, S. 607,19–21.

¹⁰ Vgl. WA 18, S. 685,25–27.

¹¹ LDStA 1, S. 235,19–27 / vgl. WA 18, S. 606,12–17. – Günther Bader bemerkt dazu: „Gerade die Unmöglichkeit, die in der Schrift klar ausgesprochene Dunkelheit Gottes als Dunkelheit der Schrift aufzufassen, legt Luther seine These direkt in den Mund.“ (Günther Bader: *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*. Tübingen 1985 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 20), S. 155) – So ist also die Heilige Schrift ein jedermann zugängliches Licht (vgl. WA 18, S. 653,30; 654,32–34; 655,5; 656,16–18; 741,17), wogegen Gott selbst in einem unzugänglichem Licht wohnt, wie Luther in Anschluss an 1 Tim 6,16 hervorhebt (vgl. WA 18, S. 689,18–22).

¹² LDStA 1, S. 405,20–21.33–35 (Hervorhebungen A. B.) / Vgl. WA 18, S. 685,5 f.16 f.: „*Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos [...]* Sed *quatenus* indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus.“ (Hervorhebungen A. B.) In diesen Zusammenhang gehört auch die Unterscheidung von ‚Deus absconditus‘ und ‚Deus revelatus‘ (vgl. z. B. WA 18, S. 685,3–4.21). Treffend bemerkt Harald Østergaard-Nielsen: „Im Gegensatz zu

Nun ist es darüber hinaus bedeutsam, dass Luther die Unterscheidung von Gott und Schrift Gottes (*Deus et Scriptura Dei*) in einem exakten Entsprechungsverhältnis (*non minus qua*) zur schöpfungstheologischen Fundamentalunterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf Gottes (*Creator et creatura Dei*) als zweier grundverschiedener Dinge (*duae res*) sieht. Eine fundamentalere theologische Unterscheidung ist nicht mehr möglich, wenn Gott wirklich als der Schöpfer *aller* Dinge gilt, wie Luther ausdrücklich bekennt (*maiestas Creatrix omnium*).¹³ Jede Sache (*res*) kann von daher nur entweder Schöpfer oder Geschöpf Gottes sein.¹⁴ Somit ist die Heilige Schrift nach Luther für alle Menschen *creatura Dei*, ein Geschöpf Gottes: „Zwei Dinge sind Gott und die Schrift Gottes. Und zwar nicht weniger, als auch Schöpfer und Geschöpf Gottes zwei Dinge sind.“ – Welche Bedeutung hat nun aber – sofern wir es hier nicht nur mit Banalitäten oder Selbstverständlichkeiten zu tun haben – das Schöpfersein Gottes und das Geschöpfsein der Heiligen Schrift für Luther konkret?

Das *Schöpfersein Gottes* sieht Luther ganz wesentlich in der absoluten Freiheit seines allmächtigen Willens, aufgrund dessen er überall alles in allen Dingen wirkt, wie er will.¹⁵ Darin sei uns Gott völlig verborgen und unerforschlich, weshalb sein souveränes Wollen und Tun als Schöpfer von uns weder erfragt noch erforscht, sondern nur ehrfürchtig angebetet werden solle.¹⁶ Dieses verborgene Schöpferwirken Gottes ist als der *verborgene Wille Gottes*¹⁷ für Luthers Willenslehre von allergrößter Bedeutung und begegnet uns im Zusammenhang der

Erasmus weiß Luther eine ganz klare Grenze zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus* zu ziehen. Die Grenze ist mit der Distinktion zwischen ‚Gott selbst‘ und dem Wort Gottes gegeben.“ (Harald Østergaard-Nielsen: *Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie*. München 1957 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. 10), S. 97) – Vgl. auch Günther Bader: „[...] vom *Deus absconditus* zum *Deus revelatus* so voranzuschreiten, dass der Schrift/Sprache die Göttlichkeit gerade abgesprochen wird, hat etwas Paradoxes an sich.“ (Bader: *Assertio* [1985] (Anm. 11), S. 156).

13 WA 18, S. 729,21f.

14 Jesus Christus ist als „*Deus incarnatus*“ (WA 18, S. 689,25) für Luther die einzige *res*, in der „*Creator et creatura Dei*“ zu einer *res* (personal) miteinander vereinigt sind. Die Vernunft – in strikter logischer Anwendung der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf – könne es deshalb auch nur als absurd und anstößig empfinden, dass „*Deus esse hominem*“, dass Christus also „*simul Deus et homo*“ sein solle (vgl. WA 18, S. 698,5–8; 707,26f.).

15 Vgl. WA 18, S. 623,16; 636,28–30; 709,10–11.18–21; 712,32–38; 716,13–15; 718,15–22.28–31; 754,1–5.

16 Vgl. WA 18, S. 632,23–26; 685,32–686,3; 712,25f.; 717,35–718,3; 784,11–15.

17 Vgl. WA 18, S. 685,32–686,3: „[...] *quis sese dirigere queat ad voluntatem prorsus imperscrutabilem? Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, Cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare.*“

Ausführungen Luthers zur Klarheit der Schrift als die ‚innere Klarheit‘ (*claritas interna*).¹⁸

Die *Geschöpflichkeit der Heiligen Schrift* besteht für Luther wesentlich in Zweierlei: Erstens hat die Bibel eine materielle Beschaffenheit aus Papier und Farbstoff, modern gesprochen einen *hardware*-Aspekt. Im Sinne dieser handgreiflichen, sinnenfälligen Materialität spricht Luther in *D.s. a.* einmal von ihr als dem „geöffneten Buch“. ¹⁹ Der andere, für Luther viel interessantere und wichtigere Aspekt der Kreatürlichkeit der Bibel ist ihr *software*-Aspekt. Er kommt in *D.s. a.* an einer Stelle zum Ausdruck, wo Luther bezüglich jedweder sinnvollen Auslegung der Heiligen Schrift ganz generell fordert, „an dem einfachen und reinen und natürlichen Sinn der Worte festzuhalten, den die Grammatik und der Sprachgebrauch bieten, den Gott in den Menschen geschaffen habe“. ²⁰ Wenn Gott demnach eine natürliche Wortbedeutung, die Grammatik und den Sprachgebrauch schuf, so heißt das: Menschliche Sprache ist Schöpfung Gottes. ²¹ So ermöglicht die Kreatürlichkeit der schriftlichen Sprache der Bibel – neben der oben erwähnten materiellen Offenheit des Bibelbuches im Sinne des Aufgeschlagenseins – auch eine geistige ‚Offenheit‘ im Sinne sprachlicher Allgemein zugänglichkeit. ²² In der Geschöpflichkeit der natürlichen Sprachgestalt der Heiligen Schrift nun liegen für Luther alle konstitutiven Elemente dessen, was uns im Zusammenhang

18 Siehe Armin Buchholz: *Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28.* Frankfurt a. M. 1993 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 487), S. 80–82.

19 Siehe WA 18, S. 703,7.

20 LDStA 1, S. 443,12–14 / WA 18, S. 700,33–35. „[...] ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus.“

21 Ernst Benz sagt bezüglich Luthers Auffassung von der Kreatürlichkeit der Sprache: „Die Sprache wird durch den Heiligen Geist für die Offenbarung Gottes geweiht und wird dadurch selbst zur *optima* dei creatura.“ (Ernst Benz: *Die Sprachtheologie der Reformationszeit.* In: *Studium Generale* 4 (1951), S. 204–213, hier S. 204; Hervorhebung A. B.).

22 Von der sprachlichen ‚Offenheit‘ der Bibel sagt Luther z. B. Folgendes aus: „textus ipse apertus“ (WA 18, S. 726,1); „satis aperta et clara (puto) stant ibi verba“ (S. 734,16 f.); „ut apertissimo verbo declararet“ (S. 772,30). – Dietrich Kerlen bemerkt zutreffend: „Die Schrift hat keine Sondersprache, sondern basiert auf Gottes allgemeiner Sprachschöpfung [...] die Sprache bleibt ein Gemeinsames.“ (Dietrich Kerlen: *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam.* Wiesbaden 1976 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 78), S. 343). – Ebenso Bengt Hägglund: „Diese Vorstellung, dass die übliche, gemeinsame Sprachanwendung für die Deutung von den Texten der Bibel entscheidend ist, scheint tief in den Gedanken Luthers über die Sprache als eine Schöpfung Gottes begründet zu sein.“ (Bengt Hägglund: *Martin Luther über die Sprache.* In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984): S. 1–12, hier S. 4).

der Ausführungen Luthers zur Klarheit der Schrift als die ‚äußere Klarheit‘ (*claritas externa*) begegnet.²³ Die äußere Klarheit der Schrift Gottes aber ist wiederum von allergrößter Bedeutung für Luthers Willenslehre: In der äußerlich klaren Schrift nämlich – und nirgendwo sonst – ist der *offenbare Wille Gottes* gegeben, durch den allein eine legitime Willenslehre gewonnen und Erasmus gegenüber begründet werden kann.²⁴

Somit ist Luthers Unterscheidung zwischen *Deus et Scriptura Dei* als *duae res* seine fundamentalste Unterscheidung in *D.s. a.*: Sie richtet sich Erasmus gegenüber sowohl gegen eine Verdunkelung der Heiligen Schrift durch deren fiktive ‚Vergöttlichung‘ als auch gegen eine Vergöttlichung menschlicher Willensfreiheit aufgrund der durch fiktive ‚Vergöttlichung‘ verdunkelten Schrift.²⁵

Worin aber ist Luthers Fundamentalunterscheidung selbst legitim begründet? Luther rechnet mit dem Einwand, sie sei nur seine eigene Erfindung und diene dem Zweck, bei einer unzureichenden Argumentationsbasis in der Heiligen Schrift jederzeit auf Gott selbst rekurrieren zu können.²⁶ Dem entgegnet Luther, dass diese Unterscheidung nicht selbst erdacht, sondern durch die göttlichen Schriften vorgegeben und bekräftigt sei.²⁷ Luther beruft sich somit für seine Fundamentalunterscheidung selbst bereits ganz allein auf die Heilige Schrift und

23 Siehe Buchholz: *Schrift Gottes* [1993] (Anm. 18), S. 74–107.

24 Luther erinnert Erasmus wiederholt an die wichtige Unterscheidung „zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, das heißt, zwischen Gottes Wort und Gott selbst“, LDStA 1, S. 407,4 f. / WA 18, S. 685,27–31: „Multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle. Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili. Nunc autem nobis spectandum est verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis. Verbo enim nos dirigi, non voluntate illa inscrutabili oportet.“

25 Das befürchtete Ergebnis einer Identifizierung von Gott selbst und Heiliger Schrift beschreibt Luther wiederholte Male als ein dem Willen Gottes diametral entgegengesetztes Erkenntnisstreben des Menschen (z. B. in WA 18, S. 717,29–718,11), wodurch das gottgewollte Erforschen der Schrift in unglaublicher Ehrfurcht unterlassen, das uns versagte Erforschen Gottes selbst aber in verwegendem Frevel unternommen wird: „[...] fingimus nobis incredibilem reverentiam in scripturis sanctis scrutandis, quae Deus iussit scrutari. Non scrutamur hic; illic vero ubi scrutari prohibuit, nihil facimus, nisi quod perpetua temeritate, ne dicam blasphemia, scrutemur.“ (WA 18, S. 718,5–8).

26 Vgl. WA 18, S. 690,9–13; 685,7 f. Die Stellen stehen in einem Zusammenhang, in dem die Unterscheidung nicht auf Gott selbst und Heilige Schrift beschränkt ist, sondern auf die Inkarnation Christi, auf Verkündigung und Gottesdienst erweitert wird.

27 Vgl. WA 18, S. 690,13 f.: „Respondemus, non esse nostrum inventum, sed divinis scripturis firmatum praeceptum [...].“ Auch in WA 18, S. 685,7 f. beruft Luther sich für seine Unterscheidung auf die Heilige Schrift, ebenso in WA 18, S. 606,13–16 und durch seine Interpretation von Röm 11,33 f. (vgl. WA 18, S. 607,18–21).

beansprucht damit zugleich, die zwischen Erasmus und ihm anerkannte Abmachung einzuhalten, sich mit der Heiligen Schrift selbst zu beschäftigen.²⁸

Wir wollen die eminente Bedeutung von Luthers Unterscheidung zwischen Gott selbst und Heiliger Schrift noch deutlicher erfassen, indem wir sie im Folgenden mit der alternativen Sichtweise dieser Unterscheidung kontrastieren, wie sie bei Erasmus und Origenes als zwei äußerst bedeutenden, einflussreichen Vertretern zu finden ist.

2 *Deus et Scriptura Dei* bei Luther im Vergleich mit Origenes und Erasmus

Bedenkt man, „wie sehr Erasmus in der sich von Origenes herleitenden Traditionskette steht,²⁹ so erscheint Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus, theologie- und geistesgeschichtlich gesehen, in mehrfacher Hinsicht³⁰ zugleich als eine Auseinandersetzung mit Origenes.³¹ Dies gilt mit Sicherheit für die Kon-

28 WA 18, S. 737,3 f.: „[...] nos velle ipsis scripturis agere“; vgl. außerdem WA 18, S. 703,24–26.

29 Siehe Friedhelm Krüger: *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*. Tübingen 1986 *Beiträge zur Historischen Theologie* 68), S. 56 f. – Auch Manfred Hoffmann weist auf die enge Verbindung zwischen Erasmus und Origenes hin: „In seinem Denken steht Erasmus Origenes gewiß so nahe wie kein anderer seiner Zeit.“ (Manfred Hoffmann: *Erasmus im Streit mit Luther*. In: *Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*. Hg. von Otto Hermann Pesch. München/Zürich 1985, S. 91–118, hier S. 93) Max Schär stellt fest: „Eine einheitliche Sicht des Alexandriners begründete erst Erasmus. Mit ihm beginnt das eigentliche Wiederaufleben unseres Kirchenvaters.“ (Max Schär: *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*. Basel/Stuttgart 1979 (*Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 140), S. 245). Und: „Die beherrschende Gestalt in der Origenes-Renaissance des deutschen Sprachraums war Erasmus von Rotterdam“ (*ibid.*, S. 298).

30 Max Schär etwa weist zu Recht auf einige (wenige) solcher Übereinstimmungen zwischen Erasmus und Origenes im Zusammenhang der Luther-Kontroverse hin, z. B. die enge und eigentümliche Verbindung von menschlicher Willensfreiheit in der Anthropologie bzw. Soteriologie einerseits und Allegorese bzw. Tropologese in der Schriftauslegung andererseits (Schär: *Das Nachleben* [1979] (Anm. 29), S. 273 f.; 276; 279 f.); auch die nonassertorische Vorgehensweise wird von ihm genannt (*ibid.*, S. 281).

31 Eine umfassende, gründliche Untersuchung dessen kann und soll hier nicht geleistet werden. Dies wäre allerdings eine reizvolle und ergiebige Aufgabe für eine eigene Arbeit. – Luther nimmt in *D.s. a.* mehrmals ausdrücklich auf Origenes Bezug; vgl. z. B. WA 18, S. 701,4–7; 703,22–28; 707,12–16; 735,1–3.27 f.; 774,39–42. – In die Auseinandersetzung könnte auch der nachhaltig von Origenes beeinflusste Hieronymus einbezogen werden, zumal Luther sich auch auf ihn in

troversfragen im Schriftverständnis bzw. in der Schriftauslegung³² und ist auch deshalb von größerem Interesse, weil Luther in seinem Gesamtwerk wohl kaum einen Schriftausleger so häufig und so scharf kritisiert hat wie gerade Origenes.³³ Dabei sollen die folgenden Ausführungen auf die im thematischen Zusammenhang der hier vorgelegten Untersuchung besonders relevante Frage konzentriert sein: Wie werden im Vergleich zu Luther *Deus et Scriptura Dei* bei Origenes und Erasmus voneinander unterschieden und aufeinander bezogen? Die Frage nach der Unterscheidung bzw. Verhältnisbestimmung von Gott und Heiliger Schrift ist die Frage nach dem Wesen der Heiligen Schrift. Da Origenes und Erasmus diese Frage im Entscheidenden übereinstimmend beantworten, kann ihre Position als eine einzige der Position Luthers gegenübergestellt werden. Dabei beabsichtige ich nicht, Fakten zu wiederholen, die bereits anderswo veröffentlicht und im Detail dargelegt worden sind. Vielmehr ist das Ziel des folgenden Vergleiches – aufbauend auf und unter Gebrauch von vorliegenden Untersuchungen – in Bezug auf die spezifische Fragestellung der Unterscheidung von *Deus et Scriptura Dei* so differenziert wie nötig und so einfach wie möglich die charakteristischen Differenzen oder Widersprüche zwischen den Sichtweisen aufzuzeigen.

Sowohl für Luther als auch für Origenes und Erasmus ist die Heilige Schrift ein göttliches Buch,³⁴ eben eine „Scriptura Dei“, d. h. Gottes Wort. Aber gerade von daher sind folgende Fragen zu stellen: In welchem Sinne ist sie das? Ist sie göttlich in Hinsicht auf etwas in oder außer ihr, oder ist sie göttlich in sich selbst?

D.s. a. wiederholt bezieht: vgl. z. B. WA 18, S. 703,22–28; 723,2–13; 724,17 f.; 734,2–4; 735,1–3.27 f.; 736,35–737,9; 739,26–31; 764,13–22.

32 Zutreffend sagt Heinz Liebing: „[...] Erasmus von Rotterdam ist, was die Praxis und die Theorie der Exegese angeht, stets ein eifriger Protagonist der allegorischen Schriftauslegung in der Nachfolge des Origenes und des Hieronymus geblieben.“ (Heinz Liebing: *Sola scriptura* – die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition. In: *Sola scriptura*. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg. Hg. von Carl-Heinz Ratschow. Marburg 1977, S. 81–95, hier S. 84). – Karl Holl bemerkt: „Es ist nicht überflüssig, in Erinnerung zu rufen, dass Erasmus [...] die Allegorie des Origenes als die höchste Kunst, als vorbildliche Auslegung gepriesen hat. [...] Aber was Erasmus an Origenes bewunderte, war für Luther gerade der Grund, diesen mitsamt seinem Nachtreter Hieronymus für den schlechtesten aller Ausleger zu erklären.“ (Karl Holl: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*. In: id., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1. Tübingen 1948, S. 544–582, hier S. 552).

33 Luther nennt Origenes in *D.s. a.* einmal ganz pauschal einen „tropologicus“, vgl. WA 18, S. 701,4 f. – Lothar Lies bemerkt: „Wenn wir dem Stichwort ‚Origenes‘ im Gesamtregister der Wittenberger [sic!] Ausgabe trauen dürfen, dann fallen die Stellen auf, die eine starke Ablehnung des origenischen Schriftgebrauches betonen.“ (Lothar Lies: *Origenes’ Eucharistielehre im Streit der Konfessionen*. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. Innsbruck/Wien 1985 (Innsbrucker theologische Studien 15), S. 48).

34 Bezüglich Luther vgl. dazu Buchholz: *Schrift Gottes* [1993] (Anm. 18), S. 69–71.

Unter welchen Bedingungen ist dieses Göttliche dem Menschen zugänglich? Einig sind sich Luther, Origenes und Erasmus weiterhin in der Auffassung, dass die Bibel auch ein ganz menschliches Buch sei. Wird die Bibel demnach als göttlich und menschlich zugleich angesehen, so legt sich die Frage nahe: Ist dieses Verständnis in Analogie zur christologischen Zweinaturenlehre bzw. zur Lehre von der Eucharistie gebildet? Ist die Skriptologie also letztlich inkarnatorisch oder sakramental begründet? – Die Antworten auf die gestellten Fragen ergeben sich aus der jeweiligen Verhältnisbestimmung von *Deus* und *Scriptura Dei*. Dabei erfolgt Luthers Antwort im Zeichen einer Schöpfungs-Theologie, die in der strikten Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf fundiert ist; die Antwort des Origenes und Erasmus hingegen steht im Zeichen einer Geist-Theologie, die von der platonisch/neuplatonischen Unterscheidung zwischen Fleisch und Geist ausgeht.³⁵ „Zwei Dinge sind Gott und die Schrift Gottes“: Luthers Unterscheidungssatz ist interpretationsfähig. Origenes und Erasmus könnten ihm durchaus zustimmen, denn auch für sie ist eine generelle Unterscheidung zwischen der Heiligen Schrift und Gott selbst von fundamentaler Bedeutung. Im Gegensatz zu Luther führen sie diese allerdings *innerhalb* der Heiligen Schrift durch, nämlich als eine Unterscheidung zwischen der Schrift als Schrift und der Schrift als Gott. Neuplatonisch gesprochen lautet das: zwischen der Schrift als Fleisch, d. h. als körperlichsinnliche Wirklichkeit, und der Schrift als Geist, d. h. als geistigintelligible Wirklichkeit.³⁶ Luther hingegen differenziert *Deus* von *Scriptura Dei* wie *Creator* von *creatura Dei* mit der Intention ihrer konsequenten, übergangslosen Unterschiedenheit. Deshalb ist die Heilige Schrift für ihn nicht nur *auch* eine Kreatur, sondern sie ist *ausschließlich* Kreatur. Und in diesem exklusiven Sinne ist das von Luther wiederholt reklamierte *sola scriptura*, *pura scriptura* und *ipsa scriptura* faktisch nicht nur gegen die Einführung extrabiblischer Normen und

35 Dies wird beispielsweise von John B. Payne deutlich zum Ausdruck gebracht: „The starting point for Erasmus’ hermeneutics, as indeed for his whole theology, is the neo-Platonic conception of the contrast between flesh and spirit, which is grounded in the nature of the world and of man.“ (John B. Payne: *Toward the Hermeneutics of Erasmus*. In: *Scrinium Erasmianum*. Bd. 3. Hg. von John Coppens. Leiden 1969, S. 13–49, hier S. 17). Weiterhin bemerkt John B. Payne: „Origenes, Erasmus’ favorite of the Fathers, was the one from whom he chiefly received the Platonic tradition“ (ibid., S. 18, Anm. 25). – Vgl. auch Hoffmann: *Erasmus im Streit* [1985] (Anm. 29), S. 102; Rolf Gögler: *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf 1963, S. 319 und S. 353; Wilhelm Maurer: *Offenbarung und Skepsis. Ein Thema aus dem Streit zwischen Luther und Erasmus*. In: *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Hg. von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller. Göttingen 1970, S. 366–402, hier S. 373.

36 Vgl. Graf Henning Reventlow: *Bibelautorität und Geist der Moderne*. Göttingen 1980 (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 30), S. 73–75; Ernst-Wilhelm Kohls: *Die Theologie des Erasmus*. Bd 1: Textband. Basel 1966 (Theologische Zeitschrift Sonderband 1,1), S. 117.

Autoritäten in die Schriftauslegung anwendbar, sondern auch gegen das von Erasmus und Origenes behauptete Schrift-Gott-Kompositum.

Insofern die Heilige Schrift für Origenes und Erasmus ein Fleisch-Geist-Kompositum ist, bestimmen sie das Wesen der Heilige Schrift dyophysitisch, also im Sinne zweier Naturen. Dieser Dyophysitismus ist bei ihnen, keineswegs zufällig, in exakter Analogie zu ihrer Fleisch-Geist-Christologie gedacht:³⁷ Die in Christus geschehene Inkarnation des ewiggöttlichen Logos wird in der Heiligen Schrift quasi als Inverbation fortgesetzt;³⁸ d. h. der göttliche Geist³⁹ der Schrift ist in, mit und unter dem Fleisch der Schrift verborgen gegenwärtig.⁴⁰ Demnach verstehen

37 So sagt John B. Payne (Payne: *Toward the Hermeneutics* [1969] (Anm. 35), S. 24): „[...] Erasmus links his doctrine of Scripture with his doctrine of the incarnation.“ – Vgl. Hans-Jörg Spitz: *Metaphern für die spirituelle Schriftauslegung*. In: *Miscellanea Mediaevalia*. Bd. 6. Hg. von Paul Wilpert. Berlin: 1969, S. 99–112, hier S. 102; Kohls: *Die Theologie* [1966] (Anm. 36), S. 129; Franz-Heinrich Kettler: *Art. Origenes* In: *RGG³ 4* (1986), Sp. 1692–1701, hier Sp. 1699. – Manfred Hoffmann zeigt, wie Erasmus die Inkarnation Christi als Akkommodation versteht: „Die Anpassung Christi in der Rolle des Lehrers und Vorbilds erfordert die Menschwerdung dergestalt, dass die Menschheit zugunsten der Gottheit geschmälert wird. Da für Erasmus Akkommodation eine Anpassung ohne Gleichwerdung heißt, musste die Menschheit Christi eine nur scheinbare menschliche Existenz gewesen sein. [...] Der dualistische Gegensatz zwischen Gott und Mensch bleibt unüberbrückt.“ (Manfred Hoffmann: *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*. Tübingen 1972 (Beiträge zur Historischen Theologie 44), S. 90). Weiter lesen wir in negativ gefärbter Bezugnahme auf das *finitum capax infiniti*: „Weder die menschliche Sprache noch Handlung noch selbst die menschliche Existenz Christi vermögen das Unendliche gefangen zu nehmen.“ (ibid., S. 91).

38 Vgl. Rolf Gögler: *Inkarnationsglaube und Bibeltheologie bei Origenes*. In: *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), S. 82–94, hier S. 91; Gögler: *Zur Theologie* [1963] (Anm. 35), S. 319; Kohls: *Die Theologie* [1966] (Anm. 36), S. 126; Hoffmann: *Erkenntnis* [1972] (Anm. 37), S. 76, Anm. 14. – Friedhelm Krüger spricht davon, dass die Heilige Schrift bei Erasmus zum „Christus prolongatus“ und zum „Christus praesens“ werde: „Die *Heilige Schrift* ist eine bleibende *Inkarnation Christi* in der Form der *Inverbation*.“ (Krüger: *Humanistische Evangelienauslegung* [1986] (Anm. 29), S. 50) Und: „Die *Inkarnation* setzt sich in der *Inverbation* fort.“ (ibid., S. 51; Hervorhebungen im Original).

39 Um die Geist-Wirklichkeit der Schrift zu benennen, können verschiedene Begriffe gebraucht werden, die wegen ihrer gemeinsamen Bedeutungsfunktion so eng zusammenrücken, dass sie kaum mehr voneinander unterscheidbar sind: ‚Gott‘, ‚Christus‘, ‚Logos‘, ‚Heiliger Geist‘, ‚Mysterium‘. So sagt Ernst-Wilhelm Kohls: „An der letzthinnigen Bestimmtheit Gottes und Christi als Mysterium hat der Geist teil. Entsprechend sind Geist und Mysterium für Erasmus in weitgehendem Maße identisch und auswechselbar.“ (Kohls: *Die Theologie* [1966] (Anm. 36), S. 117) Und: „In ihrer personalen Verwobenheit mit der Gottesanschauung hat die Schrift an der letzten Bestimmung Gottes als Mysterium Anteil.“ (ibid., S. 127) – Vgl. auch Gögler: *Zur Theologie* [1963] (Anm. 35), S. 262f. und 267f.

40 Zum sakramentalen Charakter der Heiligen Schrift bei Origenes vgl. Gögler: *Zur Theologie* [1963] (Anm. 35), S. 270; 373f.; 376. – Gögler sagt bezüglich Origenes: „Die Geringheit des Wort-

Origenes und Erasmus die gleichzeitige Menschlichkeit und Göttlichkeit der Heiligen Schrift im Sinne einer inkarnatorisch-sakramentalen⁴¹ Zweinaturenlehre: Als menschlich ist die Heilige Schrift zu bezeichnen hinsichtlich ihrer Fleisch-Natur; göttlich aber ist sie in Hinsicht auf ihre Geist-Natur.⁴²

Bei Luther verhält sich dies anders: Insofern die Heilige Schrift für ihn keine Gott-Natur, sondern ausschließlich eine Kreatur-Natur ist, müsste hier von einem monophysitischen Schriftverständnis gesprochen werden. Dafür gibt es allerdings bei Luther keine christologische oder eucharistische Entsprechung, da Luther sowohl die personale Einheit Christi (*unio personalis*) als auch die sakramentale Einheit (*unio sacramentalis*) nicht mono sondern dyophysitisch denkt. Luther bestimmt das Wesen der Heiligen Schrift also weder inkarnatorisch noch sakramental.⁴³ Vielmehr ist die Heilige Schrift für Luther ein göttliches Buch nicht

lauts und Buchstabens verhüllt als solche schon den pneumatischen Sinn. [...] Verhüllt ist Christus im Leib, verhüllt ist ebenso der geistige Sinn der Schrift im Buchstaben.“ (ibid., S. 354) – Friedhelm Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 51) stellt bezüglich Erasmus fest: „Die Heiligen Schriften [...] bergen unter einer ärmlichen, beinahe lächerlichen Hülle die reine Gottheit. Mag das Äußere, Leibhafte, Buchstäbliche der Schrift auch noch so negativ beurteilt werden, es dient der Einkleidung des Göttlichen selbst.“

41 Friedhelm Krüger weist auf Folgendes hin: „Die Vorstellung von der Inkarnation des ewigen Wortes im Wort der Schrift konnte Erasmus von *Origenes* übernehmen, der sie bereits vorgebildet hatte.“ (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 51; Hervorhebung im Original). Nach Origenes eigne der Schrift eine „christologischinkarnatorische Struktur“. Friedhelm Krüger fährt fort: „Damit erhält das Wort der Schrift für Origenes geradezu einen sakramentalen Charakter, wie er sich auch im Verständnis des Erasmus abzuzeichnen scheint.“ (ibid., S 52).

42 So sagt etwa Rolf Gögler (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S., 326): „Der bei Origenes stets gegenwärtige Gedanke an die Zweiheit von sinnlichem Wortlaut und pneumatischem Wort-sinn ist die Formel, mit der er den menschlichen und den göttlichen Anteil am biblischen Wort unterscheidet. In ihr ist die Erkenntnis formuliert, dass der göttliche Plan der Inkarnation auch der Wortoffenbarung zugrunde liegt. [...] Sie deckt die Elemente auf, die dem Wort sakramentalen Charakter verleihen.“

43 Die Behauptung, dass Luther das Wesen der Heiligen Schrift von der Inkarnation oder der Eucharistie her bestimme, begegnet z. B. bei: Ragnar Bring: *Luthers Anschauung von der Bibel. Luthertum 3*. Berlin 1951, S. 26 und S. 36; Ebeling: *Evangelienauslegung* [1942] (Anm. 3), S. 402; Fritz Hahn: *Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen*. In: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 12 (1935): S. 165–218, hier S. 174 und S. 214; Franz Hildebrandt: *EST. Das Lutherische Prinzip*. Göttingen 1931 (Studien zur systematischen Theologie, Heft 7), S. 94 f.; David W. Lotz: *Sola Scriptura: Luther on Biblical Authority*. *Interpretation* 35 (1981): S. 258–273, hier S. 271; Jack B. Rogers und Donald K. McKim: *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*. San Francisco 1979, S. 78; Erich Roth: *Sakrament nach Luther*. Berlin 1952 (Theologische Bibliothek Töpelmann 3), S. 25 f.; Klaas Runia: *The Hermeneutics of the Reformers*. In: *Calvin Theological Journal* 19 (1984), S. 121–152, hier S. 132; Karl Gerhard Steck: *Lehre*

hinsichtlich ihrer *natura*, sondern hinsichtlich ihrer *autoritas*. Die Heilige Schrift gilt Luther nämlich uneingeschränkt als das Werk des Heiligen Geistes; deshalb ist sie Gottes eigenes Buch und von göttlicher Autorität:⁴⁴ Was dieses Buch sagt, das sagt Gott. So ist die Heilige Schrift nach Luther hinsichtlich ihrer *natura* überhaupt nicht göttlich, sondern ausschließlich menschlich;⁴⁵ hinsichtlich ihrer *autoritas* aber ist sie überhaupt nicht menschlich, sondern ausschließlich göttlich.

Die Frage nach dem Verständnis des Menschlichen und des Göttlichen der Heiligen Schrift ist soweit beantwortet, nicht aber die Frage, welche Konsequenzen dies für den Vollzug der Schriftauslegung hat. Denn da der Mensch das Subjekt der Schriftauslegung ist, stellt sich hier nun auch die Frage nach den anthropologischen Bedingungen derselben.

Die Schöpfungstheologie Luthers behauptet mit ihrer kompromisslosen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung Gottes *zwei* wesentliche Wirklichkeiten, deren Verhältnis zueinander grundsätzlich positiv ist in dem Sinne, dass sie einander weder qualitativ noch quantitativ negieren: Sind sowohl die Heilige Schrift als auch der Mensch für Luther eine ausschließlich kreatürliche Wirklichkeit, so sind sie als solche der Wirklichkeit des Schöpfers weder gegensätzlich noch vergleichbar; d. h. als Kreatur sind sie angesichts der Wirklichkeit dessen, der sie geschaffen hat, in keiner Weise defizient. Die Kreatürlichkeit des Menschen aber beinhaltet, dass auch sein Erkenntnisvermögen kreatürlich bedingt und seine Erkenntnisbemühungen ausschließlich auf Kreatürliches bezogen sind. Deshalb behauptet Luther mit seiner strikten Unterscheidung zwischen Gott und Schrift Gottes vor allem zweierlei: Der göttliche Schöpfer einerseits ist für das menschliche Geschöpf grundsätzlich kein Erkenntnisgegenstand und damit auch keine legitime Berufungsinstanz in der theologischen Auseinandersetzung. Die ausschließlich kreatürliche Heilige Schrift hingegen ist für den aus-

und Kirche bei Luther. München 1963, S. 49; Philipp S. Watson: Die Autorität der Bibel bei Luther und Wesley. Stuttgart 1983 (Beiträge zur Geschichte der Evangelischmethodistischen Kirche 14), S. 9 f.; Arthur Skevington Wood: Captive to the Word. Martin Luther: Doctor of Sacred Scripture. Exeter 1969, S. 176–178. – Dies trifft zumindest für *D.s. a.* nicht zu. Ob und wo Luther eine Schriftlehre in realer Entsprechung zur inkarnatorischen oder sakramentalen Zweinaturenlehre vertritt, kann hier nicht näher untersucht werden.

44 Der göttlichautoritative Charakter der Heiligen Schrift wird besonders im Autoritäten-Konflikt sichtbar, wenn menschliche Autorität und Meinung gegenüber der Schrift Geltung beansprucht: vgl. z. B. WA 18, S. 604,36 f.; 615,17 f.; 627,34 f.; 630,9,14–18; 631,20–26; 638,14–18; 639,13 f.; 703,24–26; 723,13 f.; 735,1–4; 780,26–30.

45 Franz Pieper sagt richtig: „Luther kennt auch eine menschliche Seite der Schrift, aber nur in dem Sinn, dass Gott sein Wort durch Menschen in menschlicher Sprache hat schreiben lassen.“ (Franz Pieper: Christliche Dogmatik. Umgearbeitet von Johannes Theodor Mueller. St. Louis 1946, S. 125).

schließlich kreatürlichen Menschen sehr wohl und ganz grundsätzlich ein völlig adäquater Erkenntnisgegenstand und damit zugleich legitime Berufungsinstanz in der theologischen Auseinandersetzung.

Folglich gewährleistet die einander korrespondierende Kreatürlichkeit von Heiliger Schrift und Mensch die Allgemeinverständlichkeit der Heiligen Schrift und damit auch die Unausweichlichkeit ihres einzigartigen autoritativen Geltungsanspruches. Nur der einfache natürliche Wortsinn der Heiligen Schrift, der von jedem natürlichen Menschen verstanden werden kann, ist ihr eigentlicher, göttlicher Sinn. Einen anderen göttlichen – vermeintlich eigentlicheren – Sinn als diesen kreatürlichen kann es für Luther nicht geben; und ein anderes – vermeintlich eigentlicheres – Erkenntnisvermögen als das mit seiner Kreatürlichkeit gegebene kann und braucht der Mensch nicht zu erstreben, um den eigentlichen Sinn der Bibelworte zu verstehen. Das kreatürliche Wort *wird* also nicht erst durch irgendein Hinzutretendes zum eigentlich göttlichen Wort, sondern das kreatürliche Wort *ist* als solches schon und nur so das eigentliche Wort Gottes und vermittelt das eigentliche Verständnis. Wenn der natürliche, ja auch der gottlose, ungeistliche Mensch demnach in der Bibel liest, so liest er Gottes eigene Worte; versteht oder missversteht er das Gelesene, so versteht oder missversteht er *Gottes* Wort. Die Kreatürlichkeit des Wortes Gottes begründet also letztlich beides: sowohl seine Zugänglichkeit wie auch seinen Ernst. Dies, und nichts anderes, ist die ‚äußere Klarheit der Schrift‘ (*externa claritas scripturae*).

Die Geist-Theologie des Origenes und Erasmus hingegen vollzieht ganz allgemein keine so strikte Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf,⁴⁶ wie Luther dies tut. Stattdessen behauptet sie eine scharfe Zäsur zwischen Geist und Fleisch, d. h. zwischen der geistigintelligiblen als der göttlichen, ewigen, eigentlichen Wirklichkeit und der körperlichsinnlichen als der weltlichen, vergänglichen, uneigentlichen Wirklichkeit. Unterscheiden Origenes und Erasmus

⁴⁶ Dies hat Franz-Heinrich Kettler in seinem Aufsatz über „Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes“ gut herausgearbeitet: „Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf hat für ihn keine so konstitutive Bedeutung wie in der Bibel. Anstelle einer scharfen Zäsur zwischen Gott und Mensch finden wir bei Origenes sanfte Übergänge von einer Stufe zur anderen, der pyramidalen Denkweise des damaligen Platonismus entsprechend. Letztlich sind alle geistigen Wesen mit Gott verwandt, was auch in deren abgestufter Teilhabe am Gottesprädikat zum Ausdruck kommt.“ (Franz-Heinrich Kettler: Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes. In: Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag. Hg. von Martin Greschat und Johann Friedrich Gerhard Goeters. Witten 1969, S. 272–297, hier S. 281 f.). Und: „Nur die geistige Schöpfung kann nach Origenes schon immer und von Ewigkeit her bestanden haben. Zu ihr sind letztlich auch der Sohn und der Heilige Geist zu rechnen, sie ist im Grunde göttlich und aus Gott hervorgegangen“ (ibid., S. 297).

somit wie Luther grundsätzlich zwischen zwei Wirklichkeiten, so erweisen sie ihre Theologie jedoch gerade darin als Geist-Theologie, dass sie nur *eine* wesentliche Wirklichkeit anerkennen, nämlich die des Geistes.⁴⁷ Ihr gegenüber ist alle Wirklichkeit des Fleisches bestenfalls deren Abbild, Schatten, Zeichen, Gleichnis bzw. Symbol, also ohne wesentliche Eigenbedeutung und damit einerseits abgewertet; andererseits erfährt die körperlich-sinnliche Wirklichkeit eine ungeweinte Aufwertung im Sinne ihrer Vergöttlichung, sofern sie nämlich gewürdigt ist, als Analogie der geistig-intelligiblen Wirklichkeit – allerdings erst und nur als solche – an dieser selbst Anteil zu haben.⁴⁸

Da nun sowohl die Heilige Schrift als auch der Mensch für Origenes und Erasmus ein Geist-Fleisch-Kompositum sind,⁴⁹ werden auch sie von dieser Abwertung ihrer Kreatürlichkeit zwecks Aufwertung durch Teilhabe am Göttlichen betroffen:⁵⁰ Der einfache, natürliche Wortsinn der Schrift muss für Origenes und

47 Friedhelm Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 37 f.) sagt zum so konzipierten Wirklichkeitsverständnis des Erasmus: „Insofern folgt er der *neuplatonisch-origenistischen Anschauung*, als für ihn die eigentliche Wirklichkeit in der Idee und durch Teilhabe an ihr im intelligiblen Wesen der Dinge besteht. [...] Zu dieser Urwirklichkeit Gottes als Geist steht alle andere Wirklichkeit in Beziehung, und insofern sie teil an ihr hat, kann sie einen partiellen Wirklichkeitscharakter für sich in Anspruch nehmen. Die körperlich-sinnhaften und sichtbaren Dinge sind nicht selbst die wahre Wirklichkeit, sondern nur Schatten dieser Urwirklichkeit“ (Hervorhebung im Original).

48 Friedhelm Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 39) beschreibt dies für Erasmus folgendermaßen: „Mit der Formel ‚Einheit in der Spannung‘ könnte die *dialektische Grundstruktur* des Erasmischen Denkens charakterisiert werden. Unter dem Aspekt der Einheit erblickt Erasmus in allem Leibhaften, Sichtbaren und Erfahrbaren eine Analogie zum Geistigen, Wahren und zur Welt Gottes selbst, deren Symbol, Abbild, Schatten oder *Allegorie* es ist. Dieser positiven Sicht der Weltbetrachtung ist immer die negative integriert, denn unter dem Gesichtspunkt der Spannung sucht er den anderen Aspekt zu veranschlagen, dass nämlich alles Körperhafte und Zeitliche *nur* der Schatten eigentlicher und wahrer Wirklichkeit ist und ihm daher immer der Charakter des Vorläufigen, Symbolischen, Schattenhaften, eben Uneigentlichen anhaftet“ (Hervorhebungen im Original).

49 Zur Heiligen Schrift vgl. Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 351–353.379. – Friedhelm Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 50) stellt fest: „Der Schrift eignet wie allen Dingen der körperlich-sinnhaften Welt Symbolcharakter. Sie steht in der Spannung von Unterschiedenheit und Teilhabe.“ – In Bezug auf den Menschen sagt John B. Payne (Payne: Toward the Hermeneutics [1969] (Anm. 35), S. 18): „The background for Erasmus anthropology is the Platonic cosmology of invisible-visible or intelligible-sensible.“ Dabei ist zu beachten: „Erasmus’ terminology is fluid. He uses various pairs of contrasting words: *anima* and *corpus*, *spiritus* and *caro*, *ratio* and *affectus*, *homo interior* and *homo exterior*“ (ibid., S. 19).

50 Zutreffend bemerkt Karlmann Beyschlag: „[...] für Origenes ist das Wesen der Bibel [...] primär dem *Wesen Gottes* zugeordnet [...]. In der Buchstabilität des biblischen Schrift-Leibes lebt eine pneumatische Geist-Seele, und diese ist dem geistigen Wesen Gottes so zugehörig, dass alle

Erasmus als uneigentlich erscheinen angesichts der Wirklichkeit des Geistes, die er ihrer Ansicht nach ‚eigentlich‘ bezeichnen will.⁵¹ Denn da die eigentliche Wirklichkeit des Geistes selbst sprachlich nicht adäquat erfassbar ist,⁵² sagt der Wortlaut faktisch immer etwas anderes, als er eigentlich sagen will, aber nicht kann. Deshalb ist die menschliche Sprache der Heiligen Schrift für Origenes und Erasmus angesichts des Geistes niemals eigentliche, sondern prinzipiell allegorische Sprache,⁵³ eine Akkommodation des Gottesgeistes an das menschliche Fassungsvermögen. Folgt der einfache, natürliche Mensch nun seiner unmittelbar sinnlichen Wahrnehmung, so vermag er bloß den einfachen, natürlichen Wortsinn

konkreten Kulissen der biblisch-geschichtlichen Aussagen nur das farbige Transparent bilden, das vom feuerglühenden Kern des Geistes überall durchstrahlt und durchläutert wird“ (Karlmann Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1. Darmstadt 1988, S. 221; Hervorhebung im Original).

51 Vgl. dazu Gögler: „*Im allgemeinen* ist der biblische Wortlaut in seinen Aussagen über Geschichte und Gesetz materiell und wörtlich wahr, *wenn nicht* die negativen Kriterien der Sinnlosigkeit, Unwürdigkeit und Unmöglichkeit [...] anders weisen. [...] Der reine Literalsinn kann aber nur den Schatten und die irdische Erscheinung der eigentlichen Wahrheit darstellen. Denn die pneumatische Wahrheit ist wesentlich unsagbares Mysterium“ (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 346; Hervorhebungen im Original).

52 Vgl. dazu Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 57): „Die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit kann als transzendente pneumatische Wirklichkeit für unsere sinnhafte Erfahrung nicht in ihrer Eigentlichkeit repräsentiert und offenbart werden. *Finitum non capax infiniti.*“ – Vgl. auch Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 352–357.

53 Rolf Gögler sagt, „Allegorie“ sei des Origenes „allgemeinster Begriff für den Symbolismus des Wortes“ (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 360; vgl. auch S. 365 f.) und führt an anderer Stelle aus: „Der Wortlaut kann nicht mehr sein als Symbol und Allegorie, weil er nicht das Mysterium selbst ist, sondern als irdisches Wort in Unzulänglichkeit weit zurückbleibt hinter der Selbstmitteilung Gottes in seinem Logos.“ (ibid., S. 374 f.). – Friedhelm Krüger stellt zu Recht fest, „dass Erasmus die Allegorese nicht als ein *instrumentum superadditum* der Auslegung, sondern als ein mit dem Wesen der Heiligen Schrift selbst gegebenes und daher ihr inhärentes Prinzip ansieht. Da der Geist seiner Natur nach mit dem Buchstaben nicht identisch werden bzw. sein kann, ist die Schrift von vornherein daraufhin angelegt, nach ihrem eigentlichen und geistlichen Sinn gefragt und so hinterfragt zu werden.“ (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 86). – Lothar Lies (Lies: Origenes’ Eucharistielehre [1985] (Anm. 33), S. 51) hebt hervor, „wie stark sich Luther und Erasmus im Verständnis der Schrift unterscheiden, besonders, dass Luther alles Neuplatonische, aus dem ja die allegorische Methode schöpft, bei Erasmus ablehnt“. – Bei Origenes und Erasmus lässt sich die Mehrdeutigkeit des Schriftsinnes trotz aller bekannten terminologischen Vielfalt im Wesentlichen auf einen der Doppelstruktur der Wirklichkeit entsprechenden doppelten Schriftsinn reduzieren: den buchstäblichen und den geistlichen Sinn. Vgl. z. B. Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 82; Payne: *Toward the Hermeneutics* [1969] (Anm. 35), S. 36; Karen Jo Torjesen: *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis*. Berlin/New York 1986 (Patristische Texte und Studien 28), S. 41.

wahrzunehmen und nichts darüber hinaus. Dies heißt aber, dass er das Uneigentliche als Eigentliches wahrnimmt und somit nicht zum Geist als dem eigentlichen Intendierten durchdringt, sondern in fataler Weise dem Uneigentlichen verhaftet bleibt.⁵⁴ Der so geartete Erkenntnisvorgang ist für Origenes und Erasmus ein bloß fleischlicher, uneigentlicher Erkenntnisvorgang, dem bestenfalls propädeutische Bedeutung zukommen kann: Er beruht auf der genauen Entsprechung zwischen fleischlichem Erkenntnisgegenstand und fleischlichem Erkenntnisvermögen, d. h. zwischen dem einfachen, natürlichen Wortsinn der Schrift und der einfachen, natürlichen Sinneswahrnehmung des Menschen – dem also, was für Luther den ausschließlich kreatürlichen Erkenntnisvorgang ausmacht. Dass Luther aber gerade diesen Erkenntnisvorgang zum alleinigen und eigentlichen, ja göttlichen Erkenntnisvorgang in der Schriftauslegung bestimmen will, ist für die Geist-Theologie des Origenes und Erasmus ein absurder Gedanke. Denn aus ihrer Sicht gerurteilt erhebt Luther mit seiner schöpfungstheologisch begründeten Schriftlehre die Forderung, sich bei der Schriftauslegung streng auf das Vordergründige und Uneigentliche der Schrift zu beschränken;⁵⁵ doch die sprachlich nur unzulänglich zum Ausdruck gebrachte Sache selbst,⁵⁶ den göttlichen Geist der Schrift, muss

54 Friedhelm Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 92) führt aus, „dass die Sprache, das Wort lediglich die Funktion des Bildes, der Metapher, des Symbols beanspruchen kann, weil sie auszusagen versucht, was nur angedeutet werden kann. Da im Grunde schon jedes Wort an sich allegorisch ist, können die Allegorien im eigentlichen Sinn diesen Charakter nur noch unterstreichen und die Funktion haben, von sich selbst und ihrer äußeren Form weg auf das eigentlich Intendierte zu verweisen. Missbrauch ist es, diese Funktion zu verkennen und die Form für den Inhalt zu nehmen. Der Unglaube macht sich eines solchen Missbrauchs schuldig, weil er nicht fähig ist, das enthaltene Geheimnis zu ergründen.“

55 So sagt Ernst-Wilhelm Kohls (Kohls: Die Theologie [1966] (Anm. 36), S. 129): „Die Gefahr jeder Exegese der heiligen Schrift besteht für Erasmus darin, beim bloßen Buchstaben stehen zu bleiben.“ Und: „Die letzte Bestimmtheit der Schrift als Mysterium, die sich aus der Verknüpfung der Schriftauffassung mit der Gottesanschauung auf Grund der Theopneustie und der Inkarnation Christi in der Schrift ergibt, verbietet es von vornherein, beim bloßen Buchstaben der Schrift – d. h. beim Literalsinn – stehen zu bleiben.“ (ibid., S. 132) – Rolf Gögler (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 349 f.) sagt: „Nicht dass das Judentum den Buchstaben der Schrift ernst und genau nahm, verurteilte Origenes [...], sondern seine Beschränkung auf ‚*dies allein*‘, auf den Buchstaben und Literalsinn allein, fordert ihn heraus zu leidenschaftlichem Kampf für die Auslegung der Schrift im Geist, in dem sie geschrieben ist. Dieser Geist ist das Hl. Pneuma Christi.“

56 Manfred Hoffmann (Hoffmann: Erasmus im Streit [1985] (Anm. 29), S. 97 f.) sagt für Erasmus: „Wort und Sache stehen selbstverständlich nicht in einer geradlinigen, direkten Verbindung, sondern sind sich ebenbildlich ähnlich (*similitudo*). Ausdrücke können deshalb die Wirklichkeit nur gleichnisartig abbilden. [...] Ganz im Sinn der platonischen Denkweise scheut Erasmus davor zurück, zwischen der Wirklichkeit und dem sie widerspiegelnden Wort ein für allemal eine un-

Luther auf diese Weise geradezu methodisch verfehlen. Dass allein der einfache, natürliche Wortsinn zugleich der eigentlich göttliche Sinn sein solle, wie Luther meint, muss nach Origenes und Erasmus eine ungeheuerliche Profanierung und Verdiesseitigung Gottes bedeuten,⁵⁷ da für sie der göttliche Sinn von Bibelworten grundsätzlich nur der Geist Gottes, Christus, der Logos, das Mysterium selbst ist und nur dies sein kann.⁵⁸ Dieser göttliche Sinn bzw. Geist der Schrift aber ist nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern – entsprechend dem platonischen Ähnlichkeitsgrundsatz (*similia similibus*)⁵⁹ – ausschließlich geistig, nämlich durch den ebenfalls göttlichen Menscheng Geist.

Diese Göttlichkeit des Menscheng Geistes, die hier im Zusammenhang der Hermeneutik relevant wird, ist aufs engste mit der menschlichen Willensfreiheit und also mit der Soteriologie verknüpft. Nach Origenes ist der Mensch eingeordnet in eine Hierarchie geistigsittlicher Wesen, die alle als solche göttlich sind im Sinne subordinatianischer Teilhabe: Ist Gott Vater als die eigentliche und vollkommene Gottheit das Urbild, so hat Gott Sohn an dessen Gottheit teil als sein Ebenbild; der Mensch wiederum hat Anteil an der Gottheit des Sohnes als dessen Abbild.⁶⁰ Für Origenes besteht deshalb zwischen Gott Vater und Gott Sohn keine Wesenseinheit im Sinne des *homousios*, sondern bloß eine unwandelbare Willensein-

mittelbare Verknüpfung zu sehen.“ – Rolf Gögler (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 352) bemerkt bezüglich Origenes: „Wie der Schatten zur Wirklichkeit, so passt der Wortlaut zum Logos, dem er zugehört. Buchstabe und Geist sind vergleichbar, Wortlaut und Gedanke haben Ähnlichkeit. [...] Geistige, sinnlich nicht wahrnehmbare Wirklichkeit ist nicht direkt nennbar.“

57 Entsprechend äußert sich Rolf Gögler (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 350): „Vom judaistischen Literalprinzip des ‚Allein der Buchstabe‘ (= allein der Wortlaut = allein der Literal-sinn) wendet sich Origenes entschlossen ab als dem Prinzip eines die pneumatischen Mysterien Gottes verdiesseitigenden Unglaubens.“ Und: „Die Auffassung des Offenbarungswortes als Symbol und Allegorie will dieses Wort der Profanierung entreißen“ (ibid., S. 379). Denn: „Das Anliegen des Origenes ist es, an den Unterschied zu gemahnen zwischen der Wirklichkeit, welche die Hl. Schrift meint, und dem Wort, das sie nennt. Unser Glaube über Gott würde unheilig und primitiv, wenn er irdische Begriffe, in denen die Schrift von unsagbaren Mysterien spricht, univok verstünde, anstatt sich bewusst zu bleiben, dass Weltbegriffe von Göttlichem nur als *Allegorie* gelten können, die von *Anderem* als Welthaftem *redet*, als Symbole, die ins Transzendente hinüberweisen. Wer den Wortlaut, die Redeweise der Schrift, ›in ihrer gewöhnlichen Bedeutung‹ nimmt, –, zerstört dadurch den Sinn der Offenbarung und nimmt Gott seine Göttlichkeit.“ (ibid., S. 364; Hervorhebungen im Original).

58 Rolf Gögler charakterisiert die Hermeneutik des Origenes wie folgt: „Das biblische Wort gilt nicht nur von Sichtbarem und Geistigem [...], sondern seine eigentliche Aussageabsicht meint das Göttliche und Gott selbst.“ (Gögler: Zur Theologie [1963] (Anm. 35), S. 329; vgl. auch S. 262f.).

59 Manfred Hoffmann betont, dass dieser Grundsatz das ganze Denken des Erasmus beherrscht, vgl. Hoffmann: Erkenntnis [1972] (Anm. 37), S. 76 f. und S. 97.

60 Siehe Kettler: Die Ewigkeit [1969] (Anm. 46), S. 272–274.

heit im Sinne des *homoios*; zwischen Gott Sohn/dem Logos und dem Menschen besteht jedoch aufgrund der menschlichen Willensfreiheit nur eine wandelbare Willenseinheit,⁶¹ also nur eine gradweise ‚Homoiosis‘. Die Willensfreiheit des Menschen bedingt demnach den Verwirklichungsgrad seiner selbst,⁶² d. h. seiner Göttlichkeit als Abbild des Logos, die aber als solche unverlierbar ist. Damit ist die Voraussetzung dafür gegeben, das durch die Freiheit des menschlichen Willens verursachte Böse bloß als Mangel bzw. als Negation der Göttlichkeit anzusehen.⁶³ Dies entspricht der von Erasmus in seiner Diatribe behaupteten Willensfreiheit des Menschen, die auch als ‚verlorene‘ bzw. ‚unwirksame‘ doch immer noch Willensfreiheit sei.⁶⁴

In der Schriftauslegung des Origenes und Erasmus kommt dies insofern zum Tragen, als der Gottesgeist in der Heiligen Schrift nur nach dem bestehenden Maße der geistigsittlichen Gottverähnlichung des jeweiligen Schriftauslegers wahrgenommen wird.⁶⁵ Zwischen Gottesgeist und Menscheng Geist besteht quasi

61 Vgl. Kettler: Die Ewigkeit [1969] (Anm. 46), S. 275–277; Beyschlag: Grundriß [1988] (Anm. 50), S. 228–230.

62 Vgl. Theo Kobusch: Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie. In: Theologische Quartalschrift 165 (1985), S. 94–105, hier S. 98–100.

63 Vgl. Kettler: Die Ewigkeit [1969] (Anm. 46), S. 277 und S. 294 f.

64 Vgl. Erasmus: Diatribe [1969] (Anm. 5), IIa3 und IV16.

65 Manfred Hoffmann (Hoffmann: Erkenntnis [1972] (Anm. 37), S. 83) erwähnt beide Aspekte bei Erasmus: „Der Schüler wird in das verwandelt, was sein Meister war. Der wahre Theologe wird demnach Christus ähnlich, er wird göttlich auf Grund seines Umgangs mit der Schrift.“ Und: „Erst wenn der Mensch geistlich geworden ist, d. h. wenn die Religion Christi sich als wahre aufrichtige Frömmigkeit in seinem Leben verwirklicht hat, kann er die Rätsel des Gotteswortes lösen. Die Eigenschaft des Geistlichseins bildet die Vorbedingung für die geistliche Urteilskraft, für die geistliche Unterscheidungsgabe.“ (ibid., S. 77) Ähnlich fasst Friedhelm Krüger (Krüger: Humanistische Evangelienauslegung [1986] (Anm. 29), S. 97) den Gedankengang des Erasmus zusammen: „Um Gottes Wort zu verstehen, muß der Mensch sich ihm angleichen, um dann diesem göttlichen Wort angeglichen und ihm gleichförmig zu werden.“ Ebenso meint Krüger auch, die Hochschätzung des Schriftwortes bei Erasmus sei nicht verwunderlich, „ist es doch Ausfluss des Gottesgeistes und beeinflusst den Geist des Menschen“ (ibid., S. 52). Andererseits gilt: „Darin gerade liegt für Erasmus die negative Konsequenz eines nur buchstäblichen Schriftverständnisses, dass es ohne Einfluss auf das Leben bleibt.“ (Kohls: Die Theologie [1966] (Anm. 36), S. 139) – Im Blick auf Origenes sagt Karen Jo Torjesen (Torjesen: Hermeneutical Procedure [1986] (Anm. 53), S. 42): „The purpose of inspiration is *paideia*, the progressive perfection of the Christian through assimilation of the saving doctrines.“ Ähnlich äußert sich auch Theo Kobusch (Kobusch: Die philosophische Bedeutung [1985] (Anm. 62), S. 97) zu Origenes: „Die vielen *epinoiai Christi* sind nicht allen in gleicher Weise zugänglich, sondern nur je nach Maßgabe des Auffassungsvermögens [...] der einzelnen. Dieses Maß ist aber nicht naturgegeben, sondern davon abhängig, welche Stufe des sittlichen Fortschritts der einzelne erreicht hat. Die Möglichkeit der

ein über die Schrift vermittelter Kommunikations- und Akkommodationsprozess: Einerseits empfängt der Mensch vom göttlichen Geist der Schrift her lebensumgestaltende Impulse im Sinne der Gottverähnlichung; andererseits bewirkt die fortschreitende geistig-sittliche Vervollkommnung des Schriftauslegers wiederum ein gesteigertes Auffassungsvermögen für die Geist-Wirklichkeit der Schrift. Damit ist die Erhebung des eigentlichen göttlichen Sinnes der Schrift nach Origenes und Erasmus entscheidend von der geistigsittlichen Disposition des Auslegers abhängig.⁶⁶

Luther hingegen weiß weder von einem göttlichen Menscheng Geist, noch von einer geistigsittlichen Disposition, wodurch es dem Menschen ermöglicht werden könnte, Gott selbst zu erkennen. Nach Luther legt Erasmus dem Menschen mit dem Begriff der ‚Willensfreiheit‘ (*liberum arbitrium*) einen ganz und gar göttlichen Namen (*plane divinum nomen*) bei, was damit gleichbedeutend sei, dem menschlichen Geschöpf die Gottheit des Schöpfers beizulegen.⁶⁷ Indem Luther nichts von einer Göttlichkeit des menschlichen Geschöpfes weiß, weiß er auch nichts von einer Willensfreiheit des Menschen. Willensfreiheit und Göttlichkeit des Menschen hängen somit bei Origenes und Erasmus sowie im Urteil Luthers tatsächlich aufs engste zusammen. Für Luther steht also alles menschliche Erkennen konsequent unter den Bedingungen des Geschöpflichen, auch die Erhebung des eigentlich göttlichen Sinnes der Schrift. Nicht menschliche Willensfreiheit oder irgendeine besondere geistigsittliche Disposition ist dafür erforderlich, sondern die jedem einfachen, natürlichen Menschen anerschaffene Disposition, als sprachfähiges Wesen menschliche Sprache zu verstehen.

Luthers Unterscheidungssatz „*Duae res sunt Deus et Scriptura Dei*“ ist also, wie gesehen, tatsächlich interpretationsfähig und könnte daher der Ausgangspunkt sowohl einer Schöpfungstheologie im Sinne Luthers als auch einer Geist-

›Annäherung‹ an Gott durch die Erkenntnis des ‚inneren Menschen‹ [...] setzt so schon einen bestimmten sittlichen Stand voraus.“

66 So sagt Rolf Gögler für Origenes: „Die Sakramentalität des biblischen Wortes, oder anders gesagt, sein irdischpneumatisches und menschlichgöttliches Wesen wird wirksam entsprechend der *Disposition* des Empfängers. Wer nur den vordergründigsten Literalsinn erfaßt, das Somatische und Erzählerische, der empfängt nur Sinneseindrücke [...]“ (Gögler: *Zur Theologie* [1963] (Anm. 35), S. 377) Und: „Das Wort Gottes fordert Glauben und geistigsittliche Bemühung, bevor es seine mystische Tiefe und überirdische Wirklichkeit hergibt.“ (ibid., S. 378) – Manfred Hoffmann (Hoffmann: *Erkenntnis* [1972] (Anm. 37), S. 76) nennt „das Grundgesetz des Erasmischen Denkens: Nur Gleiches verbindet sich mit Gleichem; allein der geistliche Mensch versteht die geistliche Schrift.“ – Vgl. auch Krüger: *Humanistische Evangelienauslegung* [1986] (Anm. 29), S. 96 f.

67 WA 18, S. 636,28–32.

theologie im Sinne des Origenes und Erasmus sein. Der Vergleich zwischen den zwei Interpretationen dieses Satzes aber hat gezeigt: Einzig der Grundsatz ist ihnen gemeinsam; doch von eben diesem Satz an gehen sie grundsätzlich geschiedene Wege, und es werden letzte unausgleichbare Gegensätze zwischen ihnen offenbar.

Stefan Felber

„Hoc est in Christo ad literam factum“ – Realistische Schriftauslegung bei Martin Luther

1 Fragestellung und Quellen

Am 18./19. Oktober 1512 wurde Martin Luther unter dem Vorsitz von Andreas Karlstadt zum Doktor der Theologie promoviert. Er schwor in seinem Doktoreid, keine eitlen, fremden, von der Kirche verdamnten und anstößigen Lehren vorzubringen, und übernahm an der Wittenberger Universität, in der Nachfolge von Johann Staupitz, die *Lectura in Biblia*. Beruf und Lebensberufung fielen in eins. Seit seiner Promotion las er ausschließlich über biblische Schriften Vorlesungen, nie mehr als zwei bis drei Stunden pro Woche (!).¹

Im exegetischen wie im sonstigen Schrifttum Luthers fällt der durchgängige Bibelbezug auf. Dies ist weder berufsbedingter Zufall oder Betriebsblindheit noch Mangel an systematisch-theologischer Kraft. Es gründet vielmehr in seiner Vorstellung vom wortgebundenen Wirken des göttlichen Geistes, der stets an das Wort der Apostel und Propheten weist, damit wir dort den Geist und das Wort empfangen, den bzw. das wir uns nicht selbst geben können (vgl. 2 Petr 1,16–21). Theologische Erkenntnis ist bei Luther und den anderen Reformatoren auf dem Weg der Schriftforschung zu suchen; theologische Arbeit bedeutete ihm wesentlich, seinem Doktoreid gemäß, schriftgemäße Schriftauslegung.² Obwohl dies theoretisch auch für Scholastiker wie Gabriel Biel galt, urteilte Luther wiederholt, unter dem Papsttum habe man die Bibel verachtet.³ Schon im Kontext des fünf-

1 Vgl. Siegfried Raeder: Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift. In: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*. 2 Bde. Hg. von Helmar Junghans. Berlin 1983, S. 253–278; 800–805, hier S. 253; 258. Allerdings finden wir Luther nicht selten täglich, z.T. drei-, viermal am selben Tag, auf der Kanzel (vgl. Gerhard Ebeling: *Luther und die Bibel*. In: *Lutherstudien*. Bd. 1. Hg. von id. Tübingen 1971, S. 286–301, hier S. 288).

2 Vgl. Raeder: *Luther als Ausleger* [1983] (Anm. 1), S. 253; Ebeling: *Luther und die Bibel* [1971] (Anm. 1), S. 296; Ulrich Asendorf: *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545)*. Göttingen 1998 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 87), S. 49.

3 Vgl. WA TR 4, S. 610,21 (Juni 1540). Weitere Belege siehe bei Raeder: *Luther als Ausleger* [1983] (Anm.1), S. 254. Dies mag – mehr als uns lieb ist – auch die heutige Zeit treffen, siehe Horst J. Edu-

zehnten und sechzehnten Jahrhunderts war also Luthers Bibelzugewandtheit außergewöhnlich, und zwar auch im Vergleich mit solchen Theologen, die seinen Ruf und seine Zuwendung zur Schrift teilten, sei es aus beruflichen Gründen, sei es aus ihrer geistlich-theologischen Grundhaltung heraus.

Die vorliegende Studie will einige Spezifika von Luthers Schriftauslegung umreißen, die ihn von der vor- und nachreformatorischen Auslegung unterscheiden. Dies geschieht in einem bewussten Gegenüber zur verbreiteten Tendenz, die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments mit den Reformatoren, speziell mit Luther und Calvin zu beginnen. Sie hätten, so begründet etwa Hans-Joachim Kraus seinen Einsatz, mit ihrer totalen Zuwendung zur Heiligen Schrift „den ganzen Prozeß heraufgeführt, der sich in der historisch-kritischen Forschung abwickelt“.⁴ Viel weitgehender hatte bereits Nietzsche Luther für die Kritik, ja sogar für das Ende des Glaubens verantwortlich gemacht: „Er lieferte die heiligen Bücher an jedermann aus – damit gerieten sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht.“⁵

Einer der bedeutendsten Lutherforscher des zwanzigsten Jahrhunderts, Gerhard Ebeling, hatte nicht nur theologiegeschichtlich, sondern auch hermeneutisch-dogmatisch in (seiner Beschreibung von) Luthers Theologie die bleibende Grundlage für die typisch protestantische Forderung gesehen, auf falsche historische Sicherheiten für den Glauben zu verzichten; derlei widersprüche dem *sola fide*. Glaube sei der ganzen Anfechtbarkeit und Zweideutigkeit des Historischen preisgegeben, ja ohne die historisch-kritische Methode fehle dem Glauben das Bewusstsein der genuinen Rechtfertigung!⁶ Von dieser Haltung lebt immer noch

ard Beintker: Luther und das Alte Testament. In: Theologische Zeitschrift 46 (1990), S. 219–244, hier S. 220 ff.

⁴ Hans-Joachim Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1988, S. 3 f. Insbesondere reformierte Theologen hätten die historische Kritik vorbereitet, so der reformierte Kraus (ibid., S. 15, vgl. schon Karl Holl: Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. Hg. von id. Tübingen 1932, S. 544–582, hier S. 582).

⁵ Zitiert nach Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung [1988] (Anm. 4), S. 4.

⁶ Vgl. Gerhard Ebeling: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 47/1 (1950), S. 1–46. Zur Kritik an Ebeling vgl. Joachim Cochlovius: Ist die „historisch-kritische Methode“ reformatorisch? Kritische Fragen an Gerhard Ebelings Programmaufsatz. In: Evangelische Schriftauslegung. Ein Quellen- und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde. Hg. von Peter Zimmerling und Joachim Cochlovius. Wuppertal 1987, S. 228–234; Reinhard Slenczka: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen. Göttingen 1991, S. 98 ff.

die Ablehnung einer schrifttreuen Predigtauffassung, wie etwa an Wilhelm Gräbs Disput mit Helge Stadelmann zu sehen ist.⁷

Luther selbst erkannte den festen Grund des Glaubens gerade außerhalb seiner selbst, außerhalb der historischen Vernunft und außerhalb des römischen Lehramts. Sucht der Mensch die Gewissheit seiner selbst, so verweist ihn Luther auf die Schrift, nicht auf sein Denken. „Eine äußere Realität begründet die innere Gewißheit des Menschen über seine Herkunft und Existenz.“⁸ Dieses externe Fundament fehlte seines Erachtens dem Glauben in der Scholastik.

In Neuzeit und Aufklärung wurde die Innerlichkeit des Menschen als Fundament der religiösen Gewissheit angesehen. Wie groß der damit einhergehende Verlust ist, wird bei Heinrich Bornkamm deutlich, der sich doch um die Beschreibung der Eigenart von Luthers Betrachtung des Alten Testaments so verdient gemacht hatte: Er schätzte diese als unwiederholbar ein, denn uns trenne nicht weniger als „eine Welt“ von ihr, die wir „auf keinen Fall überspringen“ können.⁹ Nicht zuletzt wird von diesen Verschiebungen aus auch der seit Bornkamm immer wieder wiederholte Vorbehalt einer „Verchristlichung“ gegen Luthers Übersetzung des Alten Testaments deutlich.¹⁰

7 Streitgespräch in *ideaSpektrum* 9 (2014), S. 16–19, moderiert von Karsten Huhn.

8 Paul Bernhard Rothen: *Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen.* Göttingen 1990, S. 219 f.

9 Heinrich Bornkamm: *Luther und das Alte Testament.* Tübingen 1948, S. 222 f. Seine Skizze eines *christozentrischen* Verstehens, das Luthers *christologisch-prophetisches* Deuten ablösen müsse, bleibt unscharf (*ibid.*, S. 224). Der „große Ernst“, um den es Luther ging, der in den heiligen Texten dem dreieinigen Gott als der *res scripturae* selbst begegnete, wird nach meinem Eindruck ersetzt durch die Forderung einer „wahrhaft geschichtliche[n] Exegese“ oder einer „strenge[n] historische[n] Forschung“, die „unausweichlich“ (!) so auf die jeweilige „geschichtliche“ (!) Absicht des Textes gerichtet ist, „daß für eine direkte Beziehung auf den künftigen Christus kein Raum bleibt“ (*ibid.*, S. 222–224). Bornkamm, eingerahmt im historisch-kritischen Paradigma, gab sich keine Rechenschaft darüber, dass die neuen normativen Größen gerade das Problem darstellen, das man mit Hilfe Luthers überwinden könnte! Spätere Untersuchungen haben in der Regel seine Linie fortgesetzt (Krumwiede, Beintker, Kraus u. a. [siehe das Folgende] im Gegensatz zu Maxfield u. a.).

10 Vgl. Bornkamm: *Luther und das Alte Testament* [1948] (Anm. 9), S. 185 ff, hierzu bzw. zum von Bornkamm auch untersuchten Wortfeld ‚Wort Gottes, Weissagung, Lehre, Predigt‘ besonnen Gerhard Krause: *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten.* Diss. Zürich, Tübingen 1962 (Beiträge zur historischen Theologie 33), S. 97 f.: „Luther wird dem geschichtlichen Gehalt dieser Begriffe gerecht. [...] Diese Übernahme von Unterbegriffen in den vom Alten Testament selbst vorgegebenen Oberbegriff ist an diesen Stellen noch nicht ‚Verchristlichung‘, zumal der neutestamentliche Begriff des Redens und Wortes Gottes, ebenso wie zahlreiche andere theologische Begriffe, im Alten Testament seinen Ursprung hat.“

Um seine Hermeneutik darzulegen, will ich mich vorwiegend den Vorlesungen Luthers zuwenden. Er wandte sich in ihnen dem jeweiligen Text meist eingehender zu als in den Predigten.

Eine chronologische Übersicht über Luthers Vorlesungen zeigt, dass nur in den Jahren 1515 bis 1518 das Neue Testament im Vordergrund stand, sonst das Alte.¹¹ Dass Luther als Professor *nur* exegetische Vorlesungen hielt, war etwas Neues – eine grundsätzliche Entscheidung!¹² Demgegenüber stimmt es in der Tat bedenklich, ja ist ein Symptom der Krise, dass Luthers Schriftauslegung heute nicht mehr in der Exegese, sondern fast nur noch in den historischen und systematischen Disziplinen wahrgenommen wird.¹³

Luthers Vorlesungen¹⁴ (ohne Vorreden und Übersetzungen):

1513 bis Ostern 1515	1. Psalmenvorlesung (<i>Dictata super Psalterium</i>)
1515 (Ostern) bis 1516 (Sept.)	Römerbrief
1516 (27. Okt.) bis 1517 (13. März)	Galaterbrief, gedruckt 1519
1516 bis 1517	Richterbuch (fraglich, ob von Luther)
1517 bzw. 1525	Sieben Bußpsalmen
1517 (April) bis 1518 (März)	Hebräerbrief

11 Vgl. Raeder: Luther als Ausleger [1983] (Anm. 1), S. 255–258.

12 Dies wird vielfach beobachtet, vgl. Gerhard Ebeling: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. In: Lutherstudien. Bd. 1. Hg. von id. Tübingen 1971, S. 1–68, hier S. 1 f.; Werner Führer: Das Wort Gottes in Luthers Theologie. Zugl.: Diss. theol. Göttingen 1984 (Göttinger theologische Arbeiten 30), S. 105 f.; Walter Mostert: Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift. In: Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze von Walter Mostert. Hg. von Pierre Bühler und Gerhard Ebeling unter Mitarbeit von Walter Mostert, Jan Bauke-Ruegg, Peter Koller, Peter Wydler und Adrian M. Berger. Tübingen 1998, S. 9–41, hier S. 9.

13 Vgl. Mostert: Scriptura sacra [1998] (Anm. 12), S. 9 und seinen Hinweis auf Heinrich Bornkamm, der wünschte, dass einmal ein mit Luther vertrauter Alttestamentler „seinem berühmtesten Fachgenossen ein Denkmal“ setze (Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. III.).

14 Ein kanonisch geordnetes Verzeichnis findet sich in WA 61, S. 23–29; eine genaue Aufstellung der Vorlesungen Luthers *ibid.*, S. 88–90; eine übersichtliche Tabelle der Auslegungen Luthers zum Alten Testament (auch Predigten) mit Fundorten in WA, Erlanger und anderen Ausgaben siehe Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 229–234. Weitere Tabellen zu Luthers Predigten und Postillen siehe Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. Tübingen ³1991 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 1), S. 455–463.

1518 bis 1521	2. Psalmenvorlesung (nur Ps 1–22, dann nach Worms), gedruckt als <i>Operationes in Psalmos</i> 1519–21.
1523 bis 1524	Deuteronomium (Privatvorlesung), gedruckt 1525 ¹⁵
1524	Hosea, Joel
1524 bis 1525	Amos
1525	Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai ¹⁶
1526	Jona und Habakuk (gedruckt) ¹⁷
1526	Maleachi; Prediger Salomo, gedruckt 1532
1525 bis 1526	Sacharja, gedruckt 1528
1527 (Aug. bis Nov.)	1. Johannesbrief
1527 (11. 11.–13. 12.)	Titusbrief
1527 (15.–18. 12.)	Philemonbrief
1528 (Jan. bis März)	1. Timotheusbrief (25 Kollegstunden)
1528 (18. 5.) bis 1530 (22. 2.)	Jesaja (150 Kollegstunden)
1529/30	Offenbarung
1530 (April bis Nov.) ¹⁸	Hoheslied (unterbrochen durch den Coburg-Aufenthalt und Krankheit), gedruckt 1539
1530 (Juni)	<i>Das 38. und 39. Kapitel Hesekiel vom Gog</i>
1531 (3. 7.–12. 12.)	Galaterbrief, gedruckt 1535
1532 bis 1535	Einzelne Psalmen in folg. Reihenfolge: Ps 2; 51; 45; 120–134; 90
1533 bis 1535	<i>Annotationes in aliquot capita Matthaei</i> (gedruckt 1538)
1535 bis 1545	Genesis
1543 bis 1544 (Advent bis Januar)	Jesaja 9
1544 (Januar bis Osterzeit)	Jesaja 53

15 Hierin wird nach der wörtlichen Auslegung das Mysterium fast jedes Kapitels allegorisch ausgelegt (die Beispiele listet Bornkamm auf: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 79). Danach tritt Luthers Allegorieneigung stark zurück (ibid., S. 80).

16 WA 13 – lateinisch.

17 WA 19 – deutsch.

18 Nach der Liste von Bornkamm jedoch: 1527 bis 1530 (WA 31 II, S. 586–769).

Luthers großes literarisches Werk ist subtil differenzierbar etwa nach Anlässen, Genre und Lebensalter. So sind seine Arbeiten zur Schriftauslegung (Vorlesungen, Predigten) von solchen zu bestimmten, z. B. apologetischen Thematiken zu unterscheiden (um nur zwei zu nennen: *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, 1523; *De servo arbitrio*, 1525). Von der Menge seiner Schriften her ist nicht unbedingt zu erwarten, Luthers Schriftgebrauch auf wenige, repräsentative Prinzipien zurückführen zu können. Eine große Untersuchung wie von Albrecht Beutel zu Luthers Auslegung des Johannesprologs benötigte mehrere hundert Seiten für einen schmalen Bibeltextabschnitt!¹⁹ Trotzdem zeigen sich bei jeder Lutherlektüre Grundzüge und Auffälligkeiten. Zwischen Bibelauslegung in Vorlesungen einerseits und in Predigten, Postillen und volkstümlichen Schriften andererseits gibt es exegetisch und systematisch keine wesentlichen Unterschiede.²⁰ Dass Luther bei der Interpretation alt- wie neutestamentlicher Bücher nicht der Meinung war, als Exeget nur eine Teildisziplin zu vertreten, die der Ergänzung durch die Systematik bedürfe, vereinfacht in diesem Fall die Auswertung der Quellen.²¹

Für diese Studie wird beispielhaft aus folgenden Auslegungen referiert:

- Auslegung zum Protevangelium Gen 3,15 in *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, 1523, und die entsprechenden Abschnitte in der *Genesis-Vorlesung* 1535 ff;
- Auslegung zu Gen 32 aus der *Genesis-Vorlesung*;²²
- *Auslegung des Propheten Jona*.

¹⁹ Vgl. Albrecht Beutel: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis. Tübingen 1991 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 27), XVII + 530 S. (!).

²⁰ Vgl. Raeder: Luther als Ausleger [1983] (Anm.1), S. 258; Erich Seeberg: Studien zu Luthers Genesisvorlesung. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem alten Luther. Gütersloh 1932 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 36, H. 1), S. 28, vgl. S. 41.

²¹ Vgl. Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 174.

²² Diese könnte insgesamt als Einführung in Luthers Glaubenswelt dienen (Heiko Augustinus Oberman: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1982, S. 166 f., zit. nach John A. Maxfield: Luther's Lectures on Genesis and the Formation of Evangelical Identity. Kirksville, Mo., 2008 (Sixteenth Century Essays & Studies 80), S. 1). – Die Zweifel Peter Meinholds (1936) und anderer an der Authentizität der Genesis-Vorlesungsnachschriften sind heute mehrheitlich und im Wesentlichen fallengelassen worden: Asendorf: Lectura in Biblia [1998] (Anm. 2), S. 33–42; Maxfield: Luther's Lectures [2008], S. 6. Schon Seeberg plädierte bei literarkritischer Vorsicht insgesamt für sachliche Authentie und für die Nähe des alten zum jungen Luther: Seeberg: Luthers Genesisvorlesung [1932] (Anm. 20), S. 9 ff; 17 ff; 63; 91 f.; 105–107. Der freie Wille wird im Stil von *De servo arbitrio* verworfen: Ibid., S. 81. Nach der Rezension des Buches von Asendorf bleiben jedoch Vorbehalte: Christian Peters: Theologische Literaturzeitung 5 (2000), S. 530–552.

Es handelt sich mit Ausnahme des ersten Beispiels um Vorlesungen, und zwar nur solche des gereiften Luther (nach 1519/21), um die Zusammenschau am Ende zu erleichtern.

2 Beispiele zu Luthers Schriftgebrauch im Kampf des Glaubens

2.1 Realistisch-christologische Schriftauslegung am Beispiel von Gen 3,15: der Nachkomme der Frau

Eine, vielleicht *die* Eigenart der Exegese vor dem 17. Jahrhundert, soll hier am Beispiel Luthers unter der Bezeichnung ‚realistische Schriftauslegung‘ eingeführt werden. Damit ist zunächst, grob gesagt, gemeint, dass Ausleger vor der Epoche der Aufklärung die heiligen Schriften in der Regel von vornherein im Blick auf die dort verhandelten Sachen, Gestalten und Ereignisse auffassten, statt nur auf der Ebene des Textes zu bleiben.²³ Natürlich unterscheidet Luther Gestalt, Gehalt und Autorität der Texte; an vielen Stellen bemerkt er, dass der Text für die gemeinte Sache nicht einfach luzide ist. Luther kennt philologische Details, führt Parallelstellen an usw., wenngleich er natürlich noch nicht über moderne Wörterbücher und intertextuelle Fragestellungen verfügte oder z. B. konzentrische Strukturen benennen konnte. Er vermeidet jedoch, sich in Nebenfragen zu verlieren. Er zielt auf die große Perspektive, nämlich *Kampf und Sieg des Glaubens an Christus*. Denn ohne das Zentrum, nämlich Christus, wäre seines Erachtens nichts Relevantes, nichts Lebendigmachendes und kein Trost mehr in der Schrift zu finden. Der Kampf des Glaubens bliebe ohne Sieg. „Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?“²⁴ wandte er gegen Erasmus ein. Vom Zentrum, von der Sonne her, wird die ganze Schrift klar.²⁵

²³ Raeder: Luther als Ausleger [1983] (Anm.1), S. 802 verweist auf WA 5, S. 634,14–16 (Operationes in Psalmos 1519–1521). Asendorf sprach von einer „integrale[n] Theologie, die vom Ganzen der Schrift ausgeht und zu ihm hinführt“ (Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 12, vgl. S. 14 f.).– Passend kontrastiert Hegel das lutherische Wahrheits- und Theologieverständnis mit Partikularität, Subjektivismus, Enthusiasmus und dergleichen (Belege siehe bei Walter Mostert: Zur ontologischen Frage bei Martin Luther. In: *Glaube und Hermeneutik* (Anm. 12), S. 92 f.).

²⁴ WA 18, S. 606,29 (De servo arbitrio 1525). Zur Interpretation des Satzes vgl. Ebeling: Luther und die Bibel [1971] (Anm. 1), S. 293 f.

²⁵ Vgl. WA 18, S. 604,1 f.

Die in den heiligen Schriften beschriebenen Realien und dogmatischen Zusammenhänge führt Luther mit geradezu kindlicher Naivität vor Augen. Exemplarisch soll dies zunächst an einer Stelle aus seiner Verteidigungsschrift *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523) gezeigt werden. Luther wendet sich hier gegen den Vorwurf, er habe behauptet, die Mutter Jesu sei nicht Jungfrau gewesen, vor und (!) nach der Geburt.²⁶ Diesem Vorwurf stellt er eine ganze Reihe von Schriftzeugnissen entgegen bzw. vielmehr seine Art der Auslegung, die in der Schrift durchaus reichlich die Jungfräulichkeit der Muttergottes bezeugt sieht.²⁷

Gen 3,15 stellt den ersten Schriftbeleg in der Verteidigungsreihe dar. Ich zeichne die Argumentation Luthers zu dieser Stelle nach und füge der Übersichtlichkeit halber eine Nummerierung ein. Vergessen wir dabei nicht, dass es Luther, dem Anlass entsprechend, gerade nicht darum geht, als Ausleger innovativ zu wirken; vielmehr will er seine theologische Rechtgläubigkeit erweisen.

Der Vers lautet in der seinerzeitigen Fassung (1534, vgl. verkleinertes Faksimile rechts):

Und ich wil feindschafft setzen zwischen dir und dem weib / und zwischen deinem samem und jrem samem / Der selb sol dir den kopff zu treten / und du wirst jn jnn die versen stehen.

Am linken Rand ist Luthers Glosse zu Gen 3,15 erkennbar:

a (Der selb) Dis ist das erst Euangelion und verheissung von Christo geschehen auf erden / Das er solt sund / tod und helle uber winden / und uns von der schlangen gewalt selig machen / Daran Adam gleubt mit allen seinen nachkomen / dauon er Christen und selig worden ist von seinem fall.

b (stechen) plagen / creutzigen und martern / Denn so gehets auch Christus zutritt dem Teufel seinen kopf (das ist sein Reich des tods / sund und helle) So sticht [?] jm der Teufel den fuss (das ist / er tödtet und martert jn und die Seinen leiblich).²⁸

26 Martin Luther: *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*. In: Münchner Ausgabe Ergänzungsband 3. Schriften wider Juden und Türken. Hg. von Georg Merz und Rudolf Borchardt. München 1938, S. 1–28, hier S. 1 (sprachlich modernisiert aus WA 11, S. 314–336, hier S. 314, 3 ff).

27 Übrigens bedauert es Luther bei dieser Gelegenheit ausdrücklich, dass man bisher mit den Juden mehr wie mit Hunden als mit Menschen verfahren sei, so dass man ihnen das Evangelium in Tat und Wort vorenthalten habe, und er hofft, dass sie bei *freundlicher Behandlung* samt *säuberlicher Unterweisung* Christen werden – und damit wieder zu dem echten Glauben ihrer Patriarchen und Propheten *zurückkehren* (Luther: *Geborener Jude* [1938] (Anm. 26), S. 2 bzw. WA 11, S. 315, 3 ff). „Die Nähe zum Volk des ersten Bundesschlusses geht bei Luther so weit wie nur aus Glaubensnähe denkbar“ (Beintker: *Luther und das Alte Testament* [1990] (Anm. 3), S. 221).

28 Vgl. Theodor Knolle: *Luthers Glossen zum Alten Testament in Auswahl nach der Ordnung seiner Lehre*. München 1935 (Die Lehre Luthers, 2.Heft), S. 29.

Das erst buch

bawm/dauon ich dir gebot/du soltest nicht dauon essen? Da sprach Adam/Das weib/das du mir zugesellet hast/gab mir von dem bawm vnd ich aß/Da sprach Gott der DEXX zum weib/Warumb hastu das gethan? Das weib sprach/Die schlange betrog mich also das ich aß.

Da sprach Got der DEXX zu der schlangen/weil du solchs gethan hast/seistu verflucht fur allem viech vnd fur allen thieren auff dem feld/auff deinem banch soltu gehen/vnd erden essen dein leben lang/Vnd ich wil feindschafft setzen zwischen dir vnd dem weib/vnd wischen deinem samen vnd jrem samen /^a Der selb sol dir den kopff zu treten/vnd du wirst in inn die versen^b stechen.

Vnd zum weib sprach er/Ich wil dir viel schmerzen schaffen wenn du schwanger wirst/du solt mit schmerzen kinder gepern / vnd dein wille sol deinem man vnter worffen sein / vnd er sol dein Herr sein.

Vnd zu Adam sprach er/Die weil du hast gehorcht der stim deins weibs/vnd gessen von dem bawm/dauon ich dir gebot vnd sprach/du solt nicht dauon essen/verflucht sey der acker vmb deinen willen / mit kummer soltu dich drauff neeren dein leben lang/dorn vnd disteln sol er dir tragen/vnd solt das kraut auff dem feld essen / im schweis deines angesichts soltu dein brod essen/bis das du widder zu erden werdest/dauon du genommen bist/Denn du bist erden vnd solt zu erden werden.

Vnd Adam hiez sein weib e^c Hena/darumb das sie ein mutter ist aller lebendigen/Vnd Gott der DEXX machet Adam vnd seinem weib rücke von fellen/vnd zoch sie an/Vnd Gott der DEXX sprach/Sihe/Adam ist worden als vnser einer/vnd weis was gut vñ böse ist/Nu aber/das er nicht ausstrecke seine hand/vnd breche auch von dem bawm des lebens/vnd esse vnd lebe ewiglich.

Da lies in Gott der DEXX aus dem garten Eden/das er das feld bawet/dauon er genommen ist/vnd treib Adam aus/vnd lagert fur den garten Eden den Cherubim mit einem bloffen hawenden schwert / zu bewaren den weg zu dem bawm des lebens.

III.

^a
(Der selb)
Dis ist das erst E-
uangelion vnd ver-
heissung von Chri-
sto geschehen auff
erden/Das er solt
sünd/tod vnd helle
vber winden/ vnd
vns von der schlan-
ge gewalt selig ma-
chen / Daran Adam
glaubet mit allen sei-
nen nachkome/dar-
uon er Christen vñ
selig wordē ist von
seinem fall.

^b
(stechen)
Plagen/cruzigen
vnd martern/ Des
so gehets auch
Christus inritt de
Teufel seinen kopf
(das ist sein reich/
des tods/sünd vnd
helle) So zu tritt in
der Teufel de fusa
(das ist / er tödter
vnd martert in vñ
die seinen leblich)

^c
(Hena)
Hat heist: ben/Da-
her Kompt Hena ob
der Hana leben ob
der lebendige.

Das ist das erste Buch der Genesis, das die Schöpfung der Welt und die Geschichte der ersten Menschen, Adam und Eva, erzählt. Es beginnt mit der Schöpfung der Welt durch Gott, der die Erde aus dem Chaos erschuf und die ersten Menschen, Adam und Eva, in den Garten Eden schickte. Die Schlange (die Teufel) verführt Eva, die das Verbot Gottes bricht, und Adam frisst ebenfalls von dem verbotenen Baum. Als Strafe werden sie aus dem Garten Eden vertrieben. Das Buch endet mit der Geburt von Seth, dem dritten Sohn Adams, und der Verheißung, dass er die Welt erben wird.

1. Zunächst stellt Luther fest, daß kein unvernünftiges Tier so *klug* und zugleich so *böse*, das Gebot Gottes brechend ist wie die Schlange. (Dies lässt sich Gen 3,1 ff entnehmen.)
2. Er *schlussfolgert*: Also müsse es Gottes Feind gewesen sein, der Teufel.²⁹

²⁹ Vgl. Luther: Geborener Jude [1938] (Anm. 26), S. 3f. (sprachlich modernisiert aus WA 11, S. 316,5–15). Ebenso Calvin: „Es ist ja recht eigentlich nicht das äußere Tier gemeint, so daß der Teufel straflos ausginge, der doch alles verschuldet hat. [...] Wie dürftig bliebe ihre [der Menschen] Hoffnung, wenn nur von der Schlange die richtenden Worte Gottes gelten sollten! Dann blieben die Menschen trotz allem in den Banden des Teufels, der seinen Triumph an ihnen erleben und ihnen den Kopf zerträte. Gott wollte aber das gebrochene Gemüt der Menschen wieder aufrichten, er wollte sie in ihrer Verzweiflung zu neuem Leben bringen, und darum mußte er ih-

(Für diese Schlussfolgerung muss er über den Text in Gen 3 hinausgehen, da vom Teufel noch keine Rede war. Der kanonische Kontext bestimmt die Exegese.)

3. Weiter folgert Luther: Das Wort vom Kopfzertreten schließt den *Kopf des Teufels* ein, ohne den Kopf der natürlichen Schlange auszuschließen, „denn er redet mit dem *einem* Wort von Teufel und Schlange als von *einem* Ding“.³⁰ (Wort und Sache gehören zusammen.)
4. Unter dem Kopf des Teufels aber sei die *Gewalt des Teufels* zu verstehen, mit der er regiert, nämlich „die Sünde und der Tod, mit denen er Adam und die Adamskinder unter sich gebracht hat“.
(Eine etwas freie, aber mögliche Interpretation des hebr. *rosch*.)
5. Der sich daran anschließende Gedanke betrifft den *Samen der Frau*. Nach Luther kann es sich nicht um einen ‚gemeinen‘ Menschen handeln. *Denn wenn der Nachkomme des Teufels Gewalt, Sünde und Tod, zertreten soll, so muss er selbst ohne Sünde sein, da ansonsten alle Menschen dem Teufel durch Sünde und Tod unterworfen sind*.
(Vgl. „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht“, Joh 8,34. Damit ist sein *übernatürlicher* Charakter gezeigt.)
6. Zugleich gilt: „Der Same muß ein *natürlich* Kind eines Weibes sein, sonst könnt’ er nicht des Weibes Same heißen noch sein. Wiederum trägt menschlich Natur solchen Samen nicht [...] So muß endlich das Mittel bleiben, daß dieser Same sei ein rechter, natürlicher Sohn des Weibes, aber nicht durch natürliche Weise vom Weibe gekommen, sondern durch ein sonderlich Werk Gottes, auf daß die Schrift bestehe, daß er *nur eines Weibes Same sei und nicht eines Mannes*, wie der Text klar lautet, daß er Weibessame sein wird.
7. Also ist das der erste Spruch, darin *die Mutter dieses Kindes als eine Jungfrau beschrieben* ist, und daß sie seine rechte, natürliche Mutter sei und doch nur von Gott übernatürlich ohne Mann schwanger werden und gebären sollte, auf daß er ein sonderlicher Mensch sei ohne Sünde und doch gemein Fleisch und Blut habe [...]“³¹ Natürliche Werke, natürliche Zeugung können nicht ohne Sünde geschehen, also sind natürliche Menschen von Natur Sünder und Kinder des Zorns.

nen den Sieg über den Satan verheißen, durch dessen List sie gefallen waren“ (Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung. Bd. 1. Neukirchen o. J., S. 66).

³⁰ Luther: Geborener Jude [1938] (Anm. 26), S. 4 (Hervorhebung orig.; WA 11, S. 316,19–22).

³¹ Luther: Geborener Jude [1938] (Anm. 26), S. 5 (Hervorhebung S. F.; WA 11, S. 316,25–317,5). Das Zitat umfasst durchlaufenden Text in Nr. 6 und 7 (Nummerierung S. F.).

8. Nach dem Sündenfall waren Adam und Eva in Todesnöten und Höllenängsten, lebten aber durch diesen Spruch auf und schöpften an ihm kräftigen Trost und Hoffnung. Der Spruch wurde dann weiterhin gepredigt; so haben sie an den künftigen Samen geglaubt und wurden durch den Glauben an Christus erhalten „so gut wie wir, sind auch rechte Christen gewesen wie wir, nur daß zu ihrer Zeit solches Evangelium nicht in alle Welt öffentlich gepredigt ward, wie nach Christi Ankunft geschehen sollte“.³²

Soweit der Luther von 1523. Seine Auslegung soll, wie gesagt, belegen, dass er die Jungfräulichkeit Marias schon deswegen fraglos akzeptiert, weil sie bereits im anfänglichen Paradies mitgeteilt wurde. In der ungleich ausführlicheren Genesis-Vorlesung von 1535 bis 1545 verhält sich die Lage ähnlich, allerdings erkennt Luther nun eine noch bestehende, von Gott bewusst geplante Dunkelheit des Spruches an. Es ist zunächst auch hier der Satan, der in der Schlange angesprochen ist. Luther vollzieht dabei bestimmte Abgrenzungen:

Abgrenzung 1: Die „nährischen Allegorien“ Augustins und Gregors lehnt er ab: Das Weib galt hier als die unterste Vernunft, ihr Same als ihre gute Wirkung, des Teufels Same als das böse Eingeben, die Feindschaft als der Kampf, mit der der Teufel die untere Vernunft (= das Weib) anfight, durch die auch die obere Vernunft (= der Mann) gestürzt werden soll, d. h., der Teufel beiße in die Ferse, denn der Teufel fechte nur von hinten her an mit Sinnenlust. „Was ist doch nun, lieber Leser, in einem so hellen Lichte vonnöthen solcher *finstern und ungeschickten Allegorien?*“³³ Eva war, so Luther, nicht geringer als Adam, in keiner Hinsicht. So kam man zu der heidnischen Auffassung, es gebe einen freien Willen und die Vernunft sei zum Besten geneigt.

Die Schlange war ein natürliches, aber vom Satan missbrauchtes Tier, und muss daher ihren Teil der Strafe tragen. Mit Vers 15 werde dem Teufel der Sohn Gottes gegenübergestellt.³⁴ *Mitten aus dem Zorn blicke Gottes Gnade hervor!* Das erste Stück des Trostes bestehe darin, dass die Schlange und mit ihr der Satan angeklagt und verflucht wird um Adams und Evas willen und die beiden nicht selbst verflucht werden wie die Schlange. Im Zentrum stehe, ein Same solle geboren werden, der der Schlange den Kopf zertrete in Analogie zu Lk 11,22: der Starke wird überwunden, dann der Raub ausgeteilt. So überwindet auch ein Christ

³² Luther: Geborener Jude [1938] (Anm. 26), S. 5 (WA 11, S. 316,25–317,5).

³³ Martin Luther: Auslegung des ersten Bundes Mose, erster Teil. Gross-Oesingen 1986 (Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften 1), Sp. 225 f. (Hervorhebung S. F.; lateinisch: WA 42, S. 138,1–15).

³⁴ Vgl. Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 231 (WA 42, S. 141,22 ff).

durch den göttlichen Glauben Sünde, Gesetz, Tod und Hölle³⁵ (vgl. 1 Joh 5,4 und unten zu Gen 32).

Abgrenzung 2: Ungeschickte Ausleger verstehen das „[...] *der soll dir den Kopf zertreten und wirst ihn in die Ferse stechen*“ von Maria statt von Christus:³⁶ Maria habe den Teufel damit zertreten, dass sie Christus geboren habe. „Kann nicht dieselbe Ehre allen andern Weibern auch gebühren, die in Einer Linie und Schnur vor Maria gewesen sind [...]?“ Die Schrift aber lehrt: Niemand anders als Christus trägt der Welt Sünde.³⁷

Das „[...] *Feindschaft setzen zwischen deinem Samen und ihrem Samen*“ sei zugleich sehr dunkel und sehr licht! Der Teufel verdächtige nun alle Weiber (daher u. a. der Kindermord des Herodes), sie könnten diesen Samen gebären.³⁸

Die Immanuel-Weissagung (Jes 7,14) habe den Vers etwas lichter gemacht, er blieb aber bis zur Geburt Christi dunkel und verwickelt! Diese absichtliche Dunkelheit machte dem Satan viel Sorge, ja, er wird dadurch verspottet. Im Neuen Testament, dem helleren Lichte, wird der Spruch klar ausgelegt.³⁹ „Darum faßt dieser Spruch zugleich in sich die Erlösung vom Gesetz, Sünde und Tod und zeigt eine klare und gewisse Hoffnung der Auferstehung und Erneuerung im andern Leben nach diesem. Denn so der Schlange Kopf soll zertreten werden, so muß ja auch der Tod aufgehoben und getilgt werden“, damit auch die Sünde und das Gesetz. „Und geschieht das nicht allein, sondern es wird auch zugleich mit erstattet der Gehorsam, so verloren ist.“ Dazu gehört größere Kraft, als sie je ein Mensch hat – Christus tut es.⁴⁰

Die exemplarischen Zitate erhellen die kaum überschätzbare soteriologische Bedeutung dieser Schriftauslegung und plausibilisieren Asendorfs Interpretation, gemäß der das Protevangelium für Luther eine grundsätzliche, Geschichte überhaupt eröffnende Relevanz besitzt. Das Protevangelium umschließe „die gesamte Geschichte, angefangen von der Schöpfung über die Inkarnation des göttlichen Wortes bis zur eschatologischen Vollendung“⁴¹ und sei damit „Schlüssel und Leitfaden für die Darstellung der Genesisvorlesung in ihrem vollen christologischen und trinitarischen Rahmen.“⁴²

³⁵ Vgl. Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 232 f. (WA 42, S. 142,10 ff); vgl. Asendorf: Lectura in Biblia [1998] (Anm. 2), S. 74.

³⁶ Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 234 (WA 42, S. 143,9 ff); vgl. das *ipsa* der *Vulgata* zur Stelle.

³⁷ Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 235 (WA 42, S. 143,29 ff).

³⁸ Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 236 (WA 42, S. 144,19 ff).

³⁹ Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 237 f. (WA 42, S. 144,32 ff).

⁴⁰ Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 240 f. (WA 42, S. 146,27 ff).

⁴¹ Asendorf: Lectura in Biblia [1998] (Anm. 2), S. 19 f., vgl. S. 73.

⁴² Asendorf: Lectura in Biblia [1998] (Anm. 2), S. 29.

[Der] Siegeskampf Christi gegen die Verderbensmächte [ist] zugleich Ermöglichung und Aufforderung zum Glauben, der als solcher Christus ergreift. Wie das Beispiel Abrahams zeigt, geschieht dies alles zu unserem Trost, wenn wir sehen, ‚wie Gott wenig leute gen hymel hebt‘, die rein sind, sondern sie werden gewöhnlich alle ‚aus dem schlam gehoben‘. Damit ist die Verbindung von Protevangelium und Patriarchengeschichte, beginnend mit Abraham, hergestellt.⁴³

Das Protevangelium eröffnet die Geschichte des Glaubens als einer Geschichte des Kampfes um den Menschen und im Menschen; es bildet den Schnittpunkt von Christologie und Anthropologie, präsentischer und futurischer Eschatologie,⁴⁴ ja den Ansatz der Ekklesiologie.⁴⁵ (Die zentrale Bedeutung des Protoevangeliums zeigte sich bereits in der Vorrede auf das Neue Testament von 1522 und später am Schluss von *Von den Konziliis und Kirchen* [1539].)

Von diesen Ausführungen Luthers aus wird die Fallhöhe deutlich, aus welcher die Auslegung des Protevangeliums seit dem siebzehnten Jahrhundert gestürzt ist. Der transzendente Hintergrund der Schlange, mithin die heilsgeschichtliche Bedeutung von Gen 3,15 wird in der Aufklärung aufgegeben. Schon der Arminianer Hugo Grotius (gest. 1645), der auch Jes 53 auf Jeremia statt auf Jesus bezog, meinte, der Vers handle lediglich allgemein von der Feindschaft zwischen Menschen und Schlangen bzw. von Menschen untereinander. Der Wittenberger Abraham Calov (gest. 1686) hielt dagegen, dass nicht nur der *sensus allegoricus*, sondern die *literae* des Protevangeliums von Christus sprechen.⁴⁶ Johann Anselm Steiger erläutert:

Keineswegs geht es Calov primär darum, das Alte Testament aus der durch das Neue Testament geschaffenen Verkündigungssituation heraus zu verstehen. Dem Alten Testament wird das Neue nicht einfach übergestülpt, vielmehr ist es Calovs Anspruch, den ureigenen *sensus* der alttestamentlichen Texte zu entschlüsseln, indem er die Prophezeiungen derart liest, daß sich von ihnen aus die Erfüllungen dechiffrieren. Grotius – und dies ist auch die Meinung der kritischen Exegese – geht von der Prämisse aus, daß die historische Situation hinter den biblischen Texten zu vermessen ist, um die Bibel aus den ihr übergeordneten Kontexten heraus verstehen zu können. Calov dagegen setzt voraus, daß die biblischen

⁴³ Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 32, vgl. bes. S. 68 ff; 81 f.; 123–125. „Das Protevangelium und Abrahams Auszug gehören sachlich und inhaltlich zusammen. [...] Das Protevangelium ist die Kurzform der prophetischen Botschaft als Gesetz und Evangelium“ (S. 82f.).

⁴⁴ Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 78.

⁴⁵ Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 82. Auch Jakob habe seine Kirche fleißig das Protevangelium gelehrt, ein *opus primae tabulae excellentissimum* (S. 187 bzw. WA 44, S. 635,19–33).

⁴⁶ Johann Anselm Steiger: *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Neukirchen-Vluyn 2011 (*Biblisch-theologische Studien* 117), S. 111.

Texte selbst eine Situation, eben die biblische Verkündigungssituation, schaffen, die sich unter anderem in der intertestamentarischen Plausibilität konkretisiert, was freilich nicht heißt, daß die jeweiligen Realia geringgeschätzt werden dürfen.⁴⁷

Diese Erläuterung zu Calov trifft sehr gut auch Luthers Schrifthaltung.⁴⁸ Die messianische Deutung ist zuletzt von Franz Delitzsch (gest. 1890) vertreten, im zwanzigsten Jahrhundert aber weithin verlassen worden.⁴⁹ Damit wird jedoch ein innerbiblisch enges Beziehungsnetz zerrissen, die theologisch-synthetische Kraft dieser Auslegung verloren und die Normativität der apostolischen Rezeption verworfen.⁵⁰

2.2 Realistisch-soteriologische Schriftauslegung am Beispiel von Gen 32,23–33: Gott als Gegner des Menschen

Viele, sagt Luther am Beginn seiner Auslegung von Gen 32,24 ff, halten diesen Text für einen der dunkelsten im Alten Testament. Die Dunkelheit bestehe aber weder in linguistischen Problemen noch mangelnder zeitgeschichtlicher Kenntnis.

Wer in solchem Kampfe [scil. mit Gott selbst] bestehen und gewinnen will, der muß wahrlich ein heiliger Mann und ein rechter Christ sein. Derhalben ist nun diese Historie dunkel, dieweil die *Sache*, davon gehandelt wird, *so groß ist*. Und darum, daß der Text so dunkel ist, sind alle Ausleger vorüber gegangen. Derhalben möchten wir ihn auch überhüpfen; wir wollen aber doch davon sagen, so viel wir können.⁵¹

Luther betont, beim Wortsinn bleiben zu wollen und grenzt sich von den Allegorien Lyras, Augustins, Origenes' und Hieronymus' ab. Allegorien sind gefährlich,

⁴⁷ Steiger: *Philologia Sacra* [2011] (Anm. 46), S. 111 f.

⁴⁸ Vgl. auch Stefan Felber: *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*. Göttingen 1999 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 89), S. 237 f.

⁴⁹ Vgl. Claus Westermann: *Genesis 1–11*. Darmstadt 1985 (Erträge der Forschung, 7), S. 36 f.

⁵⁰ Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 123–125; 491–503. Auch Rainer Riesner: *Genesis 3,15 in der vorlukanischen und johanneischen Tradition*. In: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 29 (2004), S. 119–178.

⁵¹ Martin Luther: *Auslegung des ersten Bundes Mose*. Zweiter Teil. Gross-Oesingen 1986 (Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, 2), Sp. 774 (Nr. 125, Hervorhebung S. F. [lateinisch: WA 44, S. 93,7–11; vgl. WA 59, S. 389–401]). Das klingt bescheiden; seine Auslegung des Abschnittes umfasst dennoch immerhin 40 Spalten (*ibid.*, Sp. 774–814 bzw. WA 44, S. 93–116).

weil dann einer diesem, einer jenem Ausleger folgt, wie er den Subjektivismus seiner Zeit umschreibt. „Figura nihil probat!“, schränkte schon Augustin ein.⁵² „Denn wo sie nicht eine Historie und gewisse Sache, davon gehandelt wird, zum Fundament haben, so sind es Anderes nichts denn Aesopische Fabeln. Darnach wenn wir schon die Historie haben, so ist es doch nicht einem Jeden gegeben, Allegorien daraus zu machen.“ Ohne vollkommenes Verständnis der Historie werde niemand mit Allegorien recht umgehen. „Darum muß man *vor allen Dingen den historischen Sinn* herausziehen, *der lehrt, tröstet und stärkt*; darnach kommt die Allegorie, *die ziert und erklärt* solchen Verstand wie ein Zeuge; die Historie aber ist wie der Meister, oder Hauptstück und Fundament der ganzen Sache.“⁵³ Für ‚historischer Sinn‘ könnte auch ‚Sach-, Geschehenssinn‘ stehen; ‚Historie‘ und ‚Text‘ werden mitunter wie Wechselbegriffe verwendet!

Bornkamm interpretiert Luthers Begriff ‚Historie‘ als den „wirklichen Verlauf der israelitischen Geschichte“, von Luther verstanden als Gottes Handeln, als Hilfe oder Gericht, und als Einheit von Äußerem und Innerem. Mit Bornkamm stimme ich hierin wesentlich überein, da er ‚Historie‘ im Sinne Luthers näher bestimmt als *erkennbar am buchstäblichen Sinn* (im Gegensatz zu den Allegorien)⁵⁴, mithin also nicht, wie dies heute oft der Fall wäre, als erkennbar anhand eines innerweltlichen Verifikationsschemas.

Was spätere Ausleger wie Wilhelm Vischer an Luthers Auslegung faszinierte, war der Christusbezug.⁵⁵ In der Tat hat Luther in seiner Auslegung in dem gegnerischen Mann, der Jakob am Jabbok angreift, durchgängig und „ohne allen Widerspruch“ Christus gesehen.⁵⁶ „Wir bleiben einfach bei den Worten im Text, daß es eine Gestalt eines Mannes und kein Engel gewesen sei.“⁵⁷ Allerdings lag hier nicht Luthers Hauptinteresse.⁵⁸ Dieses bestand vielmehr in der paränetischen Zu-

52 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 802 (WA 44, S. 109,8 f.).

53 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 774 (Hervorhebung S. F.; WA 44, S. 93,19–21); vgl. Scott H. Hendrix: Luther Against the Background of the History of Biblical Interpretation. In: Tradition and Authority in the Reformation. Hg. von id., Aldershot, UK 1996 (Collected Studies 535), S. 229–239, hier S. 230 f.

54 Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 77.

55 Belege siehe Felber: Wilhelm Vischer [1999] (Anm. 48), S. 331 f.

56 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 775; 780 f.; 792; 800. Dass in Hos 12,4 f. der Gegner als Engel bezeichnet wird, versteht Luther nur als Wiedergabe von Worten falscher Propheten, die mit dem Hinweis auf Jakobs Gottesbegegnung *außerhalb Jerusalems* ihre Abgötterei gegen den Tempel zu legitimieren suchten (ibid., Sp. 776–780). Die Genesis spreche demgegenüber eindeutig von Gott selbst als Gegner.

57 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 786 (WA 44, S. 100,4 ff.).

58 Sehr gut herausgearbeitet auch von Maxfield: Luther's Lectures [2008] (Anm. 22), S. 67–72, hingegen unklar bei Gregor Heidbrink: Hellmuth Frey als Ausleger des Alten Testaments. Zur

spitzung, dass man sich im Bilde Jakobs erkennen solle als mit Gott kämpfende Gemeinde bzw. als kämpfender Gläubiger.⁵⁹ Denn dass Jakob *Gott als Feind* erlebt hat, war, wie Luther an vielen Beispielen deutlich macht, keineswegs einzigartig in der Geschichte des Glaubens. Die Lehre unserer Erzählung besteht darin, dass Gott bisweilen mit seinen Heiligen *spielt!* Die Seinen spüren dieses Spiel zunächst unermesslich schmerzvoll, ja erleiden Höllenangst. Doch „es ist eine sehr gute und heilsame Uebung, dazu die allervollkommenste Unterweisung, die das allerseeligste Ende gewinnt, nämlich, daß man erkennen möge, welches da sei der gute, der wohlgefällige und der vollkommene Wille Gottes.“⁶⁰ Wer die Übung besteht, „kommt zur vollkommenen Erkenntnis des Willens Gottes, daß er mit Jakob sagen kann: ‚Ich habe Gott von Angesicht gesehen‘“. Als Sachparallelen dienen *Hiob* („Wenn er mich schon tödten würde, so will ich doch auf ihn hoffen“, 13,15)⁶¹, *Abrahams* Glaubenskampf auf Moriija (Gen 22)⁶², die *kanaanäische Frau*, der Jesus Widerstand leistet und deren Bitte doch noch erhört wird (Mt 15,27 f.)⁶³, sowie überhaupt die neutestamentliche Einsicht, dass Gott zwar versucht, aber nicht über unser Vermögen hinaus (1 Kor 10,13)⁶⁴. So war Jakob zwar in sich sehr schwach, hatte auch verzweifelnde Gedanken und schwere Anfechtung, wurde aber nicht überwunden, weil er den Glauben bzw. die Segensverheißung, an welcher sein Glaube hing, nicht fallen ließ bzw. im Heiligen Geist kämpfte.⁶⁵ „Darum lebt er allein durch das Wort, und sein Glaube ist zugleich sehr schwach und auch sehr stark.“⁶⁶

Tragfähigkeit seines Ansatzes Pneumatischer Exegese. Gießen 2011 (Systematisch-theologische Monographien 25), S. 297–299.

59 Vgl. Hellmuth Frey: Das Buch des Kampfes. Kapitel 25–35 des ersten Buches Mose, Botschaft des Alten Testaments (BAT). Bd. 3, Stuttgart 1952, S. 136–143.

60 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 781 (in Anlehnung an Röm 12,2; WA 44, S. 97,16–24). Zum Schema der Rechtfertigungslehre als ‚Spiel Gottes‘: Seeberg: Luthers Genesisvorlesung [1932] (Anm. 20), S. 64 f.; 94.

61 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 782 (WA 44, S. 98,2 f.).

62 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 783 f. (WA 44, S. 98,35–99; 21).

63 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 793 f. (WA 44, S. 104,13 ff.).

64 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 784 (WA 44, S. 99,3 ff.). Einen Höhepunkt für dieses Thema bietet natürlich auch Luthers Auslegung der Josephsgeschichte (Gen 37–50, siehe hierzu Maxfield: Luther’s Lectures [2008] (Anm. 22), S. 67–72).

65 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 786 f. Mit unserer Vernunft ist hier nichts getan: „Denn da kämpft der Geist selbst, und der Heilige Geist ist dabei, der hilft unserer Schwachheit ...“ (Sp. 787; WA 44, S. 100,19–34). *Luthers Schriftbelege dienen fast durchgängig der Erklärung oder Plausibilisierung des Kampfes mit Gott*. Er weist hin auf 2 Kor 12,10; 2 Tim 2,11 in Sp. 806; auf Spr 3,11 f.; Offb 3,19 in Sp. 807; auf Hebr 12,11 in Sp. 808; auf 1 Sam 2,6 in Sp. 809; auf Röm 12,2 in Sp. 809 f.; auf Ps 119,71; 118,18.13.21; 34,9 (in dieser Reihenfolge) in Sp. 810 etc.

66 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 788 (WA 44, S. 101,16 f.).

Luther vergegenwärtigt den Kampf in seiner Vorlesung dramatisch: Er stellt sich vor, welche Worte, welch Schreien und welche Ausrufe bei dem Kampf hin- und herwechselten: „Jakob, du mußt herhalten“ (sterben) – „Darauf wird Jakob gesagt haben: Nein, das wollt GOTT nicht; ich werde nicht also umkommen. Ja und Nein ist da aufs allerschärfst und heftigste auf einander gegangen.“⁶⁷ Wenn Gott sagt: Du wirst sterben müssen, schreien wir mit dem „Geist“ (d. h. mit dem Bibelwort!) dagegen: „Ich werde nicht sterben, sondern leben [...] Man stößt mich, daß ich fallen soll [...]“ (Ps 118,17;13). Indem Jakob der Sieg zugesprochen wird, gewinnt er den Segen, allerdings nicht für sich allein, sondern eben den Segen, der durch Abrahams Nachkommen auf alle Völker kommen sollte.⁶⁸

Zu Tode betrübt und himmelhochjauchzend – diese Spannweite findet Luthers Auslegung in der Genesis vor.⁶⁹ Er fasst zusammen:

So ist nun der vornehmste Verstand und Meinung dieser Historie das Exempel der vollkommenen Heiligen, und der hohen Anfechtungen, nicht wider Fleisch und Blut, wider den Teufel, oder auch irgend wider einen guten Engel, sondern wider GOTT selbst, der da erscheint in feindseliger Gestalt. Denn wiewohl Jakob nicht weiß, wer dieser Mann ist, so fühlt er doch das wohl, daß er von GOTT verlassen sei, oder daß GOTT ihm zuwider sei und mit ihm zürne.⁷⁰

Dies soll uns ermutigen: Wenn Gott nicht hören will, sollen wir weiter anklopfen und ein Geschrei machen, eben *Gott, der sich gegen uns stellt, mit Gottes Wort überwinden*. Schließlich werden wir hören dürfen: „O Weib, dein Glaube ist groß“, „Wie du glaubest, so geschehe dir“ usw. „Das ist nun voller Trost, daß uns GOTT also übt und ermahnt, daß wir kämpfen sollen, und läßt sich vernehmen, daß ihm ein sehr angenehmes Opfer sei, daß er von uns möge überwunden werden“!⁷¹

Die Umbenennung Jakobs in Israel schließlich signalisiert den notwendigen Transitus Jakobs *vom Verdränger Esau zum Sieger über Gott kraft Gottes eigener Verheißungen*.⁷² Luther weiß dabei sehr wohl, dass man solches Geschehen nicht mit der Vernunft erreichen oder beurteilen kann. Die Nachvollziehbarkeit

⁶⁷ Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 787 (WA 44, S. 100,39 f. deutsch!).

⁶⁸ Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 799 (WA 44, S. 107,16–23).

⁶⁹ Über die Emotionen Abrahams nach Luther siehe Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 107 ff; 121.

⁷⁰ Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 786 (WA 44, S. 100,1 f.).

⁷¹ Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 796 (WA 44, S. 105,23 f., vgl. S. 16 f.).

⁷² David Steinmetz: Luther und Calvin am Jabbokufer. In: *Evangelische Theologie* 57,6 (1997), S. 530.

ist begrenzt,⁷³ zumal Gott nicht einfach von unserer Vernunft überwunden wird, sondern nur, „wenn er sich uns zuerst ergeben und geoffenbart hat im Worte, in der Verheißung, in der Taufe“⁷⁴: Gott kann besiegt, aber nicht gezähmt werden.

Dieses ist sehr fein und lieblich in der Theologie, daß die Christen Ueberwinder GÖttes genannt werden, auf Hebräisch sar oder sarah GÖttes. Denn sarah heißt sonst auch eine Hausmutter, oder eine solche Herrin, die im Hause regiert. So sind nun die Gläubigen Fürsten und Herren GÖttes; denn sie kämpfen mit GOTT und siegen.⁷⁵

Nicht Vernunft und Philosophie können diese Dinge angemessen ergreifen, sondern nur Theologie und eigene geistliche „Uebung und Erfahrung“. Darum kann man hier auch nicht von „Methode“ im Sinne eines handhabbaren Werkzeugs sprechen, über deren Angemessenheit oder Textgemäßheit weltimmanent zu urteilen wäre. Dass es sich um angemessene Schriftauslegung handelt, erschließt sich dem, der Luthers Erfahrung aus dem eigenen Leben kennt oder aus der Schrift. Denn:

Es muß aber Erfahrung dabei sein und daß man sich in diesem Leben daran gewöhne, sonst kann man es nicht verstehen, sintemal die Dinge, so uns dünken Zeichen zu sein des göttlichen Zorns und daß er uns sollte feind sein, die gewissesten Anzeichen der größten Liebe und geneigten Willens GÖttes gegen uns sind.⁷⁶

Wie sollte die Vernunft einsehen, daß Gott mit uns in „Gestalt eines Verderbers“ zu kämpfen „pflegt“⁷⁷?

In der Substanz ähnlich, doch charakteristisch verschieden legt Calvin den Text aus. Aus dem dramatischen, leiblich verletzenden Ringkampf wird bei ihm – aus dem Blickwinkel von Gottes Vorsehung – ein milderer, vergeistigter Vorgang, und zwar eine *Vision* an Jakob, freilich nicht an ihn als Privatperson, sondern durch ihn an die Kirche gerichtet und um ihretwillen. Keine Schreie gellen durch die Nacht, kein Schweiß tropft auf den Boden! Mit Luther sieht Calvin in dem Gegner Gott selbst in Gestalt eines Menschen, allerdings nicht als Vorab-Darstellung Christi, sondern er zieht eine Analogie zum Heiligen Geist (!).⁷⁸

73 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 796 (WA 44, S. 105,25 ff); Sp. 798 (WA 44, S. 106,33 ff).

74 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 796 (WA 44, S. 105,27 f.).

75 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 796 (WA 44, S. 105,27 f.).

76 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 809 (WA 44, S. 113,913).

77 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 809 (WA 44, S. 113,913).

78 Steinmetz: Luther und Calvin [1997] (Anm. 72), S. 532f.: Obwohl Calvin in der *Institutio* (I, 10, 13) einräumte, die Vision sei eine Selbstkundgabe des Logos in menschlicher Gestalt gewesen,

Mit Luther empfindet Calvin die Vorstellung, mit Gott zu kämpfen, als absurd, versichert aber, anders akzentuierend, dass Vernunft und Erfahrung dies doch glaubhaft machten.⁷⁹ Calvin erklärt nicht, wie Jakob durch eine Vision verwundet werden konnte, sondern das Motiv dafür: Gott wollte ein unveränderliches Zeichen hinterlassen, so dass Jakob seine Vision nicht als Traum abtun konnte. Das Hinken sei ein dauerhaftes Zeichen dafür, dass Jakob durch Gottes Stärke und nicht durch seine eigene triumphierte, und so wie mit Jakob geschehe es auch mit uns.⁸⁰ An dieser Stelle liegt wohl die wichtigste Übereinstimmung der beiden Reformatoren, denn für beide war es Gott selbst, der Jakob Widerstand leistet, und so geht es um einen Glauben, der über Gottes Widerstand triumphiert.⁸¹

Nach Luther wusste Jakob zunächst nicht, mit wem er es zu tun hatte bzw. dass es Gott war. Als es ihm dann gesagt wurde, kam er aus der Hölle in den Himmel, aus dem Tod ins Leben, und dankte Gott und benannte die Stätte in Pniel um, weil er Gott von Angesicht gesehen habe.⁸² Das Mittel, durch das Jakob den Kampf gewinnen konnte, war nicht seine Muskelkraft, sondern

das Vertrauen auf die Sache, die du mit Gott hast, nämlich, daß er dir verheißen und geschworen hat, er wolle dein Gott sein. Mit solchem Vertrauen wirst du obliegen, welches nicht von Natur, sondern von der Verheißung herkommt. Wenn er dir nun begegnet wie ein Kämpfer und dich verderben will, oder seinen Namen und Verheißung verbergen, so sei stark und halte fest am Worte, ob du wohl große Schwachheit fühlst: so wirst du obliegen.⁸³

2.3 Realistisch-soteriologische Schriftauslegung in der *Jona-Vorlesung*: Der Mensch als Gegner Gottes

„Propheten“ als Künder großer Zukunftsprogramme standen in den 1520er-Jahren allen vor Augen. Sie zählten zu den großen Anführern der Bauernaufstände 1524/25. Vor diesem Hintergrund veröffentlichte Luther 1526 Erklärungen zu Jona, Habakuk und Sacharja für einen breiten Leserkreis. Allerdings attackiert

zögerte er, im Gegner Christus zu sehen. Jakob ist für Calvin ein Beispiel dafür, dass man mit Gott zufrieden sein sollte, nämlich, indem man niemals besorgt werden soll, bis sich Gott aus eigenen Gründen aus dem Konflikt zurückzieht.

⁷⁹ Steinmetz: Luther und Calvin [1997] (Anm. 72), S. 532.

⁸⁰ Steinmetz: Luther und Calvin [1997] (Anm. 72), S. 533.

⁸¹ Steinmetz: Luther und Calvin [1997] (Anm. 72), S. 536.

⁸² Vgl. Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 799 (WA 44, S. 107,24–32).

⁸³ Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 812. Über den Glaubenskampf als Thema Luthers nach bzw. bei den alttestamentlichen Propheten siehe Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 141–147.

er die Aufrührer hier nicht, sondern stellt heraus, was wahrhaft und bleibend prophetisch war und ist. Seine Prophetenauslegungen wurden klassisch reformatorische Erbauungsschriften. Noch 1526 gab es zwölf Nachdrucke des Jona- und Habakukbüchleins.⁸⁴

Wie im Beispiel zu Gen 32 geht es Luther auch im Jonabuch um den Glaubenskampf. Allerdings zeigt sich hier nicht Gott als Gegner des Menschen, vielmehr ist der Mensch Gegner Gottes. Dass man sich die Propheten nicht als Idealgestalten vor Augen führen dürfte, zeige wohl eine Besinnung auf das Jona-Buch am besten. Jona und die Heiden tauschen hier die Rollen: Jona, der Israelit, widerstrebt Gott, ist ungehorsam und ungeduldig, von Natur eben kein Glaubensheld, die Heiden dagegen tun Buße. Luther beobachtet bei den Propheten, dass ihr Glaube gerade „keine seelische Höchstleistung ist, sondern ein von Fragen und Anfechtungen begleitetes Hören auf Gott wie bei allen Menschen, das nur dann zu Klarheit und Gewissheit führt, wenn der Geist Gottes hilft.“⁸⁵

Das Thema des Glaubenskampfes intoniert Luther schon in der Vorrede. In der Person des Jona tritt uns der von Angst und Tod getriebene schwache Mensch *par excellence* vor Augen, den Gott durch Gericht und Gnade aus der Illusion der Gottesflucht herausführt. Doch gerade durch diesen schwachen Menschen konnte Gott eine Bußpredigt ausrichten lassen, die vollmächtiger war als alle Verkündigung, die durch die Apostel, ja selbst durch Christus ausgerichtet worden war: „um eines fremden Predigers willen, durch ein schlichtes Wort ohne alle Wunderzeichen“⁸⁶ bekehrten sich die Niniviten! Dieses Wunder sei noch größer als seine Errettung aus dem Fischbauch. „Denn gleichwie der Walfisch durch Gottes Wort Jona ausspeien mußte, so hat Jona auch durch's Wort Gottes die Stadt Ninive aus dem Bauch und Rachen des Teufels, das ist aus den Sünden und dem Tod gerissen.“⁸⁷ Freilich hat Jona in seinem Kleinglauben selbst nicht geahnt, dass dies geschehen würde. Dachte er, sie würden Gottes Wort nicht annehmen, so nehmen sie es doch

aufs allerdemütigste an, so daß er mit eigener Erfahrung lernen muß, er solle niemanden verurteilen, auch an niemand verzweifeln und der Gnade Gottes weder Stätte, noch Ziel, noch Zeit, noch Maß, noch Person, noch Verdienst vorschreiben, wie es die fleischlichen Gedanken der Juden täten.⁸⁸

84 So Gerhard Krause in seiner Einleitung: Martin Luther: Die Auslegungen von Jona und Habakuk. Unter Mitarbeit von Gerhard Krause. München 1982, S. 10.

85 So ebenfalls Gerhard Krause, siehe Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 11.

86 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 24, vgl. S. 93f. (WA 19, S. 238).

87 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 23 (WA 19, S. 187,5–7).

88 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 47 (WA 19, S. 204,17–22).

Luthers Schilderung erinnert an Apg 10, wo Petrus durch eine Vision endgültig das Ja zur vollen Zugehörigkeit von Heiden zum Gottesvolk findet.

Das Jona-Buch geht allerdings nicht nur über die Grenzen der jüdischen Vernunft hinaus, sondern auch über die der heidnischen, natürlichen Vernunft. Der Glaubenskampf ist mithin ein Kampf um die wahre und rettende Gottesvorstellung. Sehr genau zeichnet Luther die Reichweite des natürlichen Lichts anhand der Schiffsleute in Jona 1,5: Es reicht bis zur Erkenntnis, dass ein Gott sei und dass er ein solcher sei, der von allem Bösen helfen könne. Alles Gute kommt von Gott.

Das ist ein großes Licht. Aber es fehlen noch zwei große Stücke. Das erste: Sie (die Vernunft) glaubt richtig, dass Gott solches vermöge [...] Denn die Macht glaubt sie und kennt sie, aber am Willen zweifelt sie, weil sie das Gegenteil im Unglück fühlt. [...] Nun ist aber vonnöten solcher Glaube, der nicht zweifelt, Gott wolle nicht alleine anderen, sondern auch mir gnädig sein. Das ist ein rechter, lebendiger Glaube und eine große, reiche, eigentümliche Gabe des heiligen Geistes, wie wir es bei Jona sehen werden.⁸⁹

Das zweite ist, dass sie zwar weiß, dass Gott ist, aber nicht, wer er ist. So ging es den Juden, als Christus unter ihnen wandelte:

daß Jesus von Nazareth Christus wäre, das konnte niemand ausdenken. So spielt auch die Vernunft Blindenkuh mit Gott und tut lauter Fehlgriffe und tappt immer daneben, so daß sie das Gott nennt, was nicht Gott ist, und umgekehrt nicht Gott nennt, was Gott ist, was sie beides nicht täte, wenn sie nicht wüßte, daß Gott wäre, oder gerade wüßte, welches oder was Gott wäre. Darum plumpst sie so herein und gibt den Namen und göttliche Ehre und nennt Gott, was sie meint, daß es Gott sei, und trifft so nimmermehr den rechten Gott, sondern überall den Teufel oder ihre eigene Meinung, die der Teufel regiert. Darum ist es ein großer Unterschied, zu wissen, daß ein Gott ist, und zu wissen, was oder wer Gott ist. Das erste weiß die Natur und ist in alle Herzen geschrieben. Das andere lehrt alleine der heilige Geist.⁹⁰

Der von Luther immer wieder beschriebene „große Ernst“⁹¹ resultiert nicht zuletzt daraus, dass hinter den von der natürlichen Vernunft erdachten Fehlzuweisungen, wer Gott sei, der Teufel steht. Der Glaubenskampf um Gott und Abgott ist heilsentscheidend! „Nun kann unter dem falschen Wahn niemand sein als der Teufel, der ihn eingibt und regiert.“⁹² Der im Schiff schlafende Israelit ist nicht besser als die Heiden:

verblendet, verstockt, versunken, ja gestorben [...] Denn die Sünde ließ es nicht zu, daß sich irgendeine Kraft im Menschen zum Guten regte, sei es der freie Wille oder die Vernunft. Da

⁸⁹ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 50 f. (WA 10, S. 206,8–30).

⁹⁰ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 51 (WA 19, S. 207,3–12).

⁹¹ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 39 (WA 19, S. 198,16); vgl. unten Nr. 4.

⁹² Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 52 (WA 19, S. 207,24 f.).

liegt er und schnarcht in seinen Sünden, hört und sieht nichts, fühlt auch nicht, was Gottes Zorn über ihm anhängig macht und vornimmt.⁹³

Als er geweckt wird, erwacht auch sein Gewissen. Die Reue erfasst ihn wie Adam und Eva, als sie gesündigt hatten. Mit V. 9 beginnt seine Beichte, das Gewissen wird leichter; der Glaube beginnt zu brennen, wenn auch noch schwach. Man lerne: „Sofort heraus damit und offen eingestanden. So hat’s denn nicht mehr so große Gefahr oder Not.“⁹⁴ Jonas Bekenntnis entbindet die anderen von Schuld; er spricht sich allein schuldig. Mit 1 Kor 15,56 sieht Jona klar, so Luther, den Tod als Sündenfolge nun bevorstehend: „werft mich ins Meer!“⁹⁵ Unübertrefflich plastisch malt uns diese Auslegung das Bild eines Menschen vor Augen, der sein Leben unter Schuld, Angst, Tod, Gotteszorn und Unglück verwirkt weiß.

Dass Jona trotz allem – nämlich obwohl das Meer sein Totenbett werden sollte und niemand da war, der ihn tröstete – im Glauben geblieben ist, beweist, so Luther, seine Erlösung hinlänglich. Jona konnte nicht wissen, dass das greuliche Fischmaul nicht grausamen Tod, sondern Bewahrung bedeuten würde.

Damit hat sich Gott gar greulich ansehen lassen, als sei er so zornig, daß er am Tode und an der Strafe, der sich Jona willig ergibt, nicht genug haben wolle und sich nicht greulich genug an ihm rächen könne. Denn des Walfisches Rachen kann wahrlich dem armen, verlorenen und sterbenden Jona nichts andres als ein schreckliches Bild gewesen sein, als sich das Maul des Fisches so weit aufat und die scharfen Zähne rundumher standen wie spitze Säulen oder Balken und so ein weites Kellerloch in den Bauch hinein. Heißt das: Trösten im Tod?⁹⁶

Das Überpersönliche wird sofort expliziert:

Das heißt, meine ich, ein Glaube, ja ein Kampf und Streit des Glaubens. Da ist ein Sieg und Triumph unter der großen Schwachheit verborgen. Wie zeigt uns Gott hier, was sein Wort und Glaube vermag, so daß alle Kreaturen ihm keinen Abbruch tun können, noch Gottes Zorn selber, wenn gleich alles auf höchste und greulichste tobt. Aber Jona hat hiermit aller Welt zeigen müssen, wie sein Herz standhielt *und wie das Herz eines jeden Gläubigen in gleicher Anfechtung bestehe* [...].⁹⁷

⁹³ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 55, vgl. S. 106 (WA 19, S. 209,32–210; 4; vgl. S. 247,8–15).

⁹⁴ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 62 (WA 19, S. 215,3f.: „flux eraus damit und frey bekind [...]“!).

⁹⁵ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 64f., vgl. S. 107 (WA 19, S. 217,4–6, vgl. S. 248,11–28).

⁹⁶ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 67 (WA 19, S. 218,28–35).

⁹⁷ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 67 (Hervorhebung S. F.; WA 19, S. 219,1–8).

Jonas Tod brachte Frucht: Die Schiffsleute fürchten nun den wahren Gott, d. h., verrichten den wahren Gottesdienst.⁹⁸ Und Jona selbst, der die Hölle fühlte, schreit zu seinem Gott – und fühlt alsbald, dass es besser wird. „Denn selbst die Hölle wäre nicht Hölle noch bliebe sie Hölle, wenn man darinnen rief und schrie zu Gott.“⁹⁹ Das Beten in solcher Lage ist der Natur alleine oder einem Gottlosen unmöglich (Luther weist auf Jes 9,12). Die Natur will immer etwas mitbringen, was Gott versöhne, findet dann aber nichts! „Denn sie glaubt und weiß nicht, daß das Rufen alleine genug sei, Gottes Zorn zu stillen, wie Jona uns hier lehrt.“¹⁰⁰ – Wer zu Gott ruft, ist schon erhört. Luther sieht Jona übrigens immer wieder mit den Psalmen beten, z. B. mit Ps 42,8 („Alle deine Wellen und Wogen gingen über mich“, dann auch 31,23; 50,13 f.; 116,14 u. a.).

Am Ende erfahren die Niniviten die Barmherzigkeit Gottes – ohne Gesetz und Propheten, während „die Juden trotz ihrer großen Mühe im Gesetz nicht mehr kriegen als sie, ja zuletzt auch die [scil. die Gnade] ganz verfehlen und verlieren, weil sie mit ihrem Murren und Neid etwas Besseres wollen, als das Evangelium haben, und den Heiden nicht gönnen wollten, Christen zu werden.“ Das war für Jona freilich schwer. Sollte er der erste sein, der das Judentum überflüssig machte?

Er ist nicht ohne Grund geflohen, um solche Predigt zu verweigern. Denn ein Jude sein und predigen, daß das Judentum unnötig sei und Gottes Gnade ohne dasselbe durchaus zu kriegen sei, das ist ebenso viel, wie wenn ein Jude seine eigenen Juden zunichte und unnötig machen wollte und die Heiden heiligsprechen, gleichwie es S. Paulus erging [...].¹⁰¹

Um Jona zufriedenzustellen, spielt (!) Gott mit ihm, gibt ihm in der wilden Stauede ein Zeichen wie dem Petrus in Apg 10.

Aus dem allen haben wir einen Anschauungsunterricht für 1 Tim 2,4, und wie wir Heiden ganz unwürdig zur letzten Stunde zu Gottes Gnade kommen. Die Geschichte zeigt, dass Gottes Wort dort Frucht schafft, wo man es am wenigsten erwartet, und am wenigsten schafft, wo man es am meisten vermutet.

Luther hat im narrativen Nachvollzug des Textes zugleich die geistliche und überzeitlich-aktuelle Relevanz des Jona-Buches aufgezeigt. „Im narrativen Nachvollzug“ impliziert er, dass er die „geistliche Bedeutung“ als Teil des Literalsinnes ansah, und dass diese dogmatisch-soteriologische Anwendung keine andere

⁹⁸ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 70 (WA 19, S. 220,31–33).

⁹⁹ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 72 (WA 19, S. 222,16 f.).

¹⁰⁰ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 73 (WA 19, S. 223,26–29).

¹⁰¹ Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 99 mit Hinweis auf Apg 13,45 ff (WA 19, S. 242,8–13).

Methode als ein textgemäßes Nach-Erzählen unter Berücksichtigung des kanonischen Kontextes erfordert.

Es ist bezeichnend, dass Luther seine drei darüber hinausgehenden „geistlichen Deutungen“ an den Schluss setzt.¹⁰² Das Entscheidende ist vorher gesagt. Bei diesen Deutungen handelt es sich 1. um ein Wortspiel mit den Namen ‚Jona‘ (Taube) und ‚Ninive‘ (die Schöne). Als Taube sei Jona eine „anschauliche Darstellung“ des heiligen Geistes und seines Amtes, nämlich des Evangeliums: Mit Jona würden Geist und Wort von den Juden genommen und den Heiden gegeben (Mt 21,43).¹⁰³ 2. Der Ungehorsam des Jona, seine Flucht vor dem Angesicht Gottes steht für die Ungewissheit des Sünders, der von Teufel und Welt herumgetrieben wird und nicht fragt, wohin er käme; das an die Schiffsleute gezahlte Fahrgeld stehe dafür, dass die Gesetzlehrer ihrem eigenen Bauch dienen; das Unwetter für das Gericht und den Untergang der eigenen Heiligkeit; das Aufwecken Jonas dafür, dass das Gesetz endlich sein Gewissen martert; das Lösen für das Gesetz, das uns gerade im unerwarteten Moment trifft; die Gottesfurcht der Schiffsleute bedeute, dass das Gesetz auch an ihnen zu seinem Ziel kommt und sich demütige Diener Gottes schafft usw.¹⁰⁴ 3. Das „Zeichen des Jona“ gemäß dem Neuen Testament (Mt 12,39 f parr.) taucht erst als letzte der „geistlichen Deutungen“ auf. Nur Christus selbst sei es, der die Vollmacht zu solcher Deutung besitze, die mehr ein Gleichnis als eine Allegorie darstelle. Luther parallelisiert die Staude mit dem Judentum, unter dem die Propheten und heiligen Väter bis zur Zeit Christi saßen – und zwar fruchtlos. Denn das Gesetz kann ohne den Geist keine Früchte bringen (darum verflucht Christus den Feigenbaum). Dann aber verschafft Gott ein Würmlein, das die Staude sticht und verdorren lässt – das ist: Christus kam gerade, als die Juden am stolzesten darauf waren, alleine Gottes Volk zu sein. Er nennt sich mit Ps 22,7 einen Wurm, weil er so jämmerlich gekreuzigt und verachtet ist.¹⁰⁵ Ebenso musste durch den Fall der Juden den Heiden das Heil widerfahren (Röm 11,11), was keinem Juden schadet, wenn er dem Evangelium glaubt, aber für uns alle Seligkeit bedeutet. „Dazu helfe uns Gott. AMEN.“¹⁰⁶

102 Auch in der Sacharja-Auslegung unterscheidet er deutlich „figuren, heymliche deuttunge und allegorien“ (Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 190).

103 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 103 f. (WA 19, S. 245 f.).

104 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 104–109 (WA 19, S. 246–249).

105 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 109–111 (WA 19, S. 249 f.).

106 Luther: Jona und Habakuk [1982] (Anm. 84), S. 112 (WA 19, 251, S. 28 f.). – Das Nahum-Buch mit seiner Freude über den Untergang Ninives wird von Luther nicht mit einbezogen. Damit spielen auch die verschiedenartigen Lesungen, die sich durch die Zeithorizonte vor und nach dem Untergang Ninives ergeben (Beat Webers ‚Zweitperspektive‘), keine Rolle (vgl. Beat Weber: Jona.

3 Von der Allegorie zum buchstäblich-geistlichen Sinn¹⁰⁷

Die vorreformatorische Exegese zielte darauf ab, einen reifen Christ aufsteigen zu lassen von der wörtlichen (körperlichen) Bedeutung zu den allegorisch-mystischen (geistigen) Bedeutungen. Im begrifflichen Dualismus, wie man ihn noch in der ersten Psalmenvorlesung findet, stehen sich nicht nur sachlich, sondern auch wertend gegenüber:

- *spiritus* und *litera*,
- *spiritualia* und *carnalia*,
- *invisibilia* und *visibilia*,
- *intelligibilia* und *sensibilia*,
- *abscondita* und *manifesta*,
- *interiora* und *exteriora*,
- *superiora* und *inferiora*,
- *divina* und *humana*,
- *coelestia* und *terrena*,
- *aeterna* und *temporalia*,
- *futura* und *praesentia*,
- *veritas* und *vanitas*,
- und auch, nach gewissen Anhaltspunkten: *bona* und *mala*.¹⁰⁸

Diese Kategorien drängten die Schriftausleger wie von selbst danach, übertragene, allegorische Sinne zu finden.¹⁰⁹ Luthers narrativ-lehrhafter Textnachvollzug zeigt nun, wie der *geistliche* und der *buchstäbliche Sinn innerlich aneinander gerückt* sind. Das *verbum* ist nicht mehr, wie nach Augustin noch in der Scholastik, nur *signum* textexterner Wirklichkeiten,¹¹⁰ von sich wegweisend, sondern

Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott. Leipzig 2012 (Biblische Gestalten 27), S. 30–32; 52f. und öfter).

107 Zu methodischen Vorfragen eines Vergleichs Luthers mit der vorreformatorischen Tradition vgl. Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 171–181; Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung [1991] (Anm. 14), S. 91ff.

108 Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 18 ff mit zahlreichen Belegen. Ebeling weist gegenüber einer zu vollständigen Zuordnung dieser Terminologie zum Neuplatonismus darauf hin, dass sich fast alle diese Begriffe auch in der Bibel finden (ibid., S. 19 f.).

109 Johann Anselm Steiger: Martin Luthers allegorisch-figürliche Auslegung der Heiligen Schrift. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999), S. 331–351, hier S. 333.

110 Vgl. Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 224ff – ein empfehlenswerter Abschnitt!

Werkzeug, ja Stellvertreter des Herrn der Kirche. Schon in den Vorlesungen zum Römer-, Galater- und Hebräerbrief hielt Luther sich nicht mehr an den vierfachen Schriftsinn. In der zweiten Psalmenvorlesung ist diese Methode grundsätzlich überwunden.¹¹¹ Es gilt als anerkannt, dass Luther seine Hermeneutik wesentlich in den Jahren 1516 bis 1519 gewann.¹¹² Der Heilige Geist gilt Luther nun als der „aller eynfältigste schreyber und rether, der ynn hymnell und erden ist, drumb auch seyne wortt nit mehr denn eynen einfeltigsten synn haben kunden, wilchen wir den schriftlichen odder buchstabischen tzungen synn nennen“ (Antwort an Emser, 1521¹¹³). Zunehmend wird der Urtext herangezogen; „primo grammatica videamus, verum ea Theologica.“¹¹⁴

Luthers „Fortschritt in der Auslegungskunst“¹¹⁵ besteht freilich nicht darin, dass er nach dem ursprünglich Gemeinten bzw. dem historischen oder wörtlichen Sinn fragte. Damit wäre noch nicht viel verstanden.¹¹⁶ Schon der von Luther oft zitierte Nikolaus von Lyra, ferner die Schule von St. Victor und die jüdische Exegese in Nordfrankreich konzentrierten sich auf den *sensus literalis historicus*.¹¹⁷ Die Frage nach dem Literalsinn hatten auch die Vertreter des drei- bzw. vierfachen Schriftsinns für sich in Anspruch genommen, die der Weisheit des Heiligen Geistes nachspüren wollten. Luthers Neuentwicklung liegt eher darin, dass

111 Beintker: Luther und das Alte Testament [1990] (Anm. 3), S. 221.

112 Vgl. Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 3.– Ebeling fragt dann noch weiter nach wiederum vorausliegenden, diese Wende motivierenden Erkenntnissen Luthers (S. 7 ff).

113 Zitiert nach Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung [1988] (Anm. 4), S. 10.

114 WA 5, S. 27,8 (Operationes in Psalmos 1519–1521), zitiert nach Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 4. Raeder spricht in „Grammatica Theologia“ von „theologischer Philologie“ (Hendrix: Luther Against [1996] (Anm. 53), S. 232).

115 Vgl. Holl: Luthers Bedeutung [1932]. In: id.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte (Anm. 4), S. 546 f.

116 Vgl. Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 175.

117 Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 13; Hendrix: Luther Against [1996] (Anm. 53), S. 232. Zur christologischen Exegese Luthers schon in der 1. Psalmenvorlesung im Unterschied zur Tradition (Cassiodor) am Beispiel von Ps 15 vgl. Gerhard Ebeling: Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition. In: Lutherstudien. Bd. 1. Hg. von id. Tübingen 1971, S. 132–195, hier S. 180 f.: „Denn eine Auslegung, in der Christus durch sein Wort oder Vorbild als legislator eingeführt wird, ist für Luther gar nicht christologische Auslegung, und sie wird es auch nicht dadurch, daß dann anhangsweise auf seine sakramentale Bedeutung zur Ermöglichung der Gesetzeserfüllung hingewiesen wird. [...] Durch den Verzicht auf eine äußerliche christologische Übermalung des Psalms hat Luther gerade den Weg freigelegt zu der Stelle, wo die Beziehung auf Christus in diesem Psalm ihren Ort hat. Er hat damit überhaupt erst erkannt, wo für christliches Verständnis das Problem der inneren Einheit dieses Textes und worin dessen Skopus liegt.“

für ihn gerade *im* buchstäblichen Sinn Christus liegt, die *res scripturae*.¹¹⁸ „Das wesentlich Neue in Luthers Evangelienauslegung läßt sich nicht auf einen Begriff bringen, sondern nur auf einen Namen: Jesus Christus.“¹¹⁹ Gerade weil im wörtlichen Sinn Christus liegt wie das Kind in den Windeln, richtet sich die reformatorische Forscherenergie so sehr auf den Text. „Ex historia edificanda est fides, in qua sola permanere deberemus et non tam facile ad allegorias labamur, nisi eas methaphorice ad alias res trahamus secundum rationem fidei“ (Jesaja-Vorlesung 1527).¹²⁰ In dieser Hinsicht geht Luther bereits in der ersten Psalmenvorlesung über Faber Stapulensis hinaus. Nach Faber ist im Psalm das Christusgeschehen *gemeint*; Luther erweitert und akzentuiert: „Das Gemeinte ist in Christus wirklich geschehen. *Hoc est in Christo ad literam factum*. Also nicht nur: *Hoc est de Christo ad literam dictum*. ‚Ad literam‘ wird also bei Luther aus einer Charakteristik der prophetischen Deutung zugleich zu einer Charakteristik der Erfüllung des prophetischen Wortes.“¹²¹

Buchstäblicher und geistlich-christologischer Sinn rücken also engstens zusammen. Auf unsere Existenz bezogen, tritt nun an die Stelle aller möglichen exegetischen „Einfälle [...] ein beherrschender Grundgedanke, nämlich daß Gott alle seine Heiligen dem Bilde seines Sohnes gleichförmig macht.“¹²²

Beides, Sinn für das Buchstäbliche und Sinn für den Christus oder Geist im Text sind nötig, um zum Verstehen zu gelangen. Nicht nur die allgemein lernbare wis-

118 Allerdings ist auch hierfür mit Vorbildern zu rechnen, besonders Faber Stapulensis, der „sich bemüht, den Begriffen *litera* und *spiritus*, die zu formalen Bezeichnungen verschiedener Auslegungsmethoden verkümmert waren, ihren tieferen theologischen Gehalt wiederzugeben, d. h. verständlich zu machen, inwiefern dieselbe *litera* der Schrift den einen zum tötenden Buchstaben wird, den anderen dagegen den lebendig machenden Geist vermittelt. Dies entscheidet sich nach Faber daran, ob der Ausleger von demselben Geist erfüllt ist, der der Autor der Schrift ist, und d. h. wiederum, ob der Ausleger sich vom Text der Schrift auf Christus hinweisen läßt“ (Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 14 f., vgl. S. 17; vgl. Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 75; Asendorf: Lectura in Biblia [1998] (Anm. 2), S. 25).

119 Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung [1991] (Anm. 14), S. 270 f.

120 WA 31 II, S. 242,24. Ebenso Maxfield: Luther's Lectures [2008] (Anm. 22), S. 61; vgl. Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 55 ff: *Nicht allegorisch, sondern ad literam* seien die Psalmen auf Christus zu beziehen (mit Faber Stapulensis gegen Hugo Cardinalis' Christusbezug *als Allegorie* und zugleich gegen Nikolaus von Lyras judaisierende Exegese).

121 Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 59 (Hervorhebung orig.) mit WA 4, S. 42,33; 4, S. 166,31 f.; 4, S. 175,21; vgl. 3, S. 545,15 f. (Dictata 1513–1516); ebenso Maxfield: Luther's Lectures [2008] (Anm. 22), S. 49 (Lit.).

122 Ebeling: Anfänge von Luthers Hermeneutik [1971] (Anm. 12), S. 61.

senschaftliche, d. h. grammatisch-historische Befähigung, sondern auch die nur vom Heiligen Geist lehrbare Übereinstimmung eines Auslegerherzens mit der von der Schrift bezeichneten Sache ist Voraussetzung echten Verstehen.¹²³ Die Pointe bei Luther besteht darin, dass das Wirken des Heiligen Geistes nicht als externes, von der Schrift unabhängiges Wirken, sondern als von dem *in der Schrift und durch die Schrift wirkenden Geist* induziertes erwartet wird. Die Schrift ist geisthaltig, geistvermittelnd.

Gott gibt dem Wort im bestimmten Moment Gewalt, so daß es dem Menschen als ein jetzt eben gesprochenes und auf ihn persönlich hingerichtetes erscheint. Indem es das Gewissen des Menschen ergreift und ihn in seinem Selbstgefühl erschüttert, schafft es sich selbst den Hörer, der es zu fassen instande ist. Der vom Wort Getroffene kommt so in Berührung mit Gott selbst, er erlebt die Sache, die in dem Wort gemeint ist, und von da aus lernt er das Wort verstehen.¹²⁴

„Denn es mag niemand got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem heyligen geyst.“¹²⁵ Den Geist aber erhält man nicht ohne das Wort; nirgends ist er lebendiger und gegenwärtiger als im Wort selbst!¹²⁶ Der Geist ist wortgebunden, und das Wort ist geisthaltig; sie sind untrennbar wie Stimme und Atem.¹²⁷ „Man muß den Geist haben, um das Wort zu verstehen; aber wiederum

123 Ebenso ist Übersetzen nicht eines jeden Ding: „Doch habe ich wiederum nicht allzufrei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großen Sorgen samt meinen Gehilfen darauf gesehen, daß, wo etwa an einem Ort gelegen ist, habe ichs nach den Buchstaben behalten, und bin nicht so frei davongegangen, wie z. B. Johannes 6 (V. 27), da Christus spricht: Diesen hat Gott der Vater versiegelt; da wäre wohl besser deutlich gewesen: diesen hat Gott der Vater gezeichnet, oder: diesen meint Gott der Vater. Aber ich habe ehe wollen der deutschen Sprache abbrechen, denn von dem Wort weichen. Ah, es ist Dolmetschen ja nicht eines jeglichen Kunst, wie die tolln Heiligen meinen; es gehört dazu ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehret, erfahren, geübet Herz. Darum halt ich, daß kein falscher Christ noch Rottengeist treulich dolmetschen könne [...]“ (Martin Luther: Sendbrief vom Dolmetschen. In: Das Problem des Übersetzens. Hg. von Hans Joachim Störig. Darmstadt 1963 (Wege der Forschung 8) [= WA 30 II, S. 632–646], S. 14–32, hier S. 89; vgl. auch Kristlieb Adloff: Was heißt: „Dem Volk aufs Maul geschaut“? Die Lutherbibel und ihre Revision nach dem Stand von 1984. In: Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt und Seelsorge. Hg. von Heinz-Dieter Neef. Stuttgart 2006, S. 48–61, hier S. 49).

124 Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 548; ähnliche Darstellung bei Mostert: *Scriptura sacra* [1998] (Anm. 12), S. 15–17.

125 WA 7, S. 546,24 f. (Magnificat 1521).

126 WA 7, S. 97,2 f. (Assertio omnium articulorum 1520).

127 Vgl. Heinrich Bornkamm: Das Wort Gottes bei Luther. In: Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze. Hg. von id. Gütersloh 1975 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 188), S. 147–186, hier S. 150–157.

ist es das Wort allein, das den Geist vermittelt.“¹²⁸ *Geist im Wort* versus *Geist ohne Wort*: An dieser Stelle blieb Luthers Wortauffassung von den sogenannten Schwärmern tief geschieden.

Ihre gegenseitigen Vorwürfe sind die Vieldeutigkeit des Geistes und die Vieldeutigkeit des Wortes. Von hier aus werden beide nach völlig verschiedenen Seiten weiterzudenken gezwungen. Die Spiritualisten werden vor die religionsphilosophische Frage gestellt nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis überhaupt, Luther vor die exegetische nach dem einheitlichen Sinn der Schrift.¹²⁹

Nach Holl ist es insbesondere der Zusammenhang zwischen Auslegen und eigenem Erleben, die Bedingtheit des Verstehens durch die innere Angleichung an die im Wort ausgedrückte Sache, die Luthers persönliche Errungenschaft darstellt, und aus der alle weiteren Schritte folgten.¹³⁰ In der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche und mit den Spiritualisten berief sich Luther freilich nicht einfach auf sein eigenes Erleben, sondern darauf, dass dieses erst aufgrund der externen Klarheit (*claritas externa*) der Heiligen Schrift zur *Gewissheit* und zu festen Aussagen (*claritas interna; assertiones*) gelangen konnte.¹³¹ Hat Gott die Bibel seiner Kirche gegeben, so muss sie einen „gewissen, einhelligen, beständigen Sinn“ haben; wie sollte der Mensch sonst in Anfechtung und Glaubenskampf bestehen?¹³²

Allegorische Auslegungen hingegen sind unsicher, und man kann sie sich spielend aneignen, ohne innerlich verändert zu werden. Selbst die Teufel können Allegorien haben! So ist das Verhältnis zum Buchstaben charakteristisch verschieden: „Das geistliche Verstehen sucht nicht wie die Allegorie etwas anderes *neben* dem Buchstaben; es dringt in den Buchstaben selbst ein oder richtiger, es dringt *durch den Buchstaben hindurch* zu der in ihm enthaltenen *Sache*, ja zuletzt zu dem Sprecher des Worts, zu *Gott* selbst.“¹³³

128 Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 567, vgl. S. 581; besprochen auch bei Bornkamm: Wort Gottes bei Luther [1975] (Anm. 127), S. 163.

129 Bornkamm: Wort Gottes bei Luther [1975] (Anm. 127), S. 157.

130 Vgl. Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 549; vgl. Hendrix' „involvement of the addressee [...] turning oneself to the text“ (Hendrix: Luther Against [1996] (Anm. 53), S. 235). Hierzu zitiert Holl WA TR 3, S. 618,14: „Ita fit in omnibus conditionibus, quod res et practica homines facit doctores quam ipsa notitia. Lectio bibliae nunquam me in illam notitiam duxisset, si res et adversariorum occasiones me non docuissent.“

131 Vgl. Rothen: Klarheit der Schrift [1990] (Anm. 8), S. 223 ff.

132 Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 551, dort diverse Luther-Belege.

133 Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 557 (Hervorhebung orig.). Ebenso, allerdings ohne Luther-Bezug, Vern Sheridan Poythress: The Presence of God Qualifying our Notions of

Die Klarheit der Schrift ist begründet in der Absicht Gottes, durch sein Wort seiner Kirche gewisse Leitung zu geben, und in der Gegenwart des Geistes im Schriftwort. Aus der *Klarheit*, mithin *Zugänglichkeit* und *Geisthaltigkeit* der Schrift wiederum folgte, kurz gefasst, (1) die Lehre vom *allgemeinen Priestertum*, (2) die klassisch gewordene Lehre vom *Selbstauslegungsprivileg* der Schrift aufgrund ihrer Einheit im göttlichen Ursprung (*sacra scriptura sui ipsius interpretes*¹³⁴). Das war nicht nur für die Theologie von großer Bedeutung, sondern für die ganze Geisteswissenschaft: Jede Urkunde musste aus sich selbst, aus ihrem eigenen Textbestand und Intention verstanden werden. Diese Erkenntnis musste, so Holl, offenbar an einem religiösen Denkmal gewonnen werden: Denn das *Dreireden* externer Instanzen stumpft nur das Feingefühl ihr gegenüber ab.¹³⁵ Ferner (3) erwuchs der Theologie das Gefühl des *historischen Abstands* von der Schrift (wobei vielfach sachgemäßer von einem *geistlichen Abstand* gesprochen werden sollte): Mitgebrachte Kriterien waren nicht in jedem Fall geeignet, sensibel die Botschaften der Apostel und Propheten wiederzugeben und dies in Streit und Anfechtung zu bewähren. Sie mussten aus der Schrift durch eine *Schriftforschung*, die das *Eigenrecht der Texte gegenüber dem Ausleger* bewahrte, neu gewonnen werden.

Mit der Sensibilität für den historischen Abstand zur Schrift wuchs, schon bei Luther, auch die Sensibilität für die *Unterschiedlichkeit der biblischen Schriftsteller* untereinander. Nicht nur finden sich – wie man bisweilen lustvoll, teilweise unpassend zusammenstellt¹³⁶ – Ansätze zu historischen Fragestellungen bei Luther, der Verfasserfragen offen angehen, unbefangen von Irrtümern in der Chronologie, in den Vorherverkündigungen der Propheten sprechen konnte oder die Unterschiede von Paulus und Jakobus überscharf herausstellte. Allerdings, das muss hier betont werden, ist Luthers Haltung zur Inspiration der Schrift so eindeutig vertrauensvoll und sein Überwältigtsein von der Christusgegenwart

Grammatical-Historical Interpretation. Genesis 3:15 as a Test Case. In: Journal of the Evangelical Theological Society (JETS) 50,1 (2007), S. 87–103, hier S. 90f. Dieser gelangt zu den gleichen Ergebnissen wie meine Studie!

134 WA 7, S. 97,21 ff; 98,40–99,2; 99,20 (Assertio omnium articulorum 1520). Vgl. Paul Bernhard Rothen: Reformatorisches Schriftverständnis und neuzeitliche Hermeneutik. Die Bibel im Licht von Taufe und Abendmahl lesen. In: Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen. Hg. von Helge Stadelmann. Gießen/Wuppertal 2006, S. 182–212, hier S. 204 f.

135 Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 582.

136 Z.B. zu Jes 13 siehe Hans-Walter Krumwiede: Usus legis und usus historiarum. Die Hermeneutik der Theologia crucis nach Luthers Auslegung von Jesaja 13. In: Kerygma und Dogma 8 (1962), S. 238–264, hier S. 240; weitere Beispiele (Jes, Jer, Hos u. a.) siehe bei Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 161–165, dessen Reflexion von „Luthers sachliche[r] Kritik“ jedoch nach meinem Eindruck vorzeitig abbricht (ibid., S. 162f.).

in ihr so umfassend, dass seine Haltung zur Schrift mit der viel späteren, allzu selbstgewissen Neigung zur ‚Sachkritik‘ nicht vergleichbar ist. Von daher sollte man davon absehen, im Blick auf Luther schon von ‚historischer Kritik‘ zu sprechen oder mit falschen Gegensätzen zu arbeiten wie dem, Luthers Schriftlehre gründe *nicht* in der Inspiration, *sondern* in der Inkarnation!¹³⁷ – Mit dem Grundsatz der Selbstauslegungsmacht der Schrift, so analysiert Holl, „beginnt erst diejenige Auslegung, die das geschichtliche Denkmal als ein lebendiges Ganze[s], als den Niederschlag einer Persönlichkeit behandelt und das Nachbilden des in ihm beschlossenen Gehalts sich zur ernsthaften Aufgabe macht.“¹³⁸ Ein Schriftwerk wie das *corpus paulinum* bildet für Luther einen großen Zusammenhang, ja einen Körper, dessen Ganzheit im Blick bleiben muss, wenn man Verständnis für das einzelne Glied entwickeln will (was bei der Auslegung des Alten Testaments den Juden gefehlt habe). Dies motivierte, vor den Einzelauslegungen sich über Konkordanzen und Einleitungen die Begriffs- und Vorstellungswelten der Autoren, überhaupt die innerbiblischen Beziehungsnetze klarzumachen.¹³⁹

Eine solche Durchleuchtung des Textes bildete aber, das ist nach dem Ausgeführten auch klar, nur eine Vorarbeit. Im Vorstellungsvermögen sollte jeder Text zu einer gegenständlichen Deutlichkeit gelangen; auch dafür mögen die referierten Beispiele stehen. In der Jesaja-Vorlesung zeigte Luther die Karte des Vorderen Orients; bezüglich Exodus und Wüstenwanderung Israels mahnte er, sich die Schauplätze vor Augen zu halten. Die Wüste müsse man sich vorstellen wie die Heide zwischen Wittenberg und Leipzig; bei einem Gewitter fordert er die Tischgenossen auf, genau hinzusehen, denn jetzt könne man den 19. Psalm verstehen lernen.¹⁴⁰ Für die Übersetzung von Offb 21 „erbittet er sich die Edelsteine aus dem kurfürstlichen Schatz: Er muß sie vor sich sehen, um [...] richtig wiedergeben zu können.“¹⁴¹

137 So Ebeling, zit. bei Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 161.

138 Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 568. Zur Problematik der romantischen Schriftauffassung sei besonders hingewiesen auf Bernd Wannewetsch: Inwardness and Commodification. How Romanticist Hermeneutics Prepared the Way for the Culture of Managerialism – a Theological Analysis. For Hans G. Ulrich in Celebration of his 65th Birthday. In: Studies in Christian Ethics (SCE) 21/1 (1985), S. 26–44.

139 Vgl. Holl: Luthers Bedeutung [1932] (Anm. 4), S. 572.

140 WA TR I, S. 341,16 ff (Nr. 704, vgl. *ibid.*, S. 574).

141 WA TR I, S. 574.

4 *Res sunt praeceptores*: Hermeneutik und Theologiestudium

Luther hat mittelalterliche Denkformen charakteristisch umgebogen: Die alttestamentlichen Ereignisse erhalten ihren Eigenwert nicht mehr nur als Figuren künftiger Ereignisse, sondern Figur und Erfüllung werden zu Anfang und Ende eines historischen Prozesses, der als solcher ‚ernst‘ ist, seine Wahrheit, seinen Sinn, ja Christus selbst in sich trägt. Der Drang weg vom Literalsinn hin zu einem schon anderswoher gewussten Inhalt ist damit entscheidend gebrochen. Aufgabe des Exegeten ist es nicht mehr, *hinter* dem Literalsinn Figuren für das Reich Christi zu erkennen. Vielmehr finden sich im Alten Testament Texte, die gerade *in* ihrem Literalsinn auf das künftige *regnum Christi* hinweisen (Auerbach und Henschel sprechen von ‚Realprophetie‘).¹⁴² Spricht Luther von ‚Figuren‘ und ‚Zeichen‘, so wäre es ein Missverständnis, diese als bloße Symbole aufzufassen. Sie sind „durchaus als Anzeichen für das Vorhandensein einer Realität zu verstehen“¹⁴³. Am Beispiel des Durchzugs durch das Schilfmeer betont Luther, dies „*non est allegoria, sed simplex historia* und ein großer Ernst“, bzw. „*non fuit allegoria, sed ein grosser ernst*“.¹⁴⁴ Damit weist er auf den Eigenwert der Ereignisse auch ganz abgesehen von ihrer figürlichen Deutung hin. Und Sach 8 wird viel strenger – wir würden sagen: ‚geschichtlicher‘ – als bei Lyra auf die „verheissunge von zeitlichen gütern“ zur Zeit Sacharjas gedeutet, in Abgrenzung zu Origenes und Hieronymus, die „solche fleischliche güter nichts achten [...] als werens todte unnütze Historien“.¹⁴⁵

„Für Luther ist die vergangene Geschichte auch dann nicht leblos und unbe-deutsam, wenn sie nicht ‚Weissagung‘ enthält; denn diese Geschichte ist Glaubensgeschichte. Er unterscheidet sich von der Tradition durch ein neues Verständnis des Verhältnisses von Glauben und Geschichte.“¹⁴⁶ Natürlich konnte Luther in einer Predigt (28. 5. 1525) die Verbindung von Taufe und Exodus als einem wesentlich gleichen Ereignis herstellen, aber der große Ernst betrifft nun auch den Exodus wie die Taufe (mit Hinweis auf 1 Kor 10).¹⁴⁷ Analog betont Luther

142 Vgl. Krumwiede: *Theologia crucis* [1962] (Anm. 136), S. 243 f.

143 Seeberg: *Luthers Genesisvorlesung* [1932] (Anm. 20), S. 88.

144 Nachweise siehe Krumwiede: *Theologia crucis* [1962] (Anm. 136), S. 238–264; 249.

145 Krause: *Luthers Auslegung der Kleinen Propheten* [1962] (Anm. 10), S. 239 (Belege siehe dort).

146 Krause: *Luthers Auslegung der Kleinen Propheten* [1962] (Anm. 10), S. 144.

147 Krause: *Luthers Auslegung der Kleinen Propheten* [1962] (Anm. 10), S. 203.

bei der Exegese von Jes 13 die Faktizität der Zerstörung Babylons so sehr, dass er den futurischen Charakter dieser Zerstörung gar nicht weiter beachtet.¹⁴⁸

„Res sunt praeceptores. Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere“, konnte Luther unbekümmert behaupten¹⁴⁹ und damit „sachintensive Auslegung“ betreiben.¹⁵⁰ Unter Kanzel und Katheder kommt es zu einem kraftvollen, dynamischen Aufnehmen der besonderen Inhalte, ja zum Lebensvollzug mit dem dargebotenen Inhalt.¹⁵¹ „Hic (Christus) universae scripturae scopus est.“ Unter *res scripturae* ist also bei Luther vor allem Christus, die Trinität oder das Reich Gottes zu verstehen. Der entscheidende Fehler der jüdischen Exegese bestehe gerade darin, nicht ‚historisch‘ genug zu denken – denn ihnen fehle die „res, quia non habent cogitationes, de quibus sacrae literae tractant, a re aberrant et verba trahunt ad vanas cogitationes [...] Re non cognita impossibile est, ut verba possint recto intelligi“¹⁵². Über Freunde und Gegner sinnierend, sagte Luther einmal, auch Erasmus fehlten die Sachen, während ihm selbst die Worte fehlten, Melanchthon aber beides habe.¹⁵³

Noch im Pietismus suchte man die lutherische Unmittelbarkeit zur *res scripturae* festzuhalten, wengleich, zumindest bei August Herrmann Francke, bereits zum Preis einer Unterscheidung von Schale (sprachliches und historisches

148 So Krumwiede: *Theologia crucis* [1962] (Anm. 136), S. 250. Ich bin aber nicht sicher, ob man Krumwiede hierbei folgen kann. Möglicherweise ist das Interesse des historisch-kritischen Theologen nach Selbstlegitimierung via Luther das leitende Motiv gewesen. Außerdem müssten Luthers Exegesen der Texte über Babel in Jes 40 ff einbezogen werden.

149 WA TR 5, S. 26,11 f. (Nr. 5246 im Jahr 1540). Vgl. auch Slenczka: *Kirchliche Entscheidung* [1991] (Anm. 6), S. 111 f. und 264. Zur Diskussion vgl. auch Maxfield: *Luther's Lectures* [2008] (Anm. 22), S. 51 ff, dort über Luthers Auslegung von Gen 4,7 in Abgrenzung von Juden und Sophisten, die die Sache (Gesetz, Sünde, Evangelium) nicht kennen und also auch die Worte nicht verstehen können, sowie Rothen: *Klarheit der Schrift* [1990] (Anm. 8), S. 198.

150 Beintker: *Luther und das Alte Testament* [1990] (Anm. 3) S. 219–244, hier S. 240.– Entsprechend kann im Vorschlag von Walter Brueggemann, auf die historische Frage gänzlich zu verzichten, nicht die Lösung unserer Probleme liegen (hierzu Herbert H. Klement: *Zur Verbindlichkeit kanonischer Texte. Der ‚sensus literalis‘ und hypothetische Sinnschichten ‚über‘ bzw. ‚unter‘ dem Text in seiner kanonischen Gestalt.* In: *Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen.* Hg. von Helge Stadelmann. Gießen/Wuppertal 2006, S. 86–106, hier 90–92).

151 Damit ist die Predigt nicht ein Anhängsel, sondern die äußerste Zuspitzung und Vollendung der Exegese (vgl. Beintker: *Luther und das Alte Testament* [1990] (Anm. 150), S. 241).

152 WA 42, S. 237 und 240 (zitiert nach Seeberg: *Luthers Genesisvorlesung* [1932] [Anm. 20], S. 98).

153 „Res et verba Philippus, verbis sine re Erasmus, res sine verba Lutherus [...]“ WA TR 3, S. 460,39 f.; Nr. 3619 im Jahr 1537.

Verständnis) und Kern der Schrift (Anwendung auf das eigene Leben)¹⁵⁴ und eingerahmt in die Exklusivität des Schriftzugangs für den Wiedergeborenen – Faktoren, die entscheidend zur Auflösung des pietistischen Charakters der Hallenser theologischen Fakultät beitrugen, da sie der aufkommenden historisch-kritischen Denkweise (dort Sigmund Jacob Baumgarten, Johann Salomo Semler) wissenschaftlich nicht gewachsen war!¹⁵⁵ In der Aufklärung zerbricht der selbstverständliche Zusammenhang von *simplex historia* und *simplex (nudus) textus*; das Wirklichkeitsverständnis verändert sich.¹⁵⁶ George Steiner spricht vom gebrochenen Vertrag von Wort und Welt.¹⁵⁷ Vertrauensvoll lauschende Kinder hören bei einer erzählten Geschichte nicht lauter einzelne Wörter, sondern sehen die Ereignisse. Es ist eben diese realistisch-ontologische Unmittelbarkeit von Wort und Welt, das Vertrauen, von der Sprache zur Wirklichkeit zu kommen, ja in der Sprache eine ferne Wirklichkeit gegenwärtig zu setzen, die die neuzeitliche Kritik methodisch ausschließt. Was hier verlorengeht, ist nach Luther nicht weniger als der im Wort präsenste Gott selbst:

Wer einen Gott hat ohne sein Wort, der hat keinen Gott; denn der rechte Gott hat unser Leben, Wesen, Stand, Amt, Reden, Tun, Lassen, Leiden und alles in sein Wort gefaßt und uns vorgebildet, daß wir außer seinem Wort nichts suchen noch wissen dürfen noch sollen, auch von Gott selbst nicht.¹⁵⁸

An der berichteten Sache gibt es bei Luther keinen Zweifel – aber nicht um eines von Prof. Gräß kritisierten, vom Glauben abgelösten Tatsächlichkeitsfetischismus¹⁵⁹ willen, sondern gerade um des Glaubens willen. Als Beispiele seien Ausführungen zu Gen 19,31–33 und 37,1 angeführt:

Darum müssen wir vor allen Dingen Mose vertheidigen, damit er nicht in Verdacht komme, er hätte Lügen geschrieben. Darin wir denn erstlich also sagen: daß dieses gewiß und unzweifelhaftig sei, daß Lot und seine Töchter in der höchsten Furcht, Zagen und Angst

154 Vgl. Helmut Obst: August Hermann Francke und sein Werk. Halle 2013, S. 120.

155 Vgl. Martin Brecht: Die Bedeutung der Bibel im deutschen Pietismus. In: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. von Hartmut Lehmann. Göttingen 2004 (Geschichte des Pietismus 4), S. 102–120, hier S. 105 (vgl. S. 106); vgl. Otto Rodenberg: Wort und Geist. Wuppertal 1969, S. 32–39.

156 Vgl. Krumwiede: *Theologia crucis* [1962] (Anm. 136), S. 262.

157 Vgl. George Steiner: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauss. München u. a. 1990, S. 77 ff.

158 Von Ehesachen 1530, in: WA 30 III, S. 213,24 ff, zitiert nach Reinhard Slenczka: Aufklärung zur Ehe. Theologische Stellungnahme zur Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland: „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken.“ In: Lutherische Beiträge 19, 1 (2014), S. 17–35, hier S. 34.

159 Vgl. *IdeaSpektrum* 9 (2014), S. 16–19.

gewesen seien, nicht allein um dieses traurigen Schauspiels willen, daß sie gesehen haben, daß so viel tausend Menschen so plötzlich umgekommen sind, sondern auch ihres eigenen Jammers halben, daß ihr Vater Lot sein allerliebstes Weib und seine Töchter ihre allerliebste Mutter verloren hatten. So nun Einem ein solcher Unfall nicht könnte zu Herzen gehen, der müßte härter sein denn ein Diamant. [...] Dieses sind meine Gedanken von diesem Text. Denn ich kann nicht leiden, daß jene Hunde vorgeben, Mose schreibe unmögliche Dinge. Geht es doch wohl so zu auch in geringen Affecten und Bewegungen des Gemüthes, als etwa in Melancholie und Schwermut oder in der Liebe, daß man nicht allewege sich erinnert, was man gethan hat: und ist gar nicht unmöglich, sondern ist sehr gemein und geschieht täglich, daß ein Mensch so tief geräth in Liebe, Haß, Traurigkeit, Fröhlichkeit, daß er vor Zorn oder Freude nicht weiß, was er rede oder thue, so er doch wohl fühlt, daß er etwas rede oder thue. [...] Das allein sage ich, daß dies nicht ein unmöglich Ding sei, das hier der Text von Lot sagt.¹⁶⁰

Eben also pflegt es den Antilogisten auch zu gehen, so die Sprüche der Schrift, welche lauten, als ob sie wider einander seien, zusammen lesen, und welche die Gewißheit der heiligen Schrift mit Fleiß zu schwächen und umzustoßen versuchen: wo sie an solche Stellen kommen, bleiben sie darin hängen, sind also verwirrt, daß sie weder hinter sich noch vor sich kommen können, und schreien alsdann heftig, die Predigten und Geschichten in der Schrift hängen nicht fein aneinander, es sei alles verworren und eitel ungewiß Ding. Und dies ist auch die Ursache, daß solche Antilogisten zum rechten wahren Licht und Verstand göttlicher Dinge nimmermehr kommen mögen.¹⁶¹

Luther dreht es um: Wer wie Troeltsch aufgrund der „Allmacht der Analogie“¹⁶² die Unplausibilität eines biblischen Berichts behauptet, gibt damit nur zu erkennen, das Leben nicht in seiner großen Fülle zu kennen! Gerade eine umfassende Erfahrung und Lebensweisheit (die freilich nur Gott zur Verfügung steht bzw. stellen kann) würde zeigen: Was biblisch berichtet ist, ist plausibel. Ansonsten sehen wir Luther trotz seiner vielen Feststellungen von biblischen Ungereimtheiten keineswegs in der Defensive, und eine Lösung ist ihm offenbar kein Bedürfnis des Glaubens. Zu dem Graben zwischen ihm und dem allzu unkritisch mit sich selbst verfahrenen modernen historisch-kritischen Bewusstsein verweise ich auf Rothens „Klarheit der Schrift“.¹⁶³

160 Luther: Auslegung erster Teil [1986] (Anm. 33), Sp. 1292f. (WA 43, S. 95,22–96,25).

161 Luther: Auslegung zweiter Teil [1986] (Anm. 51), Sp. 1023f. (WA 44, S. 234,25–29).

162 Ernst Troeltsch: Über dogmatische und historische Methode in der Theologie. In: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Hg. von id. Aalen 1962, S. 729–753, hier S. 732.

163 Und zwar in dem viel zu wenig rezipierten ersten Band: Rothen: Klarheit der Schrift [1990] (Anm. 8), S. 62–69.

Theologiestudium, Lehre und Bekenntnis

Luthers sachintensiv-realistische Auslegung war zugleich personintensive Auslegung: Verstehen vollzog sich nicht nur als Begreifen, sondern auch als Ergreifenwerden; Lesen auch als Gelesenwerden etc.¹⁶⁴ Zwischen einer vergangenen und einer aktuellen Relevanz des Alten Testaments konnte Luther zwar heilsgeschichtlich unterscheiden (im Blick auf Gesetz und Ethik),¹⁶⁵ Maßstab dafür allerdings war der Kanon selbst. Der Ausgang rechten Verstehens wurde vom Text selbst her erwartet. Und worin ein Text gegenwärtig ins Leben spricht und sticht, ergab sich ständig durch das Dazudenken seiner persönlichen geistlichen Erfahrung und kirchlich-gesellschaftlichem Kenntnis.

Da Luther davon ausging, dass im Wort die Sache, die berichtete Geschichte,¹⁶⁶ und in ihr Gesetz und Evangelium bzw. der gepredigte und geglaubte Christus liegen,¹⁶⁷ arbeitete er als Schriftausleger auch mit an der geistlichen Formung der Studenten (erst recht seiner Predigthörer). „Vollends da, wo der Text selbst unmittelbar eine starke Gemütsbewegung ausspricht, entfaltet Luther seine ganze Kunst, den Leser in sie hineinzuziehen.“¹⁶⁸ Dies nachzuahmen setzt voraus, dass wir als Lehrer und Prediger innerlich selbst von der Wirklichkeit des Gegenstands überführt sind!¹⁶⁹

Hier liegt heute ein großes Problem. Wir sehen es als unchristlich und unanständig an, anderen Theologen ihren inneren Bezug zur *res scripturae* abzuschreiben. Luther jedoch hielt die Möglichkeit solcher Kritik für notwendig, um zu markieren, wo und wie Christus und das Heil zu finden und zu bekennen ist, und wo und wie nicht. Als Professor der Theologie war es seine Verantwortung, der kommenden Generation die Stimme des Guten Hirten vertraut zu machen und von der Stimme der Wölfe unterscheiden zu lehren. (Luthers Betonung, die Schrift selbst sprechen zu lassen, setzt voraus, dass es eine Schriftauslegung gibt, die ge-

164 Vgl. Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 59, vgl. auch S. 498 ff im Anschluss an Hubertus Blaumeiser.

165 Zu undifferenziert hierzu Hendrix: *Luther Against* [1996] (Anm. 53), S. 238.

166 „Schrift und Geschichte werden [...] unter der Prämisse der Pneumatologie geradezu synonym gebraucht, so daß die Allegorie als typischer Ausdruck einer Signifikationshermeneutik generell verabschiedet und nur unter Vorgabe der Schrift selbst zugelassen wird“ (Asendorf: *Lectura in Biblia* [1998] (Anm. 2), S. 51).

167 Vgl. Krause: *Luthers Auslegung der Kleinen Propheten* [1962] (Anm. 10), S. 230 f.; 236 ff.

168 Holl: *Luthers Bedeutung* [1932] (Anm. 4), S. 576, vgl. Karlfried Fröhlich, der von „affective interpretation“ spricht bzw. von „existential application, the self-analysis of the hearer or reader with the help of the text“, zitiert bei Maxfield: *Luther's Lectures* [2008] (Anm. 22), S. 64.

169 Treffliche Lutherbelege hierzu bei Holl: *Luthers Bedeutung* [1932] (Anm. 4), S. 576 f.

rade die Schrift selbst bzw. ihre Sache nicht zur Sprache kommen lässt, sondern ihren eigenen Geist bzw. den *sensus proprius* zur Geltung bringen will.¹⁷⁰) Ohne diese Unterscheidung aber können wir die *res scripturae* nicht mehr erkennen und verlieren nichts weniger als das ewige Heil. Luthers Vorlesung wandte sich entsprechend nicht an ein Forum außerhalb der Kirche, in der Hoffnung auf möglichst breite wissenschaftliche oder gesellschaftliche Verständigung. Er betonte ausdrücklich, dass man keinen wissenschaftlichen Diskurs führen kann mit einer Person, die die Voraussetzung der göttlichen Herkunft der Schrift leugnet.¹⁷¹

Gerade die *meditatio* in der Trias mit *oratio* mit *tentatio* kann nicht ohne die Christusgegenwart im Wort verstanden und gelebt werden.¹⁷² Dass die *meditatio*, das ontologisch-realistische Lesen der Heiligen Schrift, weithin verloren gegangen ist, bzw. daß wir in der *tentatio*, im Glaubenskampf, uns mehr wie Jona als wie Jakob verhalten, mag erklären (oder wenigstens illustrieren), warum es stattdessen mitunter attraktiv geworden ist, sich zu distanzieren, das eigene ‚Ringens‘ mit den Sachaussagen der Schrift offen zu artikulieren, und so diese in der Schwebelage zu lassen. Ein unsicher tastender Prediger, der nach seinem historisch-kritischen Studium die Gemeinde um Mithilfe beim Umgang mit einem schwierigen Bibeltext bittet oder ihnen ein paar psychologische Deutungsangebote zur Auswahl präsentierte – das wäre das Letzte, wozu Luther seine Studenten erziehen wollte. Denn ohne wort- und gottgewisses Ermahnen und Strafen, ohne gewisses Lehren und Trösten kann Gemeinde nicht gebaut werden.

170 Vgl. Mostert: *Scriptura sacra* [1998] (Anm. 12), S. 11 ff.

171 Hierzu Belege und Weiterführung bei Rothen: *Reformatorisches Schriftverständnis* [2006] (Anm. 134), S. 182 f.; 190 f.; 209–212. Vgl. ferner Poythress: *Our Notions* [2007] (Anm. 133), S. 94: „Similarly, in ancient times, the Sadducees, according to Jesus, did not know either ‘the Scriptures or the power of God’ (Matt 22:29). So, proposes the modern scholar, the remedy is to be found in the objective rigor of a grammatical-historical interpretation that focuses solely on the human author. But that is not what Jesus implies in addressing the Sadducees. The problem with the Sadducees is not that they lacked intellectual acuity or intellectual discipline or hermeneutical rigor of information about the contents of the OT. Their problem was that they did not know the power of God. Or, to put a point on it, they did not know God as they should. And not knowing God the divine author they failed to have a route to understand his mind as expressed in the Scriptures. Their problem was spiritual.“

172 Vgl. Maxfield: *Luther’s Lectures* [2008] (Anm. 22), S. 12 ff; 24 ff.

5 Warum und wie „realistische Schriftauslegung“?

1. Luthers schrift- und wortbezogene Haltung:

- a) Luther akzeptiert (in der sogenannten ‚kritischen‘ Sicht im negativen Sinne ‚naiv‘) die Schriftgegenstände als realiter geschehen oder präsent, nicht als bloße Sprachspiele oder menschlich gewünschte Vorstellungen.

Die Schrift so nehmen, wie sie ist, heißt ihrer kritischen Kraft so ausgesetzt sein, dass vor ihr keine Rettung mehr besteht. So wird die Schrift dem Menschen zum Gericht, zur Erschütterung, zur Anfechtung. [...] Doch die Anfechtung, die aus Gottes Wort kommt, führt nicht von Gottes Wort weg, sondern bindet an Gottes Wort und lässt den Menschen ausziehen aus allem, was nicht Gottes Wort ist, indem sie ihn dazu antreibt, Trost und Hilfe in Gottes Wort selbst zu suchen.¹⁷³

- b) Zu Recht findet Krause Luthers spezielle Bedeutung für die Auslegungsgeschichte in der Verknüpfung von *verbum* und *fides*, nicht wie Holl psychologisch im Ergriffensein vom *affectus* des Textes. Denn dies wäre kein grundsätzlicher Unterschied zu Fabers moralisch-mystischer Aneignung des Textes.¹⁷⁴ Luther sieht fast überall in der Schrift das Feuer des Glaubens lodern, und kann so wie kaum ein Ausleger den Glauben bezeugen: „höchst persönlich und doch allgemeingültig, anschaulich lebendig und ganz formelfrei.“¹⁷⁵

2. Luthers spezielle theologische Haltung zur *res scripturae*:

- a) Sein, Gericht und Heil des Menschen bzw. Christus selbst sind im Wort der Schrift „in der realsten Weise“, „in ganz substantiellem Sinne“¹⁷⁶ präsent.¹⁷⁷ Damit ist für Luther nicht die Geschichtlichkeit der Schrift entwertet, sondern dies gibt ihr erst den ‚großen Ernst‘.
- b) Luthers theologische Schlüsselerfahrung bestand darin, dass er die Gnade nur noch aus dem Wort zu empfangen, nicht aber durch seine Werke zu bewirken brauchte. Vermutlich ist das zugleich der Grund, warum er auf eine formelle, objektivierende Theorie von Wort, Sprache, Schriftinspiration und

173 Führer: Wort Gottes in Luthers Theologie [1984] (Anm. 12), S. 106.

174 Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 240.

175 Krause: Luthers Auslegung der Kleinen Propheten [1962] (Anm. 10), S. 335.

176 Bornkamm: Luther und das Alte Testament [1948] (Anm. 9), S. 175, vgl. S. 212.

177 Führer: Wort Gottes in Luthers Theologie [1984] (Anm. 12), S. 175: „Wie das Wort Gottes die Weise der Gegenwart Christi und seines Werkes ist, so ist Christus und sein Werk der Inhalt und Realgrund des Wortes Gottes. Dass Christi Werk und Wort eine Einheit bilden, geht auf das Wirken des Geistes zurück.“

Schriftautorität verzichten konnte¹⁷⁸ und warum für Luther, im Unterschied zu Erasmus und später Schleiermacher, nicht der historisch-menschliche Schreiber der Schrift, sondern die Sache, die nur im Wort gegeben ist, der Gegenstand der theologischen Interpretation ist.¹⁷⁹ Um ein positives Sprachprogramm als ontologischer Voraussetzung der Theologie geht es Luther also nicht. „Nicht die Sprache an sich, sondern die Sprache des Wortes, wie es in der Heiligen Schrift verfasst ist und in der Gemeinschaft der Kirche laut wird, ist die primäre Wirklichkeit der Theologie.“¹⁸⁰

c) Die Schrift *spricht* und ist *klar*. Sprachlichkeit und Klarheit der heiligen Schrift gehören untrennbar zusammen.¹⁸¹ Sie ist nicht in sich stumm, muss nicht durch menschliche Künste zum Reden gebracht werden, sondern sie spricht durch die Kunst Gottes, durch das ‚Anklopfen‘, eigentlich ein Gebetswort (Lk 7,7 f.; Lk 11,9 f.), aber von Luther im Umgang mit der Schrift bewährt.

„Der Text öffnet sich an ihm selbst und von sich her dem Verstehen, indem er selber wirklich sagt, was er eigentlich sagen will. Er wird in solchem Vernommenwerden zur offenen Tür und in Luthers Fall schließt sie ihm das Paradies der Gnade auf“.¹⁸² „Die Lektüre der Schrift als Gotteserfahrung begreifen – das ist der Kern von Luthers Bibeltheologie.“¹⁸³

3. *Der sachliche Zusammenhang von Wort, Rechtfertigung und Sakrament* kann abschließend nur angedeutet werden, ist aber gleichwohl wichtig, weil an ihm deutlich wird, dass unter ‚realistischer Schriftauslegung‘ (im Gegensatz zu einer dezidiert grammatisch-linguistisch beschränkten Auslegung) die ganze Gegenwart und Gewissheit des Heils zu begreifen ist: Christus hat unsere Sünden nicht nur gedachtermaßen oder bildlich-symbolisch auf sich ‚übertragen‘, sondern realiter. Zu 2 Kor 5,21 sagt Luther, bei der Übertragung unserer Sünde auf Christus geht es nicht nur um eine Metaphora der Worte, sondern der Sachverhalte (*et in hac translatione non solum est verborum, sed et rerum metaphora*). Von Christi Sündersein wird also ‚übertragen‘ geredet, aber nicht nur bildhaft, sondern sachlich notwendig, weil Gott die Sünde in

178 Vgl. Mostert: *Scriptura sacra* [1998] (Anm. 12), S. 18 f., besonders aber Rothen: *Klarheit der Schrift* [1990] (Anm. 8), S. 69–74; 192–196; analog: fehlende Methodik der Aneignung der inneren Klarheit (*ibid.*, S. 85–88).

179 Vgl. Mostert: *Scriptura sacra* [1998] (Anm. 12), S. 28.

180 Rothen: *Klarheit der Schrift* [1990] (Anm. 8), S. 198, vgl. Joachim Ringleben: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*. Tübingen 2010 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 57), S. 252.

181 Vgl. Ringleben: *Gott im Wort* [2010] (Anm. 180), S. 267 f.

182 Ringleben: *Gott im Wort* [2010] (Anm. 180), S. 254.

183 Ringleben: *Gott im Wort* [2010] (Anm. 180), S. 256.

Wahrheit auf ihn übertragen hat. Luther betont die Wirklichkeit dieser Übertragung so stark wie möglich!¹⁸⁴ Erst von hier aus werden Luthers unverrückbare, ja unversöhnliche Stellungnahmen im Abendmahlsstreit plausibel.

4. Zur philosophischen Frage der Ontologie:

Da die lutherische Theologie von dem Aufgehobensein der Dinge im Wort lebt, ist die philosophische Vorentscheidung für den ontologischen Vorrang der Tatsachen vor dem Wort gebrochen. Schöpfungstheologisch und soteriologisch liegt der Vorrang beim Wort, während die Fakten darauf warten, im Wort transportiert, umgesetzt, begriffen, kultiviert zu werden.¹⁸⁵ Hier liegt meines Erachtens auch der Grund dafür, dass die Theologie, wenn sie sich ernst nimmt, den ersten Rang unter allen Wissenschaften beanspruchen muss.

Will ich nu meyne sunde vergeben haben, so mus ich nicht zum creutze lauffen, denn da finde ich sie noch nicht ausgeteylet, Ich mus mich auch nicht zum gedechtnis und erkentnis hallten des leydens Christi, wie Carlstadt allfentzt [gaukelt], denn da finde ich sie auch nicht, sondern zum Sacrament odder Euangelio, da finde ich das wort, das mir solche erworbene vergebung am creutz, austeilet, schenckt, darbeut und gibt.¹⁸⁶

Verstehen wir nun die Schrift als Buch von Fakten, so müssen wir den Nutzen selbst schlecht und recht suchen. Verstehen wir aber das Wort als das Faktum der Schrift, so legt sie sich selbst aus, indem sie spricht.¹⁸⁷

5. Konsequenzen:

a) Wenn Christus und sein Reich im Wort zu finden, die *res scripturae* also wirklich eine Sache der Schrift ist, und mithin Wahrheit und Leben sprachlich sagbar sind, ja verkündigt werden müssen, dann muss schriftgemäße Theologie und Kirche – systematisch, praktisch-theologisch – allen Tendenzen entschlossen widerstehen, die dies relativieren oder auflösen.

Ein „Christus, der uns on Christus wort seine meinung furgibt, das ist der leidige Teuffel aus der helle, der Christus heiligen namen füret und darunter seine hellische gift verkeufft“.¹⁸⁸

b) Eine weithin unverständene Relativierungstendenz liegt meines Erachtens in den modernen Bibelübersetzungen. Ergänzend zu bereits publizierten kri-

184 Hierzu bes. und mit Belegen aus der Latomus-Schrift 1521: Joachim Ringleben: Luther zur Metapher. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94, 3 (1997), S. 336–369, hier passim, bes. S. 344 f.

185 Vgl. Mostert: Scriptura sacra [1998] (Anm. 12), vgl. S. 35–38.

186 Wider die himmlischen Propheten (1525), in: WA 18, S. 203,39–204,8.

187 Mostert: Scriptura sacra [1998] (Anm. 12), S. 41.

188 WA 30 III, S. 564,14–16 (Sendschreiben an die zu Frankfurt a.M., 1533).

tischen Überlegungen¹⁸⁹ möchte ich hier abschließend und im Anschluss an Werner Führer und Joachim Ringleben die Frage zur Diskussion stellen, ob nicht in ihnen aufgrund ihres funktionalen, auf rasch konsumierbares Informieren abzielenden Charakters der Respekt vor der dem Wort innewohnenden *res* und ihrer *Selbstdurchsetzungsmacht* (Führer) sowie ebenso der Respekt vor dem notwendig zeitlich erstreckten Prozess des Anklopfens und Meditierens seitens der Leser (Ringleben) fehlt. So Führer:

Wie das Wort der Leib des Geistes ist, so ist der Geist das Leben und die Kraft des Wortes. Gerade in der Koinzidenz von Wort und Geist gründet das Heilshandeln Gottes. Fallen hingegen Wort und Geist auseinander, dann handelt das äußere Wort gewiß immer noch von den Heilstaten Gottes, indem es von Jesus Christus handelt; aber es eignet dieses Heilshandeln nicht zu. Und das innere Wort entbehrt seines realen Grundes, wenn es nicht auf das Heilswerk Jesu Christi, wie es im äußeren Wort dargeboten wird, bezogen ist, und hat keinerlei Rechtserheblichkeit.¹⁹⁰

Auf die modernen Übersetzungen angewandt: Wird dem niedrigen, mitunter holprigen Schriftwort nicht innewohnende Kraft zugetraut, ihre Autopistie, dann muß es zurechtgemacht werden; es muß nach Eugene Nida, dem Vater der dynamischen Äquivalenz, dem modernen Menschen so angenähert werden, dass er sagen kann: „So hätte ich es auch gesagt.“ Das ist aber gleichwertig mit dem Urteil: „Ja, so *ist* es.“ Es geht letztlich um Akzeptanz. Wäre nicht die schriftgemäße Alternative: „Ich selbst hätte es nicht so sagen können, aber ich erkenne: Es ist die Wahrheit und das Leben und der Weg – es ist Christus und sein Reich, es ist Gott in diesem Wort!“? Wird dynamisch-äquivalent aus der Selbstzueignung der Schrift nicht die Selbstaneignung des Menschen?

Schließlich Ringleben über das Lesen und Wiederlesen der Schrift bei Luther:

Wichtig ist dabei, daß sich die geistliche Gabe der Einsicht erst beharrlichem Lesen, das den Widerständen in Anfechtung und Gebet standhält, erschließt. Der Geist braucht Zeit, weil die Sprache und praktisches Verstehen selber zeithaft verfaßt sind. Daher wendet sich Luther ... deutlich gegen die, die – unter Vermeidung bzw. Umgehung nachhaltiger angespannter Bemühung um das rechte Verstehen – ‚de nihilo repente fiunt summi‘ und ‚ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt‘ [...] Daß ein zureichendes, Gewißheit des Glaubens begründendes Verstehen der Schrift nicht sozusagen „auf einen

189 Vgl. meine kritische Evaluation: Stefan Felber: Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz. Stuttgart 2. Aufl. 2016, S. 300 ff.

190 Führer: Wort Gottes in Luthers Theologie [1984] (Anm. 12), S. 118.

Schlag“ möglich ist, unterstreicht abschließend noch einmal, wie wenig die Aussageintention der Schrift in reiner Information aufgeht.¹⁹¹

In diesen Aussagen schließlich wird zusammengeschaugt, was sachlich zusammengehört: das überinformationelle, mehr als in Informationsübermittlung bestehende Wesen der Schrift kraft ihrer personhaften, worthaft selbsterschließenden *res* mit dem geduldig anklopfenden bzw. betenden Meditieren als erfolversprechender Zugangsweise.

c) Eine entsprechende Forderung ist insbesondere an die systematische Theologie zu richten: „Scriptura ita loquitur, cur non nos?“¹⁹² Die Klage über die sicher unterschiedlich starke Bibelferne der theologischen Disziplinen ist schon älter.¹⁹³ Aber wenn es wahr ist, dass „*die heilige schrift helt sich mit reden, wie Gott sich helt mit wircken*“¹⁹⁴, und wahr ist, dass die Sprache der Schrift das „endgültige Haus des menschlichen Seins und das Lebensmittel ist, von dem der Mensch in Wahrheit lebt (Mt 4,4)“¹⁹⁵, dann entspricht das Reden der Schrift grundsätzlich bzw. ontologisch der Art und Weise von Gottes Wirken überhaupt,¹⁹⁶ und dann ist die bis in den sprachlichen Ausdruck reichende Nähe zur Heiligen Schrift ein wesentliches Kriterium für die geistliche Lebendigkeit, Wahrheit und Vollmacht allen Lehrens, Betens und Singens in Theologie und Kirche. Da biblische Ausdrücke nicht beliebig ersetzt werden können, muss der immer sprachfreieren Geistigkeit des neueren Singens ebenso geduldig widerstanden werden wie allen Tendenzen, Theologiestudenten das Erlernen der biblischen Sprachen zu ‚ersparen‘.

„Es ist viel gewisser und sicherer an den wortten unnd eynfeltigen synn bleyben, da ist die rechte weyde und wonung aller geyster“.¹⁹⁷

„Denn es gar ferlich ist von Gottis sachen anders reden odder mit andern Worten, denn Gott selbs braucht.“¹⁹⁸ Dagegen wird dem Teufel die Welt durch die Verbreitung der Schrift und der (heiligen) Sprachen zu eng.¹⁹⁹

191 Ringleben: Gott im Wort [2010] (Anm. 180), S. 257, vgl. S. 344 zu Benjamin.

192 WA 47, S. 699,15 (Predigt am Tag vor Mariä Verkündigung, 24. 3. 1539), vgl. Albrecht Beutel: „Scriptura ita loquitur, cur non nos?“ Sprache des Glaubens bei Luther. In: Protestantische Konkrektionen. Studien zur Kirchengeschichte. Hg. von Albrecht Beutel. Tübingen 1998, S. 104–123.

193 Vgl. Klaus Schwarzwäller: Die Sprache der Bibel. In: Theologische Beiträge 26 (1995), S. 190–205.

194 WA 26, S. 382,25 f. (Vom Abendmahl Christi, 1528).

195 Ringleben: Gott im Wort [2010] (Anm. 180), S. 293.

196 Ringleben: Gott im Wort [2010] (Anm. 180), S. 277 f.

197 WA 7, S. 651,7 f. (gegen Emser 1521).

198 WA 15, S. 43,12 f. (An die Ratsherrn 1524).

199 Kurz vorher (WA 15, S. 43,5 f.).

Jason D. Lane

Luther's Criticism of James as a Key to his Biblical Hermeneutic¹

Introduction

Martin Luther's most popular statements about the Epistle of James, "I will not have it in my Bible"² and "[James] mangles the Scriptures and thus contradicts Paul and all of Scripture"³ or "St. James' epistle is a real epistle of straw [...] for it has no evangelical way about it,"⁴ suggest that the message of James was antithetical to the Reformer's theology. In this essay, I will argue the unlikely thesis that Luther has interpretations of James and that these interpretations play an important role in Luther's thinking. Contrary to much of the secondary literature, I contend that Luther's criticism of James is not a result of his views concerning the biblical canon, but is instead a genuine expression of his biblical hermeneutic. I suggest that to understand fully Luther's interpretation of Scripture we need to meet Luther at James, at the place where he is the most critical of a book that, although not one of the main books when compared to John's Gospel and Paul's letter to the Romans, is nevertheless Bible and the authoritative word of God.

Oswald Bayer has observed that Luther's hermeneutic – and here I would add Luther's criticism of James – is not, as some have assumed, a subjective exercise.

¹ The following essay is based on a portion of my dissertation submitted to the Faculty of Theology at the University of Hamburg on the Lutheran interpretation of James in the sixteenth and seventeenth centuries. This essay and the dissertation came together fully after the *Tagung* in Basel, during a six-month research stay at the Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. In Basel, I presented on Luther's interpretation of James 2:21–24 as it appears in his exegesis of Genesis 22. I suggested that Luther reads Genesis 22 through the lens of James, an argument I made in another publication. See: Jason D. Lane: Luther's Exegesis of Genesis 22 and its Implications for the Lutheran Exegesis of James 2:21–24. In: *Theology is Eminently Practical: Essays in Honor of John T. Pless*. Ed. by Jacob Corzine and Bryan Wolfmueller. Fort Wayne, IN 2012, pp. 85–106. For this current volume, I wanted to address some of the larger concerns about Luther's hermeneutic that came to my attention at the conference through some deeply edifying conversations with senior colleagues, especially Sven Grosse, Stephen G. Burnett, and Mark Elliott. I hope that, for my part, the following will help clarify some of those concerns about Luther.

² Martin Luther: Preface to James and Jude (1522) [1931]. WA DB 7, p. 386,17.

³ Luther: James and Jude [1931] (see above, n. 2). WA DB 7, p. 385,15.

⁴ Martin Luther: Preface to the New Testament (1522) [1929]. WA DB 6, pp. 10,33 f.

Nicht der Ausleger ist es, der dem Text einen Sinn gibt oder den Text verständlich macht; vielmehr soll der Text von sich aus sagen dürfen, was er von sich aus zu sagen hat. [...] Die Autorität der Schrift ist keine formale, sondern eine höchst materiale, inhaltliche.⁵

Bayer argues that, for Luther, the authority of Scripture is not an overarching formal principle that must be established before one can come to the material principle, namely, justification by faith. According to Bayer, Luther was convinced that the content of what is presented in the Scriptures should establish and confirm the formal authority of the Bible: “Der Text in seinen verschiedenen Formen – vor allem der Forderung des Gesetzes und des Zuspruchs des Evangeliums – bringt in dieser materialen Weise seine Autorität zur Geltung.”⁶ Anyone who approaches Luther’s interpretation of James without first understanding that his view of biblical authority was based quite strictly on God’s address to sinful humans in the form of law and gospel will therefore misinterpret Luther’s criticism of James. What appears at first glance to be a subjective opinion is rather a genuine and clear expression of his reforming biblical hermeneutic of law and gospel.

Luther’s Criticism of James as a Reform of New Testament Exegesis

By the end of August 1519, weeks after his dispute in Leipzig with Johann Eck, Luther first voiced in public discourse his criticism of James, a criticism that became characteristic for the rest of his life:

For although it is argued from the epistle of the Apostle James that ‘faith without works is dead,’ the style of that epistle is far inferior to the Apostolic majesty of St. Paul, and should in no way be compared with him. Paul speaks of living faith, for a faith that is dead is not faith but opinion. Yet you see theologians who hold on to this one authority and care nothing at all that the rest of Scripture teaches faith without works. That’s how these fellows do it. They rip out one little phrase from a text and set it up against all of Scripture.⁷

⁵ Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2007, pp. 63 f.

⁶ Bayer: *Martin Luthers Theologie* [2007] (see above, n. 5), p. 64.

⁷ Martin Luther: *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519) [1884]. WA 2, p. 425,10–16: “Quod autem Iacobi Apostoli epistola inducitur ‘Fides sine operibus mortua est’, primum stilus epistolae illius longe est infra Apostolicam maiestatem nec cum Paulino ullo modo comparandus, deinde de fide viva loquitur Paulus. Nam fides mortua non est fides, sed opinio. At vide theologos, hanc unam auctoritatem mordicus tenent, nihil prorsus curantes, quod tota alia scriptura fidem sine operibus commendat: hic enim mos eorum est, una abrepta oratiuncula textus contra totam scripturam cornua erigere.”

Two things stand out from Luther's criticism: 1) Luther counts James as an authority, though less of an authority than Paul's letters, and 2) Luther does not reject James, but criticizes the exegesis and false interpretation of his opponents. In his *Defensio* against Eck that same year, Luther explains with a familiar quote from St. Augustine how he determines which biblical books are authoritative:

I have learned to ascribe the honor of infallibility only to those books that are accepted as canonical. I am profoundly convinced that none of these writers have erred. As for the other writings, no matter how much the authors outrank me in holiness and doctrine, I read them in this way: I evaluate what they say, not on the basis of their own argument, but only insofar as they can convince me by the authority of the canonical books or by clear reason.⁸

Standing in the Augustinian tradition, Luther accepted the undisputed books of the canon without question, because their doctrine and form were unquestionably apostolic. But for the *antilegomena* or disputed books (Hebrews, James, Jude, 2 Peter, 2 and 3 John, and Revelation), he needed to be convinced of their authority not solely on account of their internal testimony but also based on their harmony with the external authority of the canonical books. We must however make a distinction at this point. Luther never factually or formally rejects James or any of the *antilegomena*, a point I will discuss in more detail below. He is, however, clearly concerned that reading James or the other *antilegomena* in isolation from the canonical books can lead to false interpretations and a false biblical theology, as he also, years later, explains to a doctoral candidate with his typical rhetorical wit:

That epistle of James causes us so much trouble, because the papists latch onto it alone and leave all the rest [of Scripture]. Thus far I have been accustomed to dealing with and interpreting it according to the sense of the rest of Scripture. For you will agree that from it nothing can be set forth against the revealed Holy Scripture. If therefore they will not accept my interpretations, I will pulverize it. I'm about ready to throw Jimmy in the oven like the priest in Kalenberg [Jch wil schier den Jeckel in den offen werffen wie der pfaff vom Kalenberg].⁹

⁸ Martin Luther: *Contra malignum Iohannis Eccii iudicium [...] Martini Lutheri defensio* (1519) [1884]. WA 2, p. 626,33–38: “Tu vero, lector, illud Augustini utrinque adhibeto fidelissimum documentum, quo dicit: Ego solis eis libris, qui Canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmissime credam: caeteros vero, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, ita lego, ut non ideo verum existimem, quia ipsi sic senserunt, sed si canonicorum librorum autoritate vel probabili ratione mihi persuadere potuerunt.” Cf., Augustine's Letter to Jerome, No. 82, § 3 (405 A.D.). In: *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series, Volume 1*. Ed. by Philip Schaff. Peabody, MA 2004, p. 575. Hereafter: NPNF1, 1:575.

⁹ Martin Luther: *Doctoral Disputation of Heinrich Schmedenstede*, 7 July 1542 [1932]. WA 39/II, p. 199,19–25.

These citations help us to see that Luther has interpretations of James that agree with the rest of Scripture. In other words, Luther has interpretations of the letter that go deeper than his criticisms.

In recent years, modern scholars have claimed that Lutherans, starting with Luther, have been a distraction to an honest reading of James.¹⁰ According to Richard Bauckham, any attempt to measure James or any book of the New Testament against the Pauline corpus, as Luther did, “is really Marcion in modern Lutheran dress.”¹¹ The general perception that Luther could not understand James because the letter failed to fit his conception of Pauline theology extends to Luther’s students and heirs, too. David P. Scaer, a very generous reader of Luther and the Lutheran tradition, comments: “The Lutheran attitude towards the Epistle of James has been one of predicament, embarrassment, and confusion.”¹² The modern confusion, however, is symptomatic of our hasty reading of Luther and his heirs on the subject.

Past studies on Luther’s view of Scripture have tried in different ways to reconcile the Reformer’s high view of the Bible with his criticism of James. Yet there is only so much to be learned from his criticism. Without any concrete examples of Luther’s positive, practical use and application of the text, the studies up to this point have either been inadequate or have unintentionally misrepresented Luther’s view of James. Wilhelm Walther, for example, in his passionate defense against Roman Catholic representations of Luther in the nineteenth century, rightly points out that Luther never rejected James from his Bible, but rather praised the letter for preaching the law of God and for having “many good sayings.” However, Walther could not show what these good sayings were or whether they mattered at all to Luther.¹³ Johann Michael Reu’s excellent treatment of *Luther and the Scriptures* tried to evaluate Luther’s preface to James based on the

10 Richard Bauckham: *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London/New York 1999, p. 117: “Luther’s principle of canon within a canon, determined by discriminating among the New Testament books as to which of them clearly convey the Gospel of Christ, remained extremely influential in the German Lutheran tradition and therefore also in much of modern New Testament scholarship which is heavily indebted to the work of German Lutheran scholars.” In a similar vein, Luke Cheung writes of Luther, “His polemical attitude to James has been enormously influential, especially in Protestant scholarship.” Luke L. Cheung: *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. Eugene, OR 2003, p. 1.

11 Bauckham: *James: Wisdom of James* [1999] (see above, n. 10), p. 118.

12 David P. Scaer: *James, the Apostle of Faith. A Primary Christological Epistle for the Persecuted Church*. St. Louis, MO 1983, p. 117 f.

13 Wilhelm Walther: *Für Luther Wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation*. Halle 1906, pp. 114–127.

doctrine of biblical inspiration as later articulated in Lutheran Orthodoxy.¹⁴ To preserve Luther's doctrine of biblical inerrancy, he has to excuse Luther's criticism by saying, "Luther did not class this epistle among the canonical writings."¹⁵ Reu is certainly correct that Luther's more dogmatic statements about biblical inerrancy only apply to the *homologoumena*, the undisputed canonical books of Holy Scripture. But his argument would have been much stronger had he been able to demonstrate Luther's consistent and positive use of the letter. Reu would have also discovered that Luther highly respected and humbly learned from the very same books that he criticized. This may appear less obvious in the case of James, but it is quite clear that Hebrews – another book Luther ranked with James – significantly shaped the Reformer's theology, as he himself admits.¹⁶ The belief that Luther had *only* criticism for the letter discounts the possibility that aspects of his theology come directly from James. The sheer volume of citations from the epistle in the Weimarer Ausgabe of Luther's works suggests that James, too, influenced Luther's theology.

In an enlightening study on Luther's use of Scripture, Franz Graf-Stuhlhofer has more recently demonstrated that Luther's works are, in fact, laced with James. According to his calculations, the frequency with which Luther quotes the epistle is almost comparable in percentage to his use of biblical quotations drawn from the synoptic Gospels.¹⁷ Graf-Stuhlhofer's study has helped others to recog-

14 On the difference between Luther and Lutheran Orthodoxy's view of Scripture see Hermann Sasse: *Sacra Scriptura Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*. Erlangen 1981, p. 297: "Luthers Anschauung von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift ist ja nicht einfach die der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, und man tut weder ihm noch den großen Gelehrten der Orthodoxie einen Gefallen, wenn man das verschweigt. Man soll Luther nicht nach Quenstedt interpretieren [...]."

15 Johann Michael Reu: *Luther and the Scriptures*. Columbus 1944, pp. 38–48; here p. 48.

16 Martin Luther: *Christmas Postils, 1522* [1910]. WA 10/1/1, pp. 143,13–144,3: "Das ist eyn starcke, mechtige und hohe Epistell, die da hoch herferrett und treybt den hohen artickel des glawbens von der gottheyt Christi, unnd ist eyn glewbwirdiger wahn, sie sey nit sanct Pauls, darumb das sie gar eyn geschmuckter rede furt, denn S. Paulus an andernn ortten pflegt. Ettlich meynen sie sey S. Lucas. Ettlich S. Apollo, wilchen S. Lucas rumet, wie er ynn der schrift mechtig sey gewesen widder die Juden, Act. 18[:24]. Es ist yhe war, das keyn Epistel mit solchen gewallt die schrift furet alß diße, das eyn trefflicher Apostolischer man gewesen ist, er sey auch, wer er woll. Nu diße Epistel thut nitt mehr denn grundet und foddert den glawben von der gottheit Christi, wie ich gesagt habe, das fast keyne ortt der Biblie ßo krefftig denselben artickel drauff dringt; drumb müssen wyr drauff bleyben und sie von stuck tzu stuck handellnn."

17 "Jak kann (insgesamt gesehen) beinahe mit den Evangelien mithalten. Jak und Heb, obwohl in Luthers Augen keine 'Hauptbücher', verwendete er also doch intensiver als einige der 'Hauptbücher'. Darin muß nicht unbedingt ein Widerspruch zu Luthers Vorreden gesehen werden. Denn dort erkennt Luther sowohl bei Heb ('redet vom Priestertum Christi meisterlich') als auch

nize that Luther's treatment of James is far more complex than a long history of scholarship has assumed.¹⁸ Yet more study is needed to discover how Luther interprets the passages of James that he so frequently quotes. Johannes Haar's 1939 study on Luther's use of James 1:18 is the only attempt of which I am aware that examines Luther's reliance on the letter as a source of his theology.¹⁹ Haar's work is important because it demonstrates on the basis of Luther's exegesis that Luther sees far more in James than his preface indicates.²⁰ Although Haar only explores Luther's use of James 1:18, his study is of special significance because it shows convincingly that Luther interprets passages of James soteriologically, as gospel. Despite the evidence of Luther's praise of James and the studies of Graf-Stuhlhofer and Haar, all of which complicate our common understanding of Luther's view of James, scholarship continues to favor the simpler solution based on his criticism, namely, that Luther had little use for James.

When considering the doubts that surrounded James in sixteenth century Lutheranism or the growing acceptance of the epistle's authority in the seventeenth century, it is worth remembering that, either way, James remained in their Bibles and continued to have a voice in the Lutheran Church among the apostolic witnesses of the New Testament. Their constant use of James should lead us to investigate not *if* but *how* they interpreted James. Rather than investigate whether

bei Jak ('enthält viele gute Sprüche') ausdrücklich an, daß sie wertvolle Abschnitte enthalten. Insofern konnte er auf beide Bücher auch wiederholt und gerne zurückgreifen. Daß Luther sie nicht zu den 'Hauptbüchern' zählte, beruht eben nur darauf, daß sie auch problematische Aussagen enthalten. (Wir sehen hier, wie die Betrachtung des tatsächlichen Bibelgebrauchs helfen kann, direkte Äußerungen Luthers richtig einzuordnen.)" Franz Graf-Stuhlhofer: Martin Luthers Bibelgebrauch in quantitativer Betrachtung. In: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie 24 (2000), pp. 111–120; here p. 119.

18 Douglas J. Moo: The Letter of James. An Introduction and Commentary. Grand Rapids, MI 2000, p. 5; Gerhard Maier: Der Brief des Jakobus. Gütersloh 2004, p. 122.

19 Johann Haar: *Initium creaturae Die. Eine Untersuchung über Luthers Begriff der 'neuen Creatur' im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Jakobus 1,18 und mit seinem 'Zeit'-Denken.* Gütersloh 1939, pp. 28–128.

20 Haar writes, "Man sollte bei den so oft aufgegriffenen bekannten scharfen Urteilen Luthers über den Jakobus-Brief die auffällige Vorliebe für Jak. 1, 18 nicht vergessen." Haar: *Initium creaturae Die* [1939] (see above, n. 19), p. 29. More recently, David P. Scaer has noticed the evangelical character of Luther's use of James in the Large Catechism to teach about true pray. He argues, quite inline with my thesis, that "Luther understands James as requiring a faith that puts its trust totally in God without in any way relying on one's own merits or worthiness." Scaer adds, unfortunately without any further discussion: "The question that remains unanswered is whether he was aware of his own apparent inconsistency." Scaer: James, the Apostle of Faith [1983] (see above, n. 12), p. 139.

James was authoritative for Lutherans, perhaps the better question is to ask *what kind of authority* James had.

In his preface to the letter, Luther reminded his readers that the best books are those that teach Christ. Whatever preaches Christ is apostolic, regardless of who preaches it, whether Judas, Annas, Pilate, or Herod. And whatever does not preach Christ, says Luther, is not apostolic, even if Peter or Paul should preach it.²¹ Although these comments are mistaken for judgments about canonicity, Luther's New Testament prefaces (unlike his prefaces to the Old Testament Apocrypha)²² make no mention of canonical and non-canonical books. Jörg Armbruster's work on Luther's prefaces to the German Bible dispels the misconception. He shows that instead of a canonical argument, Luther's critique of apostolicity was to reestablish a New Testament hermeneutic that had Christ at the center.²³ Luther can therefore praise James and still consider it below the apostolic benchmark, not because James is outside the canon, but because he distinguishes between two very different kinds of divine authority, namely, law and gospel, the authority of Moses versus that of Christ. His preface to James is intended to serve as a brief instruction for reading the Bible, to warn Christians from becoming fixated on the law without seeing that the Scriptures are ultimately a witness to Christ (Luke 24:27; John 5:39). Seen in this way, his preface to James is not all that different from his instruction for dealing with Moses — Luther's frequent shorthand for the law

21 Luther: James and Jude [1931] (see above, n. 2). WA 7, p. 386,25–31: “Vnd darinne stimmen alle rechtschaffene Buecher vber eins, das sie alle sampt Christum predigen vnd treiben. Auch ist das der rechte Prueffestein alle Buecher zu taddeln, wenn man sihet, ob sie Christum treiben oder nicht, Sintemal alle schrift Christum zeigt, Rom. iij. Vnd S. Paulus nichts denn Christum wissen wil, j. Cor. ij. Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret. Widerumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus, vnd Herodes thet.”

22 Martin Luther: Apokryphen 1529–34/45 [1961]. WA DB 12, p. 2,1–4. The heading to Luther's translation of the Apocrypha reads: “Apocrypha. Das sind Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind.”

23 Jörg Armbruster: *Luthers Bibelvorreden. Studien zu ihrer Theologie.* Stuttgart 2005, p. 144: “‘Apostolisch’ ist hier also nicht gleichbedeutend mit ‘kanonisch,’ denn Luther hat den Kanon faktisch nicht revidiert [...] Das Kriterium ‘was Christum treibet’ gilt zwar für ‘alle Bücher,’ wird von Luther aber nur bei der Beurteilung von umstrittenen Schriften geltend gemacht. Der Satz macht in diesem Zusammenhang deutlich, daß hier nicht historische Fragen, z. B. die Frage nach der Verfasserschaft, den Ausschlag geben, sondern die inhaltliche Übereinstimmung mit dem unbestritten apostolischen Christuszeugnis.” David W. Lotz and Derek Cooper have also made this point. See David W. Lotz: *Sola Scriptura. Luther on Biblical Authority.* In: *Interpretation* 35/3 (1981), p. 273; Derek Cooper: *Saving the Strawy Epistle. The Recovery of James after Martin Luther.* In: *Haddington House Journal* (2009), p. 142.

as distinguished from the gospel.²⁴ It is noteworthy that although Luther considers Moses to have written books of law, he does not mean this pejoratively, nor does he in any way deny that Christ and the gospel are proclaimed in the Old Testament.²⁵ Luther's label of the Old Testament as law and the New Testament as gospel is a broad pedagogical distinction intended to assist students of the Bible. His label of James as a law book rather than a gospel book is, therefore, not a detailed exegesis of the text but a guide to help readers place James in its proper setting among the other biblical books. In this way, Luther teaches Christians to discern what things in Scripture are most essential by distinguishing between law and gospel.

“a real epistle of straw”

Luther's criticism that James is an epistle of straw compared to Romans and other New Testament books may apply to James only insofar as James is book of the law. But Luther is more complicated than that. Luther's specific exegesis of James, especially in his sermons on James from 1535–1539,²⁶ tends to override his

24 Martin Luther: Eyn Unterrichtung, wie sich die Christen yn Mosen sollen schicken, 1525 [1899]. WA 16, pp. 363–393; Martin Luther: Luther's Works. Ed. by Jaroslav Pelikan, Helmut T. Lehmann, and Christopher Boyd Brown. 75 vols. Philadelphia 1955–. Vol. 35, pp. 161–174 (How Christians Should Regard Moses). The American Edition of Luther's Works are hereafter cited LW.

25 For instance, Martin Luther: Luther's Preface to the Old Testament, 1523/1545 [1954]. WA DB 8, p. 13,9–22: “Alte Testament ist ein Gesetzbuch. So wisse nu, Das dis Buch ein Gesetzbuch ist, das da leret, was man thun vnd lassen sol. Vnd da neben anzeigt Exempel vnd Geschichte, wie solch Gesetze gehalten oder vbertreten sind. New Testament ist ein Gnadebuch. Gleich wie das neue Testament, ein Euangelium oder Gnadenbuch ist, vnd leret, wo mans nemen sol, das das Gesetz erfuellet werde. Aber gleich wie im neuen Testament, neben der Gnadenlere, auch viel andere Lere gegeben werden, die da Gesetz vnd Gebot sind, das Fleisch zu regieren, sintemal in diesem leben der Geist nicht volkomen wird, noch eitel gnade regieren kan. Gesetz vnd Gebot im neuen Testament Verheissunge im alten Testament. Also sind auch im alten Testament, neben den Gesetzen, etliche Verheissung vnd Gnadensprueche da mit die heiligen Veter vnd Propheten vnter dem Gesetz im glauben Christi, wie wir, erhalten sind. Doch wie des neuen Testaments eigentliche Heubtlere ist, gnade vnd friede durch vergebung der suenden in Christo verkuendigen, Also ist des alten Testaments eigentliche Heubtlere, Gesetze leren vnd Suende anzeigen, vnd guts foddern. Solches wisse im alten Testament zu warten.” Cf., LW 35, pp. 236 f.

26 His sermons on the epistle are as follows:

2 May 1535, <i>Rogate</i>	James 1:21–27:	WA 41, pp. 69–73.
14 May 1536, <i>Cantate</i>	James 1:17–21:	WA 41, pp. 578–590.
29 April 1537, <i>Cantate</i>	James 1:16–21:	WA 45, pp. 77–81.
4 May 1539, <i>Cantate</i>	James 1:16–21:	WA 47, pp. 742–748.
11 May 1539, <i>Rogate</i>	James 1:22–27:	WA 47, pp. 748–756.

judgment that the writer was nothing more than a law preacher. Johannes Haar's study of Luther's use of James 1:18 already suggests that Luther could interpret the letter evangelically, just as he did with the books of Moses and the rest of the Old Testament. However, insofar as James preaches the divine law, it must be temporal in the sense that its authority extends only as far as sin itself. For where there is no law there is no sin (Rom. 4:15). And where there is no sin, there is no need for the law (Gal. 5:23). "The law [...] until Christ" (Gal. 3:24), says St. Paul, and "Christ is the end of the law" (Rom. 10:4). In other words, James' preaching of the law will soon be obsolete. When Christ returns it will burn like straw.

Since the straw comment has distracted so many from a fair appraisal of Luther, we need to take a closer look at its context. Luther's comparison of James to straw has both biblical and historical contexts that can help us to understand the intent of his criticism. First, Luther is drawing on the structural imagery of St. Paul in 1 Corinthians 3:10–17 to demonstrate that not all preaching and writings are the same. Paul argues that, like a master builder, he laid the foundation of Christ in Corinth and now others are building on it. Some build with gold, silver, and precious stones. Others build with wood, hay, and straw.

Now if anyone builds on the foundation with gold, silver, precious stones, wood, hay, straw – each one's work will become manifest, for the Day will disclose it, because it will be revealed by fire, and the fire will test what sort of work each one has done (1 Cor. 3:12f.).

Luther consistently reads the passage as a reference to the apostles and prophets who, by preaching and teaching, were building the church on Christ, the chief cornerstone. Compared to other New Testament books, Luther believed that James had built on the foundation of Jesus Christ with straw. The author's message would perish, and he would be saved through fire.

Second, Luther's straw comment has a historical context. It is often overlooked in the secondary literature that, in the early phases of the Reformation, Catholics and Lutherans strongly disagreed about the interpretation of St. Paul's analogy. Citing 1 Corinthians 3:15, Johann Eck had argued against Luther that the fathers Ambrose, Jerome, Gregory, Bernhard, and Augustine all interpreted the passage as a reference to purgatory. Eck believed that with 1 Corinthians 3 he had the clearest of all texts, *apertissimus textus*, in support of the doctrine of purgatory.²⁷ For further support of Rome's position that salvation comes through fire and each one's works must be tested, Eck turned to Augustine's *Enchiridion*, chapters 67 and 68. Luther, however, who knew the passage, corrected Eck's misreading

²⁷ WA 2, p. 326,27–39.

and argued rightly that Augustine interprets the passage tropologically (*tropologice*) or morally.²⁸ Augustine's exegesis is notable, not only because it appears frequently in the Lutheran-Catholic debates on purgatory, but also because he refers to James 2:24–26 as proof that faith must be tested with fire and that one cannot be saved by a faith alone without works.²⁹ Although Augustine's exegesis of 1 Corinthians 3 did not move Luther to interpret the passage tropologically, it is possible that the appearance of James in Paul's analogy made the association more natural to Luther. Whatever the case, the debate forced Luther to clarify and stand by his interpretation of St. Paul's analogy that he would later use to evaluate which books of the New Testament lay the foundation of Christ and which build on that foundation. For Luther, therefore, Paul's analogy refers not to morals (Augustine) and certainly not purgatory (Eck), but to the content of what is preached.

The interpretive debate over 1 Corinthians 3 appears again in 1530. In his commentary on 1 Corinthians, Johannes Bugenhagen asserts – after dismissing the clear misinterpretation about purgatory – that the verse does not apply to conversations between Christians, nor does it apply to the works of individual Christians, but strictly to the preaching office.³⁰ Concerning those who build on Christ with straw (such as James), Bugenhagen urges that we not regard them as godless preachers.³¹ As long as they do not attempt to build their own foundation, they build on the true foundation.³² Although the Epistle of James may be straw, and may not be filled with the eternal gospel as Luther had come to expect from an apostle, that does not mean straw is useless when placed on the foundation of Christ, but only that it is not eternal.

Luther offers his own view of preachers who build on Christ with straw. In his tract *Widerruf vom Fegefeuer* in 1530, Luther refers to and highly recommends

28 WA 2, p. 330,23–35.

29 Augustine's full interpretation of the passage in English can be found in NPNF1 3:259 f. (*Enchiridion*, Chapters 67 f.).

30 Johannes Bugenhagen: *Commentarius in quatuor capita prioris Epistolae ad Corinthios, de sapientia et iusticia dei quae Christus est, et de autoritate sacrae scripturae et doctrinae Apostolicae in ecclesia Christi*. Wittenberg 1530, f. M8r: "Paulus, si contextum ut oportet, respiciamus, non hic de conuersatione Christianorum loquitur, sed de officio praedicatorum, non de operibus quae faciant singuli Christiani, quae et ipsa ut diximus, etiam si angelica uideantur, peccata sunt, nisi fundamento conueniat, error est et seductio."

31 Bugenhagen: *Commentarius in quatuor capita prioris Epistolae ad Corinthios* [1530] (see above, n. 30), f. N1r: "Tamen hoc admoneo, quod aedificantes ligna, foenum, stipulam, non licet hic interpretari impios praedicatores."

32 Bugenhagen: *Commentarius in quatuor capita prioris Epistolae ad Corinthios* [1530] (see above, n. 30), f. N1v.

Bugenhagen's reading of 1 Corinthians 3.³³ After summarizing Bugenhagen's exegesis,³⁴ Luther equates the addition of straw in preaching or teaching to what the rhetoricians call *catachresis* or 'wrenching of words'. He defends the interpretation of the early fathers, who had not always built on the foundation of Christ with precious stone, and says that they may have added straw to their exegesis, but without any ill intent. If every now and again they twisted a text, they did so only to accommodate it to their own situation and argument.³⁵ Luther, too, suggests that there is nothing evil about such interpretations, because they do not try to establish a new foundation. Besides revealing something about Luther's view of the literal sense of Scripture and the ability of Scripture to withstand various applications, we discover here that Luther reads even interpretations of straw with charity.

From the above, it seems that Luther understands straw as a false interpretation that is of little harm, since the foundation of Christ remains. However, straw does not necessarily imply error. According to his preface to Wenceslaus Link's annotations to the Torah in 1543, Luther believes that even the prophets mixed straw into their interpretations of Moses. He suggests that the prophets had read Moses with a pen in hand to mark down the good thoughts suggested by the Holy Spirit. And although they built on the foundation, they did not always write pure gold. Luther explains:

the prophets daily and diligently exercised themselves in Moses, just as he commands constantly and strictly that his book be read, even by the king (Deuteronomy 17[:19 f.] and Joshua 1[:8]). Now, if with these good and faithful teachers and searchers of Scripture mixed in some hay, straw, and wood occasionally, and they did not build pure silver, gold, and precious stones, nevertheless the foundation remains, and the rest will be consumed by the fire of that Day, as St. Paul says [1 Cor. 3:12 f.]; and Moses writes in [Leviticus] 26[:10]: "You shall eat from the old store, and when the new comes, clear out the old."³⁶

33 WA 30/2, pp. 378,35–379,2: "Weil aber mein lieber herr und freund, Er Johann Pomer, unser zu Wittemberg und wol an mehr orten rechter Ertzbischoff, diesen Text hat reichlich ausgelegt und gewaltiglich den Fegfeurs Aposteln und Tyrannen abgeiagt."

34 WA 30/2, p. 379,9–12.

35 WA 30/2, p. 381,23–27: "Solche weise die schriff zu furen heisst Katachresis, abusiusus modus loquendi, Ein misverstand, das man der schriff zu weilen einen spruch abborget und reisset damit einen bossen (wie wirs nennen), doch on schaden dem Text und dem rechten verstand, welcher den ernst on alle bossen haben sol."

36 For the whole passage, Martin Luther: Vorrede auff Wenzelaus Lincks Annotation in die fünff buecher Mosi, 1543 [1928]. WA 54, pp. 3,31–4,2. My original translation of the passage can be found in LW 60, p. 300.

Luther's comments on the prophetic writings, as well as his comments about James and also Hebrews,³⁷ have been misunderstood and misused as definitive statements about biblical inspiration.³⁸ However, a survey of Luther's use of the Pauline analogy shows that, without distinction, he is consistently referring to all interpretations of Scripture, whether that of the prophets, apostles, students of the apostles, church fathers, or of pastors. He uses the analogy, not to evaluate the *inspiration* of biblical books, but only to evaluate the *interpretation* of those books by all those who bear the public office of preaching.³⁹ The prophets interpreted and preached on Moses. The apostles interpreted the Old Testament and preached on the works of Christ. But not every word of the prophets edifies in the same way or has the same purpose; they wrote at different times and places and addressed different situations. For example, Solomon's rueful caution against a nagging wife does not bear the eternal weight of Isaiah's praise of the Suffering Servant in Isaiah 53. The same is true of apostolic preaching. For Luther, James is not apostolic because James does not witness to Christ as other New Testament authors do. Yet he does not deny James a place in the church's proclamation. As I have suggested, the prominent place of James in Luther's writings lies bare before us. Consequently, the burden is on us to see that Luther's biblical hermeneutic, by which he distinguished between the law and Christ, allowed James to have a place in Luther's preaching and pastoral care.

37 Martin Luther: Preface to the Letter to the Hebrews, 1546 [1931]. WA DB 7, p. 345,24–29: “Vnd ob er wol nicht den Grund legt des glaubens, wie er selbs zeuget, Cap. vi. welchs der Apostel ampt ist, so bawet er doch fein drauff, Gold, Silber, Edelsteine, wie S. Paulus j. Cor. iij. sagt. Derhalben vns nicht hindern sol, ob vielleicht etwa Holtz, Stro oder Hew mit vnter gemenget werde, sondern solche feine lere mit allen ehren auffnemen. On das man sie den Apostolischen Episteln nicht aller dinge gleichen mag.”

38 See John Maxfield's introduction to the Luther's preface in LW 60, pp. 295–298.

39 Later Lutherans, too, would say the less foundational interpretations still edify the church as long as they build on Christ. Johannes Baumgarten, for example, follows Luther's use of the analogy to describe his postils and other expositions of Scripture: “So wil Gott / das ein jeder zur erbawung seiner Kirchen oder Stiffthütten / seine gabe nach seinem vermögen brenge / vnd ob sie wol nicht alle eitel Gold vnd Silber vermögen / sondern auch etliche Ertz vnd andere Metallen hinzu tragen / dennoch verwirfft er sie nicht / sondern lest sie auch jre stete / nutz vnd gebrauch finden / vnd der HErr Christus wil das seiner Diener keiner / auch das geringste Pfund das er empfangen / vergraben / sondern auff geistlichen vnd himlischen Wucher austhun sol [...].” Johann Baumgart: Postilla / IN welcher / was aus einem jeden Sontags vnd Fests Euangelio / benebenst dessilbigen Occasion vnd Summa / fürnemlich für Lehren / Trost / Erinnerungen vnd Warnungen zu mercken / auff's kürtzte angezeigt / vnd in gewisse Fragen vnd Antwort gefasset ist. Durch M. Johannem Pomarium / zu S. Peter in der Altstadt Magdeburgk Pfarrern. Das erste Theil / Vom Aduent bis auff Trinitatis. Magdeburg 1587, f. C2v.

Conclusion

In regards to Luther's use of James, one thing is certainly clear: James was not and could not be used to disprove the clear teachings of Paul or any other biblical author. Luther's polemically charged rhetoric about the letter was directed at all false interpretations and theological abuses of it. His arguments were certainly flavored with personal frustration, but his criticism of James was methodical, consistent, and executed with Occamist logic. In Luther's mind, if his Roman Catholic opponents could not understand the clear and simple words of St. Paul, that one is justified by faith without works, why waste time trying to explain to them the proper interpretation of a more difficult passage from James? Luther's polemical rhetoric is crucial to understanding how far to run with his criticism of the letter.

In his most systematic instruction on justification, *Rhapsodia de Iustificatione*, Luther addresses the specific challenges of James 2 regarding the righteousness of Abraham and illustrates how he interpreted James. Luther maintains that it is quite right to say that faith must have works, just as a good tree must have fruit, that is, *if* it is said within the realm of civil righteousness and ethics. Thus, when James says that faith without works is dead, he is speaking morally, as almost the entire epistle is moral.⁴⁰ According to Luther, the *scopus* of James cannot be justification defined theologically, because in theology works are entirely excluded from justification.

Theology, for Luther, does not properly encompass morality or the effects of justification. All the effects of justification, including even the blessed doctrine of sanctification, fall outside the realm of theology proper, since sanctification and the effects of faith remain incomplete in this life. Luther argues, for example in his *Lectures on Psalm 51*, that theology has only two subjects: man as sinner and God as the Justifier of the ungodly. Anything beyond these two subjects, he says, is "error and poison."⁴¹ Luther is not suggesting that James is poisonous any more than he would suggest that our sanctification is poisonous. Since James, however, is not properly a book on justification and since sanctification is not properly the

⁴⁰ Martin Luther: *De Iustificatione*, 1530 [1932]. WA 39/II, p. 664,24–32: "Iacobus versatur in loco Morali, non in Theologico, sicut fere totus est moralis. Moraliter loquendo verum est fidem sine operibus esse mortuam i. e. si non operetur fides, aut si fidem non sequantur opera foris. Hoc enim modo fides non potest esse sine operibus, i. e. non potest non operari, aut nulla est fides ibi. Sed nos hic in loco Theologico sumus, ubi de iustificatione coram Deo loquimur. Hic dicimus fidem solam pro iusticia reputari coram Deo, sine operibus et meritis, Quia Deus merita nostra non curat, sed fidei donat per promissiones suas."

⁴¹ Martin Luther: *Lecture held on 11 June 1532* [1914]. WA 40/2, pp. 327,11–328,3; cf., LW 12, p. 311.

basis for our salvation, neither of these ought to impinge on the proper subjects of theology: man as sinner and God as the Justifier of the ungodly.

Luther uses this distinction between law and gospel to evaluate and explain the individual books of Holy Scripture. The use of any book (or passage) of Scripture must first be determined by its *scopus* or aim. Because the scope of James is not specifically Christ or justification, Luther could not consider the epistle one of the golden or chief books of Scripture, but called it a book of straw that – like the fabled pig’s house blown down by the big bad wolf – has serious limitations in keeping predators of the gospel at bay. The law cannot protect the gospel, just as fruits cannot save a tree. Therefore, when Luther’s Roman Catholic opponents cited James to prove that works are a cause of justification, Luther made no attempt to defend a straw house, but retreated to sturdier places in Scripture. Again, James was not wrong, but Luther recognized that James was no match for his opponents’ attacks against the gospel. Whenever James is cited to attack faith alone, Luther puts James and the effects of faith aside and sometimes out of sight, in order to return to the many places in Scripture that speak of faith alone and the first things of theology: Christ, justification, and the gift of eternal life.

As I have already suggested, a fair assessment of Luther must account for more than his critique of the letter and his bitter reactions to poor interpretations of it. Rather, one must also be willing to account for the very present voice of James in Luther’s writings and preaching, and take seriously Luther’s praise of James.⁴² Luther is neither apathetic nor ignorant about the message of James. He studied the book, translated it with careful consideration of its sense and meaning, preached on it, and cites it consistently in his biblical preaching and teaching. If we accept Luther’s view that the distinction between law and gospel sets the boundaries for the authority of any verse, chapter, and book, we will see that the epistle’s needful and poignant message for the church comes to life in Luther’s preaching and teaching and thus proves to be a necessary component of his Reformation theology, as Luther himself declares: “Although this epistle of St. James was rejected by the ancients, I praise and think it is a good book, because it doesn’t set up any doctrines of men, but preaches vehemently the law of God.”⁴³

⁴² WA DB 7, p. 385,3–5; LW 35, p. 395.

⁴³ WA DB 7, p. 385,3–5: “Djese Epistle S. Jacobi, wiewol sie von den Alten verworffen ist, lobe ich, vnd halte sie doch fur gut, darumb, das sie gar kein Menschenlere setzt, vnd Gottes gesetz hart treibet.”

Sarah Stützing

Die Auslegung des Hebräerbriefs bei Luther und lutherischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts am Beispiel von Hebr 9

Der Hebräerbrief in der Reformationszeit

„Es gibt keinen Brief im N.T., der für den Laien zunächst so unverständlich, ja ungenießbar wäre wie der Hebräerbrief; ohne theologische Bildung können ganze Abschnitte nicht verstanden werden.“¹ So lässt Georg Hollmann zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts seinen Kommentar zum Hebräerbrief beginnen. Knapp fünfzig Jahre später dokumentiert sich diese kritische Haltung erneut in der neutestamentlichen Forschung zum Hebräerbrief: „Unter den Briefen des N.T. ist keiner, der den Menschen von heute so fremdartig anmutet, wie der Hebr. Die kultische Vorstellungswelt, aus der heraus er geschaffen ist, hat für uns keine lebendige Anschaulichkeit mehr.“² Auch noch zu Beginn dieses Jahrhunderts urteilt Gerd Schunack: „die kultische Sprache, die Vorstellung vom irdischen und himmlischen Hohepriestertum und vollends die Rede vom Opfertod des Hohenpriesters Jesus Christus sind für gegenwärtige Leser eine archaische, ja anstößige Zumutung“³.

Solcherlei Einschätzungen des Hebräerbriefs, die von Zurückhaltung, über Fremdheit und Abständigkeit bis hin zur Bescheinigung von Ungenießbarkeit reichen, bestätigen das, was Erich Gräßer in seinem dreibändigen Hebräerbriefkommentar zu bedenken gibt: „Der Hebr hat sich mit seiner Außenseitertheologie nicht überall Freunde gemacht.“⁴

Eine Besonderheit innerhalb des neutestamentlichen Kanons stellt der Hebräerbrief in jedem Fall dar. Keine andere Schrift des Neuen Testaments ist

1 Georg Hollmann: Der Hebräerbrief. In: Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Hg. von Johannes Weiß. Göttingen 1908, S. 443.

2 Hermann Strathmann: Der Brief an die Hebräer. In: Das Neue Testament Deutsch. Teilband 9: Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer. Göttingen 1953, S. 72.

3 Gerd Schunack: Der Hebräerbrief. Zürcher Bibelkommentare. Zürich 2002, S. 9.

4 Erich Gräßer: An die Hebräer (Hebr 1–6). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993, S. 30.

hermeneutisch wie theologisch in der Weise am Alten Testament interessiert, wie es der Hebräerbrief ist. Weite Teile desselben sind Interpretationen von alttestamentlichen Texten, wie der Exoduserzählung, der kultischen Narrationen des Pentateuchs, der Psalmen oder prophetischer Traditionen. Aber auch Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie sind in alttestamentlichen Metaphernwelten entworfen, wie es beispielsweise in den Bezeichnungen Christi als Hohepriester (vgl. Hebr 2,17 f.; 3,1; 4,14 f.; 5,1–10; 6,19 f.; 7,1–10,18; 13,11), Mittler des Neuen Bundes (vgl. Hebr 8,6; 9,15; 12,24) und Schöpfungsmittler (vgl. Hebr 1,2f.; 1,10), der Interpretation der Ewigkeit als Sabbatruhe (vgl. Hebr 4,9) oder der Deutung der Christenheit als wanderndes Gottesvolk (vgl. Hebr 3,7–4,11) zum Ausdruck kommt.⁵ Der Hebräerbrief ist damit ein herausragendes Beispiel für Schriftauslegung innerhalb der Schrift selbst.⁶

Besonders die kultische Metaphernwelt ist es, die den Auslegern des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts immer wieder Probleme bereitet hat.⁷ Dass der Hebräerbrief in der Reformationszeit keineswegs solch eine schlechte Presse hatte, sondern von kaum überschätzbarer Bedeutung für die lutherische Theologie war, soll im Folgenden gezeigt werden.

Die Behauptung, Martin Luther habe den Hebräerbrief nicht sehr hoch geschätzt, hält sich hartnäckig in der Forschungsdebatte und stützt sich unter anderem auf die Beobachtung, dass er den Hebräerbrief innerhalb des Kanons unter die letzten und unwichtigsten Bücher, zwischen Jakobus- und Judasbrief und die Offenbarung des Johannes einordnete. – Dieser Umstand lässt sich allerdings nicht gegen die wertschätzenden Äußerungen Luthers ausspielen. Zwar ist es richtig, dass Luther in seiner Vorrede auf die Epistel zu den Ebreern kritisch bemerkt: „Vber das hatt sie eyn harten knotten, das sie am 6. vnnd 10. cap. stracks verneynet vnnd versagt die pus den sundern nach der tauffe, vnd am 12. spricht, Esau hab puß gesucht, vnnd doch nicht funden, Wilchs widder alle Euangelii vnd Epistel Sanct Pauli ist“⁸. Luther kritisiert also in der Tat einige Stellen des Hebräerbriefs ausgehend von der Theologie der anderen neutestamentlichen Schriften. Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass es im selben Text wenig

⁵ Zur Schriftauslegung des Hebräerbriefs vgl. Angela Rascher: *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*. Berlin 2007.

⁶ Der Grundsatz „scriptura [...] sui ipsius interpres“ (Martin Luther: *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*. WA 7, S. 94–151, hier S. 97,21–23) lässt sich also aus der Perspektive des Hebräerbriefs in besonderer Weise erhellen.

⁷ Diese Abständigkeit kommt dann auch darin beispielhaft zum Ausdruck, dass Hebr 9,11–15 (16/17), als Herzstück der Hohepriesterchristologie, keinen Eingang in die Perikopenordnung gefunden hat.

⁸ Martin Luther: *Vorrede auff die Epistel zu den Ebreern*. WA DB 7, S. 344,13–16.

später heißt: „Wie dem allen, so ists yhe eyn außbundige gelerte Epistel, die vom priesterthum Christi meysterlich vnnd grundlich aus der schrift redet, datzu das allte testament feyn vnnd reychlich außleget“.⁹ Luther lobt also sowohl die Christologie als auch die Schriftauslegung des Hebräerbriefs, hebt also theologische wie hermeneutische Vorzüge hervor. Dieselbe Hochschätzung dokumentiert sich auch in der ausgiebigen Beschäftigung Luthers mit dem Hebräerbrief in seiner Vorlesung über denselben, zu einem nicht ganz unbedeutenden Zeitpunkt seines Wirkens, in den Jahren 1517 und 1518.¹⁰

Was reformatorische Theologie und Bibelhermeneutik ist, lässt sich allerdings nicht vor allem und einzig an den Schriften Luthers ablesen, sondern kristallisiert sich erst in den nachreformatorischen Generationen heraus. Wegweisend in dieser Hinsicht sind sowohl die lutherischen Dogmatiken, als auch die Predigt- und Andachtsliteratur, aber auch beispielsweise die bildende Kunst, die Dichtung und das Theater des späten sechzehnten und des siebzehnten Jahrhunderts. In nahezu allen Gattungen und Medien der Frühen Neuzeit formiert sich das, was später als reformatorische Theologie und Frömmigkeit gelten wird.¹¹ Daher widmet sich diese Studie nicht nur Auslegungen Luthers, sondern nimmt zudem weitere lutherische Autoren des sechzehnten Jahrhunderts in Augenschein.

Für die Rekonstruktion der Auslegungsgeschichte des Hebräerbriefs sind in der Forschungsliteratur bisher vor allem akademisch-theologische Schriften analysiert worden.¹² Predigten sind dagegen, nicht nur den Hebräerbrief betreffend, sondern auch in Hinsicht auf die Erforschung der Geschichte der Schriftauslegung insgesamt, weitgehend unbeachtet geblieben, was sich auch in dem

9 Martin Luther: Vorrhede auff die Epistel zu den Ebreern. WA DB 7, S. S. 344,20–22.

10 Die Vorlesung wurde 1929 in lateinischer Fassung gleich zweimal ediert, vgl. Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18. Hg. von Johannes Ficker. Leipzig 1929, und Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, nach der Vatikanischen Handschrift herausgegeben. Hg. von Emanuel Hirsch und Hanns Rückert. Berlin/Leipzig 1929, ein Jahr später ebenfalls gleich zweimal übersetzt, vgl. Martin Luther: Vorlesung über den Hebräerbrief, übertragen von Georg Helbig. Leipzig 1930 und Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18. Hg. von Erich Vogelsang. Berlin/Leipzig 1930, und fand 1939 Eingang in die Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, vgl. Martin Luther: Die Vorlesung über den Hebräerbrief. WA 57/III, S. 1–238. Zur Bedeutung der Vorlesung vgl. Erich Vogelsang: Die Bedeutung der neuer veröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18. Ein Beitrag zur Frage Humanismus und Reformation. Tübingen 1930.

11 Zur performativen Kraft der Frühen Neuzeit für den Protestantismus vgl. Johann Anselm Steiger: *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts.* Neukirchen-Vluyn 2011, S. 9–18.

12 Vgl. exemplarisch Kenneth Hagen: *Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze, 1516–1598.* Tübingen 1981.

Sachverhalt widerspiegelt, dass derzeit noch keine Monographie zur Geschichte der lutherischen Predigt in der Frühen Neuzeit vorliegt.¹³ Dieser Umstand ist insofern bedauerlich, als die Predigt als Gattung missverstanden wird, wenn sie nur als Niederschlag von Theologie begriffen wird, die vorher in der akademischen Debatte und in den Dogmatiken entworfen wurde. Folgt man diesem Missverständnis, übersieht man nicht nur die Tatsache, dass die Predigt eine der meistpublizierten, und also auch am häufigsten rezipierten Gattungen der Frühen Neuzeit ist, sondern auch das Faktum, dass die Verkündigung in den Gemeinden Kerngeschäft der reformatorischen Gelehrsamkeit war. Predigt ist also durchaus als Ort der theologischen Selbstvergewisserung zu verstehen, an dem sowohl maßgebliche Einsichten zur dogmatischen Debatte beigetragen, als auch hermeneutische Grundeinsichten kommuniziert werden.

Aus diesen Gründen wird sich diese Studie jener vernachlässigten Gattung zuwenden und Predigten Luthers wie auch Predigten lutherischer Autoren, näherhin Predigten aus Epistelpostillen über Hebr 9,11–15 (16/17), ins Zentrum ihrer Analyse stellen. Hebr 9,11–15 (16/17) als Herzstück der Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefs, stand in der Perikopenordnung der Frühen Neuzeit an prominenter Stelle am Ende der Passionszeit, am fünften Sonntag in der Fastenzeit, dem Sonntag Judika.¹⁴

Es lautet in der Lutherübersetzung von 1546 folgendermaßen:

11 Christus aber ist komen, das er sey ein Hoherpriester der zukünfftigen Güter, durch eine grössere vnd Volkomenere Hütten, die nicht mit der hand gemacht ist, das ist, die nicht also gebawet ist.

12 Auch nicht durch der Böcke oder Kelber blut, Sondern er ist durch sein eigen Blut, ein mal in das Heilige eingegangen, vnd hat eine ewige Erlösung erworben.

13 DEnn so der Ochsen vnd der Böcke blut, vnd die aschen von der Kue gesprengt, heiligt die Vnreinen, zu der leiblichen reinigkeit,

14 Wie viel mehr wird das blut Christi, der sich selbs on allen wandel, durch den heiligen Geist, Gotte geopffert hat, vnser gewissen reinigen von den todten wercken, zu dienen dem lebendigen Gott?

13 Das ist vor allem deshalb merkwürdig, da allgemein anerkannt ist, dass die Reformationszeit und das konfessionelle Zeitalter als Blütezeiten der Predigt zu gelten haben. Zur katholischen Predigt in der Frühen Neuzeit hingegen ist grundlegend geforscht worden. Hierzu vgl. exemplarisch Franz M. Eybl: *Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse*. Wien 1982 und Urs Herzog: *Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt*. München 1991.

14 Ganz im Gegenteil zur derzeitigen Perikopenordnung (siehe Anm. 7).

15 VNd darumb ist er auch ein Mitler des neuen Testaments, auff das durch den Tod, so geschehen ist zur Erlösung von den vbertretungen (Die vnter dem ersten Testament waren) die, so beruffen sind, das verheissen ewige Erbe empfahen.

(16 DENN wo ein Testament ist, da mus der Tod geschehen, des der das Testament machet, 17 DENN ein Testament wird fest durch den Tod, anders hat es noch nicht macht, wenn der noch lebet, der es gemacht hat.)¹⁵

Der Text erzählt die Christusgeschichte in einzigartiger Weise als kultische Narration und bietet damit eine facettenreiche Deutung von Leben und Sterben Jesu Christi, an der Luther und lutherische Prediger der Frühen Neuzeit wegweisende christologische Erkenntnisse gewannen und erprobten.

Luther legte Hebr 9,11–15 (16/17) im Rahmen seiner Predigtstätigkeit zweimal aus und publizierte die Predigten 1525 und 1539 in seinen Epistelpostillen.¹⁶ Zahlreiche andere lutherische Geistliche des späten sechzehnten Jahrhunderts veröffentlichten ebenfalls Epistelpostillen, in denen sie um das Verständnis von Hebr 9 rangen. Aus dieser Fülle sollen Beobachtungen zu neun ausgewählten Predigten präsentiert werden. Dazu gehören die Predigten von Johannes Brenz (1499–1570),¹⁷ Antonius Corvinus (1501–1553),¹⁸ Ägidius Hunnius (1550–1603),¹⁹ Simon Musäus (1521–1576),²⁰ Lucas Osiander (1534–1604),²¹ Andreas Pancratius (1531–1576),²²

15 Martin Luther: Hebr. 9,11–15 (16/17). WA DB 7, S. 365.

16 Martin Luther: Epistel auf den Sonntag Judica. Hebr. 9,11–16. In: Fastenpostille 1525. WA 17,II, S. 227–231 und Martin Luther: Predigt am Sonntag Judica. In: Predigten des Jahres 1539. WA 47, S. 686–692.

17 Johannes Brenz: Kurtze Auslegung der Epistel/ so nach altem Brauch auff einen jeden Sontag in der Kirchen für gelesen werden [...]. Frankfurt a.M. 1560 (ULB Sachsen-Anhalt, Halle N.III.18 (3)), S. 111–115.

18 Antonius Corvinus: Kurtze vnd einfeltige Auslegung der Epistelen vnd Euangelien/ so auff die Sontage vnd furnemisten Feste durchs gantze jar/ jnn der Kirchen gelesen werden. Vor die arme Pfarherrn vnd Hausvetern gestellt [...]. Wittenberg 1538 (Staatliche Bibliothek Regensburg 999/Script.291), S. 62v–64r.

19 Ägidius Hunnius: Postilla/ Oder AUßlegung der Episteln auff alle Sontage/ Fest vnd Feyertag durchs gantze Jahr [...]. Frankfurt a.M. 1589 (ULB Sachsen-Anhalt, Halle AB 65144), S. 193–202.

20 Simon Musäus: Postilla Das ist Auslegung aller Episteln/ so durchs gantze Jar an Sontagen vnd namhaftigen Feyertagen/ in der Kirchen vblich vnd gebreuchlich sind/ [...]. Jena 1573 (BSB München 4 Hom. 2405 b), S. 59v–63r.

21 Lucas Osiander: Bawren Postilla. Das ist/ EJnfältige/ jedoch gründtliche Außlegung der Episteln vnnnd Euangelien/ welche von alters her/ an Sonn vnd Feyrtagen/ auch auff die hohe Fest/ erklärt werden. Für das einfältig Christlich Völcklin auff den Dörffern [...]. Tübingen 1597 (ULB Sachsen-Anhalt, Halle AB 154665 (11,2)), S. 158–163.

22 Andreas Pancratius: Vber der Sontäge Epistel vnd Euaggelia/ kurtze Summarien vnd Gebetein/ allen liebhabern Jhesu Christi/ in sonderheit aber den Christlichen Eltern/ sampt jren Kind-

Simon Pauli (1534–1591),²³ Siegfried Sack (1527–1596)²⁴ und Erasmus Sarcerius (1501–1559)²⁵.

Folgende Themen sollen dabei insbesondere behandelt werden: Der Zugriff auf das Alte Testament, der Umgang mit der Hohepriester- und der Opfermetapher und die Interpretation des Bluts des Hohepriesters.

Das Alte Testament als integraler Bestandteil christlicher Verkündigung

Hebr 9,11–15 (16/17) zeichnet ein Bild Christi vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Kults. Der Text greift dabei auf verschiedene Rituale zurück, wie den Ritus des großen Versöhnungstags, von dem Lev 16,1–34 spricht, und die Zeremonie der sogenannten roten Kuh aus Num 19,1–22. Ganz im Sinne der Intertestamentarizität, die dem Hebräerbrief eigen ist, widmen sich auch die Ausleger den zugrundeliegenden Erzählzusammenhängen des Alten Bundes und dessen Zeremonien, um das Hohepriesteramt Christi zu profilieren.

So beginnt bereits Luther seine Predigt aus dem Jahr 1525 damit, „zweyerley priesterthum“²⁶ gegeneinander zu halten. Auch in seiner späteren Predigt heißt es in Bezug auf das alttestamentliche Priestertum: „Gott aber hat solch bildtwerck gegeben, zu erinnern den zukünfftigen herrn unnd erlöser.“²⁷ In der paradoxen Formulierung vom ‚Erinnern des Zukünftigen‘ kommt pointiert die Funktion des Alten Testaments für die Theologie zum Ausdruck. Es hat die Kraft, Christus als Heilsbringer im Bild zu antizipieren und als solchen sichtbar zu machen. Auf diese Weise bringt Luther die Überzeugung zur Geltung, dass Christus schon in den alten Texten im Modus der Erwartung gegenwärtig ist.

lein vnd Haußgesinde/ zu lieb vnd dienst gestellet [...]. Nürnberg 1565 (BSB München 4 Hom. 1639d), S. 103v–105r.

23 Simon Pauli: Postilla Das ist Außlegung der Episteln vnd Euangelien/ an Sontagen vnd fürnemesten Festen/ ordentlich vnd richtig/ nach der *RHETORICA* gefasset [...]. Magdeburg 1572 (ULB Sachsen-Anhalt, Halle Alv. V 400 2°), S. 261v–267v.

24 Siegfried Sack: Erklerung Vber die Episteln auff die Sontage vnd Fürnembste Fest durchs gantze Jahr/ darinnen der Text Ordentlich *Disponirt*, vnd zum deutlichsten *declarirt* wird/ sonderlich für Junge Prediger [...]. Magdeburg 1598 (ULB Sachsen-Anhalt, Halle Alv. BA 40 2° (3)), S. 280–295.

25 Erasmus Sarcerius: Auslegunge vber die Episteln auff die Sontage [...]. Leipzig 1552 (BSB München Hom. 1364–1), f. a2v–b2v.

26 Luther: Epistel Judica [1525] (Anm. 16). WA 17,II, S. 227,31–228,1.

27 Luther: Predigt Judica [1539] (Anm. 16). WA 47, S. 689,34 f.

Ägidius Hunnius bezieht sich in seiner Predigt ganz ähnlich auf die Bedeutung des alttestamentlichen Kults, wenn er in dieser Hinsicht vom Auctor ad Hebraeos sagt: „Nun kompt er in verlesenen Worten auff die Deutung desselben Fürbildts/ vnd zeigt fein vnterschiedlich an/ was Gott darmit habe wöllen/ zukünfftig bezeichnen vnd fürbilden.“²⁸ Hier wird ersichtlich, dass auch Hunnius die alttestamentlichen Zeremonien als Bilder des Christuserignisses versteht, die das Zukünftige bereits vergegenwärtigen.

Ähnlich fasst es auch Johannes Brenz zu Beginn seiner Predigt in Worte:

Nachdem sich (meine Geliebten in Christo) auß gnaden Gottes herbey neherd die zeit/ in dere von der Histori des Leidens vnd sterbens Jesu Christi gehandelt wird/ ist es recht vnd wol angesehen/ das auff heutigen Sonntag/ auß der Epistel zun Hebreern an gezeigt wurde/ wie vnd auff was weiß von solchem Passion vnd Leiden Christi/ vor seiner zukunfft/ bey dem Volck Jsrael gepredigt worden seye.²⁹

Brenz begreift damit die alttestamentlichen Rituale als göttliche „Predig [...] von dem Passion Christi“³⁰.

Auch Simon Musäus betont die Verkündigungsfunktion des alttestamentlichen Kults: „Jst also die Opfferung des Viehs im alten Testament/ nichts anders gewest/ denn eine sichttliche Predigt vnd Bekentnis des Euangelij/ von dem künfftigen gecreutzigten CHRISTO.“³¹ Für die Deutung des Kreuzes ist also eine Auslegung der alttestamentlichen Kulttexte notwendig, während umgekehrt diese ihre entscheidende Zuspitzung in der Passion Christi erfahren, so die Überzeugung Musäus', wenn er betont, dass im Opfer des Alten Testaments eine proleptische Visualisierung des Opfers Christi vorliegt.

Simon Pauli geht noch einen Schritt weiter, indem er die Bildhaltigkeit des Alten Testaments vor Augen führt:

ES hatte aber Gott der HERR/ das Jüdische Kirchenregiment/ aus hochweisem Göttlichen Rathe/ sehr ördentlich gefasset/ vnd mit herrlichen Ceremonien gezieret/ also das alles dienstlich war/ nicht allein zur vermehrung vnd erhaltung des Göttlichen Worts von Christo/ sondern auch/ das es schöne Bilder vnd Deutungen hatte/ von der Person/ Ampt vnd Wolthaten des HERRN Christi.³²

Diese Worte verdeutlichen, dass Pauli am Kult nicht nur schätzt, dass das Wort Gottes von Christus zur Sprache gebracht wird, sondern auch auf welche Weise es

²⁸ Hunnius: Postilla [1589] (Anm. 19), S. 194.

²⁹ Brenz: Kurtze Auslegung der Epistel [1560] (Anm. 17), S. 111.

³⁰ Brenz: Kurtze Auslegung der Epistel [1560] (Anm. 17), S. 112.

³¹ Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 62r.

³² Pauli: Postilla [1572] (Anm. 23), S. 262r.

Gestalt gewinnt. Damit verweist Pauli auf die ästhetische Qualität der Verkündigungsfunktion des alttestamentlichen Rituals, die durch Vielfalt und Vielgestaltigkeit zur lebendigen Tradierung des göttlichen Worts beiträgt.

Antonius Corvinus beschreibt die Funktion des Alten Testaments für die Christusverkündigung folgendermaßen:

ES handelt die Epistel zu den Hebreern/ vnter andern/ gar meisterlich das Priesterthum vnsers Herrn Jhesu Christi/ vnd dieweil dasselbige priesterthum nicht besser verstanden werden mag denn das mans mit dem priesterthum des alten Testaments/ fein gegeneinander halte/ so hat auch der meister derselbigen Epistel solche Collation vleissig handeln vnd austreichen wollen.³³

Corvinus nimmt damit die Methode in den Blick, deren sich der Hebräerbrief bedient, um die alttestamentlichen Texte auszulegen. Im Gegeneinander-Halten der beiden Testamente vollzieht sich im Hebräerbrief laut Corvinus ein wechselseitiger Erschließungsprozess.

An diesen Ausführungen wird deutlich, dass aus der Beschäftigung der Ausleger mit dem Hebräerbrief eine besondere Sensibilisierung für alttestamentliche Texte erwächst. Denn einerseits werden diese gebraucht, um das Christuseignis zu verstehen, andererseits ist es der Gekreuzigte, an dem sich die rechte Interpretation des Alten Testaments entscheidet. In den genannten Textbeispielen wird das Beieinander der beiden hermeneutischen Grundeinsichten des Luthertums, *scriptura sui ipsius interpres* und Christus als Mitte der Schrift, exemplarisch fassbar.³⁴ Die Stärke der Predigten liegt gleichzeitig in ihrer Kunst der Neuinszenierung von Kulttexten des Alten Testaments und in ihrer bildgewaltigen kultmetaphorischen Interpretation der Christologie. Die wechselseitige Erhellung der Inkarnation Gottes in Christus und der alttestamentlichen Textwelten ist also Kernbestand der lutherischen Auslegung des Hebräerbriefs.

³³ Corvinus: Kurtze vnd einfeltige Auslegung der Epistelen [1538] (Anm. 18), f. 62v.

³⁴ Zum Grundsatz, Christus habe als Mitte der Schrift zu gelten vgl. folgende ausgewählte Zitate Martin Luthers: „Auch ist das der rechte Prüfestein alle Bücher zu tadeln, wenn man sihet, ob sie Christum treiben, oder nicht“ (Martin Luther: Vorrede auff die Epistel S. Jacobi vnd Jude. WA DB 7, S. 385,26 f.). „Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.“ (Martin Luther: Die Thesen für die Promotionsdisputation von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler. WA 39,I, S. 44–53, hier S. 47,19 f.).

Christus als Hoherpriester und Opfer

Hebr 9 bedient sich der kultischen Metapher des Hohepriesters, dessen Amt in lutherischer Interpretation unter Rückbezug auf das aaronitische Priesteramt in Lehren, Bitten und Opfern besteht. So heißt es beispielsweise bei Siegfried Sack: „Des Hohenpriesters Ampt war dreyerley. Zum Ersten das er das volck lerete von Gottes willen. Zum Andern/ das er opfferte für die Sünde des volcks. Zum dritten/ das er fürs volck betete.“³⁵

Bei all diesen Aufgaben handelt es sich um Vollzüge der Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Der lehrende Hohepriester erzählt den Menschen vom Wesen Gottes, der fürbittende Hohepriester vertritt die Menschen vor Gott und auch der opfernde Hohepriester inszeniert im Kult Gottesnähe. Wird nun von den Predigern herausgestellt, der neutestamentliche Hohepriester unterscheidet sich vom alttestamentlichen vor allem in Folgendem: „Christus aber ist beydes wahrer Gott vnd auch ein wahrer Mensch“³⁶, so wird deutlich, dass Christus deswegen als „der rechte Hoherpriester“³⁷ gelten kann, weil er die Vermittlungsfunktion auf besondere Weise erfüllt. Weil in Christus göttliche und menschliche Natur vereint sind, kommt in ihm selber eine Intimität von Gott und Mensch zustande, die auf keine andere Weise hergestellt werden kann. Von Christus aus gesehen gewinnt die Hohepriestermetapher eine ganz neue Konturierung, sie erfährt eine vertiefende Lesart. Die altkirchliche Zweinaturenlehre wird also bereits bei der Verwendung und Deutung der Hohepriestermetapher von den lutherischen Predigern in produktiver Weise für die Auslegung von Hebr 9,11–15 (16/17) herangezogen. Sie ist dasjenige christologische Interpretament, das den Text und seine kultischen Bilder neu zu erschließen ermöglicht.

Hebr 9,11–15 (16/17) setzt Christus allerdings nicht nur als Hohepriester, sondern überdies auch als Opfer ins Bild. Der sich in Hebr 9,14 vollziehende Umschlag der Prädikation Christi von sacerdos zu sacrificium lässt zwei zunächst paradox erscheinende Metaphern in eins fallen. Im Ineinander der beiden Metaphern besteht die Besonderheit der kultischen Christologie des Hebräerbriefs, von der auch die Predigten nachhaltig geprägt sind.

35 Sack: Erklerung Vber die Episteln [1598] (Anm. 24), S. 283, ähnlich auch Pauli: „Es ist aber ein Priester in gemein einer/ der von Gott verordnet/ das er lehre das Göttliche Wort: für sich vnd andere bete/ auff die zusage die er hat/ das er sol erhöret werden/ vnd das er opffere die Opfer/ die Gott befohlen vnd eingesetzt hat“ (Pauli: Postilla [1572] (Anm. 23), S. 263r).

36 Sack: Erklerung Vber die Episteln [1598] (Anm. 24), S. 285.

37 Sack: Erklerung Vber die Episteln [1598] (Anm. 24), S. 283.

Simon Pauli lässt seine Predigt mit folgenden Worten beginnen: „Das Fundament vnser ewigen Seligkeit/ vnd der grundfest vnserer waren Religion vnd Christlichen Glaubens/ ist die Lehr von dem Priesterthumb vnd Opffer des Sons Gottes vnser Hohenpriesters/ Erlösers vnd Seligmachers Jesu Christi/ für vns am Holtz des Creutzes geopffert“³⁸. Die Doppelprädikation Christi als Priester und Opfer ist für Pauli Voraussetzung für das Heil der Menschen und den rechten Glauben, die allen weiteren Bemerkungen vorausgeschickt wird.

Besonders eingehend kommt die Vielschichtigkeit der Deutung Christi in der Predigt von Ägidius Hunnius zum Ausdruck:

Im selbigen [Kreuz] ist das Loß deß Göttlichen Fürsatzs allenthalben auff Christum gefallen. Er muste der Bock seyn/ welchem der Vatter alle Sünde deß Volcks aufgelegt/ dieselbe ausser dem Läger in die Wüste hinauß zutragen. [...] da sehen vnd schauwen wir den Bock im Gegenbildt deß Levitischen Priesterthumbs dem Volck dargestellt/ vnd erkennen darauß/ wie gar willig vnd gedültig er jhme habe lassen aufladen alle deß Volcks Sünde/ Ubertretung vnd Missethat/ vnd dieselbe mit sich hinauß getragen/ vnd laut Prophetischer Außlegung in die tieffe deß Meers versencket hat/ wie der Prophet spricht [vgl. Mi 7,19]. Also fellet auch das ander Loß auff jhn/ daß sein Blut eyngebracht wirdt in das allerheyligste vnd der Gnadenthron darmit besprenget zu Versöhnung für vnser Sünde. Ja er ist selber der Hohepriester/ der für vns hingehet in das Allerheyligste/ vns Gott zu versöhnen/ den Zugang zum Vatter zu machen/ vnd die stätte zubereiten.³⁹

Hunnus verschränkt in seiner Predigt mehrere Perspektiven auf die Passion, sodass Christus gleichzeitig im Spiegel verschiedener Bilder aufscheint und auf diese Weise eine Vielfalt an Interpretationen des Gekreuzigten im Horizont der alttestamentlichen Erzählung freigesetzt werden kann.

Christus ist in dieser Lesart erstens der Bock, der in die Wüste geschickt wird (vgl. Lev 16,10; 20–22), also derjenige, der die Sünde aus der Gemeinschaft oder Welt hinausbringt. Er ist zweitens dasjenige Opfer, das sein Blut, sein Leben, hingibt zugunsten der Versöhnung zwischen Gott und Mensch (vgl. Lev 16,15). Drittens ist er derjenige Hohepriester, der im Hingang zum Vater in die größtmögliche

³⁸ Pauli: Postilla [1572] (Anm. 23), S. 262r.

³⁹ Hunnius: Postilla [1589] (Anm. 19), S. 195; schon davor: „Diß war eine scheinliche Figur auff Christum des Neuwen Testaments Hohenpriester. Welcher nit allein ist bedeutet durch den Bock/ der außgelassen ist in die Wüsten. Daß gleich wie demselben auff Fürbilds Weise wurde aufgelegt alle Sünd deß Volcks/ vnd damit ausser dem Läger in die Wüsten gelassen: Also vnser HErr Christus die Sünde deß Menschlichen Geschlechts auff sich genommen/ aussen für dem Thor [vgl. Hebr 13,12]/ vnd in seinem Leiden gleich als auff seinem heyligen Rücken getragen. Darnach hat er zugleich erfüllet/ was durch deß Hohenpriesters Eyngang ins Allerheyligste war fürgebildet. Dann er im selbigen seinem Leiden am Creutz/ als der wahre Hohepriester in Ewigkeit/ durch sein eygen Blut (welches ist Gottes Blut) eyngegangen in das Allerheyligste Theil der Hütten“ (Hunnus: Postilla [1589] (Anm. 19), S. 194).

innertrinitarische Intimität eintritt und die Grenze zwischen Erde und Himmel überschreitet, um so auch den Gläubigen Zugang zu Gott zu eröffnen. Diese drei Deutungsebenen erschließen das Kreuz in jeweils unterschiedlicher Perspektive, sodass mehrere soteriologische Aspekte gleichzeitig ins Blickfeld rücken.

Eine ähnlich mehrdimensionale Deutung findet man in der Predigt von Simon Musäus. Er präsentiert Christus nicht nur als Hohepriester und Opfer gemäß Lev 16,⁴⁰ sondern erkennt Christus auch im Bild der sogenannten roten Kuh aus Num 19:

Insonderheit aber/ ist die Ceremonia mit der roten Kuh/ deren in diesem Text gedacht wird/ Eine außbündig schöne Figur CHRJSTJ gewest/ Daon Numeri am 19. stehet [...] Solche rote Kuh/ die da verunreiniget alles/ was sie anrüret/ bedeutet Christum/ beladen mit der Sünden des gantzen Menschlichen Geschlechts. Jtem/ Das sie ohn wandel vnnd fehl verbrandt wird/ bedeutet den vnschuldigen Todt Christi/ in heisser Liebe gebraten. Jtem/ Die sprennung der Aschen auff die Vnreinen / bedeutet die Application vnd zueignung des Todts CHRJSTJ/ den Sündern/ durch das Predigtamt.⁴¹

Christus wird im Bild der roten Kuh als derjenige sichtbar, der am Karfreitag ohne Sünde zum peccator maximus wird und dessen Tod den Menschen im Wortereignis der Predigt zugutekommt. Durch die Mehrfachprädikation Christi als eines Hohepriesters, Opfers und einer roten Kuh wird auch hier ein Deutungsspielraum eröffnet, der das Christusereignis wiederum in neuer Weise von der Kuh-Metapher aus erschließt.

Innerhalb der dialektischen Spannung von Hohepriester- und Opfermetapher lagert sich also eine Vielzahl christologischer Bilder an. Die Ausleger folgen der metaphorischen Struktur von Hebr 9,11–15 (16/17), in der Leben und Sterben Christi im Lichte der Hohepriester- und Opfermetapher zum Ausdruck kommen, und nutzen die dialektische Spannung der Bilder, um eine mehrdeutige Interpretation der Christusgeschichte auf äußerst verdichtete Weise zu ermöglichen.

Dialektik von Hoheit und Niedrigkeit

Die grundsätzliche christologische Dialektik von Hebr 9, die durch die Dynamik von Hohepriester- und Opfermetapher geprägt ist, setzt sich in den Predigten auch in der in ihnen häufig hervorgehobenen Dialektik von Hoheit und Niedrigkeit Christi fort. In diesem Sinne sind die folgenden Worte Luthers zu verstehen:

⁴⁰ Vgl. Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 61vf.

⁴¹ Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 62r.

Also ist auch die hütte odder das haus und kirchen Christi geystlich, nemlich der hymel odder fur Gots angesicht. Denn er am creutz ynn keynem tempel, sondern fur gots Gotts angesicht gieng und noch daselbst ist. Jtem der altar ist auch geystlich das creutz, denn das holtz sahe man wol, aber das es Christus altar were, wuste niemand.⁴²

Das Kreuz als Ort des Todes wird durch die Interpretation Christi als Hohepriester transparent für die lebensstiftende Dimension seines Heilswerks, indem es den Gläubigen gegen den Augenschein zum Tempel und Altar wird. Die Niedrigkeit des grausamen Todes sowie die Hoheit des Tempels und des Altars des himmlischen Hohepriesters koinzidieren also im Kreuz in kultmetaphorischer Lesart.⁴³

Auch Lucas Osiander nimmt diesen Faden auf, wenn er sagt:

Die hohe Priester im alten Testament/ haben das Opfer für die Sünd in dem Tempel zu Jerusalem (der mit Menschen Händen gemacht gewesen) verrichtet. Christus aber hat sein Opfer für die Sünd vnder dem freyen Himmel am Creutz gethon: gleich als vor den Augen der gantzen Welt.⁴⁴

In derselben Verquickung von Kreuz und Tempel, die sich bereits bei Luther findet, zeigt Osiander noch eine weitere Dimension des Golgathageschehens auf: Das Opfer Christi geschieht im Gegensatz zum alttestamentlichen Opfer zugunsten der ganzen Welt und ist als solches auch allen Menschen, wenn auch *sub contrario*, sichtbar.⁴⁵

Die Metapher des Altars verwendet ebenso Simon Musäus, wenn er im Kreuz erkennt, „Wie CHRISTUS der Hohepriester auff dem Altar des Creutzes/ zwischen Himmel vnd Erden hangende/ Seine Güldene Messe gehalten“.⁴⁶ Der Tod Christi unter dem Vorzeichen der Hohepriesterchristologie wird den Menschen zur Gol-

⁴² Luther: Epistel Judica [1525] (Anm. 16). WA 17,II, S. 228,20–24.

⁴³ Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch, wie Luther von der geistlichen Deutung spricht. Zum einen meint er eine Perspektive auf das Kreuz, die nur im Glauben erfahren werden kann, die, wie bereits ausgeführt, jenseits des Augenscheinlichen liegt. Darüber hinaus definiert Luther: „geystlich, wie er hie sagt, durch den heyligen geyst“ (Luther: Epistel Judica [1525] (Anm. 16). WA 17,II, S. 228,9f.). Er hat also durchaus auch eine pneumatologische Dimension der Passion im Blick. In keinem Fall aber liegt eine Diastase von leiblich und geistlich vor.

⁴⁴ Osiander: Bawren Postilla [1597] (Anm. 21), S. 160.

⁴⁵ Die Deutung des Kreuzes als Altar findet sich auch bei katholischen Auslegern, z. B. bei Georg Witzel (1501–1573), vgl. Georg Witzel: HOMILIAE ORTHODOXAE. Postill/ oder Predigbuch/ durchs gantze iar/ vber alle Episteln vnd Euangelien/ [...]. Köln 1539 (Staatliche Bibliothek Regensburg 999/2Hom.30), S. 211v–214v, hier S. 212r. Die Dialektik kann also durchaus von katholischen Theologen geteilt werden, prägt aber die Predigten nicht annähernd in der gleichen Dichte und Stringenz.

⁴⁶ Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 60r.

denen Messe, zum Gottesdienst, zum Fest der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Auch diese Auslegung inszeniert den Zusammenfall von Hoheit und Niedrigkeit im Gekreuzigten.

Siegfried Sack benutzt dasselbe Bild bereits in seiner Überschrift über der gesamten Predigt: „Von dem hohen Priesterlichen Ampt vnsers HERRN Jhesu Christi/ da er sich selbs vnnd sein eigen Blut am hohen Altar des Creutztes für die Sünde des gantzen Menschlichen Geschlechts geopffert/ vnnd den Zorn seines Himlischen Vaters versünet hat.“⁴⁷

Im Sinne der dialektischen Dynamik von Hoheit und Niedrigkeit des Sohnes Gottes ist auch die folgende Formulierung von Simon Musäus zu verstehen: Christus habe „In seinem schönen Priesterlichen Rock/ weit zierlicher denn Aarons“⁴⁸ gelitten, der folgendermaßen näher bestimmt wird: „Das ist/ seine heilige vnd vnschuldige Menschheit/ voller blutigen Wunden vnd Striemen/ welches sind die köstlichen Perlen vnd Edelgestein/ damit vnser schult bezalet/ vnd Gott versünet ist“⁴⁹. Diese Worte lassen noch einmal bildhaft vor Augen treten, wie im verletzten und sterbenden Christus die Schönheit und Gnade seines Todes sichtbar werden können.

In den Metaphern ‚Altar‘ und ‚Hütte‘ für das Kreuz und ‚priesterlicher Rock‘ für die Wunden Christi kommt die christologische Einsicht zur Sprache, dass Gott in Christus so Gott sein will, dass er sich in der Niedrigkeit des Kreatürlichen, selbst des Todes, zeigt und finden lassen will.⁵⁰ Das metaphorische Beieinander von majestas und exinanitio ist wiederum konsequente Inanspruchnahme, ja Inszenierung der Zweinaturenlehre, die sowohl für Christi Leben als auch für sein Leiden und Sterben herausragende Bedeutung hat. Sie ist dasjenige Interpretament, das eine Christologie ermöglicht, die die gesamte Christusgeschichte im Blick hat, indem sie immer schon Leben und Tod, Hoheit und Niedrigkeit in ihrem Verhältnis ernstnimmt.

47 Sack: Erklärung Vber die Episteln [1598] (Anm. 24), S. 280.

48 Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 60r.

49 Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 60r.

50 Da von dieser Kondeszendenz das Niedrige nicht unberührt bleibt, sondern eine Erhöhung erfährt, hat die christologische Einsicht konsequenterweise Auswirkungen auf Anthropologie, Protologie, Medientheorie und andere Bereiche der lutherischen Theologie. Vgl. dazu Johann Anselm Steiger: Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben: Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 16–81.

Messopferpolemik

Wichtig ist es den Auslegern überdies, das in Hebr 9,12 betonte Ephapax (ein für alle Mal) des Opfers Christi herauszuheben. Die Hingabe Christi im Tod ist ein für alle Mal genug und bedarf keiner Wiederholung. Dieser Feststellung inhäriert einiges kritisches Potential an der Messopfer-Praxis der katholischen Glaubensgeschwister. Das Unverständnis gegenüber der altgläubigen Eucharistiepraxis ist auf lutherischer Seite so umfassend, dass es in fast jeder längeren Auslegung von Hebr 9,11–15 (16/17) angetroffen werden kann. So heißt es bei Andreas Pancratius:

Da hat Christus durch das einige Opfer am Creutz/ ein ewige Erlösung erworben [...] Dieses alles sollen wir fleissig mercken/ nicht allein wider die Papisten/ die noch für vnd für in jrer Mess Christum auffopffern wöllen/ sonder auch vns selbst zum trost vnd zur lehre.⁵¹

Auch Simon Musäus macht gleich an zwei Stellen seiner Predigt auf das Missverständnis der Glaubensgeschwister aufmerksam:

Wer da begeret der Warhaftigen Ewigen Güter theilhaftig zu seyn/ Vnd in künfftiger Welt bey GOTT vnd allen Engeln Platz zu haben/ der suche es nicht bey deß Bapstes Meßpaffen/ Sonderen allein bey Christo/ diesem Ewigen Hohenpriester/ der kan jm eine rechte Güldene Messe halten.⁵²

Letzlich sollen wir auch hie gewarnet sein/ für zweyerley verdamlichen Irthummen des Bapsts/ die er zu wider dieser heutigen Epistel von dem Hohenpriesterthumb/ vnd Miteramt Christi ertichtet. Der erste ist/ das vermeinte Priesterthumb seiner Pfaffen/ welche als neue Jüden vnd Creutziger Christi/ das lesterliche Opfer der Messe/ an statt des Opfers Christi setzen/ vnd verheissen dadurch beyde Todten vnnnd Lebendigen die Erlösung. Dawider Lügenstrafft sie diese Epistel deutlich vnd klar/ in dem sie sagt: Christus durch sein eigen Blut habe eine ewige Erlösung erfunden.⁵³

Ägidius Hunnius äußert sich besonders ausführlich zum Messopfer katholischer Provenienz:

Demnach können wir insonderheit auch das Urtheil fellen vber die verdampfte Meß deß Abgöttischen Bapsthumbs/ was von derselben/ vermög Gottes Worts/ zu halten sey. Dann hie steht/ Christus sey einmal durch sein eygen Blut in das Heylige eingegangen/ vnd habe eine ewige Erlösung erfunden [...] Daß aber die Papisten fürwenden/ Christus habe sich nur einmal geopffert auff blutige Weise/ werde aber auff eine vnblutige Weise im Ampt der Meß täglich geopffert: Ist diß nichts denn ein bloß nacket Fürgeben/ mit keinem Zeugnuß der

⁵¹ Pancratius: Vber der Sontäge Epistel [1565] (Anm. 22), S. 104vf.

⁵² Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 60v.

⁵³ Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 62v.

heyligen Schriff bekleydet oder geschmücket/ ja vielmehr aller Schriff zu wider [...] Hats Christi Creutzopffer außgerichtet ewiglich/ so thuts die Meß nicht/ das fehlet nimmermehr [...] Es läßt sich auch diese grewliche Antichristische Lehr vom Meßopffer nicht darmit beschönen/ daß man fürgeben wolt/ sie hielten die Meß nur für ein Widedächtnuß deß bitterm Leiden vnd Sterbens Christi/ vnd nicht für ein Versönopffer der Sünde.⁵⁴

Ähnlich kommentiert Lucas Osiander die Eucharistiepraxis der Altgläubigen:

Darumb handeln im Papstumb die Priester sehr vbel vnd Unchristlich/ daß sie in der Meß sich vnderstehen/ den Leib vnnnd Blut Christi dem himmelischen Vatter auffzuopfern/ für die Sünden der Lebendigen vnnnd der Todten. Dann solches vermeint Opffer/ gereicht dem HERRN Christo/ vnserm einigen rechten hohen Priester/ zur Verkleinerung vnd Schmach/ vnd zur Verachtung seines Opffers/ welches er am Creutz gethon hat. Vnd ist das Meßopffer nichts anders/ dann als wann der Meßpriester spreche/ das Opffer Christi am Creutz were nicht ein vollkommen vnnnd kräftig Opffer gewesen/ für der gantzen Welt Sünden.⁵⁵

Überdies lässt sich eine ähnliche Polemik bei Siegfried Sack finden:

Wie im Alten Testament die Opffer gewesen/ also haben sie eine Opffermessen erdichtet/ darinnen sie Christum auff's new Opffern vnd Creutzigen/ vnd fürgeben/ als wann durch jre Messen vergebung der Sünden erlangt würde/ welchs ein grewel vnd Gotteslesterung ist wider das tewre Blut vnsers HERRN Jhesu Christi.⁵⁶

Schließlich sei auch auf die folgende Passage bei Erasmus Sarcerius hingewiesen:

Darumb ist weiter keiner auffopfferung Christi des Hohnpriesters von nöten. Vber das so haben die Messe knechte/ solches jres auffopffers keinen befehl Gottes. Was aber nu one befehl Gotes geschicht das gefelt Gott nicht.⁵⁷

Die Kritik am Messopfer unter Hinweis auf die Einmaligkeit des auf Golgatha geschehenen Opfers dokumentiert die breite Wahrnehmung des Fremden in Gestalt der anderen konfessionellen Lehrmeinung und liturgischen Praxis und die Irritation, die von ihm ausgeht. Nimmt man die Einbettung der polemischen Abschnitte in die zitierten Predigten ernst, so wird man feststellen, dass diese eng mit dem Ringen um das rechte Verständnis von Hebr 9,12 verwoben sind. Wer das Ephapax des Opfers verstehen will, kann gar nicht anders, als jedes andere Opfer infrage zu stellen, so scheint es. Um die kategoriale Einzigartigkeit Christi und seines Todes herauszuheben, Christi Opfer gleichsam wie eine Skulptur im leeren

⁵⁴ Hunnius: Postilla [1589] (Anm. 19), S. 197 f.

⁵⁵ Osiander: Bawren Postilla [1597] (Anm. 21), S. 161.

⁵⁶ Sack: Erklerung Vber die Episteln [1598] (Anm. 24), S. 293.

⁵⁷ Sarcerius: Auslegunge vber die Episteln [1552] (Anm. 25), f. a8v.

Raum derart herauszuarbeiten, dass diesem nichts zu nahe kommen kann, was den freien Blick trüben oder verschatten könnte, werden alle menschlichen Bemühungen des Opfers grundsätzlich abgelehnt. Die Einsicht in die Einmaligkeit und Allgenugsamkeit des Opfers auf Golgatha ist für die Prediger nicht verhandelbar, sondern erfordert unbedingte Zustimmung der Gläubigen. Aus diesem Grund findet sich die Abgrenzung von anderen, notwendigerweise als falsch zu qualifizierenden, liturgischen Praktiken in solcher Dichte und Vehemenz.

Diese rhetorische Strategie der Abgrenzung wäre missverstanden, wenn sie als Zänkerei oder als stereotypisierender Aufbau von Feindbildern gewertet würde. Die *ars polemica*, wie sie sich in den genannten Textbeispielen dokumentiert, ist vielmehr unverzichtbarer Bestandteil der Schriftauslegung, weil sie dazu dient, den eigenen Lehr- und Auslegungshorizont zu definieren, also abzugrenzen, und auf diese Weise Identität und Trost zu spenden.⁵⁸

Das Blut des Hohepriesters

Zur Auslegung des Bildes vom opfernden Hohepriester gehört zudem die Reflexion über das Blut Christi, das in Hebr 9,11–15 (16/17) durch die zweifache Nennung, jeweils in Opposition zum Tierblut, semantisch im Mittelpunkt steht.⁵⁹

Bereits Luther formuliert als Summa des Textes in seiner Predigt von 1525:

Denn seyn blut hat uns erworben eine vergebung, die ewiglich besteht fur Gott, weyl Gott uns will vergeben unser sunden umb seyns bluts willen, so lange dasselbig gillt und fur uns rufft umb gnade. So gillts nu und rufft ewiglich fur uns, drum sind wyr dadurch ewiglich heylig und selig fur Gott.⁶⁰

58 Notger Slenczka hat auf den Nutzen konfessioneller Polemik innerhalb der akademischen Debatten der Frühen Neuzeit aufmerksam gemacht (vgl. Notger Slenczka: Vom Nutzen und Nachteil konfessioneller Polemik. In: Diversität und Universität. Historische und theologische Aspekte einer theologischen Kontroverse und ihrer Folgen. Hg. von Athina Lexutt. Leipzig 2009, S. 137–156) und zudem die Bedeutung der Lehrstreitigkeiten für den einzelnen Gläubigen oder die einzelne Gläubige unter dem Stichwort „Lebenswert des Dogmas“ (Slenczka: Nutzen und Nachteil [2009], S. 146) hervorgehoben, indem er zeigt, dass es sich bei den streitbaren Lehrstücken um für Leben und Sterben des Menschen existentielle Glaubensinhalte handelt. Der enge Zusammenhang, den Slenczka zwischen Lehre und Glaube sieht, legt eine Übertragbarkeit der Beobachtung für die Predigt nahe.

59 Hebr 9,12–14: „Auch nicht durch der Böcke oder Kelber *blut*, Sondern er ist durch sein eigen *Blut* [...] Denn so der Ochsen vnd der Böcke *blut*, [...] Wie viel mehr wird das *blut* Christi“ (Martin Luther: Hebr. 9,12–14. WA DB 7, S. 365) [Hervorhebungen Sarah Stützing].

60 Luther: Epistel Judica [1525] (Anm. 16), WA 17,II, S. 229,11–15.

Luther nimmt die Struktur von Hebr 9,11–15 (16/17) auf, indem er ebenfalls zweimal das Blut Christi nennt und in ihm den Grund der Rechtfertigung des Menschen findet. Sogar dem Blut des Hohepriesters kommt am Karfreitag eine zwischen Gott und Mensch vermittelnde Funktion zu; es wird zum Fürsprecher, indem es „für uns rufft umb gnade“⁶¹.

Die überragende heilbringende Wirksamkeit des Blutes Christi gegenüber derjenigen des Tierbluts, die in Hebr 9,12–14 in einer *argumentatio a minore ad maius* zum Ausdruck kommt, gründet den lutherischen Auslegern zufolge vor allem in dem Umstand, dass sich in Christus nicht nur ein Mensch hingab, sondern in dessen Person auch die göttliche Natur vom Leiden affiziert wurde. Diese grundlegende Überzeugung gewinnt in der Rede vom ‚Blut Gottes‘ (vgl. Apg 20,28) Kontur, welche sich in zahlreichen Predigten findet.

Ägidius Hunnius verwendet diese Formulierung an zwei Stellen seiner Predigt:

Dann er [ist] im selbigen seinem Leiden am Creutz/ als der wahre Hohepriester in Ewigkeit/ durch sein eygen Blut (welches ist Gottes Blut) eyngegangen in das Allerheyligste Theil der Hütten.⁶²

[Das Opfer Christi] Ist vber das kräftig vnd gnugsam von Sünden zu reinigen/ weil Christus nit allein heylig/ vnschuldig/ vnbefleckt/ vnd von den Sündern abgesondert ist/ sonder noch darzu in seiner H. Person wahrer ewiger Gott/ sein auffgeopffter Leib Gottes Leib/ sein vergossen Blut Gottes Blut ist vnd heißt in der That vnd Warheit.⁶³

Bei Siegfried Sack heißt es:

Über das so ist seine Menschheit mit der Göttlichen Natur vereiniget/ also/ das Gott vnnd Mensch nur eine einige Person ist. Darumb ist dieser hohen Person Blut/ nicht allein eines Menschen/ sondern auch Gottes Blut. Dann weil die Person leidet/ stirbet/ vnd jhr Blut vergeust/ die Gott vnd Mensch ist/ so stirbet Gottes Sohn/ vnd Gottes Sohn vergeust sein Blut. Act. 20 Gott hat seine Gemeine mit seinem Blut erlöset.⁶⁴

Auch Simon Musäus führt aus:

Aber von CHRJSTO rhümet hie der Text/ Das er durch sein eigen Blut zu Gott eingegangen sey/ vnnd habe damit eine ewige Erlösung allen Menschen erworben. Welchs auch kein wunder ist/ Denn Christi Blut ist GOTTES Blut/ Das ist/ Einer solchen grosmechtigen Person/ die warhaftiger GOTT ist/ Darumb ist ein Tröpflein gnug für zehen Welt zu behalten.⁶⁵

⁶¹ Luther: Epistel Judica [1525] (Anm. 16), WA 17,II, S. 229,13 f.

⁶² Hunnius: Postilla [1589] (Anm. 19), S. 194.

⁶³ Hunnius: Postilla [1589] (Anm. 19), S. 199.

⁶⁴ Sack: Erklerung Vber die Episteln [1598] (Anm. 24), S. 287.

⁶⁵ Musäus: Postilla [1573] (Anm. 20), S. 61v.

In dieser Weise sagt auch Simon Pauli zweimal innerhalb seiner Auslegung:

Wie viel krefftiger [als der Böcke und Kälber Blut] mus sein das blut Jesu Christi/ der Gott vnd Mensche ist/ das es reinige von allen Sünden/ damit der ewige Tod vnd verdammnis verwircket wird. Ein blutstropffen dieses Hohenpriesters/ der Gott ist (daher sein Blut Act. 20. Gottes Blut genennet wird) mus krefftiger sein/ denn alle Sünde.⁶⁶

Sihe an den HERRN Christum/ der hat dich mit seinem Blut (welchs Gottes Blut ist) gereinigt von den todten wercken. [...] Nun ist je Gottes Blut mechtiger vnd krefftiger zu reinigen/ als Menschen Sünden zu vnreinigen.⁶⁷

Die Rede vom Blut Gottes basiert auf Apg 20,28 und ist mit allen Implikationen und Voraussetzungen analog zur Rede vom Tode Gottes am Kreuz einzuordnen.⁶⁸ Sie ist keineswegs als „dogmatische[] Inkorrektheit“⁶⁹ misszuverstehen, was immer wieder in der christologischen Debatte behauptet wird, sondern muss vielmehr vor ihrem dogmatischen und hermeneutischen Hintergrund, der genuin lutherischen Interpretation der altkirchlichen Lehre von der *communicatio idiomatum*, begriffen werden.⁷⁰

Das berühmte Luthersche Diktum über das Leiden der göttlichen Natur in Christus: „Denn wenn ich das glaube, das allein die menschliche natur für mich gelidten hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland, so bedarff er wol selbs eines heilands“⁷¹ gibt davon Auskunft. Luther konkretisiert an anderer Stelle hinsichtlich des Todes Gottes:

⁶⁶ Pauli: Postilla [1572] (Anm. 23), S. 266r.

⁶⁷ Pauli: Postilla [1572] (Anm. 23), S. 266r.

⁶⁸ Eberhard Jüngel hat die bleibende Bedeutung der Lutherschen Einsicht im zwanzigsten Jahrhundert am eindrücklichsten hervorgehoben. Seine konzise Analyse von Lutherschen Aussagen vor dem Hintergrund altkirchlicher Lehrkontroversen bildet die Grundlage seines überzeugenden Plädoyers für eine lutherische Christologie, die als *Theologia Crucis* Gott und Tod in ihrem Verhältnis zueinander zu denken und auszusagen vormacht. Vgl. Eberhard Jüngel: Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat. In: id., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. München 1988, S. 105–125.

⁶⁹ Martin Kumlehn: Karfreitag, Jesaja 52,13–53,12: Erscheine mir zum Schilde. In: Predigtstudien. Perikopenreihe VI. Erster Halbband 2007/2008. Stuttgart 2007, S. 199–205, hier S. 199.

⁷⁰ Zur Bedeutung der Lehre von der *communicatio idiomatum* für das Luthertum vgl. Kjell O. Nilsson: Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. Göttingen 1966, S. 227–260; Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation. Hg. von Oswald Bayer und Benjamin Gleede. Berlin 2007 und Steiger: Fünf Zentralthemen [2002] (Anm. 50), S. 3–103.

⁷¹ Martin Luther: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. WA 26, S. 241–509, hier S. 319,37–39. Oder: „Aber dennoch, weil Gottheit und menscheit ynn Christo eine person ist, so gibt die schrift umb solcher personlicher einickeit willen auch der Gottheit alles, was der menscheit widderferet und widderumb, Und ist auch also ynn der warheit. Denn das mustu ia sagen: Die person (zeige

Denn wir Christen müssen die *jdionata* der *zwo natur* in Christo, der Personen, gleich und alle zu eigen, Als, Christus ist Gott und mensch in einer Person, darumb was von jm gered wird als menschen, das mus man von Gott auch reden, Nemlich, Christus ist gestorben, Und Christus ist Gott, drumb ist Gott gestorben, Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit.⁷²

Luther macht deutlich, dass alles, was von der einen Natur Christi ausgesagt wird, auch von der anderen Natur aussagbar sein muss. Dem Patripassianismusverdacht entgegnet er vehement, dass sich die Rede vom Tode Gottes immer nur auf den inkarnierten Christus und dessen göttliche Natur beziehen kann und nicht etwa auf den *Deus non incarnatus*. Er lehrt damit, das Christusereignis als Begegnung Gottes mit dem Tod zugunsten der Menschen zu denken.⁷³

In diesem Horizont sind auch die genannten Predigtbeispiele zu verstehen, die auf vielfache Weise das Blut des Hohepriesters als Gottes Blut bezeichnen. Die sich darin dokumentierende christologische Gewissheit, dass die göttliche Natur als vom Tod Christi ganz und gar affiziert gedacht werden muss, macht deutlich, dass sich lutherische Christologie der Reformationszeit einer Kreuzestheologie verpflichtet weiß, die die Passion Christi immer auch als Passion Gottes versteht.⁷⁴

Christum) leidet, stirbet, Nu ist die person warhafftiger Gott, drumb ists recht gered: Gottes son leidet, Denn ob wol das eine stück (das ich so rede) als die Gottheit, nicht leidet, so leidet dennoch die person, welche Gott ist, am andern stücke, als an der menschheit“ (ibid., S. 321,21–28).

72 Martin Luther: Von den Konziliis und Kirchen. WA 50, S. 488–653, hier S. 589,21–26.

73 Das Ringen um die richtige Interpretation der Zweinaturenlehre im Horizont der Idiomenkommunikation kommt 1577 in der Konkordienformel als Bekenntnis zu einem Ergebnis, das die skizzierte Christologie Luthers fortschreibt. Vgl. FC Ep. Art. VIII. In: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 2013, S. 709–716 und FC SD Art. VIII. In: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 2013, S. 856–881.

74 Es soll an dieser Stelle nicht behauptet werden, Luther habe die Rede vom Tode Gottes am Kreuz zu allererst gebraucht. Zur altkirchlichen Tradition der Lehre von der *communicatio idiomatum* vgl. Steiger: Fünf Zentralthemen [2002] (Anm. 50), S. 3–7. Christine Christ-von Wedel kann zeigen, dass bereits der frühe Erasmus in lyrischer Form dezidiert den Tod Gottes in Christus in Szene setzte und in seinen späteren Schriften ebenso vom Tod Gottes in Christus sprach, und weist auf die mittelalterliche Tradition der Mysterienspiele hin, in der die Rede vom Sterben Gottes in Christus weit verbreitet war. Vgl. Christine Christ-von Wedel: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums. Münster 2003, S. 40–43 und 189f. In katholischen Predigten der Reformationszeit über Hb 9,11–15 (16/17) findet sich zwar beispielsweise die Formulierung: „Solt das oxsen vnd bockblut helfen/ wie viel mehr wirt denn Christi Jesu blut helfen? Was ist doch viechblut/ gegen Messias blut?“ (Witzel: Postill [1539] (Anm. 45), S. 213v). Von Gottes Blut ist allerdings nicht die Rede. Das Tridentinum wendete sich an keiner Stelle dieser christologischen Fragestellung zu. Daher lässt sich die vorkonfessionelle Verbreitung der

Zusammenfassung

Auslegungen des Hebräerbriefs sind als Quellen hervorragend geeignet, Erkenntnisse über die angewandte lutherische Hermeneutik zu gewinnen, da die Ausleger am hermeneutisch selbst hoch geschulten Hebräerbrief den Grundsatz *scripturae sui ipsius interpres* immer wieder neu lernen und erproben.

Die Analyse von frühneuzeitlichen Predigten ist mit Blick auf die Erforschung der Auslegungsgeschichte, so konnte gezeigt werden, von nicht zu überschätzender Bedeutung. Denn die Predigt ist als theologisch höchst produktive Textgattung anzusehen, die auf engstem Raum dogmatische, aber auch frömmigkeitliche Grundeinsichten präzise und kunstvoll zum Ausdruck bringen kann.

In ihren Interpretationen von Hebr 9,11–15 (16/17) lassen sich die lutherischen Ausleger auf ein wechselseitiges Erschließungsverfahren von Altem und Neuem Testament ein, das die Texte beider Kanonten in neuer Weise, vom jeweils anderen aus betrachtet, zur Geltung bringt. Die Dialektik von Hoheit und Niedrigkeit und diejenige von Hohepriesteramt und Hingabe als Opfer in Christus lassen sich aus den alttestamentlichen Texten erhellen. Und auch das Blut des Hohepriesters erfährt im Gegenüber zum alttestamentlichen Tierblut eine kreuzestheologisch entscheidende Deutung als Blut Gottes.

In Bezug auf die Christologie ließ sich sehen, dass die altkirchliche Zweinaturenlehre und ihre dialektische Dynamik von den Predigern konsequent in Anspruch genommen und auf rhetorisch geschickte Weise inszeniert werden. Der Umgang mit den christologisch relevanten Metaphern von ‚*Hohepriester*‘ und ‚*Opfer*‘ erwies sich als kunstvoll genutzt, wird doch mit ihrem Gebrauch die soteriologische Vielschichtigkeit des Kreuzes in einzigartiger Weise zum Ausdruck gebracht. Auch die kreative sprachliche Umsetzung der Lehre von der *communicatio idiomatum*, die sich in der Bezeichnung des Blutes des Hohepriesters als Gottes Blut zeigt, offenbart eine dogmatische wie rhetorische Kompetenz, die die Predigten in hohem Maße prägt. Die kultische Bildwelt des Hebräerbriefs ist also für Christologie und Soteriologie der Reformationszeit von zentraler Bedeutung.

Folgt man schließlich der Überzeugung, dass das beginnende konfessionelle Zeitalter ein Zeitalter des Auslotens von konfessionellen Grenzen und der Bildung

Rede vom Tode Gottes am Kreuz festhalten; mit der Inanspruchnahme derselben durch Luther und die Verwendung derselben in für die Kreuzestheologie relevanten Texten durch lutherische Theologen vollzog sich aber eine konfessionelle Markierung insofern, als die ausführliche und zentral gestellte Rede vom Tode Gottes als spezifisch lutherisch gelten kann.

von konfessionellen Identitäten ist,⁷⁵ so wird man die *ars polemica* als der theologischen Urteilsbildung angemessene Strategie begreifen. In dieser Hinsicht ließ sich sehen, dass Polemik auch als zentraler Bestandteil von Schriftauslegung und Verkündigung zu verstehen ist, der eine identitätsstiftende oder selbstvergewissernde Funktion erfüllt, und nicht zuallererst eine die Gegner kontroverstheologisch abwertende.

⁷⁵ Slenczka spricht vom „allmähliche[n] Klärungs- und Differenzierungsprozess“ (Slenczka: Nutzen und Nachteil [2009] (Anm. 58), S. 142).

Lutz Danneberg

Melanchthons Deutung von 2 Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische *Hermeneutica sacra*

1 *tractare* und *secare*

Es geht um die Stelle im zweiten Timotheus-Brief 2,15: Sie lautet in der Vulgata-Version: „Sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo, operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis.“ Von den zahlreichen Problemen bei der Übertragung dieses Satzes aus dem Griechischen: „σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστήσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας“, scheint die Passage „tractandem verbum veritatis“ nicht sonderlich betroffen zu sein – sie wirkt auch etwas farblos: „recht (richtig) behandle das Wort der Wahrheit“. *Tractare* ist ein gängiger Ausdruck der klassischen Rhetorik, er findet sich beispielweise bei Cicero, wenn es um die *tractatio* der *loci* geht.¹ Vermutlich dürfte Augustinus genau diese Stelle motiviert haben, in seiner für die *hermeneutica sacra* wichtigen *De doctrina christiana* das Interpretieren der Heiligen Schrift *tractatio scripturarum* zu nennen: „duae sunt res nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi, quae intellegenda sunt et modus proferendi, quae intellecta sunt. De inveniendo prius, de proferendo postea disseremus.“² *Tractatus* ist zudem eine gängige Bezeichnung für homiletische Bibelkommentare.

1 Vgl. Cicero: *De inv.* II, 49; auch *Auctor ad Her.* II, 27; *De Oratore*, II, 41, 177, III, 23, 86 und 52, 200; *De part.* 5, 17; Quintilian: *Inst Orat.* IV, 5, 6, VII, 6, 12 und weitere Stellen. Zur technisch-rhetorischen Bedeutung von *tractatio* auch Karl Barwick: Die Gliederung der rhetorischen τέχνη und die horazische *Epistula ad Pisones*. In: *Hermes* 57 (1922), S. 1–62, insb. S. 51–54. Zur Verwendung dieses Ausdrucks in der Patristik Gustave Bardy: *Tractare, Tractatus*. In: *Recherches de science religieuse* 33 (1946), S. 211–235.

2 Augustinus: *De Doctrina Christiana* I, 1, 1. In seiner erhellenden Untersuchung, die auch dem rhetorischen Hintergrund der Verwendung von *tractatio* in Augustins *De doctrina christiana* nachgeht, hat Gerald A. Press: *The Subject and Structure of Augustine's De doctrina christiana*. In: *Augustinian Studies* 11 (1980), S. 99–124, insb. S. 107–118, den Bibelbezug dieses Ausdrucks übersehen. Zu Augustin auch Douglas Milewski: *Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect*. In: *Augustinian Studies* 33 (2002), S. 61–77.

1545 verfasst Melanchthon eine Abhandlung zu genau dieser Stelle, ja nur zu einem einzigen Ausdruck, nämlich ὀρθοτομοῦντα. Eine der Kernpassagen dieser von Georg Major (1469–1550), einem der Vertrauten Melanchthons, gehaltenen, aber – wie in ähnlichen Fällen auch – mit gutem Recht unter die Schriften Melanchthons gerechneten *Oratio* lautet:

Usitatum est autem aliquid dicere de ministerio evangelico, ad quod haec pia studia in Scholis Christianis pertinent. Ideo dicam de admonitione Pauli, qui praecipit Timotheo, ut studeat recte secare verbum Dei, seu, ut ipse loquitur, ὀρθοτομεῖν. Haec sententia reprae-hendit multorum persuasionem, qui doctrinam Ecclesiae sine literis, & sine eruditione ab omnibus indoctis explicari posse somniant. At Paulus magnam eruditionem, diligentiam, iudicium, denique artem requirit, eum iubet recte secari doctrinam, id est, distribui partes, et singulas apte proponi & concinne ad eas res accommodari, de quibus vox divina loquitur.³

In dieser *Oratio* entfaltet Melanchthon ein ganzes Programm im Anschluss an den besagten Ausdruck, auf den Zusammenhang mit den ‚ungelehrten Bibelin-terpreten‘ wird noch zurückzukommen sein. Das, was an dieser Stelle zunächst interessiert, ist der Wechsel aufgrund – wie Melanchthon wohl meint – einer besseren, sachgerechteren Wiedergabe des griechischen Ausdrucks nicht durch *tractare*, sondern durch *secare*. Dieser Worttausch hat eine kurze Vorgeschichte, aber eine immense Nachgeschichte.

Zunächst zur Vorgeschichte. In Luthers Bibelübersetzung von 1545, also aus demselben Jahr wie Melanchthons *Oratio*, lautet die betreffende Passage: „Befleissige dich Gotte zu erzeigen einen rechtschaffenen vnd vntrefflichen Erbeiter/ der da recht teile das Wort der Wahrheit.“ Am Rand der Seite findet sich zu „(teile)“ erläuternd hinzugefügt:

Das er nicht das Gesez vnd Euangelium ineinandermenge/ sondern treibe das Gesez/ wider die rohen/ harten / bösen/ vnd werff sie vnter das weltliche Recht oder in ban. Aber die blöden/ betrübten/ frommen/ tröste er mit dem Euangelium.⁴

Obwohl Luther den Ausdruck *tractare*, zwar im direkten Anschluss an Augustinus, nicht nur kennt, sondern auch gebraucht,⁵ stutzt man vielleicht, in „recht

³ Vgl. Melanchthon: De verbo ὀρθοτομεῖν [1545]. In: id., Opera Quae Supersunt Omnia [...]. Vol. XI. Halis Saxonum 1843 (MCR 11), Sp. 684–689, hier Sp. 685.

⁴ Luther: Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft/ Deutsch/ Auff's new zugericht. Wittemberg 1545 (ND 1980), Die ander Epistel S. Pauli: Ad Timotheum, II, unpaginiert (fol. CCCLXXXIIIv).

⁵ Vgl. Luther: Rationis Latomianae confutatio [1521]. In: id., WAerK Bd. 43–128, hier S. 63: „iste autem est modus tractandae scripturae?“.

teile das Wort der Wahrheit“ die Wiedergabe von „recte tractantem verbum“ zu sehen. Und so ist es denn auch: In seiner Vulgata-Revision von 1529 wählt Luther für „tractantem“ den Ausdruck „secantem“.⁶ In der 1531 in Zürich erschienenen anonymen Bibelübersetzung findet sich eine Wiedergabe dieser Stelle mit den Worten: „Fleiß dich Gott zu erzeigen einen bewärten arbeyter/ der sich nit dörffe schämen: der da recht schneyde das wort der waarheyth.“⁷ Hier wird das *tractare* noch bestimmter als bei Luthers „teile“ mit „schneiden“ wiedergegeben.

Wenn Erasmus in seiner *theologischen Methodenlehre* von 1516 auf das Wortgezänk *logomachia* im Anschluss an 2 Tim 2,14 und 16 zu sprechen kommt, dann findet sich die Stelle als *recte secare* paraphrasiert: „Ac mox, ubi iussisset eum recte secare sermonem veritatis, adiecit: [...]“⁸ Da ist das *secare* – aber nur in einer Paraphrase. Doch bei Erasmus wird man in dieser Sache weiter fündig. Bei seiner Bibel-Revision und Übersetzung hat sich Luther auf einen Straßburger Nachdruck des griechisch-lateinischen Neuen Testaments des Erasmus von 1516 gestützt. Schon in der ersten Ausgabe übersetzt Erasmus die einschlägige Stelle abweichend von der Vulgata mit: „recte secanté[m] uerbú[m] ueritatis“.⁹ In den seiner Übersetzung beigegebenen *Annotationes* rechtfertigt er ausgiebig diese Übersetzung.¹⁰

6 Vgl. Luther: Die deutsche Bibel. Text der Vulgata-Revision von 1529. In: id., WA 5, S. 707.

7 (Anonym): Die gantze Bibel der vrsprünglich Ebraischen vnd Griechischen waarheyth nach/ auff's aller treüwlichest verteütschet. Zürich 1531 (ND), Die ander Epistel S. Pauls an Timotheon, Das ij Capitel, unpag (fol. CCXCVIIr). Zu dieser Bibel einige der Beiträge in Die Zürcher Bibel von 1531: Entstehung, Verbreitung und Wirkung. Hg. von Christof Sigrist. Zürich 2011.

8 Erasmus: Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam [1518]. In: id., Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch. Bd. 3. Hg. von Werner Welzig. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler. Darmstadt (1967) 1990, S. 117–495, hier S. 486; Gerhard B. Winkler hat bei seiner ansonsten sehr aufmerksamen Übersetzung diese Stelle mit: „das Wort der Wahrheit recht zu verwalten“ übersetzt und offenkundig dabei das *tractare* vor Augen.

9 Erasmus: Novvm Instrumentú[m] omne, diligenter [...] recognitum & emendatum [...]. Basiliae (1516). Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (Faksimile-ND), unpaginert – Die erste Version seiner Übersetzung hat ebenfalls „recte secantem“, vgl. Henri Gibaud: Un inédit d'Érasme: La première version du Nouveau Testament copiée par Pierre Meghen 1506–1509. Angers 1982, S. 463.

10 Vgl. Erasmus: Novum Testamentvm Cui, in hac Editione, subjectae sunt singulis paginis Annotationes [1519, 1535]; id.: Opera Omnia [...] Tomvs Sextimus. Lvgdvni Batavorvm 1705 (=LB), Sp. 955D, die Rechtfertigung beginnt (es handelt sich dabei um die fünfte Auflage, die in den *Opera omnia* zum Abdruck kommt) mit: „*Recte tractantem* ὀρθοτομοῦντα. Sonat quasi dicas, *recte secantem*. Et scholia Graecorum admonent metaphoram sumptam secari aut gladio, quo reseantur inutilia & supervacanea. Est proverbium de *Tenedia bipenni*, quod si legat, melius intelliget hujus loci sensum. Incidit enim sermo veritatis, cum in hujusmodi disputationibus veritas amittatur, & spinis quibusdam involvatur. In hanc sententiam cum interpretentur magno

Vermutlich dürfte es sich um eine Eigenleistung des Erasmus handeln. Freilich lässt sich dafür nur indirekt argumentieren. Bei seiner ersten kritischen, von der *Vulgata* abweichenden lateinischen Übersetzung ist Erasmus nicht zuletzt beeinflusst von den *Annotationen* zum Neuen Testament Lorenzo Vallas, die er 1505 ediert. Wie sehr sich Erasmus Valla verpflichtet fühlt, manifestiert sich in seiner Verteidigung im einleitenden Brief zu seiner Valla-Edition;¹¹ allerdings hat er das in seinen Anmerkungen wohl nicht immer deutlich gemacht.¹² Nun bieten zwar Vallas *Annotationes* auch Hinweise zum zweiten Timotheusbrief, überspringen aber just diese Stelle.¹³ Mithin bietet Valla in diesem Punkt keine Anregung für Erasmus.

Mit großer Sicherheit kann man davon ausgehen, dass Luther den von der *Vulgata* abweichenden Übersetzungsvorschlag des Erasmus wahrgenommen hat, zumal dieser Vorschlag bei den frühen katholischen Kritikern des Erasmus auf heftige Ablehnung gestoßen ist. In seiner *Paraphrase* der 2. Timotheus-Briefes von 1519 und 1521 verwendet Erasmus den Ausdruck *secare*, um ihn dann in der Auflage von 1532 zu ergänzen durch die Aufnahme des Ausdrucks *tractare*.¹⁴

consensu veteres orthodoxi, tamen visum est cuidam incessere quod nos *pro tractantem* vertimus *secantem*, nequaquam reprehendentes quod verterat Interpres, sed dilucidius explicantes quod scripsit ac sensit Paulus.“ usw.

11 Vgl. Erasmus: *Opus Epistolarvm. Tom. II. Denvo recognitvm et avctvm per Percy Stafford Allen et Helen Mary Allen. Oxonii 1908 (Allen), Ep. 182, S. 406–412.*

12 Zu Erasmus' Korrekturen auch Henk Jan de Jonge: *The Character of Erasmus' Translation of the New Testament as Reflected in his Translation of Hebrews 9.* In: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14 (1984), S. 81–87; sowie Erika Rummel: *Erasmus' Annotations on the New Testament: From Philologist to Theologian.* Toronto/Buffalo/London 1986, die eine Reihe von Übersetzungen und Annotationen des Erasmus erörtert, aber nicht 2 Tim 2,15. Zur Beziehung beider ferner Jerry H. Bentley: *Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospel.* In: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), S. 9–28. Die Art und Weise, wie Valla kommentiert und korrigiert, scheint bislang erst in Ansätzen untersucht zu sein, vgl. Christopher S. Celenza: *Renaissance Humanism and the New Testament: Lorenzo Valla's Annotations to the Vulgate.* In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994), S. 33–52; nur sehr allgemein Robert Stupperich: *Schriftauslegung und Textkritik bei Laurentius Valla.* In: Martin Brecht (Hg.), *Text – Wort – Glaube.* Berlin/New York 1980, S. 220–233; Marvin W. Anderson: *Laurenzius Valla (1407–1457): Renaissance Critic and Biblical Scholar.* In: *Concordia Theological Monthly* 39 (1968), S. 10–27; Anna Morisi: *La filologia neotestamentaria di Lorenzo Valla.* In: *Nuova Rivista Storica* 48 (1964), S. 35–49.

13 Vgl. Valla: *Collatio Novi Testamenti [1444, postum 1505].* In: id., *Opera omnia [1540].* Con una premissa di Eugenio Garin. Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta. Torino 1960 (ND), S. 801–895, hier S. 883.

14 Vgl. Erasmus: *Paraphrases in N. Testamentvm, In qua accessere Summaria singulorum Capitem, versio Vulgata margini adjecta, Versiumque numeri adnotati.* In: id., *LB (Anm. 10) VII,*

Es gehört nämlich zu den zahlreichen Punkten der unnachsichtigen Kritik des eminenten spanischen Bibelgelehrten Jacobus Lopis Stunica (Zuniga).¹⁵ Er hält dieser Änderung entgegen, im Unterschied zu *recte tractare* sei das *recte secare* keine Wendung, die das (klassische) Latein kenne.¹⁶ Erasmus ist in seinen Kommentaren zu dieser Stelle später ein wenig nachgiebiger geworden, aber im Text hat er wohl immer seine Übersetzung beibehalten.

Augustin Calmet (1672–1757) bietet am Beginn des 18. Jahrhunderts in seinem umfangreichen literalen Bibelkommentar zunächst die Vulgata-Version. Die Wirkung dieses Katholiken auf die Protestanten ist mit der lateinischen Version von seinem *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* nicht unerheblich gewesen und dessen *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, in der er die Ergebnisse seiner literalen Bibelanalyse komprimiert, hat sogar eine, wenn auch für protestantische Augen bereinigte deutsche Übersetzung gefunden. Im Anschluss an die Vulgata-Version folgt bei Calmet in seinem knappen Kommentar „ad verbum“ die *secare*-Version:

Operarium inconfusibilem, qui nihil agat, cuius pudere illum queat, recte tractantem verbum veritatis; ad verbum, recte secantem, distribuentem verbum Veritatis, qui recte illud dividere. Distribuere noverit auditoribus, ita ut commodum illis sit & utile; sive boni instar agricolae, humum aratro secantis, fulcosque rectissimos duceatis; vel tamquam, qui iter sequuturis sternit.¹⁷

Sp. 1061, wo es am Rande heißt: „recte tractantem verbum veritatis“ und in der Paraphrase: „Id fiet, si recisis supervacaneis disputationibus, ad fidei compendium voces Euangelicam doctrinam, & discussis perplexarum quaestionum spinetis, recto iudicio seces, tractesque sermonem Dei, et tantum proponens, quae ad salutis ac pietatis negotium proprie pertinent.“

15 Zu ihm Henk de Jonge: Introduction. In: Erasmus, Opera Omnia. Ordinis Noni. Tomus Secundus. Amsterdam/Oxford 1983 (ASD), S. 1–58, dort auch zu dieser Kontroverse.

16 Vgl. Erasmus: Apologia Respondens ad ea quae Iacobus Lopis Stunica taxaverat in prima dvntaxat Novi Testamenti Aeditione [1521]. In: ASD IX, 2 S. 59–267, hier S. 230–32, der sich wie folgt rechtfertigt: „*Recte tractantem verbum veritatis*: Hic quod Graecis est ὀρθοτομοῦντα verteram *recte secantem*. In hanc sententiam cum interpretentur magno consensu veteres orthodoxi, tamen visum est incescere, quod nos pro *tractantem* vertimus *secantem*, nequaquam reprehendentes quod verterat interpres, sed dilucidius explicantes quod scripsit ac sensit Paulus. An *recte tractare* sonet Graecis ὀρθοτομεῖν, quemadmodum docet Stunica, in praesentia non disputo; fortassis interpres non habebat alias voces quibus redderet Graecam.“ Die weitere Begründung erstreckt sich dann noch über eine Seite. Der erhellende Kommentar zu dieser Stelle scheint nicht die Karriere zu kennen, die diese Übersetzung in den Händen Melanchthons und der nachfolgenden Protestanten genommen hat.

17 Calmet: Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti [Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveaux Testament, 1707–16]. Latini literis traditus a Joanne Dominico Manis [...]. Editio novissima ad exemplar Parisiense correcta. Tom. I–IV. Wirceburgi 1787–

Soweit ich das geprüft habe, hat keine der katholischen Bibel-Ausgaben oder -Kommentare den Vorschlag des Erasmus übernommen¹⁸ – dass es zu Übernahmen gekommen ist, lässt sich freilich nicht ausschließen.

Doch aufschlussreicher als diese Episoden der Geschichte einer Nicht-Akzeptanz und Akzeptanz ist die Deutung, die das *secare* erfährt, und der unvergleichliche Siegeszug, den dieses kleine Wörtchen in der protestantischen Welt antritt. Das *secare* wird nicht nur als *teilen* gelesen, und das Teilen nicht nur auf die Unterscheidung von ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘ bezogen, wie bei Luther.

Melanchthon nutzt den Wechsel vom *tractare* zum *secare*, um die Logik für die Interpretation der Heiligen Schrift zu empfehlen. Wenn ich es richtig sehe, dann findet sich eine solche Deutung nirgendwo bei Erasmus, und vermutlich hätte er sie auch nicht erwogen. Auch bei Luther habe ich keine diesbezügliche Anwendung dieser Stelle gefunden, auch wenn es bei ihm wohl nicht so sehr auszuschließen ist wie bei Erasmus, denn Luther kann in Paulus nicht nur einen *rhetoricus*, sondern auch einen *dialecticus* sehen, wie schon Augustin in *Contra Cresconium*;¹⁹ und wenn es um den Streit über theologische Wissensansprüche geht, ist Luther schnell bei der Hand, seinen theologischen Widersachern vermeintliche Fehler in der Logik – nicht zuletzt bei der Deutung der Einsetzungsworte – und ihnen diesbezüglich Unkenntnis vorzuwerfen.²⁰

Dennoch dürfte die Ausdeutung der Stelle 2 Tim 2,15 für den Einsatz der Logik bei der Textinterpretation auf Melanchthon zurückgehen, obwohl ein entspre-

1788, IV, S. 257 f. – Zu Calmet u. a. Bertram Eugen Schwarbach: Dom Augustin Calmet. Man of the Enlightenment Despite Himself. In: Archiv für Reformationgeschichte 3 (2001), S. 135–148.

18 Nur ein einziges Beispiel sei herausgegriffen, nämlich das des französischen Dominikaners Natalus Alexandrius (Alexandre Noël 1639–1724) mit seinem Kommentar der Briefe des Paulus und der katholischen Briefe von 1710. In ihm gibt er in der Auflage von 1788 die Passage mit „tractantem“ wieder und schreibt erläuternd: „In sacri Ministerii functionibus maximo studio & sollicitudine curandum est ut uni Deo placeamus, cujus Ministri & sacerdotes sumus. Verbum veritatis secundum regulas a Spiritu veritatis praescriptas tractandum ac dispendandum est“, vgl. id.: Commentarius Litteralis et Moralis in Omnes Epistolas Sancti Pauli Apostoli, et in septem Epistolas Catholicas [... 1710]. Editio Novissima [...]. Tomus Secundus. Venetiis 1788, S. 305. Darauf folgt dann, nicht unüblich bei den Auslegern unterschiedlicher Konfession, die Aufzählung, wogegen sich das Wort des Apostels richtet: „Verbum veritatis non recte tractant, [...]“

19 Vgl. Augustinus: Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor [405/06] (PL 43, Sp. 445–594), I, 14, 17 (Sp. 456): „[...] si et Paulus dialecticus erat [...], jam cave cuiquam dialecticam pro crimine objeceris [...]“

20 Vgl. Lutz Danneberg: *Grammatica, rhetorica und logica sacra vor, in und nach Glassius' Philologia Sacra – mit einem Blick auf die Rolle der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubensmysterien bei Leibniz*. In: Hermeneutik – Hebraistik – Homiletik. Die *Philologia Sacra* im frühneuzeitlichen Bibelstudium. Hg. von Christoph Bultmann und Lutz Danneberg. Berlin/New York 2011 (Historia Hermeneutica 10), S. 11–297.

chender Hinweis auf diese Stelle in seinem Kommentar dieses Briefes fehlt. Der Kommentar zum 1. Brief soll bereits 1541 erschienen sein. Die Ausgabe von 1561 hat den Hinweis „scripta et dictata in praelectione publica anno 1550 et 1551“. Das Fehlen eines entsprechenden Hinweises erklärt sich schlicht daraus, dass der Kommentar zum 2. Brief nur die ersten beiden Kapitel behandelt und nach den beiden Abschnitten zu „Secare Iusticiam, etc.“ abbricht.²¹ Doch alle Kommentare zum 2. Brief an Timotheus im 16. Jahrhundert, die ich einsehen konnte und die von denjenigen verfasst wurden, die in Wittenberg studiert oder dort gelehrt haben, nehmen das *secare* auf und berufen sich dabei auf Melanchthon. Doch zurück zur hermeneutischen Nutzung des *secare* bei Melanchthon. Bereits in der auf 1542 datierten *Epistola* – die also drei Jahre früher ist als seine *Oratio* zu dem Ausdruck ὀρθοτομοῦντα und die allen seinen späteren Dialektik-Ausgaben bis zur letzten revidierten Fassung von 1547 beigegeben zu sein scheint – spricht Melanchthon das *secare* explizit im Zusammenhang mit der Wertschätzung der Anwendung der Logik auf die Heilige Schrift an:

Ideo Paulus grauißime obtestatur doctores in Epist. 2. ad Timoth. ut studea[n]t, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας quo dicto certe postulat caueri, ne inepte misceamus res in doctrina coelesti traditas, ut monachi insulsissime me miscuerunt Legem & Euangeliú[m], paedagogiam seu disciplinam externam, & eas res, que uere uocantur spirituales. Ergo cum iubet nos Paulus ὀρθοτομεῖν sermoné[m] coelestem, com[m]onefacit, ut adhibita Dialectica singularum partiú[m] in doctrina fontes, riuulos, ordinem, metas obseruemus.²²

²¹ Melanchthon: MCR (Anm. 3), 15, Sp. 1295–1396, hier Sp. 1396.

²² Melanchthon: De Dialectica libri quatuor, postremo recogniti & aucti. Accesserunt enim caeteris aeditionibus praeter Regulas consequentiarum [... 1538, 1542]. Argentorati 1545, *Epistola*, unpag [A 4v], er fährt fort: „Ac sumptum est uerbum ὀρθοτομεῖν ex ueteri ritu carnes consecratas sacrificijs secantiú[m]. Non enim licebat eas quoquo modo lacerari, sed certae partes Deo cremandae erant, ut adeps, & lumbi, certae erant sacerdotú[m], ut pectus & harmi. Erat igitur ars, partiri membra, quia uoluit Deus in his exercitijs disciplinam aliquá[m] instituere, uoluit ad diligentíam[m], ad ordiné[m] officiorum suos adsuefacere, deniq[ue] significationes etiá[m] his actionibus addit, quae sagaciores tacite com[m]onefacerent de rebus maioribus. Pectus & harmos sacerdotibus attribuit, non solú[m] quia plus cibi suppeditant ea membra plus carnis habentia, & quidé[m] thorsae. Sed etiam quia pectus significat sapientiam, harmi baiulos. Antecellare aut[em] sacerdotes sapientia oportet, & ingens onus gubernationis praecipue sustinere. Quod adeps, lumbi, Deo dedicabá[n]tur, multa hic ritus monebat, quae recitare hoc loco sortaßis longú[m] est. Haec enim eo tantum commemorauí, ut de uerbo ὀρθοτομεῖν, quod Paulus à ritu sacrificiorum sumpsit, scholasticos admonerem. Vt hostiae certo modo secundae erá[n]t, ita certa ratione sententiae coelestis distribuendae sunt, cuius rei uia cum in una Dialectica proprie tradatur, haec ars tanquam culter huius partitionis existimari poterit. Nec profecto graues controuersiae sine huius artis adminiculo explicari possunt.“

Melanchthon verweist hier zudem auf den alten levitischen Ritus, der als metaphorische Vorlage gedeutet wird – von der fleischlichen zur geistigen ‚Schneidekunst‘; indes erwähnt er nicht, dass bereits Origenes eine vergleichbare Deutung geboten hat. Origenes sieht die *anatomia sacra* oder die rituelle Anatomie in Analogie zur Fähigkeit und Tätigkeit des Interpreten, die Gründe der inneren Ordnung der Schrift einsichtig zu machen. Man hört das Echo der Tradition Platons oder des Aristoteles, wenn es bei ihm heißt, dass der Kopf, die Eingeweide und die Füße den Anfang, die Mitte und das Ende der Schrift darstellten. Sie enthalten die Grundaussagen der Lehre über die himmlischen und irdischen Dinge, zum einen gestuft auf der Oberfläche von Haupt und Füßen, zum anderen im Inneren verborgen in den Eingeweiden.²³ Bei Platon findet sich die Parallelisierung mit der Zerlegung des Opfertieres: „Gliederweise [*κατὰ μέλη*] wollen wir also wie die Opfer[tiere] zerteilen [*διαιρώμεθα*], da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muß man immer zerschneiden.“²⁴ Die beiden inversen Prozesse (Verfahren) heißen bei Platon *synagoge* und *diairesis* – die Formulierung ‚in die Hälften‘ hat die Deutung der *Diairesis* als Dichotomisierung nahegelegt.²⁵ Sie bilden das, was Platon als Dialektik anspricht.²⁶

23 Vgl. Origenes: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Hg. von Wilhelm Adolf Baehrens. Leipzig 1920/21 (GCS 6), S. 285 f. Vgl. auch die bei Rolf Gögler: Die Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf 1963, S. 222 f., angegebene parallele Stelle aus seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium.

24 Platon: *Politikos*, 287c; Übersetzung Schleiermacher. Julius Stenzel: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Stuttgart [1917] ³1961, S. 59, wo es heißt (unter Hinweis auf *Politikos* 259d), dass das *eidos* in einer natürlichen Stelle getrennt werde soll, wie ein Opfertier zu zerlegen ist.

25 Vgl. auch die Bemerkung bei Stenzel: Studien [1961] (Anm. 24), S. 103: „Im *Sophistes* und *Politikos* beruhte bei der dort geübten Dichotomie die ‚Beweiskraft‘ der *dia...resis* auf der Gewißheit, daß es nur zwei Möglichkeiten gäbe, daß der Schnitt wirklich ein natürliches ‚Gelenk‘ träfe.“ Aristoteles wird dann viel skeptischer sein hinsichtlich eines solchen Beweisverfahrens. Aristoteles’ Kritik und Stellung zur (platonischen) *diairesis* (*divisio*) ist häufiger erörtert worden; insbesondere zu den Regeln der korrekten *divisio* und damit zur expliziten und impliziten Kritik an der dichotomischen Unterteilung in *De partium animalium* vgl. neben Harold Cherniss: *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Bd. 1. Baltimore 1944, S. 27–63; David M. Balme: *Aristotle’s Use of Division and Differentiae*. In: *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Hg. von Allan Gotthelf und James G. Lennox. Cambridge 1987, S. 69–89; Allan Gotthelf: *Division and Explanation in Aristotle’s Parts of Animals*. In: *Beiträge zur antiken Philosophie*. Hg. von Hans-Christian Günther und Antonios Rengakos. Stuttgart 1997, S. 215–229.

26 Platon: *Soph.*, 253d: „[...] das Trennen nach Gattungen und daß man weder denselben Begriff für einen ändern noch einen ändern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft? [...] das wollen wir sagen. [...] Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird *eine* Idee als durch *viele*, die einzeln voneinander gesondert sind, nach allen Sei-

Origenes ist aber auch noch der Stichwortgeber für die Kritik am ‚Zerreißen‘. Es ist die Vorstellung der inneren Ordnung und Harmonie, welche die Seele charakterisiert oder durch sie erzeugt wird. Es handelt sich um ein antikes Erbgut,²⁷ das Origenes aufnimmt, wenn er die Strafe für die menschlichen Sünden mit dem Zerreißen des Körpers und dem Verlust der Harmonie parallelisiert:

Wenn die Glieder des Körpers voneinander gelöst und aus ihrer gegenseitigen Verbindung gerissen werden, fühlen wir schreckliche Folterqualen. Entsprechend muß man annehmen, daß die Seele, wenn sie sich nicht in jener Geordnetheit, Fügung und Harmonie [extra ordinem atque compagem vel eam harmoniam¹] befindet, in der sie von Gott geschaffen ist [...], die Qual ihrer eigenen Entzweiung fühlt [...].²⁸

Obwohl sich bereits in der *Epistola* Melanchthons das Wesentliche in Verbindung mit der Bibel-Passage und der Dialektik findet, ist für ihn die Verknüpfung des *secare* mit der Rechtfertigung der Anwendung der Logik so wichtig, dass er sie nach der *Oratio* von 1545 in seiner revidierten Logik-Fassung von 1547 in einem gesonderten, eigens hinzugekommenen Abschnitt exponiert. Das ist umso auffälliger, da an dieser Stelle der ko-textuelle Kontext gegenüber den vorangegangenen Versionen unverändert geblieben ist. Die Überschrift, gesetzt auf den Seitenrand, gibt den Sinn präzise und knapp an:

Scopi, quaeri iubeat idoneum ad docendum, iubeat item doctores rectè secare uerbum Dei, seu ut ipse loquitur, ὀρθοτομεῖν, certè Dialecticen, quae est uia docendi, & rectè partiendi, nobis commendat.²⁹

ten sich hindurch erstreckend genau bemerken, und *viele* voneinander geschiedene als von *einer* äußerlich umfaßten, und wiederum *eine* als durch *viele*, die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins verknüpfte, und endlich viele als gänzlich voneinander abgesonderte. Dies heißt dann, inwiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden.“ Letztlich handelt es sich um einen *ordo inversus* von absteigender und aufsteigender Dialektik, von *dialectica ascensus* (ἀνοδος) und *descensus* (καθόδος).

27 Vgl. Platon: Gorgias, 504b, hierzu u. a. Hans B. Gottschalk: Soul as Harmonia. In: *Phronesis* 16 (1971), S. 179–198. Aristoteles lehnt die Harmonie-Auffassung der Seele ab, weil nach ihm daraus folge, dass ein lebendes Wesen so viele Seelen hätte, wie es gleichartige, ‚harmonisch geschlossene Teile‘ besitze; Seele selbst sei die Harmonie, vgl. Aristoteles: De anima, I, 4, hierzu auch William Charlton: Aristotle and the *Harmonia* Theory. In: *Aristotle on Nature and Living Things*. Hg. von Allan Gotthelf. Pittsburgh/Bristol 1985, S. 131–150.

28 Origenes: De principiis libri IV/Vier Bücher von den Prinzipien. Zweisprachige Ausgabe. Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf. Darmstadt (1976) ³1992, II, 10, 5 (S. 431).

29 Melanchthon: Erotemata Dialectices, continentia fere integram artem, ita scripta, ut iuuenti utiliter proponi possint [1547]. VVitebergae 1553 [Epistola von 1547], S. 7. Sie findet sich wortgetreu in id.: Erotemata Dialectices. In: id., Opera (CR 13), Sp. 511–752, Sp. 517: „Cum autem et

Wie wichtig diese Passage für Melanchthon gewesen ist, wird auch aus dem neuen Widmungsschreiben an den Freund Joachim Camerarius (1500–1574) ersichtlich, das dieser letzten Dialektik-Version beigegeben und auf September 1547 datiert ist. Hier weitet sich die eingangs zitierte Stelle aus der *Epistola* von 1542 noch aus, und es heißt zusätzlich:

Ideo & Paulus, cum iubet in docendo recte partiri sermonem coelestem seu ὀρθοτομεῖν, ut ipse loquitur, postulat certe adhiberi curam discernendi membra doctrinae dinersa [sic], ut, Legem, Euangelium, Philosophiam, Politicam gubernationem, & alia multa.³⁰

An diesen ergänzenden und noch über das Zitierte hinausgehenden Abschnitt schließt sich dann der letzte, zuvor aus der *Epistola* von 1542 wiedergegebene Satz an. Elegant nimmt Melanchthon in den übereinstimmenden Teilen nur eine kleine Veränderung vor: aus „scholasticos admonerem“ wird „iuniores admonere“ – Ausdruck des veränderten Adressatenbezugs. In *nuce* bringen die angeführten Stellen zum Ausdruck, was von dieser ‚geistigen Schneidekunst‘ erwartet wird: Lehr- und Lernbarkeit sowie die Abwehr falscher theologischer Wissensansprüche – und das begründet aus der Heiligen Schrift selbst.

2 Zur Nachgeschichte im 16. und 17. Jahrhundert

Dass Melanchthon mit diesem Szenario der Ausdeutung nicht allein geblieben ist, versteht sich angesichts seiner riesigen Schülerzahl nahezu von selbst. Einer der frühen Lieblingsschüler Melanchthons, David Chytraeus (1530–1600), ist ein seit 1551 über die Landesgrenzen geschätzter Professor für Theologie in Rostock.³¹ Seine intellektuelle Loyalität gegenüber dem Werk des Melanchthon

Paulus in electione episcopi, quae iubeat idoneum ad docendum, iubeat item doctores recte secare verbum Dei, seu ut ipse loquitur, orthotomein, certe dialecticen, quae est via docendi et recte partiendi, nobis commendat.“ Oder in id.: *Erotemata Dialectices Continentia Fere Integram Artem, ita scripta, ut iuventuti utiliter proponi possint* [1547]. Vitebergae 1556, S. 7.

30 Melanchthon: *Erotemata* 1553, unpaginiert [Av^v].

31 Zu Chytraeus u. a. Theodor Pressel: David Chyträus. Nach gleichzeitigen Quellen. Elberfeld 1862, Otto Krabbe: David Chyträus. Rostock 1870; Detloff Klatt: Chytraeus als Geschichtslehrer und Geschichtsschreiber. In: *Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock* 5 (1909), S. 1–202; ferner Rudolf Keller: Die *Confessio Augustana* im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530–1600). Göttingen 1994; ferner Peter Baumgart: David Chyträus und die Gründung der Universität Helmstedt. In: *Braunschweigisches Jahrbuch* 42 (1961), S. 31–82.

hat er in seinen Werken, trotz theologischer Differenzen, immer wieder dokumentiert.³² Mit seinen Einführungsschriften (nicht allein zum theologischen Studium) gehört er zu den erfolgreichen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts.³³ In seiner *Oratio de Studio Theologiae recte Inchoando* hält er zum Nutzen der Dialektik fest:

Itaq[ue] Paulus ipse cum iubet deligi pastorem Ecclesiae idoneum ad docendum, & ad rectè secundum uerbú[m] ueritatis, & ad reuincendos contradicentes: studium Dialectices simul discentibus commendat, & praecipit.³⁴

In einer etwas später erscheinenden Ausgabe fügt er (oder der Drucker) dann die einschlägigen Stellen am Rande hinzu, wobei (trotz der klaren Anspielung) der Nachweis für 2 Tim 2,15 fehlt.³⁵ Es lässt sich vermuten, dass dies geschieht, weil der Hinweis in *diesem* Zusammenhang längst überflüssig geworden ist. Niels Hemmingsen (1513–1600), *praeceptor universalis Daniae*, ebenfalls ein Schüler Melanchthons,³⁶ schreibt in *Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique*

32 Vgl. z. B. die *Epistola dedicatoria* in Chytraeus: Praecepta Rhetoricae Inventionis, illvstrata Mvltis et utilibus Exemplis, ex Sacra Scriptura, & Cicerone sumptis [...]. Vitebergae 1558 [*Praefatio* 1556], fol. A2; auch id.: Catechesis in Academi Rostichiana ex praelectionibus Daudis Chytraei collecta [...]. Rostochii 1554 – die Sammlung hat allerdings ein Schüler des Chytraeus, Simon Pauli (1534–1591) veranstaltet. In der *Praefatio* wird Melanchthon u. a. neben Luther erwähnt, auch noch id.: Catechesis [...]. VVitebergae 1569, *Praefatio*; indes nicht mehr in id.: Catechesis [...]. Wittenberg 1580; allerdings sind die Gründe hierfür unklar, denn er erwähnt ihn z. B. in id.: De Studio Theologiae Recte Inchoando [...]. Rostochii 1572 wie in id.: De studio Theologiae Rectè inchoando [...] Viteberage 1561. Zu Chytraeus' Katechismus heißt es bei Otto Friedrich Schütz: De vita Davidis Chytraei, Theologici historici et polyhistoris Rostochiensis commentariorum libri quatuor ex editis et ineditis monumentis ita concinnati, ut sint Annalium instar et supplementorum historiae ecclesiasticae saeculi XVI. Tom. I. Hamburgi 1720, S. 115: „Catecheseos titulus haud quidquam de illius fama detraxit, siquidem re vera compendiolum Theologiae pro ratione illius seculi erat, quod tam diu fere in Academiis scholisque, et quidem post publicatum Concordiae librum plus quam Philippi loci, invaluit, donec ineunte Sec. XVII Leonhardi Hutteri compendium [...] ederentur.“

33 Zu einer Bibliographie seiner Einleitungsschriften die materialreiche Untersuchung von Thomas Kaufmann: Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675. Heidelberg 1997, S. 253 ff sowie S. 621 ff.

34 Chytraeus: Oratio de Studio Theologiae recte Inchoando [1558]. Vitebergae 1560, B5.

35 Vgl. Chytraeus: De Studio Theologiae Rectè inchoando. Vitebergae 1561; auch z. B. in der stark erweiterten Ausgabe id.: De Studio Theologiae Recte Inchoando, & alijs aliquot vtilibus materijs commonefactiones: quarum Catalogum pagina secunda indicabit. Rostochii 1572.

36 In Hemmingsen: De Methodis Libri dvo [1555]. Lipsiae 1565, S. 12, heißt es „Philippus Melanchthon praeceptor meus charissimus [...].“

modus: accesserunt im Blick auf die Predigtlehre: „Iam quae sit doctrinae recte sectio, seu orthotomia verbi breuiter explicadù[m] est Paulus scribens Timotheo vult Episcopum ὀρθοτομεῖν, hoc est, recté secare verbum veritatis.“³⁷ Zur Begründung greift er auf die gängige Analogie zwischen Seelsorge und Medizin als der rationalen Wahl eines passenden *remedium* zurück.³⁸ Diese Analogie ist alt: Aristoteles spricht im Blick nicht allein auf die Medizin in vielfältiger Weise das Anwendungsproblem von (allgemeinen) Regeln an, das die Beachtung des richtigen Maßes und des richtigen Zeitpunktes betrifft.³⁹ Später mündet das in die Unterscheidung zwischen einer *ars*, die ein *Herstellungswissen* umfasst, ein Wissen, das angewandt wird, um etwas herzustellen („applicatio rationis rectae ad aliquid factibile“), und in ein *Handlungswissen* wie bei der Klugheit (*prudentia*).⁴⁰ Die entscheidenden Wirkungen dürften von der christlichen Tradition ausgegangen sein⁴¹ – kurz: dem *deus medicus* und dem *Christus-medicus*-Vergleich. Er geht auf Jesus selbst zurück (Lk 4,23 nach Kol 4,14 ist Lukas Arzt gewesen): Hiernach wurde Gott Mensch, um den von Sünden befallenen Menschen mittels eines *remedium* zu heilen. Die Parallelisierung der Theologie, der Heiligen Schrift mit der Medizin als *medica spiritualis*, Christus als *medicus* mit der Formel ‚Saluator, medicus verus et θεάνθρωπος ist in der Zeit und schon früher nicht ungewöhnlich.⁴² Nach Bartholomaeus Keckermann (1571–1609) am Beginn des Jahrhunderts soll die Theologie eine ‚geistliche Heilkunst‘ sein, welche die Mittel

37 Hemmingsen: Pastor [...]. Lipsiae 1565, der Abschnitt trägt den Titel: „Formvla Predicandi, qua Pastor vti potest concionatvrvs“, S. 151.

38 Vgl. Hemmingsen: Pastor [1565] (Anm. 37), S. 151: „Nam quamadmodum medicus, non cuius morbus adhibet quodlibet remedium, sed pro ratione temperat & accommodat: sic singularis prudential requiritur, in verbi Dei accommodatione.“

39 Vgl. Aristoteles: Eud Eth, I, 8 (1217^b18), sowie id.: Nic Eth, I, 4 (1096^a33).

40 Thomas von Aquin: Summa Theologica [... 1266–73]. Editio [...] Josepho Pecci [...]. Editio Tertia. Roma 1925 II–II, q. 47, a. 2, ad tertium (S. 245): „[...] omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium; [...].“

41 Vgl. u. a. Fridolf Kudlien: Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele. In: Clio Medica 3 (1968), S. 1–20.

42 Hierzu u. a. Heinrich Schipperges: Zur Tradition des „Christus Medicus“ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde. In: Arzt und Christ 11 (1965), S. 12–20; Gerhard Fichtner: Christus als Arzt. In: Frühmittelalterliche Studien 16 (1982), S. 1–19; Martin Honecker: *Christus medicus*. In: Kerygma und Dogma 31 (1984/85), S. 307–323; Jörg Hübner: *Christus medicus*. In: ibid., S. 325–335. Für die hier betrachtete Zeit Johann Anselm Steiger: Medizinische Theologie: Christus Medicus und Theologiae medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Leiden/Boston 2005; auch Ernst Christian Achelis: Seelsorge. In: TRE³, Bd. 18, S. 132–145, hier S. 137: „Die Analogie zur Seelsorge bietet nicht die Pädagogik, sondern wie [...] auch Luther und die lutherische Orthodoxie hervorgehoben haben [...]: *die Medizin*.“

bereitstellt und anwendet, die nötig sind, um die durch den Sündenfall verlorene ‚Gesundheit der Seele‘ erneut zu erlangen und zu erhalten.⁴³ Parallel zur Medizin (*ars medica*) konzipiert man zum Ende des 16. Jahrhunderts die Theologie als Pathologie wie als Therapeutik.⁴⁴ So unterscheidet der auch mit medizinischen Schriften hervorgetretene Nikolaus Selnecker (1530–1592) in seiner Dogmatik vier Arten von *loci*, die er als *physiologicæ*, *pathologicæ*, *therapeutice* und *hygiene* klassifiziert.⁴⁵ Johann Conrad Dannhauer parallelisiert den Aufbau der Hermeneutik, aber auch die christliche Ethik,⁴⁶ mit der Medizin: Dem Lehrbereich der ‚Physiologie‘ entspreche in der Hermeneutik die Bestimmung der Voraussetzungen gelungenen Verstehens, der ‚Pathologie‘ die Ursachen des Missverstehens, der ‚Therapie‘ schließlich die Regeln zur Vermeidung oder Beseitigung dieser Ursachen.⁴⁷

Bereits in *De doctrina christiana* findet sich bei Augustinus ein ausgedehnter Vergleich mit dem Arzt, der seine Arzneimittel den Umständen anpasst, und in gleicher Weise hat Gott sich den Menschen angepasst, indem er Mensch geworden ist – also Heiler und Medizin in einem.⁴⁸ Hemmingsen dürfte bei dem

43 Vgl. Bartholomaeus Keckermann: *Systema SS. Theologiae* [1602]. In: id., *Operum Omnium Quae Extant Tomus Secundus* [...]. Geneva 1614, S. 65–264 (separat paginiert), hier S. 67Aff sowie S. 140G: „Ars medica – cum qua theologia magnam habet affinitatem, im majorem quam cum ulla alia arte. Medicina est ars de sanitate corporis recuperanda et tuenda; ita theologia, spiritualis illa medicina, est prudentia, media usurpandi et applicandi, quibus animae sanitas, quam homo per lapsum amisit, recuperetur et conservetur.“

44 ‚Pathologie‘ konnte sich auf Krankheiten beziehen (*morbus*) oder auf Leidenschaften (*affectus*) und war dann auch Teil der *rhetorica/oratoria* mit *Ethos* und *Pathos*.

45 Vgl. Nikolaus Selnecker: *Institutionis Christianae Religionis Pars Prima: Continens Explicationem Locorum Theologicorum de Autoritate & Certitudine Verbi Divini* [... 1573]. Francoforti ad Moenum 1579.

46 Dannhauer parallelisiert die Lehre vom Gewissen mit der Medizin: vom Gewissen als „Physiologica“ (S. 30–59), als „Pathologica“ (S. 60–200), welche die Krankheiten des Gewissens behandelt, als „Semeiotica seu Physiognomica“ (S. 201–230), welche die „signa diacritica“ der Gewissenskrankheiten darlegt, als „Therapeutica generalis“ (S. 231–342) und schließlich als „Therapeutica specialis, symboleutica sei casualis“, vgl. Johann Conrad Dannhauer: *Liber conscientiae apertus sive theologiae conscientiarum* [...]. Argentorati 1662

47 Vgl. Johann Conrad Dannhauer: *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris Quae Obscuritate Dispersa, Verum Sensum a falso discernere* [1630]. Argentorati 1642, partis primae, sect. primae, art. V, § 22, S. 29f.

48 Vgl. Augustinus: *De Doctrina Christiana*, I, 14, 13. – Vgl. auch Rudolph Arbesmann: *The Concept of ‚Christus medicus‘ in St. Augustine*. In: *Traditio* 10 (1954), S. 1–28; Petrus Cornelis Josephus Eijkenboom: *Het Christus-medicus motief in de Preken van Sint Augustinus*. Assen 1960.

Vergleich nicht zuletzt durch Melanchthon bestärkt worden sein, der in seinem Kommentar des Timotheus-Briefs den Prediger mit dem Arzt vergleicht.⁴⁹

Ein anderer Schüler Melanchthons, nun aber jemand, dessen theologische Differenzen ihn zum erbitterten Gegner seines Lehrers machten, folgt in diesem Punkt ohne Einschränkungen seinem Lehrer. Matthias Flacius Illyricus (Matias Vlacic 1520–1575) liefert eine beispielhafte, weil detailliert schriftbezogene Begründung:

Paulus omnino uult Doctorem Ecclesiae esse bonum Dialecticū[m]. Nam 1 Tim 1, uult eum intelligere singulas uoces aut res, subjectum & praedicatum, atque ita naturam propositionum, ut sciat & attendat tum de quo loquatur, tum quid de eo dicat. 2 Tim. 2, uult eum esse aptum ad rectè diuidendum. Tit. 1, uult esse idoneum ad argumentandum & refellendum. 1. Tim. 3, uult esse ad docendum promptum, & denique ut omnia ordine agat, praesertim uerò doceat: quia Deus est ordinis, non confusionis in rerum natura autor, 1. Cor. 14.⁵⁰

Die Passage versammelt das zeitgenössische Arsenal an Schriftbegründungen für den Nutzen der Dialektik. Sie weist in der Substanz wie in den Belegen auf Melanchthon zurück. Selbst in seinem allerdings anonym erschienenen Lehrbuch zur Logik bezieht sich Flacius zur Rechtfertigung seines Unternehmens und damit der Logik auf diese biblische Begründung: „Tertiò flagiat [...] rectè secare aut diuidere uerbum Veritati [...]“.⁵¹ Das findet sich in den logischen Lehrwerken, wenn ich es richtig sehe, allerdings nicht allzu oft, wohl nicht in solchen vom Ende des 16. Jahrhunderts und solchen des 17. Jahrhunderts. Beispiele sind der

⁴⁹ Melanchthon: Enarratio Epist. Prioris ad Timotheum. In: MCR (Anm. 3), 15, Sp. 1367: „Ita sciat concionator se medico similem esse, et finem ministerii evangelici ultimum esse sanationem qua per filium Dei uoce Evangelii liberentur homines ex morte aeterna.“

⁵⁰ Flacius: Altera Pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens. Basiliae 1567, *tract. V*; auch id.: Clavis Scripturae Sacrae [...] Quarum Prior Singularum Vocum, Atque Locutionum Sacrae Scripturae Usum Ac Rationem Ordine Alphabetico Explicat [... 1567]. Francofurti et Lipsiae 1719, *tract. prim.*, S. 42; textidentisch auch in id.: Declaratio tabulae trium methodorum theologiae. s.l. s.a. [ca. 1567]. Ferner findet sich der Rückgriff an verschiedenen Stellen seiner *Clavis* bei der Erörterung der *praecepta* zur Auslegung der Heiligen Schrift, vgl. *ibid.* S. 10: „Idem uult, explicantem sacras literas recte eas secare: 2 Tim 2.“

⁵¹ [Flacius:] Paralipomena Dialectices Libellus lectu dignissimus, & ad Dialecticam Demonstrationem certius cognoscendam, cuius etiam in Praefatione prima quaedam principia proponuntur, apprimè utilis. Basileae 1558, *Epistola nuncvptoria*, S. 6, wo es bei der dritten der Anforderungen an einen „Doctor“, die alle biblisch fundiert werden, heißt: „Tertiò flagitat, ut Doctor possit ὀρθοτομεῖν, rectè secare aut diuidere uerbum Veritatis: ubi itidem necessario doctrinā diuidendi Doctorem tenere iubet Quod adeò clarum est, ut nulla plane probatione indigeat.“ – Zu seiner Logik auch Josip Talanga / Filip Grgic: Matthias Flacius Illyricus and Sixteenth-Century Logic. In: *Synthesis Philosophica* 15 (1993), S. 147–166, wobei der Titel allerdings mehr verspricht, als der Beitrag halten kann.

Lutheraner Conrad Dannhauer (1603–1666),⁵² obwohl er – wie noch zu sehen sein wird – die Stelle in seiner Hermeneutik nutzt, oder der Reformierte Rudolf Goclenius (1546–1628), der die Stelle in seinen zahlreichen logischen Werken, die ich geprüft habe,⁵³ nicht berücksichtigt, selbst dann nicht, wenn er die *objectiones* zum Gebrauch der Logik erörtert.⁵⁴

Johannes Wigand (1523–1587), ebenfalls Schüler Melanchthons und ein Mitarbeiter des Flacius an den *Magdeburger Zenturien*, sieht in der Philosophie traditionsgemäß die *ancilla*,⁵⁵ und er stellt neben den Nutzen der Grammatik und der Rhetorik vor allem den der Dienerin („famula“) Dialektik.⁵⁶ Doch damit nicht genug. Denn auch Wigand lässt sich die Schlüsselstelle 2 Tim 2,15, die er in griechischer Sprache zitiert, nicht entgehen, wenn er in seiner Abhandlung die Frage beantwortet, inwiefern die „sana Philosophia“ der Theologie zu Diensten sein könne und wo die Theologie über die Philosophie hinausrage.⁵⁷ Die besonders einschlägigen Lehrstücke, die sich im Römer-Brief fänden, seien dementsprechend „per analysin“ zu explizieren.⁵⁸

Aber es sind nicht allein ‚Lutheraner‘. So notiert Calvin in seinem *Kommentar zum Timotheus-Brief* unter *recte secantem* begeistert:

Pulchra metaphora, et quae scite exprimit praecipium docendi finem. Nam quum solo Dei verbo contentos esse nos oporteat: quorsum quotidianae conciones et ipsum quoque pastorum munus? Nonne in medio posita est scriptura?

Zur Charakterisierung des Vorgehens fährt er fort – und diese Formulierung scheint auf ihn zurückzugehen:

At Paulus secandi partes doctoribus assignat: ac si pater alendis filiis panem in frustra secando distribueret. Commendat autem rectam sectionem Timotheo, ne in secando cortice occupatus (ut solent inepti homines) ipsam interiorem medullam intactam relinquat. Quamquam generaliter hoc nomine prudentem veribi distributionem, et quae rite ad auditorii profectum attemperatur, intelligo.⁵⁹

52 Vgl. Dannhauer: *Epitome Dialectica* [...]. Argentorati 1634.

53 Z.B. Goclenius: *Problematum Logicorum*. Pars I–V. Marpurgi 1596, separat paginiert.

54 Vgl. Goclenius: *Institutionum Logicarum de Inventione, Liber unus*. Cum appendice, de *Locis Juris* interpretum eodem revocandis. Marpurgi 1598.

55 Vgl. Wigand: *De Philosophia et Theologia*. Quatenus sana Philosophia Theologiae seruiat, & quatenus Theologia excellat. Rostochii 1563, unpaginiert (A4v, S. 6).

56 Vgl. Wigand: *De Philosophia* [1563] (Anm. 55), unpaginiert (S. 9–12).

57 Vgl. Wigand: *De Philosophia* [1563] (Anm. 55), unpaginiert (S. 10).

58 Vgl. Wigand: *De Philosophia* [1563] (Anm. 55), unpaginiert (S. 11).

59 Calvin: *Commentarius in Epistolam ad Timotheum II* [1556]. In: id., *Opera quae supersunt omnis* [...]. Vol. XXIV. Brunsvigae 1882 (CR 52), Sp. 337–396, hier S. 367.

Es geht um die *recta sectio*, die das (Bedeutungs-)Mark (*medulla*) nicht zerstöre und die zum Verständnis beitrage – *medulla* ist zugleich eine nicht selten gebrauchte Bezeichnung für ein auf das Wesentliche konzentriertes Lehrwerk. Nicht zuletzt ist das gegen diejenigen gerichtet, die den Text „verderben (*mutilant*)“, „zerstückeln (*discerpunt*)“, „verdrehen (*contorquent*)“, „zerreißen (*disrumpunt*)“: „*recta sectio: hoc est explicandi ratio ad aedicationem formata. Est enim quasi regula ad quam exigere convenit omnem scripturae interpretationem.*“⁶⁰ Ein beliebter Ausdruck ist *torquere* und dieser Ausdruck meint nicht nur „foltern“ und „quälen“, sondern auch „(ver)drehen“. Ein solcher Vorwurf war freilich allen zugänglich.⁶¹ Ein weiteres reformiertes Beispiel bietet Johannes Piscator (1546–

⁶⁰ Calvin: *Commentarius* [1882] (Anm. 59), Sp. 368.

⁶¹ Vgl. z. B. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*. Theologisch-politischer Traktat [1670]. In: id., *Opera – Werke*. Lateinisch und Deutsch. Hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 1979, cap. II, S. 78, cap. VII, S. 238, cap. VIII, S. 292, oder Johannes Kepler: *Mysterium cosmographicum: editio altera cum notis* [1596, 1621]. In: id., *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Hg. von Franz Hammer. München 1963, S. 39: „In rebus igitur eulentissimis torquere Dei linguam, vt illa digitum Dei in natura refutet, id religiosissimus quisque maxime caebit.“ Oder Calvin in seinem Lukas-Kommentar Lk 15,22 (CR 75, Sp. 509 f.): „non torquebitur litera“. Ähnliches wirft Erasmus den Ausdeutungen des Römerbriefs Melanchthons vor, so in einem Brief vom Oktober 1534 an Jacques (Giacomo) Sadoletto (1477–1547), vgl. Erasmus: Allen (Anm. 11), XI, S. 45: „Miseram Commentarios Melanchthonis, non vt illos immitareri (nec enim alibi magis torquet scripturam, vtcumque miram professus simplicitatem), sed quum illic commemorantur variae multorum opiniones, sciebam tuam prudentiam illinc excerpturam quod ad mentis Paulinae faceret cognitionem.“ Sowie an Bonifacius Amerbach (1494–1562) vom Juni 1533, vgl. Erasmus: Allen (Anm. 11), X, S. 244 f.: „Venditur istic commentarius nouus Philippi Melanchthonis in Epistolam ad Romanos in quo sibi placet – et multa praeclare dicta fateor. Sed in multis displicet. Torquet multa arroganter reicit Origenem et Augustinum, non pauca transilit. Legi quarterniones aliquot.“ Oder Erasmus: *Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi Libri Quatuor* [... 1535]. In: LB (Anm. 10), Sp. 796A–1100C, hier Sp. 1027F: „[...] quidam eo detorquent, quasi nefas sit in editione Veteris Instrumenti fontes Hebraeorum aut translations consulere, aut in Novo ex Graecis Codibus petere vel lectionem sincerioem, vel sensum magis germanum, quum multo aliud sentiat Scripturae locus; [...]“. Luther spricht in den *Dictata super Psalterium* angesichts von Ps 1,2 (WA 55, II, 1, S. 9) von denjenigen, die das prophetische Wort verdrehen: „Sunt autem quidam etiam nunc hodie, Qui os huius prophete distorquere et linguam eius inuertere nituntur.“ Der Vorwurf war nicht auf die Bibelauslegungen beschränkt. So sieht Petrarca bei den Aristotelikern das ‚Verdrehen‘ selbst der einfachsten Worte des Aristoteles in ihr Gegenteil, vgl. id.: *De suis ipsius et multorum ignorantia*. Über seine und vieler andererer Unwissenheit [1367–1371]. Übersetzt von Klaus Kubusch. Hg. und eingeleitet von August Buck. Hamburg 1993, S. 110: „Contra Aristotelem nichil, sed pro veritate aliquid, quam licet ignorans amo, et contra stultos aristotelicos multa quotidie in singulis verbis Aristotelem inculcantes, solo sibi nomine cognitum, usque ad ipsius, ut auguror, audientiumque fastidium, et sermones eius etiam rectos ad obliquum sensum temerarie detorquentes.“

1625), ein Herborner Lehrer und einer der rühmlichsten Ramisten der Zeit.⁶² Piscator hat zu allen Teilen des Alten und Neuen Testaments Kommentare nach dem bereits gängigen Muster der *Analysis logica* verfasst, durchweg ergänzt um *scholiis* und *observationibus locorum doctrinae*. Er hält in seiner Analyse des zweiten Timotheus-Briefs fest: „Recte secet. ὀρθοτομοῦντα. Id est prudenter distribuat & accomodet usibus auditorum. Metaphora videtur sumta á sacerdotibus certo ritu secantibus victimas.“⁶³

Gestärkt durch die Autorität eines Melanchthon wie die eines Calvin macht das *secare* seinen Lauf durch die gesamte protestantische Welt, immer auch verwendet zur Begründung der Beschäftigung mit der Logik für die Analyse des Textes. Wenige Beispiele von denjenigen, die als Reformierte gelten, seien noch angeführt: Girolamo Zanchi (1516–1590), italienischer Emigrant, ist in seinem 1590 erschienenen Werk *De natura Dei seu de divinis attributis* ein Beispiel.⁶⁴ Dabei meint die Formulierung „instrumentum illum instrumentorum“ die Logik.⁶⁵ Immanuel Tremellius (1510–1580) und Franciscus Junius (1545–1602) drucken in ihrer so überaus erfolgreichen *Biblia sacra* die Übersetzung Theodor Bezas (1519–1605) für die Texte des Neuen Testaments – so denn auch bei dieser Stelle seine Wiedergabe mit: „Stude seipsum probatum sistere Deo, operarium qui non erubescat, & qui rectè sermonem veritatis secet.“⁶⁶ Zwei der *Annotationes* Bezas finden dann ihren Abdruck: Eine ganze Passage:

62 Zu ihm als Theologen noch immer Frans Lucas Bos: Johann Piscator. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie. Kampen 1932.

63 Johannes Piscator: *Analysis Logica Qvinque Postremarum Epistolarum Pauli*: [...]. Uná cum scholiis & observationibus locorum doctrinae [1592]. Editio secvnda. Herbornae 1594, S. 104.

64 Girolamo Zanchi: *De natura Dei seu de divinis attributis*. Neustadt an der Hardt 1590, f. b5v: „Neque statim ex Christi schola egredimur, cum Lycaeam ingredimur, aut scientias confundimus, quando ad scripturarum explicationem artes adhibemus. Cum Apostolum quoque ipsum videamus a philosophicis et poeticis non abhorruisse atque ita suo exemplo docuisse, quid nobis sit faciendum, imo aperte, dum *Ἄρθοτομῶντα* requirit episcopum, demonstrasse instrumentum illum instrumentorum, sine quo recte secare scripturas non possumus, ad manum illis, qui sacras literas sunt interpretaturi, habendum esse.“

65 Im Mittelalter werden *ars artium* respektive *scientia scientiarum* zu stehenden Formeln für die *dialectica* oder *logica*, aber auch für die Philosophie; die überaus erfolgreichen *Summule Logicales* beginnen mit: „Dialectica est ars artium et scientia scientiarum“ (Tractatus, called afterwards *Summule Logicales*. First critical edition from the Manuscripts. Hg. von Lambert Marie de Rijk. Assen 1972, 1.4 in apparatu). Hierzu auch Klaus Jacobi: *Diale[c]tica est ars artium, scientia scientiarum*. In: *Scientia* und *ars* im Hoch- und Spätmittelalter. Bd. 1. Hg. von Ingrid Craemer Ruegenberg und Andreas Speer. Berlin/New York 1994, S. 307–328.

66 Tremellius und Franciscus Junius: *Testamenti Veteris Biblia Sacra, Sive, Libri Canonici Priscaae Judaeorum Ecclesiae Deo traditi*. Latini recens ex Hebraeo facti, brevibus[ue] Scholiis illustrati [... 1581]. Secunda Cura Francisci Junii. Genevae 1610, S. 422.

Quinta admonitio. Ministrum esse oportere non otiosum disputatorem, sed fidelem in veritatis sermone rectè distribuendo dispensatorem, adeò quidem ut etiam aliorum garrulam curiositatem cohibeta.⁶⁷

Die Annotation, die direkt vor der betreffenden Passage steht, lautet der Erwartung entsprechend: „Qui nihil adjiciat, nihil praetermittat, mutilet, discerpat, torqueat: spectet diligenter quid ferat auditorum captus, & quid ad aedificationem conducat.“⁶⁸ Bis in die Wortwahl finden sich hier Anklänge an Calvin.

Die verschiedenen Begründungsstränge laufen, wenn auch nicht in ein harmonisches Ganzes, so doch zusammen. Hierzu ein Beispiel: Zwar hat der Puritaner William Perkins (1558–1602) keine *hermeneutica sacra* verfasst, auch keine *logica*, aber in seinem Werk zur Homiletik *De Arte Prophetica* sind alle Elemente beisammen, welche die Behandlung der Heiligen Schrift unter der Maßgabe der Erzeugung von theologischen Wissensansprüchen bestimmen. Nach Perkins, dessen Gewährsmann in der Logik zweifellos Petrus Ramus ist, erscheint die ganze Heilige Schrift als ein großer Syllogismus: „[...] the major premise is the scope or principal burden of the writings of all the prophets. The minor premise is contained in the writings of the evangelists and apostles.“⁶⁹ In seinem Kommentar zur Offenbarung, und zwar zu Offb 1,19 („Schreibe, was du gesehen hast, und was da ist, und was geschehen soll“), schreibt er – nicht ungewöhnlich in der Zeit – dem Heiligen Geist selbst den Gebrauch der *ars logica* zu und wendet das gegen alle Verächter ihres Gebrauchs bei der Interpretation der Heiligen Schrift.⁷⁰ In seiner Homiletik, die wie üblich Abschnitte zur Interpretation der Heiligen Schrift enthält, wird als Anweisung an den angehenden Prediger die dreifache Analyse, grammatische, rhetorische und logische angeführt – auch das ist in der Zeit bereits üblich: „[...] read the Scriptures in the following order. Using grammatical, rhetorical and logical analysis, and the relevant ancillary studies, read Paul’s Letter to the Romans first of all.“⁷¹ Sodann wird näher ausgeführt:

67 Tremellius und Junius: *Biblia Sacra* [1610] (Anm. 66), S. 423.

68 Tremellius und Junius: *Biblia Sacra* [1610] (Anm. 66), S. 423.

69 William Perkins: *The Arte of Prophesying or a Treatise Concerning the Sacred and Only True Manner and Method of Preaching* [Prophetica, 1592, 1606]. Edinburgh 1996, chap. II, S. 11.

70 William Perkins: *Pia et docta expositio in tria prima Apocalypseos capita* [1598]. In: id., *Opera Theologica* [...Tomus II]. Genevae 1619, (dritte Paginierung) lib. I, cap. 92, S. 92: „Hinc logicae artis 56hetric56te animaduerte, concessum in theologia diuidere (secus Spiritus Sanctus non vsus fuisset) atque ita analogos alia argumenta ratiocinandi, ac proinde ars quae canones ac regulas diuisionis tradit, & argumentandi recte legitima & approbata à Spiritu Dei: plurimum ergo hallucinantur homines qui logicè & rhetoricè artis regulas superfluas dicunt & illegitimas, ita simulant ac condemnant praxim Spiritus Sancti hoc loco.“

71 Perkins: *The Arte* [1996] (Anm. 69), chap. 4, S. 23.

„Preparation has two parts: the interpretation of the meaning of the passage, and the appropriate division of it for orderly exposition“.⁷² Unter der Überschrift „Rightly Handling the Word of God“ heißt es schließlich: „So far we have been considering the interpretation of Scripture. Now we come to consider the right ‚cutting‘ or ‚dividing‘ of it. Right cutting is the way in which the Word is unbaled to edify the people of God [...].“⁷³ Als wenn dies noch nicht genug wäre, unterteilt er dieses ‚Zerschneiden‘ in zwei Operationen: „(i) resolution or partition, (ii) application.“⁷⁴ Von der *resolutio* heißt es an gleicher Stelle erläuternd:

[...] is the unfolding of the passage into its various doctrines, like the untwisting and loosening of a weaver’s web. Apollos [aus der Anhängerschaft Johannes des Täufers und Mitarbeiter des Paulus, sprichwörtlich geworden für ‚Missionar‘] was highly skilled in doing this: ‚for he vigorously refuted the Jews publicly, showing from the Scriptures that Jesus is the Christ‘ (Acts 18.28).

Dieses ‚Zerschneiden‘ wird dann noch unterteilt in *solutio* und *applicatio*. Trotz der Versammlung des einschlägigen Vokabulars enttäuscht angesichts der Ausführungen zum *secare* doch ein wenig, dass Perkins das ‚cutting‘ mit einfachen, distanzierenden Anführungsstrichen versehen hat und vom „Handling“ spricht. Perkins scheint durch die einfachen Anführungsstriche einen metaphorischen Gebrauch anzudeuten, und er verweist vor allem nicht auf die einschlägige Bibelstelle. Doch ist diese Zeichensetzung Perkins zuzurechnen?

Die Passagen sind aus der Neuausgabe zitiert, die 1996 erschien und bei der ihr „publisher“ dankt „for providing the electronic copy of these words of Perkins and thus promoting the modernised version of these treatises“. Diesem Dank lässt sich nicht entnehmen, worin die Modernisierung liegt, im Technischen oder auch im Textuellen. Einfache Anführungsstriche als Kennzeichnung eines distanzierenden Gebrauchs sind mir in Ausgaben des 16. Jahrhunderts *nie* begegnet. Man könnte vermuten, dass sie hinzugetan wurden, um ein anderes zeichentechnisches Hilfsmittel zu ersetzen. Doch sie besitzen kein drucktechnisches Äquivalent. Dem *Bearbeiter* war vielleicht das „cutting“ ein wenig befremdlich. Aber einschneidender ist, dass vieles aus Unkenntnis des Kontextes weggefallen ist. Die Überschrift lautet in der Ausgabe von 1631, die zugrunde gelegt wurde, nicht: „The right Handling of the Word of God“, sondern „of the right dividing the word“. Das erste folgt dem *tractare* der *Vulgata*, das zweite Melanchthons *secare* – diese Emendation zerstört die Pointe. Der entscheidende Text ist denn

⁷² Perkins: The Arte [1996] (Anm. 69), chap. 4, S. 25.

⁷³ Perkins: The Arte [1996] (Anm. 69), chap. 6, S. 48.

⁷⁴ Perkins: The Arte [1996] (Anm. 69), chap. 6, S. 48.

auch in der Neuausgabe weitgehend verloren gegangen, aber er ist erhellend und bestätigt die Erwartungen: „Hitherto we have spoken of interpreting the word, we are now to come to speake of the *right cutting*, or the *right dividing* of it.“⁷⁵ Mit einem Asterisk wird auf den Ausdruck *ορθοτομία* auf der Randspalte verwiesen. Weiterhin heißt es dann:

Right cutting of the word is that, whereby the word is made fit to edifie the people of God: 2 Tim 5, 15. Studie to show thy selfe approved unto God, a work man that need not to be ashamed, or dividing (or cutting) the word of truth aright.

Erneut wird mit einem Asterisk auf die griechische Version verwiesen. Das Zitat folgt weitgehend der 1611 erschienenen *King James Bible*, allerdings mit einer gewichtigen Änderung: Perkins ergänzt das „dividing“ durch ein „cutting“ – es ist eben ein *dividing* im Sinne des *cutting*. Anschließend äußert er eine Vermutung zur Herkunft dieser Metapher:

It is a metaphor taken it may bee from the Levites, who might not cut members of the sacrifices without due consideration. *Isa.* 50, 4. the Lord hath given mee the tongue of the learend, that I might know to minister a word in due season to him that is wearie.⁷⁶

Ebenso wie Melanchthon fehlt bei Perkins der Hinweis auf Origenes. Er fährt fort: „The parts thereof are two: *Resolution* or *partition*, and *Application*.“ Bei der *resolutio* unterscheidet er dann „notation“, das ist seine Bezeichnung für den *sensus explicitus*, sowie „collection“, das ist der *sensus implicitus*:

soundly gathered out of the text. This is done by the nine arguments, that is, of the causes, effects, subjects, adjuncts, dissentanies, comparatives, names, distribution, and definition [...].⁷⁷

Das nun wiederum ist nichts anderes als die ramistische *inventio*, also der dem *iudicium* vorausgehende Teil der Logik.

Wirft man nun noch einen Blick in die lateinische Fassung von 1598, von der die angeführte englische eine Übersetzung darstellt, dann wird alles noch deutlicher. Die Unterteilung, die im Englischen *interpretation* und *right cutting* oder *right dividing* heißt, gibt für das erste das lateinische *interpretatio* wieder.

⁷⁵ William Perkins: *The Art of Prophecyng. Or, a Treatise Concerning the Sacred and Only True Manner and Method of Preaching* [... 1592]. London 1631. In: *The Works of That Famous and Worthy Minister of Christ In the Universitie of Cambridge. M.VV. Perkins. Newly Corrected and amended* [... 1609]. London 1631 (3. Paginierung), S. 643–673, hier S. 662.

⁷⁶ Perkins: *The Art* [1631] (Anm. 75), S. 662.

⁷⁷ Perkins: *The Art* [1631] (Anm. 75), S. 662.

Perkins verwendet für das zweite keinen lateinischen, sondern einen griechischen Ausdruck, und der ist wie erwartet: ὀρθοτομία.⁷⁸ Wenn man nun zur Behandlung des Teils gelangt, der in der ursprünglichen englischen Übersetzung „of the right dividing the word“ überschrieben ist, dann heißt der nun schlicht „De Orthotomia“.⁷⁹ Wie auch sonst und nicht allein in Fällen der philosophischen Terminologie scheint auch hier eine *egestas verborum* bei der Latinisierung griechischer Ausdrücke zu bestehen – und aus dem *secare* lässt sich keine lateinische Terminologie bilden. Die Unterteilung, die in der englischen Fassung *Resolution or partition* heißt, gibt Perkins in der lateinischen Fassung mit dem griechischen Ausdruck Διάλυσις wieder, allerdings in lateinischen Buchstaben.⁸⁰ Wenn ich es richtig sehe, wird dieser Ausdruck nur selten in diesem Zusammenhang für *resolutio* oder *partitio* verwendet. Galen (130–200) verwendet in seinen Schriften mitunter *dialysis* synonym zu *analysis*. Posthum erscheint sein viel beachtetes und einflussreiches Werk zum Gewissen von 1603, das den Titel *Anatomia sacra, humanae conscientiae* trägt; allerdings ist es herausgegeben und ins Lateinische übersetzt worden von Wolfgang Meyer (1577–1653), der eventuell allein für diesen Titel verantwortlich sein könnte.⁸¹ Einfacher scheint der Fall bei dem vielleicht von der Übersetzung des Erasmus beeinflussten William Tyndale (1494–1536) zu liegen. Er ist ein Kenner des Griechischen wie des Hebräischen, verfolgt von konfessionellen Gegnern endete sein wenig glückliches Leben durch den Strang. Die Stelle lautet in seiner Übersetzung: „[...] dividing the word of truth justly.“⁸²

78 Vgl. William Perkins: *Prophetica sive de sacra et Vnica Concionandi Tractatus nervosiss* [1598]. Basileae 1602, cap. IV, S. 23.

79 Perkins: *Prophetica* [1602] (Anm. 78), cap. VI, S. 70.

80 Vgl. Perkins: *Prophetica* [1602] (Anm. 78), cap. VI, S. 71.

81 Vgl. Perkins: *Anatomia sacra*. Basileae 1604.

82 Vgl. Tyndale: *New Testament* [1534]. Translated from the Greek [...]. In a modern-spelling edited and with an introduction by David Daniell. New Haven 1989, S. 316. Zu Tyndales übersetzerischen Leistungen, neben der *Introduction* des Herausgebers Daniell, vor allem die Hinweise in Gerald Hammond: *The Making of the English Bible*. Manchester 1982. Zu Tyndales Hintergrund, ohne auf seine Übersetzung einzugehen, David Weil Baker: *The Historical Faith of William Tyndale. Non-Salvific Reading of Scripture at the Outset of the English Reformation*. In: *Renaissance Quarterly* 62 (2009), S. 661–692; sowie Su Fang Ng: *Translation, Interpretation, and Heresy. The Wycliffite Bible. Tyndals’s Bible, and the Contested Origin*. In: *Studies in Philology* 98 (2001), S. 315–338, zu seiner Übersetzung ins Englische. In den genannten Beiträgen findet sich keine Erwähnung der Übersetzung der Timotheus-Stelle, auch nicht bei Douglas H. Parker: *Tyndale’s Biblical Hermeneutics*. In: *Word, Church, and State. Tyndale Quincentenary Essays*. Hg. von John T. Day, Eric Lund und Anne M. O’Donnell. Washington 1998, S. 87–101.

John Wilkins (1614–1672) weist in seiner Anleitung für Prediger auf die Timotheus-Passage an keiner Stelle hin, obwohl er gelegentlich die beiden Briefe für Anweisungen nutzt.⁸³ Zu *dissecting* hält er fest: „That common practice of dissecting the words in minute parts, and enlarging upon them severally, is a great occasion of impertinency and roving from the chief sense.“⁸⁴

Die Bibelstelle in der Übersetzung als *secare* wird im 17. Jahrhundert immer wieder für die Zergliederung, die *analysis textus*, herangezogen – und überhaupt für den Nutzen der Dialektik bei der Arbeit am Text. Herausgegriffene Beispiele mögen das illustrieren. Der in vielfacher Hinsicht eminente Georg Calixt (1586–1656) stellt für den Theologen nach 2 Tim 2,24 das *aptum ad docendum* heraus und fährt dann fort:

Commode igitur explicet necesse est ea, quae proponit. Quo etiam fine iubet eum ὀρθοτομεῖν sive ‚recte secare vel patiri sermonem veritatis‘ (v. 15), ne in docendo distrahantur quae coniungi aut misceantur quae deceret seiungi, nihil enim magis auditores turbat auf perfectum eorum remoratur.⁸⁵

Sogleich darauf wird Melanchthon zitiert, „communis patrum nostrorum praeceptor“, allerdings nicht hinsichtlich der Deutung der Timotheus-Stelle, sondern als Zeugnisgeber gegen die ungelehrten Theologen. Vermutlich ist für Calixt die Deutung der Stelle im Sinne des *secare* kein sonderliches Problem⁸⁶ – in seiner *Epitome Theologiae* von 1619 heißt es: „[...] rectè partiri Sermonem veritatis [...]“,⁸⁷

83 John Wilkins: *Ecclesiastes, or a Discourse concerning of Preaching: As it falls under the Rules of Art [...]. The Fourth Edition* London 1653, S. 30, im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen „Prayer“, „Reading“ und „Meditation“: „2 *Reading*. It was the Apostles Advice to *Timothy*, 1 Tim. 4.13. *Give attendance to reading*. And he says, that it is the study of the Scriptures, that must make *the man of God perfect, thoroughly furnished*, 2. Tim. 3, 17.“

84 Wilkins: *Ecclesiastes* [1653] (Anm. 83), S. 16.

85 Georg Calixt: *Apparatus sive introductio in studium et disciplinam, Sanctae Theologiae* [1628–1656]. In: id., *Werke in Auswahl*. Bd. 1: *Einleitung in die Theologie*. Hg. von Inge Mager. Göttingen 1978, S. 48–364, hier S. 68.

86 Auch wenn es in einer aus dem Nachlass edierten frühen Schrift von 1611/12 zu der Timotheus-Stelle nur heißt: Calixt: *De Constitutione S. Theologiae Tractatus continens totius disciplinae compendium* [1611/12, postum]. In: id., *Werke in Auswahl*. Bd. 2. *Dogmatische Schriften*. Göttingen 1982, S. 11–29, hier S. 11: „hoc est. Sermonem coelestem recte partiri et doctrinae membra discernere“.

87 Georg Calixt: *Epitome Theologiae* [... 1619]. *Novissime huic editioni, reliquis longé accuratiori, praeter dudum adjectam de principio Theologico Disputationem, Accessit Qvorvndam Epitomes Hivis Locorum Declaratio Priore Auctior et Correctior Avtore Gerhardo Titio. Helmstadii 1661*, (erste) *Prolegomena*, unpaginiert, sowie (zweite) *Prolegomena*, S. 1, übereinstimmend zu id.: *De constitutione* [1611/12] (Anm. 86), S. 11.

später dann dort: „Eligantur verò juxta praeceptum Pauli, qui rectè secent sermonem veritatis, mansueti erga omnes & apti ad docendum [...]“.⁸⁸ In ähnlichem Sinne und mit der gleichen Selbstverständlichkeit findet sich das auch bei dem bedeutenden Bibelphilologen Salomon Glassius (1593–1656):

Secare recte, ὀρθοτομεῖν verbum veritatis [...] pro prudenter distribuere docendo, & usibus auditorum diversus accommodare [...].⁸⁹

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Auf diese Stelle greift der Herausgeber der logischen Werke Giacomo Zabarellas (1511–1589) Johann Ludwig Hauvenreuther (1548–1618) in einer rein logischen Disputation zurück.⁹⁰ Bei Heinrich Opitz (1642–1712) heißt es im Abschnitt „De Mediis et Regulis Hermeneuticis ex Logica et Metaphysica desumptis“ noch 1704: „In accurata Scripturae interpretatione subinde in auxilium vocanda est cognitio Logica, dum illius interpres debet ὀρθοτομεῖν rectè secare verbum veritatis, juxta 2. Tim. 2. 15. h.e. [...]“.⁹¹

Ich möchte behaupten, dass gegen Ende des 16. Jahrhunderts die bestimmte Art und Weise der *Analyse* des Textes mit dem Hinweis auf diese Bibelstelle unter Rückgriff auf die Deutung als *secare* bei Protestanten nicht selten, wenn auch nicht immer und in gleicher Ausführlichkeit begründet wird.⁹² Das heißt freilich nicht, dass jede Darstellung des Interpretierens (der Heiligen Schrift) die Analyse in gleicher Ausführlichkeit begründet oder immer darauf zurückgegriffen wird. Das geschieht, wenn ich es richtig sehe, nicht bei den allgemeinen, durchaus traditionellen hermeneutischen Darlegungen zur Heiligen Schrift des Lambertus Danaeus (um 1530–1596), der als musterhaftes Beispiel allein den Brief an Phi-

⁸⁸ Vgl. Calixt: De constitutione [1611/12] (Anm. 86), *Pars tertia de Mediis*, „de causis conservantibus et suvertentibus Ecclesiam“, S. 190.

⁸⁹ Salomon Glassius: *Philologia Sacra* [...] *Adiecta svb finem hvivs operis est eivsdem B. Glas-sii Logica Sacra, provt eandem ex MSto* [1705]. Edidit Johannes Gothofredvs Olearivs [...] Editio Novissima [...] *Accedit Praefatio Jo. Francisci Bvddei. Lipsiae 1743, lib. V. Rhetorica sacra, Part. I, cap. XII, Sp. 1837.*

⁹⁰ Vgl. Johann Ludwig Hauvenreuther und Philipp Reinhard: *Dispvatio de Natvra Logicae, Praedicabilibvs, et Praedicamentis* [...] *Sub Praesidio* [...] *Ioannis Lvdovici Havvenrevteri* [...] à Philippo Reinhardo [...]. *Argentorati 1591, § 5, f. A2r–v.*

⁹¹ Heinrich Opitz: *Theologia Exegetica Methodo Analytica proposita & Tabulis X. succinctè comprehensa. In usum suorum auditorum imprimis edita. Kiloni 1704, Tabula VIII, S. 12.*

⁹² Bei Caspar Finckhius (1578–1631): *Clavis scripturae sacrae sive de ratione scrutandi, legendi, intelligendi, interpretandi, tractandi, aestimandi, memoriâ facilè comprehendendi universam Scripturam sacram, Libri Sex. Jenae 1618*, heißt es im Blick auf die Stelle, lib. Secundus, separat paginiert, S. 105: „Ut strenuè militet, Agricola primò fructus percipiat, verbú[m] rectè secet, & omnia modestè agat.“

lemon analysiert.⁹³ Ebenso verzichtet Thomas Wilson (1563–1622) auf eine solche Rechtfertigung bei der Aufstellung seiner „Theological Rules“, und das sowohl bei den Regeln, die aus der Heiligen Schrift selbst gezogen seien, als auch bei denen, die aus den Schriften der Väter oder neuerer Autoren stammen:

Theological Rules, drawn partly out of holy writ, partly out of ecclesiasticall writers both ancient & moderne, seruing to guid vs in the vnderstanding and practise of holy Scripture.⁹⁴

Vorgebildet ist diese Rechtfertigung der hermeneutischen Regeln bei dem schon erwähnten Matthias Flacius Illyricus. Alles Wissen, dessen Anwendung man in der Heiligen Schrift zu entdecken und zu identifizieren vermochte, erschien allein durch diesen ‚Ort‘ als gerechtfertigt, und das gilt auch für das Regelwerk der *hermeneutica sacra*. Beispielhaft eingeführt wird dies in der *Clavis Scripturae Sacrae* des Flacius. Der erste Traktat – „De Ratione Cognoscendi Sacras Literas“ – beginnt mit 51 durchnummerierten „causae difficultatis“ der Auslegung der Heiligen Schrift. Hierauf folgen die empfohlenen „remedia“, sodann 58 „regulae cognoscendi sacras literas, ex ipsis desumptae“. Es schließen sich 27 „praecepta de ratione legendi Sacras literas, nostro arbitrio collecta aut exogitata“ an.⁹⁵ Der Aufbau ist geordnet, wenn auch nicht systematisch: Die *remedia*, *regulae* und *praecepta* lassen sich zwar auf die von Flacius ausgewiesenen interpretatorischen Probleme beziehen, aber sie werden nicht im Einzelnen durch eine Untersuchung dieser Schwierigkeiten und der Art ihrer Hilfestellung begründet. Oftmals stellt sich der Eindruck ein, zumindest teilweise folge die Anordnung des Regelwerkes einer *pragmatischen Ordnung*, wenn zumindest in Ausschnitten Handlungsfolgen unter jeweils eintretenden Bedingungen und Gegebenheiten bei der Interpretation der Heiligen Schrift festgehalten zu werden scheinen.

Den Versuch einer *philosophischen* oder *rationalen* Begründung der Regeln in einem engeren Sinne, wie dies spätere Hermeneutiken unternehmen – etwa unter

⁹³ Vgl. Lambert Danaeus: *Methodvs Sacrae Scripturae in pblicis tum Praelectionibvs tum concionibus vtilliter atque intelligenter tractandae. Qvae praxi, id est, aliquot exemplis, et perpetuo in Epistolam Pavli Ad Philemonem commentario illustrature*. S.l. [Genf] 1579.

⁹⁴ Thomas Wilson: *Theologicall Rules, To Gvide Vs in the vnderstanding and practice of holy scripture: [...]*. London 1615, S. 1.

⁹⁵ Vgl. Flacius: *Alter Pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens*. Basilae 1567, tract. primvs, S. 1–5; 5f.; 6–16, und 16–20; sowie id.: *Clavis Scripturae Sacrae [...] Quarum Prior Singularum Vocum, Atque Locutionum Sacrae Scripturae Usum Ac Rationem Ordine Alphabetico Explicat [...]* 1567]. Francofurti et Lipsiae 1719, Sp. 1–6; 6f.; 7–21; 21–26.

Vorgabe eines analytischen Aufbaus als praktische Disziplin und dabei orientiert an der finalen Analyse und am Ziel des wahren Sinns (wie auch immer er bestimmt sein mochte) –, sucht man freilich bei Flacius vergebens: (1) Die *regulae* sind der Heiligen Schrift selbst entnommen, (2) die *praecepta* hingegen anderen Quellen entlehnt, insbesondere den *patres ecclesiae*, oder (3) aber selbst ersonnen. Diese Dreiteilung lässt sich auf die abnehmenden Grade der Gewissheit der Regeln abbilden. Wie gesehen findet sich bei Flacius der Rückgriff auf die Timotheus-Stelle zur Rechtfertigung.

Im Einzelfall dürfte das Ausbleiben unterschiedlich motiviert sein, aber einer der Gründe könnte der sein, dass die Anwendung der *analysis logica* mittlerweile keiner Begründung bedurfte. Im 18. Jahrhunderts scheint diese Stelle zur Begründung keine nennenswerte Rolle mehr zu spielen,⁹⁶ selbst dann nicht, wenn man die Analysis als Verfahren der *hermeneutica sacra* anspricht wie bei August Pfeiffer (1640–1698)⁹⁷ oder Joachim Ehrenfried Pfeiffer (1709–1787),⁹⁸ wenn beide ausgiebig Probleme der Interpretation behandeln.

Die Erörterung des Vorgehens beim *richtigen* Schneiden hält freilich an, wobei verschiedene Konzeptionen der *analysis textus* und *analysis logica* eine Rolle spielen. Nur ein Beispiel: Johann Conrad Dannhauer gehört ebenfalls zu denjenigen, die sich den Rückgriff auf das *secare* nicht entgehen lassen. In dem für seine Bestimmung der Hermeneutik grundlegenden *Articulus* seiner *Idea Boni Interpretis* von 1630 greift er auf die *secare*-Stelle zur Begründung der Hermeneutik zurück:

Quod nomen attinet, communiter ἐρμηνεία interpretatio dicitur, quae justa est, ad[que] leges bonae interpretationis emussitata: in Scripturâ S. prophetiae quoque nomine compre-

96 So nicht in Sigmund Jakob Baumgarten (1706–1757): Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik. Hg. von Joachim Christian Bertram. Halle 1769, obwohl hier zahlreiche Stellen erörtert werden. Das geschieht beispielsweise nicht in dem sehr umfangreichen Werk von Johann Georg zur Linden (1707–1743): *Ratio Meditationis Hermenevticae imprimis Sacrae Methodo Systematica proposita*. Ienae et Lipsiae 1735. Bei Johann Heinrich Daniel Moldenhawer (1709–1790); vgl. (anonym:) *Introductio in omnes Libros Sacros cum Veteris, tum Novi Foederis, ut et eos, qui Apocryphi dicuntur [...]. Regiomonti* 1736, heißt es nach knappen Darlegungen zum „locus“, „Tempus“, „Occasio“ und „Scopus“ des Briefes, unter „Partitito“, zum 2. Kapitel (S. 84) nur: „Monita alia pastoralia, ubi commendatur fortitudo spiritualis, memoria Christi resuscitati, & fuga quaestionum inutilem.“

97 Vgl. August Pfeiffer: *Hermeneutica sacra sive luculenta & succincta Tractatio de legitima interpretatione Sacrarum literarum*. Dresdae 1687, cap. XV, De opt.[imo] Genere Interpretandi, § V, S. 211–213.

98 Vgl. August Pfeiffer: *Elementa Hermenevticae Vniversalis Veterum atque Recentorum et proprias quasdam praecisiones complexa*. Ienae 1743, cap. II: De interpretatione eiusque regvlis generalissimis, S. 10–40.

henditur, & si verum fateri volumus ὀρθοτομίας cuius mentio sit 2. Tim. 2, 15 ubi Apostolus Timotheum vult [...].⁹⁹

Die Pointe kommt jedoch erst im nächsten Satz, denn hier wird Dannhauer kritisch. Seine Kritik hat einen zeitgenössischen Hintergrund: Es sei nicht jede Art von logischer Analyse gemeint, schon gar nicht diejenige, die den Text gleichsam pulverisiere. Diejenigen, gegen die sich das richtet, sind unschwer zu erkennen. Es ist die *dichotomisierende* Analyse der Ramisten. Die *analysis dichotomiae* führte auch bei der Analyse von Texten etwa der antiken Literatur zu kleinteiligsten *series dichotomiae*:

Quam vocem frustra sunt, qui de Ramistico illo διχοτομίας studio exponunt, cum quae in minimum pulverem secantur, similia sint confusis, ut loquitur Seneca, adeoque ab interprete perspicuitatis studioso aliena. Significat igitur ex ingenio Graecae linguae [...] rectè tractare & exponere scripturam sacram. Sicut enim καινοτομεῖν graecis non notat nova secate, sed novas res moliri, & διχοτομεῖν rejicere Matth. 24, 51.¹⁰⁰

In der *Vulgata* steht an dieser Stelle: „dividet“, in der griechischen Fassung διχοτομήσει. Luther übersetzt: „und wir ihn zerscheitern“. Dannhauer, der antike Anspielungen liebt, spielt auf eine bei Seneca zu findende Kritik am nicht sachgemäßen ‚Zerstückeln‘ an, wobei er auf den 89. Brief an Lucilius zurückgreifen dürfte. Der Ausgangspunkt Senecas ist das Streben nach Weisheit („sapientia“). Hierfür sei notwendig, den riesigen Körper der Philosophie (richtig) zu gliedern. Wie Diogenes Laertius berichtet, haben die Stoiker die Philosophie mit einem „lebenden Wesen“ verglichen,

wobei die Logik den Knochen und Sehnen entspricht, die Ethik den fleischigen Teilen, die Physik der Seele. [...] Und kein Teil sei von den anderen getrennt – wie manche von ihnen behaupten –, vielmehr stünden sie alle in engster Verbindung.¹⁰¹

Bei Seneca findet sich dann die Passage, die Dannhauer vermutlich vorschwebt: Eine zu große Aufteilung sei ebenso von Nachteil wie überhaupt keine.¹⁰² Es sei

⁹⁹ Dannhauer: *Idea Boni Interpretis* [1642] (Anm. 47), partis primae, sectionis primae, art. V, § 19, S. 26.

¹⁰⁰ Dannhauer: *Idea Boni Interpretis* [1642] (Anm. 47), partis primae, sectionis primae, art. V, § 19, S. 26.

¹⁰¹ Diogenes Laertius: *Phil vit*, VII, 40; Übersetzung Otto Apelt. Der Vergleich der Philosophie und ihrer Teile mit einem Körper findet sich auch bei Chrysippus und Poseidonius, hierzu Sextus Empiricus: *Adv math*, VII, 16.

¹⁰² Seneca: *Epist Moral*, 89, 3. In: *Philosophische Schriften*. Lateinisch und deutsch. Vierter Band. Darmstadt 1987, S. 328.

die ‚rechte Mitte‘, das ‚vernünftige Maß‘ zu wahren: „[...] simile confuso est quicquid usque in pulverem sectum est.“¹⁰³ Zu einem Chaos wird das, was man bis auf Staubteilchen zerlegt hat, und das ist dann der Vorwurf an die Art der dichotomischen Analyse der Ramisten, dem ein aristotelischer Gebrauch entgegengesetzt wird. Es ist die Entgegensetzung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von *Analysis logica Aristotelica* und *analysis Rameae*. Dannhauer fährt dann fort: „ita ὀρθοτομεῖν non est idem quod rectè secare, sed quod recte tractare.“ Im Zuge der kritischen Auseinandersetzung mit einem schlechten Gebrauch wird das *secare* wieder zurückgenommen und das *tractare* im Zuge der Abwehr restituiert. Das zeigt, dass es nicht in erster Linie um die bessere Übersetzung geht, sondern um das, wofür bestimmte Ausdrücke Anschließbarkeit erzeugen.

3 Analysieren und Anatomisieren

In Perkins' Schrift vom Ende des 16. Jahrhunderts finden sich alle die Ausdrücke versammelt, auf die man in der Zeit stoßen kann: *analysis*, *resolutio*, *secare*, *divisio*, *partitio*, wenn auch mehr oder weniger durcheinander gewürfelt. Das ist ein Anzeichen dafür, dass diese Ausdrücke, mehr noch die dahinterstehenden Auffassungen zwar präsent gewesen sind, aber es zeigt auch, dass sich die überlagernden Bilder und Konzepte noch nicht getrennt haben: vom *Auflösen* eines Textes zu seinem *Zerschneiden*. Das, was bei Perkins zudem fehlt, ist ein weiterer Ausdruck, der durch den Ausdruck *secare* und die Text-Körper-Analogien vorbereitet ist: Es ist die Gleichsetzung von Analysieren und Anatomisieren. Das kürzeste Resümee der Geschichte, die hier nachgezeichnet wird, lautet: Es ist der Weg von der *divisio* mit der *partitio* (in der Scholastik) über das *retexere* und *resolvere* zur *analysis* und von dort über das *secare* zur *anatomia* als Methode der Schriftauslegung. Es handelt sich dabei nicht um einen strikten Prozess der Ablösung, sondern die Ausdrücke – wie etwa *retexere*, *resolvere* und *analysis* – können gemeinsam zur Beschreibung verwendet werden, ohne dass sie dabei synonym gebraucht werden müssen. Der letzte Schritt bedarf der Erläuterung und bietet vielleicht die eigentliche Pointe.

Zwar handelt es sich beim Austausch des *tractare* durch *secare* um einen *philologischen* Wissensanspruch – es handelt sich bei den Auseinandersetzungen jedoch niemals nur um Philologie. Dieser Tausch bereitet die Grundlage für den

¹⁰³ Seneca: Epist Moral, 89, 3. In: Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Vierter Band. Darmstadt 1987, S. 328.

Anschluss an ein bestimmtes Konzept des ‚Zerschneidens‘ eines Textes verbunden mit einem *Versprechen* just für das, was Augustinus seinerzeit hinsichtlich der Anatomie des Menschen für unmöglich hielt. Nachdem er – wie in der Antike nicht unüblich – das Anatomisieren des menschlichen Körpers als der *humanitas* nicht entsprechend bezeichnet hat, sagt er, die Schönheit des menschlichen Körpers hervorhebend, dass die Harmonie des ganzen Leibes, äußerlich und innerlich, als eines einzigen Organismus niemand habe entdecken können, ja man habe nicht einmal danach zu forschen gewagt: Selbst dann, wenn es unmenschlich, aber um des ärztlichen Heilens willen akzeptabel sei und praktiziert werde, den menschlichen Körper zu zerschneiden, sei gleichwohl ein bestimmtes Ziel damit nicht zu erreichen.¹⁰⁴ Doch sollte das einmal geschehen – gibt Augustinus zu verstehen –, würde es sogar noch zu einer Steigerung kommen: Dann würde bei den

inneren Körperteilen [...] die Schönheit der vernunftgemäßen Anordnung so erfreuen, daß sie nach dem Urteil des Geistes, dem doch die Augen dienen müssen, aller den Augen wohlgefälligen Formschönheit noch vorgezogen werden.¹⁰⁵

Gleichwohl bleibt der Kirchenvater dabei, dass kein Mensch diese ‚Schönheit‘ jemals *sehen* werde. Was Augustinus angesichts der menschlichen Anatomie für nicht möglich gehalten hat, wird dann für beides, für den Menschen wie für den Text, möglich und durch die Anatomie zu einer Steigerung geführt: eine für die äußere Wahrnehmung unerreichbare, nicht somatische, sondern ‚innere‘ Schönheit des Körpers wie des Textes.

Das anhaltende Problem resultiert aus der Spannung zwischen dem immer gegenwärtigen Eindruck des Zerstückelns oder Zerreißen beim Erzeugen von Wissensansprüchen aus Texten und der Vorstellung, mit der Heiligen Schrift ein Ganzes höchster innerer und äußerer Bestimmtheit vor sich haben. Bei Erasmus

104 Augustinus: Vom Gottesstaat [De civitate Dei]. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München (1955) 1985, XXII, 24, S. 813: „[...] was aber verdeckt und unseren Blicken nicht zugänglich ist wie die vielfach verschlungenen Adern, Nerven, Eingeweide und sonstige innere lebenswichtige Organe, kann niemand ergründen. Denn mag der grausame Eifer jener Ärzte, die man Anatomen nennt, die Leiber der Toten, vielleicht auch von solchen, die unter der Hand des forschenden Chirurgen sterben, zerschneiden und unmenschlich genug alles, was im menschlichen Fleische verborgen ist, durchwühlen, um herauszubekommen, was und wo und wie man heilen kann, jedoch die Zahlen, von denen ich hier spreche, die die Zusammenstimmung und Harmonie, wie die Griechen sagen, des ganzen Leibes, äußerlich und innerlich, als eines einzigen Organismus begründen, hat niemand entdecken können, ja, auch nur danach zu forschen gewagt.“

105 Augustinus: Vom Gottesstaat [1985] (Anm. 104), S. 813 f.

heißt es nach einer Kaskade rhetorischer Fragen zu einer nichtscholastischen Theologie der Kirchenväter, dass sie weniger tiefsinnig erscheinen könnten:

Weil sie nicht jede Rede fast Wort für Wort zerschneiden und dann in Trümmer schlagen? Dieser Teil wird dreigeteilt, der erste wiederum in vier und die einzelnen davon wieder in drei; der erste dort, der zweite dort. Das erst scheint uns gelehrt, was eisige Verstandeskälte ist; und von Kindheit auf daran gewöhnt, verstehen wir nichts, was nicht auf diese Weise stückchenweise zerpfückt ist.¹⁰⁶

Das, was Erasmus in seinem *Ratio*-Traktat mit dem Zerpfücken anprangert, scheint – wenn auch etwas überspitzt – genau das zu sein, was noch im 17. Jahrhundert zur weithin akzeptierten Behandlung von Texten wird – das Analysieren, Zerschneiden und Anatomisieren. Doch bei näherer Analyse schwindet jeder Schatten des Paradoxalen. Dazu ist ein weiterer Hintergrund heranzuziehen. Melanchthon ist seit 1534 mit dem Mediziner und Editor des galenischen Werks, Leonhart Fuchs (1501–1566), befreundet. Ihn bittet er um Hilfe für sein Lehrbuch *De anima*, insbesondere bei den Abschnitten zur Anatomie und Physiologie. Nach unsicheren Angaben kannten sich Fuchs und Andreas Vesal seit 1540 persönlich. In seinem *Liber de anima* von 1552, noch nicht in seinem *Commentarius de anima* von 1540, greift Melanchthon,¹⁰⁷ von der Forschung nicht unbemerkt,¹⁰⁸ mehrfach auf Vesals Anatomie zurück. Offenbar hat er dessen *Fabrica* gründlich studiert, wie aus dem erhaltenen Exemplar mit den Annotationen hervorgeht.

Die *renata dissectionis ars* findet in Wittenberg euphorische Aufnahme.¹⁰⁹ Nicht zuletzt die Abbildungen der *Fabrica* weiß Melanchthon zu schätzen, dem

106 Erasmus: *Ratio seu Methodus* [1518] (Anm. 8), S. 162f.

107 Vgl. auch Jürgen Helm: Die Galenrezeption in Melanchthons *De anima* (1540/1552). In: *Medizinhistorisches Journal* 31 (1996), S. 298–321.

108 Zum Rückgriff auf Vesalius in den verschiedenen Auflagen dieses Werkes Vivian Nutton: *Anatomy of the Soul in Early Renaissance Medicine*. In: *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*. Hg. von Gordon R. Dunstan. Exeter 1990, S. 136–157; Sachiko Kusukawa: *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchthon*. Cambridge 1995, S. 114 ff; Jürgen Helm: Zwischen Aristotelianismus, Protestantismus und zeitgenössischer Medizin. Philipp Melanchthons Lehrbuch *De anima* (1540/1552). In: *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*. Hg. von Jürgen Leonhardt. Rostock 1997, S. 175–191. Ferner zu Melanchthon und Vesal Wolfgang U. Eckart: Philipp Melanchthon y la medicina. In: *Folia Humanistica* 34 (1996), S. 311–333.

109 Zur Geschichte der Medizin in Wittenberg großräumig Wolfram Kaiser und Arina Völker: *Ars medica Vitebergensis 1502–1817*. Halle 1980; ferner Wolfram Kaiser: *Ärzte und Naturwissenschaftler im Kreis um Luther und Melanchthon*. In: *Medizin und Naturwissenschaften in der Wittenberger Reformationsära*. Hg. von id. und Arina Völker. Halle 1982, S. 127–165; vor allem Hans Theodor Koch: *Wittenberger Medizin im 16. und 17. Jahrhundert*. Halle 1992.

man ungewöhnliche Kenntnisse der zeitgenössischen Anatomie attestiert.¹¹⁰ Noch 1548 jedoch scheint Melanchthon die *Fabrica* nicht gekannt zu haben. Vermutlich hat er sie Anfang der fünfziger Jahre studiert. Beim Austausch von *tractare* und *secare* kann also Vesals grandioses anatomisches Werk keinen Einfluss genommen haben. Aber die Anatomie Vesals wird zu dem *Modell*, mit dem man versucht, dem latenten Heterostereotyp hinsichtlich des Zerstückelns beim *secare* zu begegnen.

Der im Titel des Werks Vesals verwendete Ausdruck *Fabrica* ist aufschlussreich.¹¹¹ *Fabrica* setzt einen *faber* voraus, der seine Arbeit in planvoller Weise angeordnet, der sich mithin etwas dabei gedacht hat, auch wenn der (spätere) Sprachgebrauch das nicht immer zulassen mag. Angeführt sei nur ein Beleg für die Nähe von handwerklicher und geistiger Arbeit: Gleich am Beginn seines Werkes *De Architectura* spricht Vitruv die Architektur als Verbindung von *fabrica*, dem Handwerk, und *rationatio*, der geistigen Arbeit an. In Vesals Werk erkennt man die Weisheit des *immensus rerum Opifex*.¹¹² Die Anatomie des Vesal, aber auch schon die Galens soll durch Zerschneiden einen Zusammenhang freilegen: Es ist zum einen ein innenbestimmt funktionaler und außenbestimmt teleologischer Zusammenhang, der so in den Blick kommt.¹¹³ Bereits in der Vorrede zu seinem Werk bietet Vesal die funktionalen Konzepte, die sich auf den Beziehungen zwischen dem Text und seinen Teilen übertragen ließen: *harmonia*, *usus*, *causa finalis*, *functio*. Sie ermöglichten die Übertragung vom menschlichen Körper, dem

110 So Nutton: *Anatomy* [1990] (Anm. 108), S. 147.

111 Zu den unterschiedlichen Verwendungen des Ausdrucks Alfons Rehmann: Die Geschichte der technischen Begriffe *fabrica* und *machina* in den romanischen Sprachen. Bochum 1935. Bereits zuvor hat der Ausdruck ‚fabrica‘ im Titel eines Werks Verwendung gefunden, das 1536 erschien und das Vesalius kannte, vgl. Konrad Schubring: Der Titel von Vesals Hauptwerk. In: *Medizinhistorisches Journal* 1 (1966), S. 149. – Vgl. auch Cicero: *De natura deorum*, II, 138: „incredibilis fabrica naturae“, oder *De Oratore*, 3, 178: „Sed ut in plerisque rebus incredibiliter hoc naura est ipsa fabricata, [...]“. Der Ausdruck erweist sich als durchaus beliebt bei anatomischen Werken, vgl. z. B. Adriaan van de Spiegel: *De humani corporis fabrica libri decem tabulis* 98 exornati. Opus posthumum Dan. Bucretius in lucem profert. Venetiis 1627.

112 Von einem gewissen Theophilus (Protospatharius), das den Titel *Περὶ τῆς τοῦ Ἀνθρώπου Κατασκευῆς*, *De Corporis Humani Fabrica* trägt und vielleicht aus dem 7. Jahrhundert stammt und einen Auszug galenischer Schriften darstellt, vgl. zur unsicheren Verfasserschaft Robert von Töply: *Studien zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter*. Leipzig und Wien 1898, S. 51f.

113 Vgl. u. a. Nancy G. Siraisi: Vesalius and the Reading of Galen's Teleology. In: *Renaissance Quarterly* 50 (1997), S. 1–37; zudem zu Galens teleologische Vorstellungen, die er wohl wesentlich Aristoteles verdankt, Franjo Kovacic: Die Natur als Künstler und Baumeister bei Galen. In: *Traditio* 58 (2003), S. 1–57; ferner Christopher E. Cosans: The Experimental Foundation of Galen's Teleology. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), S. 63–80.

wie kein anderes göttliches Werk Dignität zugesprochen wurde. Es sind *zum einen* Ausdrücke, die den ‚Bau‘, die ‚Lage‘ der Teile betreffen: zum Beispiel *constructio*¹¹⁴ und *compositio*, zum anderen Ausdrücke wie *structura* oder *fabrica*, wobei der Ausdruck *structura* eine lange Geschichte hat,¹¹⁵ zeitweilig auch in der *hermeneutica sacra*. Dem Ausdruck *fabrica* kommt dabei eine dreifache Bedeutung zu: der kunstvolle Bau des menschlichen Körpers, die göttliche Baukunst, die sich an ihm zeigt, sowie die Fertigkeit des Anatomen, diesen Bau kunstgerecht zu zerlegen.¹¹⁶ Vesals *Fabrica* ist bei den Zeitgenossen ein weithin bewundertes Meisterwerk dieser Kunst.

Wenn es in einer Geschichte der medizinischen Abbildungen heißt:

Im 16. Jahrhundert wurde die Anatomie so gut wie immer an Abbildungen des ganzen Körpers dargestellt, und dieser wird als lebend empfunden. Noch gibt es kaum Abbildungen des Leichnams; wenn aber, so ist es der tote Körper ganz. Ist er zerstückelt, so ist die Grausamkeit des Zerstückelns ein wesentliches Motiv der Darstellung,¹¹⁷

so wird hierfür keine Erklärung gegeben. Der Ausdruck ‚lebendig‘ trifft denn auch nicht ganz – etwa bei der Anatomie der Écorchés (*cadaveri scorticati*), der dysfunktional bewegten Skelette. Die Darstellung agierender Gestalten soll zeigen, dass die anatomisierten Körper noch eine *Seele* haben, also einen funktionalen (innenbestimmten) Zusammenhang besitzen.¹¹⁸ Die Seele oder *forma* (‚*interna*‘,

114 Zwar hat der Ausdruck *constructio* eine vielfältige Abstammung und findet Einsatz in unterschiedlichen Bereichen, aber überaus präsent ist sein Gebrauch in den antiken und mittelalterlichen Grammatiktheorien – und das setzt sich in den Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts fort: etwa als *constructio orationis*, *constructio dictionum*, *constructio partium orationis* oder *constructionis figura*, Hierzu auch Corneille Henry Kneepkens: On Medieval Syntactic Thought with Special Reference to the Notion of Construction. In: Histoire Épistémologie Langage 12 (1990), S. 136–176; ferner id.: Het *iudicium constructionis* – het leerstuk van de *constructio* in de 2de helft van de 12de eeuw. Proefschrift [...]. Nimwegen 1987; vor allem Bd. 1: *Een Verkennende en Inleidende Studie*.

115 Hierzu die instruktive Abhandlung von Godo Lieberg: Der Begriff ‚*structura*‘ in der lateinischen Literatur. In: Hermes 84 (1956), S. 455–477.

116 William Harvey: *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Francofurt 1628, S. 8, wo er sagt, es gehe nicht darum, aus den bisherigen Büchern oder den Ansichten der Philosophen, sondern „sed fabrica naturae discare et docere anatomicen profiteri.“

117 Marielene Putscher: *Geschichte der medizinischen Abbildungen [II]. Von 1600 bis zur Gegenwart*. München 1972, S. 11.

118 Vgl. Lutz Danneberg: Das Gesicht des Textes und die beseelte Gestalt des Menschen. Formen der Textgestaltung und Visualisierung in wissenschaftlichen Texten – historische Voraussetzungen und methodische Probleme ihrer Beschreibung. In: *Medizinische Schreibweisen*. Hg. von Nicolas Pethes und Sandra Pott. Berlin 2008, S. 13–72.

im Unterschied zur ‚*forma externa*‘) bildet das organisierende Zentrum, das aus Teilen des Textkörpers ein geordnetes, aufeinander bezogenes Ganzes macht – und die Seele eines Textes erkannte man, indem man seine Bedeutung analysierte.

Zwar betonen die Statuten von 1572 in Wittenberg – vermutlich die bereits gängige Praxis nur kodifizierend – die Unterrichtung in Anatomie,¹¹⁹ aber es stehen auch – wie schon bei Melanchthon – die *recentiores*, also Galen, einträchtig neben den *neoterici*, vor allem Vesal. Galens teleologischer Naturbegriff war vergleichsweise leicht transformierbar in ein christliches Naturverständnis.¹²⁰ So kann Melanchthon in seinen Anfangsgründen der Naturlehre diese nicht allein auf der Grundlage des Aristoteles oder des Hippokrates, sondern auch unter Hinweis auf Galen einzurichten beabsichtigen.¹²¹ In *De usus partium* sagt Galen, dass es sich um ein ‚heiliges Buch‘ handle, das er als wahre Hymne an Gott verfasse, der uns geschaffen habe und dessen τέχνη sich auch in bedeutungslosen oder widerwärtigen Gegenständen manifestiere. Gott diene man nicht durch die verschiedenen Opferhandlungen, sondern indem man sich zunächst selber erkenne und dann den anderen die göttliche Weisheit, Macht und Erhabenheit vermittele.¹²²

Es geht Melanchthon mithin nicht so sehr um spezielle anatomische Wissensbestände, sondern um das Erlernen eines Musters. Das wird in dem Gedicht *De consideratione humani corporis* vom 25. Januar 1552 exemplarisch deutlich, das Melanchthon in sein Exemplar der *Fabrica* eingetragen hat. Es zeigt die Spannung zwischen dem Zufall, der teleologiefreudigen Philosophie der Epikureer auf der einen und der göttlichen Providenz auf der anderen Seite.¹²³ In einem Brief von 1540 sagt er, dass die menschliche Seele und ihr Körper nicht aus Zufall bestünden, sondern sie sei das Werk eines göttlichen Geistes, der sowohl Architekt als auch Opifex sei und der sich in seinem Werk ausdrückt.¹²⁴ Mit einem

119 Vgl. Walter Friedensburg: *Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil I: 1502–1611*. Magdeburg 1926, S. 381f.

120 Vgl. Galen: *De naturalibus facultatibus*. In: id., *Opera*, Tomvs II. Lipsiae 1821, I, 12, S. 28, wo er immer wieder zu zeigen bemüht ist, wie die Natur τεχνικῶς ἅπαντα διαπλάττει τε [...] καὶ προνοεῖται.

121 Vgl. Melanchthon: *Initia doctrinae physica* [1549]. In: MCR (Anm. 3), 13, Sp. 179–412, hier Sp. 183f.

122 Vgl. Galen: *De usu partium corporis humani*. In: id., *Opera*. Tomvs III. Lipsiae 1822, S. 1–933, hier III, 10, S. 237.

123 Vgl. Melanchthon: MCR (Anm. 3), 10, Sp. 610; Faksimile der Handschrift bei Sachiko Kusukawa: *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchthon*. Cambridge 1995, S. 116f.

124 Vgl. Melanchthon: *Liber de anima* [1552]. In: MCR (Anm. 3), 13, Sp. 5–178, hier Sp. 5: „[...] hanc naturam non extitisse casu, sed mentem aliquem architectatricem ac opificiem esse, quae in hac utcunque suam similitudinem expressi [...]“. Auch ähnlich bei id.: *Epistolarum lib. VIII*

Wort – die Zufälligkeit der Welt könne bestenfalls Anlass geben zur *Verwundung*, nicht aber zur *Bewunderung*. Auch für Melanchthon ist es die Harmonie, die er in der von Gott gelenkten Welt sieht und bewundert. Ebenso wie der menschliche Körper erscheint die Vollkommenheit der Heiligen Schrift als ein Bild Gottes, und die Anatomie zeigt, wie man durch ‚Zerschneiden‘ und ‚Zerstückeln‘ zur funktionalen Einheit gelangen kann. Die Anatomie, wie Melanchthon sagt, führt die Wissenschaft an und zeigt den Weg zur Erkenntnis Gottes (*anatomia scientiae dux est aditumque ad dei agnitionem*).¹²⁵ Es ist die Anatomie überhaupt, die die funktionalen Zusammenhänge aufzuzeigen verspricht.

4 Dialektik und Rhetorik

Die Renovierung der Hermeneutik durch das Autostereotyp einer *Anatomie* des biblischen Körpers vollzieht sich schleichend und kann hier nur an wenigen Beispielen illustriert werden. Hierzu gehört beispielsweise Flacius *Clavis Scripturae Sacrae*. Er spricht in diesem Werk verschiedene Aspekte des Körper-Text-Vergleichs an. Ich greife hier nur eine, später dann eine zweite Stelle heraus. Flacius spricht von der Zerlegung des ‚Körpers‘ der Schrift auf die nackten Syllogismen als seinem Skelett, *nuda ossa*.¹²⁶ Es verweist auf die Vorstellung, etwas sei frei von rhetorischen Ausschmückungen. Melanchthon greift auf die alte, auf Cicero zurückgehende Bestimmung zurück, wenn er den Unterschied zwischen Dialek-

(MCR 3, Sp. 909). – Zur Deutung des Schöpfers als Handwerker u. a. Carl Joachim Classen: The Creator in Greek Thought from Homer to Plato. In: *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), S. 1–22; Friedrich Solmsen: Nature as Craftman in Greek Thought. In: *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), S. 473–496; Daniel W. Graham: Socrates, the Craft Analogy, and Science. In: *Apeiron* 24 (1991), S. 1–24; auch Godo Lieberg: *Poeta Creator*. Studien zu einer Figur der antiken Literatur. Amsterdam 1982. Aristoteles hat den Philosophen, der sich mit der Politik beschäftigt, als ἀρχιτέκτων bezeichnet; da er immer den Endzweck im Auge hat und da sich hieran der Plan orientiert, muss der Philosoph mithin auch über ein Wissen aus verschiedenen Disziplinen verfügen, Aristoteles: *Eth Nic*, VII, 12/13 (1152^b), auch I, 1 (1094^a). Ein besonderer Aspekt kommt bei dem *architectus* noch hinzu, so dass sich dieses Bild auch unabhängig von der verzweigten Tradition für Melanchthon anbietet: Es ist die *planende* und *voraussehende* Tätigkeit des Architekten. Zu der Vorstellung, dass der (gotische) Architekt in seinen Bauwerken das göttliche Werk nachahmt, u. a. Otto von Simson: *The Gothic Cathedral. Origin of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*. New York 1956.

¹²⁵ Melanchthon: De anatomia. In: MCR (Anm. 3), 12, Sp. 27–33, hier Sp. 28, wo es zum Studium der Anatomie heißt: „[...] utile non solum ad valetudinem tuendam, et ad morbos depellendos, sed etiam, ad regendos mores, ad agnitionem Dei, et ad intelligendam Ecclesiae doctrinam.“

¹²⁶ Es kann sich um ein Echo von Quintilian: *Inst Orat* I, Prooemium, 24, handeln.

tik und Rhetorik mit der Metaphorik der ‚nackten‘ Aussage und des ‚sprachlichen Gewandes‘ umschreibt.¹²⁷ In der Zeit handelt es sich um ein gängiges Bild. In Vallas *Dialecticae Disputationes* gewinnt es allerdings eine polemische Spitze: Hier nach arbeite der ‚Dialektiker‘ allein mit den ‚nackten Syllogismen‘, ohne sich dabei für das Denken selbst zu interessieren; demgegenüber verwende der ‚Redner‘ bekleidete und geschmückte Syllogismen („vestio armatoque, auro, et purpura, ac gemmis ornato“).¹²⁸ Ein Philosoph zu sein heiße, Syllogismen zu verwenden. Aber geschieht das nicht auch beim Redner, fragt Valla. Doch dieser verwende nicht allein Syllogismen, sondern auch andere (dialektische und rhetorische) Mittel wie Enthymem, Epicherem (*επιχείρημα*, bei Aristoteles eine spezifische Form des Syllogismus), Induktion. Doch der wirklich wichtige Unterschied liegt darin, dass der Philosoph gleichsam die nackten Syllogismen verwende, wohingegen der Orator seine Wissensansprüche umkleide, auf diese Weise bewaffne und in Gold und andere Edelsteine fasse. Denn der Orator wolle nicht so sehr lehren wie das beim Philosophen der Fall ist, sondern auch erfreuen und bewegen. Und auch wenn der Beweis fehlerhaft sei, könne der Orator mit diesen anderen Mitteln einen Sieg davon tragen. Seine Aufgabe sei weniger die wissende Belehrung, sondern Menschen zur Tugend zu ermutigen, ihnen zu zeigen, wie sie richtig leben sollten, und zu loben oder zu tadeln, wo es nötig sei.¹²⁹ Luther wie Melanchthon

127 Vgl. Melanchthon: *Elementorum Rhetorices libri II* [1531, 1542], lib. I. In: MCR (Anm. 3), 13, Sp. 417–506, hier Sp. 420: „Verum hoc interesse [scil. zwischen Dialektik und Rhetorik] dicunt, quod dialectica res nudas proponit. Rhetorica vero addit elocutionem quasi vestitum. Hoc discrimen etsi nonnulli reprehendunt, ego tamen non repudio, quia et captum adolescentium facit, et ostendit, quid rhetorica maxime proprium habeta, videlicet elocutionem, a qua ipsum rhetorices nomen factum est. [...] Si enim rhetorica non tantum versatur circa forenses et suasorias materias, sed in genere circa omnes materias, de quibus dicendum est. nullo modo poterit ab ea divelli dialectica, quae est ratio perfecte docendi.“ Sowie Sp. 429/21: „Ita admixta dialectica rhetoricae, non potest ab ea prorsus divelli, etiam cum rhetoricae tantum forenses et suasoriae materiae, et laudationes tribuuntur.“ Vgl. auch id.: *Erotemata dialectices* (Anm. 29), Sp. 515: „Etsi alii alias differentias quaerunt, tamen hoc discrimen illustre et verum est: Viciae artes sunt, sed ita, Dialectica circa omnes materias versatur, et rerum summas propriis verbis nude proponit [...], sed Rhetorica addit oratum in his materiis, quae orationis copia et splendore illustrari et varie pingi possunt.“

128 Vgl. z. B. Valla: *Dialecticae Disputationes* [1447–1148, 1540]. In: id., *Opera omnia*. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta. Torino 1962 (*Monumenta politica et philosophica* I.5), S. 643–761, lib. II, S. 693: „Dialectici est syllogismo uti: quid non orator eodem utitur? Imo utitur, nec eo solo verum etiam enthymemate, et epiche remate, adde etiam inductionem. Sed vide quid interest, dialecticus utitur nudo (ut sic loquar) syllogismo, orator autem vestito armatoque, auro, et purpura, ac gemmis ornato.“

129 Vgl. Valla: *Dialecticae Disputationes* [1447–1148, 1540] (Anm. 128), lib. II, S. 693: „Quoniam non t[á]n[tum] vult docere orator ut dialecticus facit, sed delectare etiá[m], ac mouere:

wollen alles das auch, aber ohne die Trennung von *veritas* und *persuasio*. Wenn das Gold und die Edelsteine nackte Syllogismen verschönern, dann müssen gleichwohl diese nackten Syllogismen *wahr* sein. Wahrheit mag zwar nicht Überzeugung erzeugen, aber ohne Wahrheit gibt es keine wirkliche Überzeugung.

Wie Luther bei einer seiner Tischreden sagt, wenn er einen Bauern unterweisen wollte, definiere er zunächst mit Hilfe der Dialektik sein Leben, seine Arbeit und was zur ‚Substanz‘ (*substantia*) seines Lebens gehöre, danach überrede er ihn und rate ihm zu einem anderen Lebenswandel.¹³⁰ Kurzum: Ein Prediger hat aus der Sicht Luthers ein Dialektiker zur Lehre, ein Rhetor zur Ermahnung zu sein. Zunächst habe er das, was er lehren wolle, thematisch abzugrenzen, danach zu definieren, als drittes entsprechende (theologische) *loci* aus der Heiligen Schrift hinzuzufügen, viertens das Gesagte mit Beispielen aus der Heiligen Schrift oder anderen zu illustrieren, fünftens seine Worte mit Vergleichen oder Gleichnissen zu erweitern und sechstens entsprechend den Gegebenheiten zu tadeln.¹³¹

Die Dialektik lehre,¹³² die Rhetorik bewege, jene ziele auf den Verstand, diese auf den Willen, und beide machen die Predigt aus. Vielleicht rührt das Beispiel des Bauern auch aus dem Umstand, dass es nicht allein um die Gebildeten, son-

Quae nonumquam ad uictoriam plus ualent, quàm ipsa probatio, tametsi non ad solam semper uictoriam tendit, neq[ue] semper uersatur in litibus, sed in suadendis honestis, & ad bene beatéq[ue] uiuendum pertinentibus dissuadendisq[ue] turpibus atq[ue] inutilibus, in laudandis uituperandisq[ue], quae laudem mereantur aut uituperationé[m].“

130 Vgl. Luther: WA Tr 2, Nr. 2629a, S. 434: „Ut si rusticum docere uellem, definirem dialectice uitam eius, labores, domum, fructus et quidquid est de substantia uitae suae; deinde per rhetoricam hebt ich sein leben alßo an zu loben, quod sit quitissima, opulentissima [...] et adhortarer ad eam suadendo et dissuadendo dehortarer eum a reliquis uitae generibus; si uituperare uolo, damno uitia eorum et ruditatem exaggero.“ Was Luther an dieser Stelle mit ‚Substanz‘ meint, ist nicht leicht zu sagen. In seiner Meditation zu Röm 8, 19 („nam expectatio Creaturae“) sagt er, dass das Wesen einer Sache nicht dadurch bestimmt sei, was sie ist (*quidditates* und *qualitates*), sondern wohin sie strebe, vgl. id.: Vorlesung über den Römerbrief [1515/1516] (WA 56, S. 371–372). An anderer Stelle heißt es, dass der biblische Ausdruck ‚Substanz‘ nicht das eigenständige Wesen einer Sache meine, sondern es beziehe sich auf das, was darunter stehe und es unterstütze. Die Substanz einer menschlichen Person sei danach durch den Grund bestimmt, auf dem sie ruhe, vgl. id.: Dictata super Psalterium Ps. I – LXXXIII (LXXXIV) [1513–16] (WA 3, S. 419).

131 Vgl. Luther: WA Tr 2, Nr. 2216, S. 368: „Praedicatorem oportet esse dialecticum et rhetorem, id est, docere eum oportet exhortari. Docturus autem de aliquo themate distinguat illud primo, deinde definiat, tertio afferat de hoc locos scripturae, quarto illustret illud exemplis scripturae uel aliunde, quinto coronet illa sua uerba similibus, sexto corripat malos et immorigeros, pigros etc.“

132 Das ist die gängige Auffassung, vgl. etwa Melanchthon: Erotemata dialectices [1547, 1580] (Anm. 29), Sp. 514, wo es von der Dialectica heißt, sie werde im Deutschen als „unterredkunst, uel unterrichtskunst“ bezeichnet, „quia est ars recte docendi alium [...].“

dem auch um die Vermittlung an die Ungebildeten geht (*non solum litterati sed etiam illiterati*), und seit Anbeginn gehörte zu den Leistungen der Rhetorik, an alle Menschen vermitteln zu können. Gestützt wird dies durch den Römerbrief.¹³³ In einer späteren Tischrede von 1540, in der er ausführlich seinen Plan unterbreitet, selber eine Logik zu verfassen,¹³⁴ wendet sich Luther der Rhetorik zu und kommt dabei ebenfalls auf den Römerbrief zu sprechen:

*Paulus utramque in Rom. Habet; qui docet, in doctrina, qui exhortatur, in exhortatione. Da steht dialectica vnd rhetorica! Sed nobis pueris et nostris praeceptoribus nemo persuasisset dialecticam et rhetoricam esse in epistola ad Romanos aut in Cicerone. Wir meinten: Plato currit, homo loquitur, das were die dialectica. Man kans aber einem am aller besten an exempeln weißten vnd in einem Buch, als in oratione Ciceronis oder epistola ad Romanos. So versteht man die regeln leichtlich.*¹³⁵

Der *sensus litteralis* gilt schon vor der Reformation als der einzige Sinn, der für den theologischen Beweis tauglich ist, und es ist dann die Parallele naheliegend, die lehrende Dialektik an den *sensus litteralis* zu binden – nach der mittelalterlichen vierteiligen Unterscheidung, die mit „Littera gesta docet“ beginnt.¹³⁶

133 Vgl. u. a. auch Luther: WA Tr 2, S. 359: „Dialectica docet, rhetorica movet. Illa ad intellectum pertinet, haec ad voluntatem. Quas utrasque Paulus complexus est Rom 12, quando dixit: Qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando [...]. Et haec duo conficiunt modum praedicandi [...]. Accedit autem et tertium, illustrans praedicationem, quod et ipsum est rhetorum; fit autem hoc locis scripturae, exemplis, similibus et id genus aliis floribus orationis, quibus trahi possunt auditores ad credendum et oboediendum verbo tuo, quod praedicas. [...] Caput 4 ad Rom. Est totum rhetoricum uno tantum excepto loco, ubi definit, quid sit fides et iustificatio.“

134 Luther: WA Tr 4, Nr. 5082b, S. 647: „*Filio suo Martinus scripsit hanc Dialecticam 1540. Plures hodie scribunt dialecticas, sed unus Philippus scripsit dialecticam, ex quo fonte reliqui omnes hauriunt sua, et nemo tamen assequitur Philippum, nedum ut superent eum. Ego aliquando pro filio meo scribam breve compendium, nam uno atque altero praecepto potest haec ars tradi. Nobis pueris nemo intellexit. Ego cum essem Magister, incidi Boetium; ibi vidi usum mearum rerum. Nam tota dialectica versatur in divisione, definitione et argumentatione, quam nos collectionem vocamus. Divisio videt, ne vox sit ambigua. Erroris mater est aequivocatio semper. Cum igitur ex aequivocum, tunc certi sumus, de qua re fit sermo. Rustici hoc etiam colligunt, si simpliciter de hac re admoneantur. Divisionem sequitur definitio. Ea indicat, qui rei sit id, de quo sermo instituitur. Contextitur autem bona definitio ex quatuor causis. Rustici id quoque intelligunt. Was ist fur ein Ding? Haec est materia. Wie ists? Forma. Wann kumpt? Effectus. Wozu dients? Finis. Hae igitur causae constituunt bonam definitionem. Postea sequitur bona argumentatio. Ea colligit et bona definitione et certe concludit secundum regulas consequentiarum, quae negari non possunt.“*

135 Luther: WA Tr 4, Nr. 5082b, S. 648.

136 Hierzu Henri de Lubac: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. I. Tom. Paris 1959, S. 23 ff.

Den Rückgriff bei der Lehre auf die Bibelstellen, Exempel, Gleichnisse wie jeder Schmuck der Rede falle denn auch in den Bereich der Rhetorik, die auf die Zuhörer einwirke, damit sie den Worten glauben und gehorchen. Die Rhetorik überredet und schmückt die Predigt.¹³⁷ Aufschlussreicher noch ist vielleicht, dass Luther dieses Vorgehen, diese Zweiteiligkeit der Predigt, mit einem biblischen Beispiel illustriert. Es ist das vierte Kapitel des Römerbriefes. Hier nun sagt Luther, das ganze Kapitel sei durch und durch rhetorisch in der Darstellungsweise, mit Ausnahme eines einzigen *locus* („est totum rhetoricum uno tantum excepto loco“). Dort werde definiert („definit“), was Glaube und Rechtfertigung sei.¹³⁸ Man kann den Schluss wagen, dass Luther Paulus nicht nur für einen *rhetoricus* – im Heiligen Geist sieht Luther sowieso den besten Redner überhaupt, der die Dinge *apte, proprie, aperte* und *plene* darlegen könne¹³⁹ –, sondern auch für einen *dialecticus* hält und somit zur Darstellung dieser Stelle auch die Dialektik zum Verständnis beiträgt.

Vielleicht noch wichtiger als Luthers allgemeine Ausführungen erscheinen denn auch seine Rückgriffe auf dieses ‚Hilfsmittel‘ im Rahmen der konkreten Interpretation. So werden beispielsweise mit Hilfe logischer Lehrstücke in der Heiligen Schrift Argumentationen identifiziert. Angesichts der Gedankenführung von 1. Kor 15, 12f., also der Beweisführung im Blick auf das Phänomen der Auferstehung des Herrn, klassifiziert Luther die Argumentation als eine schwache Form der *dialectica*: als *probare negatum per negatum* und als *petere principium*,¹⁴⁰ letztlich als wenig überzeugend, denn es sei ein Schluss *a particulari ad universale*. Luther sieht auch, dass es sich um eine Art *argumentum ad hominem* handelt, das eine bestimmte, gruppenbezogene Akzeptanz von Wissensansprüchen voraussetzt: „Hoc argumentum schwach apud gentiles, quando probatur negatum per negatum [...]“; und er identifiziert auch die Verwendung des *sylogismus per impossibile* bei Paulus.¹⁴¹ Selbstverständlich impliziert dies keine Kritik an Paulus oder an seinem schlechten, dialektischen Beweis. Nur erwähnt sei, dass es in

137 Vgl. auch Luther: WA Tr 4, Nr. 5082b, S. 648: „Cum igitur dialectica suo muneri satisfecit, tum advenit rhetorica. Ea ornat et suadet: [...]“

138 Luther: WA Tr 2, Nr. 2199, S. 359.

139 So in Luther: Operationes in Psalmos, Psalm 1 bis 10 [1519]. Hg. und bearbeitet von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. Weimar 1991 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2), S. 574; sowie id.: Operationes in Psalmos [1518–21] (WA 5, S. 329).

140 Vgl. Luther: Predigten des Jahres 1523. WA 12, S. 400–702, S. 525: „Es scheint aber ein schwache Dialectica oder beweisung sein bey Heiden und ungleubigen, welche leugnen nicht allein den Artikel, so er furnimpt, zu beweisen, sondern auch, das alles, das er anzeucht zu des selben Beweisung. Und heissens probare negatum per negatum und petere principium.“

141 Vgl. WA 12, S. 523–533.

diesem wie in anderen Fällen nicht einfach ist, durch Analyse die logische Argumentationsstruktur zu ermitteln. Zum einen gilt das für die Schluss- und Interpretationsregeln, die im Neuen Testament selbst präsent zu sein scheinen. Das lässt sich an der Diskussion der Deutung der Schriftbelege in Gal 3, 11–12, Röm 10, 5–0, aber auch in 2 Kor 3, 7 f. ablesen.¹⁴² Ein Teil der Forschung vermutet an den ersten beiden Stellen die Behandlung *hermeneutischer Antinomien*, die Paulus anhand der *dreizehnten Midda* des Rabbi Jischmael ben Elisha traktiere¹⁴³ – „wenn zwei Verse sich widersprechen, so suche man einen dritten, um den Widerspruch zu beseitigen“. Die Deutung ist umstritten: So wird mitunter zwar anerkannt, dass es sich in der Tat um eine aufzulösende hermeneutische Antinomie handle, doch erfolge ihre Auflösung durch ‚Distinktion‘.¹⁴⁴ Aber selbst der antinomische Charakter der Passagen ist bezweifelt worden.¹⁴⁵ Überlagert wird das schließlich von der allgemeineren Frage, ob und inwieweit sich das hermeneutische Vorgehen des Paulus gegenüber den jüdischen Konzepten der Auslegung in der Zeit abgrenzen lässt.¹⁴⁶

142 Zur letzten Passage Carol Kern Stockhausen: *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant. The Exegetical Substructure of II Cor. 3, 1–4, 6.* Roma 1989.

143 Vgl. u. a. Hans-Joachim Schoeps: *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.* Tübingen 1959, S. 185 f.; Folker Siegert: *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11.* Tübingen 1985, S. 149 f.

144 Vgl. Nils Alstrup Dahl: *Widersprüche in der Bibel, ein altes hermeneutisches Problem* [zuerst schwedisch 1969]. In: *Studia Theologica* 25 (1971), S. 1–19, insb. S. 3 f.: „Normalerweise wird ein scheinbarer Widerspruch durch eine exegetische Unterscheidung aufgehoben. Man nimmt an, die beiden sich widersprechenden Aussagen beziehen sich auf ungleiche Dinge, oder sie gelten unter ungleichen Bedingungen. Nur ausnahmsweise wird man eine dritte Aussage einführen, um den Konflikt zu lösen.“ Zur Auflösung vermeintlicher Widersprüche im Rahmen der frühen jüdischen Hermeneutik David Weiss Halivni: *Aspects of Classical Jewish Hermeneutics.* In: *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam.* Hg. von Hendrik M. Vroom und Jerald D. Gort. Amsterdam/Atlanta 1997, S. 77–97; vgl. noch immer Adolf Schwarz: *Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur.* Wien/Leipzig 1913.

145 Vgl. u. a. Hans Dieter Betz: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia.* Philadelphia 1970, S. 138; hieran anschließend Heikki Räisänen: *Paul and the Law.* Tübingen 1983, Anm. 20, S. 96; Richard B. Hays: *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11.* Ph.D. Emory University 1981 [Microf. 1984], S. 395 ff.

146 Hierzu u. a. Joseph Bonsirven: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne.* Paris 1939; William David Davies: *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* [1948]. Second edition, with additional notes. London 1958; Peter Bläser: *Schriftverwertung und Schrifterklärung im Rabbinentum und bei Paulus.* In: *Theologische Quartalschrift* 132 (1952), S. 152–169; David Daube: *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis.* In: *Festschrift Hans Lewald.* Basel 1953, S. 27–44; id.: *The New Testament and Rabbinic Judaism.* London 1956; auch id.: *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis.* In: *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature.* Hg. von Henry A. Fischel. New York 1977, S. 165–182; Jan Willem

Allgemein liegen die Schwierigkeiten der Identifizierung des Schlusscharakters einer Passage zum einen in der nicht eindeutigen Bedeutungszuweisung, zum anderen aber auch daran, dass nicht klar ist, was alles zu dem zu rekonstruierenden Argument gehört: Nimmt man etwa nur 1 Kor 15,13–20, dann kann unter Umständen und anders als Luther meint ein *modus tollens* vorliegen; nimmt man 1 Kor 15,12 hinzu, eher ein *modus ponens* oder eine *probatio per absurdum*.¹⁴⁷ Luther kann sogar an anderer Stelle Paulus für seine Art des Verstehens und Sprechens („modum intelligendi et loquendi“) loben, der ohne *distinctiones*

Doeve: Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts. Diss. theol. Leiden 1953; E. Earle Ellis: A Note on Pauline Hermeneutics. In: New Testament Studies 2 (1955/56), S. 127–133; id.: Paul's Use of the Old Testament. Edinburgh (1957) ³1985; id.: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testaments Essays. Tübingen 1978, Teil II; id.: Biblical Interpretation in the New Testament Church. In: Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Hg. von Martin Jan Mulder. Assen/Maastricht/Philadelphia 1988, S. 691–725; Jean Pépin: Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris 1958, S. 215–259; Christian Dietzfelbinger: Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams. München 1961; Charles Kingsley Barrett: The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians. In: Rechtfertigung. Hg. von Johannes Friedrich u. a. Tübingen/Göttingen 1976, S. 1–16; Dietrich-Alex Koch: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tübingen 1986, S. 221 ff; Richard B. Hays: Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven/London 1989. Insbesondere inwieweit Paulus von den sieben hermeneutischen Regeln (Maßstab, *Middoth*), die Hillel (ca. 20 v. Chr.–15. n. Chr.) zusammen geführt hat – hierzu u. a. Solomon Zeitlin: Hillel and the Hermeneutic Rules. In: The Jewish Quarterly Review 54 (1963/64), S. 161–173; sowie Cesare Colafemmina: Le regole ermeneutiche di Hillel. In: Annali di storia dell'Esegesi 8 (1991), S. 443–454 – beeinflusst ist, hierzu Joachim Jeremias: Paulus als Hillelit. In: Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of Matthew Black. Hg. von E. Earle Ellis und Max Wilcox. Edinburgh 1969, S. 88–94; Klaus Haacker: War Paulus Hillelit? In: Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen in den Jahren 1971/72, S. 106–120; und nicht zuletzt den *kal-wachomer*-Schluß, hierzu u. a. Christian Maurer: Der Schluß „a minore ad majus“ als Element paulinischer Theologie. In: Theologische Literaturzeitung 85 (1960), Sp. 149–152; Heinrich Müller: Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluß in paulinischer Typologie. Zur Adam-Christus-Typologie in Rm 5. In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche 58 (1967), S. 73–92; Dan Cohn-Sherbok: Paul and Rabbinic Exegesis. In: Scottish Journal of Theology 35 (1982), S. 117–132, insb. S. 126 ff, dort auch zum Analogieschluss, ferner Christoph Plag: Paulus und die *Gezera schawa*: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst. In: Judaica 50 (1994), S. 135–140.

147 Vgl. hierzu mit ausgiebigen Hinweisen auf die Forschungsliteratur Johan S. Vos: Argumentation and Situation in 1 Kor. 15. In: Novum Testamentum 41 (1999), S. 313–333; id.: Die Logik des Paulus in 1. Kor 16, 12–20. In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 90 (1999), S. 78–97; sowie id.: Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik. Tübingen 2002, S. 158–171; ferner Moisés Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik. Tübingen 2005.

auskäme, gleichwohl dabei überzeugend und klar sei.¹⁴⁸ Dies erklärt sich daraus, dass es, vereinfacht gesagt, hier für Luther nichts zu beweisen gibt. Die Auferstehung gehört schlicht zu den *principia*:

das sind unser principia, gründe und heubtstück, darauff die gantze Christliche lere stehet. [...] Also hat S. Paulus aus den rechten und stercksten principijs diesen Artikel [scil. die allgemeine Auferstehung von den Toten] erstritten, das, wer die aufferstehung der todten will leugnen, der mus auch leugnen, das Christus auferstanden ist.¹⁴⁹

Das steht in Übereinstimmung zu den Ansichten, die Melanchthon zur Beziehung von Dialektik und Rhetorik vorgetragen hat. Unter der Überschrift „Discrimen dialecticae et rhetoricae“ kommt er in seinem Rhetorik-Lehrbuch auf die Beziehung und Unterscheidung beider zu sprechen. Seine Überlegungen zur Beziehung beider eröffnet der Hinweis, es sei nur schwer möglich, einen Unterschied zwischen beiden festzuhalten. Rhetorik und Dialektik gehen nach Melanchthon Hand in Hand, und ihre Untrennbarkeit bestätigt der Hinweis, dass die Rhetorik nicht auf bestimmte Bereiche zu beschränken sei.¹⁵⁰ Dann jedoch, so Melanchthon, ließe sie sich von der Dialektik nicht trennen und bleibe vor allem immer von dieser abhängig, denn die Dialektik sei die Methode (*ratio*) der vollkommenen Unterweisung.¹⁵¹ Nach Aristoteles bedarf die Rhetorik der ‚Dialektik‘: „Die Theorie der Beredsamkeit ist das korrespondierende Gegenstück oder Seitenstück (ἀντίστροφος) zur Dialektik.“¹⁵² Es gibt allerdings eine nicht enden wollende Diskussion über die Bedeutung des Schlüsselausdrucks ἀντίστροφος, den Melanchthon übernimmt. Vielleicht wollte Aristoteles – in seiner vergleichsweise recht spät rezipierten Rhetorik – die Beziehung beider in Anspielung auf Platon¹⁵³ und verstanden als eine Analogisierung zum Ausdruck bringen.¹⁵⁴

148 Vgl. Luther: Rationis Latomianae confutatio [1521]. WA 8, S. 107: „[...] sine ulla difficultate capitur, nullis distinctionibus indiget et miro modo blandus apertusque est et totam scripturam aperit.“

149 Luther: Predigten des Jahres 1523. WA 12, S. 527.

150 Augustinus hat in *Contra Cresconium* 1, 16, 20 (CSEL 52, S. 343) festgehalten: Ob einer nun Redner oder Dialektiker sei, es gebe keine Redekunst ohne Dialektik, wie zum anderen auch die Dialektik nicht ohne Redekunst auskomme.

151 Melanchthon: *Erotemata dialectices* [1553] (Anm. 29), Sp. 514 f.

152 Aristoteles: *Rhet.*, I, I (1354^a1) (Übersetzung Franz G. Sieveke). Dort I, 2, 1356a30/31, sagt, dass die Rhetorik gewissermaßen ein Teil (μῦριόν τι) und ihr Ebenbild (ὁμοίωμα) sei.

153 Vgl. Platon: *Gorgias*, 465d (Übersetzung Schleiermacher): „Was ich nun meine, daß die Redekunst sei, hast du gehört, nämlich das Gegenstück (ἀντίστροφος) zur Kochkunst, für die Seele, was diese für den Leib.“

154 Hierzu Larry Green: *Aristotelian Rhetoric, Dialectic, and the Tradition of Antistrophos*. In: *Rhetorica* 8 (1990), S. 1–27; Jacques Brunswig: *Aristotle’s Rhetoric as ‚Counterpart‘ to Dialectic*.

Es kommt aber noch ein weiteres hinzu, und zwar ein logisches und ein hermeneutisches Moment. Erstens, Melanchthon kreiert ein – selbst aus seiner Sicht – neues Genus, nämlich das *genus didaskalikon*¹⁵⁵ – in den früheren Fassungen seiner Lehrbücher auch als *genus didacticum* oder als *genus dialecticum* bezeichnet.¹⁵⁶ In ihm verbinden sich Logik und Rhetorik in besonderer Weise miteinander. Damit führt er zu den traditionellen, in der Rhetorik unterschiedenen Redeformen explizit die Rede der wissenschaftlichen Belehrung ein – so heißt es bereits in seinen *Annotationes* zum Korintherbrief aus dem Jahre 1522, dass der Römerbrief dem *genus didacticum* zuzurechnen sei. Auf den ersten Blick mag das als eine eher randständige Eigentümlichkeit melanchthonischer Rhetorik erscheinen. Tatsächlich jedoch verleibt er mit der Konstruktion dieses *genus* faktisch die gesamte Dialektik in die Rhetorik.¹⁵⁷ Es ist mithin zumindest missverständlich, wenn im Zuge der Entwicklung der ‚reformatorischen‘ Auslegungslehre bei Melanchthon allein die Rhetorik hervorgehoben wird. Damit soll nicht geleugnet werden, dass Melanchthon in ganz anderem Umfang als etwa mittelalterliche biblische Exegeten rhetorische Terminologie im Rahmen seiner Auslegungen und Analysen verwendet. Es soll vielmehr die enge Verbindung zwischen rhetorischer und dialektischer Analyse hervorgehoben werden – und hier zeigt sich auch eine Pointe seiner Überlegungen.

Zweitens, in seiner frühen *Declamatio de utilitate studiorum eloquentiae* stellt Melanchthon explizit den Nutzen der Rhetorik *in controversiis religionis explicandis* heraus.¹⁵⁸ Nicht weniger leicht ist es, die Bedeutung des Rückgriffs auf die Rhetorik bei seinen auslegenden Schriften zu erkennen. Einen Hinweis bietet die Ermahnung, einen Text nicht willkürlich in Stellen zu zerreißen und diese

In: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Hg. von Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 34–55; Brad McAdon: *Rhetoric as a Counterpart of Dialectic* [...]. In: *Philosophy and Rhetoric* 34 (2001), S. 113–150. Vgl. auch die Bemerkungen in Sophia Kapetanaki / Robert W. Sharples: *A Glossary Attributed to Alexander of Aphrodisias*. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 44 (2000), S. 103–143, hier S. 106.

155 Melanchthon: *Elementorum Rhetorices libri II* [1531, 1542]. MCR (Anm. 3), 13, Sp. 417–506, hier Sp. 421: „Ego addendum censeo genus διδασκαλικόν, quod si ad Dialecticam pertinet [...] non est praetermittendum.“

156 In der ersten Fassung seiner Rhetorik von 1519 unterscheidet er beim *genus demonstrativum* zwischen „genus didacticum seu dialecticum“ und „genus laudatorium vituperatoriumque“, id.: *De Rhetorica libri tres*. VVitebergae 1519, S. 13.

157 Melanchthon: *Elementorum Rhetorices* [1531], MCR (Anm. 3), 13, Sp. 423 f.: „Siquis de hoc genere, longiora praecepta desiderat, is ad Dialecticam redeat, quae sola tradit perfecte docendi rationem. Nam Dialectica proprie ars est docendi.“

158 Vgl. Melanchthon: *De utilitate studiorum eloquentiae* [1538], MCR (Anm. 3), 11, Sp. 364–373, hier Sp. 370.

dann isoliert zu deuten. Der Rekurs auf die Rhetorik entspricht in diesem Zusammenhang der Forderung, ein Textganzes zu bewahren und bei der Auslegung zu berücksichtigen. Dieses Textganzes konnte sowohl der Skopus als auch das Vorangegangene wie das Nachfolgende sein: *antecedentia et consequentia*, also der nähere textuelle Kontext. Auch Luther betont, dass zum Verständnis einer Stelle das ganze Ziel der Ausführungen in einem Texte zu beachten sei.¹⁵⁹ In diesem Sinne erklärt sich schließlich die Absicht, die Heinrich Bullinger (1504–1575), der bei seinen frühen Exegesen ganz wesentlich von Melanchthon beeinflusst ist,¹⁶⁰ in seiner Römerbriefvorlesung von 1525 mit der „rhetorischen Methode“ verbindet: Sie mache „die Schrift eindeutig, indem sie verhindert, daß der auszulegende Text isoliert und in willkürlich abgegrenzte Einzelstücke zerrissen wird“.¹⁶¹ Wie sich immer wieder in der Zeit zeigt, wird dies nicht zuletzt auch als eine Leistung gesehen, welche von der Dialektik erwartet und ihr zugestanden wird.

Das dialektische Instrumentarium dient nicht zuletzt dazu, die methodische Kurzform der Argumentation eines Textes von den Ausschmückungen zu ‚entkleiden‘. Und wie Melanchthon bei der Gelegenheit der *confirmationes* und *refutationes*, die nach ihm teilweise aus Syllogismen, teilweise aus Enthymemen bestehen, im Rahmen der *dispositio* eines Textes bemerkt, warte dieser, selbst wenn er vom Autor gegliedert sei, nicht allein mit den ‚nackten‘ Syllogismen auf.¹⁶² So gelte es, das dem Text zugrunde liegende syllogistische oder argumentative Gerüst bei

159 Vgl. Luther: *De servo arbitrio* [1525]. In: WA 18, S. 551–787, hier S. 778: „[...] intentioquae et corpus ipsum totius disputationis [...]“. Ferner id.: *Annotationes D.M. in priorem Epistolam ad Timotheum* [1528]. In: WA 26, S. 4–120, hier S. 103: „[...] scire rem de qua disputetur; qui hoc animadvertit, facilius intelligit librum. Comprehenso scopo facile intelligit quod non convenit cum scopo. Qui vult loqui de cantaro, non loquitur de ovo, castitate, postea de Turca etc.“ Luther scheint den zweiten Brief an Timotheus nicht kommentiert zu haben.

160 Hierzu z. B. die Eintragung bei Bullinger: *Diarium Annales Vitae der Jahre 1504–1574*. [postum]. Basel 1904, S. 8; ferner Susi Hausammann: *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*. Zürich/Stuttgart 1970; auch Ulrich Gäbler: *Bullingers Vorlesung über das Johannevangelium aus dem Jahre 1523*. In: *Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*. Hg. von id. und Erland Herkenrath. Bd. 1. Zürich 1975, S. 13–27; sowie István Tökés: *Bullingers hermeneutische Lehre*. In: *ibid.*, S. 161–189.

161 Susi Hausammann: *Die Rhetorik im Dienst der reformatorischen Schriftauslegung*. In: *Kerygma und Dogma* 20 (1974), S. 305–314; hier S. 309; ausführlicher ead.: *Römerbriefauslegung* [1970] (Anm. 160), S. 145–182.

162 Melanchthon: *Elementorum Rhetorices* [1531], lib. I, MCR (Anm. 3), 13, Sp. 457: „Verum illud sciendum est, orationem et si habet certas regiones, tamen et liberiorum et pleniorum esse quam, sunt illi concisi ac nudi dialecticorum syllogismi.“

der Interpretation mit Hilfe der Dialektik herauszuheben. Dieses wird dann auf seine Stimmigkeit beurteilt und unter Umständen durch zusätzliche dialektische Überlegungen im Zuge des Kommentars weitergetrieben – und zwar im Rahmen der in Melanchthons Dialektik behandelten Erörterung ‚einfacher Probleme‘ bzw. ‚Ausdrücke‘ (*simplices voces*). In der letzten von Melanchthon substantiell überarbeiteten Fassung *Erotemata Dialectices* von 1547 findet man sie in zwei Teile gliedert. Der erste, *iudicatrix pars*, zerfällt in die Begriffs-, Urteils- und Schlusslehre.¹⁶³ *Finitio* (*definitio*) und *divisio* beziehen sich auf die Erörterung der einfachen Ausdrücke, die *argumentatio* auf ganze Sätze (*oratio*). Für die zusammengesetzten Ausdrücke, den *coniunctae quaestiones*, greift Melanchthon auf keine speziellen *loci* zurück; auch hier sind es *finitio* (*definitio*), *causae*, *effectus* usw. Grundlegend ist für ihn die Einteilung in einfache und zusammengesetzte Fragen: „quaestio simplex explicanda est per definitionem et divisionem, quaestio coniuncta argumentis veris confirmanda est.“¹⁶⁴ Melanchthons Römerbrief-Kommentar von 1532 bietet für solche dialektischen Ergänzungen bei der Auslegung zahlreiche Beispiele. Die *dialektische* Interpretation bzw. Analyse besteht dabei nicht allein in der Reduzierung des Textes oder seiner Abschnitte auf eine („methodisch“ aufbereitete) Kurzform, sondern sie kann je nach Gegebenheit auch auf die Erweiterung oder Ergänzung durch fehlende, aber erforderliche Argumentationsteile zurückgreifen.¹⁶⁵ Deutlich wird hieran, dass es Melanchthon beim Verstehen von Texten immer auch um ihre Wahrheit geht.

Das von ihm skizzierte dialektische Verstehen eines Textes erscheint als eine Variante der *analysis dialectica*. Tatsächlich verwendet Melanchthon diese Terminologie, und zwar im bereits angesprochenen Zusammenhang seines Römerbrief-Kommentars. Unter der Überschrift „Finis disputationis/Sequitur analysis“ heißt es dort unter anderem:

Absoluta est supra praecipua epistolae huius disputatio. Sicut autem dialectici docent ἀνάλυσιν facere, h.e. membra propositionum dissolvere et singula revocare ad methodum, ita hic fit ἀνάλυσις: Membra propositionum, de quibus hactenus disputavit, methodice explicantur, Disputatur de vi peccati, de usu legis et de gratia. [...] Haec sequens pars non

163 Vgl. Melanchthon: *Erotemata Dialectices* [1547, 1580] (Anm. 29); so bereits in der ersten Ausgabe von 1520; jedoch nicht mit dieser Terminologie.

164 Melanchthon: *Erotemata Dialectices* [1547, 1580] (Anm. 29), Sp. 517.

165 Lowell C. Green: Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen Melanchthon. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84/N.F. 22 (1973), S. 30–48, vermutet, dass einige Vorlesungen Melanchthons, die auf den ersten Blick exegetischen Charakter zu haben scheinen, tatsächlich Rhetorik- oder Dialektik-Vorlesungen unter Verwendung biblischer Beispiele gewesen seien (u. a. S. 32).

est argumentatio, sed est ἀνάλυσις et methodus, qualis esse solet, cum simplicia themata examinatur.¹⁶⁶

Worauf Melanchthon in dieser Passage zurückgreift, ist wiederum das, was er in der Dialektik als Verfahren zur Lösung einfacher (also nicht zusammengesetzter) Ausdrücke bzw. Probleme abhandelt. Allerdings verwendet er in den Fassungen seiner Dialektik, soweit ich diese einsehen konnte, in diesem Zusammenhang nicht den *analysis*-Begriff.¹⁶⁷ In seiner Dialektik von 1547 wird es genau der Abschnitt sein, der sich mit der Analyse einfacher Probleme beschäftigt, dem er die Überschrift „De Methodo“ gibt. Auch Martin Bucer verwendet in seinem Römerbrief-Kommentar von 1536 den *analysis*-Ausdruck, wobei unklar bleibt, ob es sich auch bei ihm um die Analyse einfacher Fragen handelt und inwieweit er hierbei von Melanchthon beeinflusst ist.¹⁶⁸ Nur erwähnt sei, dass bei der *analysis syllogistica* gefordert wurde, dass ein solches Vorgehen nach der Maxime zu verfahren habe: *sensus non est inferendus, sed efferendus (nihil in textum inferat, sed omnia ex textu eruat et efferat)*.¹⁶⁹

Flacius Rede von *nuda ossa* mit dem Einsatz der Dialektik kann mithin sowohl bei Luther als auch bei Melanchthon auf Zustimmung rechnen. Wie ehedem wird auch nach der Reformation bemerkt, dass die Heilige Schrift bestimmten Erwartungen an die *Darstellungsweise* nicht folgt. So kann es bei Flacius heißen, dass die theologischen Lehrstücke in der Heiligen Schrift an keiner Stelle *methodisch* abgehandelt werden¹⁷⁰ – *methodisch* zielt auf bestimmte Muster und

166 Melanchthon: Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos [...]. Anno 1532. In: Melanchthons Werke in Auswahl [...]. Bd. 5. Hg. von Robert Stupperich. Gütersloh 1965, S. 25–371, hier, S. 169.

167 Vgl. Melanchthon: Compendiaria Dialectices Ratio [1520]. In: MCR (Anm. 3), 20, Sp. 711–764, hier Sp. 724–726; id.: De Dialectica Libri Quatuor Recogniti et Avcti. Vitebergae 1541, S. 81–90; sowie id.: De Dialectica libri quatuor, postremo recogniti & aucti. Accesserunt enim caeteris aeditionibus praeter Regulas consequentiarum. Argentorati 1545, die in dieser Hinsicht gegenüber der Ausgabe von 1541 unverändert ist; sowie id.: Erotemata Dialectices [1547, 1580] (Anm. 29), Sp. 573–578.

168 Vgl. Bucer: Metaphrases et Enarrationes Perpetvae Epistolarvm D. Pauli [1536], *Praefatio*, fol. iiiir.

169 Vgl. z. B. Johann Heinrich Bisterfeld: Scripturae Sacrae, Divina eminentia & efficientia, Publicae non credentium & credentium disquisitioni, Spiritu Sancto Duce, Denuò in duabus Disputationibus [...]. Accedit Ejusdem Authoris, ars concionandi. Lugduni Batavorum 1654, § LVIII, S. 103: „*Analysis syllogistica est accuratum de syllogismo in sua principia resolutio iudicium. Syllogismus autem non est Scripturae affingendus vel inferendus (neque enim ubique disputat) sed, ubi latet, efferendus ac eruendus.*“

170 Vgl. Flacius: Clavis Scripturae [1567] (Anm. 50), 34, S. 18: „Nusquam fermè uno loco ita plenè prolixeq[ue] res materiaeúe integra methodo pertractantur, ut nihil planè desideres praeterea.“

Normen der Darstellungsweise und *methodus* wird im 16. Jahrhundert zum Lieblingswort auch der Theologen. Die Heilige Schrift erleidet dadurch aber keine Kritik, sondern Generationen von Theologen unternehmen es, eine methodisch aufbereitete konzise Darstellung der wesentlichen Gehalte der Heiligen Schrift oder eines ihrer Bücher zu geben. Vermutlich unter Einfluss der Methodenschrift des Erasmus hat Melanchthon den *methodus*-Ausdruck in den Vorarbeiten zu seiner *Loci*-Lehre benutzt – und so spricht er denn auch von *loci Methodici*. In der *Praefatio* seines Römerbrief-Kommentars von 1520 heißt es zur Methode:

Vulgo methodis quibusdam omnium artium genera comprehendi solent, quibus per compendium et quantam satis esse videtur, loci quidam communes in hoc instruuntur, ut summa rerum, quae tractantur, in promptu et velut in numerato habeatur. Atque hac ratione plurimum iuvari studiosus, in confesso est.¹⁷¹

Das dreiteilige Schema „Sünde“, „Gesetz“ und „Gnade“ sei der Schlüssel zur Schrift, die Methode des Paulus („Methodus Pauli“). Das methodische Vorgehen zeichne Aristoteles gegenüber Platon aus, daher ist er diesem gegenüber in der Moral- und Naturphilosophie vorzuziehen. In der Medizin sei Avicenna (Ibn Sinas, 980–1037) wegen seiner Methode vorzuziehen und in der Theologie Paulus’ Brief an die Römer.¹⁷² Melanchthon schließt seine Beispielreihe mit der allgemeinen Sentenz ab, dass es nichts gebe, was man grundlegend verstehen könne, wenn nicht der eigene Verstand methodisch angeleitet sei, wenn er über etwas nachdenke, erforsche oder erkläre: „Nulla res est enim, quae penitus perspicui possit, nisi animus noster Methodum sibi quendam informet, quam in eius rei cogitatione, inquisitione, & explicatione sequatur“¹⁷³ – wie es in Melanchthons vorletzter Version seines dialektischen Lehrwerks heißt. Das von Flacius gewählte Bild führt den Text auf die Dialektik zurück – und das heißt: er zeigt seine Wahrheit auf.

Neben dem schon ausgeführten positiven Autostereotyp der Zerlegung des ‚Körpers‘ der Schrift auf die nackten Syllogismen wählt Flacius an anderer Stelle eine Text-Körper-Analogie bei seinen im engeren Sinne hermeneutischen Überlegungen. Weniger interessant ist, dass der Text für ihn einen Leib und eine Seele besitzt. Dafür bedurfte es nicht der Anatomie. Aufschlussreicher ist, dass sich nach Flacius bei diesem Textkörper ein in sich gegliederter Zusammenhang zeige,

¹⁷¹ Melanchthon: *Praefatio* [1520]. MCR (Anm. 3), 1, Sp. 276.

¹⁷² Vgl. Melanchthon: *De dialectica libri quatuor* [...]. Vvitebergae 1531, f. L3v: „Vtilior est Aristoteles discentibus moralem aut naturalem Philosophiam, quam Plato, quia Plato non obseruauit istam Methodum tametsi is hoc nomine exagitet Gorgias et similes, quod non satis periti sint dialectices. In Medicina amatur ab omnibus Avicenna, propter Methodum. [...] In sacris literis Methodus est Epistola Pauli ad Romanos.“

¹⁷³ Melanchthon: *De dialectica libri quatuor* [1531] (Anm. 172), f. L4r.

der sich nach dem Vorbild der Anatomie gliedern und zerlegen lässt. Nach den bisherigen Ausführungen überrascht nicht, dass auch er in diesem Zusammenhang auf das *recte secare* zurückgreift.¹⁷⁴ Die Vorstellung eines gegliederten und anatomischen Zusammenhangs ermöglicht dann auch die Integration der seit der Antike tradierten Terminologie – so ist der Skopus, das Ziel, die Intention der ganzen Schrift wie der Kopf oder das Antlitz eines solchen Text-Körpers. Flacius fährt fort, dass es die Glieder dieses Körpers zu bestimmen gelte, und zwar sowohl in Harmonie untereinander als auch in Übereinstimmung zum Ganzen selbst:

Prospexit uerò Deus mirabiliter nostrae imbecillitati, ut ita Sacrae literae sint mirabili artificio, sibi[ue] inuicem consonanti harmonia conscriptae [...].¹⁷⁵

Die Auslegung der Schrift biete eine bestimmende Festlegung des Werks, so dass bei der Auslegung einzelner Stellen oder Abschnitte durch *definitio*, *divisio* und *connexio* das ganze Werk verstanden und expliziert werde.¹⁷⁶

Ausgerichtet sind die Teile funktional auf das ‚Haupt‘, den Skopus – *scopus*, *finis*, *intentio* und *voluntas* sind Ausdrücke, die Melanchthon weitgehend synonym gebraucht.¹⁷⁷ Flacius parallelisiert die (zielgerichteten) Handlungen des Menschen mit dem Gang seiner Überlegungen, die sich dann entsprechend im Text wiederfinden, so dass man sich von ausgezeichneten Sätzen in einem Text vom Anfang zum Ende bewege. Flacius wählt eine Reihe von Ausdrücken, die das umschreiben. Sie sind zwar durchweg älter, doch finden sie sich auch in der Anatomie. Und er greift nicht zuletzt zum Instrument der Logik, um die Harmonie dieses Text-Körpers zu

174 Vgl. Flacius: *Clavis Scripturae* [1719] (Anm. 50), tract. prim., S. 10.

175 Flacius: *Clavis Scripturae* [1719] (Anm. 50), tract. prim., S. 20.

176 Vgl. Flacius: Τῆς τοῦ υἱοῦ θεοῦ καινῆς διαθήκης ἅπαντα. *Novvm Testamentvm Jesu Christi Filii Dei, Ex Versione Erasmi, Innvmerius In locis ad Graecam veritatem, genuinumque sensum emendata. Glossa compendiaria* [...]. Basileae 1570, wo nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den bisherigen Weisen der Auslegung der Heiligen Schrift Flacius seine Vorstellung skizziert (*Epistola dedicatoria*, S. 9): „Optarim igitur, ita commodo compendio sacras literas exponi, ut primum breviter argumenta, seu summa ac scopus uniuscuiusque scripti proponeretur. Deinde sententiarum seu disputationum connexio monstraretur: quod et initio plenius, et postea in margine, suoque loco, singulis verbis, veluti punctis quibusdam, fieri posset: sicut hoc tempore in multis prophanis authoribus ab eruditissimis factum videmus. Tertio tantum obscura loca exponerentur, sive ea explicatione sententiam aliquam Theologicam illustrari opus esset, sive phrasin Hebraei sermonis indicari.“

177 So heißt es beispielsweise in Melanchthons: *Elementorum Rhetorices libri II* [1531, 1542]. In: id., *MCR* (Anm. 3), 13, Sp. 417–506, hier lib. I, Sp. 423: „Graeci in omnium librorum initiis quaerunt, quae sit operis intentio, seu quis sit Scopus, ut ipsi loquuntur. Idem agunt rhetores, cum de genere causae quaerunt, quae sit orationis voluntas, quid postulet, Utrum cognitio sit finis orationis, an praeter cognitionem aliquid fieri iubeat.“

zeigen, indem er ihn öffnet. Zwar verwendet er in einem *canon* seines Regel-Korpus bei der Beschreibung der Zergliederung des Werks den Ausdruck *resolvere*,¹⁷⁸ doch findet sich bei ihm im gleichen Atemzug auch der der ‚Anatomie‘.¹⁷⁹

5 Exkurs: *Usus* und *abusus* der Dialektik

Vorstellungen einer logischen Strukturiertheit der Heiligen Schrift finden sich schon bei den Kirchenvätern. So vermochte Hieronymus *omnes leges dialecticae, propositione, assumptione, confirmatione conclusionem* im Buch Hiob zu entdecken. Der Kirchenvater lässt die Bemerkung, dass im Buch Iob alle *leges dialecticae* angewandt seien, in einem Brief aus dem Jahr 395/96 fallen, der unter der Überschrift *De optimo genere interpretandi* sich insbesondere mit Fragen der Übersetzung beschäftigt¹⁸⁰ und der offenbar viel gelesen wurde. In einem anderen Brief heißt es im Blick auf die paganen Wissenschaften, dass Moses „in saecularibus eruditus fuerit disciplinis“.¹⁸¹ Gleichwohl verwendet Hieronymus den Syllogismus-Begriff zur gleichen Zeit auch pejorativ.¹⁸² Wohl im Blick auf den Überbringer eines früheren Briefes verweist er aber auch ironisch auf den Nutzen, wenn es dort im Hinblick auf den angesprochenen Inhalt heißt: „Si libet exercere ingenium, trade te Grammaticis atque Rhetoribus, discite Dialecticam, sectis instruere philosophorum [...]“.¹⁸³ Bei diesem pejorativen Gebrauch meint Hieronymus wohl immer eine bestimmte subtile Argumentationsweise der Häretiker, vor der er warnt.¹⁸⁴ Das dürfte vermutlich seinen Hintergrund in der Befürchtung

178 Vgl. Flacius: *Clavis Scripturae* [1719] (Anm. 50), *regula* 19, S. 18.

179 Flacius: *Clavis Scripturae* [1719] (Anm. 50), *regula* 19, S. 18: „*sensus non est inferendus, sed efferendus* Prima enim & summa cura esse debet Lectoris, ut illas quasi primarias & substantiales sententias, in quibus potissimum tota propositae quaestionis determinatio residet, expendat. Secundaria uerò, ut illas quasi externas, accersitas aut accidentarias. Fit uerò non rarò, ut illas primarias sententias, pr[a]e accidentariorum copia & nimino splendore, etiá[m] oculatus Lector uel auditor cernere nequeat. At facta tali quasi anatomia, mox cernitur tum quid nam sit illud principale, ac quomodo singulae partes inter se inuicem cohaereant: tum etiam, quid illa externa aut accidé[n]taria, & quo tandem consilio sint adhibita. Plenius quoq[ue] utraeq[ue] sententiae hac ratione perpenduntur ac examinantur, & altius tali scriptio[n]e insiguntur.“

180 Vgl. Hieronymus: *Epistulae* (PL 22, Sp. 325–1191), Ep. 53, 8 (Sp. 545).

181 Hieronymus: *Epistulae* (PL 22, Sp. 325–1191), Ep. 18, 15 (Sp. 371), auch 9 (Sp. 367).

182 Hieronymus: *Epistulae* (PL 22, Sp. 325–1191), Ep. 57, 12 (Sp. 579).

183 Hieronymus: *Epistulae* (PL 22, Sp. 325–1191), Ep. 61, 4 (Sp. 605).

184 So in seinem Tituskommentar, vgl. Hieronymus: *Commentariorum in Epistolam ad Titum liber unus* [um 387] (PL 26, Sp. 589–636), I, Sp. 596): „[...] dialectici, quorum Aristoteles princeps est, solent argumentationum retia tendere et vagam rhetoricae libertatem in syllogismorum spi-

finden, der dialektische Zugriff könne die offenbarten Glaubensmysterien zerstören. Ein spezieller sophistischer Fehlschluss scheint es ihm besonders angetan zu haben. Es ist der sogenannte *sylogismus cornutus*, der „Hornschluss“:¹⁸⁵ Was du nicht verloren hast, das hast du noch. Nun hast du Hörner nicht verloren. Also hast du Hörner.¹⁸⁶ In seinem Matthäus-Kommentar heißt es von Jesus und den Schriftgelehrten, diese hätten jenen bei der Frage, ob man sich scheiden lassen dürfe, in einen solchen Schluss verstricken wollen: „ut quasi cornuto eum teneant syllogismo“.¹⁸⁷ Auch der von Hieronymus erwähnte Chryssipos (ca. 281–208) galt als berühmter Dialektiker;¹⁸⁸ allerdings war er auch als Initiator von Fehlschlüssen berüchtigt.¹⁸⁹ Von sich selber sagt der Kirchenvater, dass er Dialektik studiert habe. Die Ambivalenz jedoch liegt darin, dass er zugleich demonstrativ betont, seitdem nie wieder etwas darüber gelesen zu haben.¹⁹⁰ Wenn man so will, dann steht hier der gute Gebrauch (*ad usum meliorem, usus iustus*), den man von der Dialektik machen konnte, wenn man sie zum richtigen Verständnis der Heiligen Schrift einsetzte, dem schlechten Gebrauch (*abusus*) gegenüber, wenn sie etwa genutzt wird, um die Aussagen über Glaubensmysterien als widersinnig erscheinen zu lassen.¹⁹¹ Vorsichtig formuliert es Cassiodor (ca. 490–583), wenn es bei ihm heißt, die Syllogismen fänden sich in den Psalmen in *virtute sensuum*, nicht indes in *effatione verborum*.¹⁹²

Zwar räumt Rupert von Deutz (ca. 1075–1129) ein, erst spät mit der Logik vertraut geworden zu sein,¹⁹³ deutet aber an, dass die Heilige Schrift voller vollstän-

neta concludere. hi ergo qui in eos totos dies et noctes terunt, ut vel interrogent vel respondeant vel dent propositionem vel accipiant, assumant, confirment atque concludant, quosdam contentiosos vocant, qui ut libet non ratione sed stomacho disputent litigantium.“

185 Vgl. Hieronymus: Epistulae (PL 22, Sp. 325–1191), Ep. 69, 2 (Sp. 655): „Sustinui Romae a viro eloquentissimo conutum, ut dicitur, syllogismum, ut quocumque me verterem strictius tenerer.“

186 Vgl. Carl Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. 1. Leipzig 1855 (ND 1997), S. 53; davon berichtet Diog Laert, VII, 187.

187 Hieronymus: In Evangelium Mathaei [398] (PL 26, Sp. 15–218), hier 19,1 (Sp. 133).

188 Vgl. Diog Laert, VII, 180.

189 Zu ihm Prantl: Geschichte [1997] (Anm. 186), S. 404 ff sowie S. 488 ff.

190 Vgl. Hieronymus: Apologia Adversus Libros Rufini [402] (PL 23, Sp. 415–514) hier I, 30 (Sp. 441): „Septem modos conclusionum dialectica me elementa docuerunt; [...]. Jurare possum me postquam egressus de schola sum, haec numquam omnino legisse.“

191 Hierzu Danneberg: *Grammatica, rhetorica und logica sacra vor, in und nach Glassius' Philologia Sacra [2011]* (Anm. 20).

192 Vgl. Cassiodor: In Psalterium (PL 70, Sp. 9–1054), *praefatio*, cap. XV, Sp. 21.

193 Vgl. Rupert von Deutz: De omnipotentia Dei (PL 170, Sp. 453 – hier Sp. 473): „[...] me absente, me interdu praesente irridentes dicebant sero me ad studium venisse artis dialecticae [...]. Verum etsi hanc non novimus [...].“

diger und unvollständiger Syllogismen sei, deren Kürze insbesondere die Redner erfreue: „Plena est diuinae Scripturae pagina tam perfectis syllogismis, quibus et dialectici et rhetores utuntur, quam et enthymematibus, id est imperfectis syllogismis, quorum breuite maxime rhetores delectantur.“¹⁹⁴

Über den Erzbischof von Canterbury Lanfrank von Bec (1010–1089), der sich nicht zuletzt einen Namen als Kritiker des ‚Dialektikers‘ Berengar von Tours (bis 1088) gemacht hat¹⁹⁵ und dessen Dialektik als verloren gilt,¹⁹⁶ berichtet Siegbert von Gembloux (um 1030–1112) in seinem Werk *De scriptoribus ecclesiasticis*, das vermutlich im ersten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts verfasst wurde, Lanfrank habe bei seiner Kommentierung der paulinischen Briefe immer wieder die Dialektik eingesetzt.¹⁹⁷ In der Tat: In nicht wenigen Stellen wird von ihm zur Erläuterung das gegebene Wortmaterial in syllogistischer Weise angeordnet.¹⁹⁸ Ein herausgegriffenes Beispiel ist die Kommentierung der Stelle 1 Kor 13, 8–11. Bei dieser Schriftstelle heißt es unter anderem, dass die Prophetengaben, die Spra-

194 Rupert von Deutz: *De Sancta Trinitate et Operibus Eius* [1117]. Edidit Hrabanus Haacke. Turnhout 1971–72 (CCCM 21–24), S. 2066; zuvor heißt es: „Huius artis utilitas et virtus tota ostenditur in syllogismis, quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatis investigandam [...]. Quis autem omnium saeculorum ita ut haec sancta Scriptura fortiter ac suaviter novit aut potuit nodosum texere aut stringere syllogismum?“ Rupert findet auch zu der Behauptung, die Heilige Schrift enthalte eine bessere Auflistung der Kategorien und Prädikamente als bei Aristoteles und Porphyrius, *ibid.*: „Arbitramur enim non minus ad hanc Scripturam quam ad eam, quae est apud Aristotelem, praedicamentorum doctrinam esse necessariam, quid sit genus et quid differentia, quid species et quid proprium et quid accidens [...]. Multo melius, multo rectius secundum hanc Scripturam dignissimam genera ac species sive differentiae subordinantur, quam ordinaverit Porphyrius [...].“

195 Zu Lanfrank vgl. Margaret Gibson: *Lanfranc of Bec*. Oxford 1979, zu dieser Auseinandersetzung etwa Kap. IV, ferner Richard William Southern: *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*. In: *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*. Hg. von Richard William Hunt u. a. Oxford 1948, S. 27–48.

196 Vgl. Margaret Gibson: *Lanfranc of Bec* [1979] (Anm. 195), S. 241.

197 Vgl. Siegbert von Gembloux: *De scriptoribus ecclesiasticis* [1100–12]. Kritische Ausgabe von Robert Witte. Bern 1974, cap. 156, S. 97: „Lanfrancus dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus Paulum Apostolum exposuit et, ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit.“ Vgl. auch Margaret Gibson: *Lanfranc's ‚Commentary on the Pauline Epistles‘*. In: *The Journal of Theological Studies* N.S. 22 (1971), S. 86–112; sowie *ead.*, *Lanfranc of Bec* [1979] (Anm. 195), S. 56 f., wo sie allerdings nur sehr knapp auf die syllogistischen Rekonstruktionen bei Lanfrank hinweist.

198 Vgl. u. a. Lanfrank: *In Omnes Pauli Epistolas Commentarii cum glossula interjecta* [1055–60]. In: *id.*, *Opera Omnia*. Paris 1880 (PL 150), Sp. 101–407I; *Epist. ad Rom.*, Sp. 147A, 150A/B; *Epist. I ad Cor.*, Sp. 166A; 168; 178A/B; 182B/C; 194A; 198B–199A; 201B–202A; 207B–208B; *Epist. ad Galat.*, Sp. 266B; 271A/B; 273B.

chengaben wie die Wissenschaft aufhörten, die Liebe aber nie.¹⁹⁹ Lanfrank kommentiert:

Charitas patiens est, etc. usque ad, nunquam excidit. Nam et scientia et prophetia evacuabuntur: omne enim imperfectum perfecto superveniente, evacuat: atqui prophetia et scientia sunt imperfecta; ergo evacuabuntur. Quod autem dicit: Cum essem parvulus, probat omne imperfectum perfecto superveniente evacuari.²⁰⁰

Lanfrank lässt sich in vielfacher Hinsicht zur Illustration für den *usus* und den *abusus* nutzen. In seinem Kommentar des Korinther-Briefes wird die Kritik am Missbrauch der Dialektik beispielhaft deutlich. Bei dem Wort des Apostels (1 Kor 1,17), er sei von Christus gesendet worden, das Evangelium zu verkündigen, doch „non in sapientia verbi“, deutet Lanfrank diese Kautele als „non syllogistice probando, qui sic potius posset improbari“.²⁰¹ Zwar scheine ein bestimmter Gebrauch der Dialektik die christlichen Dogmen zu erschüttern; doch handle es sich nach Lanfrank um ihren Missbrauch.²⁰² Die richtig verwendete Dialektik diene – wie es an anderer Stelle heißt – zur Stützung der Lehrsätze bei der Schriftauslegung.²⁰³ Gleichwohl sei er auch in solchen Fällen – wie Lanfrank in seiner Schrift gegen Berengar betont – mit dem dialektischen Instrumentarium unauffällig umgegangen, etwa durch die Wahl bestimmter anderer, aber gleichwertiger Sätze (*per aequipollentias propositionum tegere artem*), um nicht den Eindruck falscher Autorität zu wecken, während die Autorität und Wahrheit bei den Heiligen Vätern liege. Zugleich bemerkt er, dass ihm Augustins Lob des Nutzens der Dialektik *in theologicis* bekannt sei.²⁰⁴

199 „Charitas numquam excidit: sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessacunt, sive scientia destruetur.“

200 Lanfrank: In Omnes Pauli Epistolas Commentarii, 1. Cor 12, Sp. 199A.

201 Lanfrank: In Omnes Pauli Epistolas Commentarii, Epistola B. Pauli Apostoli ad Corinthios Prima, cum glossula interjecta, Sp. 157C (Lanfrank fährt fort: „Vel si syllogistice convicti et crederent, non prodesset eis.“).

202 Vgl. Lanfrank: In Omnes Pauli Epistolas Commentarii, 1. Cor 2, Sp. 323B: „In sublimitate [scil. sermonum], id est in altitudine verborum, et syllogismorum, et aliorum generum disputantium; non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum.“

203 Vgl. Lanfrank: In Omnes Pauli Epistolas Commentarii, 1. Cor 1, Sp. 157C: „Per quam (dialecticam) crux i.e. mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia deus immortalis, Christus autem deus; Christus igitur immortalis. Si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis. Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat.“

204 Vgl. Lanfrank: De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem [1062]. In: id., Opera Omnia. Paris 1880 (PL 150), Sp. 407–442, hier cap. VII, Sp. 417A: „Sed testis mihi deus est, et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum, nec proponere, nec ad propositas

Ohne dies hier im Einzelnen belegen zu müssen, hält sich über die Zeit die Vorstellung, dass die Darstellung der Heiligen Schrift zwar nicht auf ihrer Oberfläche den Regeln der Logik folgt, dafür aber in ihrer verborgenen subkutanen Strukturierung: Anschaulich zum Ausdruck gebracht beispielsweise von Honorius Augustodunensis,²⁰⁵ wenn es in seiner Psalmenerklärung heißt: Die Syllogismen seien in der Heiligen Schrift verborgen wie der Fisch im tiefen Wasser und wie der Fisch aus dem Wasser, so müssten die Syllogismen zum Nutzen der Menschen aus der Heiligen Schrift hervorgezogen werden.²⁰⁶ Von Luther wird das noch überboten, wenn es bei ihm heißt: Die Psalmen, die uns das Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit lehren, seien nichts anderes als *syllogismi ex primo praecepto*:

David [...] ist poeta und orator ex Mose worden und kann die lieblichsten Psälmlin daraus machen. *Nam totum psalterium nihil aliud est quam syllogismi ex primo praecepto. Minor, die heißt fides; maior heißt verbum dei; conclusio, die ist factum et executio. Maior: Deus respicit miseros; minor: Ego sum miser; conclusio: Ergo deus me quoque respiciet. De minore dubitat homo.*²⁰⁷

Für ihn ist David sowohl Dialektiker als auch Rhetor.²⁰⁸

respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Etsi quando materia disputandi talis est, ut [per] hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus [...] hanc disciplinam amplissime laudet [...].“

205 Über ihn und die Rätsel, die sich mit ihm verbinden, u. a. Valerie Irene Jane Flint: The Career of Honorius Augustodunensis. Some Fresh Evidence. In: *Revue Bénédictine* 82 (1972), S. 63–86; auch ead.: The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis. In: *Revue Bénédictine* 82 (1972), S. 215–241; sowie ead., Heinrich of Augsburg and Honorius Augustodunensis: Are They the Same Person? In: *Revue Bénédictine* 92 (1982), S. 148–158; die Verfasserin ist der Ansicht, „Augustodunensis“ sei eine Bezeichnung für Augsburg, ferner Marie-Odile Garrigues: Qui était Honorius Augustodunensis? In: *Angelicum* 50 (1973), S. 20–49; id.: Honorius était-il bénédictine? In: *Studia Monastica* 19 (1977), S. 27–46; ead., L’anonymat d’Honorius Augustodunensis. In: *Studia Monastica* 25 (1983), S. 31–71; ead., Utrum Honorius ubique sit totus? In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 35 (1982), S. 31–64; Robert D. Crouse: Honorius Augustodunensis: Disciple of Anselm? In: *Analecta Anselmiana*. IV. 2. Hg. von Helmut Kohlenberger. Frankfurt am Main 1975, S. 131–139; id.: A Twelfth-Century Augustinian: Honorius Augustodunensis. In: *Studia ephemeridis ‚Augustinianum‘* 26 (1987), S. 167–177.

206 Honorius: *Expositio psalmodum selectorum* (PL 172, Sp. 269–310, hier Sp. 279): „Syllogismi latent in sacra Scriptura, ut piscis in profunda aqua: et sicut de aqua piscis in usum hominis extrahitur, ita syllogismus de Scriptura ad utilitatem elicitur; [...].“

207 Luther: WA Tr 1, Nr. 369, S. 160.

208 Vgl. Luther: Vorlesung über die Stufenpsalmen, 1532/33, 1540 (WA 40,III, S. 1–476, hier S. 139): „Sed hic David se ostendit Rhetorem quoque esse. Dialectice dicit esse Deo agendas gratias pro conservatione et defensione huius regni. Nunc Rhetorice amplificat periculum, cum

6 Analyse und Anatomie des Buches der Natur

Die Austauschbarkeit der Ausdrücke *analysis* und *anatomia* wird im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts unspektakulär. Zumindest vorübergehend werden beide synonym gebraucht – und zwar durchgängig, also nicht nur in der Bibelhermeneutik. Der Ausdruck *anatomia* ist zwar weit verbreitet nicht zuletzt im Sinn einer *kritischen* Analyse von Wissensansprüchen, die mit einer Widerlegung, einer *resolutio* enden kann, aber das ist nur eine seiner vielfältigen Verwendungsweisen im 16. und 17. Jahrhundert. So findet sich der Ausdruck Anatomisieren als kürzende, skelettartige Zusammenfassung „anato^me logica“.²⁰⁹

Ich möchte nur ein einziges Beispiel dafür anführen, dass sich die Parallelisierung von Analyse und Anatomie auch in Versuchen der Renovierung des Lesens des Buches der Natur niederschlägt. Im Aphorismus 51 seines *Novum Organum* charakterisiert Bacon das *richtige* Vorgehen bei der Erkenntnis der Natur. Dort sagt er, es sei besser, die Natur zu zerschneiden, er verwendet den Ausdruck *secare*, als von ihr Abstraktionen zu bilden.²¹⁰ Im Aphorismus 124 fordert Bacon das „sorgfältigste Zerlegen und Anatomisieren der Welt“ („facta mundi dissectione atque anatomia diligentissima“),²¹¹ und das ist bei ihm kein singulärer Sprachgebrauch.²¹² Zuvor heißt es bei ihm im Zusammenhang mit den Idolen des Marktes, dass die Worte zumeist nach den Vorstellungen der Menge gebildet

dicit: Homines insurgunt contra nos. Est enim Emphasis in vocabulo ‚Homines‘, quasi dictat: Nos Iudaei sumus quasi ultima fex orbis et minima hominum portio. Insurgent autem contra nos homines, hoc est Reges, Principes, Divites, Sapientes et quicquid in hoc seculo potens et magnum est, [...].“

209 So Tobias Seifart (1608–1664): *Compendii Hutteriani De Praecipuis Religionis Christianae Articulis Ex Scripturis Sacris & Libris Concordiae summo studio Anatomie Logica* [...]. Altenburg 1636.

210 Vgl. Francis Bacon: *Novum Organum* [1620]. In: id., *The Works* [...]. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis und Douglas Denon Heath. Vol. I. New Edition. London 1889, S. 147–365, Aph. 51, S. 168: „Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea quae fluxa sunt fingit esse constantia. Melius autem est naturam secare, quam abstrahere; id quod Democriti schola fecit, quae magis penetravit in naturam quam reliquia. Materia potius considerari debet, et ejus schematismi et metaschematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; Formae enim commenta animi humana sunt, nisi libeat leges illas actus Formas appellare.“

211 Vgl. Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), Aph., § 124, S. 218.

212 So heißt es beispielsweise bei Bacon: *De principiis atque originibus secundum fabulas cupininis et coeli* [ca. 1610, postum 1653] In: id., *Works*. Hg. von Spedding (Anm. 210), Bd. 3, S. 63–118, hier S. 86: „Verum rite et ordine philosophanti, naturae plane facienda est dissectio non abstractio (qui autem secare eam nolunt, abstrahere coguntur), atque omnino materia prima ponenda est conjuncta cum forma prima, ac etiam cum principio motus primo, ut invenitur.“

würden und sie dann die Dinge danach zerschneiden („res secant“) würden, wie es dem gewöhnlichen Verstand einleuchte.²¹³

Bei der Anatomie, also dem *secare*, unterscheidet Bacon drei Formen, die auf die (verborgenen) Konfigurationen von Körpern zielen: Die erste Form sei die des ‚Skalpells‘, die über die sinnliche Wahrnehmung der Oberfläche des Zerlegten nicht hinausgehe; sie verbleibe bei dem (nur) Sichtbaren und (sinnlich) Wahrnehmbaren und biete daher auch keinen Zugang zu den latenten Strukturen.²¹⁴ Die zweite Art der Anatomie ist die ‚metaphorische‘ der Alchemisten, die ‚Feuer-Analyse‘ (*quaerere per ignem* oder *analysis per ignem*). Auch sie genüge nicht im Blick auf das angestrebte Ziel und sei daher inadäquat. Der ‚Schematismus‘ sei viel zu fein, um durch ‚Feuer-Analyse‘ erkannt werden zu können, sondern eher werde seine Erkenntnis dadurch beeinträchtigt:

Itaque facienda est corporum separatio et solutio, non per ignem certe, sed per rationem et inductionem veram, cum experimentis auxiliaribus; [...].²¹⁵

Es ist die dritte Art, die *experimentell method* erklärt Bacon zu seiner Methode der Analyse, der Anatomie. Sie sei die wahre Zerlegung der verborgenen Strukturen in Körpern gleicher Art²¹⁶ – „*anatomia vera schematismi latentis*“. Sie verfähre über Schließen und Induktion, unterstützt durch das Experiment – ein Vorgehen, das „the true textures and configurations of bodies“ erkennen lasse. Das *secare* erscheint als ein Vorgehen, das die Texturen der Körper erkennen lässt. Bacon verwendet Ausdrücke wie *textures*, aber auch *schematismi* und *metaschematismi*, die es zu erkennen gelte.

Es ist freilich nicht leicht zu erkunden, was Bacon unter den nicht selten von ihm gebrauchten Ausdrücken *schematismi* und *metaschematismi* genau verstanden wissen will, die er vermutlich mehrdeutig, aber wohl *nicht* metaphorisch gebraucht.²¹⁷ Die Bacon-Forschung hat diesen Ausdrücken, wenn ich es richtig sehe, keine sonderliche Aufmerksamkeit geschenkt, aber sie scheinen

213 Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), Aph. 59, S. 171: „[...] Verba autem plerumque ex captu vulgi induntur, atque per lineas vulgari intellectui maxime conspicuas res secant.“

214 Vgl. Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), II, Aph. 7, S. 233.

215 Vgl. Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), II, Aph. 7, S. 234.

216 Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), II, Aph. 7, S. 234.

217 Vgl. aber Graham Rees: *Bacon's Philosophy: Some New Sources with Special Reference to the *Abececlarium Novum Naturae**. In: Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo. Hg. von Marta Fattori, Roma 1984, S. 223–244, mit Hinweisen zu verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks bei Bacon. Rees unterscheidet drei Bedeutungen: *schematismus magnus* bezieht sich auf ganze gemachte Welt, *schematismus materiae* bezieht sich auf alle einfachen Qualitäten sowie *schematismus latens*, der sich auf alle mikroskopischen Konstellationen bezieht; ferner

entscheidend zu sein, um zu klären, worauf das *secare* bei Bacon zielt. Er verwendet die Ausdrücke, um das zu bestimmen, was er gegen das Bilden von Abstraktionen angesichts der Natur stellt: Es ist ihr ‚Zerschneiden‘, das die Schule Demokrits befolgt habe, die daher tiefer in die Natur eindrang als andere. Es gelte die Materie selbst zu betrachten, und bei dem, was zu betrachten ist, werden auch die Ausdrücke *schematismi* (und *metaschematismi*) verwendet. In der Grammatik (respektive Rhetorik) bezeichnete der Ausdruck unter anderem den Anspruch, scheinbar etwas zu sagen, aber in Wirklichkeit etwas anderes zu sagen, also eine bestimmte Uneigentlichkeit,²¹⁸ oder aber auch ‚äußere Form‘ oder ‚Erscheinung‘, das etwas anderes simuliert, und zwar als eine wohlüberlegte Veränderung gegenüber seiner gewöhnlichen Bedeutung. Das Verb *σχηματίζω* wird offenbar nicht selten in diesem Sinn verwendet; *μετασχηματίζω* meint gewöhnlicher Weise, ein *σχῆμα* von etwas in etwas anderes (neues) zu ändern, zu verwandeln.²¹⁹ Der Ausdruck findet sich in Platos *Nomoi* (903 und 906).²²⁰ Seneca verwendet die lateinischen Ausdrücke *transfigurari* und *transfiguratus*.²²¹ Zudem besitzt der Ausdruck *μετασχηματισμός* biblische Verwendungen²²² und er selber wie auch der Ausdruck *σχῆμα* hat dabei eine breit gefächerte Verwen-

Benedino Gemelli: *Aspetti dell Atomismo Classico nella filosofia di Francis Bacon e nel seicento*. Firenze 1996. S. 153 und S. 182–195, der Bacons Ansichten nicht zuletzt auf Lukrez zurückführt.

218 Vgl. den Eintrag bei Johann Christian Gottlieb Ernesti: *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*. Lipsiae 1795 (ND Hildesheim/Zürich/New York 1983), S. 338–341. Unterschieden wird beispielsweise von Quintilian: *Inst orat*, IX, 1, 10 und 14, ferner IX, 3, 1: „[...] *verum schemata lexeos duorum sunt generum, alterum loquendi rationem novat, alterum maxime conlocatione exquisitum est. Quorum tametsi utrumque conventit orationi, tamen possit illud grammaticum hoc rhetoricum magis dicere.*“ Zu unterscheiden ist das von *schemata dianoes* (‚Schemata‘ der Sprache und ‚Schemata‘ des Denkens). Quintilian führt (IX, 1, 14) die enge Bedeutung von „schema“ auf Zoilus zurück, hierzu auch George Kennedy: *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton 1963, S. 116 sowie S. 289f., zudem Hermann Schrader: *Σχῆμα und τῶπος* in den Homerscholien. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte beider Wörter. In: *Hermes* 39 (1904), S. 563–603.

219 Philon von Alexandria: *De aeternitate mundi*, 79, umschreibt die Verwandlung des Wachses in eine neue ‚Form‘ als: *μετασχηματιζόμενος κηρός*; zum Ausdruck auch Aristoteles: *De sens*, 446^{b9}.

220 Platon spricht etwa im *Timaios* 33b von ‚ähnlichen Figuren‘ (ὁμοία σχήματα).

221 Hierzu Ernst Bickel: *Μετασχηματίζεσθαι*. Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonius. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 100 (1957), S. 98f.

222 Vgl. z. B. 1 Kor 4,6, wobei beträchtliche Schwierigkeiten bestehen, die dortige Verwendung zu deuten, weil sie in bestimmter Hinsicht abweichend oder singular sich darstellt, hierzu u. a. David R. Hall: *A Disguise for the Wise*. *Μετασχηματισμός* in 1 Corinthians 4. 6. In: *New Testament Studies* 40 (1994), S. 143–149; ferner Johan S. Vos: *Der Μετασχηματισμός* in 1 Kor 4, 6. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche* 86 (1995), S. 154–172, dort auch mit Hinweisen zur Geschichte der Forschung; darunter auch die Verwendung,

dung.²²³ In der Rhetorik versteht Aristoteles unter Schema die figurale Rede.²²⁴ Σχήμα scheint in der antiken Rhetorik austauschbar mit τὸπος gewesen zu sein und in engere Parallele zu χαρακτηρισμός zu stehen. Zur Zeit Bacons wird der Ausdruck zudem gern verwendet, wenn es um diagrammatische Darstellungen von Lehrwissen geht, bei dem durch (logische) Analyse seine Struktur sichtbar gemacht wird (so wurde der Ausdruck denn auch für analytische Abbildungen verwendet), die ihre Darstellung mittels *methodus tabellaria* finden.²²⁵ Bei Aris-

dass damit eine Art übertragene Bedeutung, eine verhüllende Rede gemeint sei, und vieles mehr bietet diese ausgezeichnete Studie.

223 Zum σχήμα-Ausdruck Josef Martin: *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München 1974, II. Die Figuren, S. 270–315, ferner Dirk Marie Schenkeveld: *Studies in Demetrius On Style*. Proefschrift [...]. Amsterdam 1964, S. 116–134; auch Ernesti: *Lexicon* [1795] (Anm. 218), S. 338–344. – Siehe auch Quintilian: *Inst Orat*, I, 8, 16; ferner Cicero: *Brutus*, 17, 69, 21, 1: „ornari orationem Graeci putant, si verborum immutationibus utantur quos appellant [...]“; ferner Pseudo-Plutarch, *De vita et Poesi Hom.* (ed. Dübner) II, 15, V, 107, 45. In *De victu* I, 23, 2 findet sich eine Aufzählung der σχήματα, durch die sich die sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen ergeben würden.

224 Aristoteles: *Rhet*, II, 24, 140A; sowie id.: *Poet.* 19, 1456b; dazu auch Josef Martin: *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München 1974, S. 270 ff. Die (rhetorischen) σχήματα weist er der υποκριτική τέχνη zu, mithin der Kunst des Deklamierens. Hierzu auch Dirk Marie Schenkeveld: *Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Acts and the Distinction of Grammatical Moods*. In: *Mnemosyne* 37 (1984), S. 291–353, insb. S. 292–294.

225 Das erste Beispiel, das ich finden konnte, bietet Valentin Erythraeus (Roth 1521–1576), Lehrer am illustren Gymnasium in Straßburg, später dann Rektor des Altdorfer Gymnasiums – zu ihm Georg Andreas Will und Christian Conrad Nopitsch: *Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon*. Bd. 1. Nürnberg/Altdorf 1755 (ND Neustadt an der Aisch 1997), S. 351–355; ferner Anton Schindling: *Humanistische Hochschule und Freie Reichsstadt, Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621*. Wiesbaden 1977, S. 205 f. sowie S. 225–227 – bereits 1547 mit einer tabellarischen Darstellung und bezeichnet als ‚Σχεματισμοί, Hoc est, Tabulae Quaedam Partitionum Oratoriarum M.T. Ciceronis, et Quatuor Dialogorum in Eisdem Ioannis Sturmii‘. Es handelt sich um eine entsprechende Aufbereitung der Dialoge Johannes Sturms (1507–1589), seines Lehrers in Straßburg, zur Analyse der Reden Ciceros, die 1539 zuerst in der Fassung von zwei, dann bei Erythraeus in ihrer vierfachen Gestalt erscheinen; vier Jahre spätere entsteht die Bearbeitung des Logik-Lehrbuches Sturms, bei der der Ausdruck auch verwendet wird, vgl. Erythraeus: *Σχεματισμοί, διαλεκτικοί*. Tabulae Dvorum Librorum Partitionum Dialecticarum Ioannis Sturmii: unà cum praecipuorum locorum explicatione addita cum ex ipsius Authoris annotationibus: tum ex ipso Aristotele; alijsq[ue] eius artis melioribus scriptoribus. Argentinae 1551. – Den Ausdruck *Metaschematismen* verwendet Goethe, allerdings nicht in seinem Bacon-Kapitel, sondern in dem zu den „Alchemysten“, vgl. id.: *Zur Farbenlehre*. Historischer Teil, 4. Abt. ([1810], Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe), I. Abteilung, Bd. 23/1. Hg. von Manfred Wenzel. Frankfurt am Main 1991, S. 663: „Übergänge, Metaschematismen und Verwandlungen“ sowie in dem zu „Johann Baptista Porta“ (ibid., S. 672): „Metaschematismen und Metamorphosen“; der Herausgeber Manfred Wenzel gibt das (S. 1309 und S. 1314) als „Umgestaltungen“ wieder, allerdings ohne Hinweise auf die Herkunft dieses Ausdrucks.

toteles bezeichnet σχῆμα in der Metaphysik die sichtbare Gestalt, die ‚Form‘. Das dürfte auch der Hintergrund für die Verwendung des Ausdrucks für Illustrationen sein.²²⁶

Im zweiten Buch des *Novum Organum* bezeichnet *schematismi* die verborgenen, die latenten Prozesse der Natur:²²⁷ Ihre Entdeckung sei etwas Neues: „Similiter, inquisitio et inventio latentis schematismi in corporibus res nova, non minus quam inventio latentis processus et Formae.“²²⁸ Die Wissenschaft stehe noch am Anfang (*atrium*, Vorhof) und erlange noch keinen Zugang zum Inneren der Natur.²²⁹ Es die innere Form, die das *secare* im Sinn Bacons allein zu ergründen vermag aus der äußeren Form.²³⁰

Alle drei von Bacon angesprochenen Formen des Anatomisierens bleiben später in der einen oder anderen Weise präsent. So denn auch die Tieferlegung der Anatomie im Blick auf das, was ans Licht gefördert werden soll, etwa im Rahmen der „Mystical Anatomy“, die beispielsweise John Webster (1610–1682) im Zuge seiner kritischen Auseinandersetzung mit der universitären Situation in England umschreibt. Sie exponiert er gegenüber Anatomen wie Harvey, denn erst sie entdecke den wahren Schematismus und die Signatur der Dinge. Bei diesen Anatomien geht es um den *spiritus mechanicus* oder *Archeus*: um ein in der ganzen Welt schaffendes und herrschendes Prinzip, das unsichtbar sei, sich aber aus seinen Wirkungen erschließen lasse, das dann die anatomisierten Teile wieder zu einem Ganzen fügt und auf Gott zurückweist.²³¹

226 Verwendet z. B. in der *Topographia christiana* des als Verfasser nicht sonderlich greifbaren Kosmos Indikopleustes (6. Jahrhundert), zu einer Edition: Cosmas Indicopleustès, *Topographie Chretienne*. Tom. I (liv. 1–IV), II (liv. V und III). Hg. von Wanda Woska-Conius. Paris 1968, 1970 und 1973; vor allem im Buch IV der *Topographie*, wo er mit den Ausdrücken σχήματα, διάγραμμα, κατάγραμμα auf die Illustration verweist.

227 Vgl. Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum* [1623]. In: *The Works*. Hg. von Spedding (Anm. 210), Bd. 1, S. 423–837; Bd. 4, S. 125.

228 Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), II, Aph. 7, S. 233.

229 Bacon: *Novum Organum* [1620] (Anm. 210), II, Aph. 7, S. 233: „Versamur enim plane adhuc in atriis naturae, neque ad interiora paramus aditum.“

230 Im Hintergrund dürfte die Wiederbelebung des antiken Atomismus stehen, hierzu u. a. Charles Trawick Harrison: *The Ancient Atomism and English Literature of the Seventeenth Century*. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 45 (1934), S. 1–79; Marie Boas: *The Establishment of the Mechanical Philosophy*. In: *Osiris* 10 (1952), S. 412–541; Robert Hugh Kargon: *Atomism in England from Harriot to Newton*. London 1966.

231 Webster: *Academiarum Examen, or the Examination of Academies* [...]. London 1654 (ND in Allen G. Debus: *Science and Education in the Seventeenth Century. The Webster-Ward Debate*. London/New York 1970), S. 74 (auch S. 35f.).

7 Heterostereotype des Zerschneidens

Das Heterostereotyp lässt sich nun genauer bestimmen: Durch das Zerstückeln und Zerreißen verliere man das Ganze und erst das sei wahrer Gegenstand des Erkennens. In der erwähnten *Oratio* Melanchthons ist der Übergang vom *tractare* zum *secare* nicht zuletzt eine Kritik an den ‚ungelehrten Bibelinterpreten‘ und es bietet ein positives Autostereotyp. Bei Luther, der die „meynung des gantzten texts“ berücksichtigt wissen will,²³² ist es die Opposition gegen die scholastische Theologie, deren (vermeintliches) Zersplittern der Heiligen Schrift dieser Vorwurf entlarvt. Es sei, wie er in der Disputation mit Johannes Eck (1486–1543) sagt, jede einzelne Stelle wieder auf das Ganze zu beziehen, um sie richtig verstehen zu können: „[...] verbi intelligentia ex tota scriptura et circumstantia rerum gestarum petenda est, [...]“.²³³ Insonderheit sei es die „quadriga sensuum“, also der vierfache Schriftsinn, der die Heilige Schrift in einer unangemessenen Weise zerstücke und die Klarheit der Schrift nicht anerkenne.²³⁴ Konzise formuliert Luther das in einer seiner Tischreden:

Der Sophisten und Schultheologen Vermessenheit und Kühnheit ist gar ein gottlos Ding, welche auch etliche Patres gebilliget und gelobet haben, nemlich geistliche Deutung der heiligen Schrift, dadurch sie jämmerlich zerrissen ist [...].²³⁵

Das Heterostereotyp ist freilich alt. Bernhard von Clairvaux bringt den Einsatz des logischen Instrumentariums auf die Formel: Angesichts der Glaubensmysterien würde Abaelard „non aperit, sed diripit“. Wie das verstanden sein soll, beleuchtet der biblische Bezug: Die Illustration erfolgt anhand der jüdischen rituellen Zerlegung des Opferlammes, das nicht ‚zerrissen‘, sondern ‚geöffnet‘ werde.²³⁶

232 Luther: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament [1525]. In: WA 18, S. 62–214 hier S. 69: „Es gilt aber nicht, eyn wort heraus zwacken und drauff pochen, man mus die meynung des gantzen texts, wie er an eynander hangt, an sehen.“

233 Luther: Disputatio Johannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita [1519]. In: WA 2, S. 250–382, hier S. 302. Auch id.: Disputatio inter I. Ecceium et M. Lutherum [1518]. In: WA 59, S. 427–605, hier S. 575: „Non est iste modus Scripturas divinas feliciter intelligendi vel interpretandi, si ex diversis locis diversa decerpantur dicta, nulla habita ratione vel consequentiae vel collationis. Immo iste est canon errandi vulgatissimus in sacris literis. Oportet ergo theologum, si nolit errare, universam Scripturam ob oculos ponere, et contraria contrariis conferre [...]“

234 Vgl. Luther: Operationes in Psalmos [1519–21]. In: WA 5, S. 214; auch S. 644: „Nonne impiissimum est sic partiri scripturas, ut literae neque fidem neque mores neque spem tribuas, sed solam historiam iam inutilem?“

235 Luther: WA Tr 2, Nr. 2083b, S. 317; im lateinischen Paralleltext heißt es „dilacerare“.

236 Bernhard von Clairvaux: Epistolae [...] 181–310 [...] 311–547. In: id., Opera. Vol. VIII. Ad fidem codicum recensuerunt Jean Leclercq und Henri Rochais. Romae 1977, Ep. 188, S. 11: „Irridetur sim-

In einem anderen Brief greift er zum Bild des nahtlosen Gewandes des Herrn, das Abaelard zerteilt und zerfasert habe. Dies ist eine Anspielung auf Mt 27,35, wo die Kriegsknechte das Gewand Christi nach der Kreuzigung zerteilen; das wird dann nicht selten mit den Häretikern parallelisiert, welche die Heilige Schrift zerstückelten. Selbst wenn es wieder zusammengenäht werden könnte, würde man es unwiederbringlich verändert haben: Aber das Gewand des Herren soll unbeschädigt („*integra*“) bleiben, so wie es gewoben ist, nämlich als ein Ganzes („*contexta per totum*“). Das, was in dieser Weise der Heilige Geist gewoben und zusammengefügt hat, dürfe vom Menschen nicht aufgelöst („*dissolvetur*“) werden.²³⁷ Bernhard geht es nicht darum, die (logische) Analyse überhaupt zu kritisieren, sondern ihren besonderen Gebrauch, der aus seiner Sicht gerade das zu zerstören drohe, was es zu finden gelte. In *De doctrina christiana* beschreibt Augustinus die *tractatio* als *operta aperire*.²³⁸ Bei ihm finden sich Wendungen wie *aperire atque explicare* sowie *intelligere atque tractare*.

Boethius verwendet den Ausdruck gelegentlich zur Beschreibungen des Ziels seines Kommentierens.²³⁹ Gegen das fortwährend drohende Heterostereotyp ließ sich das Autostereotyp der erfolgreichen Anatomie stellen. Sie wird zum *Paradigma* des *guten* Gebrauchs, indem das Ganze zwar zerlegt wird, aber gerade, um seine innere Bestimmtheit erkennen zu können.

Vielleicht der letzte Versuch, 2 Tim 2,15 in den polemischen Kreis einzuschließen, findet sich nahezu 200 Jahre nach Melanchthon in einer Disputation, die wie die *Oratio* ausschließlich dieser Stelle gewidmet ist. 1723 untersucht der Leipziger Professor der Theologie Salomon Deyling (1677–1755) minutiös nicht allein die Umstände der Äußerung des Apostels, sondern auch die Stelle Wort für

plicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerariae ventilantur, insultatur Patribus, quod eas magis sopiendas quam solvendas censuerint. Inde fit quod agnus paschalis, contra Dei statutum, aut aqua coquitur, aut crudus discerpitur, more et ore bestiali. Quod residuum est, non igne comburitur, sed conculcatur. Ita omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nil reservans. Tentat altiora se fortiora scrutatur, irruit in divina, sancta temerat magis quam referat, clausa et signata non aperit, sed diripit, et quidquid sibi non invenit perivium, id putat nihilum, credere dedignatur.“

237 Vgl. Benhard: *Epistolae* [1977] (Anm. 236), Ep. 334, S. 273: „Dividuntur vestimenta Christi, sacramenta Ecclesiae scinduntur; sed integra manet tunica inconsultis, desuper contexta per totum. Tunica haec unitas est Ecclesiae, quae scissuram ignorat, divisionem non recipit. Quoad enim desuper contextum est, quod Spiritu Sancto compactum est, non dissolvetur ab hominibus.“

238 Vgl. Augustinus: *De Doctrina Christiana*, Prol. 1: „[...] sunt praecepta quaedam tractandarum scripturarum, quae studiosis earum video non incommode posse tradi, ut non solum legendo alios, qui divinarum litterarum operta aperuerunt, sed etiam ipsi Aperiendo proficiant.“

239 Boethius: *In Categorias*, ad III, 9 (PL 64, S. 159–294, hier S. 186).

Wort.²⁴⁰ Deyling sind die Auslegungstraditionen selbstverständlich noch präsent.²⁴¹ Doch geht auch seine Deutung weit über den engeren Wortlaut hinaus: Hiernach warne der Apostel vor allen fehlerhaften Missdeutungen des Wortes nach den ‚individuellen‘ und mitunter ‚absurden‘ Hypothesen, die sich die Menschen machten, nach ihren eigenen Grundsätzen und sophistischen Spekulationen. Insbesondere sind es die *fanatici*, auf die Deyling in diesem Zusammenhang zielt.²⁴² Dem nun setzt er die *richtige Teilung* des Wortes entgegen und das greift dann insbesondere auf die von ihm empfohlenen *subsida hermeneutica* aus. Die Gegner haben sich zwar gewandelt, doch ändert das nichts am Einsatz dieser Stelle.

Nur erwähnt sei, dass es immer schwer gefallen ist, anzugeben, was der Apostel an dieser Stelle mit dem griechischen Ausdruck ὀρθοτομοῦντα meint. In der Heiligen Schrift findet sich kein paralleler Gebrauch, und bereits Melanchthon erörtert einige der Möglichkeiten, auf die sich die Metaphorik des Ausdrucks beziehen könnte. Der gelehrte englische Theologe Matthaeus Polus (Poole 1624–1679) trägt in seinem ebenso riesigen wie zuverlässigen Kommentar-Kompendium zur Heiligen Schrift nach den Ausführungen zur Bedeutung von 2 Tim 2,15 (dabei weist er für das *secare* explizit auf Melanchthon hin²⁴³) allein sieben Hinweise auf die möglichen Bezüge vor – und das sowohl im Blick auf die Heilige Schrift als auch mittlerweile mit Rücksicht auf die lateinische und griechische Antike, die das sprachliche Feld umschreibt.²⁴⁴ Sei es nun, ob etwas zerlegt oder nur

240 In Deyling: ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, II. ad Timoth. II, 15 [...] Praeside Dn. Salomo Deylingio [...] publicè explicabit M. Carolus Gottlob Stollus [...]. Lipsia 1723, wird gleich zu Beginn die folgende Übersetzung des griechischen Textes gegeben (§ 1, S. 5): „Stude teipsum probatum sistere Deo operarium, qui non erubescat, recteque secet sermonem veritatis.“

241 Der Abschnitt beginnt mit (§ IX, S. 16): „Hoc veritatis verbum Apostolos vult ὀρθοτομεισθαι Interpretes haud difficulter intelligunt, Metaphoram huic verbo inesse, sed unde desumpta sit, non satis definiunt, nec inter se consentiunt. Multi similitudinem petitam esse putarunt a legali victimarum sectione ac distributione partium, quae decenti ordine fieri debebat, Lev, I, 6. In hac sententia fuerunt Phil. Melanchthon peculiari oratione [...].“

242 U.a. Deyling: ὀρθοτομοῦντα [1723] (Anm. 240), § XXXIII, S. 35 f.

243 Vgl. Polus: Synopsis Criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum et commentatorum, Summo studio & fide adornata [... 1669–76]. Revisum & à mendis plurimis repurgatum. Francofurti 1694. Tom. V, Sp. 1056: „[...] Rectè secantem (vel, tractantem [...] vel praedicantem [...]).“ Am Seitenrand findet sich ein „Me.“ vermerkt – es steht für Melanchthon. Polus fährt fort: „Optimè sanè. Nam ὀρθοτομεῖν, tum apud LXX, tum apud alios probatos auctores, sumitur pro, rectè aliquid tractare verbum veritatis. [...] Optimè Vulgatus reddit recte tractantem, significatione à speciei ad genus traducta; ut saepe fit, ut Prov. 3, 6 & 11, 5. Nam ut καινοτομεῖν propriè denotans novas vias secare, ex usu linguae Graecae, res novas moliri, vel suscipere, valet; pari ratione etiam ὀρθοτομεῖν sign., res rectas aggredi, vel facere. [...]“

244 Polus: Synopsis [1694] (Anm. 243), Sp. 1056 f.: „Primum omnium, quod ad doctrinam ipsam attinet, nihil praemittere quod dicendum sit, nihil etiam adicere de suo, nihil mutilare, dis-

von dem nicht Dazugehörenden geschieden werden soll, ob das Vorbild das Zerschneiden natürlicher Körper ist und ob dabei ein regelhaftes Vorgehen gemeint sei, ob es die jüdischen Priester des Alten Testaments sind, die Welt der Bauern oder die der Steinmetze. Was auch immer der Apostel gemeint haben mag, es geht – wie gesehen – nicht allein um philologische Fragen, sondern um solche der Anschließbarkeit für eine bestimmte *subsidia hermeneutica* der Behandlung der Schrift und um die Abwehr der sie begleitenden Heterostereotypen.

8 Das Ideal des Zusammenhangs: *Panharmonia*

Zwar ist die Anatomie des Menschen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts keine mehr von Schweinen, Hunden oder Affen, doch ist sie weder eine des *homo naturalis* noch des *homo monstruosus*, sondern des *homo absolutus*, der bei Vesal seine Darstellung finden soll. Sie ist weitgehend die des *idealen* menschlichen Körpers, frei von zahlreichen Deformationen, die er hat oder die er erleidet.²⁴⁵ So spricht Vesal über bestimmte Abweichungen, die nicht anders einzuschätzen

cerpere torquere; deinde, spectare diligenter quid ferat auditorum captus, quicquid denique ad aedificationem conducit; nec in secundo cortice occupatum medullam intactam relinquere. Similitudo ducta est, vel. 1. à Victimis; quae non temere, sed cum arte & industria, & certo ritu secari debbant, ut ad Leviticum ostendimus [...]. Est autem & Evangelii annunciatio sacrificium, & quidem egregium. Evangelium autem ὀρθοτομεῖν, qui cuique accommodat ea monita quae ei maximè conveniunt: quomodo de victimis aliae patres dabantur Sacerdotibus, alia privatis. [...] Postulat ergò adhiberi curam discernendi membra doctrinae diversa, praesertim legem & Euangelium. Vel, 2. à Securi aut gladio quo resecantur & noxia, & spinas quibus veritas involvitur atque amittitur, & reliquentem placida duntaxat & utilia; vel, circumcidentum inutilia quaeque, & dementum gladio verbi quae ab Evangelii praedicatione sunt aliena. [...] Vel, 3. à Sectione in lege solemnii. [...] *segmenta vel particulae*. [...]. Vel, 4. à Coquis, quorum est rectè dividere cibos vel, à structore conviviorum. [...] Vel, 5 à Lapidicis, quos melius ἐργάτας voceris, quàm victimarios illos. [...] Vel, 6 à viis secundis. Dicunt Latini, *secare viam*, hoc est, praeire, & in itinere dirigere. [...] Sic ergò *viam rectè secare*, est, aliquem in via recte statuere aut servare. [...] Vel, est, verbi veritatis rectam quasi viam patefacere vel aperire; aut, sermonem veritatis, quasi iter, recta patefacere, aut simplicius, rectum verbi veritatis iter tenere. [...] Vias enim secare solebant ut expeditas usui rederunt. Vel, 7, ab agricolis qui rectos sulcos proscindunt. *Rectè* ergò *secare*, &c. est doctrinam Christianam ea fide tradere, ut nusquam deviet à recto tramite regulae sibi praescriptae h.e. verbi Divini.“

²⁴⁵ Vgl. u. a. Vesal: Vesalius, *De humani corporis fabrica libri septem*. Basileae 1543 (Faksimile-ND Bruxelles 1964), S. 280: „[...] quum interim ipsis dolendum magis esset, tale ad integram sectionem corpus obtigisse, quod ab hominum canone plurimum variat, nisi forte etiam crebro absolutorum et non monstruosorum hominum sectionibus astitissent, Galeni praecepta ad finem libri primi de Administrandis sectionibus nobis datum nunquam negligentes.“ Vesal

seien, als wenn eine Hand sechs Finger habe oder „aliud monstrosum“. Man solle das übergehen, damit nicht geglaubt werde, das sei allen gemeinsam, und so will er denn auch bei der Darstellung des Menschen verfahren – „in absoluti hominis historia persequenda“.²⁴⁶ Das, was etwa Vesal bietet, ist mithin das *Ideal* eines Zusammenhangs, der konstruiert wird aus den zahlreichen Sektionen, die als solche nie das gesamte Bild zeigen, sondern wieder nur in der Zusammensetzung. Vesal und andere haben aus einer Vielzahl von Autopsien die ‚allgemeingültige‘ Abbildung synthetisiert: „ex pluribus corporibus desumptas partium icones in unam universi corporis tabulam componere“.²⁴⁷ Die idealisierte Darstellung des menschlichen Körpers wird gerade nicht in dem Sinn zur nichtidealisierten, aber schematisierten, bei der die Schematisierungen funktional auf die Vermittlung relevanten Wissens ausgerichtet sind und so zum Beispiel physiologische Vorgänge ebenso darzustellen erlauben wie Handlungsabfolgen.²⁴⁸ Auf der einen Seite bieten die Darstellungen unter bestimmten Gesichtspunkten irrelevante Redundanz an Informationen – etwa solche, die einen dargestellten Leichnam individualisieren und ihn so als einen bestimmten erkennen lassen. Auf der anderen Seite werden die Darstellungen synthetisiert nach dem Muster des Zeuxis, der für ein Bild der Helena kein einzelnes hinreichendes Modell zu finden vermochte und sich daher von fünf Modellen hinsichtlich der Teile inspirieren ließ.²⁴⁹

In dem Augenblick, in dem realisiert wird, dass der textuelle Körper der Heiligen Schrift anders ist als der anatomisierte menschliche Körper, nämlich Realisat

scheint hier auf Galen: *De anatomicis administrationibus*. In: id., *Opera*. Tomvs II. Lipsiae 1821, S. 215–731, 1, 11, S. 278, anzuspielden.

246 Vgl. auch William L. Straus und Owsei Temkin: Vesalius and the Problem of Variability. In: *Bulletin of the History of Medicine* 14 (1943), S. 609–633; Curt Elze: Vesals Anatomie. In: *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungsgeschichte* 124 (1964), S. 197–225, insb. S. 213f.; Nancy G. Siraisi: Vesalius and Human Diversity in *De Humani Corporis Fabrica*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), S. 60–88; Malcolm H. Hast und Daniel Garrison: Vesalius on the Variability of the Human Skull. Book I Chapter V of *De humani corporis fabrica*. In: *Clinical Anatomy* 13 (2000), S. 311–320; zu Vesals Körperidealisation auch Jackie Pigeaud: *Forms et normes dans la „De Fabrica“ de Vesale*. In: *Le corps a la Renaissance*. Hg. von Jean Ceard u. a. Paris 1990, S. 399–421.

247 So z. B. Albrecht von Haller: *Bibliotheca anatomia*. Tom. I. Zürich 1775 (ND Hildesheim 1969), S. 226.

248 Vgl. u. a. Karl E. Rothschild: Über Kreislaufschemata und Kreislaufmodelle seit den Zeiten Wilhelm Harveys (1587–1657). In: *Zeitschrift für Kreislaufforschung* 46 (1957), S. 241–249.

249 Zu Beispielen, die in diese Richtung der anatomischen Abbildungen zielen, Hendrik Punt: Bernard Siegfried Albinus (1697–1770) und die anatomische Perfektion. In: *Medizinhistorisches Journal* 12 (1977), S. 325–345; James Elkins: Two Conceptions of the Human Form: Bernard Siegfried Albinus and Andreas Vesalius. In: *Artibus et Historiae* 7/14 (1986), S. 91–106.

und Idealisat in *einem*, und dass gemäß den Voraussetzungen ihres Schöpfers beides untrennbar eins ist, verliert – so lässt sich spekulieren – der Vorbild-Charakter einer an der Analogie zum menschlichen Körper orientierten *harmonia*-Vorstellung für die *hermeneutica sacra* an Plausibilität. Die Rede von der *Anatomie* des Text-Körpers wird wieder metaphorisch. Die Heilige Schrift als Realisat und Idealisat in einem heißt, dass sie keine Deformationen aufweisen kann, zwischen *forma potentialis* und *forma realis* kann es bei ihr keinen Hiatt geben. Das Wahrnehmen von Deformationen oder Mängeln setzt *Vergleichbarkeit* voraus. Für die Heilige Schrift jedoch kann es grundsätzlich keinen ‚Vergleichskörper‘ geben. Jeder Vergleich etwa hinsichtlich der stilistischen oder sprachlichen Mängel ihres ‚Körpers‘, gemessen etwa an der antiken Literatur, vergleicht immer Unvergleichbares. Sie erscheint als das fleischgewordene Ideal, und ihr Schöpfer als *causa efficiens* oder *exemplaris* teilt ihr notwendig bestimmte Eigenschaften mit, die sie nicht nur unvergleichbar macht, sondern gegenüber jedem Deformationen erleidenden menschlichen Körper überlegen erscheinen lässt; die Analogie wird somit hinfällig. Nur einen einzigen Körper gebe es, der des Heilands, der hiermit vergleichbar ist, und dieser Vergleich ist denn auch gezogen worden, nicht zuletzt, um über seinen Gott-Mensch-Charakter schwierigste Probleme der Bibelhermeneutik zu klären.²⁵⁰

Letztlich ist die *Singularität* des Textkörpers der Grund, dass man in der Heiligen Schrift ein überdeterminiertes Geflecht von Bezügen zu sehen vermochte, das so eng geschnürt ist, dass in jedem Teil das Ganze aufscheint. Das bildet die

250 So bei den drei Kappadoziern, hierzu Donald F. Winslow: *Christology and Exegesis in the Cappadocians*. In: *Church History* 40 (1971), S. 389–396; auch Joseph H. Crehan: *The Analogy Between Verbum Dei Incarnatum and Verbum Dei Scriptum in the Fathers*. In: *Journal of Theological Studies* 6 (1955), S. 87–90. Durch die Oikonomia des Sohnes erfährt man etwas über den heilbringenden Willen des Vaters, aber nichts über sein ‚Wesen‘; ebenso in der Schriftauslegung: Die Schrift offenbart die Oikonomia des Logos – kurz gefasst: Die Oikonomie entspricht dem Literalsinn, der sich auf das Menschliche bezieht, die Theologia entspricht dem geistigen, geistlichen Sinn und bezieht sich auf die Gottheit Jesu Christi. Der doppelte Schriftsinn der Heiligen Schrift wird so begriffen als Ausdruck der Doppelnatur des Sohnes. Die Gegenbewegung zur *συγκατάβασις* Gottes ist die *ἀναγωγή* (*ἀνάβασις*) – wenn man so will dann bildet beides einen nicht nur bei Christen so beliebten *ordo inversus*. Wichtiger ist, dass sich daraus die Einheit des Schriftwortes folgern lässt: Ebenso wie der Logos mit seinen zwei Naturen einheitlich und derselbe sei, so sei es auch beim Schriftwort mit seinen beiden *sensus*, dem offenbaren und dem verborgenen, der Fall. Zum Hintergrund auch Lutz Danneberg: *Von der accommodatio ad captum vulgi über die accommodatio secundum apparentiam nostri visus zur aethetica als scientia cognitionis sensitivae*. In: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert* [...]. Hg. von Torbjörn Johansson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger. Berlin/New York 2010 (*Historia Hermeneutica* 9), S. 313–379.

Grundlage für eine Überbietung der anatomischen *harmonia*, die nicht zu einer weiteren systematischen Vagheit dieses Ausdrucks führt, sondern die sich sogar terminologisch manifestiert: Aus der *harmonia* wird die *panharmonia* (*immetatio*). In den ausführlichen Darlegungen zur Hermeneutik der Heiligen Schrift wird diese 1654 von Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) – wie nicht anders zu erwarten – als „rectè secare sermonem“ aufgefasst.²⁵¹ Und auch er verwendet den Anatomie-Ausdruck.²⁵² Doch er bestimmt das Ganze der Heiligen Schrift als *panharmonisch*:

Analogia fidei [...] est perfecta rerum ac personarum ad interpretationem Scripturae pertinentium panharmonia, seu universalis respondus ac commensus.²⁵³

Das Ganze der Heiligen Schrift sei *panharmonisch*, ein System gegenseitiger Bezüge und Verweisungen: „Sacra Scriptura est panharmonica, unum systema, unaque continua, [...]“²⁵⁴ Zwar fehlt bei Bisterfeld nicht ein Hinweis auf die Anatomie, doch die *panharmonia* bezieht sich auf die von Gott geschaffene Welt, in der alles mit allem in Verbindung steht,²⁵⁵ wie auf das von ihm geschaffene Buch. Leibniz wird diesen Begriff von Bisterfeld aufnehmen und daran seine Vorstellungen einer *harmonia universalis* orientieren.²⁵⁶

251 Vgl. Bisterfeld: *Scripturae Sacrae* [1654] (Anm. 169), § XLIV, 5, S. 66. Das Werk ist – wie andere Werke Bisterfelds auch – von Adrian Heereboord (1614–1659) herausgegeben worden; man gewinnt den Eindruck, dass es schon einige Zeit vor der Veröffentlichung fertig gestellt wurde; zu seinem Leben mit zahlreichen bislang unveröffentlichten Materialien siehe Johann Kvačala: Johann Heinrich Bisterfeld. In: *Ungarische Revue* 13 (1893), S. 40–59 und S. 171–197.

252 Bisterfeld: *Scripturae Sacrae* [1654] (Anm. 169), § LVII, S. 101: „Recognitio methodica est quâ universae dissertationis (textus) anatome instituitur, partiumque symmetria observatur.“

253 Bisterfeld: *Scripturae Sacrae* [1654] (Anm. 169), § XXXVI, S. 57. Vgl. auch *ibid.*, S. 79: „Observanda quoque immetaio, seu varius habitudinum concursus, quâ una eademque dissertatio respectu Ecclesiae est promissio, respectu hostium ipsius comminatio [...]“ sowie S. 83.

254 Bisterfeld: *Scripturae Sacrae* [1654] (Anm. 169), § LIV, S. 99.

255 In Johann Heinrich Bisterfeld: *Philosophiae primae seminarium, traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat, earumque clavem porrigat*: Editum Ab Adriano Heereboord [...]. Lugduni Batavorum 1657, cap. 3, regula 3, S. 35 f., heißt es: „[...] nullum Ens in universa rerum est solitarium, sed omne Ens est Symbioticum seu pertinet ad societatem. Hoc tamquam consentaneum fluit ex praecedentibus; idque universae naturae nexus, oro & panharmonia confirmat. Hinc ineffabile rerum commercium infinitaque unio et communion [...]“ Dann folgt eine Anspielung auf die *Catena aurea* Homeri: „Hinc in nullum in natura vel spirituali vel corporea datur vacuum; sed omnia arcissime suavissimeque inter se coherent: unde aurea naturae catena oritur.“

256 Vgl. Massimo Mugnai: Der Begriff der Harmonie als metaphorische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz. In: *Studia Leibnitiana* 5 (1973), S. 43–73; Antonio Lamarra: Leibniz et la ΠΕΡΙΧΩΡΗΣΙΣ. In: *Lexicon Philosophicum. Quaderni di Terminologia Filosofica e Storia delle Idee* 1 (1985), S. 67–94, sowie Maria Rosa Antognazza:

Die Analyse des Textes transformiert die äußere, mehr oder weniger deformierte Gestalt in einen idealen Text-Körper. Das Ideal richtet sich auf Texte, die als Vermittler von Wissensansprüchen gesehen wurden. Solche Ansprüche unterstellte man antiken wie aktuellen, philosophischen wie literarischen Texten, vor allem aber der Heiligen Schrift. Für die Beteiligten lag darin deshalb nichts Problematisches, da dieser ideale, im Zuge der Analyse erzeugte Darstellungskörper bei der Heiligen Schrift ihre ‚Seele‘ (*forma interna*) besser ausdrückt – und allein um sie geht es.

Bisterfelds Gedanke der *Panharmonia* hat nichts zu tun mit der im 19. Jahrhundert vor allem von Friedrich Heinrich Germar (1776–1865) in zahlreichen Schriften vertretenen ‚panharmonischen Interpretation‘. Es handelt sich – vereinfacht gesagt – um eine (epistemische) kohärenztheoretische Forderung an die Interpretation: Germars ‚panharmonisches Prinzip‘ soll eine Übereinstimmung der unterschiedlichen, sich in ‚Wechselwirkung‘ befindenden ‚Interpretationsmittel‘ erreichen.²⁵⁷

Bisterfeld and *immediate*: Origins of a key concept in the early modern doctrine of universal harmony. In: *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650: Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*. Hg. von Martin Mulso. Tübingen 2009, S. 57–84; ead.: *Immediate and Emperichoresis. The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz*. In: *The Young Leibniz and His Philosophy (1646–76)*. Hg. von Stuart Brown. Dordrecht 1999, S. 41–64. Keine der genannten Untersuchungen weist auf die Bedeutung des *Panharmonia*-Konzepts für die Hermeneutik hin.

257 Vgl. u. a. Friedrich Heinrich Germar: *Ueber die panharmonische Interpretation der heiligen Schrift*. Schleswig 1821. Auf Schwachstellen, die nicht allein die kohärenztheoretischen Formulierungen Germars treffen, hat knapp, aber bündig Hermann Olshausen (1796–1839) in seiner umfangreichen Besprechung hingewiesen, vgl. id.: [Rez.] Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik [...]. In: *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie* 2/4 (1829), S. 791–817, insb. S. 796. Den Kritikern hatte Germar geantwortet unter Bekräftigung seiner Auffassung in id.: *Beytrag zur allgemeinen Hermeneutik, und zu deren Anwendung auf die theologische. Ein Versuch zur nähern Erörterung und Begründung der panharmonischen Interpretation*. Altona 1828; und: *Die hermeneutischen Mängel der sogenannten grammatisch-historischen, eigentlich aber der Takt=Interpretation. An einem auffallenden Beispiele dargestellt und erläutert*. O.O., o. J., S. 3 (als Separatum des Beitrages aus: *Journal für Prediger* 85 [1834], erschienen).

9 Das Ästhetische als Makroeigenschaft

Im 18. Jahrhundert gewinnt das Heterosterotyp der Zerstückelung weitgehend Oberhand – nur zwei Belege von überaus zahlreichen seien angeführt. Ein Beleg stammt von Herder:

Das Feinste der Empfindung ist vielleicht völlig individuell [...]. Der Geist der Ode ist ein Feuer des Herrn, das Todten unfühlbar bleibt, Lebende aber bis auf den Nervensaft erschüttert: ein Strom, der alles Bewegbare in seinem Strudel fortreißt. Zergliederern verfliegt er so unsichtbar, wie der Archäus den Chymikern, denen Waßer und Staub in der Hand bleibt, da seine Diener, das Feuer und der Wind, im Donner und Blitz zerfuhren.²⁵⁸

Der andere Beleg stammt von Friedrich Schlegel:

Wenn der kritische Anatom die schöne Organisation eines Kunstwerks erst zerstört, in elementarische Masse analysiert, und mit dieser dann mancherlei physische Versuche anstellt, aus denen er stolze Resultate zieht: so täuscht er sich selbst auf eine sehr handgreifliche Weise: denn das Kunstwerk existiert gar nicht mehr.²⁵⁹

Das geschieht nicht zuletzt im Zuge der Konstruktion von Makroeigenschaften des Textes, die man als ästhetische auffasst, und genau sie sind es nun, die durch die Zergliederung zerstört werden.²⁶⁰ Hinzu kommt, dass die hermeneutischen Zuschreibungen an die Heilige Schrift bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend komplexer werden, nämlich unter Einschluss der menschlichen Mit-Autorschaft im Zuge der ‚interpretatio grammatico-historica‘.²⁶¹ Proportional zur Zunahme dieses menschlichen Anteils wird ihre deformierte und hässliche Gestalt sichtbar, die immer weniger ein innerer Glanz zu veredeln vermag. Am Ende verbleibt allein der menschliche Autor als derjenige, auf den der Rückschluss er-

258 Johann Gottfried Herder: Fragmente einer Abhandlung über die Ode [1765] In: id., Sämtliche Werke. Bd. 32. Berlin 1899, S. 61–85, hier S. 62f.

259 Friedrich Schlegel: Über das Studium der griechischen Poesie [1795]. In: Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Hg. von Ernst Behler. Bd. 1. Paderborn u. a. 1958, S. 236.

260 Vgl. Lutz Danneberg: Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien. Zum Hintergrund und zur Entwicklung der Wahrnehmung ästhetischer Eigenschaften in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Hg. von Jörg Schönert und Ulrike Zeuch. Berlin/New York 2004, S. 241–282.

261 Vgl. Lutz Danneberg: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers. Hg. von Dieter Burdorf und Reinold Schmücker. Paderborn 1998, S. 81–105; sowie id.: Schleiermacher und die Hermeneutik. In: Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts. Hg. von Annette B. Baertschi und Colin G. King. Berlin 2009, S. 211–276.

folgt. Die Seele des Textes war die ‚forma‘ (*interna*) des *Textes*, nicht die des Menschen, der den Text produziert. Technisch in augustinischer wie cartesianischer Sprache ausgedrückt: Diese Seele spricht im ‚sermo interior‘, nicht im ‚sermo exterior‘. Vor allem ist sie nichts Individuelles, wie es ein Mensch ist, sondern etwas Geteiltes, so dass es zumindest keine grundsätzlichen Probleme bei der Partizipation gibt, ist man einmal durch den ‚sermo exterior‘ in das Innere des ‚sermo interior‘ vorgedrungen. Diese ‚forma interna‘ ist nicht unbedingt gleichzusetzen mit einem Konzept der ‚inneren Form‘, wie er sich in der Wende des 18. zum 19. Jahrhunderts mehr oder weniger direkt im Anschluss an den neoplatonischen Ausdruck τὸ ἕνδον εἶδος herausbildet.²⁶²

Auch wenn die Zergliederung der Heiligen Schrift am Ende des 18. Jahrhunderts viele Kritiker findet, ist nicht in erster Linie sie es, der diese Makroeigenschaften, die man als ästhetische auszeichnet, zuerkannt wird. Vielmehr sind es *literarische* Texte, deren ästhetische Eigenschaft durch die Zergliederung zerstört zu werden droht. Die Idee der Panharmonie setzt sich durch, wenn auch nicht unbedingt unter dieser Bezeichnung, hinsichtlich des durch sie umschriebenen Sachverhalts und als Anforderung in die Ästhetik,²⁶³ etwa als *consensus phaenomenon*,²⁶⁴ und zwar in Übereinstimmung mit der vorgestellten Einrichtung der Welt selber.²⁶⁵ Diese kleine Verschiebung bleibt mitunter selbst dann noch für die Zeitgenossen unsichtbar, wenn man die Homonymität des Seelenausdrucks wahrnimmt: Die Seele im ‚sermo interior‘ hat nichts mit der Seele irgendeines Individuums oder einer Individualität zu tun.

262 Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt a. M. 1970, S. 111: „Sie [scil. die Brüder Schlegel] schufen eine neue Auffassung literarischer Werke durch die Erforschung der inneren Form. Und auf dieser Idee von innerer Form, von Komposition beruhte dann die Rekonstruktion des Zusammenhangs der platonischen Werke durch Schleiermacher und das von ihm zuerst gewonnene Verständnis der inneren Form der paulinischen Briefe. In dieser strengen Formbetrachtung lag auch ein neues Hilfsmittel der historischen Kritik. Und eben von hier aus hat Schleiermacher in seiner Hermeneutik die Vorgänge der schriftstellerischen Produktion und des Verständnisses behandelt und hat Boeck sie in seiner Enzyklopädie fortgebildet – ein Vorgang, der für die Entwicklung der Methodenlehre von der größten Bedeutung war.“

263 Vgl. Lutz Danneberg: Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin/New York 2003, Kap. XI.

264 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: Aesthetica. Francofurti 1750 und 1758 (ND Hildesheim 1961), pars I, cap. I, sectio I, §§ 18–20 (S. 7 f.).

265 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: Metaphysica [1739]. Ed. VII. Halae 1779 (ND Hildesheim 1982), § 441: „In mundo perfectissimo est maximus qui in mudo possibilis nexus universalis, harmonia et consensus.“ Sowie § 444: „In mundo perfectissimo maximus est ordo, qui in mundo possibilis“, ein „ordo maxime compositus“.

Johann Anselm Steiger

„vor die Augen gemalt“ (Galater 3,1). Zur Vergegenwärtigung des Sohnes Gottes in den Medien Wort und Bild bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit

1 Wort Gottes sowie äußere und innere Bilder bei Luther

Wort und Bild sind Luther zufolge engstens aufeinander bezogen, insofern im Redegestus Gottes, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist, ein hohes Maß an bildlicher, metaphorischer und gleichnishafter Rhetorizität zu beobachten ist. Dies versteht der Reformator als Maßgabe, an der sich seine eigene Redeweise und Schreibart zu orientieren haben. Doch auch mit Blick auf die Würdigung der Vorbildfunktion der biblischen Bildrhetorik bezieht sich Luther auf die Heilige Schrift: Er folgt der rhetorischen Strategie des Apostels Paulus, der Gal 3,1 zufolge als Prediger zugleich die Rolle des *pictor* einnimmt und den Sohn Gottes derart „furingirt“,¹ dass eine Vergegenwärtigung des Kreuzigungsgeschehens bei den Adressaten stattfindet. Doch nicht nur bezüglich der Verkündigung des Wortes vom Kreuz tritt Paulus, so Luther, als Maler auf, sondern z. B. auch im Rahmen seiner Behandlung des Artikels von der Auferstehung des Fleisches in 1 Kor 15:

Und sihe, wie S. Paulus hie ein köstlicher Maler wird, malet und schnitzet die Aufferstehung jnn alles, was da wechst auff erden, fassets alles jnn das wort: Was du seest, nemlich allerley korn und gewechs, Das nimpt er alles zum exempel odder gemeld, darinn er diesen Artikel wil einbilden und allenthalben fur augen stellen, Und wiewol er jn bisher gewaltig beweiset hat aus der schrift und Gottes wort, das es eben daran gnug were, Denn wer nicht

1 WA 40/I, S. 323,8f. (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1531). Vorliegender Beitrag knüpft an Überlegungen an und erweitert diese wesentlich, die ich niedergelegt habe in: Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. *Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards. Leiden u. a. 2002 (*Studies in the History of Christian Thought* 104), S. 124 f.; sowie *Christus pictor*. Der Kreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild. Zur Entzifferung der Kreuzigungserzählung bei Luther und im barocken Luthertum sowie deren medientheoretischen Implikationen. In: *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*. Hg. von Johann Anselm Steiger und Ulrich Heinen. Berlin u. a. 2010 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 113), S. 93–127, hier S. 105–109.

gleuben wil noch sich lesst bewegen Gottes wort und das Exempel odder erfahrung der angefangenen auferstehung jnn Christo, dem predigt man auch wol vergeblich durch gleichnis und bilde [...].²

Eine Medienkonkurrenz zwischen Wort und Bild kann es Luther zufolge nicht geben, solange sich die Visualisierungen an der Heiligen Schrift ausrichten, sie amplifizieren und ihr nicht widersprechen, da die Textwelten der Bibel selbst von einem Höchstmaß an Bildlichkeit geprägt sind. Insofern ist der Grundsatz *sola scriptura* nicht in Gefahr (und auch nicht in tendenzieller Auflösung begriffen), wenn Bilder (oder andere *artes* wie die Musik) genutzt werden, um dem Gesichtssinn (bzw. dem Gehör) die göttliche Botschaft zugänglich zu machen. Nein, das *verbum Dei* ist ein solches, das „für unsern augen und ohren geschrieben, gemallet, gespielet, gesungen und geklungen hat“.³

So wie Christus als Logos und wesentliches Bild des Vaters (Kol 1,15) eben diesen den Menschen als gnädigen Gott ‚furbildet‘,⁴ so hat es auch die Predigt des Wortes Gottes mit der Promulgation dessen zu tun, der beides ist: Wort und Bild, bildhaftes Wort und beredtes Bild. Hierbei hat die Predigt der in der Heiligen Schrift dokumentierten Redeweise Gottes imitatorisch nachzueifern, der als Bildspender agiert und die Herzen der Adressaten zu Bildträgern machen will. Die Predigt hat die Aufgabe, den Menschen in die Herzen zu malen, was zu sagen ist, freilich in einer Weise, die nicht ohne das äußere, leibliche Wort (*verbum externum*) und darum auch nicht ohne äußere, sichtbare Bilder (*imagines externae*) auskommen kann,⁵ denn Gott malt mit dem Wort. Er ist ein *Deus per verbum pingens*:

Sihe, so hastu das rechte bilde gefasset und darffst nicht weiter forschen noch gen himel gaffen, wie Gott gegen dir gesinnet sey, oder sorgen und fürchten, wie dirs gehen werde, Sondern hie hörestu des Herrn Christi wort und hertz: Wie du gleubest, so geschehe dir,

² WA 36, S. 639,24–32 (Predigten des Jahres 1532 [Nr. 13]).

³ WA 46, S. 336,12f. (Predigten des Jahres 1538 [Nr. 33]).

⁴ Vgl. WA 37, S. 456,28–31 (Predigten des Jahres 1534 [Nr. 42]), wo Luther dem Beter folgende Worte in den Mund legt: „Ich bin ein armer sunder, das weistu, mein lieber herr, aber du hast dich mir lassen für bilden durch deinen lieben son Jhesum Christum, das du wollest mir gnedig sein, die sunde vergeben und von keinem zorn noch verdammis wissen [...]“.

⁵ Dies nicht beachtend, sondern eine Luthers Hermeneutik unangemessene, geradezu spiritua- listische Diastase zwischen Äußerlichem und Innerlichem, Zeichen und Sache annehmend, spricht Angelika Michael: Luther und die Bilder. Von Bildern, die man sieht, und solchen, die man nicht sieht. In: Luther-Jahrbuch 79 (2012), S. 101–137, hier S. 135 wiederholt von der Unanschaulichkeit der „Relation Gott-Mensch“, worin sich sehr anschaulich das Versäumnis der Verfasserin spiegelt, den christologischen Fokus von Luthers Bildtheologie nicht beachtet, geschweige denn behandelt zu haben.

Und hast bereit also, wie dirs im hertzen gemalet ist, Denn wie ich gesagt habe, er hat dirs nicht jnn die hand oder fur augen, sondern jnn dein hertz gemalet mit dem wort, das er spricht:⁶

Gott stiftet demzufolge in den Herzen der Menschen Glauben, indem er sich des äußeren, hörbaren, leiblichen Wortes bedient⁷ – so wie er den Menschen innerlich bildet, indem er „fur die augen stell[t]“, was diesen in die Herzen einzubilden ist.⁸ Diese Koinzidenz von Externalität und Internalität, von äußerer und innerer Imagination ist entscheidend und Ausweis des in Luthers Theologie durchgängig beobachtbaren (und alles anderen als spiritualistischen) Equilibre zwischen Spiritualität und Medialität. Die Adressaten dieser multimedialen Botschaft aber sollen sich das tröstliche „gemeld“ der Inkarnation „fur bilden“,⁹ mithin die Weihnachtsbotschaft „fur augen halten, ins hertz bilden unnd spielen, was uns gott hie geschenckt hatt [...]“.¹⁰

Wie ein Maler bildet sich Gott laut Luther den Menschen in seinem Sohn und durch das Evangelium für. Sodann kommt es aber darauf an, dass der Glaubende als rechter Spiegel sich den ihm fürgebildeten Gott recht einbildet, ja Gott selbst richtig bildet. Entscheidend sind hier die den gesamten Prozess bestimmenden Momente der Reziprozität und der paradoxen Ineinssetzung des Bildens, das Gott im Menschen vollzieht, auf der einen Seite und des Bildens, das der Mensch *per imaginationem* Gott angedeihen läßt, auf der anderen. Diese Konstellation erinnert stark an die Koinzidenz derjenigen Geburt, die Gott Meister Eckhart zufolge im Menschen geistlich bewerkstelligt, und der *conceptio spiritualis*, die der Mensch, Gott gebärend, im Seelengrund realisiert,¹¹ wenngleich bei Luther (wie zu erwarten) die stärkere Konzentration auf die den gesamten Prozess be-

⁶ WA 37, S. 456,33–38; 457,15.

⁷ Vgl. WA 19, S. 489,9–16 (Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister 1526): „Item ich predige das Euangelion von Christo und mit der leiblichen stim bringe ich dir Christum yns hertz, das du yhn ynn dich bildest. Wenn du nu recht glewbist, das dein hertz das wort fasset und die stim drinne hafftet, so sage mir, was hastu ym hertzen? Da mustu sagen, du habest den warhaftigen Christum, nicht das er also darin sitze, als einer auff einem stul sitzet, sondern wie er ist zur rechten des vaters. Wie das zugehet, kanstu nicht wissen, dein hertz fület yhn aber wol, das er gewislich da ist, durch die erfahrung des glaubens.“

⁸ Vgl. WA 47, S. 195,31f. (Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis 1538–1540): „Ehr wil aber in uns bilden und treiben, auch fur die augen stellen, das wir nichts horen noch sehen den allein Christum.“

⁹ WA 49, S. 283,29 (Predigten des Jahres 1543 [Nr. 3]).

¹⁰ WA 49, S. 284,17f.

¹¹ Vgl. hierzu die erhellende Studie von Susanne Köbele: *Metaphysik und Metapher. Spielräume der Argumentation bei Meister Eckhart und Sebastian Franck*. In: *Medialität, Unmittel-*

stimmende Medialität des *verbum Dei* auffällig ist. In besonders dichter (und wirkungsträchtiger) Weise entfaltet Luther den Sachzusammenhang des Vor-Augen-Bildens, Ins-Herz-Bildens und Gott-Bildens in seinem (soeben bereits zitierten und) im Jahre 1535 erstmals gedruckten zweiten Sermon über die Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum.¹²

1. Bildet er [scil. Gott] sich in uns per Euangelium, sicut etiam uns fur gebildet per Christum, qui est das lebendig wort [...]. Das gehort dazu, ut das bild wol fasse, wenn der spiegel nicht gut, non fehet sich fein. Ego me pingo tibi recte. Si speculum falsum, so wird das bild auch falsch empfangen. Ideo vide, ut me recht bildest.¹³

Die rechte Imagination des von Gott medial („per Euangelium“) vorgemalten Bildes kann demnach nur stattfinden, wenn der Mensch aufgrund des Glaubens, den wiederum nur Gott stiften kann, als geeigneter Bildträger fungiert und durch die Einbildung des von Gott geschaffenen Bildes (erneut) zur *imago Dei* wird. Im Anschluss an die Worte, die Jesus an den Hauptmann von Kapernaum richtet („Gehe hin/ Dir geschehe wie du geglaubt hast“ [Mt 8,13]¹⁴) und die in Luthers Œuvre auf Schritt und Tritt begegnende formelhafte Wendung „glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit“¹⁵, gilt: „wie du mich bildest, so hastu mich“¹⁶. Auf diese Weise sind ‚glauben‘ und ‚bilden‘ Synonyme.

Darumb wie du mich bildest, so hastu mich, Bildestu mich recht ein, so hastu mich recht, Das heist: Wie du gleubest, so geschicht dir. Dieser Heubtman hat jn also gebildet, das er ein tröstlicher, freundlicher mensch sey, Und Christus stellet sich und redet auch eben also, gleich wie er jn gebildet hat, und flugs also jm antwortet: Es geschehe also, wie du gleubest, Da stimmen beides, sein glaube und Christus hertz recht zusammen, Denn wer also kan reden und gleuben, der fehet das rechte bilde, das Gott mus sagen: Das ist ein bilde, das mir gleich ist, also hab ich Adam geschaffen zum bilde, das mir gleich were, das mein bilde also jnn seinem hertzen war, wie ich selbs bin, Denn er trug mein bilde und war selbs mein bilde [...].¹⁷

barkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation. Hg. von Johann Haberer und Berndt Hamm. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 285–305.

12 Vgl. Martin Luther: Ein Sermon Von dem Heubtman zu Capernaum/ Matth. viij. Wittenberg 1535 (BSB München Res/4 Th. u. 103, XXVI, 47), hierin: Ein ander Sermon vber das letzte stück des vorigen Euangelij, fol. C 4v–E 3v (= WA 37, S. 451–461).

13 WA 37, S. 452,4 f.; 8–11.

14 Bibelzitate richten sich nach Luthers Bibelübersetzung 1545/46 und werden dargeboten laut Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Lebzeiten Luthers erschienene Ausgabe. Hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur. München 1972.

15 WA 7, S. 24,13 f. (Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520).

16 WA 37, S. 452,32.

17 WA 37, S. 452,32; 453,15–18.

In dieser Imagination kommt der vorgängigen bildnerischen Kreativität Gottes das absolute *Prae* zu; sie setzt sich freilich im imaginativ-piktorialen Schaffen des Menschen fort, das allerdings ohne den Glauben nicht möglich ist, der wiederum nichts anderes ist als Gottes Werk im Menschen („allein Gottes werck und gabe“¹⁸). Überdies ist solche Imagination nicht ein einmaliger Akt, sie vollzieht sich vielmehr prozessual, um erst am Jüngsten Tage zur Vollendung und zum Abschluss zu kommen, wie Luther unter Bezugnahme auf Paulus (2 Kor 3,18) hervorhebt:

Also auch, wenn wir solch bilde fassen, spricht Sanct Paulus ij. Cor. iij., so spiegelt oder malet er sich jnn unser hertz, das wir von tag zu tag, jhe mehr und mehr jnn das selbige bilde verkleret werden, bis es gar volkomen werde, welchs wird geschehen auff jhenen tag, Aber hie mus sichs anfahren zu spiegeln und bilden, das wir jmer jhe mehr und mehr lernen verstehen, wie er gestalt und gesinnet ist gegen uns.¹⁹

Hierbei verdient Beachtung, dass Luther die Prozessualität der Bildung des Menschen durch das bildnerische Schaffen Gottes dadurch greif- und sichtbar macht, dass er diesen Vorgang der geistlichen Wiedergeburt gleichnishaft spiegelt an der Bildung des Fötus im Mutterleib – doch auch diesbezüglich mit konsequenter Orientierung an der Heiligen Schrift (Gal 4,19):

Denn es gehet nicht so schwinde zu, das ein kind jnn mutter leibe bald zur welt geborn werde, sondern wird langsam gebildet, euglin, ohren und alle geliedmas nach einander, bis ein gantzer, volkomener, lebendiger mensch werde. Also ist es hie auch mit uns noch ungestalt ding, das Gott stets mus erbeiten durch sein wort und geist, das wir von tag zu tag im glauben zunemen, so lang, bis wir volkomen werden, und wie S. Paulus Gala. iiij. sagt, bis Christus sein rechte gestalt jnn uns gewinne, und müssen uns jmerdar spiegeln jnn dasselbige bild, auff das wir dasselb volkomen fassen und jm ehlich werden.²⁰

Der Mensch also wird, indem ihm das göttliche Wort eingestiftet wird und er beginnt zu glauben, bildnerisch und künstlerisch tätig. Innerhalb einer fingierten Gottesrede fordert Luther seinen Hörer darum nochmals auf, Gott im Glauben recht zu malen: „Modo vide, ut nunc me recht malest per fidem“.²¹ Dadurch, dass Gott dem Menschen sein Wort fürbildet und dieser es sich einbildet, indem er sich Gott recht ins Herz malt, vollzieht sich die Wiederherstellung der *imago Dei*: „So ists bild fertig.“²² Indem der Mensch, dem das Wort Gottes eingeildet

18 WA 37, S. 460,19.

19 WA 37, S. 453,18–24.

20 WA 37, S. 460,23–31.

21 WA 37, S. 453,14.

22 WA 37, S. 453,14.

ist, Gott recht bildet und malt, wird der Sünder zum Ebenbild gebildet. Was das bildnerische Schaffen angeht, gibt es also eine Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch – und zwar eine solche, die auf beiden Seiten mit einem hohen Maß an ‚Arbeit‘ verbunden ist. So gilt einesteils, dass „Gott stets mus erbeiten durch sein wort und geist, das wir von tag zu tag im glauben zunemen“;²³ andererseits ist auch der rechte Bildempfang auf Seiten des Menschen mit Mühe und Arbeit verbunden („da ist muhe und erbeit, das man solch bild recht fahe und fasse“²⁴), da bis zum Jüngsten Tage der Glaube und mit ihm die *imago Dei* stets erneut verlustig zu gehen droht.

Derjenige, der nicht glaubt, ist Luther zufolge keineswegs nicht-bildnerisch tätig, sondern nur auf andere Weise. Während sich der Glaubende Gott als gnädigen und die Sünde vergebenden Vater einbildet, imaginiert sich der Nichtglaubende den Teufel. Insofern ist Luther zufolge nicht nur die *fides* als *creatrix divinitatis*²⁵ näherzubestimmen, sondern der Sache nach auch der Unglaube, die *diffidentia*, eine *creatrix diaboli*.

Darumb heisst jmerdar also: Wie du gleubest, so hastu, bildestu mich recht, so hastu mich recht, Für mich selb bleib ich wol einerley, sihe du aber darauff, ob du mich recht haben wilt oder nicht, Machestu mich dir zum Gott, so hastu einen Gott, machestu mich zum Teuffel, so hastu mich auch also [...].²⁶

Bemerkenswerterweise imaginiert sich der Unglaube nicht einfach den Satan als widergöttliches Gegenbild; sondern derjenige, der Gott nicht glaubt, d. h. seine *promissiones* nicht als auch für ihn gültige beim Wort nimmt, bildet sich eben diesen eigentlich gnädigen, aber nicht als solchen wahrgenommenen Gott als Teufel ein. Mit anderen Worten: Das nichtglaubende Herz ist kein geeigneter Bildempfänger: Es bildet sich nicht nur das falsche Bild ein, sondern wird überdies zum Bild dessen, den er sich imaginiert, nämlich zum Bild des Teufels. Dies wiederum setzt voraus, dass nicht nur Gott als Maler (*Deus pictor*) agiert, sondern auch der Satan als *diabolus pictor* über diese – in diesem Falle freilich Verderben bringende – Kunstfähigkeit verfügt. Die Konkurrenz von *imago Dei* und *imago diaboli* wurzelt im Wettstreit zweier Maler.

²³ WA 37, S. 460,27 f.

²⁴ WA 37, S. 454,13 f.

²⁵ WA 40/I, S. 360,5.

²⁶ WA 37, S. 455,27–30.

Pfu dich des leidigen malens und bildens jnn abgrund der helle, Da verleuret er das bilde, das Gott gemalet hat, und bildet sich nach dem bild, das der Teuffel gemalt hat, kriegt ein larven mit scheuslichen hörnern fur die augen [...].²⁷

Mit Blick auf dieses diabolische Bild – und auch hier führt Luther mystische, genauer Eckhartsche Traditionslinien, insbesondere dessen Programmatik des ‚Entbildens‘,²⁸ einer produktiven Adaptation entgegen – gilt, dass man sich des-selben zu „entschlahen“²⁹ hat. Gegen die *falschen inneren* Bilder ist mithin nicht anders denn ikonoklastisch vorzugehen, wobei Luther einen Gedanken aufgreift, den er bereits in seinen *Invokavitpredigten* (im kritischen Gegenüber zu Andreas Bodenstein von Karlstadt) ins Zentrum gestellt hatte.³⁰ Aber auch hierbei ist der Mensch nicht auf sich selbst gestellt, sondern darf gewiss sein, dass der Sohn Gottes es ist, der die Beseitigung der falschen, Schrecken stiftenden Herzensbilder und die Errichtung des wahren Gottesbildes bewerkstelligt.

Denn darumb ist er auch komen und gibt sein wort und geist, das er solch Teuffels bild mit scheuslichen hörnern und glüenden augen wegreisze und zerstöre, Und dafür das rechte, liebliche, veterliche Gottes bild jnn unser hertzen bringe.³¹

Das dialektische Korrespondenzverhältnis von Äußerlichem und Innerlichem, näherhin von Hörbarem, Sichtbarem und Greifbarem auf der einen Seite und von Ins-Herz-zu-Fassendem auf der anderen prägt die Theologie Luthers zutiefst und lässt sich schlechterdings nicht auflösen. Insofern stellte die Luthersche *imago-Dei*-Lehre durchaus nicht „die Kultur des Sehens grundlegend infrage“. ³² Das die

²⁷ WA 37, S. 454,27–30.

²⁸ Vgl. Köbele: *Metaphysik* [2012] (Anm. 11), S. 295. Freilich ist zu beachten, dass die spezifischen Lexeme ‚entbilden‘ und ‚entbildung‘ bei Luther nicht begegnen. Vgl. das einzig belegbare Vorkommen von ‚entbildung‘ in ganz anderem Sachzusammenhang in WA 7, S. 874,22 (Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms 1521).

²⁹ WA 37, S. 458,19.

³⁰ Vgl. WA 18, S. 67,10–13. Die falschen Bilder müssen „zu erst durchs wort Gottes aus den hertzen“ gerissen werden. „Denn wo sie aus dem hertzen sind, thun sie fur den augen keynen schaden.“

³¹ WA 37, S. 461,14–18.

³² Thomas Lentens: *Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*. In: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. Hg. von Klaus Schreiner u. a. München 2002, S. 179–219, hier S. 196. Vgl. *ibid.*, S. 195 f.: „Im gleichen Maße aber wie die These von der im Menschen vorhandenen und durch keine Sünde zerstörbaren Gottesebenbildlichkeit ins Wanken geriet, wurde das Vertrauen in das Sehen erschüttert.“

imaginatio ins Zentrum rückende Konzept Luthers, das sich nicht zuletzt mittelalterlicher Tradition verdankt und mit spezifisch-konfessioneller Zuspitzung auch im frühneuzeitlichen Katholizismus begegnet,³³ prägt auch das Predigtverständnis des barocken Luthertums zutiefst, was etwa bei dem Rostocker Theologen Heinrich Müller (1631–1675)³⁴ greifbar wird. Müller sieht im Anschluss an Gal 3,1 die Aufgabe des Predigers darin, seinen Hörern vermittels von Worten wie ein Maler den Gekreuzigten in die Bildtafeln der Herzen zu malen:

Der Prediger Zunge soll seyn der Griffel, der den gecreutzigten JESum ins Hertz mahlet. Das Hertz aber der Zuhörer soll seyn die Taffel darauf der gecreutzigte JESum wird abgemahlet. [...] Meine Hertzen, darzu predige ich euch heute auch, daß ich euch JESum möge recht ins Hertz bilden, als wäre er hier gecreutziget vor euren Augen. So bereite nun ein jeder sein Hertz zu wahrer Andacht, daß es sey eine Taffel, ja, ein Stein, darinne die Gestalt JESu fest halte.³⁵

2 Lutherisch-barocke Konkretionen: Zwei Titelpuffer in Werken Johann Sauberts und Johann Michael Dilherrs und ihre Kontexte

Heinrich Müller steht hinsichtlich seiner konsequenten Orientierung an Gal 3,1 in einer im nachreformatorisch-frühneuzeitlichen Luthertum weitverbreiteten Tradition. So entfaltet z. B. Johann Gerhard (1582–1637)³⁶ in seiner „Vorrede an

³³ Vgl. David Ganz: Die Crux des wahren Bildes. Die Maler des kreuztragenden Christus in einem Titelpuffer Theodoor Galle. In: *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*. Hg. von Johann Anselm Steiger und Ulrich Heinen. Berlin u. a. 2010 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 113), S. 283–324, bes. S. 297 sowie Lentes: *Inneres Auge* [2002] (Anm. 32).

³⁴ Vgl. Helmut K. Krause/Redaktion: Art. Müller, Heinrich. In: *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Hg. von Wilhelm Kühlmann u. a. Bd. 8 (2010), S. 394–396; Helge Bei der Wieden: Art. Müller, Heinrich. In: *Neue Deutsche Biographie* 18 (1997), S. 405 f.

³⁵ Heinrich Müller: *Evangelischer Hertzens=Spiegel, Das ist: Erklärung aller Sonn= und Fest=Tags=Evangelien, Nebst beygefüigten Paßions=Predigten Ueber das Gantze Leyden Christi, In öffentlicher Kirchen=Versammlung der Gemeine GOTTes zu St. Marien vorgestellt; jetzo aber auf das neue wegen der schönen Lehr=Art auf vieler Ersuchen dem Druck überlassen, und mit dreyfachen Registern versehen, Nebst einer Vorrede S. T. Herrn Friederich Caspar Hagens [...]*. Hof 1738 (1679), S. 1073.

³⁶ Vgl. Johann Anselm Steiger: Art. Gerhard, Johann. In: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*. Bd. 2. Hg. von Wilhelm Kühlmann, Jan-Dirk

den Christlichen Leser“ eine umfängliche Leseanweisung, wie seine im Jahre 1611 erstmals gedruckte *Erklärung der Historien des Leidens vnnd Sterbens vnsers HErrn Christi Jesu* recht zu entziffern sei. Auch Gerhard ist es darum zu tun, der Methodik zu folgen, die der Apostel Paulus in seiner Predigt des Gekreuzigten zur Anwendung gebracht hat. In Gal 3,1 kritisiert Paulus seine zerstrittenen Adressaten und bezeichnet diese als solche, denen durch die von ihm, dem Apostel, betriebene Verkündigung „Christus Jhesus für die Augen gemahlet war/ vnd jtz vnter euch gecreuziget ist“. Hierzu sagt Gerhard:

in der Epistel an die Galater 3. bezeuget er [scil. Paulus]/ daß er bey jhnen diese Historiam so fleissig getrieben/ daß Christus jhnen gleichsam für die Augen gemahlet/ als wenn er mitten vnter jhnen gecreuziget were/ vnd sie selbst gegenwertig vnter dem Creutz Christi gestanden/ da er dann in seiner Sprache ein herrliches Gleichnis gebrauchet/ genommen von denen/ welche ein Bild künstlich abconterfeyen/ vnd mit lebendigen Farben austreichen.³⁷

Der Prediger der Passion Jesu Christi soll Gerhard zufolge genau dies erreichen, nämlich wie ein Maler, der das Golgatha-Sujet auf die Leinwand bringt, eine geistliche Vergegenwärtigung der Kreuzigung des Sohnes Gottes durch den Aufweis und die Zusage von deren soteriologischer Bedeutung bewerkstelligen. Zudem sollen so die Hörer gleichsam in der Szenerie Golgathas installiert werden, denen somit die grundstürzende Heilstat Gottes im Sinne einer *sub oculos subjectio* vor Augen gestellt und zugleich ins Herz gemalt wird. Nicht also um eine distanzierte Betrachtung der Kreuzigung geht es, sondern um eine solche, die mit Hilfe des Mediums Bild operiert – und zwar auf eine Weise, die gewährleistet, dass sich diesem Bild niemand entziehen kann.

Auch der Straßburger Theologieprofessor und Münsterprediger Johann Conrad Dannhauer (1603–1666)³⁸ charakterisiert den rechten Prediger im Anschluss an Gal 3,1 als einen Maler, insofern es der *rhetorica sacra* darum zu tun sein muss,

Müller, Michael Schilling, Johann Anselm Steiger und Friedrich Vollhardt. Berlin u. a. 2012, Sp. 557–571.

37 Johann Gerhard: *Erklärung der Historien des Leidens vnnd Sterbens vnsers HErrn Christi Jesu* nach den vier Evangelisten (1611). Kritisch hg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (*Doctrina et Pietas* I, 6), S. 15 f.

38 Vgl. Wilhelm Kühlmann: Art. Dannhauer, Johann Conrad. In: *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Hg. von Wilhelm Kühlmann u. a. Bd. 2 (2008), Sp. 551–553. Vgl. ferner Daniel Bolliger: *Methodus als Lebensweg. Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) und die Existentialisierung der Dialektik in der altdorfinisch-straßburgischen Richtung der lutherischen Orthodoxie*. Habil. masch. Hamburg 2010.

das *verbum Dei* unter Einschluss sämtlicher bildrednerischer Strategien zu promulgieren. Wort und Bild stehen Dannhauer zufolge nicht in einem Konflikt; vielmehr hat die bildkünstlerische Darstellungspraxis Vorbildfunktion für die Redekunst, die sich auf den Gesichtssinn der Hörer genauso zu richten hat wie auf deren Gehör.

Dazu gehören nun auff seiten der Prediger gute Mahler/ welche Christum recht treffen/ nach dem Exempel Pauli/ Gal. 3/ 1. Nicht nur oben hin sudlen/ stümpeln/ dem Text Gewalt anthun/ oder das beste außlassen; Sondern welche die λόγια Θεοῦ, Gottes Wort mit Exempeln/ Figuren/ schönen Blumen und Bildern illuminiren und entwerffen/ mit artigen Gleichnissen/ Wort=blumen/ und Wechsel=Reden die Sachen clar machen/ und den Leuthen wohl einbilden können/ wie Zeuxis mit seinen Gemählden [...].³⁹

Auf Seiten der Hörer aber ist Dannhauer zufolge fünferlei erforderlich, damit die Botschaft des Maler-Predigers seine Adressaten erreicht. Das Herz des Rezipienten muss erstens eine „tabula rasa“ sein, „darein man Jesum bilden möge“;⁴⁰ zweitens ist notwendig „Intuitus fiducialis, die glaubige/ vertrauliche Anschaw/ wie Maria und Johannes Christum am Creutz angesehen/ als ein Opfer und Beyspiel der Nachfolge.“⁴¹ Im Rahmen der Formulierung des dritten Erfordernisses, das Dannhauer in der „*Conceptio spiritualis*“ entdeckt, greift er auf Formulierungen aus Luthers 1535 erstmals gedruckter Predigt über die Perikope vom Hauptmann von Kapernaum zurück, ohne freilich seine Quelle anzugeben:

Conceptio spiritualis, die geistliche Empfängnuß/ dann es ligt alles daran/ daß man solches Bild recht empfangen/ wohl fasse/ und als ein guter Spiegel einen rechten Wider=blick gebe; dann darnach der Spiegel ist/ so fähert er auch; Es heisset hier recht: wie du mich bildest/ so hastu mich/ das ist/ wie du glaubest/ so geschicht dir.⁴²

Außerdem, so Dannhauer, stiftet die an der Malerei orientierte Predigtredeweise viertens „delectatio“ bei den Hörern und bewirkt fünftens, dass sich diese auch in ethischer Hinsicht der „Nachfolge“ Christi als ihres „Tugend=Exempel[s]“⁴³ befließigen.

39 Johann Conrad Dannhauer: HAGIOLOGIUM FESTALE, oder Heilige Fest=Legenden/ das ist: Fest=Predigten gehalten im Münster zu Straßburg [...]. Straßburg 1672 (Bibl. des Fachbereichs Ev. Theologie der Universität Hamburg), S. 1003 f.

40 Dannhauer: *Hagiologium festale* [1672] (Anm. 39), S. 1004.

41 Dannhauer: *Hagiologium festale* [1672] (Anm. 39), S. 1005.

42 Dannhauer: *Hagiologium festale* [1672] (Anm. 39), S. 1005.

43 Dannhauer: *Hagiologium festale* [1672] (Anm. 39), S. 1005.

Es dürfte kein Zufall sein, dass die bei Luther und im barocken Luthertum zentral stehende Programmatik des ‚Vor-Augen-Malens‘ nicht nur im Medium des gedruckten, meditierten und gepredigten Wortes thematisiert wurde, sondern auch in zahlreichen Bildmedien. Ein erstes diesbezüglich einschlägiges Beispiel bietet der von Georg Strauch (1613–1675)⁴⁴ entworfene und von Peter Troschel (ca. 1620–nach 1667) gefertigte Tit elkupferstich zur *Gemälde-Postille*⁴⁵ (Abb. 1) des Nürnberger Predigers Johann Saubert (1592–1646).⁴⁶ Der Stich visualisiert Saubert, der in einem Kirchenraum in Amtstracht vor einer Staffelei sitzt und um-

44 Zu Georg Strauch vgl. den kurzen Eintrag bei Joachim von Sandrart: *L'Academia Todeasca della Architectura, Scultura & Pittura: Oder Teutsche Academie der Edlen Bau= Bild= und Mahlerey=Künste: Darinn enthalten Ein gründlicher Vnterricht/ von dieser dreyer Künste Eigenschafft/ Lehr=Sätzen und Geheimnissen/ von den Bau=Steinen und fünfferley Bau=Arten/ von den Statuen und ihrer Zugehör/ von der Erfind= und Zeichnung/ von Maaß und Proportion der Leiber/ vom Fresco= Stein= Landschaft= Bild= und Historien=Mahlen/ von Nacht=Stücken/ vom Mahlen mit Oel= und Wasser=Farben/ von den Affecten und Gewändern/ von der Perspectiv, und vom Mahl=Zimmer/ auch von den Farben/ deren Gebrauch/ Ursprung/ Natur und Bedeutung: Durch langen Fleiß und Erfahrung ergriffen/ und Auff inständiges Erinnern hoher und vornehmer Personen/ allen Kunst= und Tugendliebenden zu Ehren und Nutzen; Neben Aller Egyptischen/ Griechischen/ Römischen/ Jtaliänischen/ Hoch= und Nieder=Teutschen/ auch anderer Alten und Neuen Virtuosen/ Leben und fürnehmsten Kunst=Wercken beschrieben/ Auch Mit 38. Platten von der Architectur, 68. Alt=Römischen Statuen/ gantz und halben Bildern/ 74. Medaglionen/ 180. Contrafäten/ durch die Hand der besten heutigen Künstler/ in Kupffer gezieret [...]. Nürnberg/Frankfurt a. M. 1675 (HAB Wolfenbüttel Xb 2° 6). Buch 3, S. 373 f. Eine elektronische Edition steht unter sandrart.net zur Verfügung. Vgl. ferner Hannshubert Mahn: Lorenz und Georg Strauch. Beiträge zur Kunstgeschichte Nürnbergs im 16. und 17. Jahrhundert. Reutlingen 1927; sowie Art. Strauch, Georg. In: Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart 32 (1938), S. 169 f.*

45 Johann Saubert: GEJSTLICHE GEMAELDE Vber die Sonn= vnd hohe Festtägliche EVANGELJA Sambt etlichen andern Predigten Aus den Sprüchwörtern Salomonis/ den Propheten/ vnd Episteln deß H. Apostels Pauli/ So zur Erklärung der Evangelien dienlich, 2 Teile und Anhang. Nürnberg 1652 (HAB Wolfenbüttel Th 4° 59).

46 Vgl. Renate Jürgensen/Redaktion: Art. Saubert, Johann. In: *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Hg. von Wilhelm Kühlmann u. a. Bd. 10 (2011), S. 209 f.; Wolfgang Sommer: Art. Saubert, Johann. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7 (*2004), Sp. 849; id.: Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt. In: id.: *Politik, Theologie und Frömmigkeit. Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen 1999 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 74), S. 239–262; Donald R. Dickson: Johannes Saubert, Johann Valentin Andreae and the unio Christiana. In: *German Life and Letters* 49 (1996), S. 18–31; Dietrich Blaufuß: Johannes Saubert. In: *Fränkische Lebensbilder* 14 (1991), S. 123–140; Richard van Dülmen: Orthodoxie und Kirchenreform. Der Nürnberger Prediger Johannes Saubert (1592–1646). In: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 33 (1970), S. 636–786; Otmar Brombierstäudl: Der Hauptprediger Johannes Saubert der Ältere als Bibliothekar in Nürnberg. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 44 (1953), S. 371–423.



Abb. 1: Johann Saubert: GEJSTLICHE GEMAELE Vber die Sonn= vnd hohe Festtägliche EVANGELJA Sambt etlichen andern Predigten Aus den Sprüchwörtern Salomonis/ den Propheten/ vnd Episteln deß H. Apostels Pauli/ So zur Erklärung der Evangelien dienlich, 2 Teile und Anhang. Nürnberg 1652 (HAB Wolfenbüttel Th 4° 59), Titelpferstich.

geben ist von Personifikationen der *fides*, der *spes* und der *caritas* (1 Kor 13,13). Die letztgenannte hat zwei Kleinkinder bei sich. Der Prediger, dessen Gesicht der *caritas* zugewandt ist, malt mit einem Pinsel, den er in der rechten Hand hält, Christus auf eine Leinwand – freilich nicht den Gekreuzigten, sondern Christus als den Guten Hirten (Joh 10,12) mit einem Schaf auf den Schultern (Lk 15,4–6). In der linken Hand des Predigers sind weitere Pinsel zu sehen. Im Bildhintergrund sind auf einer Empore fünf Menschen auszumachen; die beiden zur Linken sind in ein Gespräch vertieft, während die Person ganz rechts ins Kirchenschiff blickt. Die beiden mittleren betrachten die im Gewölbe über ihnen angebrachten Gemälde, deren Sujets nur schemenhaft zu erkennen und nicht klar bestimmten biblischen Prätexten zuzuordnen sind.

Eine detaillierte Deutung erfährt der Kupferstich durch das ihm beigegebene Erklärungsgedicht. Gedicht und Titelpupfer reflektieren in je eigener medialer Weise den doppelten Prozess der Imagination – sowohl das äußerliche Vor-Augen-Stellen als auch die hiermit korrelierende Einbildung ins Herz:

Der Glaub.

DER Glaub an JESUM CHRIST muß das Gemähl erleuchten/
und die Farb seines Worts deß Geistesöhl⁴⁷ befeuchten:

So weiß der waare Glaub mit seiner hellen Kertz
das/ was unsichtbar ist/⁴⁸ gebildet in dem Hertz.

Die Hoffnung.

Gleich wie deß Ankers hafft⁴⁹ die Schiffe pflegt zu stützen/
und für der Wellenflut und Winde=grimm zu schützen:

So hält der Hoffnungskraft⁵⁰ in unverrucktem Stand
deß Hertzens Tafelgrund mit starck=bevestert Hand.

Die Liebe.

Die holde Liebe muß deß Mahlers Hande führen⁵¹/
sol dieses schöne Werk die Schönheit selbst beziern.

Der Stab ist sanfft⁵² genannt der diesen Hirten weist/
und durch das Kunstgemähl den guten Meister preist.

47 Marginal: Psal. 45/ 8.

48 Marginal: Colos. 1/ 15.

49 Marginal: Act. 27/ 29.

50 Marginal: Hebr. 6/ 19.

51 Marginal: Gal. 5/ 6.

52 Marginal: Zach. 11/ 7.

Der Mahler.

Der Glaub und Hoffnungstrost in treuer Lieb⁵³ erhalten/
sind drey so Christi Bild/⁵⁴ bey CHristi Volck/ gestalten.

Er ist der gute Hirt/⁵⁵ darzu wir sind bekehrt/
von Jhm wird seine Herd' aus diesem Buch gelehrt.

* Deß H. CHristi Bild/ in Gestalt eines Hirten/ ist das erste und älteste Gemähl gewesen/ wie solches Ant. Bosio in Roma sotteranea aus 32. alten Monumentis erweist/ so zu sehen sind/ in erst angezogenem Buche zu Ende; und ist solches auch auff dem Marckt zu Constantinopel gestanden. Euseb. in vita Constant. l. 3. c. 48.

* Tertul. l. de patient. c. 12: Erroneam Ovem patientia Pastoris requirit & invenit, nam impatientia unam facilè contemneret: sed laborem inquisitionis patienter suscipit & humeris insuper advehit bajulus, patiens peccatricem derelictam: una autem illa Ovis universa humana natura est.

Zwar nimmt das Gedicht zum Titelkupfer nicht explizit Bezug auf Gal 3,1, doch ist der Sache nach klar: Im Kupferstich ist der malende Prediger Saubert abgebildet, der in der Nachfolge des Apostels Paulus steht, dessen Definition der Aufgabe des Predigtamtes teilt und dieser angemessen nachzukommen beansprucht. Dies findet seine Bestätigung in der an Herzog August von Braunschweig und Lüneburg (1579–1666) gerichteten, von Sauberts „hinterlassenen Wittib/ vnd deroselben Kinder[n]“ unterzeichneten Widmungsvorrede. Sie legt – ähnlich wie dies Sauberts Lehrer Johann Gerhard getan hatte – die hermeneutische Programmatik der *Gemälde-Postille* unter Rekurs auf Gal 3,1 folgendermaßen offen:

ES sind überaus nachdenckliche Wort/ welche der grosse Heidenlehrer Paulus/ in seinem Sendschreiben an die Galater/ setzt: CHristus Jesus ist euch für die Augen gemahlet. Womit er anzeiget/ daß er jhnen den gecreutzigten Sohn GOTTes/ in seinen Schrifften vnd Predigen/ so deutlich habe fürgetragen; als wenn er denselbigen auff das allerfleissigste vnd kännlichste/ mit lebendigen Farben/ hätte abconterfeiet/ vnd/ auff einer Tafel/ für jhr Angesicht gestellet: damit ihn die Galater stetig möchten anschawen/ vnd seiner grossen vnd vnzähllichen Wolthaten ingedenck seyn vnd verbleiben.⁵⁶

Von programmatischer medienhermeneutischer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die „Vorbereitungs=Predigt“, mit der Saubert seine das ganze Kirchenjahr umfassende Sammlung von Kanzelreden über die Evangelienperikopen eröffnet. Auffälligerweise wählt er als Grundlage seiner Predigt nicht einen

⁵³ Marginal: [1.] Cor. 13/ 13.

⁵⁴ Marginal: Gal. 4/ 19.

⁵⁵ Marginal: 1. Pet. 2. 25.

⁵⁶ Saubert: Geistliche Gemälde [1652] (Anm. 45), I, f.)(4r.

Evangelientext, sondern einen solchen aus dem alttestamentlichen Dodekapropheten, nämlich Hab 2,2–4: eine Gottesrede, die den Propheten dazu auffordert, seine Vision von dem bevorstehenden Strafgericht, das die Chaldäer an Israel vollziehen werden, aufzuschreiben und auf eine Tafel zu malen. Derart bimedial zu agieren, wie es sich die *Gemälde-Postille* vornimmt, entspricht mithin, wie Saubert hervorhebt, der prophetischen Methodik, der nicht nur der Prophet Habakuk, sondern vor ihm bereits Ezechiel verpflichtet war:

Es war aber nicht gnug/ daß es der Prophet solte schreiben/ sondern er muste es auch mahlen. Im Hebraeischen stehet das Wort Baer, das bedeutet nicht allein so viel/ als explanare, erklären/ außlegen/ sondern auch wann der Tafeln darbey gedacht wird/ deutlich vormahlen/ richtig entwerffen/ vnd abreissen. [...] Vnd ist dieser Prophet nicht der erste/ der solchen Befehl bekommen/ sondern es muste auch Ezechiel für einen Mahler sich gebrauchen lassen/ da der HERR sagte: Du Menschenkind/ nimb einen Ziegel/ den leg für dich/ vnd entwirff darauff die Stadt Jerusalem/ Ezech. 4. v. 1.⁵⁷

Im weiteren Verlauf seiner „Vorbereitungs=Predigt“ kommt Saubert (im Anschluss an Basilius den Großen) auf die mnemotechnischen Vorzüge von Bildern zu sprechen und beschreibt seine homiletisch-visuelle Programmatik zudem als eine solche, die im Gefolge der Predigtweise des Apostels Paulus steht:

Vnd erinnere sich E. L. was diß Orts in der Wochenpredigt/ bey Erklärung deß 3. cap. vers. 1. aus der Epistel an die Galater geredt worden/ da Paulus sich verlauten lassen: Er habe Christum den Galatern vor Augen gemahlet/ das ist/ so deutlich geprediget/ daß sie ihn gleichsam vor Augen gesehen. Wer wil dann mich in meinem Beruff verdencken/ wann ich eben diesen Heyland vnd sein Wort gleichsam in einem Gemähd der Gemeine GOTTES vorzutragen mich befelessige [...].⁵⁸

Gerhard, Dannhauer und Saubert zielen demnach auf eine Redeweise, die im Sinne der rhetorischen Praxis der *sub oculos subjectio* mit *picturae* operiert – in dem Bewusstsein, dass damit nicht nur Bilder von etwas gezeigt werden, sondern in ihnen das Abgebildete *selbst* zur Vergegenwärtigung und Anschauung kommt. Die Tatsache, dass Gerhard in seiner *Erklärung* recht häufig unter Heranziehung

57 Saubert: Geistliche Gemälde [1652] (Anm. 45), I, f.)(6v.

58 Saubert: Geistliche Gemälde [1652] (Anm. 45), I, f.)(8r. Ähnlich auch in der dritten Predigt auf den Sonntag Quinquagesimae, der Gal 3,1 zugrunde liegt, v. a. *ibid.*, S. 207: „Allein liebe Freund/ das ist dennoch nicht vnter den Gemälden oder Bildungen deß Leidens vnd Sterbens Christi das Beste/ sondern vielmehr diß ists: Wenn getrewe Seelsorger/ nach Pauli Exempel/ das Leiden vnd Sterben Christi/ vnd dessen nützlichem Gebrauch/ zur Lehr/ Vermahnung/ Warnung vnd Trost den Zuhörern/ deutlich vnd embsig/ auß GOTTES lauterm vnd vnverfälschtem Wort/ vorhalten/ damit dieselbe dadurch zur Seligkeit erbawet/ vnd von Sünden abgehalten werden/ vnd dasjenige/ was ihnen davon zu wissen vonnöhten/ gründlich fassen vnd behalten. Auff diese Weiß wird der gecreutzigte Christus ihnen recht für Augen/ ja gar ins Hertz gemahlet.“

von Bildern unterschiedlicher Art predigt – indem er einerseits sprachliche Bilder verwendet und sich andererseits auf Bildmotive der ikonographischen Darstellung des Gekreuzigten bezieht wie etwa auf das Sujet des lebendigen Kreuzes⁵⁹ und den sog. Dreinageltypus⁶⁰ –, ist diesem Sachzusammenhang geschuldet. Einen Schritt weiter freilich geht Saubert, indem er sich nicht nur, ähnlich wie Gerhard, in seinen Predigten auf Bildsujets bezieht, sondern solche auch in Form von zahlreichen, den Abschnitten zu den jeweiligen Sonn- und Festtagen vorangestellten Emblemkupferstichen zu Gesicht bringt.

Die im frühneuzeitlichen Luthertum recht häufig anzutreffende Visualisierung des Christus malenden Paulus bzw. eines in dessen Nachfolge stehenden Predigers darf in gewisser Weise als Ersatz für das im späten Mittelalter äußerst beliebte Motiv des die Mutter Gottes abkonterfeierenden Evangelisten Lukas⁶¹ gelten, wie es z. B. in einem Ölgemälde aus der Schule des Rogier van der Weyden (gest. 1464) begegnet (Abb. 2).

Eine äußerst produktive lutherische Reflexion von Gal 3,1 ist in einem weiteren Nürnberger Literaturdenkmal zu finden, nämlich in Johann Michael Dilherrs (1604–1669)⁶² im Jahre 1661 erschienener *Augen= und Hertzens=*

59 Vgl. Gerhard: Erklärung [2002] (Anm. 37), S. 342: „Es hat auch das Creutz Christi die Form eines Schwerdtes/ vnnd Spiesses/ welchen der HErr Christus in die Erden sticht/ vnd wil hiemit dem Teuffel/ welcher seine hellische Wohnung vnter der Erden hat/ den Kampff anbieten/ vnnd drawet/ daß er ihm mit seinen Füßen den Kopff wolle zertreten/ Genes. 3. vnd jhme seinen Pallast zerstören/ Luc. 11.“ Zu dieser ikonographischen Tradition vgl. Gertrud Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 2: Die Passion Jesu Christi. Gütersloh 1968, Abb. 531.

60 Vgl. Gerhard: Erklärung [2002] (Anm. 37), S. 339: „Man hat auch alte Gemelde/ wie nemlich den einen Nagel am Creutz einschlage GOTtes Gerechtigkeit/ den andern GOTtes Barmhertzigkeit/ vnd den dritten der Friede Gottes. Damit haben die lieben Alten wollen andeuten/ daß die Barmhertzigkeit vnd Friede Gottes nicht können vber vns kommen/ auch seiner Gerechtigkeit keine Gnüge geschehen/ wenn nicht Christus durch den Tod seines Creutzes vns mit Gott versühnet hette.“ Vgl. hierzu Schiller: Ikonographie [1968] (Anm. 59), S. 149–152 sowie Robert L. Füglistner: Das lebende Kreuz. Ikonographisch-ikonologische Untersuchung der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort. Einsiedeln u. a. 1964.

61 Vgl. hierzu u. a. Laura Sobez: Der heilige Lukas als Maler der Madonna im Kontext von Marienfrömmigkeit und Schutzpatronat. Zur Verbreitung des Lukasmotivs im deutschsprachigen Raum. In: Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg 47 (2010), S. 11–38; Christine M. Boeckl: The Legend of St. Luke the Painter. Eastern and Western Iconography. In: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 54 (2005), S. 7–37; Gisela Kraut: Lukas malt die Madonna. Zeugnisse zum künstlerischen Selbstverständnis in der Malerei. Worms 1986; Dorothee Klein: St. Lukas als Maler der Maria. Ikonographie der Lukas-Madonna. Leipzig 1933.

62 Vgl. zwecks erster Orientierung Renate Jürgensen: Art. Dilherr, Johann Michael. In: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Hg. von Wilhelm Kühlmann u. a. Bd. 3 (2008), S. 32–34 sowie John L. Flood:



Abb. 2: Rogier van der Weyden, Nachfolger: Der Hl. Lukas zeichnet die Madonna, 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts, Alte Pinakothek München.

Lust.⁶³ Im Unterschied zu Sauberts Werk handelt es sich nicht um eine Postille im strengen Sinne, sondern um ein Andachtswerk, in dem zu jedem Sonn- und Festtags-Evangelium nach Maßgabe der einschlägigen Perikopenreihe ein Emblemkupferstich, eine konzise Zusammenfassung des Inhalts des betreffenden Evangelientextes, ein Gebet und ein geistlicher Gesang zu finden sind. Auch dieses Werk ist wie Sauberts *Gemälde-Postille* im übrigen Herzog August von Braunschweig und Lüneburg dediziert. Verfasser der (von Dilherr unterzeichneten und auf den 9. 12. 1661 datierten) lyrischen „Zueignungs=schrift“ an Herzog August ist der Nürnberger Dichter und Literaturmanager Sigmund von Birken (1626–1681),⁶⁴

Poets Laureate. Bd. 2. Berlin u. a. 2006, S. 442–446. Vgl. ferner Reinhard Lieske: Evangelische Frömmigkeit in niedersächsischen Frauenklöstern. Die Botschaft der emblematischen Bilder in Stift Fischbeck und Kloster Ebstorf nach Predigtbüchern des Nürnberger Theologen Johann Michael Dilherr. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 103 (2005), S. 55–99; Ernst Rohmer: Literatur und Theologie in Nürnberg. Johann Michael Dilherr und der Pegnesische Blumenorden. In: Aedificatio. Erbauung im interkulturellen Kontext in der Frühen Neuzeit. Hg. von Andreas Solbach. Tübingen 2005, S. 267–283; Wolfgang Sommer: Das Wirken Johann Michael Dilherrs in der Reichsstadt Nürnberg in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Eine Erinnerung an seinen 400. Geburtstag am 14. Oktober 2004. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 91 (2004), S. 181–193; Renate Jürgensen: Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbibliotheken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung. 2 Teile. Wiesbaden 2002 (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 43), hier: I, S. 247–531; Wolfgang Sommer: Das Wahre Christentum in Franken. Zur Wirkungsgeschichte Johann Arndts in Ansbach und im Nürnberger Land. In: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 70 (2001), S. 106–118; id.: Die Friedenspredigten Johann Michael Dilherrs beim Friedensfest in Nürnberg 1650. In: Morgen-Glantz 9 (1999), S. 219–242; Renate Jürgensen: Johann Michael Dilherr und der Pegnesische Blumenorden. In: Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung. 3 Bde. Hg. von Klaus Garber und Heinz Wismann. Tübingen 1996, hier Bd. 2, S. 1320–1360; Dietmar Peil: Zur ‚angewandten Emblemantik‘ in protestantischen Erbauungsbüchern. Dilherr – Arndt – Francisci – Scriver. Heidelberg 1978 (Beihefte zum Euphorion 11); Williard James Wietfeldt: The Emblem Literature of Johann Michael Dilherr (1604–1669). An important Preacher, Educator and Poet in Nürnberg. Nürnberg 1975 (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 15). Eine heutigen Standards genügende Personalbibliographie zu Dilherr fehlt. Vgl. daher weiterhin Gerhard Dünnhaupt: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock. Teil 2. Stuttgart 1990, S. 1256–1367 (Hiersemanns Bibliographische Handbücher 9,2).

63 Johann Michael Dilherr: Augen= und Hertzens=Lust. Das ist/ Emblematische Fürststellung der Sonn= und Festtäglichen Evangelien. In welcher zu finden Erstlich/ der Inhalt der Evangelien; Zum Andern/ die fürnehmste darinnen enthaltene Lehren; Zum Dritten/ ein darauf gerichtetes Gebethlein; Zum Vierdten/ ein Lied/ so auf das Evangelium/ und auf das Emblema/ oder Sinnbild/ gerichtet [...]. Nürnberg 1661 (Privatbes.). Das Widmungsgedicht beginnt auf der Rückseite des Haupttitelblattes und füllt drei Seiten, die weder paginiert noch foliiert sind.

64 Vgl. Klaus Garber: Art. Birken, Sigmund von. In: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Hg. von Wilhelm

der vor allem seit Georg Philipp Harsdörffers (1607–1658) Tod eine enge Kooperation mit Dilherr pflegte. Birkens Autorschaft des Widmungsgedichtes ergibt sich aus der Manuskriptfassung dieses Textes.⁶⁵ Kürzlich gelang überdies der Nachweis, dass Birkens Anteil an dieser Dilherrschen Publikation größer ist als bisher angenommen: Für elf Embleme in seiner Predigtsammlung *Augen= und Hertzens=Lust* griff Dilherr, ohne jedoch hierauf hinzuweisen, auf Emblemerfindungen zurück, die in Birkens Manuskript *Zu H. Johann Michael Dilherrns etc. Emblematischer Hand= und ReißPostill* zu finden sind.⁶⁶ In acht dieser elf Fälle übernahm Dilherr auch die bei Birken notierten *inscriptiones*. Als Zeichner der Vorlagen für die *picturae* der Embleme war Georg Strauch⁶⁷ tätig, der auch bereits den Titelkupferstich für Sauberts *Gemälde-Postille* entworfen hatte. Der Kupferstecher Melchior Küsel (1626–ca. 1683)⁶⁸ brachte die Entwurfzeichnungen auf die Druckplatte. Die zahlreichen geistlichen Lieder in Dilherrns *Augen= und Hertzens=Lust* stammen nicht von Birken, sondern von dem Pegnitzschäfer Christoph Arnold (1627–1685),⁶⁹ der als Diakon an St. Marien in Nürnberg sowie als Professor am Gymnasium Aegidianum tätig war.⁷⁰

Kühlmann u. a. Bd. 1 (2008), S. 558–564; Hartmut Laufhütte: Sigmund von Birken. Leben, Werk und Nachleben. Gesammelte Studien. Passau 2007; Conrad Wiedemann: Sigmund von Birken 1626–1681. In: Fränkische Klassiker. Hg. von Wolfgang Buhl. Nürnberg 1971, S. 325–336; Joachim Kröll: Sigmund von Birken (1626–1681). In: Fränkische Lebensbilder 9 (1980), S. 187–203; Ferdinand van Ingen: Sigmund von Birken. Ein Autor in Deutschlands Mitte. In: Der Franken Rom. Nürnbergs Blütezeit in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Hg. von John Roger Paas. Wiesbaden 1995, S. 257–275.

65 Vgl. Hermann Stauffer: Sigmund von Birken (1626–1681). Morphologie seines Werks. 2 Bde. Tübingen 2007, S. 328 f.

66 Vgl. Johann Anselm Steiger: Einleitung. In: Sigmund von Birken: Anhang zu Todes-Gedanken und Todten-Andenken. Emblemata, Erklärungen und Andachtlieder zu Johann Michael Dilherrns Emblematischer Hand- und Reisepostille. Hg. von Johann Anselm Steiger. Teil I: Texte, Teil II: Apparate und Kommentare. Berlin u. a. 2012 (Sigmund von Birken, Werke und Korrespondenz 7 = Neudrucke Deutscher Literaturwerke 67 f.), S. XI–XXXII, hier S. XXII f.

67 Siehe Anm. 44.

68 Vgl. Art. Küsel, Melchior. In: Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart 22 (1928), S. 73 f.

69 Vgl. Nürnbergisches Pfarrerbuch. Die evangelisch-lutherische Geistlichkeit der Reichsstadt Nürnberg und ihres Gebietes 1524–1806. Bearb. von Matthias Simon. Nürnberg 1965 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 41), S. 11.

70 Vgl. Dilherr: *Augen= und Hertzens=Lust* [1661] (Anm. 63), S. 365: „Dieses/ wie auch alle vorhergesetzte Lieder/ hat mein geliebter und geehrter Collega Ministerii & Professionis Herr Christoph Arnold aufgesetzt: dem/ wegen solcher Christlichen Arbeit/ schuldiger Danck gebühret.“ Die Bemerkung „Birken wird ebensowenig wie eine andere Person als Verfasser von Beiträgen genannt“ (Stauffer: Morphologie [2007] (Anm. 65), S. 329) ist also zu korrigieren.

Der *Augen= und Hertzens=Lust* vorangestellt sind ein überaus aufwendig gestalteter Titelkupferstich (Abb. 3) sowie ein drei Strophen umfassendes Erklärungsgedicht. Darüber, dass Dilherr selbst das Bildprogramm des Titelkupfers entworfen hat, informiert die diesem beigegebene Signatur: „I. M. D. inventor.“ Das dem Kupferstich auf der gegenüberliegenden linken Druckseite beigegebene Gedicht ist nicht signiert; es spricht freilich einiges – nicht zuletzt der poetische Duktus des Textes sowie dessen auf höchste Verdichtung von Gelehrsamkeit bedachte Machart – dafür, eine Autorschaft Birkens anzunehmen.

Erklärung
des
Kupffer=Tituls.

I.

Der Geist/ der GOTTes=Geist/ der von der Höhe schauet/
erfindet das Gemähl/ das seine Kirch erbauet:
Er gibet den Entwurff und Grundriß selber an/
gleichwie Er jenesmals dem Mose hat gethan.⁷¹

II.

Wer mit dem Paulus will zu GOTTes Rüstzeug taugen/
Der mahlt dem Christenvolck für ihre Glaubens=augen;⁷²
den Stifter ihres Heils/ den grossen Lebens=Hort.
Die Tafel ist ihr Hertz: die Farben sind das Wort.

III.

Ein GOTTergeb'ne Seel/ die fasset steiff zu Sinnen/
Was fürgemahlet wird; es haftet vest darinnen.
Sie nimt die Farben an: das Bildniß bildet sich
in ihr Gemüth hinein/ und bleibet eigentlich.
Wie/ wann die Labans=Heerd erblikte/ bei den Tränken/
Die bungestraifte Stäb'/ die Jakobs Kunst=erdenken
in ihre Rinnen warf: sie fing das Muster bald/
und brachte Lämmerzucht von gleicher Farb=gestalt;⁷³
So/ wann ein Seelen=Hirt/ in denen Lebens=quellen/
der Predigt/ für Gesicht den Schaafen weiß zu stellen
die Stäbe Weh und Sanft;⁷⁴ Gesezz und Trostes=wort:
erwächset ihre Frucht/ nach beeder Gleichheit/ fort.

⁷¹ Marginal: Exod. XXV. 9. XXVI, 30.

⁷² Marginal: Gal. III, 1.

⁷³ Marginal: Gen. XXX. 37. & seqq.

⁷⁴ Marginal: Zach. XI, 7.



Abb. 3: Johann Michael Dilherr: Augen= und Hertzens=Lust. Das ist/ Emblematische Fürstellung der Sonn= und Festtäglichen Evangelien. In welcher zu finden Erstlich/ der Jnhalt der Evangelien; Zum Andern/ die fürnehmste darinnen enthaltene Lehren; Zum Dritten/ ein darauf gerichtetes Gebethlein; Zum Vierdten/ ein Lied/ so auf das Evangelium/ und auf das Emblema/ oder Sinnbild/ gerichtet [...]. Nürnberg 1661 (Privatbes.), Titelkupferstich.

Das Gedicht qualifiziert den Heiligen Geist, der im obersten Viertel des Kupferstiches schwebend als Taube in einer Gloriole dargestellt ist, als Architekten der Kirche. Er ist es, der nicht nur das „Gemähl/ das seine Kirch erbauet“, im Sinne einer *inventio* gestiftet, sondern auch die Baupläne („den Entwurff und Grundriß“) gefertigt hat. Diesbezüglich steht der Neue Bund in Kontinuität mit dem Alten, da der Geist Gottes einst auch dem Mose die Baupläne für die Stiftshütte eingab, wie das Gedicht unter Bezugnahme auf Ex 25,9 und 26,30 in Erinnerung ruft. Eben dies wird in der ersten Kartusche des Titelkupfers (Abb. 4) zur Abbildung gebracht, der Mose zeigt, während er an einem Tisch sitzt und einen Grundriß mit einem Zirkel bearbeitet. Im Hintergrund sind auf einem Gesims die beiden Gesetzestafeln abgestellt; die einzelnen Gebote des Dekaloges sind durch römische Ziffern bezeichnet. Auf dem Tisch befinden sich Arbeits-Utensilien eines Baumeisters (Zange, Senkblei, geometrisches Dreieck) sowie eine an der Wand lehrende Zeichnung. Sie bildet den großen Wasserkessel des Salomonischen Tempels ab, der von zwölf Rindern getragen wird, wobei sich jeweils drei Rinder einer Himmelsrichtung zuwenden (1 Kön 7,23–26). Das Motiv war u. a. aus den Illustrationen der Lutherbibel bekannt.⁷⁵

Die zweite Strophe des Gedichts und die zweite Kartusche des Sticks (Abb. 5) basieren auf Gal 3,1. Zu sehen ist der Apostel Paulus, der auf einem Stuhl vor einer Staffelei sitzt und auf eine herzförmige Leinwand ein Brustbild des Sohnes Gottes malt (und seine Arbeit offenbar fast abgeschlossen hat). Im linken Bildhintergrund ist auf einem Schreibtisch ein aufgeschlagener mächtiger Foliant zu sehen und Schreibgeräte (drei Schreibfedern sowie ein Behältnis, das ein Sandfass⁷⁶ darstellen dürfte), während auf dem Hocker davor nicht nur ein Kissen, sondern auch ein Schwert (als Sinnbild des Schwertes des Geistes [Eph 6,17]) liegen. An der rechten Wand des Zimmers sind drei Historienbilder – mithin Bilder im Bild – angebracht, wobei es sich bei dem Bild zur Linken um eine Darstellung der blutflüssigen Frau handeln dürfte, die nach dem Saum des Gewandes Jesu Christi greift (Mt 9,20 f.), der von drei Jüngern begleitet wird. Diese Perikope ist in zeitgenössisch-bildtheologischer Hinsicht von außerordentlich großer Relevanz, da die blutflüssige Frau, die von dem Sohn Gottes um ihres Glaubens willen Heilung erfuh, dem Zeugnis

⁷⁵ Vgl. z. B. die Wiedergabe des betr. Holzschnittes in: Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Lebzeiten Luthers erschienene Ausgabe. Hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur. München 1972, I, S. 638.

⁷⁶ Sand wurde wie Löschblätter zum Trocknen der auf das Papier aufgetragenen Tinte benutzt. Johann Amos Comenius: ORBIS SENSUALIUM PICTUS. Hoc est, Omnium fundamentalium in Mundo Rerum & in Vitâ Actionum Pictura & Nomenclatura. Die sichtbare Welt/ Das ist/ Aller vornehmsten Welt=Dinge und Lebens=Verrichtungen Vorbildung und Benahmung. Nürnberg 1658 (Reprint Dortmund 1991 [Die bibliophilen Taschenbücher 30]), S. 186 f.



Abb. 4: Dasselbe, Detail.

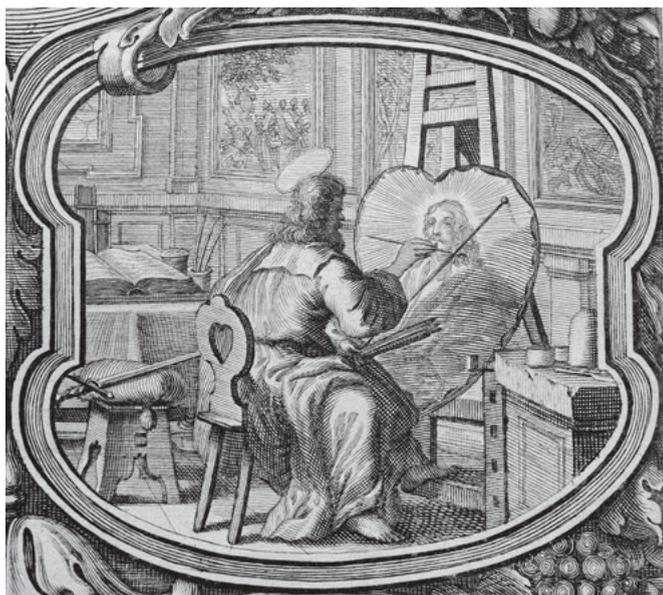


Abb. 5: Dasselbe, Detail.

des Eusebius von Caesarea zufolge die Errichtung eines Christus-Standbildes initiierte.⁷⁷ Das mittlere Bild ist durch die Staffelei weitgehend verdeckt, während das rechte, das nur partiell zu sehen ist, mutmaßlich eine Person und ein Boot (Petri Seewandel?) zeigt. Die zweite Strophe des Gedichtes hebt die Exemplarität des Apostels Paulus hervor, dem die Prediger nachzueifern haben mit der Zielsetzung, den Menschen den Sohn Gottes – ganz im Sinne Luthers – vor Augen und in die Herzen zu malen und sich hierbei des Wortes zu bedienen, das (wie im Erklärungsgedicht zu Sauberts *Gemälde-Postille*) metaphorisch mit den „Farben“ gleichgesetzt wird, deren es für die Schaffung eines Gemäldes bedarf.

Die unterste Bildkartusche (Abb. 6) des Titelpuffers ist die größte, und sie korrespondiert mit der dritten (und längsten) Strophe des Gedichtes. Das Bildmotiv nimmt erneut Bezug auf einen alttestamentlichen Erzählstoff, nämlich auf Gen 30,25–43. Hier wird von einer zwischen Jakob und seinem Dienstherrn Laban getroffenen Vereinbarung berichtet. Diese sah vor, dass Jakob forthin ausschließlich die zuvor ausgesonderten einfarbigen Schafe und Ziegen Labans zu hüten habe und dieser ihm als Lohn alle gefleckten sowie bunten Tiere zugestehen sollte, die in dieser Herde gezeugt werden (Gen 30,32). Jakob legte den einfarbigen Tieren in der Zeit der Paarung an der Tränke gestreifte Holzstäbe vor und die Tiere zeugten infolge des visuellen Eindrucks gesprenkelte, gefleckte und bunte Nachkommen (Gen 30,39). Luther paraphrasiert diese Erzählung in seinen Predigten über die Genesis folgendermaßen:

Also machet er nu zwo herd, nam zu sich die einferbigen, und was bund war, thete er den kindern und gibts also fur: Nu habe ich die einferbigen schaff allein, was nu von diesen bundten kömpt, sol mein sein. Das höret Laban gerne, meynete, Jacob hette es wol troffen, wolt sich selbs betrieggen, Denn es war nicht nach gemeynlichem natürlichem laufft, das von einferbigem vihe viel buntes solt komen, Aber Jacob braucht einer list, lesset Laban die bundten alle hynnemen und unter seiner kinder hende thun drey tagereysen von dannen, Er aber bleibt mit den einferbigen, nympt aber stecken odder stebe und schelet sie halb mit streyffen, Da sich nu die schaff zichten und lauffen, legt er yhn die stebe fur und als sie die bundten stebe

77 Vgl. Eusebius von Caesarea: Die Kirchengeschichte. Teil 2. Hg. von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen. Zweite, unveränderte Auflage von Friedhelm Winkelmann. Berlin 1999 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 6,2), lib. 7, cap. 18, 1f., S. 672,3–22. Bezug hierauf nimmt im Rahmen der bildtheologischen Debatten des frühneuzeitlichen Luthertums u. a. Martin Chemnitz: Examen Concilii Tridentini, per Martinum Chemnicium scriptum, secundum ed. 1578 Francofurtensem, collata editione A. 1707 denuo typis exscribendum curavit, indice locupletissimo adornavit Vindicias Chemnicianas, Adversus Pontificios praecipue adversus Bellarminum. Hg. von Eduard Preuß. Berlin 1861, S. 777a. Vgl. auch Johann Arndt: Ikonographia (1597). Kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger. Mit einem Beitrag von Wilhelm Kühlmann. Hildesheim u. a. 2014 (Philipp Jakob Spener: Schriften, Sonderreihe 8 = Johann Arndt-Archiv III), S. 67.



Abb. 6: Dasselbe, Detail.

ansehen, empfangen sie auch bundte und sprencklichte schaff, Mit dieser kunst bracht er zu wegen, das von den einferbigen soviel bundte und wenig einferbige kamen.⁷⁸

Der Kupferstich visualisiert die Szene, in der Jakob sieben Schafen an der Tränke einen Stab vorhält. Unter dem linken Arm trägt Jakob zahlreiche weitere durch Schnitzarbeit mit Streifenmustern versehene Stäbe sowie einen Hirtenstab. Von rechts nähern sich zudem zehn Schafe der Tränke. Die Szenerie ist eingebettet in eine mit zahlreichen Bäumen bestückte Landschaft; der rechte Bildhintergrund gibt den Blick frei auf zwei weitere Herden (die Herden der Söhne Labans [Gen 30,35f.]), eine Stadt und ein Gebirge. Eine Inkonzinnität der Bildgestaltung fällt hierbei allerdings auf: Die Schafe, denen Jakob den Stab vorhält, müssten dem biblischen Prätext gemäß einfarbige, nicht aber scheckige sein, während umgekehrt die im Hintergrund positionierten Tiere scheckig und nicht einfarbig hätten zur Abbildung gebracht werden müssen.

Die dritte Strophe des Gedichtes erinnert zunächst an den nach barocker Ansicht außer Frage stehenden Vorzug von Bildmedien im Wettstreit der *artes*: Was dem Gesichtssinn durch Malerei zugänglich gemacht wird, haftet tief in der Seele und prägt sich der *memoria* ein, weil das äußerliche Bild durch Imagination innerlich und bleibend zur Aneignung kommt.

⁷⁸ WA 24, S. 536,25–36 (Predigten über das 1. Buch Mose 1527).

Ein GÖttergeb'ne Seel/ die fasset steiff zu Sinnen/
 Was fürgemahlet wird; es haftet vest darinnen.
 Sie nimt die Farben an: das Bildniß bildet sich
 in ihr Gemüth hinein/ und bleibet eigentlich.

Eben dieser Umstand wird sodann anhand von Gen 30 narrativ, typologisch und mit Hilfe des betreffenden Teils des Titelpupfers entfaltet, um in einem weiteren Schritt erneut bezogen zu werden auf die Tätigkeit eines Predigers und Seelenhirten. Er hat es Sach 11,7 zufolge mit der rechten Handhabung zweier Stäbe zu tun – des Stabes „Sanfft“⁷⁹ und des Stabes „Weh“, wie Luther übersetzt. Diese beiden Stäbe parallelisiert das Gedicht mit „Gesezz und Trostes=wort“ und knüpft hiermit an die gängige lutherische Auslegungstradition an, der zufolge der erste in Sach 11,7 genannte Stab das Evangelium, der zweite aber das mosaische Gesetz repräsentiert.⁸⁰ Auffällig ist, dass das Gedicht die Reihenfolge der Stäbe umkehrt, woraus freilich keine weitreichenden Schlüsse hinsichtlich der Prioritätenfrage zu ziehen sind, zumal es dem Gedicht auch nicht nur ansatzweise darum zu tun ist, eine Verhältnisbestimmung von *lex* und *euangelium* vorzunehmen. Vielmehr zielt das Gedicht darauf, die alttestamentliche Erzählung einer allegorischen Interpretation zu unterziehen, die den Hirten Jakob als Sinnbild des wahren Predigers, die Tränke als Chiffre für die (geistlichen) „Lebens=quellen/ der Predigt“ und die Stäbe als Metaphern für Inhalt sowie Wirksamkeit der Predigt vor Augen stellt, die die Promulgation von Gesetz und Evangelium zur Aufgabe hat.

Im Titelpupferstich und seiner lyrischen Erläuterung kommt ein hohes Maß an Gelehrsamkeit in äußerst komprimierter Weise zum Ausdruck. Dies zeigt sich auch bei der Analyse der letzten Kartusche, die auf eine Passage in Augustinus' *Contra Julianum* zurückgeht, in der Gen 30 ebenfalls im Kontext der Abhandlung des Umstandes exegetisch fruchtbar gemacht wird, dass äußerliche Sinneswahrnehmungen sich der Seele und der *memoria* einprägen.⁸¹ Jakobs Aktion mit den

⁷⁹ Von diesem Stab, nicht aber von dem anderen, ist auch im Erklärungsgedicht zu Sauberts *Gemälde-Postille* die Rede (siehe oben S. 225).

⁸⁰ Vgl. (mit Bezug auf Luther) Johann Tarnow: In Prophetam ZACHARIAM COMMENTARIUS: In quo textus Analsi perspicuâ illustratur, ex fonte Hebraeo explicatur, locis S. S. parallelis confirmatur, à pravis expositionibus vindicatur, Usus verò in Locis Communibus ex ipsâ scripturâ natis & probatis indicatur. Rostock 1625 (Privatbesitz), S. 304: „Ex omnibus reliquis maxime probabilis videtur Luther b. m. (quam & plerique orthodoxi interpretes sequuntur) explicatio, quod per baculum jucunditatis doctrina Evangelij, per baculum devincientium lex moralis designet & notetur, utramque doctrinam esse in Ecclesiâ Dei jugiter exemplo Christi & apostolorum docendam.“

⁸¹ Vgl. Augustinus: *Contra Julianum*, lib. 5, cap. 14 (Migne: *Patrologia Latina* 44, Sp. 812f.): „Mirabilis est autem quando rerum corporalium qualitates in res incorporales transeunt, et

Stäben bringt der Kirchenvater in Zusammenhang mit dem Vorgehen des körperlich wenig ansehnlichen Tyrannen Dionysios von Syrakus, der das Aussehen seines Nachwuchses dadurch zu beeinflussen versuchte, dass er seiner Frau beim Beischlaf eine „formosam [...] picturam“ vor Augen hielt. Dieses Exempel sowie die einschlägige Passage in Plinius' *Naturalis historia*⁸² begegnen in den frühneuzeitlichen bildtheoretischen Traktaten des Öfteren, etwa in Giulio Mancinis (1559–1630) *Considerazioni sulla pittura*.⁸³

Deutlich wird anhand dieser kunstvollen Text-Bild-Komposition des Titelpufferstiches zu Dilherrs Werk: Das zu verkündigende Wort Gottes bedarf – ganz in Übereinstimmung mit Luther – sowohl der sinnlich-äußeren Verbildlichung als auch der Einbildung ins Herz. Dem trägt nicht zuletzt auch der Titel des Dilherrschen Andachtswerkes Rechnung, der in der obersten, von zwei Engeln gehaltenen Kartusche des Stichs zu lesen ist: *Augen= und Hertzens=Lust*.

Abbildungsnachweise:

Abb. 1: HAB Wolfenbüttel. Abb. 2–6: Johann Anselm Steiger, Hamburg.

tamen fit, quando formas corporum quas videmus, haurimus quodam modo, et in memoria recondimus, et quocumque pergimus, nobiscum ferimus: nec illae recesserunt a corporibus suis, et tamen ad nos mirabili modo affectis nostris sensibus transierunt. Quomodo autem de corpore ad spiritum, eo modo transeunt de spiritu ad corpus. Nam colores virgarum quas variavit Jacob, afficiendo transierunt in animas pecorum matrum, atque inde rursus eadem affectione transeundo apparuerunt in corporibus filiorum (Gen. XXX, 37–42). Tale vero aliquid etiam in fetibus humanis posse contingere, Soranus medicinae auctor nobilissimus scribit, et exemplo confirmat historiae. Nam Dionysium tyrannum narrat, eo quod ipse deformis esset, nec tales habere filios vellet, uxori suae in concubitu formosam proponere solere picturam, cujus pulchritudinem concupiscendo quodam modo raperet, et in prolem quam concipiebat afficiendo transmitteret. Neque enim Deus ita naturas creat, ut leges auferat, quas dedit motibus uniuscujusque naturae. Sic et vitia cum sint in subjecto, ex parentibus tamen in filios, non quasi transmigratione de suo subjecto in subjectum alterum, quod fieri non posse categoriae illae quas legisti verissime ostendunt; sed, quod non intelligis, affectione et contagione pertranseunt.“

82 Vgl. Plinius Secundus der Ältere: Naturkunde. Lateinisch-deutsch. Buch VII: Anthropologie. Hg. und übersetzt von Roderich König. Darmstadt 1975, lib. 7, cap. 10, 52: „Similitudinum quidem immensa reputatio est et in qua credantur multa fortuita pollere, visus, auditus, memoria haustaeque imagines sub ipso conceptu.“ Hierauf bezieht sich auch die frühneuzeitlich-exegetische Abhandlung von Gen 30; vgl. z. B. Johann Gerhard: COMMENTARIUS super GENESIN, IN QVO Textus declaratur, quaestiones dubiae solvuntur, observationes eruuntur, & loca in speciem pugnancia conciliantur. Editio novissima & emendatior. Jena 1653 (Privatbes.), S. 584.

83 Vgl. David Freedberg: The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response. Chicago/London 1989, S. 2 und S. 446.

III Reformierte

Luca Baschera

Fehlverhalten oder Irrtum in der Lehre? Die Deutung des ‚Apostelstreites‘ (Gal 2,11–14) und dessen Ursache bei Heinrich Bullinger und Martin Luther

In Gal 2,11–14 berichtet Paulus von einer in Antiochia stattgefundenen Auseinandersetzung zwischen ihm und Petrus. Diese hatte ihren Grund darin, dass Petrus aus Angst vor sogenannten „Anhängern des Jakobus“ – wohl Judenchristen – sich plötzlich von der Tischgemeinschaft mit den „Heiden“ zurückgezogen hatte. Dieses sein Verhalten hatte ferner auch andere (darunter auch Barnabas) dazu bewogen, in eine ähnliche „Heuchelei“ (Vers 13) zu verfallen. Da sich Petrus auf diese Weise „selber ins Unrecht versetzt hatte“ (Vers 11), sei Paulus ihm „persönlich“ (κατὰ πρόσωπον) entgegengetreten und habe ihn sowie diejenigen, die seinem Beispiel gefolgt waren, „vor allen Anwesenden“ (Vers 14) zurechtgewiesen.

Die Episode, die in Gal 2,11–14 referiert wird, nimmt im Kontext der ersten beiden Kapitel dieses Briefes eine Schlüsselfunktion ein. Denn wie hätte Paulus so direkt Petrus zurechtweisen können, hätte er nicht über dieselbe Autorität wie der ‚Apostelfürst‘ verfügt? Dass es zu diesem Konflikt überhaupt kommen konnte, zeigt also deutlich, dass die apostolische Würde des Paulus nicht von derjenigen des Petrus oder anderer Apostel abhängt, sondern ranggleich mit der ihrigen ist.

Welche Funktion die Erzählung dieser Episode im Rahmen der paulinischen Argumentation erfüllt, ist somit klar.

Gleichwohl bereitete diese Passage den Exegeten immer schon erhebliche Schwierigkeiten, weshalb sie bereits in der patristischen Literatur ausführlich und in unterschiedlichen Kontexten diskutiert wurde. Bevor wir uns den Auslegungen Bullingers und seiner Zeitgenossen Erasmus und Luther widmen, ist es daher sinnvoll, zunächst einen Blick auf die Debatte zu werfen, die sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts zwischen Hieronymus und Augustinus diesbezüglich entwickelte. Sich auf Hieronymus und Augustinus zu konzentrieren, bietet sich deshalb an, weil sich in ihrer Auseinandersetzung zwei alternative Lesarten herauskristallisierten, die bis in die Frühe Neuzeit wichtige Referenzgrößen für die Exegese von Gal 2,11–14 blieben.

1 Altkirchliche Interpretationsstränge

In den Augen altkirchlicher Exegeten erwies sich Gal 2,11–14 vor allem aus zwei Gründen als problematisch.

Erstens schien der Bericht des Paulus in Gal zu bestätigen, dass sich die Apostel z. T. immer noch an die jüdischen Zeremonialgesetze hielten und somit eines ‚judaisierenden‘ Verhaltens bezichtigt werden konnten. Andere Belege dafür wären in Apg 16,1–3, 18,18 sowie 21,17–26 zu finden, wobei dort nicht Petrus, sondern gerade Paulus selbst ‚judaisiert‘ zu haben schien. Da nun aber die Überzeugung, die Observanz jüdischer Zeremonialgesetze sei für Christen obsolet oder gar heilsgefährdend, zu den „Grunddaten aller großkirchlich-orthodoxen Theologie“¹ gehörte, ist es verständlich, dass eine Passage wie Gal 2,11–14 die altkirchlichen Exegeten in große Verlegenheit brachte.

Noch problematischer war aber – zweitens – die Tatsache, dass die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus in Antiochia ein grundlegendes Theologumenon in Frage zu stellen schien, nämlich die Annahme einer vollkommenen Eintracht aller Apostel in Lehre und Tat. Dies realisierten einerseits heidnische Polemisten wie Porphyrios und Kaiser Julian, die sich nicht zufällig auf diese Begebenheit beriefen, um die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre zu untergraben.² Andererseits diente Gal 2,11–14 auch einem Häretiker wie Marcion als zusätzliches Argument für seine These, nur Paulus habe unter den Aposteln die wahre Lehre vertreten, während die anderen Urapostel gar einen anderen Gott – den alttestamentlichen – verkündet hätten.³

Die Aufgabe, vor die sich altkirchliche, ‚katholische‘ Exegeten gestellt sahen, war somit, das Verhalten des Petrus und seine Auseinandersetzung mit Paulus auf eine Weise zu erklären, die an der Vorstellung der grundsätzlichen Eintracht der Apostel untereinander festzuhalten erlaubte.

Wie bereits erwähnt, lassen sich die Auslegungsvorschläge des Hieronymus und Augustinus als repräsentativ für zwei Traditionsstränge betrachten. Während Hieronymus in seinem Kommentar zum Galaterbrief die origeneische Interpretation rezipierte und sich somit in Kontinuität mit einer ganzen Schar griechischer Ausleger stellte – zu der u. a. Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, und Cyrill von Alexandria gehörten –,⁴ knüpfte Augustinus an cyprianisches

¹ Alfons Fürst: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus. Münster i. W. 1999 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 29), S. 18.

² Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 12f.

³ Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 11f.

⁴ Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 5–7.

Gedankengut an und baute dieses eigenständig aus. Zwar blieb die augustinische Exegese von Gal 2,11–14 an der Schwelle zum 5. Jahrhundert eine minoritäre Erscheinung; in den folgenden Jahrhunderten setzte sie sich aber allmählich durch und wurde später prägend für die westliche Auffassung des Apostelstreites.⁵

1.1 Die origeneisch-hieronymianische Deutung

Die origeneische Auslegung – die sich in Hieronymus' Kommentar widerspiegelt – ist zu Recht als „ausgefeiltes exegetisches Kabinettstück“⁶ bezeichnet worden. Sie geht auf die Frage nach der Möglichkeit eines Streits unter den Aposteln ein, indem sie negiert, dass es sich bei der in Gal 2,11–14 referierten Begebenheit um einen echten Streit gehandelt habe. Vielmehr sei die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus ein ‚vorgetäuschter Streit‘ (*simulata contentio*) und ein ‚heiliger Zwist‘ (*sanctum iurgium*) zur Schlichtung eines Dissenses in der Gemeinde gewesen. Denn Paulus habe nicht Petrus selbst, sondern die falschen Vorstellungen der Judenchristen kritisieren wollen, an die sich Petrus aus pastoralen Gründen und nur dem Anschein nach angepasst hätte. Dementsprechend sollte auch die Wendung, Petrus sei durch Paulus für κατεγνωσμένος, d. h. ‚der Schuld überführt‘ oder – in der Übersetzung des Hieronymus – *reprehensibilis* befunden worden (V. 11), nicht wörtlich genommen werden. Hieronymus schlägt zwei Interpretationen vor: Entweder sei Petrus' Verhalten zwar anstößig gewesen, allerdings nicht für Paulus, sondern für die Heidenchristen;⁷ oder aber Paulus habe in der Tat etwas getadelt, aber dann nicht das Verhalten des Petrus, sondern die falschen Vorstellungen der Judenchristen.⁸

Unabhängig davon, welche der beiden Interpretationen bevorzugt werden mag, steht es fest, dass sich für Hieronymus – und für die origeneische Auslegungstradition im Allgemeinen – die Episode aus zwei Täuschungsmanövern zusammensetzt: Einerseits habe Petrus vorgetäuscht, sich an die jüdischen Zeremonialgesetze zu halten, um die Judenchristen im Glauben an Christus zu bewahren. Da aber dieses sein Verhalten von den Heidenchristen missverstanden wurde, habe Paulus andererseits einen Streit mit Petrus vorgetäuscht, um das

5 Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 10.

6 Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 26.

7 Hieronymus Stridonensis: Commentariorum in epistulam ad Galatas libri tres. Hg. von Giacomo Raspanti. Turnhout 2006 (Corpus Christianorum series Latina 77A), hier 1,2,11–13, S. 54,48–51.

8 Hieronymus: Galatas [2006] (Anm. 7) 1,2,14b, S. 57,2–4.

Missverständnis zu eliminieren. Daraus folgt nach Hieronymus, dass „weder Petrus gesündigt noch Paulus ihm frech Vorwürfe gemacht hat“.⁹

Der hieronymianischen Interpretation zufolge haben sich sowohl Petrus als auch Paulus zu pastoralen Zwecken einer Täuschung bedient. Nicht nur auf das Verhalten des Petrus und Barnabas sei also der Begriff ὑπόκρισις bzw. *simulatio* (V. 13) anzuwenden, sondern auch auf dasjenige des Paulus. Dies ist wiederum nur insofern möglich, als dieser Begriff in erster Linie entsprechend seiner neutralen Bedeutung im klassischen Griechisch verstanden und nicht von vornherein negativ konnotiert wird – wie es hingegen beim lateinischen *simulatio* sowie in der christlichen Verwendung von ὑπόκρισις der Fall war. Denn im klassischen Griechisch bedeutete die ὑπόκρισις nicht unbedingt eine ‚Heuchelei‘, sondern zunächst einfach eine ‚Täuschung‘ oder ein ‚Schauspiel‘ (ὑποκριτής = Schauspieler), welche je nach Zusammenhang entweder positiv oder negativ gewertet werden konnten.¹⁰ Da nun Petrus und Paulus ihre ‚Täuschungen‘ zu einem guten Zweck eingesetzt hätten, seien diese als eine ‚Nutzlüge‘ bzw. eine – wie Hieronymus schreibt – *simulatio utilis* zu betrachten,¹¹ sodass das Verhalten der Apostel in keinerlei Hinsicht tadelnswert sei. Vielmehr stünde es als „simulatorische Akkomodation“¹² in perfekter Kontinuität mit der ‚judaisierenden‘ Praxis des Paulus, von der die Apg berichtet (16,1–3; 18,18; 21,17–26), wie auch mit dem allgemeinen Grundsatz seiner Missionstätigkeit, „den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide“ zu sein (1 Kor 9,20 f.).

Origenes und – in seinem Gefolge – Hieronymus gingen aber noch weiter. Solche „simulatorischen Akkomodationen“ seien nicht nur in pastoraler Hinsicht zu rechtfertigen, sondern in ihnen spiegle sich ein wesentlicher Aspekt der göttlichen Heilsökonomie. Denn letztlich sei die Menschwerdung des Logos, wie Origenes in *Contra Celsum* angemerkt hatte¹³ und Hieronymus in seinem Galaterbriefkommentar wiederholte,¹⁴ selbst als eine Art pädagogisch motiviertes Täuschungsmanöver anzusehen, mit dem Gott die sündige Menschheit habe retten wollen. Analog dazu erklärte Origenes in seiner 20. Homilie zu Jeremia die Stelle 20,7 („Du hast mich getäuscht, Herr, und ich ließ mich täuschen“), indem er das Heilshandeln Gottes mit demjenigen eines Arztes verglich, der seine Patienten

⁹ Hieronymus: Galatas [2006] (Anm. 7) 1,2,14a, S. 57,12f.

¹⁰ Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 32.

¹¹ Hieronymus: Galatas [2006] (Anm. 7) 1,2,11–13, S. 54,52.

¹² Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 35.

¹³ Origenes: *Contra Celsum* 4,18 f. In: Origenes Werke. Bd. 1: Die Schrift vom Martyrium – Buch I–IV gegen Celsus. Hg. von Paul Koetschau. Leipzig 1899 (Die Griechischen kirchlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 2), S. 287–289.

¹⁴ Hieronymus: Galatas [2006] (Anm. 7) 1,2,11–13, S. 54,58–63.

zu deren Gesundung bisweilen täuscht.¹⁵ Wenn sich aber Gott selbst ‚nützlicher Täuschungen‘ im Rahmen der Heilsökonomie bedienen kann, umso weniger Anstoß sollte die Einsetzung von ähnlichen Strategien durch die Apostel erregen, die ja Mittler der Heilsökonomie waren.

Unabhängig davon, ob die origeneische Auslegungstradition als spitzfindige Spekulation abgelehnt oder aber als Paradebeispiel alexandrinischer Exegese gewürdigt wird, steht es außer Frage, dass sie ein bestimmtes Schriftverständnis voraussetzt. Demnach sind – wie Origenes im Vorwort zum ersten Buch seiner Abhandlung *De principiis* ausführt – die biblischen Schriften gleichsam „die äußeren Gestalten von gewissen Geheimnissen und Abbilder von göttlichen Dingen“.¹⁶ Liest und versteht man sie wörtlich, wie die „Einfältigeren“ dies tun,¹⁷ so führen sie häufig in die Irre.¹⁸ Die Hauptaufgabe eines guten Exegeten bestehe folglich darin, nach der „Weisheit im Geheimnis“ zu suchen,¹⁹ d. h., nach der Wahrheit, die sich nicht im Text selbst zeigt, sondern sich vielmehr hinter dem Buchstaben verbirgt.

Es liegt auf der Hand, dass die origeneische bzw. hieronymianische Deutung von Gal 2,11–14 sich in exakter Entsprechung zu diesem exegetischen Prinzip entfaltet. Denn auch in diesem Falle wird nach dem tieferen, ‚geistlichen‘ Sinn gesucht, der sich hinter dem buchstäblichen verbirgt. Dass man dabei keinen Buchstaben auf dem anderen lässt, wird als unproblematisch empfunden, solange dies dem Zweck dient, gefährliche Vorstellungen wie jene eines echten Streits zwischen Petrus und Paulus abzuwehren.

1.2 Die augustinische Deutung

Hieronymus hatte seinen Kommentar zum Galaterbrief um 386 n. Chr. verfasst. 394/395 fertigte Augustinus seine eigene Auslegung an und wandte sich sogleich brieflich an Hieronymus, um seine Bedenken bezüglich dessen Interpretation

15 Origenes: In Hieremiam 19,3. In: Origenes Werke. Bd. 3: Jeremiahomilien – Klageliederkommentar – Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hg. von Erich Klostermann und Pierre Nautin. Berlin 1983 (Die Griechischen kirchlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 6), S. 180.

16 Origenes: *De principiis libri quattuor*. Hg. und übersetzt von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Darmstadt 1992 (Texte zur Forschung 24), S. 95 [1, praef.,8].

17 Origenes: *De principiis* [1992] (Anm. 16) 4,2,1, S. 701.

18 Origenes: *De principiis* [1992] (Anm. 16) 4,2,3, S. 707.

19 Origenes: *De principiis* [1992] (Anm. 16) 4,2,6, S. 717.

zu äußern. Augustins erster Brief (Nr. 28/56)²⁰ ging aber verloren.²¹ Ein zweiter (Nr. 40/67) erreichte Hieronymus erst fünf Jahre nach dessen Abfassung, gelangte indessen nach Rom, weshalb Gerüchte bezüglich der Existenz einer Streitschrift Augustins gegen Hieronymus entstanden.²² Da diese Gerüchte bis zu Hieronymus drangen, blieb dieser lange Augustinus gegenüber misstrauisch und antwortete erst 404 auf seine exegetischen Anfragen (Nr. 75/112).²³

Neben seinem Kommentar zum Galaterbrief und dem Briefwechsel mit Hieronymus enthalten zahlreiche andere Schriften des Augustinus Anmerkungen zu Gal 2,11–14, darunter auch *De mendacio* (394/395), *De agone christiano* (396) sowie *Contra Faustum Manichaeum* (397/398).²⁴

Seine Ablehnung der origeneisch-hieronymianischen Deutung von Gal 2,11–14 gründet in einer unterschiedlichen Auffassung der *simulatio* (V. 13). Entgegen der durch die Semantik des griechischen Begriffs ὑπόκρισις bedingten Interpretation der *simulatio* als in sich neutrales Verhalten, welches erst unter Berücksichtigung von dessen Absicht positiv oder negativ zu werten sei, setzt sie Augustinus mit einer *absichtlichen* Täuschung, d. h. mit einer Lüge, gleich²⁵ und lehnt sie folglich grundsätzlich ab. Zwar ist er bereit einzugestehen, dass eine Nutzlüge in äußersten Fällen – wie wenn diese z. B. das einzige Mittel sei, um ein Leben zu retten – doch zu akzeptieren sei.²⁶ Daraus dürfe aber kein allgemeines Prinzip gemacht werden. Als umso anstößiger zu betrachten und somit gänzlich abzulehnen sei ferner die Vorstellung, dass Gott Täuschungen oder Lügen im Dienste der Heilsvermittlung verwende bzw. dass die biblischen Schriften solche *mendacia* enthielten: „Ob nämlich ein anständiger Mann zuweilen lügen dürfe, ist eine Frage, eine andere aber, ob ein Autor der heiligen Schriften habe lügen dürfen.“²⁷

²⁰ Die beiden Ziffern entsprechen jeweils der Zählung der Briefe in den Augustinus- bzw. Hieronymus-Ausgaben.

²¹ Ralph Hennings: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14. Leiden/New York/Köln 1994 (Supplements to Vigiliae Christianae 21), S. 29–32.

²² Hennings: Briefwechsel [1994] (Anm. 21), S. 34–36.

²³ Hennings: Briefwechsel [1994] (Anm. 21), S. 42f.

²⁴ Vgl. Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 46.

²⁵ Vgl. Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 50.

²⁶ Vgl. Augustinus: *Contra mendacium*. Hg. von Joseph Zycha. Wien u. a. 1900 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 41), S. 519–521; 523f. [18,36f.; 19,39].

²⁷ Augustinus: *Epistula* 28,3. In: S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae, Pars I. Hg. von Alfred Goldbacher. Wien u. a. 1895 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum XXXIV/1), S. 108,2–5: „Alia quippe quaestio est, sitne aliquando mentiri uiri boni, et alia quaestio est, utrum scriptorem sanctarum scripturarum mentiri oportuerit.“

Machte man Raum für eine solche Vorstellung, hätte dies nämlich nach Augustinus unweigerlich zur Folge, dass die Verkündigung der Wahrheit dadurch verunmöglicht würde. Denn die Wahrheit könne nie mittels einer Lüge weitergegeben werden: „Wenn einer mit Hilfe der Lüge einen Mitmenschen zur Annahme der Wahrheit tauglich machen will, versperrt er ihm den Zugang zur Wahrheit; dadurch nämlich, dass er mit seiner Lüge dem anderen sich anpassen will, wird er, wenn er die Wahrheit sagt, unzuverlässig.“²⁸ Die ‚soteriologischen Täuschungen‘, die für Origenes und Hieronymus angesichts der Wirkung, die sie erzielten, berechtigt waren, stellen also in den Augen des Augustinus einen Widerspruch in sich selbst dar, weil sie gerade den Weg zum Ziel versperrten, das sie angeblich verfolgten.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Augustinus die Annahme irgendeiner Form von *simulatio utilis* sowohl in Gottes Heilsökonomie, im Verhalten der Apostel wie auch in den biblischen Schriften grundsätzlich ablehnte. Die biblischen Berichte können vielmehr nur insofern als Grundlage der christlichen Wahrheit betrachtet werden, als sie für zuverlässig gehalten werden:

Die Wahrheit der göttlichen Schriften, die zur Auferbauung unseres Glaubens nicht von irgendwelchen Leuten, sondern von den Aposteln selbst niedergeschrieben worden ist und deshalb überragende, kanonische Autorität erlangt hat, muss in jeder Einzelheit wahrhaftig und unzweifelhaft bestehen bleiben.²⁹

Das unbedingte Bekenntnis zur Verlässlichkeit der biblischen Schriften bildet somit die Folie, vor der Augustinus die Frage nach einer angemessenen Interpretation von Gal 2,11–14 angeht.

Dies bedeutet erstens, dass Augustinus die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus in Antiochia nicht als einen vorgetäuschten, sondern als einen echten Streit interpretiert. Zweitens geht er davon aus, dass Petrus sich tatsächlich falsch verhalten habe, was wiederum die Auseinandersetzung auslöste. Worin bestand aber der Fehler des Petrus?

Augustinus schließt sich der Position Tertullians an, der zwar Petrus' Fehler einräumte, diesen aber nicht in einem Gegensatz in der Lehre zwischen ihm und Paulus, sondern lediglich in einem momentanen unangemessenen Verhalten be-

28 Augustinus: De mendacio. Hg. von Joseph Zycha. Wien u. a. 1900 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 41), S. 430,7–10 [8,11], zit. nach: Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 50.

29 Augustinus: Epistula 82,7. In: S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae, Pars II. Hg. von Alfred Goldbacher. Wien u. a. 1898 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum XXXIV/2), S. 356,23–357,2, zit. nach: Fürst: Briefwechsel [1999] (Anm. 1), S. 54.

gründet sah.³⁰ Das Verhalten des Petrus sei ferner von Paulus nicht einfach deshalb kritisiert worden, weil sich Ersterer an das jüdische Zeremonialgesetz hielt. Dies tat nämlich Paulus zuweilen auch (vgl. Apg 16,3; 21,17–26), um Juden zum Glauben an Christus zu bringen.³¹ Vielmehr seien die *Folgen* von Petrus' Verhalten der Grund für die paulinische Kritik gewesen. Denn er habe die jüdischen Riten und Bräuche in einer Weise praktiziert, die den Eindruck erweckte, diese seien immer noch *heilsrelevant*.³² Gerade darin bestünde seine verwerfliche *simulatio*: Obwohl er sich diesbezüglich, wie in jeder anderen doktrinären Hinsicht auch, mit Paulus einig war, tat er so, als sei das jüdische Zeremonialgesetz auch für Christen noch heilsnotwendig und führte damit sowohl die Juden- als auch die Heidenchristen in die Irre.³³ Das ‚Judaisieren‘ des Petrus unterscheide sich deshalb grundsätzlich von demjenigen des Paulus, denn Letzteres gründete in der *libertas apostolica*, während Ersteres eine tadelnswerte *simulatio* – also eine Lüge – darstellte.³⁴

2 Die Position des Erasmus

Während sich in der ersten Ausgabe der *Annotationes in Novum Testamentum* (1516) noch keine ausführliche Behandlung des Apostelstreites findet, widmete ihm Erasmus ab der zweiten Auflage (1518/19) ganze dreieinhalb Folio-Seiten.³⁵

Erasmus, der selbstverständlich von der Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und Augustinus wusste, verhehlt nicht seine Präferenz für die Deutung

30 Augustinus: Epistula 82,11 [1898] (Anm. 29), S. 361 f.; vgl. Tertullianus: De praescriptione haereticorum. Hg. von Raymond François Refoulé. In: Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera, Pars I. Turnhout 1954 (Corpus Christianorum series Latina 1), S. 205,29 f. [23,10]: „Conversacionis fuit vitium, non praedicationis.“

31 Vgl. Augustinus: Epistula 40,4,6 [1898] (Anm. 29), S. 73 f.; 75–77; id.: Epistula 82,26.27.29 [1898] (Anm. 29), S. 378 f.; 380 f.

32 Augustinus: Epistula 40,5 [1898] (Anm. 29), S. 74 f.

33 Augustinus: Epistulae ad Galatas expositionis liber unus. Hg. von Johannes Divjak. Wien 1971 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 84), S. 56,4–6 (1,4): „In simulationem ductus erat, tanquam et ipse hoc sentiret nihil prodesse gentibus evangelium, nisi onera legis implerent.“

34 Vgl. Augustinus: De mendacio 5,8 [1900] (Anm. 28), S. 422,13–19; Augustinus: Galatas 15,1 [1971] (Anm. 33), S. 69,6: „In nulla ergo simulatione Paulus lapsus erat.“

35 Vgl. Peter G. Bietenholz: „Simulatio“. Erasme et les interprétations controversées de Galates 2:11–14. In: Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986). Hg. von Jacques Chomarat u. a. Genf 1990 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 239), S. 166.

des Ersteren. Diese sei in seinen Augen zu bevorzugen (*fauorabilior*), weil sie beide Apostel – Paulus und Petrus – von jeglichem Vorwurf befreie.³⁶ Augustinus urteile hingegen „viel zu streng“ über den Apostel Petrus (*sane quam dure tractat*) und schrecke auch nicht davor zurück, „den Apostelfürsten einer perversen Heuchelei zu bezichtigen, obwohl Petrus damals bereits den himmlischen Geist empfangen hatte“.³⁷ Selbst die Tatsache, dass sich Hieronymus in seiner Auslegung auf Origenes stützte, welcher wiederum später als Häretiker verurteilt wurde, ließ bei Erasmus keine Bedenken aufkommen: „Mit wenigen Ausnahmen, die bestimmte Glaubenssätze betreffen, gebe ich in Bezug auf die Auslegung der [Heiligen] Schriften gerne einem Origenes den Vorrang gegenüber zehn orthodoxen Interpreten.“³⁸

Diese grundsätzliche Befürwortung der origeneisch-hieronymianischen Auslegungstradition spiegelt sich in verschiedenen Aspekten von Erasmus' Exegese wider. Bezüglich der Wendung κατὰ πρόσωπον (V. 11) lehnt er etwa die traditionelle Übersetzung *in faciem* (,ins Gesicht') als ,zu beleidigend' (*contumeliosius*) ab und schlägt als Alternative *palam* (,öffentlich') vor,³⁹ sodass jener Ausdruck für ihn letztlich dieselbe Bedeutung wie ἔμπροσθεν πάντων (*coram omnibus*, ,vor allen anderen', V. 14) hat. Noch interessanter ist jedoch, dass Erasmus gleichsam an diesen seinen philologischen Überlegungen vorbei die von ihnen abweichende und viel kühnere Interpretation des Hieronymus lobt: „Der heilige Hieronymus aber schreibt jenem Ausdruck die Bedeutung von ,dem Anschein nach' zu [...]. Entsprechend dieser Interpretation wird es deutlicher, dass Paulus [...] nur als eine Art Täuschung [*ficte*] dem Kefas ins Angesicht widerstand und die Situation zum Anlass nahm, [die Antiochener] zu ermahnen, obwohl [Petrus] mitnichten gesündigt hatte.“⁴⁰

36 Desiderius Erasmus: In epistolam Pauli ad Galatas annotationes. Hg. von Miekske L. van Pollvan de Lisdonk. Leiden/Boston 2009 (Omnia opera Desiderii Erasmi Roterodami VI/9), S. 88,506.

37 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 82,405 f.; 422–424: „Augustinus explanans hanc epistolam sane quam dure, mea quidem sententia, tractat Petrum [...]. Hic [sc. Augustinus] non veretur Petro apostolorum principi etiam post acceptum coelestem spiritum impingere peruersam simulationem.“

38 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 88,510–512: „At ego in scripturarum enarratione vnum Origenem decem orthodoxis anteposuerim exceptis aliquot dogmatibus fidei.“

39 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 78–80,382–384.

40 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 80,387–392: „Diuus autem Hieronymus accipit secundum faciem pro eo quod est ,non ex animo' [...]. Caeterum iuxta hunc sensum dilutius erit, quod Paulus [...] Cephae ficte restiterit in faciem et, cum ille nihil peccarit, hanc ansam obiurgandi quaesierit.“

Der soeben zitierte Passus macht ferner deutlich, wie die Frage nach der Zulässigkeit einer *simulatio*/ὑπόκρισις für Erasmus zu beantworten sei. Auch in dieser Hinsicht schließt er sich Hieronymus und nicht Augustinus an. „Eine Täuschung oder Verstellung [...] kann nicht einfach mit einer Lüge gleichgesetzt werden, als stellte sie in jedem Fall ein Laster dar“;⁴¹ deshalb habe sich Hieronymus zu Recht des Begriffs ὑπόκρισις nicht geschämt und sei bereit gewesen, sie in bestimmten Fällen auch den Propheten und sogar Christus selbst zuzuschreiben.⁴²

Dass Paulus im Galaterbrief dem Petrus keine ‚Sünde‘ vorwerfen wollte, zeigt sich schließlich Erasmus zufolge an zwei weiteren Aspekten des Textes. Einerseits sei das, was Paulus in V. 14 schreibt, nämlich dass „sie von der Wahrheit abwichen“ (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν, *non recte incedunt*), in erster Linie nicht auf Petrus, sondern auf die „anderen Juden“ (V. 13) zu beziehen; wenn Petrus gemeint gewesen wäre, hätte Paulus nämlich das Verb im Singular konjugiert.⁴³ Selbst wenn man Petrus aber doch in den Fehler der anderen miteinbeziehen wollte, müsste man dennoch anerkennen, dass er dabei nicht wirklich ‚sündigte‘, weil dieses momentane ‚Schwanken‘ (*claudicatio*) nur seinem ‚Frömmigkeitseifer‘ (*studio pietatis*) geschuldet war.⁴⁴

Im Blick auf die Klärung der ganzen Problematik sei aber vor allem die Einsicht entscheidend, dass das Partizip κατεγνωσμένος (V. 11) eigentlich durch *reprehensus* ‚getadelt‘ und nicht – wie in der *Vulgata* – durch *reprehensibilis* ‚(tadelnswürdig)‘ zu übersetzen sei.⁴⁵ Dies bedeutet für Erasmus, dass Paulus bei seiner Ankunft in Antiochia Petrus nicht für ‚tadelnswürdig‘ befand, sondern dass er feststellte, Petrus werde „von denjenigen, die sein Verhalten verurteilten“⁴⁶, ‚getadelt‘. Das habe Paulus also zum Anlass genommen, um seinen Streit mit Petrus vorzutäuschen, nicht weil er wegen des Verhaltens von Petrus „empört“ gewesen sei, sondern um „die anderen Schwankenden zu festigen“.⁴⁷

41 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 88,515 f.: „Neque enim simulatio aut dissimulatio [...] sic mendacium appellari potest, vt semper sit cum vitio coniunctum.“

42 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 82,396 f.: „A quo verbo adeo non abhorret Hieronymus, vt hypocrisin huiusmodi non vereatur et prophetis atque adeo ipsi Christo tribuere.“

43 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 88,527 f.; 92,581.

44 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 90,546–549.

45 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 90,551 f.

46 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 90,552.

47 Erasmus: Galatas [2009] (Anm. 36), S. 90,560–562.

3 Zwei reformatorische Deutungen

Angesichts des Einflusses augustinischen Gedankengutes auf die reformatorische Theologie im Allgemeinen und weil die Reformatoren den augustinischen Grundsatz bejahten, dass die Schrift zuverlässig sei,⁴⁸ vermag es kaum zu überraschen, dass sich sowohl Luther als auch Bullinger von Hieronymus' Deutung des ‚Apostelstreites‘ deutlich distanzieren. Darüber hinaus ist anzumerken, dass der origeneisch-hieronymianische Interpretationsstrang, obwohl dieser in Erasmus erneut einen illustren Vertreter gefunden hatte, im Westen schon längst zugunsten des augustinischen in den Hintergrund geraten war. In gewisser Hinsicht erwiesen sich somit Luther und Bullinger mit ihrer grundsätzlichen Befürwortung der Deutung des Augustinus als traditioneller denn ihr Zeitgenosse Erasmus.

Gleichwohl lassen sich deutliche Differenzen in der Auslegung der beiden Reformatoren feststellen. Diese hängen – wie es im Folgenden darzulegen gilt – mit ihrer verschiedenartigen Interpretation der Qualität der ‚Sünde‘ des Petrus zusammen, die wiederum durch eine unterschiedliche Wertung des *consensus apostolorum* bedingt ist.

3.1 Aktualisierende Radikalisierung: Gal 2,11–14 bei Luther

Von Martin Luther sind zwei Kommentare zum Galaterbrief überliefert. Beide gehen auf Vorlesungen zurück, die er in Wittenberg 1516/17 bzw. 1531 gehalten hat. Den ersten Kommentar veröffentlichte Luther selbst im Jahre 1519,⁴⁹ während der zweite im Frühjahr 1535 von seinem Studenten Georg Rörer unter Verwendung einer Nachschrift der Vorlesungen Luthers herausgegeben wurde.⁵⁰ Die zwei Auslegungen unterscheiden sich voneinander nicht nur hinsichtlich des Umfangs – der spätere Kommentar ist wesentlich ausführlicher als der frühere –, sondern auch bezüglich des Charakters von Luthers Exegese, die sich im späteren Kommentar weniger auf philologische, sondern eher auf grundlegende theologische Fragen konzentriert. So referiert Luther beispielsweise im ersten Kommentar die verschiedenen Auslegungen des Augustinus und Hieronymus zu Gal 2,11–14 und zieht auch die *Annotationes* des Erasmus im Blick auf die Erklärung einzelner Termini heran, während im zweiten Kommentar die theologische Tragweite der

⁴⁸ Vgl. Martin Luther: *De servo arbitrio*, WA 18, S. 606; Peter Opitz: *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den ‚Dekaden‘*. Zürich 2004, S. 101.

⁴⁹ Martin Luther: *In epistolam S. Pauli ad Galatas* (1519), WA 2, S. 443–618.

⁵⁰ Martin Luther: *In epistolam S. Pauli ad Galatas* (1535), WA 40/1; 40/2, S. 2–184.

Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus deutlich in den Vordergrund rückt und ausführlich diskutiert wird. Ungeachtet dieser Unterschiede blieb Luthers Interpretation des ‚Apostelstreites‘ dennoch im Wesentlichen unverändert.

Zum einen lässt sich bei Luther eine deutliche Distanzierung von der hieronymianischen Auslegungstradition beobachten, die seine Exegese in Kontinuität zu derjenigen des Augustinus stellt: Der Streit zwischen den beiden Aposteln war nicht vorgetäuscht und wurde von einem wirklichen Fehler des Petrus verursacht, der in seiner ‚Heuchelei‘ (*simulatio*) bestand und sündhaften Charakter trug. Zum anderen findet sich aber bei Luther eine nicht unwesentliche Verschiebung, die den Unterschied zwischen seiner Auslegung und der augustininischen markiert.

Denn für ihn rührte die Sünde des Petrus nicht von einem Fehlverhalten her, sondern von einem Irrtum in der Lehre: „Petrus und die anderen erregten keinen bloß moralischen Anstoß, sondern das Ärgernis, das sie verursachten, betraf den Glauben und die ewige Verdammnis.“⁵¹ Deshalb, wenn Paulus schreibe, dass Petrus und die anderen οὐκ ὀρθοδοῦσιν (V. 14), werfe er ihnen nicht nur ein momentanes ‚Hinken‘ oder ‚Schwanken‘, sondern eine förmliche *declinatio a veritate Evangelii* vor.⁵² Diese sei wiederum darin begründet, dass Petrus durch sein Verhalten den Eindruck erweckte, die Werke des Gesetzes seien heilsnotwendig, womit er „nicht nur die Reinheit der Lehre, sondern auch die Glaubenswahrheit und die christliche Gerechtigkeit verletzte“.⁵³ Luther zufolge bestand somit der Lehrirrtum des Petrus in einer fehlerhaften Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.⁵⁴ Dies erkannte Paulus und tadelte ihn, „nicht um ihn bloßzustellen, sondern damit Petrus diese beiden [Gesetz und Evangelium] wieder rein voneinander absonderte, nämlich so, dass das Gesetz auf Erden, das Evangelium aber im Himmel rechtfertigt“.⁵⁵

Indem Luther den Fehler des Petrus als einen in der Lehre betrachtete, stellte er die Vorstellung eines durchgehenden *consensus apostolorum in doctrina* in Frage. Damit verwarf er – zumindest implizit – eines der zentralen Theologomena der gesamten Auslegungstradition, an dem bei allen Unterschieden sowohl

51 Luther: Galatas (1519) [1884] (Anm. 49), WA 2, S. 485,33f.: „Petrus cum caeteris praebuit efficax scandalum non morum, sed fidei et aeternae damnationis.“

52 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 206,17 f.

53 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 211,28f.: „Petrus hoc suo facto non solum offendit puritatem doctrinae, sed etiam veritatem fidei et iustitiae Christianae.“

54 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 208,26: „Istam legis et Evangelii distinctionem Petrus confuderat.“

55 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 209,10–12: „Paulus [...] reprehendit Petrum, non ut eum ignominia aliqua afficeret, sed ut ista duo interim pure segregaret, nempe quod Lex in terra, Evangelium vero in coelo iustificet.“

Hieronymus als auch Augustinus und die mittelalterlichen Exegeten festgehalten hatten,⁵⁶ und von dessen Selbstverständlichkeit auch Erasmus und Bullinger nach wie vor ausgingen. Luther ging freilich nicht so weit wie Marcion, der Petrus und Paulus als Apostel zweier verschiedener ‚Evangelien‘ betrachtet hatte, denn Petrus – wie aus Apg 15 hervorgeht – bejahte grundsätzlich das Evangelium des Heils aus Gnade allein.⁵⁷ Indem er Petrus einen Lehrfehler zuschrieb, wollte Luther den Apostelfürsten also nicht *par tout* diskreditieren.

Vielmehr sah er in der Auseinandersetzung in Antiochia einen Beweis dafür, dass keiner – auch nicht der Gelehrteste und Frömmste unter den Theologen – gänzlich davor gefeit ist, gerade jenes Evangelium zu verraten, das zu verkündigen und zu verteidigen er sich stets bemüht.⁵⁸ Darüber hinaus belegte Gal 2,11–14 in den Augen Luthers, dass nicht nur einzelne, sondern ganze Gruppen von ‚Amtsträgern‘ dieser Gefahr ausgesetzt sind. In der Tat schein Paulus als Einziger die Sünde des Petrus erkannt zu haben, während alle anderen beistimmten,⁵⁹ was wiederum zeige, dass die ‚Kirche‘ durchaus irren könne und deshalb nicht nur ‚heilig‘, sondern auch eine ‚Sünderin‘ sei.⁶⁰

Solche Bemerkungen wie auch Luthers Insistieren darauf, dass es bei der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus um den ‚Hauptartikel christlicher Lehre‘ (*praecipuus articulus Christianae fidei*) ging,⁶¹ bestätigen, dass er Gal 2,11–14 vor dem Hintergrund seiner eigenen Biographie als Reformator zu lesen tendierte.⁶² Denn in Antiochia wie auch im Europa des 16. Jahrhunderts

56 Eine bemerkenswerte Ausnahme stellte Pierre d’Ailly (1351–1420) dar, welcher in seinem *Tractatus ex parte universitatis Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem ex ordine Praedicatorum* sich auf Gal 2,11–14 berief, um die Autorität der Pariser Theologischen Fakultät gegenüber dem Papst zu bekräftigen. Vgl. Charles Du Plessis d’Argentré: *Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculi post incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*. Bd. I/1. Paris 1728, S. 120; Douglass Taber: Pierre d’Ailly and the Teaching Authority of the Theologian. In: *Church History* 59/2 (1990), S. 163–174, hier S. 172.

57 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 202,13 f.

58 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 205,22–206,17.

59 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 206,21 f.

60 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 197,23 f.: „Est quidem Ecclesia sancta, tamen simul peccatrix est.“

61 Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 192,19 f.; 205,11.

62 Vgl. Eric J. Hutchinson: In faciem ei restiti. Argument and Authority in Galatians 2, the Fathers, and the Reformers. In: *Ad Fontes Witebergenses. Select Proceedings of „Lutheranism and the Classics II. Reading the Church Fathers“*, Concordia Theological Seminary, September 28–29, 2012. Hg. von James A. Kellerman und Carl P. E. Springer. Fort Wayne, IN 2014, S. 129–149, hier S. 143; Mickey L. Mattox: Martin Luther’s Reception of Paul. In: *A Companion to Paul in the Reformation*. Hg. von R. Ward Holder. Leiden/Boston 2009 (Brill’s Companions to the Christian Tradition 15), S. 93–128, hier S. 113.

stand für Luther nichts weniger als der Kern der evangelischen Botschaft auf dem Spiel, nämlich die Verkündigung des Heils *sola gratia, sola fide* und *solo Christo*.⁶³

3.2 Bullingers ‚katholische‘ Exegese von Gal 2,11–14

Heinrich Bullinger veröffentlichte seinen lateinischen Kommentar zum Galaterbrief im Sommer 1535,⁶⁴ als Teil einer Sammlung, die auch Auslegungen zum Epheser-, Kolosser- und Philipperbrief enthielt. Bullinger hatte sich exegetisch mit dem Galaterbrief bereits während seiner Tätigkeit als Lehrer in Kappel am Albis (1525) befasst, wie eine Reihe von nur handschriftlich überlieferten Kommentaren zu diesem und anderen neutestamentlichen Briefen belegt.⁶⁵ Es lässt sich allerdings keine direkte Abhängigkeit der gedruckten Kommentare von den Kappeler *Usslegungen* feststellen.

Betrachtet man Bullingers Kommentar zum Galaterbrief als Ganzes, so ist es unbestreitbar, dass gerade Erasmus und Hieronymus zu seinen wichtigsten Referenzen gehören. Häufig, ausführlich und meist zustimmend zitiert Bullinger aus den exegetischen Werken dieser beiden Autoren.

Umso mehr muss es also auffallen, dass in Bezug auf Gal 2,11–14 Hieronymus und Erasmus kaum herangezogen werden. Dies ist kein Zufall, denn – wie wir gleich sehen werden – Bullinger lehnt ihre Interpretation dieses Passus ab. Interessant ist aber die Tatsache, dass er, anders als Luther, nicht offen gegen Hieronymus und Erasmus polemisiert. Nur an einer einzigen Stelle findet sich ein indirekter und sehr diskreter Hinweis darauf, dass sich Bullinger von der zwischen ihm und den beiden großen, von ihm sonst hochgeschätzten Exegeten bestehenden Meinungsverschiedenheit durchaus bewusst war. Gegen Ende seiner Auslegung der Verse 12 und 13 schreibt Bullinger: „Ich will nicht auf zu mühevoller Weise das Verhalten des Petrus verteidigen, *wie dies andere hingegen*

⁶³ Vgl. Luther: Galatas (1519) [1884] (Anm. 49), WA 2, S. 487,30–34; Luther: Galatas (1535) [1911] (Anm. 50), WA 40/1, S. 209,10–15.

⁶⁴ Bullingers Auslegung des Galaterbriefes erschien somit wenige Monate nach Luthers zweitem Kommentar. Letzterer war dem Zürcher *Antistes* auch bekannt (vgl. Bullinger an Oswald Myconius, 24. Juni 1535. In: Heinrich Bullinger Briefwechsel. Bd. 5. Hg. von Hans Ulrich Bächtold u. a. Zürich 1992 [Heinrich Bullinger Werke II/5], S. 245,3f. [Nr. 598]), wird von ihm aber an keiner Stelle explizit herangezogen.

⁶⁵ „Kurtze usslegung ettlicher epistlen S. Pauli des heiligen Apostels“, Zentralbibliothek Zürich, Ms D 4.

tun.“⁶⁶ Dass mit diesen ‚anderen‘ wohl Hieronymus und Erasmus gemeint sind, bestätigt eine aufmerksame Lektüre von Bullingers Exegese der besagten Passage, auf die es nun einzugehen gilt.

Vor welchem Hintergrund Bullinger seine Auslegung von Gal 2,11–14 entfaltet, wird durch eine Anmerkung deutlich gemacht, die er in seine Erläuterung der vorangehenden Verse 7–10 einbettet. Dort schreibt er: „Bezüglich dieser nützlichen und wohlgeformten Auseinandersetzung ist überdies zu bemerken, [...] dass der Konsens aller Apostel betreffend das Evangelium Christi bewundernswert ist.“⁶⁷ Um dies zu bekräftigen, zitiert er einerseits ausführlich aus Tertullians *De praescriptione haereticorum*; andererseits verweist er auf das sog. ‚Apostelkonzil‘ (Apg 15,6–22). Für Bullinger wie auch für Augustinus, Hieronymus und Erasmus steht fest, dass der Passus Gal 2,11–14 nur insofern angemessen zu interpretieren ist, als er vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Übereinstimmung aller Apostel in Lehrfragen gelesen wird. Das Theologumenon des *consensus apostolorum* steht also für ihn außer Frage.

Bullingers Präferenz für die augustinische Lesart gegenüber der hieronymianischen und erasmischen macht sich dennoch bald bemerkbar. Bedeutend ist bereits die Tatsache, dass Bullinger in Vers 11 die Übersetzung des Erasmus – an die er sich ansonsten hielt – nicht übernimmt: Das Partizip *κατεγνωσμένος* übersetzt er traditionell durch *reprehensibilis* und nicht – wie Erasmus – durch *reprehensus*.⁶⁸ Erasmus selbst hatte in seiner Paraphrase des Galaterbriefes noch die traditionelle Übersetzung beibehalten⁶⁹ und Bullinger bevorzugt sie (*haec lectio magis mihi probatur*), weil diese deutlich macht, dass das Verhalten des Petrus „durchaus getadelt zu werden verdiente“ (*omnino reprehensionem merebatur*).⁷⁰

War Petrus wirklich zu tadeln, so kann die Auseinandersetzung zwischen ihm und Paulus nicht als vorgetäuscht betrachtet werden. Bezüglich der Wendung *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην* spricht sich Bullinger folglich für die traditionelle Interpretation aus: Zwar übernimmt er von Erasmus die Übersetzung

⁶⁶ Heinrich Bullinger: *Commentarius in epistolam ad Galatas*. In: id., *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen: Gal – Eph – Phil – Kol*. Hg. von Luca Baschera. Zürich 2014 (Heinrich Bullinger Werke III/7), S. 11–124, hier S. 44,26 f. [zu Gal 2,12–13]: „Nolo ego operosius factum Petri quorundam more defendere.“

⁶⁷ Bullinger: *Galatas* [2014] (Anm. 66) 2,7–10, S. 40,4–6: „Observandum praeterea in hac disputatione utili et eleganti: [...] quod admirabilis est consensus omnium apostolorum in evangelio Christi.“

⁶⁸ Bullinger: *Galatas* [2014] (Anm. 66) 2,11, S. 40,34.

⁶⁹ Desiderius Erasmus: *Paraphrasis in epistolam Pauli ad Galatas*. In: *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*. Bd. 7. Leiden 1706, Sp. 943–968, hier Sp. 949E.

⁷⁰ Bullinger: *Galatas* [2014] (Anm. 66) 2,11, S. 41,31–34.

von κατὰ πρόσωπον durch *palam*, distanziert sich aber deutlich von der Interpretation des Hieronymus – die Erasmus hingegen befürwortete⁷¹ – und erläutert diesen Ausdruck vielmehr als *in faciem*: „Die Redeweise des Paulus zeichnet sich durch eine gewisse Beharrlichkeit und Schärfe aus, als würde man auf Deutsch sagen: ‚Ich stuond jm ins antlit. Ich sagts jm under ougen.‘“⁷²

Auf die Frage, worin der Fehler des Petrus bestanden habe, antwortet Bullinger in Übereinstimmung mit seiner allgemeinen Prämisse bezüglich des *consensus apostolorum*, dass es sich dabei freilich nicht um eine Lehrabweichung handeln konnte. Indem er wieder Tertullian zitiert, hält Bullinger vielmehr fest, dass sich Petrus nicht wegen seiner Verkündigung, sondern wegen seines Verhaltens tadelnswürdig machte (*conversationis fuit vitium, non praedicationis*).⁷³ Seine Verhaltensweise war ferner wirklich sündhaft,⁷⁴ weil „die Ängstlichkeit und die Heuchelei“, die er an den Tag legte, „vor allem bei einem Apostel abscheuliche Laster sind“.⁷⁵ Zwar war die *simulatio* des Petrus auch dadurch bedingt, dass er aus Liebe Rücksicht auf die Judenchristen nehmen wollte, aber „die Liebe befiehlt, den Einen [d. h. den Judenchristen] zu dienen, ohne dabei die Anderen [die Heidenchristen] zu vernachlässigen“.⁷⁶ Die Heuchelei des Petrus kann folglich zwar als eine Art vorübergehendes ‚Schwanken‘ oder ‚Hinken‘ (*claudicatio*) beschrieben werden,⁷⁷ weil sie die grundsätzliche Übereinstimmung in der Lehre zwischen Paulus und Petrus nicht tangierte; sie darf jedoch nicht als ‚nützliche Täuschung‘ entschuldigt werden, denn – so Bullinger – „durch eine solche Heuchelei wurde die einfache Wahrheit des Evangeliums heftig erschüttert.“⁷⁸ Deshalb „hat Petrus es auch verdient [*dignus erat*], von Paulus κατὰ πρόσωπον, d. h. öffentlich und vor allen anderen, gescholten zu werden“.⁷⁹

71 Siehe oben, § 2.

72 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66), 2,11, S. 41,21 f.: „Verbum enim Pauli aliquid habet constantiae et acrimoniae, veluti si Germanus dicat [...]“

73 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,11, S. 42,13–15; vgl. Tertullianus: De praescriptione 23,10 [1954] (Anm. 30), S. 205,27–30.

74 Vgl. Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,12 f., S. 42,28 f.

75 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,12 f., S. 43,8: „Metus et simulatio in primis in apostolo vitia foeda sunt.“

76 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,12 f., S. 44,16 f.: „Charitas enim ita iubet inservire his, ut non negligamus interim illos.“

77 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,12 f., S. 43,10; 2,14, S. 45,25 f.

78 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,14, S. 45,12 f.: „Hac simulatione vehementer concutiebatur simplex evangelii veritas.“

79 Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,14, S. 45,28 f.: „Itaque dignus erat [Petrus], qui a Paulo κατὰ πρόσωπον, id est, ‚palam et in conspectu omnium‘ corripere.“

Es ist sicherlich kein Zufall, dass Bullinger diese seine abschließende Bemerkung durch ein Zitat aus dem Galaterbriefkommentar des Augustinus bekräftigt.⁸⁰ Die Übereinstimmung der Exegese Bullingers mit derjenigen des Augustinus sowie seine Ablehnung der origeneisch-hieronymianischen Auslegungstradition – welche auch eine Distanzierung von Erasmus impliziert – ist unübersehbar. Dennoch ist es für Bullingers ‚katholischen‘ Geist ebenso typisch, dass er die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und Hieronymus bzw. Erasmus nicht besonders betont. Erasmus und Hieronymus galten für Bullinger als sehr respektable Interpreten der Heiligen Schrift. Dies bedeutete allerdings nicht, dass ihre Auslegungen nicht punktuell in Frage gestellt werden durften, was Bullinger hier eben auch tat. Bullinger hielt es aber offenbar für unangebracht, gegen einen Hieronymus oder Erasmus in zu lauten Tönen zu polemisieren, weil dies den Eindruck hätte vermitteln können, dass deren Autorität und Verlässlichkeit – die Bullinger im Allgemeinen anerkannte – grundsätzlich zu hinterfragen wäre. In diesem aufgeschlossenen und doch rücksichtsvollen Umgang mit altkirchlichen und zeitgenössischen Quellen spiegelt sich gewissermaßen Bullingers Grundsatz, dass die Exegese der Heiligen Schrift nach der zweifachen Regel des Glaubens *und* der Liebe zu erfolgen habe, wobei weder die eine noch die andere den Vorrang haben sollte, sondern beide als die zwei Seiten derselben Medaille zu betrachten seien.

4 Schluss

Bullingers Betonung des *consensus apostolorum* im Kontext seiner Theologie Bullingers und Luthers Exegesen von Gal 2,11–14 ähneln sich insofern, als beide deutlich Abstand nehmen von der origeneisch-hieronymianischen Auslegungstradition, die Erasmus befürwortet hatte. Während Bullinger aber am Theologumenon des *consensus apostolorum* festhält und den Fehler des Petrus folglich als moralische Verfehlung deutet, sieht Luther im ‚Apostelstreit‘ den Prototyp jeglichen Konflikts zwischen dem Einzelnen, der – wie Luther selbst – im Namen der evangelischen Wahrheit kämpft, und der Kirche, die – wie Petrus, Barnabas und die anderen – stets Gefahr läuft, Gesetz und Evangelium miteinander zu vermischen.

⁸⁰ Bullinger: Galatas [2014] (Anm. 66) 2,14, S. 45,29–31: „Augustinus ergo: ‚Quod hoc ei ait, coram omnibus dixit, necessitas coegit, ut omnes illius obiurgatione sanarentur. Non enim utile erat errorem, qui palam noceret, emendare in secreto.‘“ Vgl. Augustinus: Galatas 15,8f. [1971] (Anm. 33), S. 70,9–12.

Manche werden sich auf den ersten Blick kaum des Eindrucks erwehren können, dass Luthers Lesart mit ihrer ‚prophetischen‘ Kraft mehr dem ‚protestantischen‘ Geist entspreche als Bullingers vorsichtigere und traditionsbewusstere Exegese. Es wäre jedoch ein fataler Fehler, Bullingers Betonung des *consensus apostolorum* etwa fehlendem Mut oder einem Mangel an Gespür für die ‚Zeichen der Zeit‘ zuzuschreiben. Vielmehr begegnet uns darin ein grundlegendes Prinzip seiner theologischen Reflexion im Allgemeinen und seiner Ekklesiologie im Speziellen.

Für Bullinger erwächst christliche Theologie aus der steten Auseinandersetzung mit den biblischen Schriften und ist selbst auf ein besseres Verständnis der Schrift zum Zwecke der Verkündigung ausgerichtet: Theologie hat somit die Exegese der Heiligen Schrift als Ausgangspunkt und die Wortverkündigung als Skopus.⁸¹

In seiner exegetischen Arbeit wiederum ließ sich Bullinger nach eigener Angabe einerseits vom Prinzip leiten, nach dem die Schrift in erster Linie anhand der Schrift selbst zu interpretieren sei. Andererseits war für ihn die sogenannte *regula fidei et caritatis* von zentraler Bedeutung.⁸²

Im Anschluss an Augustinus interpretiert Bullinger die *regula caritatis* als alternative Bezeichnung für das doppelte Liebesgebot zu Gott und dem Nächsten, welches seinerseits in der Liebe Gottes zum Menschen gründet.⁸³ Um die hermeneutische Relevanz der *regula caritatis* zu verdeutlichen, zieht Bullinger in den Dekaden die Schrift *De doctrina christiana* des Augustinus heran: „Wer immer die göttlichen Schriften oder irgendeinen Teil davon verstanden zu haben glaubt in einer Weise, dass er durch dieses Verständnis die doppelte Liebe zu Gott und zum Nächsten nicht aufbaut, der hat sie noch nicht verstanden.“⁸⁴

81 Vgl. Heinrich Bullinger: *Christiano lectori*. In: id., *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen: Röm – 1 Kor – 2 Kor*. Hg. von Luca Baschera. Zürich 2012 (Heinrich Bullinger Werke III/6), S. 5,25–30: „Scriptura canonica semper et unice nobis spectanda est in omnibus ut absoluta veritatis regula, haec nusquam amittenda, ex hac petenda religionis singula, ad hanc omnia examinanda, illa nunquam ponenda ex manibus. Quod, si iuvandi studio ad hanc scribuntur commentarii, habeantur ut indices, ut mercuriales statuae et viae duces, mox relinquendi, ubi eo veneris, quo volebas.“

82 Bullinger: *Christiano lectori* [2012] (Anm. 81), S. 5,19–21: „Ego enim libere confiteor scripturae sanctae interpretationem ex ipsa sola esse petendam, ut ipsa interpres sit sui charitatis fideique regula moderante.“

83 Opitz: Bullinger [2004] (Anm. 48), S. 153.

84 Heinrich Bullinger: *Sermonum decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552). Hg. von Peter Opitz. Zürich 2008 (Heinrich Bullinger Werke III/3.1–2), S. 53,13–16 [1,3]: „Quisquis [...] scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita, ut eo intellectu non aedificet istam geminam charitatem dei et proximi, nondum intellexit.“ Vgl. Au-

Von nicht geringerer Relevanz war in seiner Hermeneutik jedoch die *regula fidei*. Als solche bezeichnete Bullinger im Anschluss an Tertullian und Irenäus⁸⁵ jene Zusammenfassung der apostolischen Verkündigung, die sowohl ein Kondensat der biblischen Botschaft als auch das Kriterium für eine angemessene Auslegung derselben darstellt und vornehmlich im *Apostolicum* ihren Ausdruck findet.⁸⁶ Zu Letzterem schrieb er etwa in Dekaden 1,7: „Klar ist auf jeden Fall, dass darin die Lehre der Apostel in aller Reinheit enthalten und überliefert ist.“⁸⁷ Wie hätte nun aber das Apostolische Glaubensbekenntnis als *regula fidei* gelten können, wenn die Lehre, deren es eine Zusammenfassung sei, gar nicht einheitlich gewesen wäre?

Es wird damit deutlich, dass der Begriff *regula fidei* nur insofern seine Bedeutung behalten kann, als man an der Existenz eines grundsätzlichen doktrinellen Konsenses unter den Aposteln festhält. Fällt hingegen die Vorstellung eines solchen *consensus* weg, so ist der *regula fidei* jede Grundlage entzogen. Es ist also kaum verwunderlich, dass Bullinger, für dessen Theologie die *regula fidei* von so grundlegender Bedeutung war, großes Interesse daran hatte, den *consensus apostolorum* hervorzuheben.

Ist das Festhalten an der Existenz einer Lehrübereinstimmung unter den Aposteln von fundamentaler Bedeutung für die gesamte theologische Reflexion Bullingers, so gilt dies nicht zuletzt in Bezug auf die Ekklesiologie.

Immer wieder bekräftigte Bullinger, dass die Zürcher Kirche – genauso wie die anderen aus der Reformation hervorgegangenen Lokalkirchen – nicht eine

gustinus: De doctrina christiana. Hg. von Joseph Martin. Turnhout 1962 (Corpus Christianorum series Latina 32), S. 1–167, hier S. 29,1–4 [1,36,40].

85 Ausführliche Zitate der Glaubensregel nach Irenäus und Tertullian sowie andere altkirchliche Symbola stellte Bullinger den Dekaden voran, vgl. Bullinger: Decades [2008] (Anm. 84), S. 18–28, bes. 24 f. Damit signalisierte er, vor welchem Hintergrund die darauffolgende Darstellung der evangelisch-reformierten Lehre entstanden und zu lesen war.

86 Bullinger: Decades 1,3 [2008] (Anm. 84), S. 52,25–27: „Catholicum sit nihil adferre in expositionibus nostris aut nihil recipere, quod alii adduxerint contra receptos fidei articulos in symbolo apostolorum et aliis vetustissimis symbolis comprehensos.“ Siehe auch Heinrich Bullinger: Das die Evangelischen kilchen weder kaetzerische noch abtrünnige, sunder gantz rechtgloeubige und allgemeine Jesu Christi kilchen syend gruntliche erwysung. Zürich 1552 (Heinrich Bullinger Bibliographie. Bd. 1. Hg. von Joachim Staedtke. Zürich 1972 [Heinrich Bullinger Werke 1/1], Nr. 259), S. 9r: „Es hat aber die allgemein christlich kilch allweg gehebt und hat noch hütt by tag ein allgemeine gewüsse unnd bestimmte ußlegung der geschrift (genommen uß der *aenlikeit der gloubens*) welche sy allen gloeubigen trüwlich angaeben hat, damit man sich soeliches verstands halte“ (Hervorhebung, LB). Vgl. Opitz: Bullinger [2004] (Anm. 48), S. 138 f.

87 Bullinger: Decades 1,7 [2008] (Anm. 84), S. 79,33 f.: „Satis [...] constat ipsam apostolorum doctrinam pure in his contineri atque tradi.“

andere sei als die „heilige, katholische und apostolische“, sondern vielmehr eine spezifische Konkretion derselben.⁸⁸ Wie war nun aber diese Behauptung zu rechtfertigen – so der Vorwurf der römisch-katholischen Gegner –, wenn das Band der Einheit zwischen diesen ‚Kirchen‘ und Rom zertrennt worden war? Es war nämlich nach römisch-katholischer Auffassung die ‚apostolische Sukzession‘ der Bischöfe, welche allein garantierte, dass ein kirchliches *Corpus* als Teil der einen, apostolischen Kirche gelten durfte.

Dagegen verwies Bullinger auf die Kontinuität mit der *Lehre* der Apostel als einziges geltendes Kriterium, um die ‚Katholizität‘ und ‚Apostolizität‘ einer Lokalkirche zu bestimmen. Denn, vergleiche man die reformierten Kirchen mit der Kirche Roms hinsichtlich der Lehre, so müsse man feststellen, dass Erstere die Bezeichnung ‚apostolisch‘ viel mehr als Letztere verdienen.⁸⁹ Auch das ist aber nur dann möglich, wenn man von einem grundsätzlichen doktrinellen Konsens unter den Aposteln ausgeht: Nur insofern die Rede von einer *apostolica doctrina* als einheitlicher Größe berechtigt ist, kann diese auch als Kriterium zur Bestimmung der Katholizität eines Kirchenwesens dienen. Dies kommt ganz deutlich in einem Tertullian-Zitat zur Sprache, dessen sich Bullinger in der fünften Dekade bedient, um diesen Punkt zu unterstreichen:

Wie die Apostel untereinander keine abweichenden Lehren vortrugen, so können auch die apostolischen Männer keine Lehre vorgebracht haben, die zu jener der Apostel im Widerspruch steht, außer die, welche von den Aposteln abgefallen waren und anders gepredigt haben. Daher werden die ketzerischen Kirchen derart herausgefordert von jenen Kirchen, die zwar keinen Apostel oder apostolischen Mann als ihren Gewährsmann vorzeigen können [...], aber dennoch im Glauben mit ihnen übereinstimmen und somit der Verwandtschaft ihrer Lehre wegen nicht weniger für apostolische Kirchen gehalten werden.⁹⁰

Es dürfte nun deutlich geworden sein, wie Bullingers Betonung des *consensus apostolorum* im Rahmen seiner Exegese von Gal 2,11–14 alles andere als ein iso-

⁸⁸ Opitz: Bullinger [2004] (Anm. 48), S. 420–422.

⁸⁹ Bullinger: Decades 5,1 [2008] (Anm. 84), S. 756,35–38: „Quoniam perfidi defecerunt a fide et a doctrina apostolica, nihil pro ipsis faciebat origo et successio apostolica. Concludimus ergo successionem continuam episcoporum per se nihil probare, imo non esse successionem iustam puritate doctrinae evangelicae et apostolicae carentem.“

⁹⁰ Bullinger: Dekade 5,1 [2008] (Anm. 84), S. 757,16–21: „Quia sicut apostoli non diversa inter se docuissent, ita et apostolici non contraria apostolis aedidissent nisi illi, qui ab apostolis desciverunt et aliter praedicaverunt. Ad hanc itaque formam provocabuntur ab illis ecclesiis, quae, licet nullum ex apostolis aut apostolicis authorem suum proferant, ut multo posteriores, quae denique quotidie instituuntur, tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae“ (Hervorhebung, LB). Vgl. Tertullianus, De praescriptione 32,5 f. [1954] (Anm. 30), S. 213,17–25.

liertes Phänomen darstellt. In ihr begegnet uns vielmehr ein Motiv, das sein gesamtes Werk durchzieht und somit auch als dessen drittes exegetisches und theologisches Prinzip – neben Bundes-⁹¹ und Trinitätslehre⁹² – betrachtet werden kann.

91 Vgl. Opitz: Bullinger [2004] (Anm. 48), S. 126–131.

92 Vgl. Mark Taplin: Bullinger on the Trinity: „Religionis nostrae caput et fundamentum“. In: *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575*. Hg. von Bruce Gordon und Emidio Campi. Grand Rapids, MI 2004, S. 67–99.

Andreas Mühlung

Die Bibel als Trostquelle bei Heinrich Bullinger. Vom Umgang mit der Bibel in Bullingers Trostschriften

1 Exegese und kirchliche Praxis

Die intensive Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift zählte auch für den Zürcher Theologen und Kirchenpolitiker Heinrich Bullinger seit seinen frühen Kappler Jahren zu den zentralen Aufgaben und pastoralen Herausforderungen. Bereits als Kölner Student las er biblische Schriften sowie Kirchenväterkommentare und studierte eifrig Melanchthons gerade auf dem Markt erschienene *Loci Communes*.¹ So überrascht es nicht, dass der junge Kappler Klosterlehrer nach seiner Rückkehr aus dem Rheinland im Jahr 1523 die regelmäßige, am Altgriechischen ausgerichtete Lektüre neutestamentlicher Schriften in seinem Unterricht einführte,² und dies ganze zwei Jahre bevor Ulrich Zwingli jene Praxis der Bibellectüre in der Zürcher ‚Prophezei‘ etabliert hatte.³

Diese deutliche Bibelorientierung in seiner Arbeit hielt Heinrich Bullinger zeitlebens bei. Bei allen zahlreichen, dabei höchst anspruchsvollen Aufgaben und Funktionen mit ihren jeweils unterschiedlichen Anforderungsprofilen, die Bullinger in den kommenden Jahrzehnten übernehmen sollte, ging es ihm nicht nur um die rechte Auslegung der Heiligen Schrift in der Lehre, sondern auch um die konkrete schriftgemäße Anwendung in der Praxis. In der Leitung der Zürcher Kirche als Nachfolger Ulrich Zwinglis, oder in der Zürcher wie auch der eidgenössischen und der europäischen Kirchenpolitik, aber auch und insbesondere in der pastoralen Seelsorge oder in der Ausarbeitung der teilweise höchst umfangreichen historischen Arbeiten, die ihn sein Leben hindurch beschäftigen sollten, blieb Bullingers Denken stets von der theologischen Suche nach einer angemessenen Antwort auf folgende drängende, für ihn existentielle Fragen ge-

1 Heinrich Bullinger: *Diarium (Annales vitae)* der Jahre 1504–1575. Hg. von Emil Egli. Basel 1904, S. 6.

2 Zu den geistesgeschichtlichen Einflüssen, insbesondere den von Erasmus ausgehenden, auf die exegetische Methodik des jungen Bullinger vgl. Peter Opitz: *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den ‚Dekaden‘*. Zürich 2004, S. 105–107.

3 Fritz Büsser: *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*. Bd 1. Zürich 2004, S. 29–31.

prägt: Welche Relevanz und Gestaltungskraft kann das Hören auf das Wort Gottes im Leben der Menschen heute noch besitzen? Welche Ansprüche stellt die Bibel an Bullingers Familie, an die Gemeinden und ihre Menschen, an die christliche Gesellschaft und ihre handelnden Organe insgesamt, aber auch an ihn selbst als Christ und Zeitgenossen? Und worin besteht die Verheißung des Evangeliums für die Menschen? Dies waren die entscheidenden Fragen, um deren Beantwortung er sein ganzes Leben hindurch rang. Dabei prägte ein besonderer Anspruch, den er an sich, die Kirche und die Gesellschaft insgesamt stellte, dieses Ringen: Als Theologe, der die Bibel als Fundament und Richtschnur seines Denkens verstand, forderte Bullinger, dass das gesamte kirchliche wie auch politische Handeln Reflex der intensiven Bemühungen um eine dem Wort Gottes angemessene biblische Exegese zu sein habe.⁴

Ein Blick auf sein schon zu Lebzeiten in gedruckter Form von ihm publiziertes umfangreiches Werk – unveröffentlichte Arbeiten, Stellungnahmen und Briefe einmal beiseite gelassen – belegt Bullingers Bemühen um eine exegetische Grundlegung seines gesamten kirchlichen und politischen Handelns eindrücklich. Eine erste gedruckte exegetische Kommentarreihe zu den Briefen des Neuen Testaments, immerhin 900 Folio-Seiten stark, wurde von ihm bereits im Jahr 1537 vorgelegt.⁵ Einige Jahre später folgten dann die exegetischen Arbeiten zu den vier Evangelisten,⁶ später erschienen auch zahlreiche Auslegungen zu alttestamentlichen Schriften. Auch innerhalb der eher dogmatisch ausgerichteten Arbeiten wie beispielsweise dem *Dekadenbuch*⁷ oder seinen bundestheologischen Schriften⁸ bildet die Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift das Fundament seines theologischen Arbeitens.⁹ Diesem Anspruch suchte Bullinger auch in den dezidiert seelsorgerlichen Schriften gerecht zu werden, gleich ob es sich beispielsweise um den *Bericht der Kranken* des Jahres 1535¹⁰ oder seinen fundierten theologischen Ratgeber zu Ehe- und Partnerschaftsfragen *Der Christliche Ehe-*

⁴ Vgl. Büsser: Bullinger. Bd. 1 [2004] (Anm. 3), S. 164–181.

⁵ Zu den frühen exegetischen Auslegungen vgl. die Einleitung von Luca Baschera. In: Heinrich Bullinger. Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Hg. von Luca Baschera. Zürich 2014, S. VII–XVI.

⁶ Heinrich Bullinger. Bibliographie. Bd. 1. Bearbeitet von Joachim Staedtke. Zürich 1972, Nr. 144–152; 153–158; 170–172; 173–175.

⁷ Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 179–227.

⁸ Vgl. beispielsweise Bullingers *De Testamento seu foedere Dei unicio et eterno*; Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 54–61.

⁹ Vgl. Büsser: Bullinger. Bd. 1 [2004] (Anm. 3), S. 237–255; Andreas Mühling: Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik. Bern 2001, S. 37.

¹⁰ Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 73–80.

stand (1540)¹¹ handelt. Doch auch innerhalb seiner zahlreichen Predigten, aus denen exemplarisch die zwei im Jahr 1574 veröffentlichten *Predigten über den 130. und 133. Psalm*¹² ebenso hervorzuheben sind wie auch die als Reaktion auf die Ereignisse der Bartholomäusnacht verfasste Predigt *Von der schweren Verfolgung der Heiligen christlichen Kirchen* (1573)¹³, hielt Bullinger seiner einmal getroffenen Grundentscheidung die Treue.

So zeigt der Blick auf die Genese von Bullingers hermeneutischen Grundentscheidungen eines deutlich: Der Zürcher Theologe wich von einmal gewonnenen Einsichten nicht ab und hielt an ihnen stringent und meist auch unverdrossen fest. Er scheute sich aber auch nicht davor, diese Gedanken im Laufe der Jahre fort- und weiterzuentwickeln. So stützte sich Heinrich Bullinger zeitlebens auch in seiner biblischen Exegese konsequent auf jene Orientierungspunkte, die er bereits in seiner frühen Kappler Abhandlung *Studiorum ratio* ausgab (1528)¹⁴ und viele Jahre später auch im 2. Kapitel des 2. *Helvetischen Bekenntnisses* (1566) ausführen sollte.¹⁵

Wie sahen diese Orientierungspunkte aus, von denen sich Bullinger bei seiner exegetischen Tätigkeit leiten ließ? Im Wesentlichen geht es um folgende Grundeinsichten: Für den Zürcher galt, dass die erste und wichtigste Aufgabe des Exegeten zunächst in der Erarbeitung und Analyse des genauen Sinnes der biblischen Schriftworte zu liegen habe. Doch weiteres kommt in der konkreten Auslegung hinzu – für die Exegese ist der jeweilige Textzusammenhang der Verse ebenso sorgfältig zu beachten wie dann auch weitere biblische Schriftstellen zu ihrer Erläuterung heranzuziehen. Denn es kommt in der Exegese letztlich allein auf die Klärung der Frage nach dem inhaltlichen Kern der betreffenden Bibelstelle an. Und für deren Beantwortung ist der Kontext des biblischen Verses ebenso wie die Analyse verwandter Stellen seiner Überzeugung nach unerlässlich. Bullinger nahm die unterschiedlichen in der Bibel vorkommenden Gattungen sorgfältig wahr und registrierte die verschiedenen stilistischen Typen ähnlich umfassend wie die grammatikalischen Eigenarten der jeweiligen biblischen Texte. Bullinger verstand diese biblischen Texte als Ausdruck einer lebendigen Sprachtradition

11 Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 129–141.

12 Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 582–583.

13 Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 575–581.

14 Heinrich Bullinger: *Studiorum ratio* – Studienanleitung. Hg. von Peter Stotz. 2 Teilbände. Zürich 1987.

15 Heinrich Bullinger: *Confessio Helvetica posterior*. Bearbeitet von Emidio Campi. In: *Reformierte Bekenntnisschriften*. Bd. 2.2. Hg. von Andreas Mühling und Peter Opitz. Neukirchen-Vluyn 2009, S. 275 f. Vgl. Büsler: Bullinger. Bd. 1 [2004] (Anm. 3), S. 244.

und scheute sich nicht, diese mit philologischen und rhetorischen Deutungsmustern zu interpretieren. Bullinger hielt im *Dekadenbuch* hierzu fest:

Wie die Schrift aus dem Geist Gottes geoffenbart ist, so muss sie auch durch denselben erklärt werden. So gibt es einige Regeln, mit Hilfe welcher das göttliche Wort treu aus dem Wort Gottes selbst heraus ausgelegt wird. So darf eine Auslegung weder den Glaubensartikeln widersprechen, noch mit der Gottes- und Nächstenliebe im Streit liegen. Damit sie umsichtig geschieht, muss sie im Zusammenhang mit dem Vorangehenden und dem Nachfolgenden erfolgen, indem sorgfältig auf den Kontext geachtet wird, und durch das vergleichende Zusammentragen verschiedener Stellen.¹⁶

Dass sich Bullinger, geleitet von der Überzeugung einer philologischen Exegese, gegenüber Vertretern der scholastischen Theologie ebenso scharf positionierte wie gegenüber Martin Luthers Exegese im Abendmahlsstreit, aber auch die Meinung der Täufer, auf ein exegetisches Regelwerk verzichten zu können, heftig bestritt, hat Peter Opitz aufgezeigt. Eine mit Vätersentenzen und eine mit aus dem Zusammenhang gerissenen biblischen Versen arbeitende Exegese wird von Bullinger gleichermaßen abgelehnt wie eine subjektiv, letztlich willkürlich auswählende, methodische Überlegungen zurückstellende, dabei einzelne Textstellen inhaltlich überfrachtende Auslegung.¹⁷

Doch kennzeichnend nicht nur für die Exegese des Zürchers, sondern auch für seine gesamte Theologie ist die entschiedene Konsequenz, mit der er seine Auslegung des Textes auf die kirchliche Praxis hin ausgerichtet hat. Zuallererst aus den exegetischen Überlegungen heraus, und daraus folgend in konkreten Formen liturgischer Heilsvermittlung wie Predigt, Gottesdienst, Kasualien und seelsorgerlichem Gespräch, können sich für Bullinger den Christen in ihrer jeweiligen seelsorgerlichen Situation tiefer Trost und große Hoffnung erschließen. Bullingers Theologie ist daher sehr situativ ausgerichtet und keinesfalls ausschließlich durch sein Bemühen um ein dogmatisches Gesamtkonzept geprägt. Vielmehr kommt in der konkreten jeweiligen Lebenssituation der Menschen das Wort Gottes zur Sprache. Jede exegetische Aussage appelliert an Ausleger wie Gemeinde gleichermaßen, dass die Gemeinde Jesu Christi gerade angesichts der zahlreichen gesellschaftlichen wie privaten Katastrophen stets aufs Neue vor der Herausforderung stehe, ein Leben zu führen, das die angemessene Antwort auf

¹⁶ Zitiert nach Opitz: Heinrich Bullinger als Theologe [2004] (Anm. 2), S. 102. Vgl. hierzu insgesamt die Zusammenfassung auf S. 99–109.

¹⁷ Vgl. Opitz: Heinrich Bullinger als Theologe [2004] (Anm. 2), S. 106–108. Dass Bullinger hermeneutisch Luther in eine Front mit den Täufem stellt, ist nicht zuletzt durch die schweren kirchenpolitischen Konflikte zwischen Zürich und Wittenberg verursacht.

das göttliche Gnadenhandeln darstellt. Die Exegese verheißt somit einen Trost, der in dem Bundeshandeln Gottes begründet ist und eine angemessene Reaktion der Gemeinde erfordert – allen Krisenszenarien zum Trotz.¹⁸

Auf diese Weise wird die Exegese zu einer Funktion kirchlichen Handelns, denn Bullinger suchte in seinen Kommentaren den Schwestern und Brüdern in der Gemeinde ebenso einen pastoralen Dienst zu leisten wie dem politischen Gemeinwesen insgesamt. Diese seelsorgerliche Dimension exegetischer Arbeit stellt der Zürcher dabei in den Kontext einer alten kirchlichen Gemeinschaft, die sich der Tradition tief verpflichtet fühlt,¹⁹ wie seine häufige Verwendung von Kommentaren der Väter und Zeitgenossen deutlich zeigt.

Mit Blick auf unser Thema wird bei diesem Punkt eine literarische Besonderheit besonders deutlich – dass nämlich Bullinger die thematischen Begrenzungen der jeweiligen publizistischen Gattungen faktisch aufgehoben hat. Denn überall in jenen Schriften, in denen das biblische Wort Gottes zur Sprache kommt, und das war seinem Anspruch nach in nahezu allen seiner Arbeiten der Fall, gleich ob nun in dezidiert seelsorgerlicher Schrift und im gelehrten exegetischen Kommentar, ob in Predigtsammlung, Brief oder polemischer Schrift, überall sollte sich dem Hörenden wie auch dem Lesenden die Weisheit und der Trost des göttlichen Wortes deutlich offenbaren. So verstanden, wurde nach seiner Überzeugung jeder Kommentar, jede Gelegenheitsschrift, selbst jeder Brief den Lesern zu einer ‚Trostschrift‘, da nämlich in diesen die Bibel zur Sprache gebracht – und ihre Auslegung auf die kirchliche Praxis hin ausgelegt wird.²⁰

2 Seelsorgerliche Anfragen

Tatsächlich erblickte der Zürcher für seine berufliche Tätigkeit in der Seelsorge das zentrale Arbeitsfeld. Bullingers unbestritten hohe seelsorgerliche Kompetenz war bereits seinen Zeitgenossen nicht verborgen geblieben. Er galt innerhalb der reformierten Kirchen als seelsorgerliche Autorität, die von Menschen aus ganz Europa oftmals zum persönlichen Gespräch aufgesucht, häufig auch schriftlich um Beistand in schweren Lebenskrisen gebeten wurde.²¹ Hatte der Zürcher Anti-

18 Vgl. hierzu auch Opitz: Heinrich Bullinger als Theologe [2004] (Anm. 2), S. 152–156.

19 Vgl. Büsser: Bullinger. Bd. 1 [2004] (Anm. 3), S. 245.

20 Vgl. Andreas Mühling: Bullinger als Seelsorger im Spiegel seiner Korrespondenz. In: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Bd. 1. Hg. von Emidio Campi und Peter Opitz. Zürich 2007, S. 271–287.

21 Vgl. Mühling: Korrespondenz [2007] (Anm. 20), S. 272–274.

stes bereits in seinem *Bericht der Kranken* aus dem Jahr 1535 – bei dieser umfangreichen Schrift handelt es sich um eine christologisch fundierte Handreichung für Pfarrer und Gemeindeglieder bei der Sterbebegleitung schwerstkranker Patienten – eine methodische Grundlegung für die praktische Seelsorge an Sterbenden vorgelegt, wird diese Methodik in seinen zahlreichen seelsorgerlichen Korrespondenzen in Fragen der Ehe- und Familienberatung, der Krankenseelsorge und auch der Seelsorge angesichts des Todes in den kommenden Jahren weiter konkretisiert und ausgeführt.²²

Bereits ein flüchtiger Blick in diese Arbeiten zeigt eines deutlich: Bullinger registrierte nicht nur seine nähere Umgebung, sondern auch die kirchliche und politische ‚Großwetterlage‘ insgesamt sehr genau. Die Ängste, Sorgen und Befürchtungen im Freundes- und Familienkreis wurden ebenso aufgegriffen wie diejenigen innerhalb seiner Zürcher Gemeinde. Doch beschränkte sich seine Wahrnehmung nicht auf sein heimisches Umfeld. Der Antistes griff in Predigten, Schriften und Briefen²³ auch die Lebenssituation seiner Korrespondenten wie auch die seiner Leser aus ganz Europa bewusst auf:²⁴ Ob nun das Auftreten der Pest Angst und Schrecken unter den Gliedern seiner Gemeinde verbreitete, oder die politische Lage die Situation seiner zahlreichen Leser verdüsterte – das Leid und die Verfolgungen, denen viele der Menschen ausgesetzt waren, forderte ihn zu einer intensiven biblisch fundierten Auseinandersetzung mit diesen teilweise existentiellen Fragen heraus. Die sehr exakte Wahrnehmung seines näheren und weiteren Umfeldes ist ein Schlüssel zum Verständnis seiner Kirchenpolitik. Jene auf diese Weise geschaffenen europäischen ‚Netzwerke‘ dienten nicht nur der Übermittlung eigener theologischer Überzeugungen und kirchenpolitischer Absichten, sondern waren auch Impuls für das eigene seelsorgerliche Nachdenken Bullingers.

22 Vgl. Andreas Mühlhng: Welchen Tod sterben wir? Heinrich Bullingers Bericht der Kranken. In: *Zwingliana* 29 (2002), S. 55–68

23 Zu den Intentionen seiner Briefwechsel vgl. Rainer Henrich: Bullinger als Briefschreiber am Beispiel seiner Briefe an Johannes Haller. In: *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*. Bd. 1. Hg. von Emidio Campi und Peter Opitz. Zürich 2007, S. 129–142.

24 Eine in diesem Beitrag bislang noch nicht genannte Gattung, in der Bullinger europäische Territorien und die Lebenssituation ihrer damaligen Bevölkerung behandelt, ist die der ‚Zeitungen‘, also Nachrichten vornehmlich aus den Bereichen Kirche, Politik, Militär, Klima und Wirtschaft, die von Bullinger gesammelt, theologisch knapp kommentiert und an einen ausgewählten Personenkreis versendet wurden. Vgl. hierzu Leo Weisz: *Die Bullinger Zeitungen*. Zur Halbjahrhundertfeier des Vereins der schweizerischen Presse dargebracht vom journalistischen Seminar der Universität Zürich und von der Buchdruckerei Berichthaus in Zürich. Zürich 1933.

Je länger Bullinger im Amt war, desto mehr beschäftigte ihn theologisch das offenkundige Leid, die Verfolgung und Unterdrückung reformierter Christen. Um biblische Antworten auf diese drängende Frage rang Bullinger zeitlebens intensiv. Wie war dies möglich? Wie war es möglich, dass Gottes Kinder leiden müssen, während seine Feinde triumphieren? Und warum ließ Gott schwere Verfolgung, Krankheit, qualvollen Schmerz und den gewaltsamen Tod zu? Bullinger wusste aus seiner seelsorgerlichen Tätigkeit heraus sehr genau, dass sich zahlreichen Gläubigen aus diesen erschütternden Erfahrungen heraus der Gedanke, Gott habe sich seinem Volk entzogen, geradezu aufdrängte. Den sicheren Untergang vor Augen seien diese Christinnen und Christen so hoffnungslos wie ratlos und er konstatierte, dass sie in der Gefahr ständen, ihren Glauben zu verlieren.²⁵

In dem Horizont dieser Überlegungen erwies sich Bullinger darüber hinaus nicht nur als genauer Analyst seines persönlichen Umfeldes, sondern auch als klarer Beobachter der damaligen Zeitgeschichte. Wie sorgfältig Bullinger registrierte und seine Beobachtungen in einen größeren theologischen Deutungszusammenhang zu stellen suchte, zeigt sein *Diarium* deutlich. Hierin notierte Bullinger insbesondere seit Beginn der vierziger Jahre deutliche Anzeichen von großen klimatischen, wirtschaftlichen und damit einhergehenden sozialen Veränderungen. Die durch sinkende Temperaturen bedingten Missernten, daraus resultierende, dramatisch anwachsende wirtschaftliche Schwierigkeiten wie auch soziale Verwerfungen innerhalb der europäischen Gesellschaften, die damals weite Teile Europas und der Eidgenossenschaft erschütterten, wurden von Bullinger ebenso sorgfältig beobachtet wie Naturerscheinungen, Brandkatastrophen, Krieg und Verfolgungen.²⁶ Auch die Pest wütete regelmäßig in Zürich und forderte zahlreiche Todesopfer, wovon Bullinger in seinem *Diarium* für das Jahr 1564 eindrucksvoll Zeugnis ablegte.²⁷

Im September des Jahres 1564 erkrankte Bullinger lebensgefährlich an der Pest und beschrieb die Symptome und den weiteren Verlauf seiner schweren Erkrankung nach seiner Genesung im *Diarium* ausführlich. Obwohl sich Bullinger ärztlicher Begleitung keinesfalls widersetzte, legte er seine ganze Hoffnung in die Hände Gottes, welcher seiner festen Überzeugung nach allein gesund machen könne.²⁸ So erhielt die Fürsprache und das Gebet der Gemeinde ihre besondere Bedeutung für ihn: Denn in Gott liege für ihn allein Trost, Hoffnung und Hei-

²⁵ Vgl. Mühling: Bullingers europäische Kirchenpolitik [2001] (Anm. 9), S. 34–37.

²⁶ Vgl. Egli: *Diarium* [1904] (Anm. 1), insbesondere S. 28–112.

²⁷ Vgl. Egli: *Diarium* [1904] (Anm. 1), S. 75–79.

²⁸ Vgl. Egli: *Diarium* [1904] (Anm. 1), S. 76 f.

lung.²⁹ Bemerkenswert sind in diesen Passagen die Beschreibungen der sozialen Auswirkungen dieser Krankheit: Obwohl Bullinger und seine Familie keinesfalls sozial ausgegrenzt wurden, beste ärztliche Pflege erhielten und in die Fürbitte der Gemeinde aufgenommen wurden, forderte die Pest 1564 dennoch zahlreiche Opfer in der Familie Bullinger – es starben seine Ehefrau Anna, seine Tochter Margreth, sein Enkel Bernhart sowie sein Schwager mit seiner Familie.³⁰ So zeigt diese Krankheit deutlich die Zerbrechlichkeit und hohe Instabilität sozialer Bindungen auf: Oftmals wurden diejenigen, die in den Verdacht gerieten, infiziert zu sein, in eine große soziale, zudem menschlich belastende Isolation gedrängt, andere Personen ergriffen umgehend die Flucht und ließen Familienmitglieder zurück. In Mitteleuropa sind während größerer Pestzeiten ganze Verwaltungen, Obrigkeiten und Universitäten an vermeintlich sichere Orte geflohen, wurden Familien und Freundeskreise voneinander getrennt. Gerade in protestantischen Städten und Territorien warfen diese schweren sozialen Verwerfungen hohe seelsorgerliche Schwierigkeiten auf: Die Furcht, dass Gott seine Güte dem Gemeinwesen entziehe, schien sich zu bestätigen. Todesangst griff lähmend um sich. In jenen konfessionell geprägten Gebieten, in denen das Evangelium von der befreienden Gnade Gottes eine geradezu konstitutive Bedeutung für Gesellschaft, Obrigkeit und Kirche besaß, stellte diese gesellschaftliche Entwicklung eine große theologische Anfechtung dar.³¹

3 Die Predigt des Evangeliums als theologische Orientierung und tröstliche Antwort

Auch für den Zürcher warfen diese Ereignisse deutliche Fragen auf. Doch Bullinger entfaltete keine dramatischen eschatologischen Szenerien, sondern konzentrierte sich auf die sorgfältige Exegese der biblischen Schriften, um darin mögliche Antworten und angemessene Reaktionen auf diese Ereignisse, in denen Bullinger klare göttliche Anfragen an sein Volk erblickte, zu finden.³² Was möchte Gott seiner Gemeinde sagen, und wie soll sein Volk biblisch angemessen reagie-

²⁹ Vgl. Egli: *Diarium* [1904] (Anm. 1), S. 78.

³⁰ Vgl. Egli: *Diarium* [1904] (Anm. 1), S. 78 f.

³¹ Dass dieser Befund auch für die seelsorgerliche Praxis Martin Luthers eine große Herausforderung darstellte, belegt eindrücklich sein Schreiben an Nikolaus von Amsdorf vom 25. November 1538; vgl. hierzu Gerhard Ebeling: *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen 1997, S. 321–323.

³² Vgl. Mühlhing: *Bullingers europäische Kirchenpolitik* [2001] (Anm. 9), S. 34–40.

ren? Dies waren die entscheidenden Fragen, die beantwortet werden mussten.³³ Hier war Bullinger als Exeget und Prediger gleichermaßen gefordert.

Einige Beispiele unter zahlreichen aus Bullingers intensiver Predigtpraxis: 1554 entschloss er sich, angeregt durch die Verfolgungen der evangelischen Gemeinden in Frankreich und England, in 100 Predigten die gesamte Johannes-Apokalypse auszulegen, um eine biblisch begründete Einsicht auf die Frage nicht nur nach dem Grund des Leidens christlicher Gemeinden, sondern auch nach der Überwindung des Leidens zu finden.³⁴ Den bereits in frühen Jahren entwickelten, konsequent christologisch ausgerichteten Ansatz hielt Bullinger auch in den Apokalypsepredigten streng durch: Gott ist und bleibt trotz aller gegenteiligen Anzeichen der souveräne Herrscher der Geschichte. Nur durch Christus, der das ‚Buch mit sieben Siegeln‘, also das Buch aller Ratschläge, Entscheidungen und Werke Gottes, zu öffnen und sich somit als Herrscher der Schöpfung zu erweisen vermag, können Gottes souveräne Entscheidungen von den Gläubigen richtig gedeutet werden. So enthalte – und dies ist die eigentliche Intention dieser Predigten – die Johannes-Apokalypse für die Gläubigen auch und gerade durch ihre Sicht auf die bedrückenden geschichtlichen Abläufe einen tiefen Trost. Auch wenn es gegenwärtig für manchen aus der Gemeinde Bullingers politisch nicht so aussehe: Christus bleibt Sieger, allen widrigen Anzeichen zum Trotz. Der endgültige Sieg des Gekreuzigten stehe nämlich unmittelbar bevor, davon war Bullinger fest überzeugt. Die einzige Aufgabe der Gläubigen habe nun darin zu bestehen, das Ende ihres irdischen Daseins in den Blick zu nehmen, um bereits jetzt im Kreuz die verborgene Glorie Gottes zu erblicken. Denn ihr Leben mit Christus, und damit die Beziehung zu ihm, werde für die Gläubigen keinesfalls mit dem Verlöschen ihrer biologischen Existenzform enden. Das Leben mit und in Christus werde weitergehen. Der Trost lag also nicht nur in dem Wissen begründet, dass die Gläubigen schon jetzt gerettet sind, sondern auch in der Zuversicht, dass einst, entgegen der politischen Wirklichkeit, die Gläubigen für alle Welt sichtbar gerechtfertigt werden und zugleich der volle Glanz Christi und seines Reiches offenbar werde.³⁵

Diesen Trost angesichts einer für die reformierten Gemeinden Europas politisch bedrohlichen Lage suchte Bullinger, neben dem *Diarium* und den schon oben erwähnten, im Jahr 1574 veröffentlichten Predigten über den 130. und 133. Psalm,

³³ Vgl. hier an dem Beispiel großer Hungersnöte Hans Ulrich Bächtold: Gegen den Hunger beten. Heinrich Bullinger, Zürich und die Einführung des Gemeinen Gebets im Jahr 1571. In: Vom Beten, vom Verketzern, vom Predigen. Beiträge zum Zeitalter Heinrich Bullingers und Rudolf Gwalters. Hg. von id., Rainer Henrich und Kurt Jakob Ruetschi. Zug 1999, S. 9–44.

³⁴ Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 327–356. Zu den Predigten vgl. Fritz Büsser: H. Bullingers 100 Predigten über die Apokalypse. In: Zwingliana 27 (2000), S. 117–131.

³⁵ Vgl. Fritz Büsser: Zürich – ‚Die Stadt auf dem Berg‘. In: Zwingliana 25 (1998), S. 21–42.

in weiteren Predigten wie *Von höchster Freud und größtem Leid des künftigen jüngsten Tages* (Zürich 1572)³⁶ und, als Reaktion auf die Ereignisse der ‚Bartholomäusnacht‘, *Von der schweren langwierigen Verfolgung der Heiligen christlichen Kirchen* (Zürich 1573)³⁷ zu entfalten. Jetzt wurde ihm deutlich, dass die ‚äußeren‘ Bedrohungen, die ihm aufgrund seiner Analysen nun sichtbare Zeichen der Nähe Christi waren, bei vielen Christen Glaubenszweifel hervorriefen – mit verheerenden Folgen für die Gemeinden. So bezeichnete Bullinger den Mangel an festem Glauben als Hauptübel seiner Zeit und stellte fest: „Der Glaube ist in der Welt erloschen.“³⁸

4 Glaube und Bund

‚Glaube‘ – mit diesem Stichwort steht und fällt Heinrich Bullingers christologisch zentrierte Theologie, wie wir noch an anderer Stelle sehen werden. Mit dem christlichen Glauben fällt und steht im Leben eines jeden Christen alles. Denn der Glaube an Christus bildet nicht nur das alles tragende Fundament theologischen Denkens, sondern ist zugleich die seine Theologie entscheidend zusammenhaltende Klammer. Er verbindet Eschatologie und Ekklesiologie, Christologie und Ethik, Lehre und Leben. Er ist somit von höchster Bedeutung in seinen Trostschriften. Wenn die Bibel zum Ausgangspunkt seiner Seelsorge wird, so ist der Glaube letztlich die Ermöglichung eines gelingenden Lebens.

Den Glauben an Christus zu stärken, dies kann also als die zentrale seelsorgerliche Perspektive des jungen ebenso wie des alten Heinrich Bullingers bezeichnet werden. Nur der christologisch begründete Glaube kann bei ihm zu dem entscheidenden ‚Rettungsanker‘ für die in Anfechtung stehenden Menschen werden. So muss die Bibel in den vielfältigen seelsorgerlichen Situationen stets aufs Neue zur Sprache gebracht werden. Bei der Beantwortung der Frage, worauf sich dieser Glaube zu stützen habe, führte Bullingers exegetisches Nachdenken zur Einführung des Bundesbegriffs innerhalb seiner Theologie. Im *Dekadenbuch* erklärte er:

Vor allem aber gilt es in allen Wissenschaften, auf den Höhepunkt der Fragestellung zu achten, das heißt auf jenes Oberste, auf welches sich alles bezieht und stützt [...] So ermahne ich auch dich, du Prophet Gottes, dass du im Auslegen der Schriften für dich häufig den Hauptpunkt der heiligen Schriften bedenkst, auf den sich alles bezieht. Sehr viele sagen,

³⁶ Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 570 f.

³⁷ Staedtke: Bibliographie [1972] (Anm. 6), Nr. 575; 581.

³⁸ Bullinger: Von höchster Freud und größtem Leid des jüngsten Tages [1572] (Anm. 36), S. 16.

dies seien Gesetz und Evangelium, aber mit wenig Recht. Das Testament nämlich, das als Titel für die ganze Schrift steht, bildet auch den Richtpunkt der ganzen Schrift. Es soll sich aber niemand darüber wundern, als ob dies neu oder eine Einbildung wäre. Unter dem Wort ‚Testament‘ verstehen wir nämlich einen Vertrag, einen Bund und eine Übereinkunft, diejenige nämlich, in welcher Gott mit dem gesamten sterblichen Geschlecht überein gekommen ist: Er werde unser Gott und alles in allem sein, der höchste Reichtum an Gütern, das ‚Horn der Amaltheia‘.³⁹

Unabhängig von der Forschungsdiskussion, ob die Bundestheologie der zentrale Topos von Bullingers Theologie ist oder nicht, zeigt sich doch, dass in ihr die anderen theologischen Motive wie Glaube, Schrift, Kirche oder Zürcher Gemeinwesen ihren festen Platz finden. Alle Linien seiner ganzen Theologie kommen hier zu ihrem Recht. „Das Umgekehrte sollte man nicht ohne weiteres behaupten.“⁴⁰ Konstitutiv für Bullingers Bundestheologie ist der Gedanke, dass Gott und sein gläubiges Volk einen festen Bund miteinander eingegangen seien und ihre gesamte, von nun an gemeinsame Geschichte durch diesen Bundesschluss konstituiert werde.

Beide Vertragspartner, also Gott und sein Volk, gehen bei einem Bundesschluss gegenseitig feste Verpflichtungen ein. Somit ist ein Bund zwischen diesen Vertragspartnern niemals eine einseitige Abmachung. Gott verpflichtet sich zur Gnade, sein Volk hingegen zum glaubenden Gehorsam, ein glaubender Gehorsam, der in Christus geschieht. Der feste Glaube mit einer angemessenen *praxis pietatis* stellt für Bullinger die einzig richtige Antwort der Gemeinde auf Gottes Bundeshandeln dar. Wer den Glauben verliert, tritt aus dem Bund Gottes heraus und verliert den göttlichen Trost. Aus dieser Überzeugung heraus erhält auch die Lektüre und die Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift ihre seelsorgerliche Dimension: Die Einheit des Bundes garantiert somit auch die Einheit der Heiligen Schrift; wer betend die Schriften liest, vergegenwärtigt sich das Bundeshandeln Gottes, stärkt seinen Glauben und erfährt auf diese Weise Trost und Zuversicht.⁴¹

39 Zitiert nach Opitz: Heinrich Bullinger als Theologe [2004] (Anm. 2), S. 126 f. Das ‚Horn der Amaltheia‘ ist eine Anspielung an die Nymphe Amaltheia, die entweder in Gestalt einer Ziege oder zumindest mit Ziegenmilch Gott Zeus in seiner Kindheit genährt haben soll. Bullinger verwendet diesen Begriff synonym mit *copiae cornu*, also der unerschöpflichen Fülle des Heils; vgl. Opitz: Heinrich Bullinger als Theologe [2004] (Anm. 2), S. 127 mit Anm. 566.

40 Willem van 't Spijker: Bullinger als Bundestheologe. In: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Bd. 1. Hg. von Emidio Campi und Peter Opitz. Zürich 2007, S. 773–592; zur Diskussion um die Bedeutung des Bundesgedankens innerhalb Bullingers Theologie vgl. dort S. 581–592.

41 Vgl. van 't Spijker: Bullinger als Bundestheologe [2007] (Anm. 40), S. 576–578. Zur Weiterentwicklung des Bundesgedankens im Calvinismus vgl. Andreas Mühlhng: Caspar Olevian. Christ, Theologe und Kirchenpolitiker. Zug 2009, S. 129–133.

5 Entfaltung – die Bibel als Trostquelle

So führte Bullingers Bundestheologie zu den zentralen Stichworten ‚Glaube‘ und ‚Christus‘. Und tatsächlich: Bullingers seelsorgerliche Stärke bestand genau in diesem Punkt, dass innerhalb seiner bundestheologischen Konzeption die gesamte Bibel ihre deutliche Christuszentrierung erhält. Die Lektüre der Schrift stärkt den Glauben an Christus und ermöglicht Antworten auf die Lebensfragen der Angefochtenen, da die Glaubenden den Zuspruch erfahren, dass Gott seinen Bund hält. Bullinger erhob anspruchsvolle Anforderungen an die Seelsorger im Beratungsgespräch: Es galt, in der konkreten seelsorgerlichen Situation die konkreten und individuellen Erfahrungswelten der jeweiligen Gesprächspartner einschließlich ihrer politischen, sozialen, familiären und religiösen Kontexte genau zu registrieren, diese dann im Erfahrungshorizont der Gesprächspartner klar zu analysieren und schließlich auf den biblisch bezeugten Christus hin auszulegen. In Abgrenzung zu spätmittelalterlichen und reformkatholischen Seelsorgekonzepten erklärte Bullinger auf diese Weise die Heilige Schrift zu dem entscheidenden Medium, welches eine gelingende Seelsorge erst ermöglicht.⁴² Letztlich ging es ihm in der konkreten Seelsorgesituation also darum, die Bibel zu Gehör und in einen Dialog mit den Gläubigen zu bringen, um auf diese Weise den Glauben stärken zu können.⁴³ „Bullingers Vertrauen auf die wirksame Kraft, auf den stärkenden Zuspruch des Evangeliums in der konkreten Beratungssituation ist unerschütterlich und für seine Seelsorgekonzeption konstitutiv“,⁴⁴ gleichermaßen im vertraulichen Beratungsgespräch wie in der Predigtsituation.

Wir haben bereits gesehen, dass die Bibel grundsätzlich stets den entscheidenden theologischen Ausgangspunkt und zugleich das seelsorgerliche Medium in Bullingers Schriften darstellt. Doch in seinen dezidiert seelsorgerlichen Schriften führte er grundlegende methodische Reflektionen zur Frage nach der Relevanz der Bibel in der seelsorgerlichen Situation nur äußerst selten aus. Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Da die seelsorgerliche Relevanz der Bibel bereits innerhalb seiner frühen bundestheologischen Schriften inhaltlich angelegt ist,⁴⁵ verzichtete Bullinger wohl aus diesem Grund in aller Regel auf eine methodische Entfaltung dieser Fragestellung.

⁴² Vgl. Mühling: Welchen Tod sterben wir? [2002] (Anm. 22), S. 60–64.

⁴³ Vgl. Mühling: Korrespondenz [2007] (Anm. 20), S. 283.

⁴⁴ Mühling: Korrespondenz [2007] (Anm. 20), S. 284.

⁴⁵ Vgl. van 't Spijker: Bullinger als Bundestheologe [2007] (Anm. 40), S. 575–581.

Suchen wir nach solchen grundlegenden methodischen Ausführungen, so haben wir zunächst den bereits angesprochenen *Bericht der Kranken* mit seiner biblisch fundierten Christuszentrierung in den Blick zu nehmen. Allerdings sollte sich der Zürcher nochmals an anderer Stelle ausführlich zu dieser Frage äußern: im sogenannten *Dekadenbuch* aus den Jahren 1549–1551. Dieses Dekadenbuch gilt vielfach als theologisches Hauptwerk des Zürchers und zählt sicher zu den am weitesten verbreiteten theologisch-katechetischen Handbüchern zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts. In diesen fünf Büchern mit je 10 Lehrpredigten – vermutlich wurden die Texte vom Zürcher direkt als Publikation konzipiert und niemals von ihm gepredigt⁴⁶ – griff Bullinger die seiner Ansicht nach zentralen Fragestellungen des christlichen Glaubens und Lebens auf. Für unser Thema besonders wichtig ist die 3. Predigt aus dem 3. Buch, deren Vorrede auf den März 1550 datiert ist.⁴⁷ Ohne jetzt im Detail auf diese sehr umfangreiche Predigt eingehen zu können: Diese Lehrpredigt – betitelt mit „Der Umgang mit dem Unglück“ – liest sich wie eine klare methodische Bekräftigung, aber zugleich auch, und das ist für Bullinger äußerst bemerkenswert, deutliche inhaltliche Erweiterung seines *Bericht der Kranken* aus dem Jahr 1535. Zunächst wurden auch in dieser Lehrpredigt die vielfältigen individuellen Erfahrungen von Gläubigen mit Leid und Unglück aufgegriffen:

Zunächst empfiehlt es sich uns die wichtigsten Gattungen oder Arten von Unglück vor Augen zu halten und zu betrachten. Die Übel, die uns Elende auf die Probe stellen, sind ohne Zahl, aber am meisten verbreitet unter ihnen sind die Pest, zahllose verschiedene Krankheiten, schließlich der Tod selbst und die Furcht vor dem Tod, die sogar schlimmer ist als der Tod. Hinzu kommen der Tod und das unglückliche Schicksal besonders hervorragender oder uns besonders teurer Menschen, ferner Beraubung, Unterdrückung, zahlreiche Unglücksfälle, Armut, Mangel an den Dingen, das Verlassenwerden von allen Menschen, Schimpf und Schande, Verbannung, Verfolgung, Gefängnis, Marter und Hinrichtung mit verschiedenen ausgesuchten und schrecklichen Strafen; ebenso Unwetter, Unfruchtbarkeit, Hunger, Frost, Raureif, Hagel, Überschwemmung, Erdbeben, zerstörte Städte, verwüstete Äcker, Feuersbrunst, Einbruch von Gebäuden, Hass, Parteilichkeit, Rivalität, Verrat, Aufstand, Krieg, Mord, Gefangenschaft, Frechheit und Grausamkeit der Feinde, Tyrannei, ebenso Kinderlosigkeit oder Bedrängnis, Unruhe und Unheil durch unangenehme Ehepartner, durch elende oder bössartige, ungehorsame oder undankbare Kinder, schließlich beständige Angst und Sorge um verschiedene Dinge, die uns bedrängen und quälen.

Niemand kann jedoch in einem Katalog, und sei er noch so umfangreich, alle Übel aufzählen, denen das arme Menschengeschlecht unterworfen ist und unter denen es zeitweilig zerfleischt wird. Es entstehen von Tag zu Tag neue Übel, die unsern Vorfahren unbekannt

⁴⁶ Vgl. Opitz: Heinrich Bullinger als Theologe [2004] (Anm. 2), S. 19.

⁴⁷ Vgl. Peter Opitz: Einleitung, Heinrich Bullinger. Schriften III. Hg. von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz. Zürich 2006, S. 3.

waren. Dies ist also unser Schicksal, dass wir mit immer neuen Sünden immer neue Strafen verdienen, auch wenn es sonst schon genug und übergenug an Übeln gab, die den Menschen aufreiben. Von diesen Übeln werden aber gute oder gottesfürchtige Menschen wie auch ruchlose Gottesverächter gepeinigt.⁴⁸

Diesen Katalog von Ängsten aufgreifend, entfaltete Bullinger die biblischen Geschichten und Logien zum Medium der Seelsorge: Denn zunächst einmal werden die in der Bibel handelnden Personen zur Illustration bestimmter Verhaltensweisen herangezogen und diese biblischen Gestalten den Hörern als Vorbilder, bzw. auch als drastisch abschreckende Beispiele, vor Augen geführt. Wenige Zeilen weiter erklärte Bullinger:

Dass sowohl die Gottesfürchtigen als auch die Gottlosen vom Unglück heimgesucht werden, erhellt aus dem Beispiel von Abel und Kain gleich am Anfang der Welt. Wie nämlich jener von diesem erbärmlich erschlagen und wegen seines reineren Gottesdienstes von der Erde hinweggenommen wurde, so lebte dieser, der wegen des Brudermordes flüchtig war, in Angst und Schrecken und hatte auf der Erde keinen Ort, wo er hätte zur Ruhe kommen können. (vgl. Gen 4,1–16). Auch Jakob mit dem Beinamen Israel wurde durch viele verschiedene Unglücksfälle bedrängt, wie man lesen kann. (vgl. Gen 27,41 f.; 29,25). Dasselbe wird in der Heiligen Schrift auch von den Ägyptern, den Verfolgern der Israeliten, berichtet (vgl. Ex 7–10). Anfechtungen erlitt Saul (vgl. 1 Sam 15,23–26), Anfechtungen erlitt aber auch David (vgl. 1 Sam 18,9–12; 19,1.9 f.). Ein sehr schweres Kreuz hat unser Herr und Heiland samt sein Jüngern getragen.⁴⁹

Die Lehre aus der Betrachtung dieser biblischen Vorbilder war für den Zürcher naheliegend:

Ja sogar die besten Menschen werden vom Unheil heimgesucht, während die gottlosesten und schlechtesten Menschen sicher vor Unglück in Ruhe, Vergnügen und Müßiggang leben. Hinzu kommt, dass die Bösen triumphieren, wogegen die Guten Verfolgung und Unrecht erleiden.⁵⁰

Bereits in seiner früheren Trostschrift *Bericht der Kranken* betonte er, dass

der feste Glauben an Christus, verstanden als wirksame sichtbare Kraft und lebendige Wirkung Gottes im Menschen, [...] konstitutiv für die Beziehung zwischen Christus und dem Menschen, und somit für die Frage nach Leben und Tod [ist]. Während den Ungläubigen der ‚ewige Tod‘ drohe, wird das Leben der Gläubigen neu qualifiziert – und somit für sie die Bedeutung des Todes relativiert. [...] Mit anderen Worten: Schon in ihrem gegenwärtigen menschlichem Leben erkennen die Christen durch den Glauben schon jetzt, dass der Tod

48 Heinrich Bullinger: Dekade 3,3. Bearbeitet von Marianne Luginbühl. In: Heinrich Bullinger. Schriften III. Hg. von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz. Zürich 2006, S. 518 f.

49 Bullinger: Dekade 3,3 [2006] (Anm. 48), S. 519 f.

50 Bullinger: Dekade 3,3 [2006] (Anm. 48), S. 520.

für sie in Christus aufgehoben, das wahre Leben zugleich durch den Glauben an Christus und die Gemeinschaft mit ihm inhaltlich bestimmt ist.⁵¹

Von der theologischen Stringenz dieser christuszentrierten Grundposition blieb Bullinger auch weiterhin fest überzeugt: auch davon, dass die Bibel zum Medium der Seelsorge werden müsse. An einem entscheidenden Punkt jedoch konkretisierte Bullinger nun in diesem Text das Ziel seelsorgerlichen Handelns ausführlicher. Auch weiterhin bestehe das Ziel seelsorgerlichen Handelns darin, die Bibel in der Seelsorgesituation zur Sprache zu bringen, da nur sie Christen eine angemessene Antwort auf Gottes Heilshandeln ermögliche und den nötigen Trost spende. Deutlich bleibt noch immer: Die Bibel zeigt den angefochtenen Menschen Vorbilder auf⁵² und weist auf Christus hin. Nach ausführlichen Zitaten aus Calvins *Institutio* 3, 8, 8–10 – Calvin wendet sich in diesem Absatz gegen die Unempfindlichkeit der Stoiker – bekräftigte Bullinger seine Überzeugung, dass das Ziel der Seelsorge darin bestehe, die Bibel in der konkreten Seelsorgesituation zur Sprache zu bringen.⁵³ Aber die Begründung wurde nun im Gegensatz zu seiner Anleitung aus dem Jahr 1535 deutlich zielgerichteter ausgeführt: Denn die Konfrontation des Menschen mit der Bibel ermögliche, gleichsam in einem Dreischritt, in der seelsorgerlichen Situation den festen Glauben an Christus, einen Glauben, der wiederum Hoffnung schenkt und, daraus resultierend, Geduld bewirkt.⁵⁴ Während das menschliche Leid den Glauben, die Hoffnung und die Geduld bedroht, stärkt nach Bullingers fester Überzeugung eine biblisch fundierte Seelsorge eben jenen Glauben, jene Hoffnung, jene Geduld. In den Worten Bullingers:

Der geduldige Gläubige nämlich richtet seine Augen auf das Wort Gottes und bleibt mit Glaube und Hoffnung in Gott und seiner Verheißung. Er wird die Widrigkeiten ertragen, die auf ihn zukommen, und den Schmerz seiner Seele und die Qualen des Leibes mit himmlischer Weisheit mäßigen, so dass er nie durch die Gewalt des Schmerzens überwunden wird und von Gott und den Geboten abfällt, indem er tut, was der Herr verboten hat. Er besiegt also sich selbst und seine Anfechtungen geduldig, er besiegt all seine Schmerzen und seine Trübsal und verharrt in Gleichmut und Gottesfurcht. Und obwohl der Gläubige alles in Geduld erträgt, billigt er nicht das Gottlose und duldet auch nicht das Falsche. Denn unser Heiland, das einzigartige Vorbild der Geduld, bot den Gottlosen in aller Geduld seine Hände und ebenso seinen ganzen Leib und ließ sich fesseln. Aber gleichzeitig tadelte er auch ihre Ungerechtigkeit.⁵⁵

51 Mühlhng: Welchen Tod sterben wir? [2002] (Anm. 22), S. 66.

52 Vgl. Bullinger: Dekade 3,3 [2006] (Anm. 48), S. 546; 550.

53 Vgl. Bullinger: Dekade 3,3 [2006] (Anm. 48), S. 534–536.

54 Vgl. Bullinger: Dekade 3,3 [2006] (Anm. 48), S. 539–542.

55 Bullinger: Dekade 3,3 [2006] (Anm. 48), S. 539. In der *Bereitung zum Sterben* wird dem geduldigen Kranken hingegen zunächst Christus als Vorbild vorgestellt und auf diese Weise die Ge-

Soweit Bullinger. Während er in den dreißiger Jahren seine bundestheologisch gestützte, christuszentrierte Seelsorgekonzeption entfaltete, erfuhr diese Anfang der fünfziger Jahre eine wesentliche Modifikation. Bullinger nahm, deutlicher als in den Jahren zuvor, das seelsorgerliche Potential der Bibel methodisch näher in den Blick und ordnete es seiner Gesamtkonzeption neu ein – eine biblisch fundierte Seelsorge bewirkt den Glaube an Christus, dieser führt zur Hoffnung, die wiederum Geduld bewirkt. Das war dem Züricher deutlich: Glaube, Hoffnung und Geduld können angesichts zahlreicher Anfechtungen nur in jenen seelsorgerlichen Situationen gestärkt werden, in denen die Bibel ausführlich zur Sprache kommt.

duld des Kranken weiter gestärkt; vgl. Heinrich Bullinger: *Unterweisung der Kranken*. Bearbeitet von Andreas Mühling. In: Heinrich Bullinger. *Schriften*. Bd. 1. Hg. von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz. Zürich 2004, S. 103–169, hier S. 149 f.

Andreas J. Beck

Römerbriefexegese und Prädestinationslehre: Martin Bucer als Exeget

Einleitung

In der Forschung ist Martin Bucer auch heute noch vergleichsweise unterbelichtet; es ist symptomatisch, dass die wichtigsten Studien zu seinem bedeutenden *Römerbriefkommentar*, der noch immer nicht kritisch editiert wurde, sich leicht an zwei Händen abzählen lassen.¹ Der Straßburger Reformator wurde am 11. November 1491 in Schlettstadt geboren, machte im Dominikanerorden Karriere und studierte nach der Priesterweihe in Heidelberg am Generalstudium des Ordens Theologie. Als er im Winter 1518/19 den Grad eines *Baccalaureus biblicus* erwarb, war er nicht nur durch Erasmus von Rotterdam, sondern auch bereits durch Martin Luther beeinflusst, dessen Heidelberger Disputation von 1518 er mit großem Interesse verfolgt hatte. Nach Freisprechung von den Ordensgelübden und einer kurzen Tätigkeit als Weltpriester in Ebernburg, Landstuhl und Weißenburg floh er im Mai 1523 nach der Niederlage Franz von Sickingens nach Straßburg, wo er über einen Zeitraum von fünfundzwanzig Jahren als wohl bedeutendster oberdeutscher Reformator wirkte. Da Bucer das Interim in Straßburg verhindern wollte, musste er 1549 die Reichstadt verlassen und wurde im Exil zum Theologieprofessor in Cambridge berufen, wo er 1551 starb.²

1 In chronologischer Reihenfolge: Bernard Roussel: *Martin Bucer lecteur de l'Épître aux Romains*. Thèse de doctorat, Université de Strasbourg. Faculté de théologie protestante 1970; Lambert Leijssen: *Martin Bucer en Thomas van Aquino. De invloed van Thomas op het denkpatroon van Bucer in de commentaar op de Romeinenbrief (1536)*. Diss. doct., K.U. Leuven 1978; Thomas Henry Louis Parker: *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542*. Edinburgh 1986, bes. S. 37–61; Marijn de Kroon: *Martin Bucer und Johannes Calvin. Reformatorische Perspektiven. Einleitung und Texte*. Übersetzt von Hartmut Rudolf. Göttingen 1991, S. 19–57; Joel Edward Kok: *The Influence of Martin Bucer on John Calvin's Interpretation of Romans. A Comparative Case Study*. Ph.D. Dissertation, Duke University 1993; Edwin W. Tait: *The Law and its Works in Martin Bucer's 1536 Romans Commentary*. In: *Reformation Readings of Romans*. Hg. von Kathy Ehrensperger und R. Ward Holder. New York, NY u. a. 2008, S. 57–69; Brian Lugioyo: *Martin Bucer's Doctrine of Justification. Reformation Theology and Early Modern Irenicism*. Oxford/New York 2010 (Oxford Studies in Historical Theology).

2 Die einschlägige Biografie Bucers ist verfasst von Martin Greschat: *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit (1491–1551)*. Münster 2009.

Ohne die Eigenständigkeit der Theologie des Straßburger Reformators in Frage zu stellen, ist seine tiefe Verwurzelung sowohl in der thomistischen Theologie als auch im Humanismus insbesondere erasmischer Prägung zu betonen. Es wäre wohl noch untertrieben zu sagen, dass auch der späte Bucer „nicht vollständig den Einfluss des Thomas von Aquin verworfen“ hat.³ Es lässt sich nicht verkennen, dass die nahezu vierzehn Jahre, die Bucer unter dem Einfluss der Dominikaner gelebt hat, prägend für ihn waren.⁴ In diese Richtung weist auch sein Bücherverzeichnis vom 30. April 1518, das nicht nur die wichtigsten Werke des Aquinaten, sondern auch Kommentare zu dessen *Summa theologiae* wie etwa den Cajetans (Thomas de Vio) umfassen.⁵ Für den *Römerbriefkommentar* (1536) hat Lambert Leijssen in seiner Löwener Dissertation den Einfluss des Thomas von Aquin eindrücklich nachgewiesen.⁶ Andererseits war Bucer tief im oberrheinischen sowie im erasmischen Humanismus verwurzelt. Laut Bernard Roussel und R. Gerald Hobbs kann Bucer der rheinischen exegetischen Schule des sechzehnten Jahrhunderts zugeordnet werden.⁷ Zugleich blieb die Theologie Bucers zeit lebens unter erasmischem Einfluss, wie Friedhelm Krüger nochmals verdeutlicht hat. Dabei wäre etwa an Bucers Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung

3 So Annie Noblesse-Rocher: Die Rezeption mittelalterlicher Theologen in Martin Bucers Abendmahlskonzeption der Jahre nach 1530. In: Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli. Hg. von Matthieu Arnold und Berndt Hamm. Tübingen 2003, S. 67–83, hier S. 67, die Bucers Sympathie für die *via antiqua* in der Abendmahlsdebatte überzeugend aufzeigt.

4 Siehe Martin Greschat: Martin Bucer als Dominikanermönch. In: Bucer und seine Zeit. Forschungsbeiträge und Bibliographie. Hg. von Marijn de Kroon und Friedhelm Krüger. Wiesbaden 1976, S. 30–53; Görgo K. Hasselhoff: Ein ehemaliger Dominikaner als Reformator. Martin Bucer und die Juden. In: Dominikaner und Juden. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis 20. Jahrhundert. Hg. von Elias H. Füllenbach und Gianfranco Miletto. Berlin 2015, S. 349–373, bes. S. 349–355.

5 Das Bücherverzeichnis ist integral wiedergegeben und kommentiert in: Correspondance de Martin Bucer. Tome 1 (Jusqu'en 1524), Martini Bucer Opera omnia, ser. III 1. Hg. von Jean Rott. Leiden 1979, S. 42–58.

6 Leijssen: Martin Bucer en Thomas von Aquino [1978] (Anm. 1); vgl. auch die Zusammenfassung in Lambert Leijssen: Martin Bucer und Thomas von Aquin. In: Ephemerides Theologicae Lovanienses 55 (1979), S. 266–296.

7 Bernard Roussel / Gerald Hobbs: Strasbourg et l'école rhénane d'exégèse. L'hébreu, le judaïsme et la théologie. In: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 135 (1989), S. 36–53; vgl. auch Bernard Roussel: Bucer exégète. In: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du Colloque de Strasbourg (28–31 août 1991). Bd. 1. Hg. von Christian Krieger und Marc Lienhard. Leiden 1993, S. 39–54; vgl. Norton Scott Amos: Bucer, Ephesians and Biblical Humanism. The exegete as Theologian (Studies in Early Modern Religious Tradition, Culture and Society 7). Cham 2015.

und sein irenisches Streben für kirchliche Einheit zu denken.⁸ Nach der heutigen Forschungslage wäre es freilich eine Verkennung des historischen Kontexts der protestantischen Reformation insgesamt, würde man davon ausgehen, dass derartige Einflüsse als solche Bucers Eigenständigkeit und Bedeutung als Reformator schmälern und ihn als epigonenhaft oder Kompromissfigur erscheinen ließen. Wie ein nicht unbedeutender Zweig der jüngeren Forschung gezeigt hat, war etwa auch Martin Luther bei aller Originalität durchaus von spätmittelalterlicher Theologie und Philosophie beeinflusst.⁹

Bucers Behandlung der Prädestinationslehre, der er in seinem *Römerbriefkommentar* eine eigene thematische *Quaestio* gewidmet hat, ist geeignet, einen aufschlussreichen Einblick in die Exegese des Straßburger Reformators zu gewähren. Bevor wir uns jedoch dem *Römerbriefkommentar* im Allgemeinen und Bucers dort entfalteten Prädestinationslehre im Besonderen zuwenden, dürfte ein knapper Streifzug durch Bucers exegetisches Werk sinnvoll sein.

Das exegetische Werk Bucers

Die in lateinischer Sprache verfassten Bibelkommentare bilden, ähnlich wie bei Johannes Calvin, einen wesentlichen Bestandteil des umfangreichen Oeuvres des Straßburger Reformators.¹⁰ Leider ist bisher nur der von Irena Backus sorgfältig editierte *Kommentar zum Johannesevangelium* in einer kritischen Ausgabe erschienen; die übrigen Kommentare sind noch immer in den Ausgaben des 16. Jahrhunderts zu studieren.¹¹

⁸ Friedhelm Krüger: Bucer und Erasmus. In: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du Colloque de Strasbourg (Anm. 7). Leiden 1993, Bd. 2, S. 583–594. Vgl. die wegweisende Erasmusdeutung von Christine Christ-von Wedel. Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity. Toronto 2013 (Erasmus Studies).

⁹ Siehe etwa Theodor Dieter: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin u. a. 2001 (Theologische Bibliothek Töpelmann 105); Günter Frank: Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit. Stuttgart 2003 (Quaestiones 13), S. 25–51; Volker Leppin: Martin Luther. Darmstadt ²2010 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).

¹⁰ Siehe für einen instruktiven Überblick hierzu David F. Wright: Bucer, Martin (1491–1551). In: Dictionary of Major Biblical Interpreters. Hg. von Donald K. McKim. Downers Grove, IL/Nottingham ²2007, S. 247–254.

¹¹ Martin Bucer: Opera Latina. Vol. 2: Enarratio in Evangelion Iohannis (1528, 1530, 1536). Hg. von Irena Backus. Leiden 1988.

Die wichtigsten Kommentare sind in den Jahren 1527–1536 entstanden aus Vorlesungen für gebildete Gemeindemitglieder, die Bucer im ehemaligen Dominikanerkloster hielt; ähnliche Vorlesungen, aus denen ebenfalls Bibelkommentare erwachsen, hielt sein Pfarrkollege Wolfgang Capito. Dieser Entstehungshintergrund erklärt zumindest teilweise die Weitläufigkeit und gelegentliche Redundanz, die diesen Kommentaren und überhaupt den meisten Schriften Bucers eigen ist.¹² Hierin unterschied er sich schon stilistisch von Johannes Calvin, der dem rhetorischen Ideal der *perspicua brevitatis* weit besser genüge.

Die *Kommentare* erschienen in rascher Folge: 1527 zu den synoptischen Evangelien,¹³ 1528 zum Johannesevangelium,¹⁴ 1530 die wichtige Neuauflage aller Evangelienkommentare, jetzt in einem Band, sowie die revidierte Auflage 1536.¹⁵ Zudem erschien 1527 der Kommentar zum Epheserbrief,¹⁶ 1528 der Zefanjakommentar,¹⁷ 1529 der wichtige Psalmenkommentar¹⁸ und schließlich 1536 mit dem Kommentar zum Römererbrief die vielleicht bedeutendste Schriftauslegung Bucers und eine der wichtigsten der Reformationszeit überhaupt.¹⁹ Später in Cambridge und Croydon entstanden weitere, posthum veröffentlichte Kommentare zum Epheserbrief, dem Buch Richter und nochmals zu Matthäus 1–8.²⁰

12 So auch Greschat: Martin Bucer [2009] (Anm. 2), S. 100.

13 Martin Bucer: *Enarrationum in evangelia Matthaei, Marci, et Lucae, libri duo* [...]. Straßburg 1527. Vgl. August Lang: *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*. Leipzig 1900 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2, Heft 2).

14 Bucer: *Opera Latina*. Vol. 2: *Enarratio in Evangelion Iohannis* [1988] (Anm. 11).

15 Martin Bucer: *Enarrationes perpetuae in sacra quattuor evangelia* [...]. Straßburg 1530; Martin Bucer: *In sacra quattuor evangelia enarrationes perpetuae secundum recognita* [...]. Basel 1536.

16 Martin Bucer: *Epistolas D. Pauli ad Ephesios, qua rationem Christianismi breviter iuxta et locuplete* [...]. Straßburg 1527. Vgl. Amos: *Bucer, Ephesians and biblical humanism* [2015] (Anm. 7).

17 Martin Bucer: *Tzephaniah, quem Sophoniam, vulgo vocant, prophetarum epitomographus, ad ebraicam veritatem versus* [...]. Straßburg 1528.

18 Martin Bucer: *S. Psalmorum libri quinque ad ebraicam veritatem versi, et familiari explicatione elucidati*. Straßburg 1529. Vgl. R. Gerald Hobbs: *How Firm a Foundation. Martin Bucer's Historical Exegesis of the Psalms*. In: *Church History* 53/4 (1984), S. 477–491.

19 Martin Bucer: *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum d. Pauli apostoli* [...]: *tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in epistolam ad Romanos*. Straßburg 1536; vgl. Martin Bucer: *Metaphrasis et Enarratio in Epist. D. Pauli Apostoli ad Romanos, in quibus singulatim Apostoli omnia cum argumenta, tum sententiae et verba, ad auctoritatem divinae scripturae, fidemque Ecclesiae Catholicae tam priscae quam praesentis, religiose ac paulo fusius excutiuntur*. Basel 1562. Vgl. Roussel: *Martin Bucer lecteur de l'Épître aux Romains* [1970] (Anm. 1); Lugiyo: *Martin Bucer's doctrine of justification* [2010] (Anm. 1).

20 Vgl. Martin Bucer: *Scripta anglicana fere omnia* [...]. Hg. von Conrad Hubert. Basel 1577. Siehe zu Bucer als Exeget vor allem: Johannes Müller: *Martin Bucers Hermeneutik*. Gütersloh 1965 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 32); Roussel: *Bucer exégète* [1993]

Die Vorworte bzw. Exkurse verschiedener Kommentare enthalten hermeneutisch relevante Überlegungen. So begründet Bucer im Vorwort zum Kommentar der synoptischen Evangelien (1527) seine Vorliebe für Johannes Chrysostomos, der von den altkirchlichen Kommentatoren sich am meisten von exzessiven Allegorien und mystischen Auslegungen ferngehalten habe; Bucer spricht sich hier gegen den spekulativen Charakter der Allegorien aus.²¹ Insgesamt am zuverlässigsten seien jedoch die *Paraphrases* des Erasmus, die allerdings zu wenig Erklärungshintergrund bieten für Leser, die wenig bewandert sind in den Schriften. Außerdem werde dieser „Mann unvergleichlicher Gelehrsamkeit“ es dem Straßburger Reformator nicht übel nehmen, wenn er an manchen Punkten von dessen Erklärungen abweiche. Er erlaube sich dies gelegentlich sogar bei Kirchenvätern wie Hieronymus und Augustin.²² Umgekehrt haben Bucers Leser das Recht, ihm nicht zu folgen, wenn sie im Licht der *analogia fidei* folgern, seine Erklärungen seien rein menschlich. „In der Kirche“ sollen „nur die gewissen Worte Gottes nachgesagt werden, auf die sich der Mensch ohne jeden Zweifel stützen kann“.²³ Mit seinem Kommentar wollte Bucer lediglich „dem einfachen Glauben der Schriften“ dienen und so unerfahrenen Glaubensgeschwistern eine Hilfe anbieten.²⁴

Der *Kommentar zum Johannesevangelium* (1528) enthält zu Joh 3,14 einen ausführlichen Exkurs zu Typologien und Allegorien. Darin wird deutlich, dass Bucer durchaus den Wert einer typologischen Deutung anerkennt. Allerdings stellt er die Forderung, dass solche Parallelismen und Analogien für den Bibelkenner offensichtlich sein und den Sinn des Glaubens bestätigen müssten.²⁵

Bucer beabsichtigte wiederholt, eine größere Abhandlung zur Schriftinterpretation zu verfassen, aber er ist wohl nicht dazu gekommen. 1531 schrieb er jedoch ein homiletisches Memorandum an einen Freund mit Anweisungen zur Schriftin-

(Anm. 7); Lugioyo: Martin Bucer's Doctrine of Justification [2010] (Anm. 1); Amos: Bucer, Ephesians and Biblical Humanism [2015] (Anm. 7).

21 Bucer: *Enarrationum in evangelia* [1527] (Anm. 13), f. 4r: „Extant pleraque veterum in hasce historias, praeclara scripta, sed cum illi, uno Chrysostomo excepto, Allegoriis quas vocant, et mysticis enarrationibus, omnes plus nimio indulserint [...]“. Auch im *Römerbriefkommentar* finden sich besonders häufig Bezugnahmen auf Chrysostomos.

22 Bucer: *Enarrationum in evangelia* [1527] (Anm. 13), f. 7rv.

23 Bucer: *Enarrationum in evangelia* [1527] (Anm. 13), f. 6r: „Atqui in Ecclesiis nihil nisi certa Dei verba loqui oportebat, quibus citra ullam dubitationem mens niti queat.“

24 Bucer: *Enarrationum in evangelia* [1527] (Anm. 13), f. 7v: „Locos communes plurimos sane in his tractavi, sed ad simplicem scripturarum fidem, neminem prorsus mortalium secutus, dum probe expenderint quae scripsi, Ecclesiae iudicent.“

25 Bucer: *Opera Latina*. Vol. 2. *Enarratio in Evangelion Iohannis* [1988] (Anm. 11), 142–157 (= 626–634), bes. 145 (628) (ad Jo 3,14).

terpretation im Hinblick auf die Verkündigung.²⁶ In dessen ersten Teil empfiehlt er interessanterweise eine Reihenfolge, in der über die Bibelbücher zu predigen sei: zunächst die synoptischen Evangelien als Voraussetzung zum Verständnis des Johannesevangeliums, sodann der Römer- und Galaterbrief, hierauf folgend die übrigen paulinischen Briefe und schließlich die Apostelgeschichte. Die übrigen neutestamentlichen Briefe bleiben unerwähnt. Im Hinblick auf das Alte Testament solle insbesondere über den Psalter, Deuteronomium, Genesis und Jesaja gepredigt werden.²⁷ Damit statuierte Bucer selbstverständlich keinen Kanon im Kanon – dies wäre eine anachronistische Deutung –, wohl aber lässt sich im Hinblick auf die Predigt eine deutliche Gewichtung und Priorisierung einzelner Bücher erkennen. Die Evangelien und der Römer- und Galaterbrief sind zumindest in homiletischer Hinsicht grundlegend für Bucer, trotz seiner ebenfalls nicht geringen Vorliebe für den Epheserbrief im Hinblick auf seine ekklesiologischen Bestrebungen.²⁸

Im zweiten Teil des Memorandums verurteilt Bucer erneut mit scharfen Worten die allegorische Exegese, betont stattdessen die Bedeutung der Dialektik, wie sie etwa Rudolph Agricola herausgearbeitet hat, und weist darauf hin, dass die Evangelien für einfache Menschen geschrieben sind. Als wichtigste Interpretationsregel nennt er die Beachtung des Skopus. Insgesamt liegt der Skopus der Evangelien darin, „Geburt, Leben und Lehre Christi zu erklären, sodass wir ewiges Leben haben mögen, indem wir an ihn glauben.“²⁹ Das Wesen des Glaubens wiederum kann nur aufgrund persönlicher Erfahrung erklärt werden. Hier zeigt sich der für Bucer charakteristische ethisch-praktische Zug.³⁰

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, dass Bucer nicht der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium folgte. Außerdem betonte er die Einheit Alten und Neuen Testaments, ohne jedoch die beiden Testamente zu vermischen. Wie W. Peter Stephens unter anderem anhand des

26 Siehe die Edition und Übersetzung von Bucers *Quomodo S[acrae]. Literae pro Concionibus tractandae sint Instructio* [1531] bei Pierre Scherding / François Wendel: *Un traité d'exégèse pratique de Bucer*. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 26 (1946), S. 32–75.

27 Scherding / Wendel: *Un traité d'exégèse pratique de Bucer* [1946] (Anm. 26), S. 50–52. Vgl. Richard A. Muller: *Post-Reformation Reformed Dogmatics (PRRD)*. Holy Scripture. The Cognitive Foundation of Theology. Bd. 2. Grand Rapids 1993, S. 465.

28 Siehe zu diesbezüglichen Entwicklungen in der Theologie Bucers Willem van 't Spijker: *The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer* (Studies in Medieval and Reformation Thought 57). Leiden 1996.

29 Scherding / Wendel: *Un traité d'exégèse pratique de Bucer* [1946] (Anm. 26), S. 58.

30 Siehe Müller: *Martin Bucers Hermeneutik* [1965] (Anm. 20) und vgl. Andreas J. Beck: *Martin Bucer und die ‚Christlichen Gemeinschaften‘ in Straßburg (1546–1549)*. In: *Für eine reformatorische Kirche mit Biss*. Festschrift für Armin Sierszyn zum 70. Geburtstag. Hg. von Sven Grosse und Herbert H. Klement. Wien 2013, S. 315–335.

Römerbriefkommentars gezeigt hat, unterschieden sich die Testamente vor allem in pneumatologischer Hinsicht, allerdings nicht so sehr qualitativ als vielmehr graduell. Die gleichwohl vorhandene Trennlinie verläuft über die Verherrlichung Christi mit der Sendung des Geistes, nicht über die Inkarnation, wemgleich auch die Heiligen des Alten Testaments am Heiligen Geist teilhaben, sofern sie mit Christus verbunden sind.³¹

Bucer wollte vor allem den Gläubigen, die nicht selbst die Schrift in den Originalsprachen lesen konnten, zur Seite stehen. Es ging ihm darum, so gut wie möglich die Intention der jeweiligen Autoren herauszuarbeiten. Dabei konnte er auf eine ausgezeichnete Beherrschung des Griechischen und Hebräischen sowie eine erstaunliche Kenntnis der Kirchenväter zurückgreifen. Aber er zog etwa auch mittelalterliche jüdische Kommentare zum Alten Testament hinzu. Zurecht stellt Richard Muller fest, dass die Schriftinterpretation Bucers, wie auch die Luthers und Zwinglis, nicht nur die humanistischen philologischen Neuerungen wie den Zugang zu den originalsprachlichen Quellentexten aufgriff, sondern zugleich auch den Hintergrund der mittelalterlichen Exegese sowie der frühneuzeitlichen Modifikationen der *Quadriga* des vierfachen Schriftsinns widerspiegelte.³² Mit all diesen Hilfsmitteln versuchte Bucer, den Skopus des jeweiligen Textes zu erfassen. Es handelt sich hier selbstverständlich, wie insgesamt im sechzehnten Jahrhundert, um kirchliche Exegese, die später gerne als vorkritisch bezeichnet wurde, aber es wäre wohl verfehlt, Bucers exegetische Arbeit als Biblizismus zu bezeichnen.³³

Bucers *Römerbriefkommentar*

Der 1536 erschienene *Römerbriefkommentar*, ein Foliant von 507 Seiten mit fast durchgehend jeweils zwei Spalten im Kleindruck, ist Bucers ausführlichster und gelehrtester Kommentar. Bucers Kommentar gehört zu den herausragendsten der insgesamt fünfundreißig *Römerbriefkommentare*, die nach Thomas Henry Louis

³¹ William Peter Stephens: *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*. London 1970, S. 109–121, bes. S. 116–121; vgl. S. 111: „The dividing point between the peoples of the Old and New Testament is placed not at the incarnation, but at the glorification of Christ. It is then that the Spirit is given in that greater measure, which is the chief distinguishing mark between the Old Testament and the New Testament [...].“

³² Muller: PRRD 2 [1993] (Anm. 27), S. 70, contra Alistair E. McGrath: *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford 1987, S. 150 f.; 171 f.; 174.

³³ Siehe für eine erneute Würdigung der frühneuzeitlichen Hermeneutik und Exegese in ihrem historischen Kontext die gründliche Studie von Muller: PRRD 2 [1993] (Anm. 27).

Parkers Zählung zwischen 1532 und 1542 in Westeuropa erschienen waren.³⁴ Bereits Bucers Zeitgenossen erkannten dessen Bedeutung. So bezog sich Calvin im Widmungsschreiben an Simon Grynaeus in seinem eigenen Römerkommentar auf Bucers Werk mit den Worten:

Bucer hat schließlich durch die Herausgabe seiner Studien gleichsam den Schlussstein gesetzt. Dieser Mann ist, wie du weißt, abgesehen von seiner tiefen Bildung, seiner reichen Kenntnis auf verschiedenen Wissensgebieten, seinem scharfsinnigen Geist, seiner umfassenden Literaturkenntnis und seinen vielen anderen unterschiedlichen Leistungen, in denen ihn heute kaum jemand übertrifft, mit ganz wenigen zu vergleichen und überzeugt die meisten. Er kann das Lob für sich verbuchen, dass keiner zu unserer Zeit eine ausgeprägtere Sorgfalt auf die Auslegung der Schrift verwandt hat.³⁵

Calvin befand sich damals in Straßburg und wurde auch in seiner Prädestinationslehre von Bucer beeinflusst, wie Willem van 't Spijker gezeigt hat.³⁶ Freilich konnte Calvin Bucer an anderer Stelle auch scharf kritisieren, obgleich er ihn nicht mit Luther als „Plappermaul“ bezeichnete.³⁷

Mit seinem *magnum opus* wollte Bucer zunächst die Pfarrer und Lehrer dazu anleiten, die *philosophia Christi* dem Volk Christi zu vermitteln; Bucer verwendet hier eine erasmianische Terminologie.³⁸ Der Kommentar war jedoch nicht nur für

34 Parker: Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542 [1986] (Anm. 1), S. VII–XII. Vgl. Reformation Readings of Romans. Hg. von Kathy Ehrensperger und R. Ward Holder. New York 2008 (Romans Through History and Cultures 8).

35 Jean Calvin: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar. 2 Bde. Hg. von Christian Link, Eberhard Busch, Matthias Freudenberg u. a. Neukirchen-Vluyn 2005–2007 (Calvin-Studienausgabe 5.1–2), Bd. 1, S. 20–23; das Widmungsschreiben ist datiert auf den 18. Oktober 1539 (vgl. CO 10, Nr. 191, 404): „Tandem Bucerus lucubrationibus suis emissis veluti colophonem imposuit. Siquidem vir ille (ut nosti) praeter reconditam eruditionem, copiosamque multarum rerum scientiam, praeter ingenii perspicaciam, multam lectionem, aliasque multas ac varias virtutes quibus a nemine fere hodie vincitur, cum paucis est conferendus, plurimos antecellit. Hanc sibi propriam laudem habet, quod nullus hac memoria exactiore diligentia in Scripturae interpretatione versatus est.“

36 Willem van 't Spijker: Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit. In: Calvinus Theologus. Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes vom 16.–19. September 1974 in Amsterdam. Hg. von Wilhelm H. Neuser. Neukirchen-Vluyn 1976, S. 85–111.

37 Vgl. Wilhelm H. Neuser: Luther und Melanchthon – Einheit im Gegensatz. Ein Beitrag zum Melanchthon-Jubiläum 1960. München 1961 (Theologische Existenz heute; N.F. 91), S. 25.

38 Bucer: Metaphrases et enarrationes [1536] (Anm. 19), f. v(t): „Quid ergo nobis in singulis Pauli locis ad universam pietatis institutionem observandum sit et inferendum, observationibus ad aliquot locorum, omnium enim infinitum erat, ostendere conatus sum: eoque minus instructis

die Bürger Straßburgs bestimmt, sondern Thomas Cranmer, dem Erzbischof von Canterbury, gewidmet.

Der Titel formuliert die Absicht, dass Bucers *Metaphrases et Enarrationes perpetuae* die paulinischen Schriften im Hinblick auf die Autorität der göttlichen Schrift und den Glauben der alten wie der gegenwärtigen *katholischen* Kirche untersuchen sollten.³⁹ Dabei sollen *conciliationes*, Versöhnungen, der wichtigsten gegenwärtigen religiösen Lehrkonflikte „zur Wiederherstellung einer allgemeinen Übereinstimmung der Kirchen“ bewirkt werden.⁴⁰ In der Widmung an Cranmer rekurriert Bucer hierzu auf das alte aristotelische Postulat „Das Wahre stimmt mit dem Wahren überein“, das auch Thomas von Aquin in seiner *Quaestio de veritate* voraussetzte.⁴¹

Bucers *magnum opus* enthält nicht weniger als zwölf Vorworte (*praefata*), in denen er bereits einige zentrale Fragen aufgreift.⁴² Der eigentliche Kommentar ist in drei Bücher gegliedert, von denen das erste die ersten drei Kapitel, das zweite die Kapitel 4–11 und das dritte die Kapitel 12–16 behandelt. Diese Kapitel wiederum sind, gelegentlich etwas unübersichtlich, in paraphrasierende Nacherzählungen der verschiedenen Perikopen (*enarrationes*) mit jeweils sich daran anschließenden Auslegungen (*interpretationes*) unterteilt. Dazwischen sind immer wieder spezielle Fragen (*quaestiones*) und Harmonisierungen sich scheinbar widersprechender Schriftstellen (*conciliationes*) eingeflochten.

materiam suppeditare commendandi philosophiam Christi populo.“ Vgl. Christ-von Wedel: Erasmus of Rotterdam [2013] (Anm. 8), S. 50–53.

39 Der ausführliche Titel beginnt mit diesen Worten: *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum d. Pauli apostoli, quibus singulatim apostoli omnia, cum argumenta, tum sententiae et verba, ad auctoritatem d. scripturae, fidemque ecclesiae catholicae tam priscae quam praesentis, religiose ac paulo fusius excutiuntur.*

40 Titelblatt: „[...] ad communem Ecclesiarum restituendam concordiam modis omnibus accommodata.“ Vgl. de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 237.

41 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), f. va–b: „Ubi itaque istae ceu ἀντινομίαι, & in speciem dissidentiae inciderunt, germano utriusque partis dictorum sensu pro virili exposito, consonantiam quae illis est, et consensum patefacere studui. [...] Patres, qui ut verè sancti, hoc est, filii Dei, filii veritatis fuerunt, ita haud quaquam adeo a veritate deflexerunt, ut coepit vulgo persuaderi, sed etiam apud scholam, quae ipsa quoque minime ita Antichristo ubique inferuit, ut dudum infamatur. Verum omne vero consonat [...]“ Vgl. *ibid.*, Sp. 28b, wo Bucer das Diktum „Verum vero consonare“ im Zusammenhang der Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit unter Berufung auf Aristoteles erneut aufgreift. Vgl. Aristoteles: *Nic. Eth.* A 8, 1098b 10–11; Thomas von Aquin: *Quaestio de veritate*, qu. 1, art. 4, in c. Auch Luther akzeptierte dieses Prinzip in seiner Disputation über Joh 1,14 (1539), WA 39/2, S. 3.

42 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 1a–40b.

Diese *Quaestiones* und *Conciliationes* bilden einen wesentlichen Bestandteil des Kommentars. Sie widerspiegeln die mittelalterliche Methode der Ausarbeitung erklärender *scholia* zu Schlüsselstellen. Aus dieser topologischen Methode haben sich die *loci theologici* entwickelt, die allerdings bei Bucer noch in die Kommentare integriert bleiben. Im Folgenden betrachten wir eine *Quaestio* zur Prädestinationslehre.

Prädestinationslehre

Das Wort *praedestinare* kommt im Römerbrief in der *Vulgata* nur in Röm 8,29–30, als Übersetzung von προορίζειν vor:

Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt (*praedestinavit*), dass sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. Die er aber vorherbestimmt hat (*praedestinavit*), die hat er auch berufen; die er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.⁴³

Dies ist wohl der Hauptgrund, warum Bucer gerade an dieser Stelle, unmittelbar nach der Behandlung von Röm 8,28–34,⁴⁴ eine *Quaestio de praedestinatione* eingeflochten hat. Im Rest des Kommentars spricht Bucer konsequenterweise höchstens marginal von „praedestinare“ oder „praedestinatio“;⁴⁵ allerdings bezieht er sich wiederholt, etwa zu Röm 9–11, auf „electio“ und die „electi“, auch darin der Terminologie des Apostels nach der *Vulgata* folgend.⁴⁶ Eine problemorientierte Besprechung der Prädestinations- oder Erwählungslehre bleibt jedoch dieser *Quaestio* vorbehalten.⁴⁷

43 Röm 8,29–30 in der Luther Bibel 1984, im Vergleich mit der *Vulgata*. Vgl. zu diesem Abschnitt insbesondere de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 19–58, der nach einer instruktiven Einleitung den lateinischen Text zusammen mit einer annotierten Übersetzung wiedergibt. Wenn nicht anders angegeben, folge ich de Kroons Übersetzung.

44 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 351b–358a.

45 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 51b, 53b (ad Rom 1,4); 109a (ad Rom 2,4); 126b (*Conciliatio*); 338a (ad Rom 8,17); 354b–355a (ad Rom 8,28).

46 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 358a–361a, 51b, 53b (ad Rom 1,4); Sp. 109a (ad Rom 2,4); Sp. 126b (*Conciliatio*); Sp. 338a (ad Rom 8,17); Sp. 354b–355a (ad Rom 8,28); Sp. 386a–387a (ad Rom 9,6); Sp. 388a, 389a (ad Rom 9,12); Sp. 399b–400a (*Conciliatio*); Sp. 400a–404a (*Quaestio*); Sp. 428b–430b (ad Rom 11,7–9); Sp. 449a–453b (ad Rom 11, 33–36).

47 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 358a–361a.

Damit ist allerdings noch nicht genug zur Stellung dieser *Quaestio* gesagt. In einer das zweite Buch beendenden *Coronis* weist Bucer nämlich darauf hin, er habe ursprünglich das zweite Buch nach der Behandlung von Röm 8 abschließen wollen, da hier die Ausführungen des Apostels zur Rechtfertigung allein aus Glauben enden. Da jedoch die Kapitel Röm 9–11 inhaltlich gesehen diesem Thema sehr nahekommen, habe er sich entschlossen, das zweite Buch erst nach deren Behandlung abzuschließen.⁴⁸ Wie Marijn de Kroon zurecht anmerkt, bedeutet dies, dass Bucer die Prädestinationslehre in das umfassendere Thema der Rechtfertigung einordnet – man könnte sagen, als deren Tiefendimension.⁴⁹

Bucer gliedert die *Quaestio* in drei Teilfragen: Was die Prädestination ist, warum wir sie zu bedenken haben, und ob sie die Willensfreiheit aufhebt.⁵⁰

Das Wesen der Prädestination

Zur ersten Teilfrage, was die Prädestination sei, bietet Bucer zunächst eine kleine Wortstudie zu προορισμός und erläutert, dass damit einerseits „die Erwählung der Heiligen und ihre Absonderung von der übrigen Masse der Menschen, die verlorengehen“ gemeint ist, und andererseits „die Erwählung der Heiligen schon vor der Geburt“, was gleichbedeutend sei mit „vorherwissen“, „vorherbestimmen“ oder „im Voraus erwählen.“⁵¹ Sodann folgt eine ausführliche Definition:

προορισμός, d. h. Vorherbestimmung, was wir gemeinhin Prädestination nennen, ist also jene Anordnung Gottes, durch die er bei sich selbst eine Entscheidung trifft und bereits diejenigen aus den übrigen Menschen auswählt und abtrennt, die er zu seiner Zeit für dieses Leben zu seinem Sohn, unserem Herrn Jesus, hinzieht, sie ihm einpflanzt und durch ihn die so zu ihm Gezogenen und in ihn Eingepflanzten neu hervorbringt und sie zu dem, was ihm wohlgefällig ist, heiligt.⁵²

⁴⁸ Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), S. 374.

⁴⁹ De Kroon: *Martin Bucer und Johannes Calvin* [1991] (Anm. 1), S. 22.

⁵⁰ Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 358a–361a, hier Sp. 358a: „*Quaestio de praedestinatione quid ea sit, ad quid nobis consideranda et an libertatem arbitrii tollat.*“ Übersetzung: de Kroon: *Martin Bucer und Johannes Calvin* [1991] (Anm. 1), S. 36 f.

⁵¹ Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 358a: „*Utrum, sanctorum electionem et a reliqua hominum predidtorum colluvie separationem, [...] Alterum, electionem sanctorum, antequam sint. [...] Proinde idem est hic praescire, praefinire et praeligere, ut ita loquar.*“ Übersetzung: de Kroon: *Martin Bucer und Johannes Calvin* [1991] (Anm. 1), S. 36 f.

⁵² Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 358a: „*Est ergo προορισμός, id est praefinitio, quam vulgo praedestinationem vocamus, designatio illa Dei, qua apud se designat et iam a reliquis hominibus seligit atque separat, quos suo tempore in vitam hanc productos*

In theologiegeschichtlicher Perspektive fallen an dieser Definition mindestens drei Dinge auf. Erstens lässt Bucer hier, dem mittelalterlichen Sprachgebrauch folgend, die Prädestination mit der Auserwählung zusammenfallen und spricht also nicht von einer doppelten Prädestination wie etwa Calvin oder Beza.⁵³ Zweitens findet die Erwählung ihren Ausdruck in der Einpflanzung der Erwählten in Christus und drittens ist auch die Heiligung der Erwählung zugeordnet. Tatsächlich hat diese Definition ökumenisches Potential. Aber wie wir noch sehen werden, dürfen die Unterschiede zu Calvin nicht übertrieben werden.⁵⁴

Man muss jedoch dazu sagen, dass Bucer die Prädestination nicht rein soteriologisch deutet und daher auch eine allgemeinere Definition geben kann: „Es handelt sich um eine Anweisung oder Bestimmung, durch welche Gott die einzelnen Wesen und Dinge von Ewigkeit her, bevor er sie erschaffen hat, zu einem ganz bestimmten Gebrauch festlegt.“⁵⁵

In Verlängerung dieser allgemeinen Prädestination gelangt Bucer nun doch zu einer Prädestination der Verworfenen bzw. der Bösen. Denn nach Röm 9,22 sind auch die Gottlosen „σκέυη, d. h., Organe und Instrumente Gottes“.⁵⁶ Bucer bezieht sich auf weitere Bibelstellen, deren Wortlaut er stehen lassen möchte, auch wenn dies die menschliche Vernunft nicht befriedigt. Stehen Aussagen der Schrift und das Urteil der menschlichen Vernunft miteinander in Konflikt, dann sei der Schrift zu folgen. Da für Bucer hier bei den Spitzenaussagen einer Vorherbestimmung der Bösen die Harmonisierung von Schrift und Vernunft nicht in Sichtweite ist, kann er die scholastische Bestimmung der Prädestination als Erwählung im Unterschied zur Reprobation nur als einen Abschwächungsversuch werten. Bucer berührt hier die Thematik, wie sie üblicherweise in den Sentenzenkommentaren zu Buch 1, Distinktion 41 behandelt wurde und insbeson-

filio suo, domino nostro Iesu, attrahat et inserat et attractos ei et insitos per eum regnat et ad placita sua sanctificet.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 36 f.

⁵³ Im Spätmittelalter wurde der Prädestinationsbegriff freilich vielschichtig; siehe James L. Halverson: Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought. Leiden/Boston 1998 (Studies in the History of Christian Thought 83).

⁵⁴ Siehe zum Verhältnis mit Calvin van 't Spijker: Prädestination bei Bucer und Calvin [1976] (Anm. 36) und de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 19–34.

⁵⁵ Bucer: Metaphrases et enarrationes [1536] (Anm. 19), Sp. 358b: „[E]rit rei cuiusque ad suum usum deputatio, qua Deus singula, antequam conderit, ab aeterno ad certum aliquem usum destinat.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 38 f.

⁵⁶ Bucer: Metaphrases et enarrationes [1536] (Anm. 19), Sp. 358b: „Etiam impii σκέυη, id est organa et instrumenta Dei sunt, infra 9.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 38 f.

dere bei Duns Scotus in seiner *Ordinatio* eine bedenkenswerte Antwort fand.⁵⁷ Diese Antwort wurde immerhin von einigen Vertretern der späteren reformierten Scholastik modifiziert aufgenommen und wiederspiegelte sich etwa auch in den Dordrechter Lehrregeln (1618–1619), wie aus den *Judicia* hervorgeht. Dabei wird die *Reprobatio* nicht, wie Bucer zu befürchten scheint, dem Willen Gottes entzogen und einem lediglich reagierenden Vorherwissen untergeordnet, sondern bleibt dem Willen Gottes zugeordnet, allerdings, der franziskanischen Traditionslinie folgend, im Sinne eines *negativen* Willensakts im Unterschied zum positiven Willensakt.⁵⁸ So wird die Gratuität der gnadenhaften Erwählung gewahrt und zugleich der Parallelismus von Erwählung und Reprobation einer doppelten Prädestination durchbrochen. Damit ist auch sichergestellt, dass Gott nicht zur Ursache des Bösen wird – eine Konsequenz, die auch Bucer und Calvin nicht ziehen wollten. Diese Lösungsoption, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann, scheint Bucer jedoch nicht im Blick zu haben.

Das Ziel der Prädestination

Die zweite Teilfrage, warum wir die Prädestination zu bedenken haben, beantwortet Bucer unter Verweis auf Philipp Melanchthon: Damit „du deines Heils noch gewisser seist und dich noch fester den Verheißungen Gottes anvertraust“.⁵⁹ Der dunkle Rand der Prädestination der Bösen scheint hier für Bucer keinen Schatten zu werfen. Bucer verweist ganz evangelisch auf Gottes Verheißungen und verwirft

⁵⁷ Siehe Wolfhart Pannenberg: Die Prädestinationslehre des Duns Scotus. Göttingen 1954 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 4); Duns Scotus on Divine Love. Texts and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans. Hg. von Antonie Vos, Henri Veldhuis, Eef Dekker u. a. Aldershot 2003, S. 146–164; Dolf te Velde, Antonie Vos, Henri Veldhuis u. a.: Verkiezing en verwerping bij Johannes Duns Scotus. Een analyse van *Ordinatio* I 41. In: Kerk en Theologie 65 (2014), S. 233–248.

⁵⁸ Donald W. Sinnema: The Issue of Reprobation at the Synod of Dort (1618–19) in the Light of the History of This Doctrine. Ph.D. Dissertation, University of St. Michael's College 1985; Andreas J. Beck: Theology and Election in the Confessio Belgica. In: The Belgic Confession at 450. Papers read at the international symposium held in Brussels on November 27 and 28, 2011 at the occasion of the 450th anniversary of the Confessio Belgica. Hg. von Peter J. Tomson, Andreas J. Beck, Erik A. de Boer u. a. Maastricht 2012, S. 136–150, hier S. 146–150.

⁵⁹ Bucer: Metaphrases et enarrationes [1536] (Anm. 19), Sp. 359b: „ut de salute certior sis et firmior inhaerens promissionibus Dei.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 44. Vgl. Philip Melanchthon: Loci theologici 1535. CR 21, 450–453 (*De praedestinatione*), bes. 452: „Certe enim debet conscientia in praesenti certamine revocari ad promissionem, et hoc praecipue considerare, quod promissio et gratuita et universalis est.“

die Frage „Sind wir wohl prädestiniert?“ als „Hauptursache jeder schädlichen Versuchung“.⁶⁰ Vielmehr sei

als Glaubensgrundsatz von der Voraussetzung auszugehen, dass wir alle von Gott vorhergewusst, vorherbestimmt, von den übrigen getrennt und dazu auserwählt worden sind, dass wir für immer errettet werden, und dass dieser Ratschluss Gottes nicht geändert werden kann.⁶¹

So gesehen begründet *und* fordert gerade die Erwählung Heilsgewissheit.

Auch das Herrenwort „Viele sind berufen, wenige auserwählt“ (Mt 22,14) könne, richtig verstanden, nicht verunsichern. Die Nichterwählten sind nämlich diejenigen, die nicht zu Christus kommen. „Du aber“, ruft Bucer auf, „glaube an das Evangelium, und du bist gekommen“.⁶² Dann aber darf man sich auch zu den Erwählten rechnen. Bucer unterscheidet hier im Grunde eine universale äußere Berufung (*vocatio externa*) von einer effektiven inneren Berufung (*vocatio interna*); er spricht von „secundum propositum vocatus“ – eine Unterscheidung, die sich der Sache nach auch bei Thomas von Aquin findet.⁶³

Es wäre allerdings verfehlt, Bucer mit dem puritanischen Theologen William Twisse so zu verstehen, als lehre er eine bedingte Prädestination: Gott habe den Menschen zum Heil erwählt, *sofern* er glaubt, und nicht umgekehrt.⁶⁴ Das unauf-

60 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 349b: „Ergo tanquam caput omnis noxiae tentationis repellenda est haec quaestio, Sumus ne praedestinati.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 46 f.

61 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 359b–360a: „Praesumendum igitur ut principium fidei, nos omnes a Deo esse praescitos, praefinitos, separatos a reliquis et selectos in hoc ut aeternum servemur, hoque propositum Dei mutari non posse [...]“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 46–49.

62 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 360a: „Tu ergo crede Evangelio et venisti [...]“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 48 f.

63 Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* II–II, q. 6. a. 1, in corp.: „Respondeo dicendo ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur [...]. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. [...] Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa, videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorum, quae movet hominem interiorius ad assentiendum his quae sunt fidei.“

64 William Twisse: *The Riches of Gods Love Unto the Vessells of Mercy* [...]. 2 Bde. Oxford 1653, Bd. 1, S. 175 f.

lösliche Zusammenspiel von Erwählung und Glaube bei Bucer beinhaltet nämlich nicht, dass die Erwählung vom Glauben abhängig ist.

In einem weiteren Schritt grenzt sich Bucer von der Vorstellung einer Prädestination aufgrund vorhergesehener Werke ab (*ex praevisa fide*). Wer die Kirchenväter so lese, missverstehe sie. Diese Sicht habe auch der heilige Thomas von Aquin richtig widerlegt in *Summa theologiae* I, q. 23. Bucer denkt offensichtlich an art. 5: „Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis“. Thomas verneint diese Frage und deutet stattdessen das Gute im Menschen als eine *Wirkung* der Prädestination. Zugleich lässt er eine Kausalitätsstruktur innerhalb der Heilsordnung zu:

Die Wirkung der Vorherbestimmung kann in doppelter Weise betrachtet werden. Einmal im Besonderen, und so hindert nichts, dass die eine Wirkung der Vorherbestimmung die Ursache und der Grund der anderen Wirkung sei [...]. Auf andere Weise kann die Wirkung der Vorherbestimmung im Allgemeinen betrachtet werden, und so ist es unmöglich, dass die Gesamtwirkung der Vorherbestimmung irgendeine Ursache von unserer Seite her habe. Denn schlechthin alles, was im Menschen ist und ihm zum Heil bestimmt, ist als Ganzes inbegriffen in der Wirkung der Vorherbestimmung, sogar die Vorbereitung zur Gnade [...]. Auf diese Weise hat doch die göttliche Vorherbestimmung von Seiten der Wirkung als Grund die göttliche Güte, zu welcher hin die Gesamtwirkung der Vorherbestimmung hingeordnet ist als zu deren Endzweck, und von der sie ausgeht als von deren erstbewegendem Prinzip.⁶⁵

Bucers entsprechender Passus liest sich wie eine vereinfachte Zusammenfassung der Antwort des Aquinaten. Man könnte sagen, dass er sich in dieser Frage weit mehr als etwa Calvin in der Nähe des Thomas befindet:

Gewiss ist eine Wirkung der Prädestination Ursache einer anderen Wirkung, wie das Anhauchen des Heiligen Geistes Ursache des richtigen Urteils ist, das richtige Urteil Ursache des rechtschaffenen Willens, der rechtschaffene Wille Ursache des guten Werkes, das gute Werk Ursache der Belohnung, die einem der Herr aufgrund seiner unendlichen Güte zuteilwerden lässt. Allein, das alles geht aus der alleinigen und unentgeltlichen Wohltat Gottes hervor.⁶⁶

⁶⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 5, in corp.: „Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius [...]. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam [...]. Habet tamen hoc modo praedestatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem; ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.“ Eigene Übersetzung.

⁶⁶ Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 360a: „Alius quidem effectus praedestinationis alteri causa est, ut adflatus sancti spiritus recti iudicii, rectum iudicium probae

Hier zeigt sich deutlich der dominikanische Hintergrund Bucers, wiederum mit ökumenischem Potential. Das menschliche Willensurteil ist Ursache des guten Werkes, dieses wiederum der Belohnung, jedoch ist beides ganz der göttlichen Gnade zu verdanken und somit letztlich der Prädestination. Diese Einsicht, wie sie etwa bei Thomas zu finden ist, wird in dieser Form nicht von Calvin, wohl aber von wichtigen Vertretern der reformierten Scholastik aufgegriffen.⁶⁷ In diesem Zusammenhang gilt es zu beachten, dass bei den genannten „Ursachen“ nicht etwa an eine Kausalität im modernen Sinn des Wortes, etwa die sich gegenseitig anstoßenden Billardbälle David Humes, zu denken ist. Im scholastischen Sprachgebrauch wird jeder Aspekt, der zur vollständigen Erklärung eines Sachverhalts zu erwähnen ist, als *causa* bezeichnet. Diese *causae* können qualitativ völlig verschieden und auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sein. Daher führt diese Redeweise nicht dazu, dass Gott und Mensch einem mechanischen Kausalitätsschema subsumiert werden.

Bucer hat die genannte Kausalitätsstruktur innerhalb der Heilsordnung auch an anderer Stelle in seinem *Römerbriefkommentar* fruchtbar gemacht, nämlich in der wichtigen *Conciliatio* zu den Schriftaussagen „Der einem jeden geben wird nach seinen Werken“ (Röm 2,6) und „Kein Mensch [kann] durch die Werke des Gesetzes vor Gott gerecht sein“ (Röm 3,20). Hier zeigt sich auch die für ihn typische ethische Orientierung mit der damit verbundenen Betonung der Heiligung und *pietas*. Dass Bucer eine doppelte Gerechtigkeit im Sinne des Trienter Konzilsvaters Gasparo Contarini gelehrt haben soll, ist spätestens seit der gründlichen Arbeit von Brian Lugioyo wohl überholt.⁶⁸

Prädestination und Willensfreiheit

Wir kommen zur dritten und letzten Teilfrage: „Hebt die Prädestination die Willensfreiheit auf?“ Genau genommen müsste man „*liberum arbitrium*“ mit „das

voluntatis, proba voluntas sancti operis, sanctum opus mercedis, quam ei dominus ex infinita sua bonitate rependit. Ad haec Omnia ex sola et gratuita Dei beneficentia proveniunt.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 52f.

67 Vgl. Andreas J. Beck: Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre. Göttingen 2007 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 92), S. 314 f.; 342 f.; 400, 403–425.

68 Lugioyo: Martin Bucer’s doctrine of justification [2010] (Anm. 1), bes. S. 43–47. Vgl. für eine Kritik an einer fragwürdigen Charakterisierung der Lehre Johannes Groppers als doppelte Rechtfertigung: Alister E. McGrath: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge ²1998, S. 311–315.

freie Willensurteil“ übersetzen. Zunächst definiert Bucer das freie Willensurteil als „die Fähigkeit, aufgrund eigener Entscheidung, ohne jeden Zwang, das zu tun, was gut scheint“. Bucer schließt, wie auch Thomas von Aquin, das freie Willensurteil von jedem Zwang aus, nicht aber von jeder Notwendigkeit. Das freie Willensurteil ist

ἀυτεξούσιον, das Vermögen, nach deinem eigenem Gutdünken zu handeln, so dass du wirklich von dir aus handelst, nicht von einem anderen in eine Richtung getrieben wirst, die du nicht willst. Dabei ist Gewalt, die dich gegen deinen Willen zwingt und fortreißt, ausgeschlossen, nicht jedoch die Standhaftigkeit, richtig zu handeln und dies notwendigerweise dank der Gabe Gottes.⁶⁹

Wie verhält sich das zur Prädestination? Nach Bucer beinhaltet die Prädestination zum Heil die von Gottes Geist gewirkte rechte Erkenntnis des wahrhaft Guten. Wer aufgrund der Wirkung des Heiligen Geistes dieses Gute erkennt, will gar nichts anderes, allerdings ohne jeden Zwang. So bringt gerade und allein die Prädestination die Entscheidungsfreiheit zustande und hebt sie keineswegs auf.⁷⁰ Dieser Gedankengang und Begründungszusammenhang ist bereits bei Augustin angelegt und findet sich weiter ausgearbeitet bei Thomas.⁷¹ Er geht jedoch bei Thomas mit einem Intellektualismus einher, wonach der Wille automatisch der Erkenntnis folgt. Auch eine ausführlichere *Quaestio de libero arbitrio*, die Bucer

⁶⁹ Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 360b: „Libertas ergo arbitrii et liberum arbitrium, id est ἀυτεξούσιον, potestas est agendi pro tuo arbitrato. ut a te agas, non agaris ab alio contra quam agi velis, exclusa vi, quae impellat rapiatve invitum, non constantia recte agendi et ex dono Dei necessitate.“ Eigene Übersetzung in Anlehnung an de Kroon; vgl. de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 54 f.

⁷⁰ Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 360b–361a, und vgl. die *Quaestio de Libero abritrio, utrum homo sit libero arbitrio praeditus, et quid eo valeat*, Sp. 400a–404a; de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 54–57.

⁷¹ Thomas von Aquino: *Summa Theologiae*, II–I, q. 112, art. 3, in corp.: „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.“

in seinen Kommentar zu Röm 9 eingeflochten hat, weist in diese Richtung.⁷² Allerdings geht Bucer nicht mit einer Klarheit, wie sie sich später bei Vertretern der reformierten Scholastik findet, auf die hier wichtige Frage des Verhältnisses von *intellectus* und *voluntas* ein.⁷³ Deutlich ist jedoch, dass für Bucer Prädestination und menschliche Willensfreiheit einander keinesfalls ausschließen. Wahre Willensfreiheit ist theologisch motiviert: sie bedeutet, „aus freien Stücken, nach deinem eigenen Urteil und Willen, ja sogar mit Liebe, mit höchster Hingabe an das, was Gott wohlgefällig ist, zu leben“.⁷⁴ Unter Bezugnahme auf Augustin besteht Bucer darauf, dass diese Entscheidungsfreiheit

durch die Prädestination nicht aufgehoben werden [kann], weil sie ja allein durch diese herbeigeführt wird. Und so leuchtet es auch unmittelbar ein, dass die Heilsgewissheit, die in der Prädestination ihren Grund hat, nichts von der Willensfreiheit wegnimmt, sondern diese gerade vollendet.⁷⁵

Diese Sichtweise ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass es die Straßburger Prediger waren, die schon 1524 Luther um eine deutliche Replik auf die *Diatribae de libero arbitrio* des Erasmus baten.⁷⁶ Bucer nahm hier, ähnlich wie Melancthon eine eigenständige Position ein, die weder Erasmus noch Luther folgte. In der reformierten Scholastik wurde diese Sichtweise weiter ausgebaut, wie jüngere Forschungen gezeigt haben.⁷⁷

72 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 400a–404a (*Quaestio de Libero arbitrio, utrum homo sit libero arbitrio praeditus, et quid eo valeat*).

73 Siehe etwa Dolf te Velde: *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy*, Karl Barth, and the Utrecht School. A Study in Method and Content. Leiden 2013 (Studies in Reformed Theology 25), S. 189–201; J. Martin Bac: *Perfect Will Theology*. Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza. Leiden 2010 (Brill's Series in Church History 42), S. 253–256; Beck: Gisbertus Voetius [2007] (Anm. 67), S. 265–277, 344–351, 435–439.

74 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 361a: „Ultro et tuo ipsius iudicio atque voluntate, imo amore et studio summo vivere ad placita Dei, haec demum vera et arbitrii libertas.“ Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 56 f.

75 Bucer: *Metaphrases et enarrationes* [1536] (Anm. 19), Sp. 361a. Übersetzung: de Kroon: Martin Bucer und Johannes Calvin [1991] (Anm. 1), S. 56–57. Vgl. Augustin: *De correptione et gratia* 7,13–14 (PL 42, Sp. 924).

76 Van 't Spijker: *Prädestination bei Bucer und Calvin* [1976] (Anm. 36), S. 88, mit Hinweis auf WABr, 3, S. 386 ff.

77 Vgl. *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*. Hg. von Willem J. van Asselt, J. Martin Bac und Roelf T. te Velde. Grand Rapids 2010 (Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought); Beck: Gisbertus Voetius [2007] (Anm. 67), S. 403–425.

Fazit

In seinem *Römerbriefkommentar* bemühte sich Bucer um eine sorgfältige Exegese. Dabei machte er den aufgrund der Erfindung der Buchdruckkunst ermöglichten und durch humanistische Gelehrsamkeit erschlossenen Zugang zur Bibel in den Originalsprachen fruchtbar für die Gemeindeglieder Straßburgs, freilich mit einer Ausstrahlung weit über die Grenzen der oberdeutschen Reichsstadt und selbst des europäischen Festlandes hinaus. Zugleich verortete er seine Arbeit bewusst im Raum der Jahrhunderte übergreifenden *Catholica* und entnahm den Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters gerne wertvolle Anregungen. Bucers Schriftkommentare wie insbesondere sein bedeutender *Römerbriefkommentar*, aber auch seine übrigen Werke zeugen von humanistischer Gelehrsamkeit und vermitteln den Eindruck, dass etwa seinen Annäherungsversuchen an die französischen Katholiken eine tiefe Überzeugung zugrunde lag, wenn er aussprach, dass auch die Kirchenväter Christen waren, „jedoch viel brennender als wir.“⁷⁸ Gerade die ethischen Auswirkungen im Hinblick auf die Christusnachfolge waren ihm wichtig, was in Straßburg später zum Experiment der Bildung „Christlicher Gemeinschaften“ geführt hat.⁷⁹ In der Prädestinationslehre wollte Bucer im Konfliktfall der Schrift und nicht der Vernunft folgen. So hilfreich und grundlegend dieses Bestreben in seinem historischen Kontext der frühen Reformation und darüber hinaus auch sein mag, ist freilich auch festzuhalten, dass Bucer trotz seiner Verwurzelung in der thomistischen Theologie bei der Identifizierung und Lösung derartiger „Konflikte“ wohl nicht immer konsequent alle relevanten Erkenntnisse mittelalterlicher, insbesondere franziskanischer Theologen, die sich ja durchaus im Sinne einer *fides quaerens intellectum* verstehen lassen, aufgegriffen hat. Allerdings versuchte Bucer jeweils, in seinen Augen *scheinbare* Gegensätze zu harmonisieren, was ihm teilweise durchaus gelang. So floss seine erasmisch geprägte irenische Haltung auch in seine Exegese und die dieser zugrundeliegenden Hermeneutik ein. Die bislang endgültige Kirchenspaltung konnte allerdings auch er nicht verhindern helfen.

⁷⁸ Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer. 1509–1548. Hg. von Traugott Schieß. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1908–1912, Bd. 3, S. 684.

⁷⁹ Gottfried Hammann: Martin Bucer. 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. Übers. von Gerhard Philipp Wolf. Stuttgart 1989; Beck: Martin Bucer [2013] (Anm. 30).

Jan-Andrea Bernhard

Die Bibelauslegung und -hermeneutik in den Predigten des Bündner Reformators Johannes Comander (1485–1557)

Seit der monumentalen Biographie des Altmeisters Wilhelm Jenny ist, so war es lange Zeit klar, über Johannes Comander geschrieben worden, was aus den Quellen bekannt ist.¹ Zwar erschienen seit 1970 einzelne Studien, die Einzelaspekte zu seinem Leben neu beleuchtet² oder andere Erkenntnisse Jennys leicht korrigiert haben,³ sowie Editionen von Briefen oder Schriften, die im Zusammenhang mit Comander stehen, so beispielsweise die *Achtzehn Thesen* für die Ilanzer Disputation (1526)⁴ oder Bucers Abendmahlsgutachten für Comander (1539).⁵ Inhaltlich wird aber, aufs Ganze betrachtet, wenig Neues vorgestellt. Umso mehr ist es mutig, eine Studie über Comanders Bibelauslegung und -hermeneutik zu schreiben, wohl wissend, dass auch Wilhelm Jenny ein bahnbrechendes und auch faszinierend zu lesendes Werk zu Comanders Predigtätigkeit verfasst hat.⁶ So soll dieser

1 Vgl. Wilhelm Jenny: Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur. 2 Bde. Zürich 1969–1970.

2 Vgl. z. B. Hans Berger: Bündner Kirchengeschichte. 2. Teil: Die Reformation. Hg. vom Evangelischen Kirchenrat des Kantons Graubünden. Chur 1986; Conradin Bonorand: Vadian und Graubünden. Aspekte der Personen- und Kommunikationsgeschichte im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Chur 1991 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 3); Ulrich Pfister: Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert. Würzburg 2012 (Religion und Politik 1).

3 Als Beispiel sei das Abfassungs- bzw. Druckdatum von Comanders Katechismus genannt: Jenny ging davon aus, dass derselbe 1535 gedruckt wurde (vgl. Jenny: Comander I [1969] (Anm. 1), S. 306); hingegen ist unterdessen nachgewiesen, dass der Katechismus erst 1538 beendet wurde, wahrscheinlich aber nie im Druck erschien (vgl. Jan-Andrea Bernhard: „Vna cuorta et christiauna fuorma da intraguide la giuuentüna“. Iachiam Tütschett Bifrons Katechismus von 1552 in der Ausgabe von 1571. In: *Annalas da la Societad Retorumantscha* 121 (2008), S. 188–194).

4 Vgl. Johannes Comander: Ueber die nachkommenden Schlussreden wollen wir [...] ainem yeden antwort & bericht geben [...] [Augsburg 1525/26]. In: *Reformierte Bekenntnisschriften*. Bd. 1/1. Hg. von Heiner Faulenbach u. a. Neukirchen 2002, S. 177–179.

5 Vgl. Martin Bucer: Abendmahlsgutachten für den Churer Reformator Johannes Comander (Oktober 1539). In: *Martin Bucers Deutsche Schriften. Abendmahlsschriften 1529–1541*. Bd. 8. Hg. und bearbeitet von Stephen E. Buckwalter. Gütersloh 2004, S. 331–400; Johannes Comander: Ilanzer Schlussreden von 1526. Bearbeitet von Johann Friedrich Gerhard Goeters. In: *Reformierte Bekenntnisschriften* [2002] (Anm. 4), S. 173–179.

6 Vgl. Wilhelm Jenny: *Der Hirte*. Eine Darstellung der Gestalt und der Verkündigung des bündnerischen Reformators Johannes Comander. Chur 1945.

Beitrag nur einige grundlegende Aspekte aufzeigen – freilich auf der Grundlage des maßgebenden Manuskriptes, nämlich der *Predigtnotizen* Comanders über Lk 11–15, gehalten in der Churer Martinskirche vom Oktober 1545 bis Oktober 1546, welche glücklicherweise bis auf den heutigen Tag aufbewahrt worden sind.⁷ Eine umfassende Auswertung würde freilich erst eine Edition des 432 Seiten starken Manuskriptes ermöglichen. Eine solche Edition würde schließlich nicht nur die Grundlage dazu bieten, die Bibelauslegung und -hermeneutik Comanders im reformatorischen Vergleich – auch dies soll hier nur ganz am Rande geleistet werden – umfassend zu würdigen, sondern auch zu einer sach- und fachübergreifenden Forschung drängen, d. h. Comanders Predigten unter Berücksichtigung und im Kontext des Wissensaustausches seiner Zeit (Epistolographie, Buchgeschichte und Peregrinationsgeschichte) zu untersuchen. Diese Forschungsarbeit stellt freilich nicht nur bei Comander, sondern noch in der gesamten Reformationsgeschichtsforschung weitgehend ein Desideratum dar.⁸

1 Einleitung in Leben und Werk Johannes Comanders⁹

Johannes Dorfmann ist um 1482/84 in Maienfeld geboren.¹⁰ Sein Vater war wohl Hutmacher. Dorfmann, der sich später den humanistischen Namen Comander zulegte, besuchte zusammen mit Joachim Vadian die städtische Lateinschule in St. Gallen. Darauf ging seine spätere Freundschaft mit Vadian zurück. Ab 1502 studierte er in Basel und lernte den späteren Zürcher Reformator Huldrych Zwingli kennen. Nach seiner Priesterweihe wurde er 1512 vorerst Pfarrvikar in

⁷ Vgl. Johannes Comander: *Predigten, 1545/46*. Staatsarchiv Graubünden (Chur): B 6.

⁸ Eine diesbezüglich löbliche Ausnahme betr. Humanismus und Reformation in Graubünden bzw. St. Gallen stellen einzelne Studien von Conradin Bonorand dar. In meiner Habilitationsschrift habe ich dies im Blick auf den Kulturraum des Karpatenbeckens geleistet (vgl. Jan-Andrea Bernhard: *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)*. Göttingen 2015 (Refo 500 Academic Studies 19)). Zu Graubünden wird demnächst eine Studie erscheinen (vgl. Jan-Andrea Bernhard: *Humanities and Reformation knowledge transfer in the Three Leagues*. In: *Reformation and Renaissance Review* 2016).

⁹ Vgl. Wilhelm Jenny: *Comander I–II [1969–1970]* (Anm. 1); Conradin Bonorand: *Art. Johannes Comander*. In: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)* 3, S. 445 f.; Hans Berger: *Die Reformation in Chur und ihre Ausstrahlungen auf Bünden*. Separatum aus Bündner Monatsblatt 1967.

¹⁰ Vgl. Bonorand: *Vadian [1991]* (Anm. 2), S. 106.

Escholzmatt (LU). Schließlich wurde Comander 1523 vom Churer Stadtrat, der seit 1519 das Recht besaß, den Pfarrer von St. Martin vorzuschlagen,¹¹ an die vakante städtische Hauptkirche St. Martin berufen.

Wenig später bereits forderte Comander erste Reformen und predigte auf der Grundlage des Evangeliums. Freilich war die Einführung der Reformation in Chur ein langsamer Prozess, und die Altäre wurden erst nach 1526 kontinuierlich, der Hauptaltar zu St. Martin gar erst 1529 entfernt.¹² Nur der bischöfliche Hof blieb dem römischen Glauben treu. Auch in anderen Gebieten Nordbündens wurde seit den früheren 20er-Jahren reformatorisch gepredigt, ja 1525 hätten in Bünden neben Comander rund 40 Geistliche ‚ketzerische‘ Lehren gepredigt, wie in einer Klage des Abtes Theodul Schlegel und des Domkapitels deutlich wird, woraufhin der Bundstag auf den 7.–9. Januar 1526 ein Religionsgespräch in Ilanz ansetzte.¹³ Comanders dafür verfasste und gedruckte *Achtzehn Thesen*, die auf Zwinglis 67 Schlussreden von 1523 zurückgingen und als Vorlage für die Berner Thesen von 1528 dienten, machten ihn dann auch schlagartig bekannt. So wurde er nicht nur zum Hauptreformator Churs, sondern auch des nördlichen Teil Bündens („extra montes“).

Comanders Hauptgehilfen in Chur waren der Humanist Jakob Salzmann („Salandler“, †1526), der an der städtischen Schule wirkte, nach dessen Tode aber vor allem die Pfarrer an der Regulakirche, Johannes Blasius (†1550) und in der Folge Philipp Gallicius (†1566). Zusammen mit Blasius und anderen Gleichgesinnten war er, nachdem der Bundstag in den *Zweiten Ilanzer Artikelbriefen* (1526)¹⁴ die

11 Vgl. Pfister: *Konfessionskirchen* [2012] (Anm. 2), S. 93. Dieses Pfarrwahlrecht wurde von den Landgemeinden sehr wohl wahrgenommen und hatte indirekte Auswirkungen auf die Abfassung der *Ilanzer Artikelbriefe* (vgl. Georg Jäger: *Die Reformation in der Stadt Chur*. In: *Geschichte der Stadt Chur*. Bd. 2. Hg. von Martin Bundi u. a. Chur 1986, S. 289 ff).

12 Vgl. Jan-Andrea Bernhard: *The Reformation in the Three Leagues (Grisons)*. Erscheint in: *A Companion to the Swiss Reformation*. Hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi. Leiden 2016, S. 310 f.

13 Vgl. Berger: *Reformation* [1967] (Anm. 9), S. 16 f.

14 Die *Zweiten Ilanzer Artikelbriefe*, bestehend aus zwanzig Artikeln, sind Ausdruck der Gesetzgebung eines unabhängigen, demokratischen Staates. In jüngerer Zeit wurde diese Ansicht allerdings heftig diskutiert: Vor allem Hitz glaubt, dass die *Ilanzer Artikel* wie andere europäische Bauernartikel nur deklamatorischen Charakter gehabt haben und lediglich als ein „Handlungsangebot für die Gemeinden“ zu verstehen seien (vgl. Florian Hitz: *Landesherrschaft und Gemeindegemeinschaft. Heterodoxie und politischer Widerstand. Schiers an der Schwelle zur Konfessionalisierung*. In: *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden*, 16.–18. Jahrhundert. Hg. von Georg Jäger und Ulrich Pfister. Zürich 2006, S. 51; Pfister: *Konfessionskirchen* [2012] (Anm. 2), S. 79 ff). Dagegen haben Bundi, in der Nachfolge von Liver – der allerdings zu sehr idealisiert –, und Head energisch protestiert und betont, dass die Artikel revolutionären Charakter

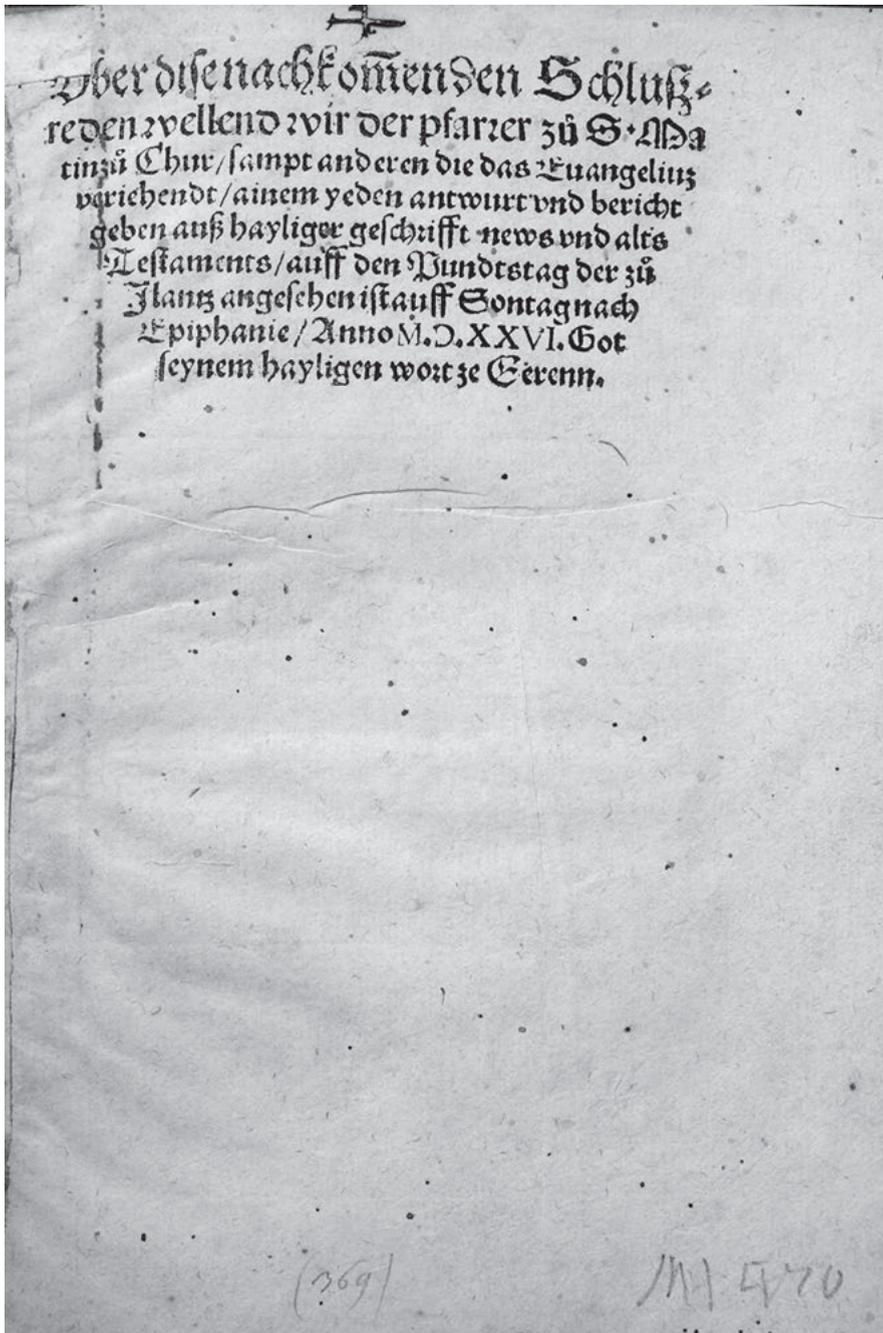


Abb. 1: Titelblatt des Druckes von Comanders Thesen

abschließende Verlagerung der bischöflichen Herrschaftsrechte zu den Gemeinden¹⁵ – unter anderem wurde den Gemeinden das Recht der Wahl und Entlassung ihrer Geistlichen zugesprochen¹⁶ – verordnete, um eine Organisation der ‚neugläubigen‘, d. h. demokratisch zum ‚evangelischen Glauben‘ übergetretenen Gemeinden bemüht. Abgesehen davon, dass auf Disputationen verschiedene Fragen erörtert wurden und in diesem Zusammenhang unter anderem 1537 die Evangelisch-rätische Synode, d. h. die Versammlung aller ‚evangelischen‘ Pfarrpersonen,¹⁷ gegründet wurde, haben Comander und Blasius auf der Grundlage von Leo Juds Katechismen den sogenannten Churer Katechismus (1538) verfasst,¹⁸ und die Umwandlung des Dominikanerklosters St. Nikolai in Chur in eine Lateinschule des Gotteshausbundes (1538/39) durchgesetzt.¹⁹

hätten und sie Ausdruck der Gesetzgebung eines unabhängigen, demokratischen Staates seien (vgl. Martin Bundi: Zur Dynamik der frühen Reformbewegung in Graubünden. Staats-, kirchen- und privatrechtliche Erlasse des Dreibündestaates 1523–1526. In: *Zwingliana* 38 (2011), S. 30 f.; 32 f. und Randolph C. Head: Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden. Gesellschaftsordnung und politische Sprache in einem alpinen Staatswesen, 1470–1620. Zürich 2001, S. 93; 96 f. sowie Peter Liver: Vom Feudalismus zur Demokratie. In: *Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden* 59 (1929), S. 99–107).

15 Die Gemeinden wurden damals als Nachbarschaften bezeichnet, von denen jeweils mehrere in einer Gerichtsgemeinde zusammengeschlossen waren. Die insgesamt 52 Gerichtsgemeinden bildeten den Dreibündestaat.

16 Artikel 13 des *Ilanzer Artikelbriefes* (vgl. *Ilanzer Artikel* von 1526. In: *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, 2. Heft: Zeit der Reformation. Hg. von Constanz Jecklin. Chur 1884, S. 93). Diese Bestimmung wurde in der Folge in allen gesetzlichen Erlassen der Drei Bünde und des Kantons Graubünden in diesem gleichen Sinne verankert und figuriert noch heute in der 2004 revidierten Kantonsverfassung (Art. 99, Abs. 3).

17 Die Bündner Synode besteht bis auf den heutigen Tag und nimmt nach wie vor die gleichen Rechte wahr, nämlich zu examinieren, ordinieren und rezipieren, aber auch zu „wysen, vermanen und usschließen“ (Gründungsurkunde der Synode, 14. Januar 1537. In: Jakob Rudolf Truog: *Aus der Geschichte der evangelisch-rätischen Synode 1537–1937*. Chur 1937, S. 11).

18 Die (wohl nicht gedruckte) deutsche Fassung des Katechismus ist nicht mehr erhalten, jedoch die rätoromanische Übersetzung von Iachiam Bifrun aus dem Jahre 1552 (vgl. Iachiam Bifrun: *Vna cuorta et christiauna fuorma da intraguider la giuuentüna* (1552). In: *Annalas da la Societad returumantscha* 121 (2008), S. 218–247). Die deutsche Rückübersetzung von Emil Camenisch ist mit Vorsicht zu genießen, da Camenisch teilweise Texte aufnimmt, die erst in späteren Ausgaben beigelegt worden sind (vgl. Emil Camenisch: *Der erste evangelische Bündner Katechismus 1537*. In: *Aus fünf Jahrhunderten Schweizerischer Kirchengeschichte*. Festschrift für Paul Wernle. Basel 1932, S. 39–79; Jan-Andrea Bernhard: „Vna cuorta et christiauna fuorma da intraguider la giuuentüna“. *Der erste Katechismus Bündens als Zeugnis der Ausstrahlungen der Zürcher Reformation*. In: *Zwingliana* 35 (2008), S. 45–72).

19 Vgl. Jenny: *Comander I* [1969] (Anm. 1), S. 279 ff.; Oskar Vasella: *Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur*. Paris 1931, S. 79 ff.

Schließlich war Comander auch um die behördliche Einrichtung der Churer Sitten- und Sündenzucht (1545) besorgt.²⁰ Die von Philipp Gallicius, aber unter Beratung von Johannes Comander verfasste *Confessio raetica* (1552/53), umfassend ein Glaubensbekenntnis (*Fides*) und eine Synodalordnung (*Placita*), ist schließlich ein gutes Zeugnis dafür, dass zwischen Johannes Comander und den übrigen Churer Pfarrern sowie den ‚Reformatoren‘ anderer Städte ein intensiver Wissensaustausch stattfand.²¹ Comanders Hauptberater waren, wie die intensive Briefkorrespondenz belegt, seit den 20er-Jahren Huldrych Zwingli (†1531), nach dessen Tode Heinrich Bullinger in Zürich sowie Joachim Vadian in St. Gallen.²² Vor diesem Hintergrund ist die theologische Nähe Comanders zu Zwingli und Bullinger verständlich. Dies zeigt sich vielleicht weniger im Kampf gegen die Täufer als vielmehr in der Annahme des *Consensus Tigurinus* (1549)²³ und – bereits nach Comanders Tod – der Annahme der *Confessio helvetica posterior* (1566).²⁴ Comander wirkte seit der Gründung 1537 bis zu seinem Tode Anfang 1557 als Dekan der Synode. Er hat sich in dieser Zeit nicht nur gegen die oft nonkonformistische Gedanken vertretenden italienischen reformatorischen Immigranten durchgesetzt, sondern auch erfolgreich verhindern können, dass die Südtäler („infra montes“) eine eigene Synode gründeten, wie dies der italienische Reformator

20 Vgl. Churer Kirchenordnung, 9. Mai 1545, Stadtarchiv Chur: Zizerserband. Dazu: Pfister: Konfessionskirchen [2012] (Anm. 2), S. 94 f.; Jenny: Comander II [1970] (Anm. 1), S. 226–265; Berger: Reformation [1967] (Anm. 9), S. 47 ff.

21 Vgl. *Fides ac Placita synodi Evangelium Christi in Tribus Rhetiae foederibus praedicantium* [...], 1552/53, Synodal- und Kirchenratsarchiv Chur: B 1, f. 1–84 (= Eberhard Busch: *Confessio Raetica* von 1552/1553. In: *Reformierte Bekenntnisschriften*. Bd. 1/3: 1550–1558. Hg. von Heiner Faulenbach u. a. Neukirchen-Vluyn 2007, S. 256–275;). Dazu: Emil Camenisch: *Die Confessio Raetica*. Ein Beitrag zur bündnerischen Reformationsgeschichte. Separatum aus *Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden* 43 (1914), S. 223–259; Jan-Andrea Bernhard: *Briefe an Heinrich Bullinger im Blick auf Entstehung, Abfassung und Rezeption der „Confessio Raetica“ (1552/53)*. In: *Zwingliana* 40 (2013), S. 37–71.

22 Vgl. Traugott Schiess: *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*. 3 Bde. Basel 1904–1906 (Quellen zur Schweizergeschichte 23–25); *Vadianische Briefsammlung*. 7 Bde. Hg. von Emil Arbenz u. a. St. Gallen 1890–1913; *Huldrych Zwinglis sämtliche Werke*. Bd. 7–11. Briefwechsel. Hg. von Emil Egli u. a. Leipzig 1911–1935 (*Corpus Reformatorum* 94–98).

23 Vgl. Emidio Campi: *Consensus Tigurinus: Werden, Wertung und Wirkung*. In: *Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung*. Hg. von Emidio Campi und Ruedi Reich. Zürich 2009, S. 36; Bernhard: *Reformation* [2016] (Anm. 12), S. 333.

24 Vgl. Johannes Fabricius Montanus und Philipp Gallicius an Heinrich Bullinger, 23. Februar 1566, In: *Petrus Dominicus Rosius à Porta: Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum* [...]. Bd. I/2. Chur 1771, S. 427 ff.; Bernhard: *Reformation* [2016] (Anm. 12), S. 336.

Pier Paolo Vergerio anstrebte.²⁵ Sein bleibendes Verdienst ist es, dass er, wenn er auch unseres Wissens außer den *Achtzehn Thesen* keine gedruckten Schriften hinterlassen hat, wesentlich zur Organisation, Konstituierung und Konsolidierung der reformierten Kirche im Freistaat der Drei Bünde beigetragen hat.

2 Comanders Predigten über Lk 11–15 im Jahre 1545/46

Vorstellung, Struktur und Aufbau der Handschrift

In der Zwingliana 1944 hat Wilhelm Jenny erstmals auf das Manuskript aufmerksam gemacht.²⁶ Er hat einleuchtend aufgezeigt, dass das Manuskript nicht, wie bis dahin angenommen, von Georg à Saluz stammt. Der Churer Prädikant Saluz (1571–1645) hat es wohl als letzter gelesen, wie Jenny nachweist. Es wurde später in der Kantonsbibliothek unter der Signatur B 6 mit dem Titel „Conciones Georgii a Saluz“ registriert und kein Historiker hat sich seither mit den Predigten des zwar in der Zeit der Bündner Wirren bedeutenden Saluz beschäftigt. Jenny hat es entdeckt „beim Studium der Predigtgeschichte von Chur, und insbesondere der Väter [...]“.²⁷

Jenny konnte leicht nachweisen, dass es sich hier um eine besonders wertvolle Handschrift handelt, nämlich um Predigtnotizen Johannes Comanders. Einmal ist klar, dass die deutschen Predigten vom Sonntag, 11. Oktober 1545 bis zum Sonntag, 18. Oktober 1546 gehalten wurden, einsetzend mit den Unservater-Bitten (Lk 11,1 ff) und abbrechend mit dem Beginn der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Groschen (Lk 15,8 ff).²⁸ Der Verfasser der Predigten hat nämlich immer das Datum, wenn auch nicht das Jahr aufgeschrieben. Da es sich bei den Predigten aber um die *lectio continua* handelte, und nur an den Feiertagen die fortlaufende Auslegung unterbrochen wurde, also an Weihnachten, in der Kar- und Osterzeit sowie an Pfingsten nicht aus dem Lukasevangelium gepredigt

²⁵ Vgl. Bernhard: Briefe [2013] (Anm. 21), S. 46 ff.

²⁶ Vgl. Wilhelm Jenny: Churer Predigten. Ein Beitrag zur Kenntnis Comanders. In: Zwingliana 8 (1944), S. 88–96.

²⁷ Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 89.

²⁸ Comander erwähnt hin und wieder auch die Wochenpredigt, über deren Inhalt wir aber keine genaueren Kenntnisse haben (vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 137; 387).

wurde, lässt sich feststellen, um welche Jahre es sich handelt.²⁹ Die Handschrift des Verfassers führt, wie Jenny mit Recht schreibt, eindeutig zu Comander:

Es ist seine unverwechselbare Handschrift, die uns im Sermologus entgegentritt, völlig verschieden von der Schrift seiner Freunde, von Blasius und Gallitius usw. Comander braucht in seinen Briefen zwei verschiedene Typen für lateinische und für deutsche Sätze. Genau dieselben Schriften benützt er in dem vorliegenden Predigtbuch für den deutschen Text und für die lateinischen Randbemerkungen.³⁰

Auch inhaltlich weisen, vor allem aufgrund der kirchlichen und politischen Situation, die Predigten eindeutig auf Churer Predigten der genannten beiden Jahre hin.³¹

Diese Predigtnotizen Comanders sind einzigartig, weil die vorangehenden und nachfolgenden Predigtnotizen zum Lukasevangelium, ja sämtliche weiteren Predigtnotizen Comanders verloren sind. Wenn nun allein die Predigten aus Lk 11–15 deren 432 Seiten umfassen, dürfen wir davon ausgehen, dass der Umfang sämtlicher Notizen über das Lukasevangelium „zirka 2000 Seiten umfasst und die Predigten sich über rund vier Jahre erstreckt haben.“³²

Die Predigten sind, obwohl Comander damals bereits über sechzigjährig war, fast wörtlich ausgeschrieben,³³ sie unterscheiden sich also grundlegend von den Predigtnotizen anderer Reformatoren.³⁴ Dies ist darum erwähnenswert, weil es sich hierbei nicht nur um Vorarbeiten, wie sie uns z. B. von Berchtold Haller erhalten sind, handelt, sondern um tatsächlich gehaltene ‚Volkspredigten‘. Auch stellen die Predigten keine sogenannten Kunstpredigten an eine allgemeine Leserschaft dar, wie Gwalther oder Bullinger sie publiziert haben,³⁵ sondern sind Predigten konkret für die Gemeinde von Chur, „mit ihren ganz besonderen Nöten und Schwächen, Verhältnissen und Gefahren.“³⁶

²⁹ Vgl. Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 91 f.

³⁰ Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 91.

³¹ Vgl. Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 92; vgl. unten den Abschnitt „Sitz im Leben“, S. 315–319.

³² Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 90.

³³ Hin und wieder hält Comander fest: „[...] darüber kannst du nach me erzellen[...]“, „[...] plura recitare[...]“, „[...] de hac re multa loquendi occasio [...]“ usw. (vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 27; 175; 260; 283; 352; 376 usw.).

³⁴ Zwingli stieg gar ohne Predigtnotizen auf die Kanzel (vgl. Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 95).

³⁵ Es sind unter anderem Bullingers *Sermonum decades* oder Gwalthers *Conciones* zu erwähnen.

³⁶ Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 94.

Bei den einzelnen Predigten fällt auf, dass Comander nicht die ihm sehr wohl vertraute *Vulgata*,³⁷ sondern den griechischen und hebräischen Text benutzt hat.³⁸ Eine neue Predigt begann er, da er ja die fortlaufende Schriftauslegung pflegte, nahezu immer mit einer konzisen Zusammenfassung der letzten Predigt. So resümiert Comander beispielsweise am 15. November 1545, bevor er zur Auslegung der letzten Unservater-Bitte, dem „sondern erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6,13b), kommt,³⁹ einige grundsätzliche Bemerkungen über das Beten zum Vater, worüber er bereits am 11. Oktober gepredigt hat; dabei hat er zugleich einzelne christliche Grundüberzeugungen wie z. B. die Trinität⁴⁰ festgehalten. Eine Zusammenfassung des oder der letzten Sonntage war gerade auch darum notwendig und sinnvoll, weil er hin und wieder auch zwei Sonntage über die gleiche Bibelstelle predigte, so z. B. am 17., 24. und 31. Januar 1546 über die ersten Weherufe gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten (Lk 11,37–42).⁴¹

Wichtige Stellen unterstreicht Comander, oft auch den Bibeltext, über den er predigt. Oder aber er schreibt einen zentralen Satz mit dickerer Tinte. Es war Comander auf diese Weise möglich, die zentralen Sätze direkt zu erkennen, ohne alles, manches recht klein Geschriebene, zu lesen. Eine ähnliche Funktion haben auch die Marginalien. Comander fasst hier – im Sinne von Paraphrasen – seine Gedankengänge zusammen. Bei der Auslegung der fünften Bitte zum Unservater hält Comander am Rande als Marginalien fest: „Vom wörtli versuchung“, „Duplex tentatio“, „Deus tentat ad bonum“, „Wir bätind nitt das gott uns nit versücht“, usw.⁴² Öfters schrieb Comander an den Rand auch die Numerierung wie „Zum ersten [...]“, „Zum II. [...]“ usw. In diesem Fall sind die Marginalien eindeutig Gedankenstützen für die Predigt. In dieselbe Richtung weisen auch jene Marginalien, die maßgebende reformatorische *loci* wie „solus Deus“, „sola fide“, solus Christus“, „sola scriptura“ usw. beinhalten, welche von Comander in der Predigt the-

37 Vgl. Wilhelm Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 24 f.

38 Vgl. z. B. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 116. Nachdem Comander die ‚humanistische‘ Ausbildung absolviert hatte, war er bereits vor dem Amtsantritt in Chur des Griechischen mächtig; das Hebräische hat er sich allerdings wohl erst in Chur angeeignet (vgl. Jenny: Comander II [1970] (Anm. 1), S. 7 ff; id.: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 25 f.).

39 Comander legt das ganze Unservater aus, wenn auch bei Lukas nur Teile desselben (Lk 11,2–4) überliefert sind (vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 8–93).

40 „Darus dan wir bschlüssend, den Vater mitt dem Sun und dem heylgen Geyst anruffend. Welcher nun den Vater hatt, der hat den Sun Jesum Christum und h Geyst, ein Gott in der heylgen Dreyfaltikeyt.“ (Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 85).

41 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 149–175 (vgl. auch: Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 35).

42 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 75.

Das wort ist
 fleisch worden
 Joan: 1

Das wort ist
 fleisch worden
 Joan: 1

Der mit der
 wort essen wird
 willig leben

Essen für
 glaubet, gnom
 Joan: 6

Wie mis wir das brot essen?

Ad anima

Die spiss würck

Der hingung

Also ist das alle das mis zu essen das wir essen sollen
 und es leicht fügen und essen mit dem brot der heil
 ein

45

Esou was das wort ist in der ewigen zeit
 wort & got. Und das wort das ist
 ist fleisch worden. Der in der war lebendig
 ein gottes ist ward in dieser welt geadt. Das
 er unser and und unser blut und fleisch an
 nam und in allen ding uns gleich aufwand
 wurde us gnom ofind. Damit er künde
 das möglich offleben seligen. Der gottes der
 in das wort mit predire ein die opat durch große
 ist ein got, oforbe in
 der in ^{mit dem} wort & in mit dieser wort
 dem der Jungfrau Maria offist wir der
 wird. willig leben. Der aber die spiss mit
 nimpf wird willig) todampft.

Das ist unsere erlösung vffschaltung und
 freudung. Der den ist das ist glaubt und
 vertumt wird willig) mit starke) wie
 das timo Joan: 6 solch fleisch anzeig. Und
 spiss ist ein das brot des lebens der so
 fann ist der so diese brot ofind wird ist
 1. Chri

Im wort und
 glauben als nlich so diese empfangt ein
 forliche starke spiss und empfindt das die
 in würbung sein durch den gnom) und glade
 das in die stärke und freudung naffen zu
 heilige ubung.

Also stadt es von der würbung geistliche spiss
 so es heigt über das wort gottes und ein
 empfangt und empfindt das es in die gade
 so das es auch das wort in die gade
 das ist es heigt zur erst und die wird offist
 es firt auch an die in würbung ganz malter
 für wusch wiss wort lusse.

Wenn mis der hingung offist werden und der
 mis mit ein hies hingung ist mis mit we die spiss for
 mis mit vff) und mit essen. Sander so er darbi firt in
 wdel) esse) was die oder stadt mis offist empfang) weil er anfangen
 for) sind) sind.
 für hingung.

Also ist das alle das mis zu essen das wir essen sollen
 und es leicht fügen und essen mit dem brot der heil
 ein

Abb. 2: Beispiel aus Comanders Predigten (S. 75).

matisiert oder ausgeführt werden – manchmal schreibt Comander solche Marginalien auf Deutsch, andere Male auf Lateinisch. Bei besonders wichtigen Stellen zeichnet Comander schließlich eine zeigende Hand an den Rand, wie etwa .⁴³

Direkt mit dem Aufbau der Predigt haben schließlich die lateinischen Begriffe wie z. B. *quaestio*, *admonitio*, *amplificatio*, *cognitio* oder *conclusio* zu tun. Diese Begriffe, die teils in der klassischen Rhetorik für den Aufbau einer Rede gebraucht wurden, wendet Comander allerdings nicht konsequent an. Dies ist ein Hinweis darauf, dass Comander nicht alle Predigten nach dem gleichen System aufbaute. Einmal sind die Predigten mehr eine Homilie, ein andermal wird ein Satz der Perikope ausgelegt, ein drittes Mal wird eine Perikope als prophetischer Text für die aktuelle Zeit gedeutet und schließlich weisen manche Predigten eine rhetorische Struktur auf.⁴⁴

In anderen Fällen haben die Marginalien bei Comander eine ganz andere Funktion: Sie stellen gewissermaßen Quer- bzw. Quellenverweise dar. Nicht nur im Lauftext, sondern auch am Rand werden regelmäßig Bibelstellen angeführt, die in Beziehung zu den Ausführungen zur Predigt stehen. So weist Comander beispielsweise bei der Predigt über die dritte Bitte im Unservater, der Bitte um das tägliche Brot, auf den Unterscheid zwischen dem fleischlichen und geistlichen Essen hin, und verweist in diesem Zusammenhang auf Joh 1 sowie Joh 6. Als Marginalie schreibt er zudem – getreu dem zürcherischen Abendmahlsverständnis⁴⁵ – hin: „Essen für Glauben genommen.“⁴⁶ Damit ist – dies als Vorwegnahme – bereits ein erster Hinweis auf Comanders Auslegungsmethode gegeben. Es ist die *interpretatio ex sua ipsa*, wie sie uns auch bei Bullinger und anderen begegnet. Unermüdlich macht Comander, um den Text genauer zu erklären, Querverweise zu andern biblischen Büchern.⁴⁷

Weniger ein Quer- als ein Quellenverweis sind die Angaben Comanders zu den von ihm benutzten Quellen. So schreibt er bei der Predigt über die Heilung eines Besessenen (Lk 11,14 ff) als Marginalie an den Rand: „Vide Annota. in Math. 12 Zwingl.“⁴⁸ Immer wieder zog Comander Zwinglis *Annotationes* zum Neuen Testament herbei, die Leo Jud 1539 in Zürich bei Froschauer herausgegeben hatte. Doch auch viele andere ältere und neuere exegetische Literatur zog Comander zu Rate, obwohl er die Predigten völlig selbständig verfasste. Am Rande zitiert er

⁴³ Vgl. z. B. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 412; 420 et passim.

⁴⁴ Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 33 ff.

⁴⁵ Vgl. dazu unten, S. 330.

⁴⁶ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 45.

⁴⁷ Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 9.

⁴⁸ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 114.

insbesondere dann eine Schrift bzw. einen Kommentar, wenn er das Werk explizit benutzt hat. Es ist dabei sowohl an Autoren der klassischen Antike wie Josephus oder Vertreter der alten Kirche wie Cyprian oder Augustin zu denken als auch an zeitgenössische Autoren wie Erasmus (*Paraphrasen*), Bullinger (*Commentarii*) oder Luther.⁴⁹ Noch nicht benutzt haben kann Comander Bullingers Kommentar zum Lukasevangelium, der erst im Herbst 1546 erschien.⁵⁰

Die Beschäftigung Wilhelm Jennys mit der Handschrift

Wilhelm Jenny war der erste Historiker, der die Handschrift *en détail* untersuchte. Er hat dabei verschiedene Aspekte herausgearbeitet. Abgesehen davon, dass er die Handschrift seit bald 300 Jahren erstmals wieder richtig zugeordnet und ausgewertet hat, sind unter anderem folgende Erkenntnisse zu erwähnen:

- Jenny ist der Überzeugung, dass Comander seine Predigtvorbereitung mit einem lateinischen Entwurf begann. Obwohl diese Arbeit nicht mehr erhalten ist, folgert Jenny dies aus Comanders Bemerkungen zu einer existierenden lateinischen Vorlage: „Besich witer in der latinischen Predigt“, oder „vide plura in latina concione“. In jedem Fall weist die Formulierung von Comander hin auf das stufenweise Wachsen der Predigten Comanders.⁵¹
- Grundsätzlich beurteilt Jenny Comander als „unsystematischen Prediger“, der seine Predigten immer wieder anders aufbaue, und zuweilen mit der Zusammenfassung der Predigt des letzten Sonntags zu viel Zeit vergeude. Maßgebend bleibe für Comander nicht die Systematik, sondern das Wort Gottes, das gepredigt werden solle, damit die Gemeinde in die Kenntnis der Heiligen Schrift und die Erkenntnis der evangelischen Wahrheit eingeführt werde.⁵²
- Nicht nur begegne uns in Comanders Predigten ein schlechter Systematiker, sondern er sei auch kein Dogmatiker. Comanders Orientierung am Duktus der Schrift ließe es nicht zu, dass er in der Predigt seine Dogmatik demonstriere. Dennoch war, so Jenny, Comander kein reiner Biblizist, d. h. dass die Schrift für ihn nicht nur Quelle und Norm, sondern auch theologische Darlegung war.⁵³

⁴⁹ Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 22 ff.

⁵⁰ Die Widmungsvorrede hat Bullinger in seinem *In evangelium secundum Lucam commentariorum libri IX* (Zürich 1546) im August 1546 abgeschlossen (vgl. auch: Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 93).

⁵¹ Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 27 f.

⁵² Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 33 f.

⁵³ Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 68; 72 ff.

Die eigentliche Leistung Jennys lag nicht darin, Einzelerkenntnissen in den Predigten Comanders nachzugehen, sondern seine Predigtarbeit als Ganze zu würdigen. Darin liegen aber eben auch die Grenzen seiner Arbeit. In seinem eindrücklich konzipierten Werk *Der Hirte, Eine Darstellung der Gestalt und der Verkündigung des bündnerischen Reformators Johannes Comander* (Chur 1945) versuchte Jenny, den Bündner Reformator als Prediger nachzuzeichnen. Dabei stützt er sich vor allem auf diese Handschrift. Auf der Basis dieser Predigten, d. h. sogenannter pastoraltheologischer Schriften, entwirft Jenny Comanders Theologie als eine Art ‚Dogmatik‘, um den Kern seines reformatorischen Denkens zu erkennen: Die Verkündigung des Erlösers Jesu Christi stellt die Mitte der Predigt dar.⁵⁴ Diese umfassende Einschätzung und Beurteilung Comanders lässt aber weitgehend außer Acht, dass es sich bei diesen Predigten Comanders nur um solche aus dem Zeitraum von Oktober 1545 bis Oktober 1546 handelt. Ein Vergleich einzelner theologischer *loci* mit Comanders Katechismus (1538), den Emil Camenisch erstmals 1932 partiell zugänglich machte,⁵⁵ oder ein Heranziehen des ungeheuren Schatzes von in Comanders Briefwechsel angesprochenen Themata, unterlässt Jenny weitgehend.⁵⁶ Die Möglichkeit einer positionsgenetischen Entwicklung Comanders wird damit vollkommen vernachlässigt. Diesem Defizit der Studie Jennys Abhilfe zu verschaffen, hat erstmals Hans Berger in seiner Studie *Die Reformation in Chur und ihre Ausstrahlungen auf Bünden* (Chur 1967) versucht.

Der Verfasser der vorliegenden Studie musste im Rahmen seiner Dissertation feststellen, dass die Auswertung von gehaltenen Predigten, hier aus dem Zeitraum von 1756 bis 1803, nur begrenzt zulässt, eine ‚Dogmatik‘ des Predigers zu entwerfen.⁵⁷ Man kann zwar, um die ‚Theologie‘ eines Reformators, Pietisten oder Aufklärers darzustellen, pastoraltheologische Schriften und Predigten heranziehen und auswerten, doch ist ihr homiletischer Charakter wie auch die Beachtung ihres ‚Sitzes im Leben‘ immer im Blick zu behalten.⁵⁸

Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist es bis heute ein Genuss, die Studie Jennys zu lesen, wenngleich Jenny – außer den Angaben zur Handschrift über die Predigten zu Lk 11–15 – bedauerlicherweise keine Quellenangaben gemacht hat.

⁵⁴ Vgl. Jenny: *Hirte* [1945] (Anm. 6), S. 145 ff (vgl. unten S. 327).

⁵⁵ Vgl. oben Anm. 18.

⁵⁶ Vgl. oben Anm. 22.

⁵⁷ Vgl. Jan-Andrea Bernhard: *Rosius à Porta. Ein Leben im Spannungsfeld von Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus*. Zürich 2005 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 22), S. 425–474.

⁵⁸ Es sind die Rezensionen zu Bernhards Studie zu vergleichen in: Bündner Monatsblatt 2006, S. 215 (Erich Wenneker); Theologische Literaturzeitung 132 (2007), S. 67 (Christopher Voigt-Goy); *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 4 (2006), S. 563 (Max Lienhard).

Im viel bekannteren und von der Forschung auch mehrfach gewürdigten Werk Jennys, der Lebensgeschichte Comanders, ist dies freilich der Fall, so dass dort die Predigten in einem größeren Kontext situiert werden.⁵⁹

Der „Sitz im Leben“ der Predigten zu Lk 11–15

Es gibt mehrere Quellen, die uns die Situation der Jahre 1544–46 in Chur vor Augen führen. Leider können hier diese Quellen nicht umfassend vorgestellt werden, doch mittels eines Briefes von Johannes Comander ist es möglich, einen Einblick in die realen Verhältnisse und Probleme zu bieten. Am 29. April 1544 schreibt Johannes Comander an Heinrich Bullinger in Zürich, dass die Schulherren von Zürich doch darum besorgt sein mögen, dass man einen geeigneten Lehrer für die Lateinschule St. Nicolai sende,⁶⁰ die nach der Aufhebung des Klosters St. Nicolai, unter Beachtung der Ratschläge Bullingers,⁶¹ 1539 gegründet worden sei.⁶² In diesem Zusammenhang hält Comander fest, dass „nobis hic Curiae certandum est contra papistas, contra catabaptistas et contra pensionarios non secus quam a principio, quo Evangelium praedicari coepit.“ Gemäß der Ansicht Comanders – und auch der Gesandten des Gotteshausbundes⁶³ – wäre die Nicolaischule für die weitere Konsolidierung der „evangelischen“⁶⁴ Kirche eine wichtige Stütze.

⁵⁹ Vgl. Jenny: Comander I–II [1969–1970] (Anm. 1).

⁶⁰ Vgl. Johannes Comander an Heinrich Bullinger, 29. April 1544, in: Schiess: Korrespondenz I [1904] (Anm. 22), S. 68 f.; Heinrich Bullinger Briefwechsel. Bd. 14: Briefe des Jahres 1544. Hg. von Reinhard Bodenmann u. a. Zürich 2011, S. 219. Gallicius hat im Januar 1544 die Nicolaischule verlassen, um wegen der italienischen Emigranten (vgl. Jan-Andrea Bernhard: Die Humanistenstadt Basel als Transferzentrum für italienische Nonkonformisten. In: Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit. Hg. von Christine Christ-von Wedel u. a. Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 81), S. 306 ff) ins Engadin zurückzukehren, und sein Nachfolger Veit Kappeler d.J. war ein Trinker. Die Bemühungen waren übrigens erfolgreich: Johann Pontisella kam nach Chur und blieb bis zu seinem Tode 1574 hier tätig (vgl. Martin Bundi: Art. Johann Pontisella. In: HLS 9, S. 812).

⁶¹ Vgl. Heinrich Bullinger an Johannes Travers, 21. Februar 1539. In: Schiess: Korrespondenz I [1904] (Anm. 22), S. 13 f.; Philipp Gallicius an Heinrich Bullinger, 13. Juli 1539. In: Schiess: Korrespondenz I [1904] (Anm. 22), S. 14 ff.

⁶² Ergänzend zu oben (Anm. 19) ist zu verweisen auf: Pfister: Konfessionskirchen (Anm. 2) [2012], S. 94; 199 und Jäger: Reformation [1986] (Anm. 11), S. 331 ff.

⁶³ Vgl. Räte und Gesandte des Gotteshausbundes an die Pfarrer des Kapitels Zürich, 28. April 1544. In: Heinrich Bullinger Briefwechsel [2011] (Anm. 60), S. 217 ff.

⁶⁴ Gemeint ist damit – gegenüber der päpstlichen, d. h. altgläubigen – die ‚neugläubige‘ Kirche, die freilich konsequent betonte, dass es sich bei ihrem Glauben um den alten, nämlich den apostolischen Glauben handle (vgl. dazu unten S. 329).

Der knappe Hinweis Comanders zeigt auf, was ihn in diesen Jahren in Chur besonders beschäftigte, nämlich das Wirken der ‚Päpstlichen‘, die Täufer und das Pensionenwesen – und dies obwohl bereits seit 1523 „das luter Wort Gottes prediet wirt [...]“. Und dann hält er fest: „Da mans 24 Jar ald nach lenger triben hatt, gar kein Besserung volget.“⁶⁵ In den Predigten aus den Jahren 1545 und 1546 treten tatsächlich diese vier Motive regelmäßig auf: Beherrscht sind seine Predigten freilich von Ermahnungen gegen Hoffart, Unsittlichkeit und Sauferei einerseits, und von der Polemik gegen die Päpstlichen andererseits; immer wieder thematisiert Comander aber auch die Frage der Täufer und diejenige des Pensionenwesens.

Es muss für Comander eine schwierige Erfahrung gewesen sein, dass nach seinen mehr als zwanzigjährigen Bemühungen um Erkenntnis und Durchbruch der evangelischen Botschaft immer noch „Schalkeit, Büberei, Eebruch, Gyt, Nid, Hass, falsche Liebe, Untrüw, in Summa alle Bosheit überhand genommen“⁶⁶ haben. Die Versuchungen der Welt, und auch der ‚päpstlichen‘ Kirche, beschreibt Comander folgendermaßen:

Item ein andreer stät im Kaat und Wust der Sünden bis über die Ohren mitt Suffen, Spilen, Huren, Gaben nehmen, und Gricht und Recht felshen – gibt dem Bapst ein Guldin, so hat er schon den Himmel erlangt; löst en aplash, verheisst ein fart gen Einsidlen, so ward im alle Sünd verzigten, er hette darüber Rüwen ghan oder nitt.“⁶⁷ Doch „sunder allein durch den Glouben in Jesum Christum, dardurch werdent uns dSünd verzigten und ewigs Leben erlangen.“⁶⁸

Die tägliche Erfahrung in Chur lässt ihn gar behaupten, dass die Situation in Chur 1545/46 noch schlimmer sei als einst in Zürich, wo „einer sine hürli [...], gut xellen, trinker, spiler [...]“⁶⁹ fand. Dies war einer der wesentlichen Gründe, warum Comander 1545 zusammen mit Blasius die sogenannte erste Churer Kirchenordnung verfasste, die aber eigentlich eine behördliche Einrichtung der Sitten- und Sündenzucht war. Als Behörde wurden sieben führende Vertreter der Stadtgemeinde vorgesehen, denen die Pfarrer der beiden Stadtkirchen beigeordnet waren. Als Zuchtmittel bei Nichtbefolgung der Ordnung – wie etwa Ehebruch, Hurerei, Wucher, Trunksucht usw. – standen die dreifache Mahnung und der Ausschluss vom Abendmahl (Bann) zur Verfügung.⁷⁰

⁶⁵ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 137.

⁶⁶ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 137.

⁶⁷ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 338.

⁶⁸ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 91.

⁶⁹ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 287 (vgl. Jenny: Predigten [1944] (Anm. 26), S. 91).

⁷⁰ Churer Kirchenordnung, 9. Mai 1545, Stadtarchiv Chur: Zizerserband. Weitere Literaturangaben in Anm. 20.

Die Täuferfrage war 1544 freilich noch drängender als im Herbst 1545. Sind doch die Täufer – unter anderem Martin Plaichner, Ulrich Hafner und Anna Scherer – im Frühling 1544 aus Chur ausgewiesen worden, wie wir aus verschiedenen Urkunden wissen.⁷¹ Comander hatte sich ja Anfang 1544 beklagt, dass die Täufer in Chur wieder so stark wie um 1525 seien.

Leupolt Scharnschlager (um 1485–1563) hat sich schließlich um 1546 in Illanz niedergelassen, wo er eine stille Täufergemeinde um sich scharte.⁷² Dennoch kommt Comander mehrfach auf die Täufer und ihre ‚falsche‘ Lehre zu sprechen: Grundsätzlich klagt Comander die falsche Interpretation der Schrift durch den sogenannten ‚strengen Biblizismus‘ an, und rechtfertigt damit die Notwendigkeit eines Lehramtes wie auch des Studiums der Geistlichen.⁷³ Im Gleichzug beklagte er ihre Vorstellung der ‚Reinheit‘ der Bekehrten, die mit der sündigen Welt keinen Kontakt mehr pflegen würden – Jesus habe die Sünder nicht gemieden, „sunder das hat er glert, daß wir der armen, dürftigen, blinden, die lam, krank, unvergmüglich sind, nitt vergessind, sondern sy ouch betrachten söllind.“⁷⁴ Comanders Ausführungen machen deutlich, dass es in den 1540er-Jahre nicht mehr darum ging, die Erwachsenentaufe der Täufer zu widerlegen, sondern die Täufer als sich formierende bzw. konsolidierende Gemeinschaft mit ihren eigenen Waffen, dem sogenannten ‚Bibilizismus‘, zu schlagen.

Während er den Täufern vorwarf, dass sie den Umgang mit den ‚Sündern‘ meiden würden, klagte Comander das Pensionenwesen an, weil es viel Leid auf die Familien bringen würde. Comander hatte seit seinem Amtsantritt in Chur mit den Franzosenfreunden zu kämpfen, weil er gegen das schädliche ‚Kriegslouffen‘ predigte. Trotz Zwinglis Predigt gegen die Reisläuferei,⁷⁵ hat sich diese gehalten, auch in Bünden. Die Franzosen warben auch in Chur Söldner. Trotz eines zeitweiligen Erfolges seiner Predigt gegen das Pensionenwesen musste er am 25. Juli

71 Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. 2: Ostschweiz. Hg. von Heinold Fast. Zürich 1973, S. 515 ff; Christian Scheidegger: Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers und Schwenckfelders Jörg Frell (um 1530–um 1597) von Chur. Chur 2013 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 29), S. 21 f.

72 Vgl. Pfister: Konfessionskirchen [2012] (Anm. 2), S. 118 f.; Berger: Reformation [1967] (Anm. 9), S. 40 f.; Jakob ten Doornkaat Koolman: Leopold Scharnschlager und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden. In: Zwingliana 4 (1926), S. 331 f.

73 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 130; 374; vgl. auch: Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 14 f.

74 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 63; 374; vgl. auch: Berger: Reformation [1967] (Anm. 9), S. 40 f.; Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 360 f.

75 Vgl. Gottfried W. Locher: Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Göttingen/Zürich 1979, S. 67; Huldrych Zwingli: Schriften. 4 Bde. Hg. von Thomas Brunnschweiler u. a. Zürich 1995, z. B. Bd. 1, S. 313 ff; Bd. 2, S. 362–365; usw.

1531 an Zwingli melden, dass das Geld das französische Bündnis wieder zustande gebracht habe.⁷⁶ In den Jahren nach 1541, als die Türken Ofen (Buda) erobert hatten, und in der Folge regelmäßig Meldungen durchsickerten, dass die Türken weitere Städte Ungarns eingenommen hätten und viele Kaiserliche gefallen seien,⁷⁷ predigte Comander noch heftiger gegen die Reisläuferei⁷⁸ und schmückte seine Rede – er predigte darüber am 20. Juni 1546 – mit einem apokalyptischen Zeitgemälde zu Lk 13,3 aus:

Der und ander unzellbaren Straffen, Widerwertikeyten, blutige Krieg, Brünsten, Wassernot etc., könnt einr nitt gnugsamlich erzellen, die in so kurtzen Jahren ergangen, so vill Stett, Land und Lüt kostet hatt. Soll man [...] sagen wie Christus: Besserst du dich nit, last nitt von diner Upikeyt⁷⁹, Hurenwerck, Wucher, Gyt, Nid und Hass, von Suffen, Fressen etc., so wirt es dir gon wies inen gangen ist.⁸⁰

Die heftigen Ausdrücke Comanders sind um so verständlicher, wenn man bedenkt, dass Comander wegen seiner Kritik am Pensionenwesen im Jahre 1543 sein Lohn um ein Drittel gekürzt wurde, wenn auch 1544 dieses Unrecht wieder gut gemacht wurde.⁸¹

Die Krisenjahre Mitte der 1540er-Jahre – der ‚Sitz im Leben‘ – schimmern in Comanders Predigten über Lk 11–15 immer wieder durch: Grundsätzlich geht es um die Frage, ob sich die ‚neugläubige‘ Kirche in Chur durchzusetzen und zu konsolidieren vermag – diese Frage stellte sich um so drängender, da ja bereits 1538 von Comander und Blasius ein evangelischer Katechismus für die Unterweisung verfasst worden war. Den Hintergrund bildet die Auseinandersetzung mit der Hoffart der Churer Bürger, mit den Päpstlichen und ihren Angriffen gegen Comander, mit den Franzosenfreunden und mit den Täufern. Es geht letztlich

76 Vgl. Huldrych Zwinglis Briefwechsel [1911–1935] (Anm. 22), S. 543; Berger: Reformation [1967] (Anm. 9), S. 33; Walther Köhler: Zu Zwinglis französischen Bündnisplänen. In: Zwingliana 4 (1925), S. 302–311.

77 Vgl. Jan-Andrea Bernhard: Konsolidierung [2015] (Anm. 8), S. 93f. In diesen Jahren fielen die Städte Fünfkirchen, Gran, Stuhlweißenburg, Plintenburg und die Türken drangen in die Steiermark ein vgl. *ibid.*, S. 126f.

78 Er meldet 1542 an Bullinger, dass er jetzt seit 18 Jahren gegen das Pensionenwesen predige, vgl. Johannes Comander an Heinrich Bullinger, 28. Februar 1542. In: Schiess: Korrespondenz I [1904] (Anm. 22), S. 40.

79 *Upigkeyt* heißt ‚übermäßiges, üppiges Verhalten‘ bzw. ‚Übermaß‘.

80 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 303; vgl. *ibid.*, S. 240; 287; 419; 427 et passim. Am 25. Juli nimmt Comander in der Predigt über Lk 13,22ff aktiv gegen die Türken Stellung, vgl. *ibid.*, S. 335; 348.

81 Vgl. Berger: Reformation [1967] (Anm. 9), S. 34.

darum, ob die Menschen in diesen Krisenjahren doch noch zur Erkenntnis Gottes gelangen und so gerettet werden.⁸²

Bibelexegese und -hermeneutik bei Johannes Comander

Um die Bibelexegese und -hermeneutik bei Comander exemplarisch zu erklären, werden zwei Predigten bzw. mehrere Predigten über zwei Texte aus Lk 11–15 vorgestellt. Zudem soll der gelegentliche Verweis auf Parallelstellen in der vorliegenden Handschrift einzelne für Comander besonders relevante Fragen bzw. Themata vertiefen.

Am 10. Januar 1546 fährt Johannes Comander mit seiner Predigt über das Zeichen des Jona (Lk 11, 29–32) fort, mit dem Hinweis darauf, dass die Menschen sich „besseren ab dem Wort Gottes“ sollen. „Wo wir inn acht anruffend [...], so will er uns sinen Geyst verlichen, dass wir rächt läbind.“⁸³ Nahtlos leitet Comander zum Gleichnis vom Auge über, und hält nach dem Vorlesen von Lk 11, 33⁸⁴ gleich fest, dass „das Wort Gottes seye ein göttlichs Liecht.“⁸⁵ Damit werden zwei Grundpfeiler von Comanders Bibelexegese deutlich: Einmal sind für Comander die Schrifttreue und der Textfluss grundlegend. Die Schrift bzw. der Evangelist soll sprechen, und nicht die Theologie des Predigers.⁸⁶ Der nahtlose Übergang von dem Zeichen des Jona zum Gleichnis vom Auge ist nämlich nicht nur ein Hinweis auf die *lectio continua*, sondern widerspiegelt auch die Überzeugung Comanders, dass die Nacheinanderstellung der beiden Teile nicht zufällig, sondern so gewollt ist, die Schrift also über dem Prediger steht. Obwohl nämlich in Lk 11, 33–36 nirgends das Licht oder das Auge als Wort bezeichnet wird, deutet Comander in der Folge beide als das Wort, und zwar darum, weil er das Zeichen des Jona, d. h. das in Ninive gepredigte „Wort“ des Propheten Jona, als Deutungsgrundlage für den kommenden Text versteht. Schließlich zieht Comander, um das Gleichnis vom Auge *en détail* zu deuten, andere Bibelstellen hinzu, die das Textverständnis weiter vertiefen sollen, unter anderem Ps 119,105 und Joh 1,7 f. Natürlich ist dies dann ein Hinweis auf Christus als *das* Licht und *das* Wort. Das Beispiel illustriert, dass die reformatorische, vor allem aber zürcherische exegetische Prämisse *Sacrae*

⁸² Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 35 f.; 119; 185 f.; 262 et passim.

⁸³ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 140.

⁸⁴ „Niemand zündet ein Licht an und stellt es in ein Versteck, auch nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit die Hereinkommenden den Schein sehen.“

⁸⁵ Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 141.

⁸⁶ Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 33.

scripturae interpretatio ex sua ipsa für Comander die grundlegende Arbeitsmethode war.⁸⁷ Den Einzeltext wollte Comander immer auch aus dem Gesamtzusammenhang und aus der Gesamtverkündigung der Heiligen Schrift verstehen.

Als Zweites ist festzuhalten, dass Comander zwischen wörtlicher und tropischer Sprache Christi unterscheidet. Während er das Zeichen des Jona als reales Geschehen zur Zeit des Propheten Jona deutet, das ein Hinweis darauf ist, dass Gott „wie ein trüwer Vater“⁸⁸ handelt und zur Umkehr rufen lässt, so deutet er das Gleichnis vom Auge allegorisch⁸⁹ und hält fest: „Dan das Wort ist unser Oug.“⁹⁰ Mit Blick auf andere Predigten aus Lk 11–15 fällt es auf, wie regelmäßig Comander, getreu der tropischen Redeweis Christi,⁹¹ diese Art der Rede und des Verstehens biblischer Texte übernimmt: Das Wort gibt Wärme,⁹² das Wort ist ein Hammer,⁹³ das Wort Gottes soll wirken wie ein Sauerteig,⁹⁴ der ins Herz gesäte Same ist das Wort,⁹⁵ die Schrift ist die geistliche Waffe⁹⁶ usw. Comander gebraucht eine Fülle von Bildern, um das Wort, das Evangelium oder die Heilige Schrift zu beschreiben. Er versucht damit gleichermaßen den Predigtstil Jesu Christi nachzuahmen und eine Sprache zu wählen, welche die Gläubigen verstehen. Wie an mehreren andern Stellen, hält Comander auch im vorliegenden Gleichnis vom Auge fest, dass „der Herr flysst sich für und für, heyter und einfaltklich zreden.“⁹⁷ Darum braucht Comander selbst sehr oft eine bildliche, ‚einfältige‘ Sprache, indem er Alltagsbeispiele anführt oder Sprichwörter benutzt. So predigt er sehr plastisch über den Untergang der Fürsten, während Gott und sein Wort auch in aller Trübsal gemehrt würden: „die Fürsten lasst er zschanden: den übergibt er den Würmern, dass in dMaden ztod fressent, [...] andere werdent durch ire Kriegslüt selbs erstochen [...]“⁹⁸

87 Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 9.

88 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 139.

89 Comander ist nicht der Meinung, eine allegorische Deutung eines Textes sei in jedem Fall ein Abgleiten der Auslegungskunst ins Willkürliche, denn nicht jedes Wort eines Autors sei wörtlich gemeint. Er nennt mehrfach Beispiele, dass auch in der Umgangssprache einfache Vokabeln im uneigentlichen Sinne gebraucht werden (vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 9).

90 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 144.

91 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 377.

92 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 277.

93 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 274 f.

94 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 318 f.

95 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 326.

96 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 408.

97 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 141; 250 et passim.

98 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 144.

Die mannigfaltige Ausschmückung des ‚Wortes‘ der Schrift ist natürlich ein Hinweis darauf, welche Bedeutung Comander der Schrift und der schriftgemäßen Predigt zuschrieb. Von Schönredern, Ohrenschmeichlern oder doppelzüngigen Predigern hält er dementsprechend nicht viel, ja gegen diese wettert er gar mit deftigen Sprichwörtern wie beispielsweise „dKatz läcket vornen, dahinden kratzet sy.“⁹⁹ Gerade im Gleichnis vom Auge schlägt Comander den Bogen zur Wahrhaftigkeit des Wortes Gottes, das die Finsternis und alle Blindheit überwindet. „Gott hat wellen, dass für und für sin Wort, sin Liecht der ganzen Welt offenbar wurde unds lüchtete. Und gar nitt an heimlichen Orten gsetzt werde, dass es verborgen blibe, sunder offenbar allen Menschen.“¹⁰⁰

Natürlich hat Comander hier sowohl die Täufer mit ihren ‚geheimen‘ Veranstaltungen als auch die ‚Päpstlichen‘, die die Schrift den Menschen vorenthalten wollten, im Blick. Darum sollen die Prediger wie die Apostel Zeugnis vom Licht abgeben. Und dabei sollen die Prediger, wenn sie zu Buße und Bekehrung rufen, immer das Heil der Gläubigen vor Augen haben.¹⁰¹ Mit den ‚päpstlichen‘ Gebräuchen werden hingegen die Gläubigen nicht zum Licht, sondern in die Finsternis geführt. Denn – so Comander in der Predigt zum Gleichnis vom Auge – „dass wan der Mensch andre Tröst und Helffer sucht weder den eynigen Christum, das ist die höchst Blindtheyt.“¹⁰² Die sogenannten „andre Tröst und Helffer“ führt Comander mehrfach aus: Den „Helffer“ Papst bezeichnet er als „Endtcrist“¹⁰³ und gegen die „Tröst“ der römischen Riten wettert er regelmäßig, so unter anderem gegen die Wallfahrt und die Heiligenverehrung, denn „der recht und war Gotsdienst“ ist: „hören Gots Wort und dem ghorsamen.“¹⁰⁴ Darum „sollt nitt zu Sant Andreas louffen, zu S. Bartholome etc., sunder allein zum Herren Jesu Christo. Dan der Christus hat unns armen Menschen mitt sim köstbarlichen Blut und ewigen Opfer gegen Gott dem Vater Friden zween gebracht.“¹⁰⁵ Wie andernorts schliesst Comander auch die Predigt zum Gleichnis vom Auge christologisch: „Wan du aber die Rechnung by dir hast, warum Jesus glitten, crützget, in disse Welt gsendt, so

99 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 173.

100 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 143.

101 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 190; 260; 270; 355 f. et passim.

102 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 147.

103 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 207; 292.

104 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 129; vgl. *ibid.*, S. 128; 136 f.; 151; 160; 197; 207; 272; 292; 342 f.

105 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 284; *ibid.*, S. 211. 215 et passim. Auch das Gebet zu Maria und das Vertrauen auf ihr Fürsprecheramt lehnt Comander ab, vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 183.

erfarst, dass es um dintwillen geschehen ist, dass er dich erloste.“¹⁰⁶ Damit ist der Bogen zur Soteriologie geschlagen.

Am 18. Juli 1546 begann Comander über die enge Türe (Lk 13,22–30) zu predigen, und konnte am 1. August diese Thematik abschließen, wobei er noch am selben Sonntag mit Lk 13,31 ff begann.¹⁰⁷ Im Zusammenhang mit der Predigt zu der „engen Porten“ kommt Comander auf den „wyt Wäg“ aus Mt 7,13 f. und predigt zwischendurch auch darüber.¹⁰⁸ Dies ist eine Konsequenz von Comanders Bibelverständnis, nämlich, dass die Schrift sich selbst nicht nur auslegt, sondern auch erklärt. Da die Worte aus Mt 7,13 f. kerniger und kürzer sind, zieht Comander die Stelle hinzu, um Lk 3,22 ff auszulegen. Damit betont Comander natürlich auch die Einheit der Evangeliumsverkündigung.

Die Frage eines Herzugetretenen, ob es wenige seien, die gerettet würden, beantwortet Comander mit dem Wort, dass es „Gottes Will ist, dass alle Menschen selig werdint.“¹⁰⁹ (1 Tim 2,4) Darum soll das Evangelium der ganzen Welt – „Gond hin in Umkreis, Ertreich, [...]“¹¹⁰ – gepredigt werde, damit alle Menschen selig werden „durch Jesum Christum und unverzwifleten Glouben [...]“.¹¹¹ Dieser tröstliche Zuspruch wird mit dem zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses begründet, nämlich mit dem Glauben

in Jesum Christum, der Mensch worden ist. crützet, gestorben, vergraben, ufferstanden, zHimmel gefaren, das alles um sinet willen. [...] Es ist der Sun Gottes, der trostlichen zu uns rüfft und spricht: Kumet här zu mir alle, die arbeytend und beladen sind, ich will euch Ruw geben.¹¹²

Wegen dieses tröstlichen Zuspruchs, der auf einen *scheinbar*, aber nicht real *vertretenen* ‚Heilsuniversalismus‘ von Comander zu weisen scheint, ist der Beizug von Mt 7,13 f. besonders wichtig. Er illustriert, dass dies nicht heiße, dass jeder gerettet würde, der den „wyten, ringen Wäg“ ginge. Vielmehr sei Christus „der Wäg, [...] die recht Thür [...]“.¹¹³ Und so soll jeder danach ringen, durch die enge Türe einzugehen, anstatt zu überlegen, „ob auch die Türck, Juden, Bápstler selig oder verdampft werdint.“¹¹⁴

106 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 147.

107 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 334–352.

108 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 337–339.

109 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 335.

110 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 143; 299; 335 f.; 348.

111 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 35.

112 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 339.

113 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 339 f.

114 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 335. Diesen Gedanken nimmt Bullinger später in der *Confessio Helvetica posterior* sehr ähnlich auf (Kap. X: De praedestinatione divina vel electione).

Da Christus die Türe ist, wird von Comander regelmäßig der Glaube an Christus als das Kriterium der Erlangung der Seligkeit bezeichnet. Nicht „uff sine eygne gute Werck“ soll man sich verlassen, sondern auf Christus unzweifelhaft „vertruwind“, denn Gott hat „sin Sun in den schantlichsten Tod geben, [...] dass er uns vom ewigen Tod erlösste und frey machte, [...] und wir ewiglich by im lebind.“¹¹⁵ Dies zeige, dass Gott barmherzige Gedanken gegen uns hege, dass aber „niemand mag dSäligkeyt erlangen dan durch inn.“¹¹⁶ Dieses Wissen um die Seligkeit könne der Gläubige aber nur aus der „Gschriff“ haben, welche wie bei den Aposteln, Evangelisten und Propheten „zu allen Zyten prediet weird“¹¹⁷. Comander hält hin und wieder, auch in der Bildrede von der engen Pforte, fest,¹¹⁸ dass der Herr gar selbst zu den Gläubigen spreche.

Wann nun der Herr lang grüfft hatt, gstrafft, triben, dass wir in sin Rich gangind, und wir hörend sin Stimm nitt, sonder wir hassend die, die uns leerent,¹¹⁹ spätzlends¹²⁰, verachtends, schmähend etc. Nun kumpt aber die Zyt, dass der Herr die Thür zuschließt. [...] Wann schlüsst er zu? Zum letsten schlüsst er die Thür ouch zu am jüngsten Tag, so er komen wirt zrichten.¹²¹

Comander deutet gerade das Vordringen der Türken als Zeichen der Zeit: „Hettend dy nun gfolget, zHerzen gnomen und Buss thon, so hett ietz der Türck nitt die Land alle inne und beherrschete sy mit siner Tyranny [...]“¹²² – um so dringlicher sei Buße zu tun. Bereits am 20. Juni 1546 hat er darüber gepredigt, dass der, der nicht Buße tue, umkomme. Comander hat bei seiner Predigt über Lk 13,1ff eine ganze Reihe von Katastrophen, beginnend mit 1534, aufgezählt, die den nachdenklichen Zeitgenossen erschüttern und in der Erinnerung zum Insichgehen mahnen sollten.¹²³ Auch bei der Bildrede von der engen Pforte, im Gleichnis vom Feigenbaum sowie im Gleichnis vom großen Gastmahl betont Comander die Notwendigkeit der Reue, da man sich in der Endzeit befinde.¹²⁴

115 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 119; 280; 340; 349 et passim.

116 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 350.

117 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 341.

118 Vgl. z. B. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 311.

119 Damit spricht Comander natürlich implizit von sich selbst, der noch nach 24 Jahren (vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 137) einen scheinbar erst bescheidenen Erfolg seines Predigens sieht (vgl. oben S. 316).

120 *Spätzlends* bedeutet „Spässe machen, ins Lächerliche ziehen“.

121 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 344.

122 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 348.

123 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 303.

124 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 306 f.; 344; 348; 379.

Am 1. August 1546 beendet Comander seine Predigt über das Bildwort von der engen Pforte. Indem er die Erkenntnisse der letzten beiden Sonntage zusammenfasst, hält er fest, dass man „trüwlich [...] Gott vertrauwen und glauben solle [...] uff dass alle die, so in inn vertrauwind, habind das ewig Läben.“ Daraufhin fragt er rhetorisch, was denn das Amt Christi sei? Dabei zieht Comander Dtn 18 hinzu, um festzuhalten, dass Christus „ein Prophet seye wie Moses. Dann also stats geschriben, dass Moses zum Volk redt: Es wirt Gott ein Propheten erwecken uss euweren Brüderen, den hörend wie mich.“¹²⁵ Im Detail führt daraufhin Comander aus, dass Mose vergleichbare Aufgaben wie Christus hatte – erstens: das Volk zu lehren, allein auf Gott zu vertrauen, zweitens: Wunderzeichen zu vollbringen, um seine Lehre zu bestätigen, drittens: für das Volk zu beten, und viertens: Opferhandlungen zu vollziehen –, doch aber „ist er grössers Priss wert dan Moses, [...] Christus wirt vill höher globt und geert [...]“.¹²⁶

Die Inbezugsetzung des Alten zum Neuen Testament begegnet uns in den meisten Predigten Comanders. Bereits bei der Auslegung des Unservaters hält Comander fest, dass „ouch die Alten hand bätten durch den verheyysen Somen. Der uns gmacht hat Kinder Gottes [...]“.¹²⁷ Damit wird gesagt, dass die Christusoffenbarung nicht erst mit der Geburt Jesu beginne. Sie habe eine größere Ausdehnung und werfe ihr Licht voraus.¹²⁸ Bereits den Erzvätern sei nämlich Christus verheißten worden, und Mose sei ein Vorläufer Christi: „Moses uff Christum, den Eckstein, buwen hat.“ Auch der Prophet Daniel meint gemäß Comander Christus, wenn er vom großen Stein redet.¹²⁹ „Usslegung des Gsatz und Propheten findent wir [allerdings erst] im heiligen Evangelio in Christo erfüllt.“¹³⁰ Christus ist damit der Schlüssel für die Auslegung des Alten wie des Neuen Testamentes. Comander erkennt gerade in Mose denjenigen Propheten, der gleichermaßen wie Christus „die Gnad und Barmhertzikeyt [Gottes] [...] trülichen anzeygt hatt, dan niemand mag dSäligkeit erlangen dan durch ihn. Und niemand mag zum Vater kommen dan durch ihn.“¹³¹ Der Ausdruck „dan durch ihn“ ist reformatorisches Denken in Reinform – es ist das *solus Christus*, das Comander hier anklingen lässt.

An vielen anderen Stellen spricht er dies noch deutlicher aus. So betont er, dass es, weil Christus in seiner überschwänglichen Liebe gegen die Menschen sich hingeeben habe, um sie vom Tod zu erlösen, keinen anderen Mittler als

125 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 349.

126 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 350.

127 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 8.

128 Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 129.

129 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 102; 331; 350 f.; 401.

130 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 370.

131 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 350.

Christus gebe.¹³² Mit dem *solus Christus* ist natürlich auch das *sola fide* und das *sola gratia*¹³³ verbunden, da – so Comanders Argumentation – Christus „und der Vater seyent eins.“¹³⁴ Schließlich kehrt Comander wieder zum Predigttext zurück und spricht die tröstlichen Worte, dass Gottes Barmherzigkeit und Gnade es nicht zulässt, dass er „one gross Ursach verdampt und strafft.“ Darum solle man auch Christi Worte hören. „Er zeigt uns an, wie wir müssend durch eine enge Porten yn gon ins Rych Gottes, das ist, wir müssend dussen lassen das uns irt, durch ein eng Porten zgon.“¹³⁵

3 Ertrag, Kontextualisierung und Folgerungen

Wenn man sich mit der Bibelexegese und -hermeneutik eines Theologen beschäftigt, muss man sich grundsätzlich im Klaren sein, dass jede Exegese und jede Hermeneutik von theologischen Grundannahmen bzw. Prämissen geprägt ist. Eine sogenannte voraussetzungslose Exegese und Hermeneutik ist demzufolge nicht möglich. Bibelexegese und -hermeneutik sind immer von den theologischen Überzeugungen eines Subjektes geleitet.¹³⁶

Auch Comander hatte seine theologischen Überzeugungen, die seine Exegese und seine Hermeneutik maßgebend geprägt haben. Comanders theologische ‚Prämissen‘ begegnen uns in gleichem Maße in den *Achtzehn Thesen* der Ilanzer Disputation (1526), in seinem Katechismus von 1538 wie auch in den Predigten von 1545/46. Verständlicherweise handelt es sich bei seinen ‚Prämissen‘ insbesondere um grundlegende reformatorische Erkenntnisse – wir denken dabei insbesondere an das *sola scriptura*, das *solus Christus* und das *sola fide*, die Comander grundsätzlich aus der Schrift als Ganzer herleitet. Bereits 1526 bildet in den *Thesen* die Schrift bzw. das Wort Gottes das Fundament der Kirche, ist Christus der alleinige Mittler und der Glaube an Christus die Grundlage des neuen Lebens.¹³⁷ Im Katechismus von 1538 hält Comander bereits im Vorwort fest,

132 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 35 f.; 70; 125; 194; 208 f.; 259 f.; 278 et passim.

133 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 35 f.; 44 f.; 64; 70; 83; 90 ff; 164; 197; 333 et passim.

134 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 350.

135 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 352.

136 Diese Fragen werden derzeit auch in der Geschichtswissenschaft – man denke an den *linguistic turn* – wieder intensiv diskutiert; verschiedene relevante Aspekte werden zusammenfassend vorgestellt bei: Bernhard: Konsolidierung [2015] (Anm. 8), S. 28 ff.

137 Vgl. Comander: Schlussreden [2002] (Anm. 4).

dass die Grundlage seines Katechismus allein die Heilige Schrift sei, und man seinen Katechismus daran prüfen solle.¹³⁸ Aus theologischen Gründen hat Comander schließlich den *locus* vom Glauben demjenigen der Zehn Gebote vorangestellt, betonte also implizit das *sola fide*.¹³⁹ Schließlich ist der ganze Katechismus beherrscht vom Vertrauen auf Gottes „buntæd [...], très nos spendreder & signer Ihesum Christum.“¹⁴⁰ Dieselben reformatorischen Überzeugungen haben, wie wir bereits gesehen haben, auch Comanders Predigtstätigkeit maßgebend geprägt.

Bei den nachfolgenden grundsätzlichen Ausführungen über Comanders Biblexegese und -hermeneutik ist festzuhalten, dass eine saubere Trennung von Exegese und Hermeneutik nicht nur der Predigtarbeit von Comander nicht gerecht zu werden vermag, sondern grundsätzlich für die Reformationszeit problematisch sein kann.¹⁴¹ Zwar kann die Kenntnis der exegetischen Methoden aufzeigen, wie ein Reformator mit einem biblischen Text umgegangen ist, doch kann die hermeneutische Frage, nämlich die Frage nach Voraussetzung und Ziel der Auslegung, davon nie getrennt werden. Denn erst die Hermeneutik ist das ‚Fleisch am Knochen‘. Dies tritt, aufgrund einer ausgesprochenen Bildsprache, gerade bei Comander eklatant zu Tage.

Mitte der 1540er-Jahre erweist sich Comander als ein Biblexegete im engeren Sinne. Die Bibel bildet die eigentliche Grundlage seines Schaffens. Die beigezogenen Kommentare – seien sie von Vätern oder von Zeitgenossen – stehen an zweiter Stelle. Sie mögen ihm zum eigentlichen, tieferen Verstehen des Bibeltextes behilflich gewesen sein, doch bildet die Bibel die eigentliche Grundlage seiner Predigtvorbereitung. Dementsprechend benutzt er nicht mehr – wie bis in die 1510er-Jahre – die *Vulgata*, sondern ‚bessere‘ Ausgaben wie das *Novum instrumentum* (1516, oder spätere Auflagen) des Erasmus bzw. dessen *Annotationes* oder *Paraphrases*, die auf dem *Novum instrumentum* basieren, und natürlich auf der *Biblia Hebraica*. Diese Ausgaben sind, nach Comander, genügend (*sufficiencia*) und in sich vollkommen (*perfectio*) und bedürfen keiner externen Erklärungen oder Verstehenshilfen. Die von Comander regelmäßig angewandte *interpretatio ex sua ipsa* ist aber nicht nur die Methode, um undeutliche Stellen zu erklären, sondern Zeugnis dafür, dass die Heilige Schrift sich durch die eine Botschaft aus-

138 Vgl. Johannes Comander / Iachiam Bifrun: Katechismus (1538/1552). In: Jan-Andrea Bernhard: Fuorma [2008] (Anm. 3), S. 221. Auch im Katechismus beruft sich Comander regelmäßig auf die Heilige Schrift.

139 Vgl. Comander/Bifrun: Katechismus [2008] (Anm. 139), S. 223 ff.

140 „Wohltat [...], durch unseren Heiland, & Herrn Jesus Christus“ (Comander / Bifrun: Katechismus [2008] (Anm. 139), passim).

141 Vgl. Irena Backus: Bullinger als Neutestamentler. Sein Kommentar zu den Paulusbriefen und den Evangelien. In: Zwingliana 31 (2004), S. 120 ff.

zeichnet. Comander sieht den einzelnen Text also in einem doppeltem Gesamtzusammenhang: Einmal im engeren Sinne, dass der Text immer Teil eines größeren Textes, beispielsweise eines Evangeliums – darum die *lectio continua* – ist, dann aber im weiteren Sinne, dass grundsätzlich jeder biblische Text direkt oder indirekt die eine Botschaft hat: Christus als den Erlöser der Welt zu verkündigen.

Christus ist nach Comander freilich nicht nur – wie Jenny bereits gezeigt hat – die Mitte der Schrift, sondern die Verkündigung von Christus ist auch das Herzstück der Predigtarbeit Comanders.¹⁴² Wenn Comander 1546 energisch festhält, dass er nun bereits 24 Jahre predige und „kein Besserung volget [...]“¹⁴³, so ist dies weniger als persönliches Beleidigtsein Comanders zu verstehen, vielmehr als die große Sorge Comanders, dass nach wie vor nicht Christus als der „Herr und Schulmeyster“¹⁴⁴, „Leermeyer“¹⁴⁵, „Predier und oberster Richter“¹⁴⁶, oder „Künig, Herzog und Erlöser“¹⁴⁷ verkündet wird, obwohl Jesus Christus „der Brunn, die Wahrheyth und der Wäg zur Sälligkeyth“¹⁴⁸ ist.

Comander liest das Alte Testament von Christus her. Wie bereits erwähnt, ist Christus der hermeneutische Schlüssel von Comanders Predigtarbeit. Wenn dies auch für einen reformatorischen Prediger nicht etwas wirklich Außergewöhnliches ist, so ist es doch bemerkenswert, dass Comander gewissermaßen unabhängig von Bullinger argumentiert. Deutet doch Bullinger in seinem Kommentar zum Lukasevangelium, der gegen Ende 1546 erschien,¹⁴⁹ jede Einzelheit aus dem Leben Jesu als Geschichte des Neuen Bundes. Offenbar war der ‚Bund‘ in diesen Jahren ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel Bullingers.¹⁵⁰ Hingegen spielte, soweit wir dies beurteilen können, bei Comanders Auslegung des Lukasevangeliums der ‚Bund‘ aus hermeneutischer Sicht keine besondere Rolle.

Comanders Heilslehre, derzufolge Gott durch die Gabe seines Sohnes gezeigt hat, dass er alle Menschen retten wolle, prägt seine Predigtarbeit maßgebend.

142 Vgl. Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 18 f.; 145 ff.

143 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 137.

144 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 393.

145 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 112.

146 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 219.

147 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 102.

148 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 39.

149 Comander und Bullinger haben sich bestimmt auch darüber ausgetauscht, obwohl die wenigen noch erhaltenen Briefe sich darüber ausschweigen.

150 Vgl. Backus: Bullinger [2004] (Anm. 141), S. 128 ff. Wenn der ‚Bund‘ im Lukaskommentar Bullingers als hermeneutischer Schlüssel bezeichnet wird, ist damit implizit ausgesagt, dass zwar der ‚Bund‘ in den meisten Schriften Bullingers eine Vorrangstellung einnimmt, nicht aber in allen den ‚hermeutischen Schlüssel‘ darstellt.

Ziel seiner Predigten ist es, Gottes Barmherzigkeit zu bezeugen – nie spricht Comander von einer Verdammung *ex aeterno*. Zu Gottes Barmherzigkeit hinzu-führen ist auch das Motiv und der Beweggrund seiner oft impulsiven Moralpredigten gegen Hoffart, Hurerei und Trunksucht. Denn in Anbetracht der Endzeit sei es äußerst dringlich, Buße zu tun und umzukehren. „Wo wir uns also nach sinem Wort bkehrend und ouch unser Leben darnach gstalend, der Rych als der Arm, [...] so wird Gott gnedig sin.“¹⁵¹ Umkehr ist für Comander Abkehr von der römischen Kirche sowie anderen falschen Propheten und Hinkehr zu Christus. Umkehr bedeutet Glaube an Christus.

In Comanders Predigten ist immer wieder zu spüren, dass er aus dem Leben spricht, die Predigten also keine dogmatischen oder theologischen Lehrvorträge sind, sondern er die Erkenntnisse aus der Beschäftigung mit dem Bibeltext in einer praktischen Verkündigung umzusetzen versucht. Er hatte immer die Gemeinde im Blick, seine Worte sollten aufrütteln, trösten und stärken.¹⁵² Darin sah er sein Amt als Prediger. Predigten sollten erreichen,

daß der sündler nitt verzwifle siner sünden halben, [...] sunder vill me an Gottes barmherzigkeit falle, sich ergebe, erkene und Gott anruffe um verzychung, so wirt er ein gnädigen Gott han. Darby ouch so er verstadt, da Gott darum sinen sun in disse welt gsendt hatt zu eim obersten priester, mitler und gnugtüyung. Dan er darum sin blut am crütz vergossen hatt, damit dsünd bezalt möchte werden.¹⁵³

Comander nahm hermeneutisch die reale Situation der Gemeinde ernst. Das wird besonders deutlich, wenn die Thesen von 1526, der Katechismus von 1538 und die Predigten von 1545/46 vergleichend betrachtet werden. Natürlich haben die drei Texte ganz unterschiedliche ‚Sitze im Leben‘, dennoch aber ist eine vergleichende Betrachtung besonders ertragreich: Eine der Hauptthematiken der Thesen von 1526 ist die Messe, d. h. die Frage, ob Christus auf dem Altar nochmals geopfert werden müsse. 1526 ging es unter anderem darum, die ‚unevangelische‘ Messe abzuschaffen, um 1545/46 war diese in Chur und in weiteren über 70 Pfarreien Bündens abgeschafft. Verständlich, dass darum diese Frage in den Predigten nicht mehr regelmäßig thematisiert wird, obschon Comander festhält, dass „Christus einmal uff geopferet worden am Crütz, das ist ewig gnug.“¹⁵⁴

151 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 199.

152 Vgl. z. B. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 259 f.; 339 f. et passim, vgl. Berger: Reformation [1967] (Anm. 9), S. 79 f.; Jenny: Hirte [1945] (Anm. 6), S. 52.

153 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 297.

154 Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 210. In den Thesen formuliert er: „Dieser unser Obrester Priester hatt ain ainig ewig wärendd opfer. Deshalb alle anndere Sündopfer auffgeheppt

Umgekehrt nimmt das Wort Gottes und das Mittleramt Christi 1526 wie 1545/46 eine unveränderte Vorrangstellung ein. So sind Comanders Ausführungen zur Schrift, zum Wort Gottes und zur Predigt grundsätzlicher, und nicht situationsbezogener Art. Nicht nur hat die „Gschrift“ und die Predigt über sie Priorität vor den Sakramenten,¹⁵⁵ sondern ist auch Grundlage und Maßstab allen Redens und Handelns der Kirche.¹⁵⁶ Gleichmaßen ist auch das Mittleramt Christi von Comander argumentativ nicht situationsbezogen benutzt worden, sondern Christus ist überall und jederzeit „unser ainiger mittler zwyschen Gott dem Vatter und uns sinen Gläubigen.“¹⁵⁷

Ein Blick auf den Katechismus von 1538 illustriert ebenso, inwiefern Comander nicht einfach als Theologe die Schrift *funktionalisiert*, um seine reformatorischen Überzeugungen zu exemplifizieren. Die bereits angesprochene Bundeslehre ist bekanntlich Grundlage für das reformierte Sakramentsverständnis, und seit Zwingli auch maßgebendes Argument für die Kindertaufe.¹⁵⁸ Während im Katechismus, in der Nachfolge von Leo Juds Katechismen (1534, 1535), die Sakramentslehre eng mit der Bundeslehre verbunden ist,¹⁵⁹ wird dies in den Predigten von 1545/46 nicht vergleichbar thematisiert. Es sind andere Fragen, die die Gemeinde in Chur beschäftigen. Die Kindertaufe war in den 40er-Jahren innerhalb der reformierten Kirche Churs offenbar unbestritten. Ähnlich verhält es sich mit der Frage, ob die ‚Evangelischen‘ einen neuen Glauben vertreten würden. In den 1540er-Jahren war es bekannt, dass die Bündner Synode neben der Schrift als Autorität die altkirchlichen Bekenntnisse anerkannte und bekannte, also den ‚alten Glauben‘ vertrat. Während der Katechismus noch den ‚alten Glauben‘, d. h. ‚orthodoxen‘ Glauben nachweisen musste,¹⁶⁰ ging es in den 1540er-Jahren vor allem darum, sich auf der biblischen Grundlage des ‚evangelischen‘ Bekenntnisses (*solus Christus* usw.) deutlicher bewusst zu werden, und die Konsequenzen daraus zu ziehen.¹⁶¹

und dises ainest geopferet von seiner vollkommenhait wegen mit gewidret werden mag von kainen menschen.“ (12. These, in: Reformierte Bekenntnisschriften [2002] (Anm. 4), S. 178).

155 Vgl. Comander: Predigten [1545/46] (Anm. 7), S. 128.

156 Der grundlegende Satz der *Thesen* ist die 1. These: „Die Christenlich kirch ist aus dem wort Gottes geboren, jm selben sol sy beleyben und nitt hören die stimm aines anderen.“ (Reformierte Bekenntnisschriften [2002] (Anm. 4), S. 177).

157 11. These von Comander, vgl. Reformierte Bekenntnisschriften [2002] (Anm. 4), S. 178.

158 Vgl. Bernhard: Katechismus [2008] (Anm. 18), S. 67.

159 Vgl. Comander / Bifrun: Katechismus [2008] (Anm. 139), S. 221; 241.

160 Vgl. Comander / Bifrun: Katechismus [2008] (Anm. 139), S. 223 f.

161 Interessant ist auch, dass Comander in seinem Katechismus – wie Calvin in seiner *Institutio* (1536) und *Instruction* (1537) – mit der Erkenntnislehre einsetzt; in den Predigten hingegen

Während aufgrund der spezifischen kirchlichen Situation der 20er- und 30er-Jahre bei der Behandlung der Sakramentslehre die Ablehnung der Opfermesse und die Bundeslehre behandelt wurden, bleibt sich Comander in der Sakramentslehre im engeren Sinne durch alle Jahre treu, und zwar insofern, dass wie schon bei den *Ilanzer Thesen* so auch noch bei den *Churer Predigten* das Wort Gottes Maßstab ist, wie die Sakramente und vor allem das Abendmahl zu verstehen sind. Er lehnt bereits 1526 ab, dass „Christus wäsentlich [...] im brot der Dancksagung sey [...]“, weil dies „mit hayliger geschriff nit bewisen werden“ kann. Die Begründung ist die, dass Christus seit der Auffahrt zur Rechten des Vaters sitze.¹⁶² Im Katechismus von 1538 wird gleichermaßen festgehalten, dass „I'g chioerp da Christi es ne uisibilmaing ne inuisibilmaing aint ilg paun [...]“, darum weil Christus zur Rechten Gottes sitze.¹⁶³ Trotzdem will Comander, getreu der zwinglischen, von Jud übernommenen Überzeugung¹⁶⁴ daran festhalten, dass die Gläubigen den Leib Christi empfangen, denn „mangiaer nun es oter cho chrair.“¹⁶⁵ Bei der Predigt über die Brotbitte im Unservater schreibt Comander, wie bereits erwähnt, an den Rand: „Essen für Glauben gnommen. Joan. 6.“¹⁶⁶ Wieder ist die Schrift maßgebendes Kriterium. So kann auch die Teilnahme am Abendmahl nicht von den Sünden befreien, denn es ist gemäß der Schrift nur „ein Widergedechtnus des vergossnen Bluts Christi, und gloubend also, dass er uns dSünd abgwaschen hab.“¹⁶⁷

Grundlegende reformatorische Erkenntnisse ziehen sich wie ein roter Faden durch alle Jahre in allen Wirkungsfeldern von Comander, in Streitgesprächen, in Schriften, in der Predigtarbeit oder in den Briefen. Diese reformatorischen Überzeugungen haben bei Comander aber nicht die Funktion, die Bibelexegese und -hermeneutik zu bestimmen oder gar zu beherrschen, sondern sind vielmehr

nimmt die Gotteserkenntnis keine vorrangige Stellung ein, wenn sie auch mehrfach thematisiert wird. Die Voraussetzung für die Gotteserkenntnis ist, auf das Wort Gottes zu hören (vgl. Comander: *Predigten* [1545/46] (Anm. 7), S. 35 f.; 119; 130 ff; 185 f.; 190; 262; 313 f.; 383).

162 Vgl. die 15. These von Comander, in: *Reformierte Bekenntnisschriften* [2002] (Anm. 4), S. 178.

163 „[...] der Leib Christi weder sichtbar noch unsichtbar im Brot ist [...]“ (Comander / Bifrun: *Katechismus* [2008] (Anm. 139), S. 243).

164 Der sogenannte *edere-credere*-Zusammenhang, d. h. das äußere Essen und der geistliche Genuss bzw. das innere Glauben (vgl. Joh 6,54 ff), ist ein Spezifikum der zürcherischen Abendmahlstheologie und von Jud in seinen Katechismen übernommen (vgl. Locher: *Reformation* (Anm. 75) [1979], S. 334; Bernhard: *Katechismus* [2008] (Anm. 18), S. 71 f.).

165 „[...] essen ist nichts anderes als glauben“ (Comander/Bifrun: *Katechismus* [2008] (Anm. 139), S. 243).

166 Comander: *Predigten* [1545/46] (Anm. 7), S. 45.

167 Comander: *Predigten* [1545/46] (Anm. 7), S. 357.

eine Folge der intensiven Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift. Infolge dieser intensiven Auseinandersetzung lehnt er die täuferische Haltung des Sich-abgrenzens von den Ungläubigen ab, widerlegt er Riten der römischen Kirche wie Wallfahrt usw. oder geißelt er das Pensionenwesen. Dies illustrieren Comanders Predigten über Lk 11–15 in den Jahren 1545/46 in glänzender Art und Weise. Mit Recht schließt darum Comander seine Predigten regelmäßig mit den Worten „Cui [i.e. Deo] honor et gratia in secula seculorum. Amen.“

Christoph Strohm

Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts

Um die Eigenart der Schriftauslegung im frühen Calvinismus zu erfassen, zieht man gewöhnlich andere Reformatoren, die Humanisten oder auch die aufgenommenen Traditionen – von der Alten Kirche bis hin zur Scholastik – zum Vergleich heran. Ein auffälliger Sachverhalt zwingt jedoch dazu, auch juristische Hermeneutik als Vergleichsgröße zu beachten. Die Formierung der calvinistischen Variante des Protestantismus erfolgte in einer besonderen Nähe zu der in Frankreich aufblühenden humanistischen Jurisprudenz.¹

Angefangen mit Calvin war ein Großteil der Theologen des frühen Calvinismus ursprünglich in der humanistischen Jurisprudenz ausgebildet.² Die Nachfolger Calvins als ständige Moderatoren der *Compagnie des Pasteurs* in Genf, Theodor Beza³ und Simon Goulart, verbrachten prägende Jahre ihrer Jugend

1 Vgl. Christoph Strohm: Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus. Berlin/New York 1996 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 65), S. 228–235; id.: Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit. Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 42), bes. S. 25–38. Texte aus dem Bereich des römischen Rechts werden wie folgt abgekürzt: Cod. = Codex Iustinianus. In: Corpus Iuris Civilis. Bd. 2. Recognovit et retractavit Paulus Krueger. Dublin/Zürich ¹⁵1970; Dig. = Digesta. In: Corpus Iuris Civilis. Bd. 1: Institutiones. Recognovit Paulus Krueger; Digesta. Recognovit Theodorus Mommsen, retractavit Paulus Krueger. Dublin/Zürich ²²1973; Inst. = Institutiones. In: ibid.

2 Vgl. zum Folgenden genauer Strohm: Ethik [1996] (Anm. 1), S. 219–225 (dort Nachweise im Einzelnen und weitere Literatur); vgl. auch Gaston Bonet-Maury: Le protestantisme français au XVI^e siècle dans les universités d'Orléans, de Bourges et de Toulouse. In: Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 38 (1889), S. 86–95, 322–330 und 490–497. Die Bedeutung der von den Humanisten wiederentdeckten Rhetorik – mit einigen Überlegungen auch zum Jurastudium – für die Theologie Calvins hat umfassend herausgearbeitet: Olivier Millet: Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée. Paris 1992 (Bibliothèque littéraire de la Renaissance. Série 3, tome 28).

3 Zu den Auswirkungen der juristischen Schulung auf Bezas Theologie vgl. Christoph Strohm: Wirkungen der juristischen Schulung auf Bezas theologisches Œuvre. In: Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève (septembre 2005). Hg. von Irena Backus. Genf 2007 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 424), S. 517–535.

mit dem Studium des römischen Rechts.⁴ Die bis zum Jahre 1587 an der Genfer Akademie als Professoren der Theologie neben und nach Beza verpflichteten Nicolas Colladon, Bonaventura Cornelius Bertramus, Lambertus Danaeus und wohl auch Charles Perrot hatten zuvor juristische Studien absolviert, ebenso der einflussreiche Pfarrer der reformierten Gemeinde in Paris, Antoine de La Roche Chandieu.⁵

Schon den Zeitgenossen war bewusst, dass die Reformation in Frankreich anfangs besonders im Umkreis der juristischen Fakultäten Anhänger fand.⁶ In den Klagen katholischer Autoren über den Abfall zur ‚neuen Religion‘ wird häufig auf die herausragende Rolle, die Juristen dabei spielten, verwiesen.⁷ Vielfach können bei den führenden Vertretern der humanistischen Jurisprudenz protestantische Neigungen nachgewiesen werden, auch wenn es nur teilweise zum Bruch mit der römisch-katholischen Kirche kam.⁸ Studenten des Zivilrechts fühlten sich in besonderem Maß von evangelischem Gedankengut angezo-

4 Danach wurde mit Jacques Lect ein Jurist, der nicht einmal Pfarrer war, zum angesehensten Vertreter des Genfer Calvinismus. Eugène Choisy hat die Situation in Genf nach der Jahrhundertwende wie folgt charakterisiert: „Le Magistrat se fait théologien et évêque, et c'est un des seigneurs du Petit Conseil, Jacques Lect, qui se montrera en fait L'état chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze le vrai successeur de Théodore de Bèze“ (id.: *L'état chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*. Genf/Paris o. J. [1902], S. 412). Zu Jacques Lect vgl. Matteo Campagnolo: Jacques Lect, juriste et magistrat, „théologien et évêque“. In: Jacques Godefroy (1587–1652) et l'humanisme juridique à Genève. Actes du colloque Jacques Godefroy. Hg. von Bruno Schmidlin und Alfred Dufour. Basel/Frankfurt a. M. 1991, S. 149–173.

5 Vgl. Sara Barker: *Protestantism, Poetry and Protest. The Vernacular Writings of Antoine de Chandieu, c. 1534–1591*. Farnham 2009 (St Andrews Studies in Reformation History), S. 17 f.

6 Zu den Gründen für die besondere Attraktivität des Protestantismus unter den Juristen vgl. Strohm: *Ethik* [1996] (Anm. 1), S. 224 f.

7 Vgl. die Beispiele in: Jeanine Garrisson-Estèbe: *Protestants du midi 1559–1598*. Toulouse 1980, S. 15. Der Ausspruch „Bon jurisconsulte, mauvais catholique!“ oder, wie es von römisch-katholischer Seite hieß, „jurisconsultus, malus christianus“ war ein geflügeltes Wort. Vgl. Maximilian Herberger: *Juristen, böse Christen*. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 2. Hg. von Adalbert Erler und bearb. von Wolfgang Stammer. Berlin 1978, S. 482 f.; Michael Stolleis: *Juristenbeschimpfung, oder: „Juristen – böse Christen“*. In: *Politik – Bildung – Religion*. Hans Maier zum 65. Geburtstag. Hg. von Theo Stammen u. a. Paderborn u. a. 1996, S. 163–170.

8 Vgl. schon Roderich von Stintzing: *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*. Bd. 1. München/Leipzig 1880; unveränd. Neudr. 1957, S. 372: „Es ist bei der Reform der Rechtswissenschaft in Frankreich nicht zu übersehen, daß sie auch hier neben der reformatorischen Bewegung auf kirchlichem Gebiete einhergeht und zu dieser nicht nur in einer gewissen inneren, sondern auch in sehr bestimmt erkennbarer äußerer Beziehung steht: die große Mehrzahl der hervorragenden Juristen bekannte sich mit größerer oder geringerer Entschiedenheit zur Partei der Hugenotten.“

gen.⁹ Eine Untersuchung der sozialen Zusammensetzung des frühen Calvinismus im Süden Frankreichs hat den hohen Anteil von Juristen und juristisch gebildeten Amtsträgern auch statistisch belegt.¹⁰

Um die Folgen der juristischen Ausbildung für die Bibelauslegung genauer zu klären, sind zuerst zwei Aspekte zu erörtern: zum einen das Selbstverständnis nach dem Übergang von der Jurisprudenz zur Theologie und zum anderen die Eigenart des Studiums der Rechte in dem relevanten Zeitraum in Frankreich.

9 Ein bezeichnendes Beispiel ist die in einem Schreiben vom 30. Dezember 1561 an die *Compagnie des Pasteurs* in Genf geäußerte Bitte der reformierten Gemeinde in Poitiers, einen der beiden Pfarrer François de St. Paul oder Nicolas des Gallars, von denen zumindest der Letztere Jura studiert hatte, zu schicken; nicht nur, um in der großen Gemeinde zu predigen, sondern auch um eine beträchtliche Zahl von Studenten auszubilden, die das Studium der Jurisprudenz zugunsten des Studiums der Heiligen Schrift und des Dienstes in der Kirche aufgegeben hätten (vgl. *Calvini Opera quae supersunt omnia*. 59 Bde. Hg. von Wilhelm Baum u. a. Braunschweig/Berlin 1863–1900, Bd. 19, Sp. 215 f.). An der Universität Orléans, an der fast ausschließlich Juristen studierten, sympathisierte die deutsche Nation (d. h. alle Nicht-Franzosen) in der überwiegenden Mehrzahl mit der Reformation. Im Jahre 1555 erlangten die deutschen Studenten in Orléans, Bourges und Poitiers sogar das Privileg eigener Gottesdienste. Bei der großen Anzahl von deutschen Studenten in Orléans blieb dies nicht ohne Folgen für die Entstehung der reformierten Gemeinde in der Stadt.

10 Vgl. Garrisson-Estèbe: *Protestants du Midi* [1980] (Anm. 7), bes. S. 18 f.; 30–35. Das nach dem Modell der Genfer Kirchenordnung von 1539 eingeführte Amt der Diakone wurde fast ausnahmslos mit Juristen bzw. Advokaten besetzt (vgl. *ibid.*, S. 90). Ferner spielten die nicht in die Theologie oder ins Pfarramt übergewechselten Juristen eine wichtige Rolle bei der Ausbreitung des Calvinismus. Juristen wie François Hotman und Philippe Duplessis-Mornay gehörten zum innersten Kreis der Reformatoren und standen mit ihren Propagandaschriften und ihren diplomatischen Aktivitäten bei der Ausbreitung der calvinistischen Reformation an vorderster Front. Vgl. z. B. Donald R. Kelley: *François Hotman. A Revolutionary's Ordeal*. Princeton 1973, S. 252 und S. 303 f.; Hugues Daussy: *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572–1600)*. Genf 2002 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance* 364). Sie lieferten über die Formulierung von praktisch-politischen Optionen und Rechtsansprüchen hinaus auch theologische Begründungen im Kampf um die Durchsetzung der Reformation in Frankreich. Diese enge personelle Verknüpfung von Theologie und Jurisprudenz blieb nicht ohne Folgen für die Formulierung der christlichen Lehre und die Gestalt der Kirche im Calvinismus. Vgl. Christoph Strohm: *Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts*. In: *Das Recht der Kirche*. Bd. 2: *Zur Geschichte des Kirchenrechts*. Hg. von Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter und Klaus Schlaich. Gütersloh 1995 (*Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft* 50), S. 115–173, hier S. 159–170.

1 Zum Selbstverständnis nach dem Übergang zum Studium der Theologie

Der Übergang vom Studium der Rechte zum Studium der Theologie und dem Dienst als Pfarrer oder Theologieprofessor bedeutete keine vollständige Aufgabe des Selbstverständnisses als Rechtsgelehrter. Als der Jurist Lambertus Danaeus – durch einen Freund veranlasst – 1560 zum Studium der Theologie bei Calvin nach Genf aufbricht, kommt es zwar zu einem Wechsel der beruflichen Ausrichtung;¹¹ er hat nun das Ziel, als Diener des Wortes Gottes tätig zu werden. Der Schritt bedeutet aber nicht das Ende seiner Arbeit als Rechtsgelehrter. Nach dem Antritt des Pfarramts in Gien-sur-Loire bei Orléans 1562 bemüht er sich weiterhin um den Druck seiner juristischen Arbeiten bzw. Kommentierungen.¹² Auf dem Titelblatt der ersten theologischen Schrift, die er nach dem Übergang zur Theologie zum Druck bringt, einer französischen Übersetzung der Schrift *De idololatria Tertullians*, stellt er sich ausdrücklich als Diener des Wortes Gottes und Doktor der Rechte vor.¹³

11 Lambert Daneau, latinisiert Lambertus Danaeus, wurde ungefähr im Jahr 1530 in Beaugency-sur-Loire als Sohn eines niedrigen Adligen, des Sieur de la Granche Lambert Daneau, geboren. Nach dem Schulbesuch in Orléans absolvierte er seit 1547 oder 1548 das Grundstudium in Paris, wo er insbesondere den Humanisten Adrien Turnèbe hörte. Es folgte das Studium der Rechte von 1553 bis 1559 in Orléans und Bourges. Nach der Promotion zum Doktor der Rechte – wohl in Bourges – war er kurze Zeit als Jurist in Orléans tätig. Zu Biographie und Werk Danaeus' vgl. Paul de Félice: Lambert Daneau (de Beaugency-sur-Loire), pasteur et professeur en théologie, 1530–1595. Paris 1882; Nachdr. Genf 1971; Olivier Fatio: Méthode et Théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée. Genf 1976 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 147) [Bibliogr.]; Strohm: Ethik [1996] (Anm. 1), S. 11–18.

12 Vgl. An P. Daniel, 7. 3. 1565, abgedr. in: Félice: Daneau [1882] (Anm. 11), S. 274. „De commentariis in jus civile, fortasse non erit illud scripti genus multis inutile; et scio placuisse quibusdam. Illa dico commentariorum genera, unum de jurisdictione, alterum de feudis; tertium de repudio, etc., abortivus partus est. Plura ad te scribere parantem mille negotia distrahunt et interpellant“ (An P. Daniel, 4. 10. [1565], abgedr. in: Félice: Daneau [1882] [Anm. 11], S. 286). „Rescivi a quibusdam Flandris, qui (verumne dicant an non, ignoro) bono esse Plantinum animo erga me nuntiant esseque maximam spem fore ut nostra de Jure Civili commentaria edantur. Fac quaeso ut ad eum scribas, pergratum mihi feceris et amici functus eris officio“ (An P. Daniel, 4. 8. [1566], *ibid.*, S. 295 f.). Immer wieder formuliert Danaeus die Bitte um ein Urteil zu seinen ‚Zivilrechtskommentaren‘. Vgl. die Nachweise bei: Strohm: Ethik (1996) [Anm. 1], S. 218 Anm. 108.

13 Vgl. Traite de Florent Tertvllian, doctevr tres-ancien, et voisin du temps des apostres, environ CLXX. ans apres l'incarnation de Iesus Christ, touchant l'Idolatrie. Mis en françois par M. L. Daneau, docteur és droicts, et ministre de la Parole de Dieu. [Orléans] 1565; Notiz auf dem Titelblatt: „Mis en François par M.L. Daneau Docteur és droicts, et Ministre de la Parole de Dieu“.

Schon die Entscheidung, gerade diese Schrift mit ihrem charakteristischen Thema ins Französische zu übersetzen, verrät den Juristen. Denn Tertullian geht in großer Konsequenz alle Lebensbereiche durch und fragt, wo und durch welche Handlungen der Anspruch Gottes auf Verehrung und Vermehrung seines Ruhms durch menschliches Handeln verletzt würde; so zum Beispiel, wenn im Schulunterricht Bücher verwendet werden, welche heidnische Inhalte wiedergeben.¹⁴ Dem am römischen Recht geschulten Theologen ist selbstverständlich, dass es zu seinen ersten Aufgaben als Theologe gehört, dafür zu sorgen, dass das Recht des Schöpfers auf das gesamte Leben seiner Geschöpfe gewahrt bleibt.

Im Vorwort einer anderen Schrift, der Ausgabe einer Schrift Augustins über die altkirchlichen Häresien, skizziert er den Lebensweg Tertullians in offensichtlicher Parallelität zu seinem eigenen. Er nimmt die alte Tradition auf, dass Tertullian ursprünglich Jurist gewesen sei,¹⁵ und charakterisiert ihn dann mit bezeichnenden Worten. Tertullian sei vom Studium des römischen Zivilrechts, also des menschlichen Rechts, zur Erkenntnis des göttlichen Rechts übergewechselt und habe dabei bald sehr große Fortschritte gemacht.¹⁶ Die hier zum Ausdruck kommende Betonung der Kontinuität zwischen der Bemühung um die Jurispru-

14 Vgl. Strohm: Ethik [1996] (Anm. 1), S. 39–45.

15 „Tertullianus quis fuerit, notius est ex Hieronymo, Augustino, Historia ecclesiastica, et ipsius adeo Tertulliani scriptis, doctisque in ea Beati Rhenani commentarijs, quam vt explicari debeat. Carthaginensis fuit, Patre proconsulari et centurione natus, iuris ciuilis studijs primum adductus, in iisque clarus habitus, quemadmodum etiam Euseb. lib. 2. Histor. cap. 2. tradit, quando etiam hodie in corpore Pandectarum a Triboniano ex diuersis Iurisconsultis collectarum extant quaedam scriptorum et responsorum Tertulliani fragmenta docta et erudita. Sed ex perpetuo ipsius stylo et dicendi genere summum fuisse Iurisconsultum apparet“ (D. Avrelii Avgustini Hipponensis episcopi liber De haeresibus ad Quodvultdeum. Lamberti Danaei opera emendatus et commentarijs illustratus, a quo eodem additae sunt haereses ab orbe condito ad constitutum Papismum et Mahumetismum, etiam eae quae hic erant ab Augustino praetermissae. Genf [1576] ²1578, f. 206v).

16 „A studijs vero Iuris ciuilis et Romani. i. humani, ad diuini iuris cognitionem. i. Theologiam traductus, in ea plurimum profecit, adeo quidem vt post Victorem et Apollonium Latinorum Patrum et scriptorum primus celebretur, quemadmodum Hieronymus scribit, cuius lectione tantopere Cyprianus ipse Episcopus postea Carthaginensis delectatus est, vt magistrum suum appellaret. Lactantius lib. 5. cap. 1, Tertulliani eruditionem laudat: eloquentiam vero, quasi durior non probat. Et certe habet quaedam dura et aspera: quaedam obscura et inuoluta: quaedam etiam falsa quanquam vbique (qualis fuit illius seculi felicitas, et hominum illius aetatis ingenium) mirum magnumque animi in Deum zelum spirat, et prae se fert“ (Augustinus: De haeresibus [1576] (Anm. 15), f. 206v–208r [richtig: 207r]; vgl. Lactantius: Div. inst. V,1,23).

Auch der von Danaeus hochgeschätzte, vielfach herangezogene Lactantius zieht am Beginn seiner *Divinae institutiones* ausdrücklich die Parallele zu dem Lehrbuch des römischen Rechts, den *Institutionen*: „Et si quidam prudentes et arbitri aequitatis *Institutiones ciuilis iuris* compositas

denz und die Theologie prägt Danaeus' Selbstverständnis. Theologie ist für ihn wesentlich Erkenntnis des göttlichen Rechts und dieses ist in der Heiligen Schrift zu finden.

2 Bemerkungen zur Eigenart des Studiums der Rechte im 16. Jahrhundert

Calvin und seine Nachfolger haben ihr Jurastudium in einer Zeit absolviert, als es in Frankreich zu fundamentalen Veränderungen kam. Die Emanzipation des am römischen Recht orientierten Zivilrechts vom kanonischen Recht machte deutliche Fortschritte. Die humanistische Reformbewegung veränderte den Umgang mit dem *Corpus Iuris Civilis* in grundlegender Weise. Die für diese Entwicklungen einschlägigen Universitäten Orléans und Bourges wurden zu Zentren europäischen Rangs.¹⁷

Worin bestanden die Veränderungen des Jurastudiums, die für die Bibelauslegung reformierter Theologen relevant wurden?

Das Vordringen des Humanismus hatte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer umfassenden Methodendiskussion in der Jurisprudenz geführt.¹⁸

ediderunt, quibus civium dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius *Divinas Institutiones* litteris persequemur [...]“ (Div. inst. I,1,12).

17 Zur Gründung der Universität Bourges vgl. Marcel Fournier: La fondation et la première réforme de l'Université de Bourges, avant son apogée au XVI^e siècle (1463–1530). In: Revue historique de droit français et étranger 23 (1899), S. 540–587; 697–757; *ibid.* 24 (1900), S. 217–248; 657–676; zum Rechtsunterricht in Bourges vgl. Edmond Durtelle de Saint Sauveur: Eguiner Baron et l'école de Bourges avant Cujas. In: Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes 15 (1936), S. 69–114; Winfried Dotzauer: Deutsche Studenten an der Universität Bourges. Album et liber amicorum. Meisenheim am Glan 1971; Hans Erich Troje: Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus. In: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. Bd. 2: Neuere Zeit (1500–1800), 1. Teilband: Wissenschaft [=HPRG II/1]. Hg. von Helmut Coing. München 1977, S. 615–795, hier S. 622.

18 Zu der von den Humanisten ausgelösten Methodendiskussion vgl. Guido Kisch: Studien zur humanistischen Jurisprudenz. Berlin/New York 1972, S. 17–61; Domenico Maffei: Gli inizi dell'umanesimo giuridico. Mailand (1956) 1968; Vincenzo Piano Mortari: Considerazioni subli scritti programmatici dei giuristi del secolo XVI. In: Studia et Documenta Historiae et Iuris 21 (1955), S. 276–302; Karl Heinz Burmeister: Das Studium der Rechte im Zeitalter des Humanismus im deutschen Rechtsbereich. Wiesbaden 1974, S. 241–261; Philippe Desan: Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes). Paris 1987, S. 97–100; Jean-Louis Thireau: L'enseignement du droit et ses méthodes au XVI^e siècle. Continuité ou rupture? In: Annales d'histoire des facultés de droit et de la science juridique 2 (1985), S. 27–36. Grundlegend

Die von der scholastischen Rechtswissenschaft entwickelte Vorlesungsmethode, seit dem 16. Jahrhundert *mos italicus* genannt, suchte, das *Corpus Iuris Civilis* mit Hilfe eines relativ starren Schemas auszulegen.¹⁹ Die Zergliederung der Rechtsätze orientierte sich in starkem Maße an den mittelalterlichen Kommentaren; die Entstehungssituation und der historische Kontext des römischen Rechts spielten keine Rolle.

Die humanistisch orientierten Juristen hingegen versuchten, das römische Recht im Kontext der klassischen Antike zu verstehen.²⁰ Die in breitem Umfang herangezogene klassisch-römische Literatur diente der Aufhellung der historischen Voraussetzungen und der Situation, in der die Texte entstanden waren. Im Zuge dieses Bemühens war man auch zu der Erkenntnis gelangt, dass das im 6. Jahrhundert n. Chr. auf Veranlassung Kaiser Justinians geschaffene *Corpus Iuris Civilis* die Äußerungen der römischen Juristen aus der klassischen Zeit, den beiden Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt, nur in unvollkommener und teilweise verdorbener Weise wiedergab.²¹ Die *Digesten* rückten ins Zentrum des Interesses, denn in diesem Teil des *Corpus Iuris Civilis* waren die Lehrmeinungen und Entscheidungen römischer Juristen aus der klassischen Zeit gesammelt. Guillaume Budés 1508 und 1515 vom Standpunkt einer Bewunderung des klassisch-ciceronischen Lateins aus vorgetragene Kritik der *Digesten* fand zahlreiche Anhänger und Nachfolger.²²

zu den von der humanistischen Jurisprudenz veränderten oder neu geschaffenen Literaturtypen: Troje: Literatur [1977] (Anm. 17), S. 615–795.

19 Vgl. Burmeister: Studium [1974] (Anm. 18), S. 241–251; Marguerite Boulet-Sautel: Sur la méthode de la Glose. In: Annales [1985] (Anm. 18) 2 (1985), S. 21–26; zur Auslegungs- und Vorlesungsmethode der scholastischen Rechtswissenschaft vgl. bes. Norbert Horn: Die legistische Literatur der Kommentatoren und der Ausbreitung des gelehrten Rechts. In: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Bd. 1: Mittelalter (1100–1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung [=HPRG I]. Hg. von Helmut Coing. München 1973, S. 324; dort, Anm. 2, auch das Schema nach dem bekannten Merckvers des Gribaldus Mopha aus dem 16. Jahrhundert.

20 Zur Entwicklung eines historisch-kritischen Zugangs zu den alten Rechtstexten vgl. Donald R. Kelley: Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, and History in the French Renaissance. New York/London 1970; weitere Literatur in: Troje: Literatur [1977] (Anm. 17), S. 625–634; Helmut Coing: Europäisches Privatrecht. Bd. 1: Älteres Gemeines Recht (1500–1800). München 1985, S. 67 f.

21 Vgl. hierzu grundsätzlich Franz Wieacker: Römische Rechtsgeschichte, Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur. 1. Abschnitt. München 1988, S. 39–42.

22 Zu Budés Bedeutung für die historische Kritik des *Corpus Iuris Civilis* vgl. Louis Delaruelle: Guillaume Budé (1468–1540) et les origines de l'humanisme français. Paris 1923; Nachdr. Genf 1970; Donald R. Kelley: Guillaume Budé and the First Historical School of Law. In: American Historical Review 72 (1967), S. 807–834; Vincenzo Piano Mortari: ‚Studia humanitatis‘ e ‚Scientia

Das Bestreben, das justinianische und insbesondere das vorjustinianische Recht unter Zuhilfenahme philologisch-historischer Mittel zu erläutern, war jedoch nur der eine Schwerpunkt der Arbeit humanistischer Juristen. Das zweite Anliegen der humanistischen Jurisprudenz war es, die ethische Dimension des römischen Rechts zu erfassen.²³ Die Philosophie wurde als Quelle des Rechts und die Jurisprudenz selbst als ein Teil der Moralphilosophie angesehen.²⁴ Die Auseinandersetzung mit den Fragen von Recht und Moral, des Wesens der Gerechtigkeit sowie der Natur der Gesetze kann geradezu als charakteristisches Kennzeichen der humanistischen Jurisprudenz bezeichnet werden.²⁵ In den Vorschlägen zur Reform des Studiums der Jurisprudenz erhält die Ethik entsprechend einen herausragenden Platz.²⁶

Das Bestreben, die Jurisprudenz im Kontext der Moralphilosophie bzw. Ethik zu verstehen, hatte wesentlich pädagogische Gründe. Ebenfalls pädagogisch motiviert war das dritte Anliegen der humanistischen Jurisprudenz, die Grundbegriffe und Grundgedanken des römischen Rechts herauszuarbeiten. Ziel der neuen Lehrmethode, des sogenannten *mos gallicus*, war es, den Studenten die spitzfindigen Distinktionen und weitschweifigen Kommentierungen zu ersparen und statt der detaillierten Erklärung einzelner Texte einen umfassenderen Überblick zu bieten.²⁷ Die Studenten sollten angeleitet werden, die Grundgedanken des römischen Rechts zu erfassen. Während die mittelalterliche Auslegung und Lehre streng dem Aufbau der autoritativen Rechtsquellen folgte, fragte man nun nach dem passenden systematischen Ort einer Bestimmung.²⁸ Zwar findet sich

iusis' in Guglielmo Budeo. In: *Studia Gratiana* 14 (1967) (Collectanea St. Kuttner 4), S. 437–458; zur Ausbreitung der neuen Literaturform der „historisierend-klassizistische[n] Spielart des gemeinrechtlichen Kommentars“ vgl. Ernst Holthöfer: Die Literatur zum gemeinen und partikularen Recht in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal. In: Coing (Hg.), *HPRG* II/1 [1977] (Anm. 17), S. 103–499, hier S. 121 f.

²³ Vgl. Kisch: *Studien* [1972] (Anm. 18), S. 34; 52–54; Burmeister: *Studium* [1974] (Anm. 18), S. 192 f.

²⁴ Vgl. den Satz Bonifacius Amerbachs „Die Rechtswissenschaft ist ein Zweig der Moralphilosophie“, zit. in: Kisch: *Studien* [1972] (Anm. 18), S. 141.

²⁵ Vgl. Troje: *Literatur* [1977] (Anm. 17), S. 616–618; dort, S. 619–625, weitere Literatur.

²⁶ So zum Beispiel in den betreffenden Vorschlägen des calvinistischen Juristen François Hotman (vgl. Werner Vogel: Franz Hotmann und die Privatrechtswissenschaft seiner Zeit. Münster 1960, S. 111); zur Umgestaltung in Lehrstoff und Lehrplan vgl. auch Helmut Coing: Die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm. In: id. (Hg.), *HPRG* II/1 [1977] (Anm. 17), S. 30–33.

²⁷ Vgl. Burmeister: *Studium* [1974] (Anm. 18), S. 301 f.

²⁸ Donald R. Kelley hat in seiner grundlegenden Arbeit: *Foundations of Modern Historical Scholarship* [1970] (Anm. 20) die wichtigsten Vertreter und Ziele der historisch-antiquarischen Richtung innerhalb der humanistischen Jurisprudenz beschrieben, dabei aber die Bedeutung der

bereits im *Corpus Iuris Civilis* eine gewisse thematische Ordnung, aber allein die Aufteilung der Materie in *Codex Iustinianus*, *Digesten* und *Institutionen* verhinderte eine wirklich systematische Darstellung. Für die Gliederung des juristischen Unterrichts sollte nun nicht mehr die Einheit der behandelten Quelle maßgebend sein, sondern der Sachzusammenhang bzw. die Systematik.

Es gibt vielfältige Belege für die Verbundenheit der eingangs genannten reformierten Theologen mit der humanistischen Jurisprudenz. Theodor Beza hat im Dezember 1539, wenige Monate nach dem Lizentiatsabschluss in Orléans, die klassische Kritik der humanistischen Jurisprudenz an der traditionellen scholastischen Rechtswissenschaft zum Ausdruck gebracht. Beza spricht vom *bartolobaldizein* der Juristen und grenzt sich damit auf polemische Weise von den beiden großen Autoritäten der scholastischen Rechtswissenschaft, den Postglossatoren Bartolus de Saxoferrato (1314–1357) und Baldus de Ubaldis (1327–1400), ab.²⁹

Zu allen drei Grundanliegen der humanistischen Jurisprudenz lassen sich Parallelen bzw. Wirkungen im theologischen Œuvre Bezas wie auch dem anderer calvinistisch-reformierter Theologen, aber auch Calvins selbst aufzeigen.

Der historischen Kontextualisierung des römischen Rechts, wie sie für die humanistische Jurisprudenz charakteristisch ist, entspricht das eingehende Bemühen um eine philologische und historisch-kontextuelle Klärung des Bibeltextes. Zeugnis dessen ist Bezas lebenslange Arbeit an den *Annotationes in Novum Testamentum*.³⁰ Dem zweiten Anliegen, die ethische Dimension des Rechts

systematischen Richtung unterbewertet. Vgl. zum Folgenden Coing: Fakultät [1977] (Anm. 17), S. 33–37; grundlegende Darstellung zu den humanistischen Bestrebungen, eine von der justinianischen Titellarchitektur unabhängige, systematische Darstellung des Stoffes zu leisten, in: Troje: Literatur [1977] (Anm. 17), S. 741–754 (dort, S. 751–754, auch Quellen und weitere Literatur); Holthöfer: Literatur [1977] (Anm. 22), S. 227–230.

29 „Denique nihil minus ago quam quod suspicantur meae furiae. Tu vero, ut scribis conflictaris cum Accursio, egregio scilicet antagonista, sed postquam ita ut jurisconsultum geras necesse est, quaeso ut ineptum illum ita ut dignus est accipias. Mihi quidem certe nunquam libebit βαρτολοβαλδιζειν, licet assiduis conviciis urgear“ (Beza an Maclou Popon, Paris, 7. 12. [1539]). In: Correspondance de Théodore de Bèze. Auf der Grundlage der Sammlung von Hippolyte Aubert hg. von Henri Meylan, Alain Dufour u. a. Bd. 1. Genf 1960 (Travaux d’Humanisme et Renaissance 40), Nr. 5, S. 34–36, hier S. 35). Vgl. auch Paul-Frédéric Geisendorf: Théodore de Bèze. Genf/Paris 1949, S. 15 f.

30 Vgl. Theodor Beza: NOVUM D.N. Jesu Christi Testamentum. Latineiam a Veteri interprete, nunc denuo a Theodoro Beza versum: cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur. S. l. 1556; vgl. auch die zweibändigen Annotationes maiores (ohne Text): Theodor Beza: Annotationes maiores in Nouum Dn. Nostri Iesu Christi Testamentvm. In duas distinctae partes, quarum prior explicationem in quatuor Euangelistas et Acta Apostolorum: Posterior vero in Epistolas et Apocalypsin continet. Quibus etiam adiuncti sunt Indices Cerum ac Verborum locupletissimi. S. l. 1594; weitere Ausgaben: Jean-Blaise Fellay: Théodore de Bèze, exégète. Texte,

herauszustellen, entspricht das Gewicht, das Beza Fragen von Ethik und Kirchenordnung sowie dem ethischen Gehalt des Bibeltexes zumisst. Und schließlich entspricht dem Ziel, die Grundbegriffe des römischen Rechts zu klären und dessen Grundgedanken systematisch zu entfalten, bei Beza ein ausgeprägtes systematisches Interesse. Es schlägt sich nicht nur in der Bibelauslegung oder der viel kritisierten Systematisierung der Prädestinationslehre Calvins nieder, sondern auch in dem von Beza vorangetriebenen Bemühen um eine systematische Darstellung der christlichen Lehre, die sein Kollege an der Genfer Akademie, Lambertus Danaeus, gleichsam in seinem Auftrag ausgeführt hat.³¹

3 Leitfaden juristischer und biblischer Hermeneutik

Es ist nur in Ansätzen möglich, die Einflüsse des Studiums der humanistischen Jurisprudenz von denen des Humanismus insgesamt zu unterscheiden. Denn die humanistische Reformbewegung bestimmte ja auch das Studium der *Artes liberales* insgesamt. Sowohl die Anleitungen zur Auslegung des *Corpus Iuris Civilis* als auch die zur Auslegung der Heiligen Schrift nehmen die Anliegen des Humanismus auf. Entsprechend zeigt der Vergleich diesbezüglicher Werke deutliche Parallelen.

Das sei exemplarisch an der 1559 gedruckten Hermeneutik des Juristen François Hotman, der Schrift *Iurisconsultus, sive de optimo genere iuris interpretandi*,³² und der zwanzig Jahre später erschienenen *Methodus sacrae scripturae tractandae* Lambertus Danaeus' illustriert.³³ Hotman und Danaeus skizzieren jeweils drei

traduction et commentaire de l'Épître aux Romains dans les „Annotations in Novum Testamentum“. Diss. theol. Univ. Genf 1984, S. 363–394; vgl. auch *ibid.*, S. 63–82.

31 Vgl. z. B. die Bemerkungen Bezas in der Praefatio zu den von ihm veranlassten *Christianae isagoges ad Christianorum theologorum locos communes libri II* Lambertus Danaeus' (Genf 1588 [zuerst: S. I. [Genf] 1583], f. *.iiiiv).

32 François Hotman: *Iurisconsultus, sive de optimo genere iuris interpretandi*. Basel 1559.

33 Lambertus Danaeus: *Methodus sacrae scripturae in publicis tum praelectionibus tum concionibus utiliter atque intelligenter tractandae: quae praxi, id est, aliquot exemplis, et perpetuo in epistolam Pavli ad Philemonem commentario illustratur*. S. I. [Genf] 1579. Ferner äußert sich Danaeus' „Brevis methodus totius S. Scripturae interpretandae“, welcher der Schrift *In Evangelium secundum Matthaeum commentarii brevissimi* von 1583 vorangestellt ist (vgl. *ibid.*, S. 5–16), grundsätzlich zu hermeneutischen Fragen. Vgl. dazu Strohm: *Ethik* [1996] (Anm. 1), S. 281–283; 504–510; vgl. ferner Félice: *Daneau* [1882] (Anm. 11), S. 150–155 und S. 233 f.; Ernst Bizer: *Historische Einleitung zu: Heinrich Hepp: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neu

methodische Zugänge bei der Auslegung von Gesetzes- bzw. Bibeltexten. Hotman unterscheidet zwischen der Auslegungsmethode der Grammatiker, der Dialektiker und einer den Juristen eigenen Interpretationsweise. „Triplitem omnino Iuris interpretandi rationem inuenio: quarum prima Grammaticorum, altera Dialecticorum, tertia Iurisconsultorum propria est.“³⁴ Danaeus erläutert entsprechend drei grundsätzliche methodische Zugänge bei der Auslegung des biblischen Textes, den *locus rhetoricus*, den *locus dialecticus* und den *locus theologicus*.³⁵

Die erste Fragehinsicht bei Hotman, die Auslegungsmethode der Grammatiker, umfasst die Rekonstruktion der verschiedenen Gestalten des Gesetzestextes, die der justinianischen Fassung zugrunde liegen, und die Klärung verdorbener Stellen, sowie, wie Hotman in einer späteren Auflage hinzufügt, die Aufhellung der Entstehungszeit der Gesetze.³⁶ In Danaeus' biblischer Hermeneutik spielt das Bestreben, die Urgestalt eines Textes zu erarbeiten und Interpolationen aufzuspüren, keine Rolle, da die Heilige Schrift für ihn als Wort Gottes unantastbar ist. Auch die Frage nach den historischen Umständen der Entstehung der biblischen Texte liegt zur Zeit der Abfassung der *Methodus* noch außerhalb seines Horizonts.³⁷ Jedoch finden sich zu dem von ihm als Ausgangspunkt der Auslegung der Bibel gewählten *locus rhetoricus* auch Parallelen bei Hotman.³⁸ Denn dieser

durchgesehen und hg. von Ernst Bizer. Neukirchen 1958, S. XXIXf.; Fatio: *Méthode et théologie* [1976] (Anm. 11), S. 63–98.

34 Hotman: *Iurisconsultus* [1559] (Anm. 32), S. 60.

35 „Haec fere mea est ratio et methodus [...]. Tribus igitur locis, iisque solis vti consueui, quibus omnia superiora facile et breuiter complector. Hi autem loci sic a me nominantur, Locus Rhetoricus, Locus Dialecticus, Locus Theologicus: quos tres, quantum quidem fas est, atque suscepta materia patitur, etiam in cuiusque sacri versiculi tractatione censeo adhibendos atque coniungendos“ (Danaeus: *Methodus* [1579] [Anm. 33], S. 12). Vgl. dazu Strohm: *Ethik* [1996] (Anm. 1), S. 506–510.

36 Vgl. Hotman: *Iurisconsultus* [1559] (Anm. 32), S. 61f.

37 Zu den Ansätzen der Auswertung biblischer Texte als historiographische Zeugnisse vgl. Strohm: *Ethik* [1996] (Anm. 1), S. 517–520.

38 Vgl. Strohm: *Ethik* [1996] (Anm. 1), S. 507. Hotman hatte sich während seiner Lehrtätigkeit an der Lausanner Akademie mit Ciceros Reden beschäftigt und als Ertrag dessen seit 1553 Kommentare zu Reden und Briefen Ciceros verfasst. Danaeus hat zum Teil auch von Hotman zitierte Cicero-Stellen herangezogen. Vgl. Strohm: *Ethik* [1996] (Anm. 1), S. 239 Anm. 214 und S. 277 Anm. 401. Eine von Danaeus herangezogene Cicero-Stelle hatte Hotman in der Schrift *Iurisconsultus, sive de optimo genere iuris interpretandi* zitiert und in den Kontext seiner These von der Jurisprudenz als Teil der Moralphilosophie gestellt. „Siquidem (ut uerissime Cicero in Crassi persona scripsit) Moralis philosophia eosdem habet fontes omnium disputationum suarum, qui Iure ciuili et legibus continentur. Vnde illud eiusdem in libro de Oratore primo: Fremant, inquit, omnes licet: Bibliothecas mehercule omnium philosophorum, unus mihi uidetur XII Tabularum libellus, si quis legum fontes et capita uiderit, et auctoritatis pondere, et utilitatis ubertate

hat in starkem Maß auf antike Schriften zur Rhetorik zurückgegriffen. Insbesondere seine Studien zu Ciceros Reden und diesbezüglichen Werken bestimmen die Darlegungen über weite Strecken.³⁹

Bei der zweiten Zugangsweise, dem *locus dialecticus*, geht es Hotman wie Danaeus um die Klärung der argumentativen Struktur eines Textes. Nach Hotman umfasst dies sowohl die Zergliederung der Texte als auch die systematische Zusammenstellung thematisch zusammengehöriger Gesetze.⁴⁰ Danaeus handelt diesen Punkt nur summarisch ab, da er in einer Schrift des geschätzten Marburger Theologen Andreas Hyperius bereits ausführlich dargelegt worden sei.⁴¹

Die dritte Zugangsweise erschließt dann jeweils entsprechend dem spezifischen Charakter den Inhalt der Gesetzes- bzw. Bibeltexte. Bei Hotman dient sie dazu, herauszuarbeiten, was ein Text im Blick auf das Gute und Gerechte aussagt oder zur Annäherung an die *aequitas* beiträgt.⁴² Da Hotman die Jurisprudenz als Teil der Moralphilosophie betrachtet,⁴³ sind die Grenzen solcher Gesetzesauslegung zur sittlichen Lebensgestaltung fließend. Danaeus formuliert im Unterschied dazu gut reformatorisch, dass die Frage nach dem *locus theologicus* klärt, was der Text als Heilsverheißung enthält.⁴⁴ Bei der genaueren Erörterung

superare [vgl. Cicero, De oratore – ad Quintum Fratrem I,44]. Eodemque illa Ciceronis disputatio praeclara pertinet, in libro de Legibus primo [De legibus I,5], vbi disciplinam Iuris scribit penitus ex intima philosophia hauriendam esse“ (Hotman: Iurisconsultus [1559] [Anm. 32], S. 13 f.). Danaeus geht dann noch einen Schritt weiter, indem er Ciceros Aussage über das Zwölf Tafelgesetz auf den Dekalog überträgt.

39 Ciceros *De oratore* ist die mit Abstand am häufigsten zitierte Schrift. Auch auf Quintilian verweist Hotman mehrfach (vgl. z. B. Hotman: Iurisconsultus [1559] [Anm. 32], S. 96 f.).

40 Vgl. Hotman: Iurisconsultus [1559] (Anm. 32), S. 62–85.

41 Vgl. Danaeus: Methodus [1579] (Anm. 33), S. 27; mit Verweis auf Andreas Hyperius: De theologo seu de ratione studii theologici. Straßburg 1562. Die Zielsetzung des *locus dialecticus*, die Argumentationsstruktur des Textes aufzuhellen, wird im Sinne der ciceronisch-aristotelischen Dialektik erläutert. „Ergo cum sedem argumenti et probationis qua vitur scriptura designamus, locum Dialecticum annotamus. Est enim Dialectices propria argumenti inuentio, et eius posita collocatio, vt inde fiat iusta plenaque probatio, id est, syllogismus suis omnibus numeris perfectus et absolutus“ (Danaeus: Methodus [1579] [Anm. 33], S. 25).

42 Vgl. Hotman: Iurisconsultus [1559] (Anm. 32), S. 89–126.

43 „Moralem [philosophiam, CS], quae reuera hoc erat digna nomine, hoc est, non ad uanas quasdam et inanes uerborum conuertationes, sed ad mores et actionem usumque pertinebat, singulari quodam studio a Romanis excultam fuisse, uel hinc licet intelligatur, quod in Iure ciuili praeclare et sapienter instituendo tantopere elaborarit. Praeclare namque Vlpianus, Iurisconsultus ait ueram, ac non fucata[m] philosophiam amplexos esse“ (Hotman: Iurisconsultus [1559] [Anm. 32], S. 12 f.).

44 „Locum Theologicum appello eam tractationem, quae de re ipsa agit quam sacrae Scripturae docent. Postquam enim seriem styli, orationisque ordinem in quauis scripturae diuinae parte

verschwindet der klare Unterschied zwischen der spezifischen Auslegungsweise von Gesetzes- und Bibeltexten jedoch wieder, denn innerhalb der Klärung des *locus theologicus* ist es für Danaeus zentral, die sittenverbessernde Dimension des Bibeltextes herauszuarbeiten.⁴⁵

Der Vergleich von Danaeus' biblischer Hermeneutik mit der Auslegungslehre für Juristen, wie sie François Hotman formuliert hat, offenbart eine zweifache Nähe. Zum einen basieren Bibel- und Gesetzesauslegung auf einer in vieler Hin-

observaueris, atque vim et locum argumenti quod eo loco continetur diligenter annotaueris, proximum aue, vt rem ipsam explices et demonstres, id est, quae nam sunt illa, quae a Spiritu Dei illic ad nostram salutem traduntur“ (Danaeus: Methodus [1579] [Anm. 33], S. 30).

45 Zehn Schritte sind sorgfältig zu unterscheiden: eine kurze Zusammenfassung der Lehre, die Aufteilung der darin enthaltenen Materie, die Erklärung der einzelnen Glieder der Argumentation, die Klärung der Bedeutung der einzelnen Worte, der Rückgriff auf die Bedeutung dieser Worte an anderen Stellen der Schrift, die Aufführung gegensätzlicher Stellen in der Schrift, die Prüfung der Lehren der Papisten und ihrer Häresien, eine kurze Widerlegung von heidnischen und profanen Autoren, falls sie widersprechende Thesen formuliert haben, und schließlich eine Gegenüberstellung von wiedergeborenem und nichtwiedergeborenem Menschen im Blick auf das herausgearbeitete Thema sowie die Klärung der von der Schrift angesprochenen Umstände des betreffenden Sachverhaltes. Vgl. Danaeus: Methodus [1579] (Anm. 33), S. 30–34. Neben der Forderung nach einer Prüfung der einem Bibeltext zuzuordnenden Häresien als Teil der Schriftauslegung fällt vor allem die ethische Zielsetzung der Hermeneutik auf. Der vorletzte Schritt, die Gegenüberstellung von wiedergeborenem und nichtwiedergeborenem Menschen im Blick auf das herausgearbeitete Thema, gipfelt in der Mahnung, die lebensverändernde und sittenverbessernde Dimension des Textes hervorzuheben: „Atque hic locus in exho[r]tationibus ad bene viuendum occurrit frequentissime, estque imprimis necessarius“ (ibid., S. 33). Ebenso ist im Zuge des letzten Auslegungsschritts, der Klärung der von der Schrift angesprochenen Umstände des betreffenden Sachverhaltes, auf entstehende Irrtümer in der Kirche sowie verfallene Sitten der Menschen zu achten. „Quod si ad thesin extendi doctrina poterit, colligendum erit ex loco a te suscepto et tractato πόρισμα i. corollarium generale, quod pro ratione et vsu Ecclesiae persequendum erit, id est, quantum vel dissoluti hominum mores, vel iam nascentes in Dei Ecclesia errores, id fieri postulant atque patiuntur“ (ibid., S. 33 f.). Darüber hinaus fügt Danaeus den Auslegungsrichtlinien noch zwei ‚Gebote‘ hinzu, deren eines wiederum fordert, die moralische Bedeutung der Texte ausreichend zu berücksichtigen. Die mit Auslegung und Predigt Beauftragten sollen besonders darauf achten, den einzelnen Teilen ihrer Lehre lebendige Ermahnungen beizugeben, auf dass die Menschen ihr Leben ändern mögen. „Addenda tamen duo quaedam restant, in quibus debet esse peculiaris Pastorum concionantium cura et cogitatio. Ac primum quidem vt viuas exhortationes ad singulas suae doctrinae partes adiungant, vt non tantum sana doctrina ab illis pie tradatur: sed ad eius praxin homines commoueantur. Sic enim et vitae turpitudine corrigetur, et Deus pie coletur, et charitas Christiana vigebit, id est, temperanter, pie et iuste a Christianis viuetur, vt ait Paulus [vgl. Tit 2,12], quae est summa omnium exhortationum, quae fiunt a piis pastoribus. Atque haec ex variis exhortationum locis, qui passim in Prophetarum concionibus occurrunt, (si modo Pastores recte et diligenter eos notauerint) illi consequentur“ (ibid., S. 34).

sicht gleichen Methodik, die durch Scholastik und Humanismus entwickelt wurde.⁴⁶ Darüber hinaus ist es aber auch wahrscheinlich, dass Danaeus' auffälliges Insistieren auf der Klärung der sittenverbessernden Wirkung des Bibeltextes im Rahmen des *locus theologicus* durch seine Ausbildung in der humanistischen Jurisprudenz mitgeprägt wurde.⁴⁷

4 Exemplarische Einflüsse

Über solche auffälligen Strukturparallelen hinaus lässt sich der Ertrag der Schulung in der Auslegung des *Corpus Iuris Civilis* für die Bibelauslegung noch präziser fassen. Naturgemäß ist das in der Gebotsauslegung am deutlichsten sichtbar. So geht Danaeus bei der Auslegung der einzelnen Gebote des Dekaloges innerhalb seiner Ethik jeweils nach einem Schema vor, das bereits im *Corpus Iuris Civilis* eine gliedernde Funktion einnimmt, aber ebenso auch in der späteren Auslegung des römischen Rechts bestimmend ist.

Die im Zuge der justinianischen Kodifikation als Elementarlehrbuch des römischen Rechts zusammengestellten *Institutionen* setzen mit einigen Titeln ein, welche die grundlegenden Fragen des Rechts erörtern.⁴⁸ Hier wird auch eine für den folgenden Aufbau der *Institutionen* selbst bestimmende Unterscheidung vorgenommen. „Omne autem ius, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones.“⁴⁹ Zuerst ist das Recht, soweit es sich auf Personen bezieht, zu behandeln.⁵⁰ Hierunter fallen das unterschiedliche Recht für Sklaven, Freie

46 Vgl. z. B. die zusammenfassenden Bemerkungen zur scholastischen Rechtswissenschaft in: Helmut Coing: Die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm. In: HPRG I [1973] (Anm. 19), S. 69 f.; Peter Weimar: Die legistische Literatur der Glossatorenzeit. In: HPRG I [1973] (Anm. 19), S. 129–260, hier S. 129–145.

47 Zum Einfluss der Melanchthon-Schüler Hemmingius und Hyperius vgl. Strohm: Ethik [1996] (Anm. 1), S. 529–537.

48 Im ersten Titel wird eine Definition von Gerechtigkeit, Recht und Rechtswissenschaft unternommen (Inst. 1,1: „De iustitia et iure“). Der zweite Titel „De iure naturali et gentium et civili“ erläutert die Unterscheidung von *ius naturale*, *ius gentium* und *ius civile*, die von *ius scriptum* und *ius non scriptum* sowie die verschiedenen Gestalten des geschriebenen Rechts (Inst. 1,2).

49 Inst. 1,2,12; zu dem Gliederungsschema vgl. auch Hans-Erich Troje: Wissenschaftlichkeit und System in der Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts. In: Philosophie und Rechtswissenschaft. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert. Hg. von Jürgen Blühdorn und Joachim Ritter. Frankfurt a. M. 1969, S. 63–97, hier S. 73–77 und S. 82 f.

50 „[A]c prius de personis videamus. nam parum est ius nosse, si personae, quarum causa statutum est, ignorentur“ (Inst. 1,2,12).

und Freigelassene, das Ehe- und Adoptionsrecht, die Frage, auf welche Personen sich die *patria potestas* erstreckt, und neben vielem anderen besonders auch die rechtlichen Konsequenzen aus agnatischen und kognatischen Verwandtschaftsverhältnissen.⁵¹ Das Recht, das sich auf die Sachen erstreckt,⁵² ist der mit Abstand umfangreichste Teil der *Institutionen* und umfasst im Wesentlichen die Rechtsverhältnisse, die mit dem Eigentum, Besitz, Gebrauch, Erwerb oder der Veräußerung von Sachen verbunden sind.⁵³ Unter dem „*ius, quod pertinet ad actiones*“ ist alles, was mit Klagen und Ansprüchen bzw. ihrer Durchsetzung auf dem Rechtswege zusammenhängt, zu verstehen.⁵⁴

Die Unterteilung in Recht, das Personen, Sachen und *actiones* betrifft, wurde auch vielfach als Gliederungsprinzip späterer rechtsgelehrter Arbeiten herangezogen. So ist die erste systematisch angelegte Kommentierung zum *Corpus Iuris Civilis* von Franciscus Connanus, die Hotman 1557 nach dessen Tod herausgegeben hat, nach diesem Schema organisiert.⁵⁵ Hotman selbst hat in seinem juristischen Elementarlehrbuch ebenfalls die Einteilung übernommen.⁵⁶ Das Schema erlebte mit dem besonderen Bemühen der humanistischen Juristen um systematische Werke zum Zivilrecht einen Aufschwung und wurde vielfach abgewandelt, wobei das Personen und Sachen betreffende Recht meist unverändert am Anfang

51 Vgl. Inst. 1,3–26.

52 „[...] modo videamus de rebus. quae vel in nostro patrimonio vel extra nostrum patrimonium habentur. quaedam enim naturali iure communia sunt omnium, quaedam publica, quaedam universitatis, quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis cuique adquiruntur, sicut ex subjectis apparebit“ (Inst. 1,1 pr).

53 Vgl. Inst. 2,1–4,5.

54 „[A]ctio autem nihil aliud est, quam ius persequendi iudicio quod sibi debetur“ (Inst. 4,6,pr.; vgl. 4,6–18).

55 Vgl. Franciscus Connanus: *Commentariorum iuris civilis libri decem argumentis per clarissimum Franciscum Hotomannum exornati*. Basel 1557; vgl. dazu Christoph Bergfeld: *Franciscus Connanus (1508–1551). Ein Systematiker des römischen Rechts*. Köln/Graz 1968 (Forschungen zur Neueren Privatrechtsgeschichte 12), S. 153–173. Auch Baldus hat das Schema im Blick auf das Problem einer Systematisierung verschiedener, nebeneinander gültiger Rechte erwogen. Vgl. Coing: *Privatrecht I* [1985] (Anm. 20), S. 139.

56 „Partitio huius operis. Quoniam priuata iudicia quotidiana sunt, et frequentius exercentur, priore loco de iis disseramus. Quot sunt eorum partes? Tres. Primum enim esse litigatorum necesse est: deinde causas propter quas litigetur: hoc est, res et obligationes: postremo disceptatores atque Iudices. Itaque recte quis dixerit, ius ciuile tripartitum esse, positumque in personis litigatorum, causis litium, id est, rebus et obligationibus: postremo in actionibus, id est, via et ratione litigandi disceptandique controuersias [...]“ (François Hotman: *Partitiones iuris ciuilibus elementariae*. (1560, 1589). In: *Franc. Hotomani iuriconsultii operum tomus I–III*. Genf 1599–1600, Bd. I/2, Sp. 983 f.).

der Darstellungen steht.⁵⁷ Die früheste systematische Gesamtdarstellung beider Rechte, das zum ersten Mal 1580 erschienene *Syntagma iuris universi* von Pierre Grégoire, folgt ebenfalls dem Schema, behandelt aber das Sachenrecht vor dem Personenrecht.⁵⁸

Danaeus sieht diese Dimensionen des Rechts jeweils in den einzelnen Geboten repräsentiert und ordnet seine Auslegung entsprechend an. Dabei ersetzt er die Frage nach dem „ius, quod pertinet ad actiones“ durch andere Fragestellungen, da das Problem der Durchsetzung von Klagen und Ansprüchen auf dem Rechtsweg für die Auslegung des göttlichen Gesetzes nur eine nebensächliche Bedeutung habe.⁵⁹ Unter den in Danaeus' Auslegung der einzelnen Gebote genannten Fragehinsichten nehmen die nach den *personae* und den *res* den weitest größten Umfang ein. Im Zusammenhang des Tötungsverbot zum Beispiel erörtert er das Verbot im Blick auf folgende Personen: Männer und Frauen,⁶⁰ geistig Gesunde, psychisch Kranke und Kinder,⁶¹ Personen *sui iuris* und Personen *alieni iuris* wie Sklaven, Söhne und Ehefrauen⁶² sowie Privatleute und Amtsträger.⁶³

⁵⁷ Vgl. Holthöfer: Literatur [1977] (Anm. 22), S. 133 f.; 228.

⁵⁸ Vgl. Pierre Grégoire [Petrus Gregorius Tholosanus]: *Syntagma iuris vniversi, atque legum pene omnium gentium, et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum, in quo divini et humani iuris totius, naturali, ac noua methodo per gradus, ordineque, materia vniuersalium et singularium, simulque iudicia explicantur*. Orléans 1611; Buch 1–6: *res*; Buch 7–19: *personae*; Buch 20–50: *actiones*.

⁵⁹ Für die Veränderung des Abschnittes „actiones“ im Sinne einer Ausweitung auf rechtlich bedeutsame Handlungen gibt es auch Parallelen in der Jurisprudenz. Vgl. Coing: *Privatrecht I* [1985] (Anm. 20), S. 189, mit Beispielen.

⁶⁰ „Ac personarum quidem ad quas pertinet hoc praeceptum, aliae sunt Mares, aliae sunt Foeminae. Vtrique vetantur occidere. Ratione enim sexus non excusantur“ (Lambertus Danaeus: *Ethices Christianae libri tres* [...]. In quibus de veris humanarum actionum principiis agitur: atque etiam legis diuinae, siue decalogi explicatio, illiusque cum scriptis scholasticorum, iure naturali siue philosophico, ciuili Romanorum, et canonico collatio continetur. Genf 1577, Buch II, Kap. 13, f. 201v).

⁶¹ „Item hominum, alij sunt Sanae mentis, alij sunt Furiosi, et Infantes, qui nondum capaces sunt rationis. Infans et furiosus non tenetur, nisi per dilucida interualla necauerit, quia rationis iudicio caret. l. 12. D. Ad l. Cornel. de Sicar. [Dig. 48,8,12]“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 201v).

⁶² „Praetera hominum alij sunt Sui iuris, alij Alieni, vt Seruus, Filius, Vxor. Sunt enim hi in potestate domini, patris et mariti“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 201v).

⁶³ Als Beispiel eines Vorbildes für diese Einteilung im römischen Recht vgl. nur Dig. 43,29,3,1: „Haec verba ‚quem liberum‘ ad omnem liberum pertinent, sive pubes sit sive impubes, sive masculus sive femina, sive unus sive plures, sive sui iuris sit sive alieni [...].“

Im Blick auf die Personen *sui iuris* und *alieni iuris* diskutiert er unter vielfachem Verweis auf römische Rechtstexte drei Fragen. Zum einen ist es die Frage, ob das durch Inst. 1,8,1 und Dig. 48,11,1f. dem Herrn oder Vater zugestandene Recht über Leben und Tod seines Sklaven bzw. Sohnes zu akzeptieren sei. Bei aller Übernahme der Unterscheidungen aus dem *Corpus Iuris Civilis* scheint ihm der römische Standpunkt jedoch unvereinbar mit dem biblischen Zeugnis zu sein, das für ihn „göttliches Recht“ darstellt.⁶⁴ Entsprechend entscheidet Danaeus die zweite Frage nach dem Recht des Ehemanns, die Ehefrau zu töten.⁶⁵ Die dritte Frage nach dem Recht auf Züchtigung wird hingegen, wenn auch mit Einschränkungen, bejaht.⁶⁶

Im Blick auf die Privatpersonen werden nach einer Unterstreichung des staatlichen Gewaltmonopols die Fragen, ob man sich gegen Gewalt mit Gewalt wehren dürfe,⁶⁷ ob ein Christ im öffentlichen Auftrag Verbrecher töten dürfe⁶⁸ und ob einem Privatmann der Tyrannenmord gestattet sei, behandelt.⁶⁹ Ähnlich geht Danaeus schließlich auch die verschiedenen Möglichkeiten der Anwendung

64 „Iure vero diuino non licet (quia sunt Dei imagines et serui et filij. 1. Cor. 7. 22.) eos occidere“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 204r [richtig: 202r]).

65 „Marito vxorem occidere nunquam licuit, Mosaicis legibus. Romanorum legibus licuit, si in adulterio deprehendisset eam. Vna enim cum moeche interficere eam marito licuit, Gell. lib. 9 Noct. Attic. cap. 23 [Aulus Gellius, *Noctes Atticae* X,23,5 (sic!)] huius facta mentio in l. Nec in ea lege. [Dig. 48,5,23] §. Ideo autem. [Dig. 48,5,23,4] in l. sequ. [Dig. 48,5,24] D. Ad l. Iul. De adulter. [Dig. 48,5]. Iure divino non licet“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 204r [richtig: 202r]).

66 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 204r [richtig: 202r]–203v. Wiederum spielen Texte aus dem *Corpus iuris civilis* in der Erörterung eine zentrale Rolle: Cod. 9,14 und Dig. 48,19,16,2 (Herren gegenüber Sklaven); Cod. 9,15 (Väter gegenüber Kindern); Cod. 5,17,8 (Männer gegenüber Ehefrauen).

67 „Sed quaesitum est, vtrum homini Christiano salua conscientia liceat vim vi repellere: et haec quidem naturae vox est, et lex omnium gentium, vt docet Tull. in oratione pro Milone [Cicero, Pro T. Annio Milone oratio IV]. Sed Iurisconsulti distinguunt, qui ius humanum explicant, Visne repellatur cum moderamine inculpatae tutelae: an sine moderatione: adeo vt cum possis periculum effugere, nolis, sed aggressorem vimque tibi inferentem interficere malis. Prima quidem ratione nempe cum moderamine inculpatae tutelae putant conceduntque vim vi repellere. Vbi vero moderatio non est adhibita, non putant licere in l. j. [Cod. 8,4,1] C. unde vi. [Cod. 8,4] l. iij. [Dig. 48,8,3] D. ad l. Cor. de sicariis. [Dig. 48,8] l. furem. [Dig. 48,8,9] D. ad l. Corn. de sicariis [Dig. 48,8]“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 206v [richtig: 204v]).

68 Danaeus zählt die Vergehen auf, für die nach der *lex civilis*, d. h. dem *Corpus iuris civilis*, die Todesstrafe vorgesehen ist. Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 205r [richtig: 204ar]–208r [richtig: 204br], mit Verweis auf Dig. 48,8,3,6; Dig. 48,8,9; Dig. 48,8,1.

69 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 208v [richtig: 204bv].

der Schwertgewalt durch den Magistrat innerhalb oder außerhalb des eigenen Landes und gegen Häretiker, Verbrecher oder äußere Feinde durch.⁷⁰

Innerhalb der Erörterung der Frage nach den *res* unterscheidet er im Rahmen der Auslegung des Tötungsverbotes mit Aristoteles und der Tradition zwischen vegetativem, sensitivem und vernünftigem Leben.⁷¹ Im Blick auf Letzteres werden, wiederum maßgeblich unter Rückgriff auf das römische Recht, drei Probleme diskutiert: die Frage des Schwangerschaftsabbruchs,⁷² der Umgang mit „Missgeburten“⁷³ und die Beurteilung des vom göttlichen im Unterschied zum römischen Recht eindeutig verurteilten Suizids.⁷⁴

Den dritten Teil des Institutionenschemas, der sich auf die Durchsetzung von Klagen und Ansprüchen auf dem Rechtsweg bezieht, verändert Danaeus, wie angedeutet, seinem Kontext gemäß. Anstelle des „*ius, quod pertinet ad actiones*“ erörtert er jeweils die Motivation oder Ursache der von dem jeweiligen Gebot angesprochenen Handlungen sowie deren „*modi*“ und „*genera*“.⁷⁵ Die weitere Einteilung der Motivation bzw. Ursache in *propositum*, *impetus* und *casus* wird unter ausdrücklichem Bezug aus Dig. 48,19,11,2 übernommen.⁷⁶ Auch die nähere

70 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 208v [richtig: 204bv]–206r. Am Ende des Gedankenganges über die Privatleute und Amtsträger wird ohne lange Diskussion festgestellt, dass Kleriker über keine Schwertgewalt verfügen.

71 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 206r–209v.

72 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 208r.

73 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 208v.

74 „Sed quaesitum est, Num quis seipsum occidere possit. Et distinguunt Iurisconsulti in I. Qui rei. [Dig. 48,21,3] §. Papinianus. [Dig. 48,21,3 pr.] D. De bonis eorum qui ante sentent. lat. mortem sibi consciuerunt. [Dig. 48,21] l. si quis aliquid. [Dig. 48,19,38] §. miles. [Dig. 48,19,38,12] D. de poen. [Dig. 48,19] si quis fame, vel impatientia doloris, vel taedio vitae manus sibi intulerit, non puniendum, ne in bonis quidem: at si sceleris conscientia se occidit, nimirum reus iam postulat et pene conuictus, puniendum esse, et bona eius fisco vendicanda, quia fati celeritas non debet esse crimini obnoxia, aiunt, sed tantum conscientiae metus“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 209r).

75 Die Formulierungen „de causa sive animo“ und „de causa“ scheint Danaeus austauschbar zu gebrauchen, da sie auch innerhalb desselben Gebotes verwendet werden können. Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/15, f. 252r und f. 257v; vgl. auch *ibid.*, II/13, f. 201v und f. 209v; *ibid.*, II/14, f. 225v und f. 239r; *ibid.*, II/16, f. 287v). Anstelle von *genera* spricht er auch von *gradus* (vgl. z. B. *ibid.*, II/15, f. 269r–269v).

76 „Sequitur tertium caput, Qua de causa occidere non liceat. Sunt autem tres homicidij causae quae possunt afferri, Propositum, Impetus, et Casus, vt est in I. Respiciendum. [Dig. 48,19,11] §. Delinquunt. [Dig. 48,19,11,2] D. De poenis [Dig. 48,19]“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 209v–210r). Weitere in diesem Abschnitt erwähnte oder diskutierte Texte aus dem *Corpus iuris civilis*: Dig. 29,5; Dig. 48,8,1 pr.; Dig. 48,8,17. Die Unterscheidung von *propositum*, *impetus* und *casus* bestimmt auch die Darlegung der *causae* des Verstoßes gegen das Verbot des falschen

Erläuterung der „modi“ Gewalt oder List offenbart den Hintergrund des römischen Rechts. Während die Unterscheidung von Gewalt und List („vis et fraus“) aus der Bibel genommen wird,⁷⁷ basiert die Beschreibung der *vis publica* ganz auf dem römischen Recht⁷⁸ und die der *vis privata* ebenfalls primär auf Texten aus dem *Corpus Iuris Civilis*.⁷⁹ Bei den *genera* oder – wie Danaeus an anderer Stelle auch schreibt – *gradus* wird der spezifisch theologische Zugang in der Auslegung des Dekaloges als eines geistlichen Gesetzes am klarsten sichtbar. Denn hier geht es im Sinne der Bergpredigt wesentlich auch um die Anfänge des Tötens in den gegen den Nächsten gerichteten Herzensregungen. Immerhin begnügt sich Danaeus nicht mit den biblischen Unterscheidungen, sondern greift auch auf das kanonische Recht zurück.⁸⁰

Die Veränderung des dritten Teils des Institutionenschemas folgt einmal aus dem Kontext des durch das jeweilige Gebot festgelegten Inhalts. Die Frage nach dem „ius, quod pertinet ad actiones“ kann nicht sinnvoll innerhalb der Auslegung von einzelnen, inhaltlich festgelegten Geboten gestellt werden, da es den Juristen dabei gerade darum geht, unabhängig vom Inhalt von Klagen und Ansprüchen ihre Durchsetzung auf dem Rechtsweg zu klären. Darüber hinaus macht der Sachverhalt, dass der Gegenstand der Auslegung als Gesetz Gottes ein geistliches Gesetz darstellt, einen weiteren Schritt nötig. Neben der Prüfung der personen- und sachenrechtlichen Relevanz muss auch eine genaue Analyse der von dem Gebot angesprochenen Handlungen erfolgen. Während das römische Recht im Wesentlichen an der Frage, ob eine Handlung fahrlässig oder vorsätz-

Zeugnisses (vgl. *ibid.*, II/16, f. 287v–289r, mit Verweis auf Dig. 47,10,1; Dig. 47,10,4; Cod. 9,35,4; Cod. 9,35,5; Dig. 47,10,18; Cod. 9,35,10; Cod. 9,36,1).

77 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 212v, mit Bezug auf I Thess 4,6.

78 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 213, mit Verweis auf Dig. 50,16,41; Inst. 4,18. Danaeus zählt die fünf verschiedenen Waffen auf, die Gaius in Dig. 50,16,41 genannt hat.

79 Vgl. Danaeus: *Ethices libri* [1577] (Anm. 60), II/13, f. 213 mit Verweis auf Dig. 48,7,2f.; zur Unterscheidung von öffentlicher bzw. staatlicher und privater Gewalt vgl. nur die Digestentitel „Ad legem Iuliam de vi privata“ (Dig. 48,7) und „Ad legem Iuliam de vi publica“ (Dig. 48,6) sowie den Codextitel „Ad legem Iuliam de vi publica vel privata“ (Cod. 9,12).

80 „Restat quintum et vltimum caput. Quot sunt homicidiorum genera. Et Paul. 1. Timoth. 1. v. 9. tria genera constituere videtur, Parricidas, Matricidas, et Homicidas. Sed amplius quaerimus, Nimirum quot sunt genera eorum, quos Paulus nomine generali appellat homicidas, et hoc ipsum etiam explicant Theologi hoc loco. Ex epistola Clementis in cano. Homicidiorum, de Poenitent. distinct. 1. [Decr. Grat. I, Causa 33, qu. 3, c. 24 (=De penitencia, Dist. 1, c. 24), Friedberg I, Sp. 1164] refertur dictum B. Petri, qui vult tria esse homicidarum summa genera, nempe, Interfectores, Detractores, Osiores fratrum“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/13, f. 214). Im Folgenden erörtert Danaeus neben der Tötung im engeren Sinne auch Zorn, Bruderhass und Körperverletzung bzw. Selbstverstümmelung (vgl. *ibid.*, II/13, f. 214^r–218^v [richtig: 216^v]).

lich erfolgt, interessiert ist, muss die Auslegung des geistlichen Gesetzes auch die innerste Motivation erfassen. Zugleich macht Danaeus aber im Zuge der Darlegung der vier *genera* des Diebstahls deutlich, dass die traditionellen theologischen Einteilungen wiederum von juristischer Seite her zu korrigieren sind.⁸¹

Wenn Danaeus auch den dritten Teil des Institutionenschemas, der sich auf die Durchsetzung von Klagen und Ansprüchen auf dem Rechtsweg bezieht, stark verändert hat, so ist die aus den Institutionen übernommene Unterscheidung in personen- und sachenrechtliche Fragestellungen grundlegend für seine Gebotsauslegung. Innerhalb der Auslegung des 2./1. Gebotes hat er sich dafür auch ausdrücklich auf Inst. 1,2,12 berufen. Das Verhältnis des ersten Gebotes zum nachfolgenden Bilderverbot und den anderen Geboten wird dadurch erläutert, dass gemäß der Institutionen-Stelle in der *constitutio iuris* zuerst über die Personen und dann über die Dinge und Qualitäten zu handeln ist.⁸²

Das Einteilungsschema aus den *Institutionen* sowie die weiteren daraus folgenden Untergliederungen bestimmen wesentliche Teile der Dekalogauslegung des Danaeus. Damit lässt sich ein spezifischer Einfluss der Schulung in der Auslegung des römischen Rechts auf den Umgang mit Bibeltexten erweisen, auch wenn die Hermeneutik juristischer und biblischer Texte auf weitgehend übereinstimmenden philosophischen Voraussetzungen basiert. Darüber hinaus zeigt die Übernahme des Einteilungsschemas wie auch die Durchführung der in Hotmans Hermeneutik geforderten Prüfung der *aequitas*, dass Danaeus den Dekalog ganz unmittelbar als einen Rechtstext wie das *Corpus Iuris Civilis* betrachtet. Die *Institutionen* wenden das Einteilungsschema ausdrücklich auf alles Recht („*omne ius ...*“) an, und entsprechend zieht Danaeus die Unterscheidung von Personen- und Sachenrecht auch bei der Auslegung der ersten Tafel heran. Dahinter steht ein charakteristisches Verständnis des Dekaloges. Er ist die zusammenfassende Formulierung des Rechtsanspruchs Gottes auf den Menschen. Dieser bezieht sich nicht nur auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, sondern ebenso auf das Verhältnis zu Gott.

Über den Einfluss auf die Auslegung der einzelnen Gebote hinaus ist Danaeus' gesamtes Projekt, die christliche Ethik und später auch die Politik umfassend darzulegen, von seiner Ausbildung in der Jurisprudenz geprägt. Er überträgt damit das Anliegen der systematischen Richtung in der humanistischen Juris-

⁸¹ Siehe oben, S. 350 mit Anm. 75.

⁸² „Postquam de Deo vero quis ille sit, dictum est, et praeceptum datum: secundo loco de eius religione et vero cultu dicendum fuit. Primum enim in iuris constitutione de personis, post de rebus et qualitatibus agendum est, quia res personis subseruiunt. §. Omne autem ius. De iure natur. gent. et Ciuili, in Institution [...]“ (Danaeus: *Ethices libri* [1577] [Anm. 60], II/8, f. 141r–141v). Vgl. auch *ibid.*, II/9, f. 157r: „Nunc ad rem veniamus.“

prudenz, über die Auslegung einzelner Gesetze hinaus eine systematische Darstellung der Grundgedanken des römischen Rechts zu geben, auf das Gebiet der christlichen Ethik. Zwar hat er sich in den *Ethices libri* noch an die vom Dekalog als dem Gesetzestext vorgegebene Struktur gehalten, jedoch stellt der Dekalog für ihn im Unterschied zu dem kasuistischen römischen Recht bereits eine systematische Zusammenfassung aller göttlichen Gesetze bzw. der gesamten christlichen Ethik dar. Auch wenn der Bibeltext für Danaeus eine gleichsam unantastbare Autorität ist, hat sein gesamtes enzyklopädisches Bemühen⁸³ ein Vorbild in dem Versuch des Lehrers Hugo Donellus, von einer reinen Erklärung der einzelnen Gesetzestexte zu einer thematisch geordneten Darstellung der Grundgedanken des *Corpus Iuris Civilis* zu gelangen.⁸⁴ Der Bibeltext ist für Danaeus nicht wie für Luther oder Calvin primär Gegenstand der Kommentierung, vielmehr wird er zur Grundlage systematischer Arbeiten.

An einer Stelle in Danaeus' theologisch-ethischem Werk findet sich ein bezeichnender Hinweis darauf, wie stark die Ausbildung und Praxis in der Jurisprudenz sein literarisches Werk als Theologe geprägt haben. Im Vorwort zu den 1578 erschienenen *Paratitla in Augustini tomos duos*, die in die polemischen Werke Augustins einleiten, hat er selbst den juristischen Hintergrund dieser Schrift angesprochen.⁸⁵ Die *Paratitla* stellen eine juristische Literaturgattung dar, die im

83 Vgl. Strohm: Ethik [1996] (Anm. 1), S. 66–69 und S. 513–520.

84 Vgl. Strohm: Ethik [1996] (Anm. 1), S. 202–211.

85 „Haec autem, quae nunc sub tuo nomine [das Werk ist Eduard Bacon, dem Sohn des Kanzlers der Königin Elizabeth gewidmet] in lucem emittuntur, continent παράτιτλα, quemadmodum Iurisconsulti vocant, in omnia Augustini opera, quae vulgo πολεμικὰ nominantur, atque complectuntur duos quosdam praecipuos omnium D. Augustini operum Tomos integros, in quibus mira ingenij Augustini pietas, et vbertas apparet: addo etiam, ex quibus maxima ad ecclesiam Dei vtilitas accedit“ (Lambertus Danaeus: *Paratitla*. In: id., *Opvscvla omnia theologica [...]*. Genf 1583, Sp. 624a–b).

Auch zu dem – freilich weniger spezifischen – Untertitel „collatio“ der *Ethices libri* [1577] (Anm. 60) lassen sich charakteristische Parallelen in der rechtsgelehrten Literatur finden. So sind viele der vergleichenden Partikularrechtskommentare, die eine das gemeine mit dem partikularen Recht vergleichende Quellenkommentierung boten, durch einen solchen Titelzusatz gekennzeichnet. Ebenso tragen manche der vergleichenden oder derogativen gemeinrechtlichen Kommentare diesen Titel (vgl. Holthöfer: *Literatur* [1977] [Anm. 22], S. 224 f. und S. 238 f.). Holthöfer sieht als wichtigste Verbreitungsgebiete Spanien und Frankreich, „wo im 16. Jahrhundert zugleich mit dem bereits dem Höhepunkt seiner Entwicklung zustrebenden Partikularrechtskommentar traditionellen Stils *Collatio* und *Censura* [vergleichender oder derogativer gemeinrechtlicher Kommentar] entstehen und sich ausbreiten“ (ibid., S. 226). Holthöfer weist ferner darauf hin, dass bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts die Gegend um Danaeus' Heimat- und Studienort Orléans sowie Toulouse Schwerpunkte der räumlichen Verbreitung von Gesamtdarstellungen zum partikularen und territorialen Recht in Frankreich waren (vgl. ibid., S. 240).

Zuge des Vordringens der systematischen Richtung in der humanistischen Jurisprudenz Frankreichs einen starken Aufschwung erfahren hatte und dem *Institutionen-Kompendium* als Elementarlehrbuch an die Seite trat.⁸⁶

5 Resümee und Ausblick: Zur ‚Modernität‘ der calvinistischen Theologie

Es ist unmittelbar einleuchtend, dass sich die Schulung calvinistisch-reformierter Theologen in der Textauslegung im Rahmen des Jurastudiums insbesondere bei der Auslegung der biblischen Gesetzestexte auswirkt. Auch liegt es nahe, den positiveren Gesetzesbegriff im Vergleich zur lutherischen Tradition hier mitbegründet zu sehen. Man kann aber auch Einflüsse bis in die ‚innersten‘ Bereiche theologischer Argumentation, das heißt die Rede von Gott, feststellen. Calvin hat wie Martin Bucer und andere humanistisch geprägte Reformatoren den Unterschied von Schöpfer und Schöpfung, die Transzendenz Gottes, betont. Darüber hinaus findet sich bei Calvin und den Theologen des frühen Calvinismus eine charakteristische Betonung der Souveränität und Majestät Gottes. Sie speist sich zuerst aus den biblischen Texten, aber die dort wiedergegebenen Begriffe und Gedanken werden auf dem Hintergrund der juristischen Debatte des 16. Jahrhunderts gelesen.

Calvin und die calvinistisch-reformierten Theologen können Gott nicht anders denken als mit *patria potestas* ausgestattet (d. h. im Sinne des *pater familias*), wie das im römischen Recht beherrschend ist. Weiterhin orientieren sie sich am neuen, modernen Begriff der Souveränität. In der mittelalterlichen Welt wurde der ursprüngliche Begriff *superior/superioritas* noch komparativisch verwendet. Im 16. Jahrhundert wird daraus eine absolute, gerade nicht mehr komparativ zu beschreibende Souveränität des Herrschers. Am wirkungsreichsten hat dies der französische Jurist Jean Bodin in seiner zuerst 1576 erschienenen Schrift *Les six livres de la République* entfaltet („potestas absoluta“/„puissance absolue et perpétuelle“).⁸⁷ Vorbereitet ist diese Entwicklung durch die den Juristen ver-

⁸⁶ Vgl. Holthöfer: Literatur [1977] (Anm. 22), S. 149; vgl. auch Coing: Fakultät [1977] (Anm. 17), S. 38. Die wirkungsreichste Schrift im juristischen Bereich waren Jacques Cujas' zum ersten Mal 1570 und dann in verschiedenen Fassungen vielfach neu aufgelegte *Paratitla in libros quinquaginta Digestorum seu Pandectorum Imperatoris Justiniani* (vgl. die Nachweise in: Holthöfer: Literatur [1977] [Anm. 22], S. 175).

⁸⁷ Vgl. Jean Bodin: *Les six livres de la République*. Éd. et présentation de Gérard Mairet [gekürzte Ausg. der Aufl. 1583]. Paris 1993; Sechs Bücher über den Staat. 2 Bde. Aus dem Franzö-

traute Diskussion der Formel des klassisch-römischen Juristen Ulpian „*princeps legibus solutus*“ (Dig. 1,3,31). Die entscheidende inhaltliche Weichenstellung ist, dass die Gesetzgebungsfunktion ins Zentrum rückt. Im Mittelalter galt die Rechtsprechung als wichtigste obrigkeitliche Kompetenz. Das fand seinen Ausdruck darin, dass die Fragen obrigkeitlicher Kompetenz unter dem Stichwort „*De iurisdictione*“ bzw. im Rahmen der Auslegung der entsprechend überschriebenen Titel des *Corpus Iuris Civilis* (Cod. 3,13; Dig. 2,1) abgehandelt wurden.⁸⁸

Im Zuge der frühmodernen Territorialstaatsbildung wird die Gesetzgebung zum zentralen Bereich staatlichen Handelns und mithin zum entscheidenden Faktor der Souveränität des Herrschers.⁸⁹ Die mit dieser Entwicklung verbundene Ausweitung obrigkeitlicher Macht wird daran deutlich, dass die Rechtsprechung grundsätzlich auf das äußere Handeln begrenzt war. Gesetzgebung richtet sich nun aber darüber hinaus auch auf den ‚inneren‘ Menschen, das heißt, der Herrscher will durch das Gesetz auch den Charakter der Bürger steuern bzw. erzieherisch wirken.⁹⁰

Calvins Bibelauslegung spiegelt diese skizzierte Entwicklung in charakteristischer Weise wider. Gott wird maßgeblich als Gesetzgeber beschrieben. Gott sei „Roy, Juge, Legislatueur et Sauveur“ in einem, der einzige „Legislateur qui peut sauver et damner“.⁹¹ Bei der Auslegung von Exodus 20 (Dekalog) nennt er Gott „Createur, De tous hommes legislateur, Nostre Dieu souverain Roy“.⁹² Das Adjektiv „souverain“ wird von Calvin gerne gebraucht. Das Substantiv „souverai-

sischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet und hg. von Peter C. Mayer-Tasch. München 1981/1986.

88 Vgl. dazu Martin Heckel: Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. München 1968 (*Jus Ecclesiasticum* 6), S. 96 f. Anm. 509; Strohm: Calvinismus und Recht [2008] (Anm. 1), S. 340–366.

89 Vgl. Michael Stolleis: *Condere leges et interpretari. Gesetzgebungsmacht und Staatsbildung im 17. Jahrhundert.* In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 101 (1984), S. 89–116 (wiederabgedruckt in: id.: Staat und Staatsräson in der Frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts. Frankfurt a.M. 1990, S. 167–196); vgl. zum Folgenden auch Thomas Maissen: *Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht. Calvin, Bodin und die mittelalterliche Tradition.* In: *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit.* Hg. von Christoph Strohm und Heinrich de Wall. Berlin 2009 (*Historische Forschungen* 89), S. 91–113.

90 Vgl. Maissen: *Souveräner Gesetzgeber* [2009] (Anm. 89), S. 100.

91 Johannes Calvin: *Institution de la religion Chrestienne* [1560]. In: *Calvini Opera* (Anm. 9), Bd. 4, Sp. 765 f.

92 Johannes Calvin: *Tractatus minores* [1542/45]. Bd. 2. In: *Calvini Opera* (Anm. 9), Bd. 6, Sp. 221; vgl. Gisbert Beyerhaus: *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs.* Berlin 1910 (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 7), S. 65–77; Maissen: *Souveräner Gesetzgeber* [2009] (Anm. 89), S. 104.

neté“ findet sich noch nicht, da erst Bodin es verbreitet hat.⁹³ Hingegen ist der bei Bodin entsprechend verwendete lateinische Begriff „maiestas“ in der Rede von Gott bei Calvin allgegenwärtig. In seiner Auslegung des 1. Samuelbuchs und an weiteren Stellen zeigen Wendungen wie „maiestatem laedere“ oder „de maiestate derogare“ den römisch-rechtlichen Hintergrund der Begrifflichkeit.⁹⁴

Im 16. Jahrhundert waren die verschiedenen Fächer des Universitätsstudiums nicht in der für die spätere Neuzeit selbstverständlichen Weise ausdifferenziert. Methoden und Inhalte überschritten sich in viel höherem Maß als heute. Das Interesse der humanistischen Reformbewegung an Sprache, Ethik und Geschichte prägte das Grundstudium ebenso wie das Jura- und Theologiestudium. Gleichwohl lassen sich auch spezifisch juristische, über die des Humanismus hinausgehende Einflüsse auf die Bibelauslegung calvinistisch-reformierter Theologen feststellen.

Ob wir heute den Mustern, welche die Bibelauslegung und Theologie der Theologen im frühen Calvinismus geprägt haben, folgen oder andere Schwerpunkte suchen sollen, ist eine Frage, die nicht der Historiker, sondern der Theologe zu beantworten hat. Der Historiker hat aber darauf hinzuweisen, dass unsere Zugänge zur Bibelauslegung und theologischen Theoriebildung heute in gleicher Weise durch die Ausbildung der Ausleger, die Bedingungen einer pluralen, demokratisch organisierten Gesellschaft und mithin den ‚Geist der Zeiten‘ bestimmt sind.

⁹³ Vgl. Maissen: *Souveräner Gesetzgeber* [2009] (Anm. 89), S. 102f.

⁹⁴ Vgl. Johannes Calvin: *Homiliae in primum librum Samuelis* [1604]. In: *Calvini Opera* (Anm. 9), Bd. 29, Sp. 361; weitere Stellen bei: Beyerhaus, *Studien* [1910] (Anm. 92), S. 53–56; Maissen: *Souveräner Gesetzgeber* [2009] (Anm. 89), S. 103–112; vgl. auch Barbara Pitkin: *Calvin’s Mosaic Harmony: Biblical Exegesis and Early Modern Legal History*. In: *The Sixteenth Century Journal* 41 (2010), S. 441–466.

Mark W. Elliott

Abraham in Römer 4. Johannes Calvin zwischen Cajetan und Estius¹

1 Calvins Auslegung von Römer 4

Barbara Pitkin hat gesagt, dass Calvin in wesentlichen Aspekten Melanchthonianer war. Er habe gänzlich Melanchthons Sicht übernommen, dass Paulus *der* christliche Theologe sei, dass aus dem Römerbrief sich die wichtigsten theologischen Loci ergäben und dass er die Summe der christlichen Frömmigkeit biete.² Gelegentlich kam er auch zu Schlussfolgerungen, die er als bewusste Entgegnung auf Melanchthons Ansichten vortrug.³ Von wesentlicher Bedeutung aber war, dass Calvin – hier der Lehre schon des frühen Melanchthon folgend – eine klare Unterscheidung, wenn nicht sogar eine Trennung setzte zwischen dem ‚objektiven‘ Werk der Rechtfertigung und dem ‚subjektiven‘ Werk des Heiligen Geistes. Melanchthon und Calvin betonten die Wirkung des Wortes Gottes und den Glauben als *causa instrumentalis*, verwarfen die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der guten Werke, und zeichneten damit dem evangelischen Christentum den Weg vor.

So wie bei Melanchthon stellt auch für Calvin seine Auslegung des Römerbriefs die Grundlage seiner Theologie dar. Im Jahre 1556 hat er seinen Kommentar zum letzten Mal überarbeitet. Auch hier ist es für Calvin von entscheidender Bedeutung, dass erst Röm 12ff sich mit dem Thema ‚christliches Leben‘ befasst, während es in Röm 1–6 um die Darstellung des göttlichen Heilsplanes geht.

R. Ward Holder hat in seiner wegweisenden Monographie *John Calvin and the Grounding of Interpretation* auf die Dialektik aufmerksam gemacht, die zwischen Exegese und dogmatischer Voraussetzung bei Calvin besteht. So ist für Calvin Bibelauslegung kein voraussetzungsloses Vorgehen. Man kann Calvin zufolge

1 Mit herzlichem Dank an Dr. Rhona Dunphy und Dr. Sandra Hübenenthal für die Hilfe bei der Erstellung dieser deutschen Fassung.

2 „Calvin [...] in many important respects Melanchthonian. He accepted completely Melanchthon's view of Paul as *the* Christian theologian and of Romans as the generator of the primary biblical loci to be elucidated in a summary of Christian piety.“, Barbara Pitkin: Calvin's Reception of Paul. In: A Companion to Paul in the Reformation. Hg. von R. Ward Holder. Leiden 2009, S. 267–296, hier S. 295.

3 Pitkin: Reception [2009] (Anm. 2), S. 295: „different conclusions, which he often crafted in conscious response to Melanchthon's own views.“.

nicht so naiv sein, zu meinen, dass man ohne eine gut fundierte Theologie den *sensus literalis* der biblischen Texte finden könne.

Erst ein gut geschulter Theologe wird, folgt man Calvin, erkennen, dass die Absicht der Genesis nicht ist, Abraham zu verherrlichen, sondern ihn als Vorbild für die Gläubigen anzupreisen. Dazu ist aber der Blick auf den gesamtbiblischen Zusammenhang nötig. Abraham hat nicht nur an Gott, sondern auch an die Auferstehung Christi geglaubt: Hebr 11,17–19. Diese ist die ὑπόστασις (vgl. Hebr 11,1) des künftigen ewigen Lebens. Die Auferstehung ist zugleich, wie Röm 4,24 f. erkennen lässt, ein Zeichen bzw. Unterpfand der Wirkung der Sühne. Diese gründet aber laut Calvin *allein* auf dem Kreuzestod Christi. Paulus schreibt in Röm 4,25 von „traditus“, wo man *mortuus* erwarten könnte, weil er die Absicht Gottes des Vaters hervorheben wollte: Er hat seinen Sohn dahingegeben, um unserer Sünden willen. Keinesfalls spricht Paulus, so Calvin, hier bereits von der Erneuerung des christlichen Lebens.⁴

Die Stelle „excitatus propter iustificationem“ – so übersetzt Calvin selbst Röm 4,25 – legt er so aus, dass mit der Auferstehung der positive Aspekt der Rechtfertigung benannt wird; das Kreuz hat mehr mit der Beseitigung der Sünde zu tun. Es reicht nicht aus, dass Christus sich dem Zorn und dem Urteil Gottes unterworfen hat; sondern er ist auch siegreich aus dem Tode hervorgegangen, um in der himmlischen Herrlichkeit als Vermittler vor dem Vater für uns zu beten. Durch die Auferstehung ist also Christus vom Tod befreit, um den Vater für uns bitten zu können. Röm 4 ist christozentrisch zu verstehen: Rechtfertigung ist die Übertragung der Gerechtigkeit Christi. Die Rechtfertigung ist dementsprechend als imputative Rechtfertigung näher bestimmt.⁵

Christliche Heiligung ist die zweite Wohltat des Gnadenbundes und wird als *fructus doctrinae* bezeichnet. Das Leben Abrahams ist dafür ein Beispiel. Warum spricht Calvin von der Frucht der *Lehre*? Weil die Auferstehung dem Gläubigen Erkenntnis eröffnet. Weil Jesus Christus auferstanden ist, kann erkannt werden, dass der Tod Jesu Christ ein Sühnetod war.

⁴ Iohannis Calvini commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Hg. von Thomas Henry Louis Parker. Leiden 1981, S. 99 f. Vgl. R. Ward Holder: John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries. Leiden 2006 (Studies in the History of Christian Traditions 127).

⁵ Parker: Iohannis Calvini commentarius [1981] (Anm. 4), S. 101.

2 Thomas de Vio Cajetan als Exeget des Römerbriefs

Die Katholiken der Gegenreformation waren kaum weniger auf Christus fokussiert als ihre protestantischen Gegner. So sagt Michael O'Connor:

Indem er Gottes Gerechtigkeit mit dem Akt der Erlösung identifizierte, verstand Cajetan den paulinischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes als von Grund auf christologisch. Die Gerechtigkeit Gottes wird so sehr mit Christus identifiziert, dass sie nicht etwas ist, das lediglich *durch* ihn erwirkt worden ist, wie durch eine geschäftliche Transaktion, sondern sie ist *in* ihm verwirklicht, in seinem Fleisch und Blut und in seiner Seele.⁶

Das Verdienst Christi anzunehmen, ist nur möglich durch Teilhabe an seiner Person. Cajetan hat die Notwendigkeit sowohl der *iustitia* als auch der Gnade ausdrücklich betont – und das wohl so stark wie Luther selbst. Wie Vosté erklärt hat, folgte Cajetan einerseits Thomas von Aquin: Sühne ist notwendig als Antwort auf die Sünde des Menschen. Andererseits betont Cajetan auch – im Gegensatz zu Sadolet –, dass die Gnade den persönlichen Glauben hervorruft.

Der „Vater der Beschneidung“ (Röm 4,12) zu sein, muss bedeuten, dass Abraham der Vater der *geistigen*, und nicht der *fleischlichen* Beschneidung war. Also sollte der Text dort folgendermaßen gelesen werden: „*iis qui non tantum sunt ex circumcissione*“. In der *Vulgata* heißt es „*non his tantum qui sunt ex circumcissione*“. Cajetan folgt mit der Setzung der Verneinung dem griechischen Text. Ein Kind Abrahams zu werden heiße, seinem Weg zu folgen. Laut Cajetan bedeutet Kind Abrahams zu sein, in die Fußstapfen seines Glaubens zu treten.

Röm 4,24 f. wird von Cajetan so ausgelegt: Die Auferstehung ermöglicht den Glauben, wodurch man die *iustitia imputata* des Kreuzes erhalten darf. Der Glaube wirkt durch die Auferstehung nur so lange, wie der Glaube selbst Gewissheit hat und kräftig ist.⁷

⁶ „By the identification of God’s justice with the act of redemption, Tommaso de Vio Cardinal Cajetan understood Paul’s notion of divine justice to have a thoroughly Christological character: the justice of God has been so identified with Christ that it is not something accomplished by him, like some commercial transaction, but it is accomplished *in* him, in his flesh and blood and in his soul.“ Michael O’Connor: Cajetan on Paul. In: A Companion to Paul in the Reformation. Hg. von R. Ward Holder. Leiden 2009, S. 337–362, hier S. 344; mit Hinweis auf: Jacques-Marie Vosté: Cardinalis Caietanus sacrae scripturae interpres. In: Angelicum 11 (1934), S. 445–513; Angelicum 12 (1935), S. 305–322.

⁷ Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Gr[a]ecam veritatem castigate, & per [...] Dominum Thomam de Vio [...] iuxta sensum literalem enarratae. Recens in lucem edit[a]e [J. Danielis].

Die Verwandtschaft dieses Gedankens zu Calvins Lehre von der imputativen Rechtfertigung ist unübersehbar. Am auffälligsten ist vielleicht, wie schwach der Einfluss der scholastischen Exegese auf Cajetan ist, der doch ursprünglich Thomas-Exeget war, aber aufgrund der Begegnung mit Luther 1518 sich dem Schriftstudium zuwandte.

Nach dem Konzil von Trient hatte sich die Landschaft vollständig verändert, und es wurde viel wichtiger, dass die biblische Auslegung der kirchlichen Lehre und nicht umgekehrt die kirchliche Lehre der biblischen Auslegung entsprach. Das wird deutlich auch an dem Vergleich mit dem katholischen Exegeten Guilelmus Estius, der, obgleich er in den innerkatholischen Gnadenstreitigkeiten des späten 16. Jahrhunderts eher auf der Seite der augustinischen Linie stand, in dem eingangs erwähnten, für Calvin so wichtigen Punkt der Unterscheidung von Rechtfertigung und christlichem Leben, nicht mehr mit Calvin übereinstimmt.

3 Guilelmus Estius als katholischer Bibelexeget

Der große Paulusexeget Willem Hessels van Est (Guilelmus Estius, 1542–1613), dessen Werk als Gegenstück bzw. als Ergänzung zu den Evangelienkommentaren von Maldonat gilt,⁸ hat nach 1561 am päpstlichen Kolleg in Leuven Theologie gelehrt. Sein Onkel, Oberer des Franziskanerkonvents in Gorkum, der Heimstadt des Estius, erlitt durch die Hand von Protestanten 1572 den Märtyrertod – ein Ereignis, das Estius tief erschütterte: „una de sus razones psicológicas de mayor importancia“.⁹ Estius war Schüler des Michael Baius, dessen Gnadenlehre später kontrovers beurteilt wurde. Estius wurde Mitarbeiter an der großen Antwerpener Edition der *Opera Augustini* (1577); 1582 kam er an das soeben von Philipp II. gegründete königliche Kollegium von Douai, wo er den Rest seines Lebens verbrachte.

Es ist sein Verdienst, dass der Streit um Baius nicht ganz eskalierte, wenngleich Estius 1588 die Verurteilung von Lessius, dem schroffsten Gegner des Baius, unterstützte. Denn Estius war der Überzeugung, dass Lessius sich zu Un-

Paris: Apud Iod. Badium Ascensium. & Ioan. Paruum. & Ioannem Roigny (Sub prelo Ascensiano), 1532, S. XIII.

⁸ Der Jesuit Johannes Maldonatus war berühmt für seinen Evangelienkommentar, der 1595 postum veröffentlicht wurde.

⁹ Javier Ferrer: Pecado original y justificación en la doctrina de Guillermo Estio. Rom 1960, S. 13.

recht auf Thomas von Aquin berief. 1591 widersprach Estius – trotz der päpstlichen Zensur – seinem Kollegen Dekkers, der meinte, dass die thomistische *praemotio physica* dem Denken Calvins sehr nahe käme. Estius' eigene Position war, wie Fleischmann gezeigt hat, bewusst thomistisch und eher antimolinistisch als hyperaugustinisch, indem er der Kraft Gottes alles zuschrieb. „Die Gnade folgt nie dem Verdienst“ schrieb er 1602 in klarem Gegensatz zu Lessius und dessen Anhängern und deren Vorstellung, dass Gott durch eine *scientia media*, die den Menschen nicht festlege, die frei gewählte Handlung eines jeden Menschen sehe. 1602 untersagte Sixtus V. alle weiteren Stellungnahmen in der Kontroverse über die Gnade, dem sogenannten *De auxiliis*-Streit. Das Machtwort des Papstes hatte immerhin eine Entspannung zur Folge,¹⁰ und Estius war schließlich sogar mit den Jesuiten einverstanden, das *viaticum* zum Tod verurteilten Menschen zu reichen. 1613 starb Estius. Er entging aller posthumen Zensur, und der gelehrte Papst Benedikt XIV. verlieh ihm den Titel *doctor fundatissimus*. Nicht nur Kardinal de Bérulle und Richard Simon, sondern auch so verschiedene Geister wie Bossuet und Fénelon haben Estius bewundert.

Die *Annotationes in praecipua et difficiliora S. Scripturae loca*, veröffentlicht postum 1617 aus der Niederschrift von Estius' Studenten, beinhalten einige Gedanken, die umstritten waren,¹¹ nicht zuletzt die Beschränkung der durch den Heilstod Christi erworbenen Gnade auf diejenigen, die tatsächlich davon profitieren und die ausreichende Gnade dafür erhalten. Laut Fleischmann war Estius lebenslang ein überzeugter Gegner von Molina und Lessius.¹² Baius versuchte, Gnade eher als aktuelle Handlung denn als *gratia habitualis* zu beschreiben.¹³ Estius folgte ihm an diesem Punkt,¹⁴ obwohl er einen Platz für die *caritas* zwischen *habitus* und *actiones* vorgesehen hatte. Gnade heiße Liebe, Liebe in Bewegung.¹⁵ Diese Position ist vermutlich auf thomistischen Einfluss zurückzuführen. 1 Tim 2,4 ist, so Estius, ein Beleg dafür, dass Gott allen Menschen zwar Gnade, nicht aber dafür, dass Gott allen eine ausreichende Gnade (*gratia suf-*

10 Alfons Fleischmann: Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Bajanismus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zu den Gnadenstreitigkeiten des ausgehenden 16. Jahrhunderts. Laßleben 1940, S. 38.

11 Wim François: A Golden Age of Biblical Scholarship in Louvain and Douai (1550–1650). In: Shaping the Bible in the Reformation. Books, Scholars and their Readers in the Sixteenth Century. Hg. von Bruce Gordon und Matthew McLean. Leiden 2012, S. 235–289, hier S. 266.

12 Fleischmann: Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius [1940] (Anm. 10), S. 31.

13 Fleischmann: Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius [1940] (Anm. 10), S. 161.

14 Vgl. In II Sent., dist. 26, § 2.

15 Fleischmann: Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius [1940] (Anm. 10), S. 66.

ficiens) anbiete.¹⁶ Wer glaubt, habe das Leben;¹⁷ der Glaube ist das Fundament (*principium*) des christlichen Lebens. Die knechtische Furcht vor der Strafe (*timor servilis*) wird durch die kindliche Furcht (*timor filialis*) ersetzt, aber beide sind Geschenke des Geistes Gottes, und dieser wird gemäß der göttlichen Vorsehung gegeben.¹⁸ Estius vermied den Begriff Vorherbestimmung und sprach stattdessen von Vorsehung. Rechtfertigung ist mehr als Sündenvergebung. Damit zeichnet sich schon Estius' reale Verbindung der Rechtfertigung mit dem neuen Leben des Christen ab. Zugleich betont er aber, dass Formalursache der Rechtfertigung die heiligmachende Gnade sei.¹⁹

Estius dachte anders als Baius und Cajetan, wenn es um die Kraft und den Sündencharakter der *concupiscentia* ging. Er stimmte ihnen aber zu im Bezug auf die Integrität des *Adam praelapsus*, des Adam vor dem Fall, und in der Frage der *gratia sufficientia*. Schlussendlich dachte er weder rein augustinisch noch rein thomistisch.²⁰ Wahrscheinlich hatte er Cajetans Kommentar immer in Griffweite, zuletzt im Fall seines Kommentars zum ersten Johannesbrief, wo er das thomistische Verständnis von *concupiscentia* als der tiefsten Wurzel der Sünde bestätigte.

In seiner Auslegung von Röm 4 besteht Estius darauf, dass der christliche Glaube bestimmte Inhalte einschließen müsse, nämlich den Glauben an die Auferstehung als Zeichen des Glaubens an die Menschwerdung, und zusätzlich den Glauben an das Kreuz. Diese seien voneinander untrennbare und wesentliche Bestandteile des Glaubens. Estius identifiziert den Glauben, den Abraham hatte – Abraham, dem der Heilige Geist innewohnte und der mit dem Heiligen Geist fortschritt – mit der Gerechtigkeit. Davon sei aber der Glaube des Sünders zu unterscheiden, der an einen Gott glaubt, der den Ungerechten rechtfertigt. Dieser Glaube sei unvollständig und nur Stückwerk.²¹

Zum Ende des 4. Kapitels des Römerbriefs kommentiert Estius: Zunächst soll man wissen, dass alle Verdienste Christi aus seinem Leiden und Tod kommen

16 Ferrer: Pecado original [1960] (Anm. 9), S. 139–41.

17 Ferrer: Pecado original [1960] (Anm. 9), S. 147.

18 Ferrer: Pecado original [1960] (Anm. 9), S. 157; vgl. Estius, In III Sent dist. 34, q. 7; vgl. Ad Rom 8,15.

19 „Estio ha repetido con insistencia – contra la doctrina de Lutero— que la justificación no consiste únicamente en la remision de los pecados [...] Su atención se ha centrado en torno a la gracia santificante, causa formal de la justificación.“ Ferrer: Pecado original [1960] (Anm. 9), S. 169.

20 Ferrer: Pecado original [1960] (Anm. 9), S. 195–199.

21 In omnes Beati Pauli et aliorum Apostolorum epistolas commentaria. authore D. Guilielmo Estio, s. theologiae doct. & in Academia Duacena primario professore, eiusdem universitatis Cancellario. Necnon D.M.N. Bartholomaei Petri, s. theol. doctoris ac profe (1623), S. 52.

und nicht aus seiner Auferstehung oder seiner Erhöhung. Darin sind sich alle einig. Man darf also nicht sagen, dass er unsere Rechtfertigung nur durch seine Auferstehung erwarb, und so die Wirkung des Kreuzes auf die Tilgung der Sünden beschränken. Röm 4,25 ist allerdings eine *crux interpretum*. Die Auslegung des Ambrosiaster ist Estius zufolge wenig wahrscheinlich, wonach alle diejenigen, die vor dem Tod Christi lebten und glaubten, lediglich die Tilgung der Sünden empfangen hätten, während die Gläubigen, die nach der Tod Christi leben, durch den Glauben an den dreieinigen Gott im vollen Sinne gerechtfertigt seien.

Nach Thomas von Aquin, fährt Estius fort, ist die Kraft Gottes die eigentliche Ursache unserer Rettung, und man könnte von der Auferstehung als der *causa instrumentalis* unserer Rechtfertigung reden, ebenso wie vom Kreuz als *causa instrumentalis* der Tilgung unserer Sünden, ohne dies Christus in seiner menschlichen Natur zuzuschreiben. Denn dagegen steht, dass Paulus hier auf eine Handlung des Vaters und nicht auf eine Handlung des Menschen Christi verweist. „Traditus propter delicta nostra“, er wurde dahingegeben, nämlich vom Vater.

Estius referiert die Meinung anderer Theologen, der zufolge der Tod und die Auferstehung Christi nur als *causae exemplares* betrachtet werden sollten. Christus habe allen lediglich ein Beispiel gegeben, damit auch wir aus der Sünde auferstehen in das neue Leben. Estius hingegen will dies eher eine *figura* als ein *exemplum* nennen. Christus ist nie dem Leben der Sünde abgestorben, denn er hat nie gesündigt und er ist nicht erst dann in ein Leben der Gerechtigkeit auferstanden. Sein Tod und seine Auferstehung sind vielmehr Urbild und Figur unseres geistlichen Todes und unserer geistlichen Auferstehung; nämlich des Todes, durch den wir der Sünde absterben, wie Paulus im Kapitel 6 erklären wird. Man kann durchaus zutreffend behaupten, dass die Auferstehung Christi die *causa exemplaris* unserer Auferstehung ist, durch die wir zum ewigen Leben auferstehen. Unser Beitrag ist dabei nur passiv; die Kraft und Ehre gehören allein Gott. In diesem Sinn singt die Kirche in der Osterpräfation: Der Sterbende hat unseren Tod vernichtet und der Auferstehende hat unser Leben erneuert. Deswegen ist nach 1 Kor 15,20 Christus der Erstling aller, die entschlafen sind.²² Der Auferstandene und Unsterbliche, so Estius, bewirkt nun unsere Rechtfertigung bei Gott, durch welche unser Geist von Tag zu Tag erneuert wird, woraus unser Heil folgt.²³

Estius verknüpft also die Rechtfertigung mit der Erneuerung des menschlichen Geistes. Er hat offensichtlich damit etwas anderes im Sinn als Calvin.

²² Estius zu Röm 4,25 (Anm. 21), S. 51 f.

²³ „[...] ut nobis reconciliatus ipse [Christus] iam redivivus et immortalis iustificationem nostram, qua scilicet mens nostra renovetur de die in diem, et quae inde sequitur salutem, apud Deum promoveret [...]“. Estius zu Röm 4,25 (Anm. 21), S. 52.

Röm 6 kommt hier doch bereits in den Blick: das neue Leben des Christen. Es geht also um mehr, als mit Calvin zu sagen, dass die Auferstehung den Glauben an das Kreuz hervorruft.

Röm 4,24 f. erweist sich also als eine Stelle, an welcher sich die Exegeten scheiden. Es geht nicht nur darum, ob Sündenvergebung ausschließlich mit dem Kreuz Christi verknüpft werden kann und Rechtfertigung ausschließlich mit der Auferstehung des Herrn. Es geht auch darum, welchen Umfang der Begriff ‚Rechtfertigung‘ hat. Für Estius ist er im Sinne des Tridentinums etwas, was das neue Leben des Christen, Röm 6, aber auch Röm 12 ff mit einschließt. Calvin und Cajetan stehen demgegenüber auf der anderen Seite.

IV Querverbindungen

Christine Christ-von Wedel

Erasmus und Luther als Ausleger der Bibel

1516 war, herausgegeben von Erasmus von Rotterdam, das erste gedruckte Neue Testament in griechischer Sprache mit einer neuen lateinischen Übersetzung und einem dazugehörigen gewichtigen Band *Annotationes* erschienen. Im März 1519 publizierte Erasmus es bereits in beträchtlich überarbeiteter Form in einer zweiten Auflage. Es sollten bis 1535 noch drei weitere Auflagen mit jeweils erweitertem kritischem Apparat folgen. Bekanntlich diente es den Reformatoren als Grundlagentext für ihre Übersetzungen in die Volkssprachen und für ihre Kommentare, aber auch der Apparat wurde eifrig benutzt.¹ Cornelis Augustijn wies in einer sorgfältigen Studie von 1982 auf den Gebrauch von Erasmus' *Annotationes* durch Martin Luther in seinem *Galaterbriefkommentar* vom September 1519 hin. Luther habe Erasmus nicht nur als Exegeten hoch gelobt, sondern tatsächlich häufig, viel häufiger als andere Autoren und auch häufiger als angegeben, zitiert und benutzt. Er hat 20 direkte Zitate mit Namensnennung und 29 Übernahmen oder Anlehnungen ohne Namensnennung nachgewiesen. Daneben erwähne Luther Melancthon gerade einmal und Faber Stapulensis fünfmal. Augustijns Arbeit muss nicht wiederholt werden, es genügt, auf sie zu verweisen.²

Hier seien stattdessen einleitend zu dieser Untersuchung Luthers *argumentum* zu seinem Kommentar und Erasmus' *argumentum* zu seiner im gleichen Jahr erschienenen *Paraphrase zum Galaterbrief* verglichen. Der Vergleich zeigt die große Nähe, aber auch die Unterschiede der Theologen, die diese *argumenta* gleichzeitig und voneinander unabhängig in den Anfangsjahren der reformatorischen Bewegung verfassten. Beide betonen, dass es Paulus darum ging, die Galater zum Glauben an Christus zurückzurufen, zum Glauben, der allein selig mache. Wobei Luther den gesetzlichen Aberglauben der Galater, dem er fast sein ganzes *argumentum* widmet, für beispielhaft für allen falschen Glauben der Sterblichen hält:

1 Vgl. Christine Christ-von Wedel: Die Nachwirkung des Neuen Testamentes von Erasmus in den reformatorischen Kirchen. In: Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament. Hg. von Martin Wallraff, Silvana Seidel-Menchi und Kaspar von Greyerz. Tübingen 2016, S. 291–310; sowie: ead.: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums. Münster 2003, S. 81–94; und für die Zürcher Reformatoren: ead.: Erasmus und die Zürcher Reformatoren. Huldrych Zwingli, Leo Jud, Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger und Theodor Bibliander. In: Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität. Hg. von ead. und Urs B. Leu. Zürich 2007, S. 77–166.

2 Cornelis Augustijn: Erasmus im Galaterbriefkommentar Luthers von 1519. In: id.: Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer. Leiden 1996, S. 53–70, bes. S. 54. Erstdruck in: Lutherjahrbuch 49 (1982), S. 115–132.

„Denn“, erklärt er, „durch nichts im ganzen Leben der Sterblichen wird man mehr zum Irrtum verleitet als durch den Aberglauben, – d. h. durch eine falsche verderbliche Nachahmung der Heiligen. Wenn man nämlich nur auf ihre Werke und nicht auf ihr Herz achtet [...]“³. Dagegen geht Erasmus, dessen Vorwort eine kommentierte Inhaltsangabe ist, detailliert auf die historischen Umstände ein und räumt der Mahnung zum alleinseligmachenden Glauben viel Platz ein mit Sätzen wie: „Aus dem Glauben wird uns das evangelische Heil zuteil, nicht aus der Befolgung des längst veralteten Gesetzes.“⁴ Dabei betont er weniger als Luther in seinem Kommentarteil den Fluch des Gesetzes, sondern stärker den Vorläufercharakter des Gesetzes. Er schreibt: „Das mosaische Gesetz war für eine gewisse Zeit gegeben und alles in ihm weist auf Christus allein. Im Gesetz war das Fleisch, im Evangelium ist der Geist, im Gesetz Schatten, im Evangelium Licht, im Gesetz Bilder, im Evangelium die Wahrheit, im Gesetz Knechtschaft, im Evangelium Freiheit.“⁵

Was Augustijn in seiner Studie nicht untersucht hat, ist die Verwendung des lateinischen Bibeltextes in Luthers Kommentar. Wenden wir uns darum zunächst dem im Kommentar lateinisch wiedergegebenen Bibeltext zu.

Eindeutig ist: Luther legt die *Vulgata* zugrunde. Nur selten übernimmt er eine Übersetzung von Erasmus. Der legte übrigens seiner neuen Übersetzung in seinen Ausgaben des Neuen Testaments auch die *Vulgata* zugrunde, wich aber häufig von ihr ab, wobei er jeweils in seinen *Annotationes* seine abweichende Übersetzung begründete und auf die philologischen Feinheiten, aber auch auf seine Emendationsregeln und theologische Konsequenzen einging.

In Gal 1 wird von Luther mit Erasmus in Vers 24 „glorificabant“ statt „clarificabant“, so die *Vulgata*, ins Lateinische übersetzt. Luther übernimmt das Verb auch in seinem Kommentar, gibt aber keine Erklärung für die Änderung gegenüber der *Vulgata*.⁶

In 3,12 setzt Luther zum besseren Verständnis mit Erasmus „homo“ ein und in 3,16 übernimmt er von Erasmus „in semine tuo“, statt „semini eius“ ohne nähere

³ WA 2, S. 451,6–8 (In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius 1519): „Neque enim in omni vita mortalium quicquam fallacius est superstitione, hoc est, falsa et infoelice imitatione sanctorum. Quorum cum opera sola, non etiam cor, spectaris, [...]“

⁴ Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia. Hg. von Johannes Clericus. Leiden 1703–1706 (=LB), VII, Sp. 943 f. (In epistolam ad Galatas Paraphrasis 1519): „[...]“, docens ex fide contingere salutem Euangelicam, non ex observatione Legis jam antiquatae.“

⁵ Ibid.: „[...] demonstrans Legem Mosaicam ad tempus modo fuisse datam, et ad unum Christum illa spectasse omnia: in illa fuisse carnem, in Euangelio spiritum: in illa umbras, in Euangelio lucem: in illa imagines, in Euangelio veritatem: in illa servitutem, in Euangelio libertatem.“

⁶ WA 2, S. 474,36 und 475,8 / LB VI, Sp. 806.

Erklärung.⁷ Beim Übergang vom 4. zum 5. Kapitel (4,30–5,1) zieht die *Vulgata* „qua libertate nos liberavit“ zu 4,30. Erasmus und Luther ziehen es zu 5,1. Erasmus leitet mit „In libertate igitur, qua [...]“ ein, Luther bleibt näher an der *Vulgata* und beginnt bei 5,1 mit „Qua igitur libertate“.⁸ In 5,6 ersetzt Luther „charitatem“ mit „dilectionem“, diesmal mit explizitem Hinweis auf Erasmus im Kommentar.⁹ In 5,13b lässt Erasmus *spiritus* aus mit der Erklärung, es sei schlecht überliefert. Luther folgt ihm, ohne es im Kommentar zu erklären. In 5,24 streicht Erasmus das Possessivpronomen *suam* zu *carnem*. Er erklärt, es sei zu verstehen, dass die Christen ihr Fleisch in sich kreuzigen, nicht, Christi Fleisch kreuzigen, was „*carnem eius*“ voraussetzen würde. Luther folgt Erasmus im Brieftext und legt dann auch entsprechend aus.

Den wenigen Textstellen, bei denen Luther den Wortlaut von Erasmus übernimmt, stehen sehr viele gegenüber, bei denen er im Kommentar der Interpretation von Erasmus folgt, ohne den Vulgatatext anzupassen. Hier einige Beispiele:

Luther lehnt sich im Kommentar zu 1,10: „Predige ich denn jetzt Menschen oder Gott zuliebe“ an Erasmus' Interpretation an, der statt „*Modo enim hominibus suadeo, an Deo*“, so die *Vulgata*, übersetzte: „*Nunc enim utrum hominibus suadeo, an Deo?*“ Aber Luther verzichtet darauf, die Übersetzung anzupassen, obwohl er selbst darauf hinweist, dass, wer den Text lateinisch lese, ihn falsch verstehen könnte, als ob Paulus vor allem Menschen habe gefallen wollen.¹⁰

In 2,5 hat Erasmus vorgeschlagen den Dativ im Vulgatatext „*quibus neque ad horam cessimus subiectioni*“ eher als einen Ablativ zu lesen und übersetzt dann überdeutlich: „*per subiectionem*“, also nicht: wir gaben ihnen und der Unterwerfung nicht nach, sondern wir gaben ihnen nicht durch Unterwerfung nach. Luther erklärt in seinem Kommentar, wie Erasmus in seiner Anmerkung, dass Paulus sich auch nicht für eine Stunde unterdrücken ließ, die Stelle also bedeute „*ut subiiceremur*“. Er ändert den Bibeltext aber nicht.¹¹

Mit direktem Bezug auf Erasmus wird im Kommentar in 5,1 „*contineri*“, so die *Vulgata*, die Luther unverändert übernimmt, als „*illaquemini*“ oder „*implicemini*“ verstanden, also statt: bleibt nicht unter dem Joch der Knechtschaft, lasst euch nicht dazu verführen oder dadurch verwirren.¹²

7 WA 2, S. 515,16 / LB VI, Sp. 814B und WA 2, S. 519,23 / LB VI, Sp. 816A.

8 WA 2, S. 559,32 / LB VI, Sp. 822B.

9 WA 2, S. 565,23 / LB VI, Sp. 822B.

10 WA 2, S. 462,35–463,4 / LB VI, Sp. 802–803 mit Anm. 12.

11 WA 2, S. 477,1–26 / LB VI, Sp. 806.

12 WA 2, S. 559,33 und S. 560,31–37 / LB V, Sp. 822C.

Zu 5,12 benutzt Luther im Kommentar den Einschub von *et* zwischen „utinam abscondantur“ von Erasmus, schreibt also „utinam et abscondantur“ in seinem Kommentar, um mit Erasmus zu betonen, Paulus lehre hier dezidiert, dass die „welche die Söhne des Geistes nicht lehren und stärken wollen, aus der Kirche auszuschließen sind“. Wieder passt er den Vulgatatext nicht an.¹³

In 6,10 benutzt Luther im Kommentar die Übersetzung „erga omnes“ von Erasmus, ohne den Vulgatatext „operemur bonum ad omnes“ anzupassen.¹⁴

Den Anschein, dass Luther in seiner lateinischen Textgrundlage für seinen Kommentar wenig an Genauigkeit lag, bestätigen verschiedene kleine Abweichungen vom Vulgatatext, so etwa oft *enim* statt *autem* oder andere kleine Änderungen. Besonders deutlich sind zahlreiche Auslassungen, die als Flüchtigkeiten zu interpretieren sind, denn sie spielen im Kommentar keine Rolle, so in 2,6; 2,8; 2,16; 4,11; 4,16.

Dem entspricht in Luthers Kommentar ein erstaunlicher Mangel an philologischem Interesse, obwohl der Reformator, das ist offensichtlich, Erasmus' *Annotationes* bei der Auslegung neben sich liegen hatte und die Anmerkungen ihm eine Fülle von Anregungen geboten hätten. Luther interessierte sich kaum für philologische Feinheiten und auch kaum für den historischen Hintergrund. Seine Auslegung ist eine dogmatische. Vergleichen wir das erste Kapitel nicht nur mit den naturgemäß meist philologischen *Annotationes* von Erasmus zum Galaterbrief, sondern auch mit dessen *Paraphrase*, wird der Unterschied besonders augenfällig.

Bei Luther dienen die Hinweise auf die geschichtlichen Umstände, die Paulus und mit ihm dann auch Luther gibt, nur einem Ziel: Paulus wolle „nachweisen, dass er nirgends die Apostel zu Lehrern hatte, sondern überall selbst Lehrmeister war“.¹⁵ Im Übrigen weist Luther nur ganz cursorisch auf das Leben des Apostels und der Galater. Die Hinweise sind schnell aufgezählt: Paulus rufe die abgefallenen Galater zurück¹⁶ und die falschen Apostel hätten Angst, von den Juden verfolgt zu werden.¹⁷ Nur ein einziges Mal erinnert Luther daran, dass Paulus unter anderen Umständen lebte als Luther und seine Zeitgenossen – und auch das nur

¹³ LB VI, Sp. 823/24, bes. 823E. Luther: WA 2, S. 574,1–11: „[...] id est, qui docere et gignere filios spirituales nequeunt, extra ecclesiam eiiciendi.“

¹⁴ WA 2, S. 611,14–19 / LB VI, Sp. 828A.

¹⁵ WA 2, S. 474,29–32: „Nempe nusquam sese doctores Apostolos habuisse, sed doctorem ubique se fuisse probat, semper huc spectans et arcum narrationis eo tendens, ut tandem robustissime feriat omnes, qui ei contraria docebant et sapiebant, quia divina, non humana ipse docuerit, illi vero humana, non divina.“ Vgl. auch *ibid.*, S. 470,26–29; 471,26–29; 472,12–17; 473,5.

¹⁶ WA 2, S. 463,24–26.

¹⁷ WA 2, S. 463,35.

implizit, wenn er schreibt: „Wenn der Apostel die so imponierende Einhaltung und Gerechtigkeit des Gesetzes seines Judentums verdammt, so, dass er sie für Dreck und einen Schaden hält, was bringen dann die vor, die von der Natur predigen und moralische Werke loben?“¹⁸

Dagegen lässt Erasmus in seiner *Paraphrase* zu Gal 1 Paulus die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Gesetzeswerke ganz aus dessen Erfahrung in ständigem Rückgriff auf seine Biographie erklären. Man liest bei Erasmus den Brief eines bestimmten historischen Menschen zu einer bestimmten Zeit, gerichtet an eine bestimmte Gemeinde.¹⁹ So versucht Erasmus z. B. bei der Nacherzählung der Verse 13 und 14, sich in Paulus hineinzusetzen. Die Verse lauten: „Denn ihr habt ja wohl gehört meinen Wandel damals im Judentum, wie ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und verstörte und im Judentum viele meinesgleichen aus meinem Geschlecht übertraf und eiferte über die Maßen um das väterliche Gesetz.“ In der Auslegung dieser Verse von Erasmus erklärt Paulus den Galatern, dass sie ja durchaus wüssten, wie er aus Leidenschaft zum Gesetz, dessen geheimen Sinn er damals noch nicht verstanden habe, das Evangelium verfolgt habe. Erasmus lässt Paulus schreiben: „Ich glaubte, ich leiste Gott einen besonders hervorragenden und angenehmen Dienst, während ich doch unwissend gegen Gott kämpfte“. Und tatsächlich sei er auch von seinen Glaubensgenossen vor allen anderen seines Alters hoch geschätzt worden. Aber er gesteht ein: „Wenn ich auch in meinem Urteil irrte, so doch nicht willentlich, kämpfte ich doch nur aus Zuneigung und Eifer für das Gesetz gegen den Gesetzgeber.“ Das habe Gott eine Zeitlang geduldet, bis er ihn verwandelt habe aus einem Kämpfer für das Gesetz in einen Prediger des Evangeliums.²⁰ Auch die Probleme der Galater beschreibt Erasmus näher. Er versucht zu Vers 6–9 die Verführer historisch einzuordnen. Die Galater würden verführt durch am mosaischen Gesetz festhaltende Lehrer, die sich fälschlich auf große Namen wie Petrus, Jacobus oder Johannes beriefen.²¹ Luther dagegen interessiert sich zu Vers 6–9 nur für das „anathma sit“, für die Verfluchung aller derer, die vom wahren Evangelium abweichen.²² Auch die Biographie des Briefautors thematisiert er nicht. Nach ihm

18 WA 2, S. 469,21–24: „Si Apostolus tam speciosam Iudaismi sui conversationem et iusticiam legis damnat, adeo, ut stercora et detrimenta arbitretur, quid praetendent isti naturae praedicatorum et moralium operum laudatores?“

19 LB VII, Sp. 943E–947E.

20 LB VII, Sp. 946E–947A: „...existimans me rem egregiam, Deoque gratissimam facere, dum inscius adversus Deum gero bellum. [...] Iudicio siquidem errabam, non affectu, studioque Legis auctori Legis repugnabam.“

21 LB VII, Sp. 945B–E.

22 WA 2, S. 460–462.

wollte Paulus mit den Versen 13 und 14 betonen, dass er nicht von Menschen, sondern von Gott belehrt sei und zugleich wollte er die Gläubigen vom Gesetz wegziehen, und zwar vom ganzen Gesetzeskanon, samt den zehn Geboten. Denn Gesetze seien nur Buchstaben, die nicht lebendig machen könnten, während es darauf ankomme, dass „Gott mit dem Finger seines Geistes in unsere Herzen seine lebendigen, leuchtenden und brennenden Buchstaben schreibt, durch die wir, erleuchtet und angetrieben, rufen ‚Abba, Vater‘. Und das ist keine ererbte, sondern eine göttliche Gelehrsamkeit.“²³

Bei Erasmus steht das Interesse am historischen Menschen Paulus im Vordergrund und der Bibelhumanist bleibt nahe am Brieftext, bei Luther steht die Dogmatik im Vordergrund, die weit über die gerade zu besprechenden Verse hinausgreift und auf seiner Interpretation der gesamten Bibel beruht.

In seiner Weihnachtspostille von 1522 macht Luther deutlich, was für ihn lebendige leuchtende Buchstaben sind. Es wird dabei auch klar, warum ihm an philologischer Genauigkeit nicht viel lag. Was bedeutet der Stern nach Matthäus 2,2, fragt er und erklärt:

Er sei nichts anderes als die mündliche Predigt des Evangeliums: „der ist nit anders, denn das new liecht, die predigt und Euangelium, mundlich und öffentlich predigt.“ Es gebe zwei Christuszeugnisse, ein mündliches und ein schriftliches. Das schriftliche aber kann nur durch das mündliche verstanden werden. „Christus hatt tzey tzeugniß seyner gepurt und seynß regiments. Eyns ist die schrift oder wort ynn die buchstaben vorfasset. Das ander ist die stym oder die wort durch [Kor. 4, 4, 2 Petri 1, 19 u. ö.] den mund außgeruffen; dasselb wort nennet auch S. Paul und S. Peter ein liecht und lucern. Nu wirt die schrift nit ehe vorstanden, das liecht gehe denn auff.“²⁴

Deshalb habe auch Christus selbst seine Lehre nicht aufgeschrieben, sondern nur mündlich gepredigt. Luther schreibt: „Darumb hatt auch Christus selbs seyn lere nitt geschrieben, wie Moses die seyne, sondern hatt sie mundlich than, auch mundlich befolhen tzu thun und keynen befeh geben sie tzu schreyben.“²⁵ Dass man Bücher schreiben musste, sei ein Gebrechen. Nur aus Not, um eine Waffe gegen die Ketzer und Irrlehrer zu haben, hätten die Apostel zur Feder gegriffen. Das Niederschreiben entspreche der Guten Botschaft eigentlich nicht, das habe

²³ WA 2, S. 467,24–469,19: „Haec enim docet ad gratiam dei confugere et implorare ipsummet deum Magistrum et doctorem, qui digito sui spiritus scribat in corda nostra suas literas vivas et lucentes et ardentes, quibus illuminati et accensi clamemus ‘abba, pater’. Et haec non est paterna, sed divina eruditio.“

²⁴ WA 10. I.1, S. 625,12–18 (Weihnachtspostille. Das Euangelium am tage der heyligen drey kuenige. Matthei ij 1522).

²⁵ WA 10. I.1, S. 626,7–9.

auch Lukas in seinem Prolog klargemacht. Er habe nur gegen Verfälschungen die Feder ergriffen:

Das man aber hatt müssen bucher schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn geprechen des geystis, das es die nott ertzungen hatt, und nit die artt ist des newen testaments; denn da an statt der frummen prediger auffstunden ketzer, falsche lerer und mangerley yrthum, die den schafften Christi giff fur weyde gaben, Da must man das letzt vorsuchen, das tzu thun unnd nott war, auff das doch ettlich schaff fur den wolffen erredtet wurden: da fieng man an zu schreyben, [...] Darumb spricht auch [Luk. 1, 1 —4] S. Lucas ynn seyner vorrede, das er bewegt sey, seyn Euangelium tzuschreyben umb ettlicher willen, die sich vormessen hatten, Christus geschicht tzu schreyben, on tzweyffell, das er gesehen hatt, wie sie nitt recht damit sind umbgangen.²⁶

Dieser Bezug auf den Lukasprolog ist meines Wissens der einzige in Luthers großem Werk. Der Prolog lautet in der Lutherübersetzung von 1984:

Viele haben es schon unternommen, Bericht zu geben von den Geschichten, die unter uns geschehen sind, wie uns das überliefert haben, die es von Anfang an selbst gesehen haben und Diener des Worts gewesen sind. So habe auch ich es für gut gehalten, nachdem ich alles von Anfang an sorgfältig erkundet habe, es für dich, hochgeehrter Theophilus, in guter Ordnung aufzuschreiben, damit du den sicheren Grund der Lehre erfährst, in der du unterrichtet bist.

Auffallend ist in Luthers Verweis darauf, dass der Reformator gar nicht auf den Lukastext selbst Bezug nimmt, sondern nur auf die in der traditionellen Auslegung übliche Behauptung, Lukas habe den bereits geschriebenen Evangelien im Kampf gegen ungenügende Berichte, Apokryphen oder Häresien ein weiteres hinzufügen müssen.²⁷ Luther hatte offensichtlich kein großes Interesse an dem einzigen kurzen Bibeltext, der auf die Entstehung eines Evangeliums und die Methodik des Autors eingeht.

Dagegen widmet Erasmus dem Prolog in seiner Lukasparaphrase, erstmals erschienen 1523, einen ganzen Essay – er umfasst vier Kolonnen in den kleinen Typen der Leidener Folioausgabe.²⁸ Auch Erasmus weist mit der Tradition

²⁶ WA 10.I.1, S. 627,1–13.

²⁷ So noch vorsichtig bei Ambrosius, dann bei Theophylactus, Thomas von Aquin und Nikolaus von Lyra. Vgl. Ambrosius: *Exp. Evangelii secundum Lucam*. L.1, 3 (Corpus Christianorum series Latina 14, S. 7,33–36); Theophylactus: *Ennar. in Ev. Lucae Praef.* (PG 123, Sp. 691); Thomas: *Catena aurea, seccundam Lucam*. 1, 1–4 (S. Thomae Aquinatis opera omnia. Bd. 5. Hg. von Roberto Busa. Stuttgart 1980, S. 281); *Quinta pars Bibliae cum glossa ordinaria et expositione Lyrae litterali et morali continens quatuor evangelia*. Basel 1498, (super proömium lucae) S. s2r.

²⁸ LB VII, Sp. 279A–283A (In *Euangelium Lucae Paraphrasis* 1523). Vgl. Christine Christ-von Wedel: *Erasmus of Rotterdam. Advocate of a new Christianity*, Toronto 2013 (Erasmus Studies), S. 100–105.

darauf, dass Lukas Apokryphen zurückwies, aber er hat weit mehr zu sagen. Ich fasse Erasmus' lange Erklärung zusammen: Er setzt ein mit der Überlegung: „Die weltliche Geschichte bietet viel Genuss und Nutzen und pflegt insbesondere die Wahrhaftigkeit der Erzählung zu prüfen. Das aber ist noch viel nötiger bei der evangelischen Erzählung, welche nicht nur Kurzweil und Nutzen für das Leben in diesen Zeiten bietet, sondern zur wahren Frömmigkeit nötig ist. Kann doch ohne sie niemand das ewige Heil erlangen.“²⁹ Erasmus lässt Lukas denn auch in seiner *Lukasparaphrase* von 1523 nachweisen, wie er als sorgfältiger Historiker vorgegangen sei, um wahrheitsgetreu die Ereignisse wiederzugeben. Auch der Humanist weist auf die zunächst mündliche Verkündigung. Die mündliche Überlieferung ist nach ihm indessen unsicher, darum haben zunächst Matthäus, nach Erasmus einer der Zwölf, also ein Augenzeuge, und dann Markus, den Erasmus mit der Tradition für einen Schüler Petri hält, vom Heiligen Geist geleitet, ihre Evangelienbücher geschrieben, damit nicht Pseudoapostel die Evangelien verfälschen. „Denn wie nicht alle mit gleicher Sorgfalt das Evangelium predigten, so behandeln auch nicht alle, die schreiben, die evangelische Geschichte mit gleicher Sorgfalt.“³⁰ Es hätten sich Fehler und Gerüchte eingeschlichen, man habe Fabeln beigemischt und Stoßendes ausgemerzt. Darum habe er, Lukas, sich ans Schreiben gemacht, nicht ohne sorgfältig auszuwählen, was aufzuschreiben sei: „Nicht alles werden wir verfolgen und nichts Unsicheres erwähnen, sondern lediglich das, dessen sicherste Glaubwürdigkeit uns durch unzweifelhafte Apostel und Schüler dargetan wurde, die nicht allein das meiste, was sie uns erzählten, mit ihren eigenen Augen gesehen, mit ihren Ohren gehört und ihren Händen betastet haben, vielmehr selbst ein bedeutender Teil dessen waren, was sie uns an Taten erzählten.“³¹ Er, Lukas, habe zwar selbst die Anfänge nicht gesehen, aber er wolle nur erzählen, was ihm die Augenzeugen, die „comites Jesu Christi“³² berichtet hätten, Augenzeugen, die mit ihren geisterfüllten Taten erwiesen hätten, dass die

29 LB VII, Sp. 279A: „In humanis historiis, quoniam ex cognitione rerum non mediocris capitur vel voluptas vel utilitas, in primis requiri solet narrationis fides. Sed hanc multo magis esse oportet in Euangelica narratione, quae non solum adfert oblectationem animi vacui, aut utilitatem ad vitam hanc temporariam, verum etiam necessaria est ad veram pietatem, sine qua nemo consequitur aeternam salutem, [...]“.

30 LB VII, Sp. 281B: „Porro quemadmodum non omnes pari sinceritate praedicabant Euangelium: ita nec pari fide qui scribunt, tractant historiam Euangelicam.“

31 LB VII, Sp. 281F: „Ergo nec omnia persequemur, nec incerta commemorabimus, sed ea duntaxat, quorum certissima fides nobis est facta ab indubitatis Apostolis ac discipulis, qui non solum ipsi pleraque suis oculis viderant, quae nobis hauserant, manibus contrectarant, quae nobis narrabant.“

32 Ibid.

Verheißungen Christi, von denen sie berichteten, in Erfüllung gehen. Von ihren geisterfüllten Taten und damit von ihrer Glaubwürdigkeit war er, Lukas, selbst ein Zeuge. Von dem, was er von ihnen gehört habe, habe er ausgewählt, was zum Heil nötig sei, und es in eine gute Ordnung gebracht.

Für Erasmus ist es also wichtig nachzuweisen, dass Lukas wie ein zünftiger Historiker gearbeitet hat, er habe sich auf Augenzeugen abgestützt, die Berichterstatte geprüft, seinen Stoff sorgfältig ausgewählt und ihn in eine gute Ordnung gebracht.³³ Seine und der anderen Evangelisten Niederschriften sind für Erasmus kein Notbehelf, sondern eine Notwendigkeit. Sie sind für ihn die einzige und sicherste Grundlage für unser Heil. Dass Jesu mündlich gesprochene Worte nicht mehr erhalten sind, bedauert Erasmus: „Wer würde nicht leidenschaftlich danach brennen, über sie zu philosophieren und nicht allein die Bedeutung und Eigenart der Worte, nein, sogar jedes einzelnen Buchstabens erforschen?“, fragt er andernorts. Aber Jesus habe seine Worte eben nicht aufgeschrieben. So seien die Evangelien das Beste, was die Menschheit habe. Und das heißt für Erasmus, dass ihr von der Überlieferung verderbter Text in sorgfältiger philologischer Kleinarbeit wiederherzustellen sei.³⁴ Das hat er als seine Lebensaufgabe angesehen. Dazu sei er „geboren“,³⁵ gesteht er, und hat denn auch sein Leben lang am neutestamentlichen Text philologisch weitergearbeitet und ihn möglichst textnah und mit einem kritisch historischen Ansatz ausgelegt.

Auch das Mittelalter kannte den *sensus historicus*, legte aber vorwiegend nicht historisch, sondern allegorisch aus. Eine Auslegungsmethode, die erst in der frühen Neuzeit mehr und mehr überwunden wurde. Seit Gerhard Ebelings monumentalen Werk *Evangelische Evangeliumsauslegung*³⁶ gilt Luther als der Überwinder der spätantiken und mittelalterlichen allegorischen Methode. Dagegen habe, so Ebeling, Erasmus an der Allegorese festgehalten. Was ist davon zu halten? Ebeling beruft sich für sein Urteil über Erasmus auf eine einzige Passage aus einer frühen Schrift, aus dem *Enchiridion* von 1503, das Erasmus allerdings – nur mit einem neuen Vorwort versehen – 1518 neu herausgab. Dort singt Erasmus tatsächlich ein Loblied auf die allegorische Auslegungsmethode. „Bei allen

³³ Vgl. Christ-von Wedel [2013] (Anm. 28), S. 102.

³⁴ *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*. 12 Bde. Hg. von Percy S. Allen. Oxford 1906–1958 (=Allen) II, Ep. 373,170–180 (Novum instrumentum, Pio lectori 1515): „Si Christi sermones extarent Hebraicis aut Syriacis, hoc iisdem verbis proditi quibus locutus est, cui non cordi foret in illis philosophari, et non solum verborum vim ac proprietatem verum singulos etiam apices excutere?“.

³⁵ Allen III, Ep. 777,21–23. Brief an Henry Bullock [22. Feb. 1518]: „His fatis natus sum, mi Bouille, sed non oportet theomachein.“ Vgl. auch Ep. 758,8–15 und Ep. 782,10.

³⁶ Gerhard Ebeling: *Evangelische Evangeliumsauslegung*. Tübingen 1991.

Schriften ist darauf zu achten, dass sie aus einem einfachen und einem geheimen Sinn bestehen, gleichsam aus Körper und Geist, damit du vom ärmlichen Buchstaben her auf das mächtige Mysterium siehst.“³⁷ Es gelte also von den Buchstaben zur verborgenen, eben allegorischen Bedeutung vorzudringen.

Diesem vermeintlich eindeutigen Dictum wird nun von Ebeling in gründlicher Analyse ein Luther gegenübergestellt, der zwar die Allegorese nie ganz aufgegeben habe, sie aber im Laufe seines Lebens insbesondere im Kampf gegen Schwärmer und Erasmus zurückdrängte. Ich habe bereits in meinen Monographien zu Erasmus' Theologie darauf hingewiesen, dass die Zeitgenossen, Luther, Zwingli, Faber Stapulensis und Eck, verglichen mit Erasmus, was die Passionsauslegungen angeht, viel häufiger und unverfrorener allegorisch auslegten als der Rotterdamer. Für Luther musste ich mich dabei auf Predignachschriften berufen, also auf nicht von ihm autorisierte Texte. Ich will darum hier einen von Luther autorisierten Text behandeln, der zudem ausführlich und kritisch auf den Gebrauch der Allegorese eingeht. Es handelt sich um eine Auslegung zu Lk 17,11–19, zur Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen, die 1521 bei Lotter in Wittenberg und bei Adam Petri in Basel erschien. Bereits im polemisch gegen Rom gewandten Vorwort wird auf einen gefährlichen Gebrauch der Allegorie eingegangen. Die „Papisten“ hätten den Text auf die Beichte hin ausgelegt. Christus habe – so die von Luther bekämpfte Auslegung – die Geheilten zu den Priestern gesandt, damit habe er die Beichte sanktioniert. Dagegen hält der Reformator fest:

Das gilt und hilfft nichts/ es müssen klar ausgedruckt wort seyn/ von der beycht vnd sünd/ denn die figur vnd bedeutung/ bloß für sich selb/ beweren und zwingen nichts/ alß S. Augustinus sagt.³⁸

Obwohl Luther dann in seiner eigenen Auslegung betont: Dies Evangelium sei „ein schlecht leicht hystorien oder geschicht/ die nüt vill außlegens bedarff“,³⁹ benutzt er seinerseits die allegorische Interpretation der Väter und legt auf Ketzerei hin aus. Zwar sage die Schrift selbst hier nicht, Aussatz bedeute Ketzerei, aber es bleibe doch wahr, was die Schrift klar über Ketzerei sage. Möge Augustins Deutung auch fehl gehen, so gehe doch die Schrift nicht fehl, auf die er sie gründe.⁴⁰ Für Luther ist demnach diese Deutung schriftgemäß, auch wenn sie nicht explizit

³⁷ Desiderius Erasmus Roterodamus. *Ausgewählte Werke*. Hg. von Hajo und Annemarie Holborn. München 1933 (=H), S. 70,13–16.

³⁸ WA 8, S. 345,15–19. Vgl. Zu Augustin: Epist. 93 Ad Vincentinum Donatistam, c. 8,24 (MPL 33, Sp. 334) und De doctrina christina I II, c.10; 28; 29.

³⁹ WA 8, S. 355,17.

⁴⁰ WA 8, S. 387,5–12.

im Text enthalten ist. Denn für ihn gibt es dreierlei Arten allegorisch oder figürlich auszulegen. Erstens: Wenn die Schrift selbst figürlich deute, so wie Petrus die Taufe durch die Sintflut und die Arche Noah verdeutlicht, „solche deutung tzwingen und sind artickel des glawbens“. Zweitens: Wenn die Figur zwar nicht in der Bibel enthalten sei, sich aber auf klare Sprüche gründen könne, so eben hier, wenn Augustin den Aussatz als Ketzerei verstehe. Nur die dritte Deutung, die sich allein auf das Gutdünken des Auslegers gründe, sei ein Irrtum und abzulehnen.⁴¹

Luther erklärt die Ketzerei näher:

„Nu ist das beschlossen durch die schrift, das keynn weg sey tzu dem hymel, denn der eynige, der glawbe. Daher S. Paulus des glaubens lere die gesunde lere nennet Tit. I. et ij und befielet, das man ym glauben gesund sein sol, damit er auff den aufsatz tzeygt, das alle, die durch werck wollten frum und selig werden, sind gewiszlich disze ungesunden und aufsetzigen.“⁴²

Die Vorschrift zeige deutlich, dass die Aussätzigen, und nur sie als Kranke, bzw. eben als die, die gegen Gottes Wort verstoßen, sich den Priestern zeigen müssen, denn Gottes Wort sei das Amt der Priester. Auch sei der Aussatz wie die Ketzerei ein „suchtige, anklebige plage“ und eine ewige, unheilbare Krankheit und die Aussätzigen werden gebannt.⁴³ Es bleibt nicht bei der figürlichen Auslegung des Aussatzes als Ketzerei.

Christi Wanderung in Vers 11 bedeutet für Luther sein Predigen, und zwar predigt Christus, dass die Werkheiligen wie die Aussätzigen durch den Glauben gesund und von ihrer Werkplage geheilt werden.⁴⁴ Darauf weise auch die Geographie: Samaria bedeute „*hutt oder gewarsam*“, weil die Werkheiligen sich in ihrem Leben hüten und streng und gezwungen auf die Gebote achten, „Denn wer nit ausz freyer liebe wol thut (wilchs der glawbe gibt), der ist noch ynn Samarien.“ Christus muss zu ihm kommen und ihn nach Jerusalem geleiten Denn niemand könne das Evangelium finden, wenn Gott nicht Prediger sende, die es ihm bis in das ewige Jerusalem predigen. Alle, die nicht „williglich“, das ist ohne Glauben Gottes Gebote halten, seien Galliäer, das bedeute Grenzer.⁴⁵ Das kleine „Stättlein“ (Vers 12), in dem die Aussätzigen geheilt werden, bedeute das Jüdische Volk, das in Galiää und Samarien wohne und unter dem Gesetz stehe.⁴⁶

⁴¹ WA 8, S. 386,31–387,16.

⁴² WA 8, S. 390,29–33.

⁴³ WA 8, S. 391,4–392,19.

⁴⁴ WA 8, S. 392,28–32.

⁴⁵ WA 8, S. 393,17–33.

⁴⁶ WA 8, S. 393,34–394,8.

Erasmus bleibt in seiner viel kürzeren *Paraphrase* zu Lukas wesentlich zurückhaltender. Dass Jesus durch Samaria und Galiläa reist, legt Erasmus so aus: Er wollte den Jerusalemern ihren Irrglauben verweisen, dass die Samaritaner, die sie hassten, und die Galiläer, die sie für halbe Heiden hielten, weniger wert seien als sie. Auch Erasmus kennt die traditionelle Auslegung auf Ketzerei hin und übergeht sie nicht, allerdings nennt er sie nur als eine Möglichkeit, die er im Konjunktiv widergibt. Man *könne* also die Absonderung der Aussätzigen auf Ketzerei hin auslegen. Wichtig aber ist für ihn etwas anderes, nämlich die Versicherung:

„Nullum tamen est mali genus, quod non sanat Jesus, modo veniatur in illius conspectum, modo prodatur illi morbus, et adsit fiducia.“⁴⁷ Es gibt also, betont er, „keine Art von Übel, das Jesus nicht heilen könne, sobald man in seinen Gesichtskreis trete, ihm die Krankheit darlege und ihm vertraue“. Diese Aussätzigen erkannten ihre Krankheit und darum liefen sie zu ihm und flehten von Ferne um Erbarmen. Jesus schickte die Aussätzigen zu den Priestern, weil es ihres Amtes war, die Kranken von den Gesunden zu unterscheiden. Alle zehn Aussätzigen hätten Christus vertraut, sie waren aber nicht alle gleich dankbar. Dass Jesus bei der Rückkehr des dankbaren Samaritaners nach den neun anderen fragte, bedeutet für Erasmus, dass Christus ihre Undankbarkeit treffen wollte. Gott wolle nicht, dass man seine Guttaten verschweige. Der Samaritaner aber habe keine Antwort gegeben, weil er seine Kameraden nicht verklagen wollte. Das sei ein Zeichen seiner Demut. Mit Bezug auf die Antwort Jesu betont Erasmus zum Schluss dreierlei. Erstens: Der Samaritaner übertraf in seinem Vertrauen die Jerusalemer weit, die immer auf ihre Gottesverehrung pochten. Zweitens: Es war sein Glaube, der ihm half und drittens: Die geschenkte Gnade ist ewigwährend.⁴⁸ – Erasmus versuchte also, die Perikope vom neutestamentlichen Gesamtzeugnis her textnah auszulegen und den historischen Kontext zu berücksichtigen. Er verzichtete auf allegorische Hinweise.

Entsprechend hat Erasmus in seinem *Methodus*, seinem grundlegenden theologischen Lehrbuch von 1516, wenig Interesse an der allegorischen Methode gezeigt. Er begnügte sich damit, auf Augustins Ausführungen dazu zu verweisen.⁴⁹ In den erweiterten Ausgaben, in den Fassungen der *Ratio seu methodus* von 1519 an, sieht er sich freilich gezwungen, länger auf die allegorische Auslegungsmethode einzugehen. Wie Luther verweist er darauf, dass sie schon im Neuen Testamentes benutzt wurde⁵⁰ und er hält sie mit dem Reformator für

⁴⁷ LB (Anm. 4) VII, Sp. 419B.

⁴⁸ LB VII, Sp. 418F–419E.

⁴⁹ H (Anm. 37), S. 199,9–12.

⁵⁰ Für den ganzen Abschnitt: H, S. 274–290, hier bes. S. 280,29 f. und S. 282,6–8.

erlaubt, er sogar für geboten, wenn der Sinn sonst absurd oder gar anstößig sei, so z. B. bei den Anthropomorphismen in der Genesis oder bei zeremoniellen Geboten des Alten Testaments.⁵¹ Im Neuen Testament seien allegorische Auslegungen seltener anzuwenden,⁵² aber selbstverständlich seien die Parabeln Jesu übertragen auszulegen.⁵³ Erasmus kann jedoch nicht genug vor Übertreibungen warnen und betont: „Simplex est, [...], veritatis oratio“ (einfach ist die Rede der Wahrheit).⁵⁴ Es gelte Maß zu halten und in der Anwendung von Allegorien den Quellen zu folgen und Allegorien so zu verwenden, wie es Christus und Paulus vormachten. Allenfalls könne darüberhinaus ein Spielen mit Allegorien erlaubt sein, wenn die Allegorie „erbaut, tröstet und zurechtweist“. Aber niemand dürfe versuchen, damit „die Wahrheit zu beweisen“. ⁵⁵ Grundsätzlich genüge es, nur da zur Allegorie zu greifen, „wo die Sache selbst es erfordert, damit wir selbst nichts hinzudichten“.⁵⁶

Wenn, wie Ebeling überzeugend nachgewiesen hat, Luther im Laufe seines Lebens mehr und mehr darauf verzichtete, allegorisch auszulegen, so ist er denselben Weg gegangen, den Erasmus viel konsequenter beschritt.

Wie Luther hat auch Erasmus in seinen späteren Werken Allegorien nicht gänzlich ausgeschlossen, er hielt sie insbesondere dann für angebracht oder gar für geboten, wenn etwas im buchstäblichen Sinn der Lehre Christi widerspreche. Dann sei der Text nicht zu schmähen, sondern anzunehmen, dass die Stelle entweder verderbt oder übertragen zu verstehen sei, so sein Grundsatz in der *Ratio*.⁵⁷

Wie für Luther ist auch für Erasmus oberstes hermeneutisches Prinzip, dass die Auslegung mit „dem geschlossenen Kreis der Lehre Christi übereinstimmt“ und der *aequitas naturalis* entspreche. Anders als Luther dringt er indessen ebenfalls darauf, dass sie auch mit dem Leben Christi übereinstimme.⁵⁸ Während Luther 1525 den Schwärmern zurief: „Hüte dich, wenn du nicht Gottes Wort hörst,

51 H, S. 274,28–276,1 und S. 276,33–277,17.

52 H, S. 276,1–5.

53 H, S. 281,9–282,2 und S. 283,3–9.

54 H, S. 278,21–280,28, bes. S. 280,4.

55 H, S. 280,23–34: „Tutissimum autem fuerit in pervestigandis allegoriis sequi fontes, quos nobis non paucos ipse dominus aperuit, nonnullus et Paulus. Quod si quis sibi permittit in his ludere nonnumquam, huic plus erit veniae in exhortando, in consolando, in reprehendendo quam in asserenda veritate.“

56 H, S. 282,14–16: „Satis est ea, quae reperiuntur in sacris litteris, ad allegoriam accomodare, si res ita postulet, ut ipsi nihil affingamus.“

57 H, S. 180,11–15.

58 H, S. 286,1–4: „In his haec quoque servanda regula, ut sensus, quem ex obscuris verbis elicimus, respondeat ad orbem illum doctrinae Christianae, respondeat ad illius vitam, denique respondeat ad aequitatem naturalem.“ Vgl. zu Luther die folgende Anm.

das dich zu etwas auffordert oder dir etwas verbietet, dann wende dich ab und halte dich nicht daran, auch wenn es Christus selbst täte [...] sprich [...] das geht mich nichts an; es sind Werke für seine eigene Person.“⁵⁹

Für beide Theologen stand Christus im Zentrum ihrer Hermeneutik. Wenn sie freilich seine Lehre zusammenfassten, so taten sie es unterschiedlich. Luther betonte die Rechtfertigung aus dem Glauben, so charakterisierte er 1521 in der Auslegung von der Heilung der zehn Aussätzigen die Predigt Christi als die Ansage der Heilung von Werkplage durch den Glauben.⁶⁰ Entsprechend fasste er am Ende seines Lebens in den *Schmalkaldischen Artikeln* das Werk Christi mit Röm 4,25 und Röm 3,28 zusammen: „Hie ist der erste und Häuptartikel: Daß Jesus Christus, unser Gott und unser Herr, sei ,umb unser Sunde willen gestorben und umb unser Gerechtigkeit willen auferstanden,“ und „daß allein solcher Glaube uns gerecht mache“.⁶¹

Erasmus fasste 1519 zusammen: „Zweierlei prägte Christus insbesondere und immer wieder ein: Den vertrauenden Glauben und die Liebe. Der Glaube steht voran, damit wir, wenn wir verzweifeln, unser ganzes Vertrauen auf Gott werfen. Zur Liebe wird ermahnt, damit wir uns um alle wohl verdient machen.“⁶² Solche Zusammenfassungen sind bei Erasmus selten. Er betonte lieber die ‚Vielfalt‘, die *varietas* Christi, seine göttliche, wunderwirkende Natur und seine menschliche, hungernde und sterbende, was er in seinem Methodenwerk seitenlang ausführte.⁶³ Die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus wird dagegen von Erasmus meist Paulus zugeordnet.⁶⁴

Sein historischer Ansatz gebot Erasmus, mit einer sorgfältigen philologisch-historischen Textkritik eine Auslegung vorzubereiten, erlaubte ihm aber auch in einer großen Vielfalt und in verschiedene Richtungen hin auszulegen und doch jeweils nah am Text zu bleiben.

Luther erlaubte sein dogmatischer Ansatz dagegen, auf philologische Textkritik weitgehend zu verzichten, und gebot ihm, in erstaunlicher Gedankenfülle und mit immer neuen Verknüpfungen Werkgerechtigkeit zu verpönen und den allein seligmachenden Glauben an den Gekreuzigten zu verkünden.

⁵⁹ WA 18, S. 114–117, bes. S. 116,28–117,9.

⁶⁰ WA 8, S. 392,28–32.

⁶¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen 1959, S. 415.

⁶² H (Anm. 37), S. 237,17: „Duo quaedam peculiariter et perpetua inculcat Christus, fidem et caritatem. Fides praestat, ut nobis diffisi fiduciam omnem collocemus in deo. Caritas hortatur, ut de omnibus bene mereamur.“

⁶³ H, S. 211–223, bes. S. 211,28–30.

⁶⁴ H, S. 233 f.

Stephen E. Buckwalter

Die Bibelhermeneutik der Täufer, insbesondere Pilgram Marpecks

Wäre dieser Aufsatz vor etwa fünfzig Jahren verfasst worden, hätte sein Inhalt fast von vornherein festgestanden. Die damalige Täuferforschung – besonders diejenige, die in meiner Kirche, in der mennonitischen Kirche, beheimatet war – hatte nämlich eine derart klare und einhellige Vorstellung von der Hermeneutik der Täufer, dass es im Grunde nicht viel über sie zu diskutieren gab. Es herrschte ein fest umrissenes Bild von dieser Hermeneutik, und das lautete in etwa so: Nach Ansicht der Täufer war der Sinn der Schrift eindeutig und erschloss sich auch Ungebildeten. Einander scheinbar widersprechende Aussagen des biblischen Zeugnisses waren im Lichte der Taten und Worte Jesu zu interpretieren. Die von Jesus vorgelebte Ethik und seine Lehren bildeten eine innerbiblische Richtschnur und den Prüfstein zur Beurteilung der Aussagen sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Vor allem galt es, diesen Lehren und Geboten Jesu buchstäblich zu gehorchen und den Weg Jesu im eigenen Leben zu befolgen. Man könnte somit von einer Hermeneutik des Gehorsams sprechen. Wesentlich in der täuferischen Hermeneutik war ebenfalls die Unterordnung des Alten Testaments – mit welchem die Täufer die Stichworte Gesetz, Verheißung, Gewalt verbanden – unter das Neue – mit dem sie die Stichworte Gnade, Erfüllung, Leidensbereitschaft assoziierten. Vor allem in Bezug auf ihr Obrigkeitsverständnis und ihre Ablehnung des Schwerts bestanden die Täufer auf einem klaren Vorrang des Neuen Testaments vor dem Alten. Weitere Kennzeichen täuferischer Hermeneutik – so die damalige Vorstellung – war das Streben nach einem gesunden Gleichgewicht zwischen dem äußeren Buchstaben der Schrift und dem inneren Wort des Geistes sowie die bewusste Übertragung der hermeneutischen Aufgabe auf die gesamte Gemeinde der versammelten Gläubigen – Hermeneutik sozusagen als gemeinschaftliche Übung. Zum Konsens der damaligen mennonitischen Forschung gehörte zudem das Empfinden, dass diese Bibelhermeneutik radikaler und konsequenter als diejenige der Hauptreformatoren sei, denn letztere hätten sich nicht an den schlichten, buchstäblichen Sinn der Schrift gehalten, sondern sich allzu leicht von praktischen Erwägungen beeinflussen lassen, die sich aus ihrer fatalen Allianz mit der weltlichen Obrigkeit ergaben. Soweit eine kurze Zusammenfassung des damals vor allem in mennonitischen Kreisen vorherrschenden Bildes einer einheitlichen täuferischen Bibelhermeneutik.¹

¹ Diese Zusammenfassung basiert zum großen Teil auf den Ausführungen des amerikanischen mennonitischen Historikers John D. Roth: *Community as Conversation. A New Model of Ana-*

1967 sprach der mennonitische Kirchenhistoriker Heinold Fast den Satz aus: „Die Rehabilitierung (der Täufer) ist so perfekt, dass wir noch innerhalb des nächsten Jahrzehnts den Umschlag erleben werden.“² Bereits fünf Jahre später bewahrheitete sich seine Prognose, als kurz hintereinander drei Werke erschienen, die das bisher normative Bild des Täufertums von Grund auf veränderten: Claus-Peter Clasen legte eine Studie³ der Täufer vor, die diese erstmals unter rein sozialgeschichtlichen und nicht theologischen Gesichtspunkten analysierte und zu dem wenig schmeichelhaften Ergebnis kam, die Täufer bildeten eine unbedeutende Episode in der Geschichte des 16. Jahrhunderts; James Stayer zerstörte in seinem Buch *Anabaptists and the Sword*⁴ den Mythos vom ausschließlich friedfertigen Täufertum, und Gottfried Seebaß zeigte in seiner monumentalen Studie⁵ über Hans Hut exemplarisch auf, wie ein bisher zu den klassischen wehrlosen Täufnern gezählter fahrender Buchhändler und Prediger nichts anderes als ein Erbe des Apokalyptikers und Mystikers Thomas Müntzer war. In den darauffolgenden Jahren und Jahrzehnten erschienen weitere Studien, die die enorme Breite der Täuferbewegung weiter herausarbeiteten und deren fast unüberblickbare Vielfalt deutlich vor Augen führten.⁶

Hier ist nicht der Ort, eine Bestandsaufnahme des aktuellen Standes der Täuferforschung zu versuchen. Eins aber ist klar: So wenig es heute zulässig ist, von einer einzigen homogenen Täuferbewegung zu sprechen, so wenig können wir

baptist Hermeneutics. In: *Essays in Anabaptist Theology*. Hg. von H. Wayne Pipkin. Elkhart, Ind. 1994 (Associated Mennonite Biblical Seminaries Text-Reader Series), S. 35–50, bes. S. 36–38 (dort unter dem Stichwort „Traditional Interpretation“); eine sehr ähnliche Zusammenfassung bietet Stuart Murray: *Biblical Interpretation among the Anabaptist Reformers*. In: *A History of Biblical Interpretation*. Bd. 2: *The Medieval through the Reformation Periods*. Hg. von Alan J. Hauser und Duane F. Watson. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2009, S. 403–427.

² Heinold Fast: Europäische Forschungen auf dem Gebiet der Täufer- und Mennonitengeschichte 1962–1967. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 19 (1967), S. 19–30, hier S. 25, zitiert nach: Klaus Deppermann: *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen 1979, S. 9.

³ Claus Peter Clasen: *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Ithaca/London 1972.

⁴ James M. Stayer: *Anabaptists and the Sword*. Lawrence, Kansas 1972 (1976).

⁵ Gottfried Seebaß: *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*. Gütersloh 2002 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 73). Dieses Werk – eine Erlanger Habilitationsschrift – lag der wissenschaftlichen Welt bereits ab 1972 vor und wurde ab diesem Zeitpunkt rezipiert.

⁶ Wertvolle Forschungsüberblicke bieten zuletzt: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*. Hg. von John D. Roth und James M. Stayer. Leiden/Boston 2007; *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism*. Neue Forschungen. Beiträge der Konferenz in Göttingen vom 23.–27. 08. 2006. Hg. von Anselm Schubert, Astrid von Schlachta und Michael Driedger. Gütersloh 2009 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 209).

von einer einzigen, in sich kohärenten Hermeneutik der Täufer sprechen. Vielleicht können aber diese Aporien der Forschung als Gelegenheit wahrgenommen werden, einen erneuten, unvoreingenommenen Blick auf unseren Gegenstand zu werfen und neue, zutreffendere Schlüsse zu ziehen.

Für meine Ausführungen habe ich die Figur von Pilgram Marpeck gewählt. Die klassische Täuferforschung der 1950er- und 60er-Jahre zeigte wenig Interesse für diesen Tiroler Täuferführer und Lamentheologen und schenkte stattdessen prominenteren Figuren ihre Aufmerksamkeit: etwa dem Zürcher Patriziersohn Konrad Grebel,⁷ der als Gründer der Täuferbewegung galt, oder dem ehemaligen Benediktiner Michael Sattler,⁸ der den biblizistischen Pazifismus der Täufer eindrücklich bezeugte und 1527 einen aufsehenerregenden Märtyrertod in Horb am Neckar erlitt, oder wiederum dem akademisch gebildeten Balthasar Hubmaier,⁹ der als „herausragendster Theologe des frühen Täuferturns“¹⁰ galt und ebenfalls als Märtyrer 1528 in Wien starb. Weit weniger spektakulär war dagegen das Leben Pilgram Marpecks,¹¹ der als Bergrichter in seinem Geburtsort Rattenberg am Inn in Tirol arbeitete, bevor er sich 1528 der Täuferbewegung anschloss und bald zum Führer eines weit gespannten Netzwerkes von täuferischen Gemeinden vom Elsass bis Mähren wurde. Sein weiterer Lebensweg führte ihn über Krumau in Böhmen in die elsässische Metropole Straßburg, dann nach Austerlitz in Mähren, und schließlich zur Reichsstadt Augsburg, wo er zwölf Jahre lang – neben seiner inoffiziellen Tätigkeit als Täuferführer – als Wasserbauingenieur in städtischen Diensten arbeitete und 1556 eines natürlichen Todes starb. Vielleicht gerade wegen der beinahe bürgerlichen Unscheinbarkeit seines Lebens erfreut sich Pilgram Marpeck seit einigen Jahrzehnten wachsender Neugier in mennonitischen Kreisen, nicht nur als Objekt wissenschaftlicher

7 Vgl. etwa Harold S. Bender: Conrad Grebel, ca. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes called Anabaptists. Goshen, Ind. 1950; Hans-Jürgen Goertz: Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation. Eine biographische Skizze. Zürich ²2004.

8 Vgl. etwa C. Arnold Snyder: The Life and Thought of Michael Sattler. Scottsdale, Pa. 1984; Klaus Deppermann: Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer. In: id., Protestantische Profile von Luther bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte. Göttingen 1992, S. 48–64.

9 Vgl. etwa Torsten Bergsten: Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn, 1521–1528. Kassel 1961; Rollin S. Armour: Anabaptist Baptism. A Representative Study. Scottsdale, Pa. 1966; Christoph Windhorst: Täufertes Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Leiden 1976.

10 James M. Stayer: Art. Hubmaier, Balthasar. In: Mennonitisches Lexikon 5 (2011), Teil 1: Personen (nur online: <http://www.mennlex.de>. Zugriff 5. 12. 2014).

11 Zu Marpeck vgl. zuletzt: Martin Rothkegel: Art. Marpeck, Pilgram. In: Mennonitisches Lexikon 5 (2011), Teil 1: Personen (nur online: <http://www.mennlex.de>. Zugriff 5. 12. 2014).

Aufmerksamkeit,¹² sondern auch als Gegenstand populärwissenschaftlicher Begeisterung.¹³ Marpeck gilt als Moderater unter den Täufern, als jemand, der die spröde Gesetzlichkeit der Schweizer Brüder ablehnte, sich aber auch vom extremen Spiritualismus eines Johannes Bänderlin oder Christan Entfelder distanzierte, ganz zu schweigen von der Apokalyptik eines Hans Hut. Marpeck wird heute als Mann der Mitte empfunden,¹⁴ als jemand, dessen inkarnatorische Theologie einen Mittelweg zwischen Spiritualismus und Biblizismus einschlug, und als jemand, dem es gelang, das täuferische Bemühen um radikale Nachfolge mit den praktischen Erfordernissen stadtbürgerlicher Pflichten zu versöhnen.

Doch nicht aus diesen Gründen habe ich Pilgram Marpeck gewählt. Die Täuferforschung krankte in der Vergangenheit daran, dass sie die Täuferbewegung isoliert betrachtete, als sei diese ein eigenständiges, abgeschottetes Phänomen und nicht Teil eines großen Ganzen, nämlich der Reformation.¹⁵ Viele Schriften Marpecks entstanden aber gerade in direkter Auseinandersetzung mit seinen Gegnern und waren mit deren Schriften inhaltlich eng verschränkt. Einer die-

12 Vgl. Neal Blough: *Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*. Genf 1984 (revidierte engl. Übersetzung: *Christ in Our Midst. Incarnation, Church and Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck*. Kitchener, Ont. 2007); Stephen B. Boyd: *Pilgram Marpeck. His Life and Social Theology*. Mainz 1992 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte 147 / Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 12); John Rempel: *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*. Waterloo, Ont./Scottdale, Pa. 1993 (Studies in Anabaptist and Mennonite History 33); John D. Roth: *Marpeck and the Later Swiss Brethren 1540–1700*. In: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism [2007]* (Anm. 6), S. 347–388; Martin Rothkegel: *Die Austerlitzer Brüder. Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren*. In: *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism [2009]* (Anm. 6), S. 232–270; id.: *Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant. The Short and Fragmentary History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network*. In: *Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), S. 7–36.

13 Vgl. hierzu vor allem folgende Werke: William Klassen: *Covenant and Community. The Life, Writings, and Hermeneutics of Pilgram Marpeck*. Grand Rapids 1968; *The Writings of Pilgram Marpeck*. Translated and edited by William Klassen and Walter Klaassen. Kitchener, Ont./Scottdale, Pa. 1978 (Classics of the Radical Reformation 2); *Later Writings of Pilgram Marpeck and his Circle*. Bd. 1: *The Exposé, A Dialogue, and Marpeck's Response to Caspar Schwenckfeld*. Translated by Walter Klaassen, Werner Packull, and John Rempel, with an Introduction by John Rempel. Kitchener, Ont./Scottdale, Pa. 1999 (Anabaptists Texts in Translation 1); Walter Klaassen und William Klassen: *Marpeck. A Life of Dissent and Conformity*. Waterloo, Ont./Scottdale, Pa. 2008.

14 Diesen Aspekt hebt vor allem John Rempel in seiner Einleitung zu *Later Writings of Pilgram Marpeck [1999]* (Anm. 13), S. 16–18 hervor.

15 Vgl. meine Überlegungen in: Stephen Buckwalter: „So hatt er mir ouch nit zu verbietten, ein ewib ze nehmen“. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 61 (2004), S. 15–30, bes. 25 f.

ser Gegner war der Straßburger Reformator Martin Bucer. Obwohl Bucer bereits Gegenstand eines eigenen Beitrags für diesen Tagungsband ist,¹⁶ möchte ich mir im Folgenden erlauben, Pilgram Marpecks Hermeneutik besonders vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Bucer zu studieren. Dies lohnt sich nicht zuletzt, weil Bucer einer der Reformatoren war, der das Anliegen der Täufer am besten verstand und der in seiner eigenen Theologie Akzente setzte, die durchaus an die Ethik und die Ekklesiologie der Täufer erinnern.¹⁷

Pilgram Marpecks Anwesenheit in Straßburg ist spätestens ab September 1528 belegt, als er das dortige Bürgerrecht erwarb.¹⁸ Schon am 22. Oktober 1528 wurde er aber zusammen mit anderen Täufern festgenommen und verhört.¹⁹ Dies hinderte Marpeck nicht daran, weiterhin in Straßburg zu bleiben und im Laufe der folgenden drei Jahre eine Täufergemeinde aufzubauen, der er vorstand, während er zugleich als Holzmeister in städtischen Diensten stand.²⁰

Im Dezember 1531 waren Bucer und die übrigen Prediger Straßburgs nicht mehr gewillt, das Bestehen einer separaten, von Marpeck geführten Täufergemeinde in der Stadt zu dulden, und zitierten ihn deshalb zu einem Gespräch hinter verschlossenen Türen ins Rathaus.²¹ Nach zwei weiteren Gesprächen beschlossen die Ratsherren am 18. Dezember 1531 – sicherlich auf Veranlassung der Prediger – Marpeck und seine Frau sofort auszuweisen. Der Tiroler Täuferführer konnte aber einen Aufschub seiner Ausweisung erwirken und durfte darüber hinaus von Bucer eine eigens für ihn erstellte schriftliche Verteidigung der Kindertaufe einfordern.²² Nachdem Marpeck diese erhalten hatte, antwortete er auf sie in Form eines Glaubensbekenntnisses, das er am 10. Januar 1532 vorlegte. Dieses dreißigseitige Bekenntnis, das im Grunde eine weit ausholende Verteidigung der exklusiven Erwachsenentaufe darstellt, möchte ich im Folgenden genauer besprechen.

16 Vgl. den Beitrag von Andreas J. Beck in diesem Band, S. 281–299.

17 Vgl. hierzu John Oyer: Bucer opposes the Anabaptists. In: *Mennonite Quarterly Review* 68 (1994), S. 24–50.

18 Vgl. *Le Livre de bourgeoisie de la Ville de Strasbourg 1440–1530*. Bd. 2. Hg. von Charles Wittmer und J. Charles Meyer. Straßburg 1954, Nr. 8687.

19 Vgl. *Quellen zur Geschichte der Täufer*. Bd. 7: Elsass, 1. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532. Hg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. Gütersloh 1959, S. 185, 11–17.

20 Vgl. *Klassen / Klaassen: Writings of Pilgram Marpeck [1978]* (Anm. 13), S. 119–163.

21 Zum Folgenden vgl. *Martin Bucers Deutsche Schriften* (fortan zitiert als: BDS). Bd. 14: *Schriften zu Täuferertum und Spiritualismus 1531–1546*. Hg. von Christoph Strohm, bearb. von Stephen E. Buckwalter. Gütersloh 2011, S. 17–19 und S. 46–51.

22 Ediert in: BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 24–45.

In seinem Text bedient sich Marpeck auffällig vieler Kontrastpaare: Es ist die Rede von Fleisch und Geist, von Knechtschaft und Freiheit, von Verheißung und Erfüllung, von Furcht und Liebe, von irdisch und himmlisch, von äußerlich und innerlich. Die augenfälligste Dichotomie aber – und diejenige, die letztlich den ganzen Diskurs beherrscht und auch implizit die Grundlage der Argumentation bildet – ist diejenige zwischen Altem und Neuem Testament. Marpeck macht keinen Hehl aus der heilsgeschichtlich unüberbrückbaren Kluft und dem Fundamentalunterschied zwischen beiden Testamenten. Das Wesen der evangelischen Botschaft ist für ihn gerade in dem ‚Neuen‘ des Neuen Testaments gegenüber dem Alten begründet. Das Christusereignis ist ein punktuelles, sehr konkret in der Zeit verankertes Ereignis, das ein klares ‚Vorher‘ und ‚Nachher‘ impliziert. Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose und David konnten, so Marpeck, „vor dem sterben vnd leiden crissti [...] kain vermugen der freyen fromkhait vnd nachlassung der Sundt“ empfangen, sondern „haben allain im glauben der hoffnung leben muessen.“²³ Sie „haben die gepot gottes allain aus forcht vnd nicht aus lieb des gsatz gehalten.“²⁴ Ihr Glaube hat „nicht zu der kynndschaft des geists raichen [...] mugen“.²⁵ Während das Alte Testament „nur ain zuesagen vnd verhaissen gwesen“ war, ist nunmehr „ein verpracht vnd volkomen wesen in crissto vorhanden“²⁶, so Marpeck. „Es ist der geist crissti kainem menschen [...] geben worden vor dem sterben vnd leiden crissti.“²⁷ Erst nach Christi Kommen ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, die Kindschaft Gottes zu erlangen. Kind Gottes zu werden ist für Marpeck ein klar definierbarer Prozess: „Welhe nun also taufft [...] werden,“ so Marpeck, „muessen mennschen sein, die dj sundt vnd jr vnuermugen aus dem gsatz erkennt habn [...] sölhen menschen, so vor durch das gsatz zerslagen, zerschnitten vnd zerbrochen sind, auf sölhe zerschneidung ist crisstus der Artzt vnd seligmacher.“²⁸ Und gerade weil Kinder kein Wissen vom Guten und Bösen haben und somit ihre Sünde nicht erkennen und bereuen können, können sie nach Ansicht Marpecks nicht getauft werden.

Tauft man sie doch als Kinder, bevor „hoffart, liss vnd aigner will vorhanden“ sind, dann hat die listige Schlange freie Hand, dem Getauften später zu suggerieren, er sei ein Christ, obwohl er tatsächlich in Sünde lebt, „wie man vasst, got erparms, an allen mennschen sicht, so in der kinthait taufft sind“.²⁹ Die irrije

²³ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 68,13–16.

²⁴ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 70,14 f.

²⁵ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 148,1 f.

²⁶ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 100,1–3.

²⁷ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 104,12–15.

²⁸ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 120,3 f; 8–10.

²⁹ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 76,1–5.

Auffassung, „Wo man die kinder nit taufft, so sein sy verdambt“ hält Marpeck deshalb für „nicht dj cleinist abgötterej in dem vermainten cristenthumm [...], ja vasst ain muetter vnd wurtzl der anndern aller“.³⁰

Für Marpeck muss die Taufe ein freiwilliger Schritt sein. Jesus habe nur diejenigen zu taufen befohlen, „die da glauben vnd den punt [...] mit got“ schließen wollen.³¹ So ist für Marpeck die Taufe ein vom Menschen ausgehender „Bund eines guten Gewissens mit Gott“, wie er 1 Petr 3,21 nach der Luther-Übersetzung zitiert.³² Hatten die Beschneidung und das alttestamentliche Gesetz nach Ansicht Marpecks eine Last und eine Forderung für die Menschen bedeutet und ihnen einen knechtischen Geist auferlegt,³³ erhalten sie nun durch die Taufe endlich „Erlösung, nachlassung vnd vergebung der sundt“ sowie „crafft vnd macht, den willen gottes zethun“.³⁴

Die Taufe ist für Marpeck aber auch untrennbar mit Leid verbunden. Darin liege die tiefere Bedeutung der Wassertaufe, „dann [wo wasser] in der schrift antzogen wirt, so wirt truebsall, anngst, not vnd leiden gemaint“³⁵, so Marpeck unter Berufung auf jene Psalmen, in denen von Fluten des Verderbens die Rede ist. Die „tiefen Wasser“ von Ps 69,2 versteht er gar als Hinweis auf den leiblichen Tod. So wird man durch die Taufe zu einem „Mitgenossen des Trübsals Christi“.³⁶ Dies alles, so Marpeck, „ist den kyndern zu ernsthaft, sy könnens nicht bewilligen.“³⁷

Wer aber nur die äußere Wassertaufe erhält und nicht von Christus auch noch „im fewr vnd heiligen geist“ getauft wird, so Marpeck, befindet sich „noch vnder der vermalledeyung des gsatz“. Ein solcher Mensch hat Christus nur im Buchstaben erkannt und vermag nicht zwischen Mose und Christus zu unterscheiden.³⁸

Dagegen werden die Menschen, die Christus im Feuer und im Heiligen Geist tauft, zu Kindern des Geistes. Sie sind nunmehr, so Marpeck, „glaubig, liebhabennt vnd gedulltig mennschen, so vnnder dem creitz Crissti wandeln“ und unterscheiden sich somit von den Kindern des Fleisches, die die Gemeinschaft Satans bilden.³⁹ Während im alten Bund, Furcht, Knechtschaft und Zwang herrschten, ist die Gemeinschaft der Kinder des Geists grundlegend anders. In den Worten

³⁰ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 136,5–7.

³¹ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 78,4–8.

³² Vgl. BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 94,13 und S. 186,11.

³³ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 72,6 f.; 11–14.

³⁴ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 72,15–20.

³⁵ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 172,12 f.

³⁶ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 80,4; 176,4.

³⁷ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 174,12 f.

³⁸ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 118,16–19.

³⁹ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 126,7–10.

Marpecks: „Hie ist kain zwang, sonnder ain freywilliger geist in cristo Jhesu [...] Wer nicht will, der pleib taussen [=draussen]. Wer da will, der komm vnd tringkh vergebens vnd vmb sonst.“⁴⁰ Äußerliche Gewalt habe deshalb keinen Platz im Reich Christi.⁴¹ Marpeck präzisiert: „Wo man aber die obrighait gebraucht, wie jm allten testament, die falschen propheten auszureuten, da wirt Christi wort vnd geist geschwecht und zu ainem knechtlichen geist der durfftigen vnd swachen satzungen gemacht.“⁴² Soweit der gedankliche Umriss des Bekenntnisses Pilgram Marpecks.

Wir werfen nun einen kurzen Blick auf Bucers Verteidigung der Kindertaufe,⁴³ also auf jenen Text, auf den Marpeck reagierte, als er sein Glaubensbekenntnis vom Januar 1532 verfasste: In diesem für Bucer ungewöhnlich knappen Text lässt er außer Zweifel, dass er das menschliche Heil ausschließlich in Gottes gnädiger Bundeszusage und in seiner Erwählung begründet sieht. Die in Gen 17,7 gemachte Zusage – von Bucer übersetzt als: „Ich will dein und der deinen Gott sein“⁴⁴ – bürgt für Gottes unerschütterlichen Heilswillen, der sich gerade auch auf die Kinder der Gläubigen erstreckt. Das Neue Testament hebt für Bucer das Alte nicht auf. Die Frommen im Alten Testament wurden nicht weniger als heutige Christen durch Gottes gnädige Heilszusage und den vom Geist Christi getriebenen Glauben gerettet. In den Worten Bucers: „Christus ist [...] in ewigkeyth vnd hat vor der menschwerdung Christi by den seynen das jenig im herten lebendig gemacht, das Mose aussen geprediget.“⁴⁵ Sein Heilswerk am Kreuz bilde die Grundlage für das Heil, das bereits den alttestamentlichen Patriarchen durch Gottes gnädige Bundeszusage zuteilwurde. Auch sie, so Bucer, glaubten Gott recht und hatten an seiner Erwählungsgemeinschaft unvermindert Anteil. Gott hat die Seinen vor Grundlegung der Welt erwählt. Deshalb dürfe der Mensch sich nicht anmaßen, die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft durch eine äußere Taufhandlung zu bestimmen. Freilich ist die Gemeinschaft der Auserwählten nicht mit der sichtbaren Kirche deckungsgleich, aber gemäß der Einladung Christi seien Kinder getrost in diese sichtbare Gemeinschaft aufzunehmen, denn Gott wende sich den Auserwählten unter ihnen durch die von ihm eingesetzten äußeren Zeichen zu.⁴⁶

⁴⁰ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 82,1–3.

⁴¹ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 82,4f.

⁴² BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 226,1–4.

⁴³ Vgl. oben Anm. 22.

⁴⁴ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 24.

⁴⁵ BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 30,3–5.

⁴⁶ Hierzu vgl. bes. Gottfried Hamman: Martin Bucer 1591–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. Stuttgart 1989, S. 134–139 (= frz. Original: *Entre la secte et la cité. Le Projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*. Genf 1984, S. 158–165).

Natürlich könne eine weltliche Obrigkeit nicht „fromkeit vnd frid des gewissens“ schaffen.⁴⁷ Sie könne aber das Evangelium durchaus fördern und vor allem böse Werke abschaffen. Und zu den bösesten Werken überhaupt gehört nach Meinung Bucers die „falsche lere“. Deshalb sei für Bucer die Obrigkeit ein „hoh göttliches ampt“⁴⁸ und gute Regierung eine Gabe Gottes.⁴⁹ Soweit Bucers Ausführungen Marpeck gegenüber.

Dass die beiden theologischen Entwürfe, auf die wir soeben einen kurzen Blick geworfen haben, einander diametral widersprechen, vor allem in Bezug auf die vollkommen unterschiedliche Bedeutung, die sie dem Alten Testament zuweisen, ist so evident, dass es – denke ich – keiner näheren Erläuterung bedarf. Man wäre versucht, es bei der Gegenüberstellung dieser krass entgegengesetzten Positionen zu belassen und zu dem Schluss zu kommen, dass Täufer und Hauptreformatoren theologisch völlig getrennte und miteinander inkompatible Wege gingen, zumindest was den spezifischen Fall von Pilgram Marpeck und Martin Bucer betrifft.

Einer solchen Folgerung steht aber entgegen, dass Bucers Theologie paradoxerweise auch viele Affinitäten mit derjenigen der Täufer aufweist. Was ich damit meine, möchte ich im Folgenden kurz zeigen: Im Zentrum von Bucers Theologie stand die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben, die aber mit einer vom Heiligen Geist bewirkten Hinwendung des erlösten Menschen zu seiner wahren Bestimmung, zum Dienst am Mitmenschen, untrennbar verbunden war. Denn Gott „als ein vatter erkennen und anrufen“ implizierte für Bucer, „das wir also alle menschen als unser brüder auch erkennen und ynen dyenen“⁵⁰. So musste die Verkündigung des reinen Evangeliums eindeutige Veränderungen in der Gestaltung des täglichen Lebens mit sich bringen. Dementsprechend war Bucer ein Theologe, der Theologie „stets zugleich als Ethik“⁵¹ begriff und entfaltete. Das Ausbleiben sichtbarer ethischer Früchte der Reformation, das Fehlen einer kollektiven moralischen Erneuerung im Zuge der Reformation hat ihn Zeit seines Lebens belastet – eine Sorge, die ihn bei allem Trennenden mit den Täuferten verband. Aber auch sein Kirchenbegriff stand demjenigen der Täufer nah. Bereits in seinem *Handel mit Konrad Treger* vom Oktober 1524 entwarf Bucer auf der Grundlage der sogenannten Gemeinderegel von Mt 18,15–18 ein Verständnis

47 Freilich erfolgt diese Besprechung der Frage der Obrigkeit durch Bucer in einer späteren Replik auf Marpecks Glaubensbekenntnis. Siehe BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 221,12–16.

48 BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 223,28–30.

49 BDS 14 [2011] (Anm. 21), S. 219,19–225,17.

50 BDS 1 [1960] (Anm. 21), S. 61,19–21.

51 Martin Greschat: Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit (1491–1551). Münster 2009, S. 43.

von Gemeinde, das eine aktive Laienbeteiligung voraussetzte und die gemeinsame Entscheidungsfindung vorsah.⁵² In seiner Schrift *Von der wahren Seelsorge* vom Frühjahr 1538 definiert Bucer die Kirche als eine vom Geist und Wort Gottes aus der Welt herausgerufene Versammlung, deren Glieder einen Leib bilden und einander mittels unterschiedlicher Ämter dienen.⁵³ Sie ist eine sichtbare, an den ethischen Anweisungen des Wortes Gottes zu messende Gemeinschaft, in der junge Menschen im Glauben unterrichtet werden, sich später zur bewussten Kirchenmitgliedschaft verpflichten können und sich einer Kirchengenossenschaft unterwerfen.⁵⁴

Der mennonitische Kirchenhistoriker John Roth hat vor einigen Jahren die These vertreten, dass der Disput über die hermeneutische Bedeutung des Alten Testaments Dreh- und Angelpunkt des Konflikts zwischen Täufern und Hauptreformatoren war, und zwar in einem Ausmaß, das die Forschung bisher unterschätzt habe.⁵⁵ Alle Positionen der Täufer – etwa bezüglich der Taufe, des weltlichen Schwerts, des Eides, der Möglichkeit einer christlichen Obrigkeit – lassen sich, so Roth, aus ihrer Aufwertung des Neuen Testaments gegenüber dem Alten ableiten. Letztlich könne man den Konflikt zwischen Hauptreformatoren und Täufern auf einen hermeneutischen Streit über die Bedeutung des Alten Testaments reduzieren.

Doch gerade angesichts der starken Affinität der Ekklesiologie Bucers zu derjenigen der Täufer ist die Frage berechtigt, ob die von jeder Seite vorgenommene Auf- oder Abwertung eines der Testamente überhaupt hermeneutisch notwendig war, um zur eigenen Position zu gelangen. Hing das theologische Anliegen der Täufer zwingend von einer Abwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen ab? Erschöpft sich der hermeneutische Gehalt des Alten Testaments tatsächlich in der bloßen Lieferung von Belegen zugunsten obrigkeitlicher Gewalt in Glaubensangelegenheiten? Sind beide Testamente derart entgegengesetzt, dass die angemessene Würdigung des einen zwingend die Abwertung des anderen mit sich bringen muss?

Diese Frage haben Implikationen, die bis in die Gegenwart reichen. Vor wenigen Jahren formulierten der emeritierte Heidelberger Systematiker Dietrich Ritschl und sein ebenfalls in Heidelberg lehrender Schüler Martin Hailer in ihrem

⁵² Vgl. BDS 2 [1962] (Anm. 21), S. 126–130.

⁵³ Vgl. BDS 7 [1964] (Anm. 21), S. 99 f.

⁵⁴ Vgl. die Besprechung des Inhalts dieser Schrift bei Greschat: Bucer [2009] (Anm. 51), S. 173 f.

⁵⁵ Vgl. John D. Roth: Harmonizing the Scriptures. Swiss Brethren understandings of the relationship between the Old and New Testament during the last half of the sixteenth century. In: Radical Reformation Studies. Essays presented to James M. Stayer. Hg. von Werner O. Packull und Geoffrey L. Dipple. Aldershot 1999, S. 35–52.

Lehrbuch *Grundkurs Christliche Theologie*: „Es ist eine wahre Tragödie, dass in weiten Teilen der christlichen Kirche das Alte Testament gegenüber dem Neuen abgewertet wurde.“⁵⁶ Doch diese von ihnen beklagte Aufwertung des Neuen Testaments ist gerade unter vielen Kirchen, die sich in täuferischer Tradition sehen, eine positive Selbstverständlichkeit.

Der britische Kirchenhistoriker Henry Chadwick beendet sein populärwissenschaftliches Kompendium *Die Kirche in der antiken Welt* mit einem zusammenfassenden Rückblick, der auch folgendes Fazit enthält: „die Kirche hat sich beim Alten Testament vielleicht niemals völlig heimisch gefühlt, sie hat es aber auch niemals entbehren können.“⁵⁷ In gewisser Hinsicht verkörpert der Zusammenprall von Hauptreformatoren und Täufern eine für uns noch lehrreiche Episode aus diesem noch nicht abgeschlossenen⁵⁸ innerkirchlichen Ringen.

56 Dietrich Ritschl / Martin Hailer: *Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte*. Neukirchen-Vluyn 2010, S. 30.

57 Henry Chadwick: *Die Kirche in der antiken Welt*. Berlin/New York 1972, S. 334.

58 Vgl. zuletzt Notger Slenczka: *Die Kirche und das Alte Testament*. In: *Marburger Jahrbuch Theologie* XXV. *Das Alte Testament in der Theologie*. Leipzig 2013, S. 83–119.

Stephen G. Burnett

Sebastian Münster and Jewish Interpretation of Genesis in his *Hebraica Biblia* (1534–35): Selection and Mediation of Jewish Insight for Christian Purposes

1 Introduction

The Old Testament is one of the foundational texts of the Christian faith. The Reformation with its renewed emphasis on the authority of the Bible gave Christian scholars, both Protestants and Catholics, an incentive to learn Hebrew and to explore the Old Testament anew in its original language. For these Christian scholars a return to the Hebrew sources also meant seeking Jewish help, whether that meant hiring a tutor, a translator, or using Hebrew grammars and dictionaries in translation or in the original Hebrew that had been written by Jews.¹

This higher degree of collaboration with Jewish scholars and scholarship raised a number of difficult questions for Christians. Did Jews know what they were talking about when they discussed the fine points of the Hebrew language? To what extent could Christians trust Jewish scholarship, and where did they and Jews have to part company when interpreting the Bible? For Lutherans, Reformed Christians and Catholics alike, the answer was more or less the same: Jews knew their Hebrew and Christian interpreters could use Jewish Bible commentaries – but with discretion.² In this essay I will discuss how Sebastian Münster, one of the most prominent Hebraists of the sixteenth century, drew the line of trust, the boundary between Christianity and Judaism, in the annotations of his *Hebraica Biblia* (1534–35).

Sebastian Münster was one of the best-known and most respected Hebrew scholars of his day. He entered the Franciscan order in 1504 or 1505, and was ordained as a priest in 1512. Münster met Conrad Pellican when he was a student

1 Stephen G. Burnett: *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500–1660): Authors, Books and the Transmission of Jewish Learning*. Leiden 2012, pp. 24–27.

2 Stephen G. Burnett: *Reassessing the ‘Basel-Wittenberg Conflict’: Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship*. In: *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*. Ed. by Allison P. Coudert and Jeffrey S. Shoulson. Philadelphia 2004, pp. 181–201, here p. 189.

at Rufach in 1509, and he followed Pellican first to Basel, and then to Pforzheim. They would remain lifelong friends and colleagues.³ Münster taught Hebrew first at the University of Heidelberg (1524–29), and then from 1529 until his death in 1552 at the University of Basel. After accepting the call to the University of Basel, Münster became a Protestant, and then in 1530, he married Anna Selber, the widow of Basel printer Adam Petri.

Münster is remembered within scholarship mainly as a geographer, the author of the *Cosmographia*, but in his own day, he was also known as a Hebrew author. Over the course of his career Münster published more Hebraica books than any other early modern Christian Hebraist, Protestant or Catholic.⁴ He authored twenty-six imprints and he edited fifty others that appeared in print during the sixteenth century. He wrote four different Hebrew grammar books, and an Aramaic grammar, that were printed nine times overall. He also composed two Hebrew dictionaries and an Aramaic dictionary that were printed eight times. He published a book on the Jewish calendar and also wrote two polemical dialogues against Judaism.

Münster was well known as an editor of Hebrew texts. He translated the grammatical works of Elijah Levita into Latin (14 imprints) as well as Moses Kimhi's Hebrew grammar (2 imprints).⁵ He also edited two Judaica works: a translation of Maimonides' *Thirteen Articles of Faith* (1529), and Moses of Coucy's *Book of Commandments* (1533). As a devoted Hebrew pedagogue, Münster published several Hebrew books that were less theological in character: Maimonides' *Logic* (1527), *Jossipon*, a Hebrew language 'history' loosely based on the work of Josephus (1541), and *Sphaera mundi* (1546), a book on mathematics and astronomy.

Apart from his grammatical and dictionary writing efforts, Münster was most famous for his editions of biblical texts, primarily in pocket sized student imprints. These included printings of the Psalms (10), Proverbs (3), Ecclesiastes and Canticles (once each). He also produced student editions of individual biblical books with Jewish Bible commentaries: the Ten Commandments with Ibn Ezra's commentary (1527), Joel and Malachi (1530), Amos (1531) and Isaiah (1542?), all three with David Kimhi's commentary. The only other annotated individual book of the Bible that he produced was not from the Old Testament, but from the New:

³ Karl Heinz Burmeister: Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes. Basel 1963, pp. 20–27.

⁴ Karl Heinz Burmeister: Sebastian Münster. Eine Bibliographie mit 22 Abhandlungen. Wiesbaden 1964. For descriptions of most of Münster's Hebrew works, see Joseph Prijs: Die Basler Hebräischen Drucke (1492–1866). Ed. by Bernhard Prijs. Olten/Freiburg i. Br. 1964.

⁵ He also reissued an edited version of Reuchlin's Hebrew dictionary in 1537. Prijs: Drucke [1964] (see above, n. 4), Nr. 50.

a Hebrew translation of the Gospel of Matthew. Münster used his Matthew annotations not only to discuss Hebrew language and biblical geography, but also to respond to Jewish attacks on Christianity that were made using these passages.⁶ Münster's largest Hebrew works, however, were his Hebrew Bibles: one of them without annotations, presumably intended for either Jewish or Christian readers, and two intended for Christian readers (1534–35 and 1546). Münster's readership was broad and included Reformed, Lutheran and Catholic Hebraists. His entire works were banned by the 1559 and 1564 Roman *Index of Prohibited Books*, which limited his Catholic readership, at least in southern Europe.⁷

2 Münster's Annotated Hebrew Bible of 1534–35

Münster's *Hebraica Biblia* (1534–35) was an impressive indication of Münster's achievements as a Hebraist.⁸ It provided in two quarto volumes the text of the entire Hebrew Bible together with a facing Latin translation. Münster also composed annotations for it, largely based upon the work of Jewish Bible commentators. It is a work of Christian humanism in that it mediated Jewish scholarship and it also equipped students to 'return to the sources'. The demand for this book was strong enough to justify an expanded edition eleven years later, in 1546.

The *Hebraica Biblia* mediated Jewish biblical scholarship by repackaging information drawn from the first and second editions of the Bomberg Rabbinic Bible. Münster used the biblical text that Felix Praetensis prepared for the first Bomberg Bible (1517). He also quoted from the commentaries of Rashi (both editions), David Kimhi, and Abraham ibn Ezra (second edition) in his annotations.⁹ Münster's personal copy of the 1517 Rabbinic Bible, given to him by Johann Froben, has been preserved in the Basel university library (Sig. FG II 11).

6 Jerome Friedman: *The Most Ancient Testimony. Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*. Athens, OH 1983, pp. 215–234.

7 *Index Librorum Prohibitorum*. Venice 1564, p. 51. München: Bayerische Staatsbibliothek, Sig. N Libr. 133. For the impact of the Index on Catholic Hebrew scholarship, see Burnett: *Christian Hebraism in the Reformation Era* [2012] (see above, n. 1), pp. 226–242.

8 Sebastian Münster: *En tibi lector. Hebraica Biblia Latina Planeque Nova Sebast. Munsteri translatione [...]. Vol. 1*. Basel 1534. I have used the Bavarian State Library's downloadable copy (Sig. 2 B. orient 18–1/2), and Herzog August Bibliothek Sig. A 24a Helmst. 2o (1). VD 16 B2881.

9 Stephen G. Burnett: *The Strange Career of the Biblia Rabbinica among Christian Hebraists, 1517–1620*. In: *Shaping the Bible in the Reformation. Books, Scholars and their Readers in the Sixteenth Century*. Ed. by Bruce Gordon and Matthew McLean. Leiden 2012, pp. 63–84, here pp. 65–69.

The diglot format that Münster chose for his Hebrew Bible reflects Erasmus' Greek New Testament rather than a Jewish prototype. Like Erasmus, Münster felt that he had to provide a new Latin translation of the Hebrew Bible because the *Vulgate* was full of errors. Münster saw himself first and foremost as a linguist/philologist rather than a theologian, even as Erasmus had done before him. As a partisan of Erasmus (1466–1536), Münster also targeted Agostino Steucho (1496/97–1548) for special criticism in both the introduction to his *Hebraica Biblia* and in the annotations. Steucho was at that time involved in a polemical dispute with Erasmus over biblical interpretation.¹⁰ Münster was an Erasmian in his approach to the Hebrew Bible, though Erasmus would not have agreed with Münster's extensive reliance on Jewish sources.¹¹

Münster differed from Erasmus, however, in the kind of translation that he offered his readers. Where Erasmus wished to provide both an accurate and fluent Latin translation, Münster used a more literalist approach that reflected the idiosyncrasies of the original Hebrew, rather than smoothing them over. This was consistent with his contention that the Hebrew Bible should be interpreted in light of the traditional knowledge of the Hebrew language preserved in Jewish linguistic scholarship and Jewish Bible commentaries. He wished to provide as Josef Eskhult says, “a translation that is as close as possible to the Hebrew source text, *Hebraica veritas*, intentionally disregarding purity and elegance.” Münster did not hesitate when necessary to coin new Latin words when he thought them necessary to convey the sense of the Hebrew.¹² Since Münster believed that medieval Jewish authors still possessed a ‘living knowledge’ of biblical Hebrew passed down to them from antiquity, he like Jerome before him could rely on Jewish philological advice. Münster reassured his readers in the introduction that he used Jewish scholarship “with discretion” (*cum iudicio*).¹³

10 Burmeister: Münster [1963] (see above, n. 3), p. 92. Münster specifically criticized Steucho's *Veteris Testamenti ad veritatem Hebraicam Recognitio*. Lyon 1531.

11 Shimon Markish: *Erasmus and the Jews*. Transl. by Anthony Olcott. Chicago 1986, pp. 106–111.

12 Josef Eskhult: *Latin Bible Translations in the Protestant Reformation. Historical Contexts, Philological Justification, and the Impact of Classical Rhetoric on the Conception of Translation Methods*. In: *Shaping the Bible in the Reformation*. Ed. by Bruce Gordon and Matthew McLean. Leiden 2012, pp. 167–185, here pp. 170 f.; 176 f.

13 Burmeister: Münster [1963] (see above, n. 3), p. 91.

3 Sources of Münster's Annotations¹⁴

Münster quoted from a variety of Jewish sources in his annotations. The solid foundation of his comments were drawn from the biblical commentaries and the Aramaic Targums printed with the Rabbinic Bibles of 1517 and 1524–25. He cited material from other commentaries as well, most notably Moses Nahmanides' Pentateuch commentary. Münster frequently mentioned David Kimhi's *Book of Roots* [*Sefer ha-Shorashim*] when discussing particular words. On occasion he also cited Moses of Coucy's *Book of Commandments*, a work that he edited and translated in 1533. Finally, Münster consulted several polemical Jewish manuscripts, including *Sefer Nizzahon* [the *Book of Victory*]. *Nizzahon* was written in the 13th century to prepare Jews to dispute with Christians, and was organized by biblical book. It includes a number of sharply critical chapters on the Gospels.¹⁵

Münster's approving use of Jewish biblical and linguistic scholarship in his annotations could easily have landed him in trouble with his fellow Protestants, a danger that Münster was all too aware of. As a part of the introduction to the *Hebraica Biblia* he wrote a section entitled "Hebrew Commentaries are not to be condemned". In it he pointed out:

Many places in Scripture are, indeed, obscure and perplexing so that they cannot easily be understood without the Hebrew tradition – however smart people today may growl [...] We should be reminded not to listen to those who believe they must despise the Hebrew writings because they contain nothing good; and if there should be anything good therein as in some obscure passages, the Jews have taken it from Christian scholars [...] If this were true, that the Jews could not interpret the Sacred Scriptures in the days of Rashi and before his days, from whom, I ask did Jerome learn the interpretation of the Law and the Prophets? Not from the Jews? At least they knew the language, kept the idioms of the language, and did not become ignorant of the interpretations handed down to them, as it were, from their elders, even if they did not comprehend the deepest meaning of the Scriptures as Christ and the Apostles have shown us.¹⁶

¹⁴ Erwin I. J. Rosenthal: Sebastian Münster's Knowledge and Use of Jewish Exegesis. In: Essays in Honor of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz. Ed. by Isidore Epstein, Ephraim Levine and Cecil Roth. London 1942, pp. 351–369.

¹⁵ The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the *Nizzahon Vetus*. Ed. by David Berger. Philadelphia 1979, pp. 167–222.

¹⁶ "Nam sunt multa loca in scriptura adeò obscura & perplexa, ut citra Hebraeorum traditionem non facile intelligi possunt, quicquid nasuti hic ganniant. [...] Vbi & hoc monendum duximus, eos non audiendos, qui putant Hebraeos scriptores contemnendos, quod nihil boni habeant, & si quippiam habent, praesertim in obscuris locis, id à Christianis habeant. [...] Id si verum est, & Iudaei non poterant interpretari sacra Biblia tempore Rabi Salomonis, atque ante aeuum eius, à quo quaeso didicit Hieronymus legis & prophetarum interpretationem? Nónne à Iudaeis?

Münster reassured his readers that “the reading and interpretation of the rabbis [...] will not harm you if you have studied Christ truly. In fact, this information will be helpful to you, whether they agree with us or not.”¹⁷

4 Münster’s Annotations on Genesis

What kind of information did Münster feel was most useful to transmit and report from the vast body of Jewish scholarship on the Bible? We will consider Münster’s annotations for ten chapters of Genesis (1–5; 12; 15–18), which contain a good cross section of the kinds of remarks that he makes throughout his commentaries. Notably they contain passages where Christians and Jews strongly disagree about their correct interpretation.

Münster’s annotations can be grouped into four general kinds: (1) Philological notes, (2) Passages where Jewish commentators disagree, (3) Passages where Münster criticizes ‘absurd’ Jewish interpretations, and finally, (4) Passages where Jewish commentators attack the Christian faith. The most common kind of annotations that Münster provided were philological notes. They included discussions of the meaning of particular words and phrases, syntactical explanations, locations of places, and even parsing difficult verbs. For example, Münster added that the use of the word *moed*, ‘appointed time’, in Gen 1:14 specifically referred to the Israelite feasts and fasts. He helpfully parsed the verb *merahefet*, ‘hovering’, in Gen 1:2 as a Piel participle. Münster’s explanation of the phrase beginning with *af ki*, ‘Did God indeed say’ (Gen 3:1), included a suggestion that the conversation between Eve and the serpent probably began before the serpent posed this question. Finally, Münster’s concern for the identity of the rivers that flowed from Eden (2:10) and the location of the land of Nod (4:16) reflect his geographical interests.

The old Jewish saying “two Jews, three opinions” is reflected in the diversity of Jewish biblical interpretation for a variety of reasons. Rabbi Solomon ben Isaac

Quomodo igitur hic dicit, Hebraeos minus habere cognitum in scriptura quàm omnes gentes? Vel saltem linguam nouerunt, tenent linguae idiotismos, interpretationem à maioribus veluti per manus traditam non omnino ignorant, etiamsi praecipuum scopum scripturae, ignorent, quem nobis Christus & apostoli ostenderunt.” Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. b2^r. Transl. by Frank Rosenthal: *The Rise of Christian Hebraism in the Sixteenth Century*. In: *Historia Judaica* 7 (1945), pp. 167–191, here pp. 188–190.

¹⁷ “Nihil itaque Christiane Lector, tibi oberit Rabinorum lectio atque interpretatio, si Christum pure didicisti: imo proderit, sive illi nobiscum consentient sive dissentiant.” Münster: *Biblia* [1534] (see above, n. 8), f. b3^r. Transl. by Rosenthal: *Rise* [1945] (see above, n. 16), pp. 189 f.

[Rashi] (1040–1105) was interested not only in providing a simple explanation of the meaning of biblical passages (*peshat*), but also homiletical comments, frequently citing collections of midrash.¹⁸ While David Kimhi (1160–1235) was not averse to quoting midrash either, he made his reputation as a grammarian, and Christian Hebraists prized his explanations of particular words and his grammatical notes. They were less keen on his frequently sharp attacks on Christianity.¹⁹ Abraham Ibn Ezra (1089–1167) focused primarily on grammatical explanations of the text, avoiding midrash. Moses Nahmanides (1194–1270) in his Genesis commentary often introduced kabbalistic elements in addition to explanations of the text at hand. In particularly obscure passages, Münster’s Jewish sources often proposed sharply conflicting explanations, leaving the puzzled Christian interpreter to try and reconcile their differences.²⁰

Gen 4:6–7 reads “Then the Lord said to Cain, ‘Why are you angry? Why is your face downcast? If you do what is right, will you not be relieved/lightened?’” Münster begins his annotation with a grammatical explanation of the Hebrew word *seit*, which means to lift up or carry, or in an extended sense to forgive sin. Münster went on to discuss the various possibilities reported by Nahmanides in his commentary on how to explain this passage.²¹ Münster did not resolve the interpretive dilemma, leaving it to his readers to decide between the alternatives.²² His own translation – “you will be relieved” (*erit subleuatio*) – could fit with any of the three proposed interpretations.

Münster’s comments on Gen 15:6, “And he believed the Lord and it was reckoned to him as righteousness”, are a bit more fraught than the first example, because the verse was quoted several times in the New Testament to explain the nature of saving faith. Münster largely ignored the theological implications of his philological work. He noted several alternative interpretations, discussed the

18 Chumash with Targum Onkelos, Haphtoroth and Rashi’s Commentary. Vol. 1: Bereshit. Ed. by Abraham Maurice Silbermann and Morris Rosenbaum. Jerusalem 1985.

19 Frank Ephraim Talmage: David Kimhi. The Man and the Commentaries. Cambridge, MA 1975; Naomi Grunhaus: The Challenge of Received Tradition. Dilemmas of Interpretation in Radak’s Biblical Commentaries. Oxford 2013.

20 Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch. Genesis (Bereshit). Ed. by H. Norman Strickman and Arthur M. Silver. New York 1988; and Ramban (Nachmanides) Commentary on the Torah: Genesis. Ed. by Charles B. Chavel. New York 1971.

21 Chavel: Rambam [1971] (see above, n. 20), p. 88.

22 Münster: Hebraica Biblia [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 4r; Burmeister: Münster [1963] (see above, n. 3), p. 91.

meaning of the word hashav, and then innocently added: “I don’t know whether this explanation squares with the Pauline interpretation.”²³

The first two uses of Jewish sources in Münster’s annotations involve the benign, constructive use of Jewish scholarship in the service of Christianity. Münster’s mockery of some Jewish interpretations and his use of Jewish polemical texts such as *Sefer Nizzahon* were both dangerous and necessary if Münster’s program of exploiting Jewish linguistic and biblical scholarship were to succeed. He was obliged to draw clear boundaries between the kinds of interpretations that were acceptable to Christians and those that no Christian could possibly accept as true.

In a few places Münster indulges in mockery of Jewish interpretations. For example, Münster recounted the Jewish legends related to Leviathan (Gen 1:21 note k). He derides them as a statement of “demented Jews”.²⁴ Since the Genesis passage reported that God created the great sea creatures (*tannimim*), which Jewish tradition identified with the monster Leviathan (Ps 74:14, 104:26; Jes 27:1; Ijob 3:8, 41:1–34), whom God slew (Jes 27:1) – Jewish commentators speculated about what God did with the Leviathan’s carcass. Münster paraphrased Rashi’s exposition here: God created Leviathan male and female, but he then killed the female and preserved her flesh in salt for the feast of the righteous at the End of Days.²⁵ In his *Disputation* of 1529, Münster has his Christian ask the Jew,

You say that the Jewes shall celebrate a great Feast in the latter times, in which they shall eat [...] Leviathan, that is a great fish salted from the beginning of the world, and kept for the just, and they shall drinke wine from the first six daies reserved together with the grapes.

The Jew confirmed that Jews believed this.²⁶

Münster’s mockery was more pronounced when he briefly discussed how Jews believed that God was responsible for creating unclean spirits of all kinds. In his comment on Gen 2:2: “which God created to do”, Münster cited Rabbi Abraham Saba’s discussion of how God created familiar demons, fauns, satyrs, etc. in *Zeror Hammor*. Rabbi Abraham explained that God made these creatures but that they

²³ “Verum nescio an haec expositio quadret cum expositione Paulina”. Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 13r, note 15c.

²⁴ Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 2r, note 1k.

²⁵ Silvermann and Rosenbaum: *Chumash* [1985] (see above, n. 18), pp. 5 f.

²⁶ Sebastian Münster: *Christiani hominis cum Iudaeo [...] Colloquium*. Basel 1529, f. 5 Aleph 5r–v [Basel UB, Sig. Rb 949]. I have quoted the English translation: Sebastian Münster: *The Messiah of the Christians and the Jewes*. Transl. by Paul Isaiah. London 1655, pp. 27–31.

were imperfect because God ran out of time before the Sabbath, when he was obliged to rest and did not complete his work on them.²⁷ Münster commented that Rabbi Abraham also wrote “many other absurdities concerning demons (*shedim*, *maziqin*) and Lilith, which we omit here.”²⁸ In his 1529 *Disputation* and the 1539 *Messias*, Münster devoted several pages to this Jewish tradition. Placing a quotation taken from Rabbi Yehiel’s Hebrew account of the Disputation of Paris in the mouth of the Jewish participant, Münster reported:

Know therefore that our wise men judge thus: that Adam the first parent begat devils, spirits, and ghosts and you shall be constrained to be of their opinion, since as we finde not those creatures in the number of the other works of creation; but many of these have a bodie and soule, they are multiplied and die as other men, and againe there are many spirits which are created without a body, and of these it is said; *which the Lord created that hee might make* [Gen 2:2; italics mine], which were not yet made but created; such were those Devils whose soules hee had created, but did not make their bodies, because the Sabbath was at hand, and the Lord was forc’d to rest from his works, which hee had created that hee might make [...].²⁹

Münster’s mention of Jewish midrashic interpretations concerning Leviathan, the creation of demons, the End of Days, etc. were not accidental. Apart from Münster expressing his own opinion that these interpretations were “Jewish nonsense”, he was making a point that would be obvious to most of his Christian readers: do not believe everything you read in Jewish commentaries. For all of their linguistic expertise in Hebrew and the Bible, Jews could be childishy credulous in Münster’s opinion. When they read the Hebrew Bible they could sometimes come up with remarkably silly ideas. By making such remarks periodically throughout his Bible annotations, Münster was also drawing a conceptual boundary between Christian and Jewish interpretation, a process that is even clearer in passages where Münster responds to Jewish attacks on Christianity.

In the passages that I have examined the major disagreement between Münster and his Jewish sources concerns the nature of God: one person or three persons in one triune Godhead? Münster differentiates between Jewish and Christian interpretation in his second comment on the first chapter of Genesis:

²⁷ Abraham Saba: *Zeror Hamor*. n.p. 1975, p. 9, col. 2.

²⁸ “Scribit & alia multa absurd de Shedim & Meziqin atque Lilith quae hic omittus”. Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 3a, note a.

²⁹ Münster: *Vikkuah* [1529] (see above, n. 26), f. Aleph 3v–4r; Münster: *Messias* [1655] (see above, n. 26), pp. 10f.

Deus: In Hebrew *Elohim*, which is the plural of the singular *Eloah*. Hence the Hebrew text has: “in the beginning Gods (*dij*) created heaven and earth”. In the same way below, it is said “Let us make man” in plural and soon after that it is in the singular: and God created man. Therefore from the very exordium of Scripture it is implied that God is plural and singular.³⁰

What Münster does not say is that he took the grammatical point directly from Abraham Ibn Ezra’s Genesis commentary. He then related Ibn Ezra’s explanation of the unusual character of *Elohim*, that it reflects the “special character” (*derek ha-lashon*) of the Hebrew language and its way of expressing honorifics.³¹ Münster called this a “frivolous rebuttal” (*frivole refellere*).

Münster’s annotation on Gen 1:26, “Let us make man in our own image” provides even more scope for anti-Jewish comment. Among the explanations that Jews advanced to explain the words “let us make man” included: Firstly, God was speaking with the Angels (Rashi); secondly, God was speaking to himself; and thirdly God was speaking to the earth (Nahmanides)³² Münster also noted that the author of the polemical work *Nizzahon* took the opportunity to “deride our Christ” when discussing this passage. The Trinity comes up again later when Münster discussed Gen 18:1 (note a) where “three men” appear to Abraham. He quotes Abraham Ibn Ezra’s needling comment: “Those who are confused in mind say God is three men: he is one and he is three and they cannot be divided.”³³

Apart from Münster’s rather traditional terms of abuse for Jews and their ‘false beliefs’, his comments are striking for two reasons. First, Münster emphasizes the difference between a Christian and Jewish interpretation of these passages. There is no ambiguity about the differences between the two. For Münster, Christians must understand “let us make man in our image” in one way; Jews utterly rejected this interpretation, even though Jewish commentators did not themselves agree on how it should be interpreted. Second, when Münster seeks to refute Jewish interpretations, rather than simply to ridicule them, he uses philological arguments, not overtly theological ones. Münster’s older Basel contem-

30 “Deus] Hebraice Elohim quod est plurale à singulari Eloah. Vnde textus hebraicus habet: in principio creavit dij caelum & terram. Sicut & infra dicitur: Faciemus hominem, in plurali numero: & mox subditur in singulari: Et creavit deus hominem. Insinuatur igitur ab exordio scripturae in deo esse & pluralitatem & unitatem [...]”. Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 2r, note b.

31 Strickman and Silver: *Ibn Ezra’s Commentary* [1988] (see above, n. 20), p. 24.

32 Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 2a, note m.

33 Münster: *Hebraica Biblia* [1534] (see above, n. 8). Vol. 1, f. 15v, note a. Strickman and Silver: *Ibn Ezra’s Commentary* [1988] (see above, n. 20), p. 189.

porary Johannes Oecolampadius made some of the same points on Gen 1:26 in his 1536 Genesis commentary, but within a theological discussion.³⁴

Sebastian Münster approached the Hebrew text of Genesis from the perspective of a philologist, using the resources of Jewish scholarship to illuminate the darker places of that book. By using Jewish sources he knowingly took the risk that he would be branded a heretic or a 'judaizer'.³⁵ Yet he felt that he had to take this approach, however risky it was for him and his reputation. By quoting so profusely from Jewish authorities, whether to justify the positions that he took, to criticize, to ridicule or to reject, Münster represented in turns a mediator of Jewish scholarship, a 'spokesman for Judaism' (especially when he quoted Jewish criticisms of Christianity),³⁶ and even a 'judaizer' in the eyes of some. While Münster clearly thought that he had drawn a clear and orthodox path through the Hebrew Bible, using Jewish commentaries for guidance, some of his readers, most notably Martin Luther, strongly disagreed.³⁷

34 See Johannes Oecolampadius: An Exposition of Genesis. Ed. by Mickey Mattox. Milwaukee 2013, pp. 91–93.

35 Burmeister: Münster [1963] (see above, n. 3), p. 91.

36 Stephen G. Burnett: Spokesmen for Judaism. Medieval Jewish Polemicists and their Christian Readers in the Reformation Era. In: Reuchlin und seine Erben. Ed. by Peter Schaefer and Irina Wandrey. Stuttgart 2005, pp. 41–51.

37 Burnett: Reassessing the 'Basel-Wittenberg Conflict' [2004] (see above, n. 2), pp. 190–193.

Autorenverzeichnis

Luca Baschera:

Dr. phil., Privatdozent für Praktische Theologie und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Reformationsgeschichte der Universität Zürich

Jan-Andrea Bernhard:

Dr. theol., Privatdozent für Kirchengeschichte und Fellow des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich, Pfarrer in Castri-sch, Graubünden

Andreas J. Beck:

Dr. theol., Professor für Historische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät (ETF) Löwen, Belgien

Stephen E. Buckwalter:

Dr. theol., Mitarbeiter an der Bucer-Forschungsstelle der Akademie der Wissenschaften, Heidelberg

Armin Buchholz (†):

Dr. theol., war Dozent für Systematische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen

Stephen G. Burnett:

Ph.D., Professor in Classics and Religious Studies, Univ. Lincoln / Nebraska, USA

Christine Christ-von Wedel:

Dr. phil., freie Wissenschaftlerin in Basel, Fellow des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich und der Theologischen Fakultät der Universität Basel

Lutz Danneberg:

Dr. phil., Professor für Deutsche Philologie an der Humboldt-Universität Berlin

Mark W. Elliott:

Ph.D., Professor in Historical and Biblical Theology, School of Divinity, University of St Andrews, Schottland

Stefan Felber:

Dr. theol., Dozent für Altes Testament am Theologischen Seminar St. Chrischona

Sven Grosse:

Dr. theol., Professor für Historische und Systematische Theologie an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel

Jason D. Lane:

M. Div., S.T.M., Assistant Professor für Theologie an der Concordia University Wisconsin, Mequon (WI), USA

Andreas Mühling:

Dr. theol., Professor für Evangelische Kirchengeschichte an der Universität Trier

Johann Anselm Steiger:

Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Universität Hamburg

Christoph Strohm:

Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg

Sarah Stützing:

Dipl. theol., Mitglied des Graduiertenkollegs ‚Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit‘ und Doctoranda im Fachbereich Theologie der Universität Hamburg

Ulrike Treusch:

Dr. theol., Professorin für Historische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen

Register

Personenregister

- Abraham 19, 81, 84, 85, 123, 185, 357–359, 362, 386
- Agricola, Rudolph 286
- Albertus Magnus 30
- Ambrosiaster 363
- Ambrosius 119, 373
- Amsdorf, Nikolaus von 272
- Aristoteles 154, 155, 158, 162, 176, 178–180, 186, 191, 195, 201, 350
- Armbruster, Jörg 117
- Arnold, Christoph 231
- Asendorf, Ulrich 75, 80
- Auerbach, Erich 100
- August von Braunschweig und Lüneburg (Herzog) 226, 230
- Augustijn, Cornelis 367, 368
- Augustin(us), Aurelius 14, 18, 21–24, 29–31, 33–35, 40, 79, 82, 83, 93, 113, 119, 120, 147, 152, 159, 162, 174, 186, 196, 197, 204, 212, 238, 243, 244, 247–255, 257, 259, 260, 285, 297, 298, 313, 337, 353, 376–378
- Avicenna 191
- Backus, Irena 283
- Bacon, Francis 198–202
- Bader, Günther 50, 51
- Baius, Michael 360–362
- Bauckham, Richard 114
- Baumgarten, Sigmund Jacob 102, 171
- Bayer, Oswald 8, 111, 112
- Benedikt XIV. (Papst) 361
- Benz, Ernst 52
- Berengar von Tours 195
- Berger, Hans 314
- Bernhard von Clairvaux 8, 10, 25, 203
- Bertramus, Bonaventura Cornelius 334
- Bérulle, Pierre de (Kardinal) 361
- Beyschlag, Karlmann 61
- Beza, Theodor 163, 292, 333, 334, 341, 342
- Biel, Gabriel 69
- Birken, Sigmund von 230–232
- Bisterfeld, Johann Heinrich 209, 210
- Blasius, Johannes 303, 308, 316, 318
- Bodenstein von Karlstadt, Andreas 69, 219
- Bodin, Jean 354, 356
- Boethius 204
- Bornkamm, Heinrich 71, 72, 83
- Brenz, Johannes 129, 131
- Brueggemann, Walter 101
- Bucer, Martin 190, 281–299, 301, 354, 385, 388–390
- Buchholz, Armin 5
- Budé, Guillaume 339
- Bugenhagen, Johannes 120, 121
- Bullinger, Anna 272
- Bullinger, Heinrich 188, 243, 253, 255–263, 265–280, 306, 308, 311, 313, 315, 327
- Bullinger, Margreth 272
- Bünderlin, Johannes 384
- Bundi, Martin 303
- Burger, Christoph 27
- Cajetan (Thomas de Vio) 282, 357, 359, 360, 362, 364
- Calixt, Georg 168
- Calmet, Augustin 151
- Calov, Abraham 81, 82
- Calvin, Johannes 70, 77, 86, 87, 161–164, 279, 283, 284, 288, 292, 293, 295, 296, 329, 333, 336, 338, 341, 342, 353, 354, 355–358, 360, 361, 363, 364
- Camenish, Emil 314
- Camerarius, Joachim 156
- Capito, Wolfgang 284
- Cassian, Johannes 29
- Cassiodor 194
- Celsus 6, 7, 246
- Chadwick, Henry 391
- Chandieu, Antoine de 334
- Choisy, Eugène 334
- Christ-von Wedel, Christine 33, 143
- Chrysostomos, Johannes 244, 285
- Chryssipos 194
- Chytraeus, David 156, 157
- Cicero 147, 179, 182, 201, 343, 344
- Clasen, Claus-Peter 382
- Colladon, Nicolas 334

- Comander, Johannes 301–331
 Connanus, Franciscus 347
 Contarini, Gasparo 296
 Cooper, Derek 117
 Corvinus, Antonius 129, 132
 Cranmer, Thomas 289
 Cujas, Jacques 354
 Cyprian 244, 313, 337
 Cyrill von Alexandria 244
- Danaeus, Lambert 169, 334, 336–338,
 342–346, 348–353
 Dannhauer, Johann Conrad 159, 161, 171–173,
 221, 222, 227
 Dekkers, Johannes 361
 Delitzsch, Franz 82
 Deyling, Salomon 204, 205
 Dilherr, Johann Michael 220, 228, 230–233,
 239
 Dionysios von Syrakus 239
 Donellus, Hugo 353
 Duns Scotus, Johannes 293
 Duplessis-Mornay, Philippe 335
- Ebeling, Gerhard 48, 70, 99, 375, 376, 379
 Eck, Johannes 112, 113, 119, 120, 203, 376
 Entfelder, Christian 384
 Erasmus von Rotterdam 19, 20, 33, 47–67,
 75, 101, 107, 130, 139, 143, 149–152, 162,
 167, 174, 175, 191, 243, 250–259, 265,
 281, 285, 298, 313, 326, 367–380, 396
 Erythraeus, Valentin 201
 Eskhult, Josef 396
 Estius, Guilelmus (Willem Hessels van Est)
 357, 360–364
 Eusebius von Cäsarea 7, 236
- Faber Stapulensis 95, 106, 367, 376
 Fast, Heinold 382
 Fénélon, François 361
 Fleischmann, Alfons 361
 Franck, Sebastian 215
 Francke, August Hermann 101
 Froben, Johann 395
 Fuchs, Leonhart 175
 Führer, Werner 109
- Gadamer, Hans-Georg 3, 4
 Galen 167, 176, 178
 Gallars, Nicolas des 335
 Gallicius, Philipp 303, 306, 308
 Gerhard, Johann 220, 221, 226–228
 Germar, Friedrich Heinrich 210
 Glassius, Salomon 169
 Goclenius, Rudolf 161
 Gögler, Rolf 58, 62, 64, 66, 154
 Goulart, Simon 333
 Gräb, Wilhelm 71, 102
 Graf-Stuhlhofer, Franz 115, 116
 Gräßer, Erich 125
 Grebel, Konrad 383
 Grégoire, Pierre 348
 Gropper, Johannes 296
 Grotius, Hugo 81
 Grynaeus, Simon 288
 Gwalther, Rudolf 308
- Haar, Johannes 116, 119
 Hafner, Ulrich 317
 Hägglund, Bengt 52
 Hailer, Martin 390
 Haller, Berchtold 308
 Hamm, Berndt 27
 Harsdörffer, Georg Philipp 231
 Harvey, William 202
 Hauvenreuther, Johann Ludwig 169
 Head, Randolph C. 303, 305
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 75
 Hemmingsen, Niels 157, 159
 Henschel, Martin 100
 Herder, Johann Gottfried 211
 Hiebsch, Sabine 34
 Hieronymus 7, 54, 55, 82, 119, 193, 194,
 243–259, 285, 337, 396, 397
 Hippokrates 178
 Hitz, Florian 303
 Hobbs, R. Gerald 282
 Hoffmann, Manfred 54, 57, 63–66
 Holder, R. Ward 358
 Holl, Karl 55, 97–99, 106
 Hollmann, Georg 125
 Holthöfer, Ernst 353
 Hotman, François 335, 342–345, 347, 352
 Hubmaier, Balthasar 383

- Hugo Cardinalis 95
Hume, David 296
Hunnius, Ägidius 129, 131, 134, 138, 141
Hut, Hans 382, 384
Hyperius, Andreas 344
- Ibn Ezra, Abraham 394, 395, 399, 402
Illyricus, Matthias Flacius 160, 161, 170, 171,
179, 190–193
Irenäus 261
Iwand, Hans Joachim 48
- Jenny, Wilhelm 301, 307, 308, 313–315, 327
Jischmael ben Elisha (Rabbi) 184
Johann von Eych 32
Josephus 313
Jud, Leo 305, 311, 329
Julian (Kaiser) 244
Jüngel, Eberhard 142
Junius, Franciscus 163
Justinian (Kaiser) 339, 340, 343, 346, 354
- Keckermann, Bartholomaeus 158
Kelley, Donald R. 340
Kerlen, Dietrich 52
Kettler, Franz-Heinrich 60
Kimhi, David 394, 395, 397, 399
Kimhi, Moses 394
Klug, Eugene F. 48
Kobusch, Theo 65
Kohls, Ernst-Wilhelm 57, 63
Kraus, Hans-Joachim 70
Krause, Gerhard 106
Kroon, Marijn de 291
Krüger, Friedhelm 57, 58, 61, 65, 282
Küsel, Melchior 231
- Lanfranc von Bec 195, 196
Lect, Jacques 334
Leijssen, Lambert 282
Leppin, Volker 27, 43
Lessius, Leonardus 360
Levita, Elijah 394
Liebing, Heinz 55
Lies, Lothar 55, 62
Link, Wenceslaus 121
Liver, Peter 303, 305
- Lotter, Melchior 376
Lotz, David W. 117
Lugioyo, Brian 296
Luther, Martin 3, 5–14, 18, 20–28, 30,
33–43, 47–66, 69–133, 135–137,
140–144, 148–150, 152, 157, 158, 162,
172, 175, 180–183, 185, 186, 188, 190,
197, 203, 213–223, 228, 234, 236, 238,
239, 243, 253–256, 259, 260, 268, 272,
281, 283, 287–289, 298, 313, 353, 359,
360, 367–373, 375–380, 403
- Maimonides 394
Major, Georg 148
Mancini, Giulio 239
Marcion 25, 114, 244, 255
Marpeck, Pilgram 381–391
Meinhold, Peter 74
Meister Eckhart 30, 35, 215, 219
Melanchthon, Philipp 147, 148, 151–157,
160–163, 165, 166, 168, 175, 176,
178–181, 186–192, 203–205, 265, 293,
357, 369
Meyer, Wolfgang 167
Miriam 18
Molina, Pierre 361
Mose 12, 14–18, 25, 102, 103, 117–119,
121, 122, 193, 197, 232, 234, 324, 372,
386–388, 394, 397
Moses of Coucy 394, 397
Müller, Heinrich 220
Muller, Richard A. 4, 287
Münster, Sebastian 393–403
Müntzer, Thomas 382
Musäus, Simon 129, 131, 135–138, 141
- Nahmanides, Moses 397, 399, 402
Natalus, Alexandrius 152
Nida, Eugene 109
Nietzsche, Friedrich 70
Nikolaus von Lyra 82, 94, 95, 100, 373
Noël, Alexandre 152
- O'Connor, Michael 359
Oecolampadius, Johannes 403
Opitz, Heinrich 169
Opitz, Peter 268

- Origenes 3–26, 29, 47, 54–67, 82, 100, 154,
 155, 166, 246, 247, 249, 251
 Osiander, Lucas 129, 136, 139
 Østergaard-Nielsen, Harald 50, 51

 Pammachius 7
 Pancratius, Andreas 129, 138
 Parker, Thomas Henry Louis 287
 Pauli, Simon 130, 131, 134, 142, 157
 Paulus (Apostel) 3, 9, 12–18, 21–23, 25,
 50, 91, 98, 112, 115, 117, 120, 122, 148,
 150, 152, 153, 156–158, 160, 161, 165,
 182–186, 191, 213, 217, 221, 226–228,
 232, 234, 236, 243–247, 249–252, 254,
 255, 257, 258, 326, 345, 351, 357, 358,
 360, 363, 367, 369–372, 377, 379, 380
 Payne, John B. 56, 57, 61
 Pellican, Conrad 393, 394
 Perkins, William 164–167, 173
 Perrot, Charles 334
 Petri, Adam 376, 394
 Pfeiffer, August 171
 Pfeiffer, Joachim Ehrenfried 171
 Philipp II. 360
 Pieper, Franz 59
 Pierre d'Ailly 255
 Plinius Secundus der Ältere 239
 Piscator, Johannes 162
 Pitkin, Barbara 358
 Plaickner, Martin 317
 Platon 154, 186, 191, 200
 Polus, Matthaeus 205
 Pontisella, Johann 315
 Porphyrius 7, 195, 244
 Praetensis, Felix 395

 Ramus, Petrus 164
 Rashi (Rabbi Solomon ben Isaac) 395, 399,
 402
 Reu, Johann Michael 114, 115
 Reuchlin, Johann 394
 Ringleben, Joachim 109
 Ritschl, Dietrich 390
 Rörer, Georg 253
 Roth, John D. 381, 390
 Rothen, Paul Bernhard 103
 Roussel, Bernard 282

 Rufin 14, 154, 194
 Rupert von Deutz 194

 Saba, Abraham (Rabbi) 400, 401
 Sack, Siegfried 130, 133, 137, 139, 141
 Saluz, Georg à 307
 Salzmann, Jakob 303
 Sarcerius, Erasmus 130, 139
 Sattler, Michael 383
 Saubert, Johann 223–228, 230, 231, 236,
 238
 Saxoferrato, Bartolus de 341
 Scaer, David P. 114, 116
 Schär, Max 54
 Scharnschlager, Leupolt 317
 Schäufele, Wolf-Friedrich 28
 Scherer, Anna 317
 Schlegel, Friedrich 211
 Schlegel, Theodul 303
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 107,
 212
 Schunack, Gerd 125
 Seebaß, Gottfried 382
 Seeberg, Heinrich 74
 Selber, Anna 394
 Selnecker, Nikolaus 159
 Semler, Johann Salomo 102
 Seneca 172, 200
 Seuse, Heinrich 35
 Sickingen, Franz von 281
 Siegbert von Gembloux 195
 Simon, Richard 361
 Sixtus V. (Papst) 361
 Slenczka, Notger 140, 145
 Spijker, Willem van 't 288
 Spinoza 162
 St. Paul, François de 335
 Stadelmann, Helge 71
 Staupitz, Johann 27, 69
 Stayer, James 382
 Steiger, Johann Anselm 81, 158
 Steiner, George 102
 Stephens, W. Peter 286
 Steucho, Agostino 396
 Strauch, Georg 223, 231
 Stunica, Jacobus Lopis 151
 Sturm, Johannes 201

- Tauler, Johannes 30, 35, 40
 Tertullian 249, 257, 258, 261, 262, 336, 337
 Theodor von Mopsuestia 244
 Theophilus (Protospatharius) 176
 Thomas von Aquin 3, 14, 21–25, 282, 289,
 294–297, 359, 361, 363, 373
 Thompson, John L. 4
 Torjesen, Karen Jo 65
 Tranquillus 7
 Treger, Konrad 389
 Tremelius, Immanuel 163
 Troeltsch, Ernst 103
 Troschel, Peter 223
 Twisse, William 294
 Tyndale, William 167
- Ubaldis, Baldus de 341
 Ulpian 355
- Vadian, Joachim 302, 306
 Valla, Lorenzo 150, 180
 Vergerio, Pier Paolo 307
- Vesal, Andreas 175, 176, 178, 206
 Vischer, Wilhelm 83
 Vitruv 176
 Vosté, Jacques-Marie 359
- Walther, Wilhelm 114
 Weber, Beat 92
 Webster, John 202
 Weyden, Rogier van der 228, 229
 Wigand, Johannes 161
 Wilkins, John 168
 Wilson, Thomas 170
 Wisching, Johannes 48
 Wright, Nicholas Thomas 14
- Yehiel (Rabbi) 401
- Zabarella, Giacomo 169
 Zanchi, Girolamo 163
 Zuniga, Jacobus Lopis 151
 Zwingli, Ulrich 265, 287, 302, 303, 306, 308,
 311, 317, 318, 329, 376

Sachregister

- Akkomodation 9, 11
Allegorese, allegorisch, Allegorie 7, 14, 35, 73, 79, 82, 83, 92, 93, 95, 97, 100, 104, 285, 286, 375, 376, 377, 378, 379
Altar 303, 328
Altes Testament 5, 13, 14, 126, 127, 130–134, 136, 139, 144
Analogia fidei 285
Anatomie, *anatomia sacra* 154, 175–179, 192
Anthropomorphismus 379
antilegomena 103
Apokalyptik 318
Apostelstreit 243, 245, 250, 253, 254, 259
apostolic 113, 116, 117, 122
Aramaic 394, 397
Artikelbriefe 303, 305
Assertio omnium articulorum 96, 98
Aufklärung 71, 75, 81, 102
Augustiner-Chorherren 31
Augustiner-Eremit 28, 33
Auslegung
– der Bibel s. Schriftauslegung
– der Gebote 346, 348, 350, 351, 352, 355
– des Gesetzes s. Gesetzesauslegung
authority (biblical) 111–113, 116, 117, 119, 124
Autorintention 287
Autorität der Bibel 289

Basel 394, 395, 402
Bauernartikel 303
Bekenntnis 306, 322, 329
Benediktiner / benediktinisches Mönchtum 31
Bergpredigt 351
Beschneidung 359
Bibel 265–267, 269, 274, 276, 278–280, 335, 338, 342, 343
Bibelexegese s. Schriftauslegung
Bibeltext 341–346, 351–353
Biblizismus 287
Bild, Bildlichkeit, Bildrhetorik 213–215, 217–223, 227, 228, 239
Bischof 303, 305
Blut Christi / Blut Gottes 134, 137–144

Brief(e) 266, 269, 270
Buchgeschichte 302
Buchstaben, *littera*, literal, λέξις 14–17, 26
Bund 126, 130, 269, 274–276
Bundestheologie 266, 275, 276, 280
Bundstag 303

Calvinismus 333–335, 341, 356
canon, canonical 111, 113–115, 117
canonicity 117
caritas 32
catachresis 121
Christus / Christologie 125, 126, 128–138, 141–144, 273–280
claritas scripturae 48, 49, 52, 53, 60, 97
– *externa* 53, 60, 97
– *interna* 52, 97
Codex Iustinianus 333, 341
communicatio idiomatum 142
conceptio spiritualis 215, 222
consensus apostolorum 253, 254, 257, 259–262
Corpus Iuris Civilis 333, 338, 339, 341, 342, 346, 347, 349, 350–353, 355

De servo arbitrio 47–49, 74, 75
Dekadenbuch 266, 268, 274, 277
Dekalog 344, 346, 351–353, 355
Demokratie 303, 305
demons 400, 401
Dialektik, *analysis dialectica* 157, 161, 181, 183, 186, 189–191, 193–196, 286
Diarium 265, 271, 273
Dichotomisierung (Ramismus) 172, 173
Digesten 333, 339, 341
Disputation of Paris (1240) 401
Dominikanisch 282, 296
Domkapitel 303
Doppelte Prädestination 292, 293
Dordrechter Lehrregeln 293

Einheit
– der Schrift 3–6, 10, 13
–, kirchliche 283

- Elohim 402
Enchiridion (Erasmus von Rotterdam) 375
 End of Days 400, 401
 Endzeit 323, 328
 Epistolographie 302, 306
 erasmisch 282, 288, 299
 Erkenntnisvermögen des Menschen 59, 60, 62, 63, 65, 66
 Erwählung, Erwählungslehre 290, 388
 ethics (morality) 120, 123
 Ethik 340, 342, 346, 352, 353, 356
 Evangelisten 266
 Evangelium 4, 5, 8, 10, 14, 16, 25, 266, 272, 275, 276
 Exegese s. Schriftauslegung

 faith 112, 116, 120, 123, 124
fides apprehensiva: s. *pro me*
fides historica: s. Geschichte
fides quaerens intellectum 299
 Franziskanisch 293, 299

 Galaterbriefkommentar (Luther) 367
 Gebet 271, 273
 Gebot 345, 346, 348, 350–352
 Gegenreformation 359, 360
 Gemeinde 266, 268–275
 Gerechtigkeit, gerecht 16, 18–23, 25
 Geschichte, historia, ἱστορία, *fides historica*,
 historisch, geschichtlich 3, 4, 6, 9, 12–14, 17, 25
 Gesellschaft 266, 268, 271, 272
 Gesetz 5, 13–18, 21, 23, 25, 368, 371, 372, 377
 – bei Luther 371, 372
 – und Evangelium 152, 238, 286
 Gesetzesauslegung 340, 342–346, 348, 352–355
 Gewissen 167
 Glaube 37–41, 271, 274–280, 359, 362–364
 – bei Erasmus von Rotterdam 367, 368, 371, 378, 380
 – bei Luther 377, 380
 Glaubenskampf 84, 87–89, 97, 105
 Gnade 19, 22–24, 269, 272, 275, 359, 361, 362

 Gnadenstreit 360, 361
 gnostisch 25
 Golgatha s. Kreuz
 Gott 266, 268, 269, 271–276, 278–279
gratia sufficiens 361, 362

 Häresie, Häretiker 193, 204, 373
 Hebrew dictionaries 393, 394
 Hebrew grammar 393, 394, 399
 Hebrew language 393–397, 402
 Heidelberg 394
 Heidelberger Disputation 282
 Heilige Schrift s. Bibel
 Heiliger Geist 8, 23, 234, 287
 Heiligung 282, 292, 296, 358, 362
 Heilsgewissheit 294, 298
 hermeneutic (biblical) 111, 112, 117, 122
 Hermeneutik 72, 94, 100, 299, 342, 343, 345, 352
 – des Gehorsams („hermeneutics of obedience“) 381
 –, jüdische 184
 Herrschaftsrechte 305
 Heuchelei s. *simulatio*
 Historisch-kritische Methode 70, 71, 81, 99, 101–103, 105
 Historischer Ansatz (bei Erasmus von Rotterdam) 373, 380
 Hoffnung 268, 271, 279, 280
 Hoheit und Niedrigkeit / *exinanitio und majestas* 135, 137, 144
 Hohepriester 125, 126, 128, 130, 133–136, 140, 141, 143, 144
homologoumena 115
 Humanismus 282, 287, 299, 302, 303, 309, 333, 334, 336, 338, 339, 340–342, 346, 347, 352, 354, 356
 Humanisten s. Humanismus
 Humanistische Juristen /Jurisprudenz 333, 334, 338–342, 346, 347

 Idiomenkommunikation s. *communicatio idiomatum*
 Ikonographie 228
 Ikonoklasmus, ikonoklastisch 219
 Imagination 215–217, 225, 237
imago Dei 216, 217, 219

- Index of Prohibited Books 395
 Inkarnation 287
 inspiration (biblical) 115, 122
 Institutiones 337, 341, 346, 347, 350–352
 Intellektualismus 297
 Interim (in Straßburg) 281
 Irenik 283, 299
- James, the Epistle 111–124
 Jesus Christus 3–6, 8, 10–13, 17
 Jewish Bible Commentaries /
 Commentators 393–398, 400–403
 Jews 393, 397, 398, 400–402
 Jona (Buch) 73, 74, 87–92, 105
 Judaism 393, 394, 403
 Jurisprudenz 333–335, 338–343, 346, 348,
 352, 355
 justification 112, 123, 124
- Kanon 286
 Kanonisches Recht 338, 351
 Katechismus 302, 305, 314, 318, 325, 326,
 328–330
 Katholizität 289
 Kausalität 295, 296
 Kindertaufe 386–388
 Kirche als Erwählungsgemeinschaft 388
 Kirchenväter 287, 299, 376
 Klarheit der Schrift s. *claritas scripturae*
 Kommunikationsgeschichte 301
 Korrespondenz s. Brief(e), Epistolographie
 Kreuz 131, 134–137, 139, 140, 142–144, 358,
 359, 362–364
 Kreuzestheologie s. Kreuz
 Kult 125, 126, 129–133, 136, 144
- Lateinschule 302, 305, 315
 law and gospel 112, 117, 118, 124
 Lehre 265, 274, 278
 Leviathan 400, 401
liberum arbitrium 296
 Lilith 401
loci theologici 290
 Logik, logische Analyse 152, 153, 155, 160,
 161, 164, 166, 171, 172, 182, 187, 197
 Lukasparaphrase (Erasmus von
 Rotterdam) 373, 374, 378
- Luther's
 – exegesis 111, 116, 118
 – theology 111, 115, 116, 123
 Luthers
 – Schriften 27, 40
 – Vorlesungen 33, 34, 36, 37
 Luthertum, frühneuzeitliches 220, 228
- Majestät Gottes 354
 Makroeigenschaft 211, 212
 Maler, Malerei, Gemälde 215, 218, 221, 225,
 227, 237
 Marginalien 309, 311
 Maria 28–42
 Marienfest, Mariä Himmelfahrt 28, 33, 34,
 38, 40
 Martha 28–37, 39–42
 material principle 112
 Medizin, *ars medica*, *medica spiritualis* 158,
 159, 191
medulla 162
 Mennoniten 381–383, 390
 Menschwerdung, Menschheit Christi,
 Inkarnation 4, 6, 9, 10, 11, 13, 26
 Messopfer 138, 139
 Metapher, Metaphora, Metaphorik 107, 126,
 132, 133, 135–137, 144, 166, 180
Methodus (Erasmus von Rotterdam) 378
 Mönchtum
 – bei Luther 28
 – im 15. Jh. 31, 32
 Moralphilosophie 340, 343, 344
mos gallicus 340
mos italicus 339
- Nachbarschaft (Gemeinde) 305
 Nächstenliebe s. *caritas*
 Naturlehre, Naturbegriff, Naturverständnis
 178
 Netzwerke 270
 Neues Testament (Erasmus von
 Rotterdam) 367, 368
 Neuzeit 71, 102
 New Testament 112, 114, 116–120, 122
 Nizzahon [Book of Victory] 397, 400, 402
 Nonkonformismus 306, 315

- Obrigkeit, weltliche 272, 381, 389, 390
 Observanz(bewegung) 31
 Old Testament 117–119, 122
 Ontologie 75, 102, 105, 107, 108, 110
 Opfer 125, 130, 131, 133–136, 138–141, 144

 „Päpstliche“ 315, 316, 318, 321
panharmonia 209, 212
 Paraphrase zum Galaterbrief (Erasmus von Rotterdam) 367, 370, 371
Paraphrases / Annotationes 309, 313, 326
 Passion 128, 131, 134, 136, 143
 pastoral care 122
 Pensionenwesen 316–318, 331
 Peregrination(sgeschichte) 302
perspicua brevitatis 284
 Pfarrwahl 303
 Pforzheim 394
 Philologie 173
philosophia Christi 288
 Philosophie 161
 Physiologie 175, 207
pietas 296
 platonisch 7, 15,
 Polemik 138–140, 145
 Prädestinationslehre 281, 283, 290–299
praxis pietatis 275
 Predigt 214, 267, 268, 270, 272–274, 277, 302, 307–331
 – als Textgattung 127, 128, 144
 – bei Luther 27, 28, 33–42
 Priesterweihe 302
pro me 6, 7, 9, 13
 Protevangelium 74, 80, 81
 Providenz 178
 purgatory 119, 120

quadrige 287

 Rabbinic Bible 395, 397
 Rabbis 398, 400, 401
Ratio seu methodus (Erasmus von Rotterdam) 378
 Rechtfertigung 282, 291
 – bei Erasmus von Rotterdam 371, 380
 – bei Luther 380
 –, imputative 358, 359, 360

 –, objektive 357, 358, 364
 –, subjektive 357, 358
 Reform (im 15. Jh.) 28, 31–33
 Reformation 303, 314, 326
 Reformierte Scholastik 293, 296, 298
 Reformierter Theologe 338, 341, 356
regula fidei 260, 261
 Religionsgespräch 303
 Reprobation 292, 293
res sunt praeceptores 100, 101
 Rettung 321, 327
 Rheinische exegetische Schule 282
rhetorica sacra 221
 Rhetorik 147, 181, 183, 186–188
 Roman Catholic 114, 123, 124
 Römerbrief 182, 281–283, 287, 290, 296, 299
 Römisches Recht 334, 337–342, 346, 348–354, 356

 Sakramentslehre (Taufe, Abendmahl) 317, 329, 330
 Satan 218
 Schlussreden 301, 303
 Schmalkaldische Artikel 380
 Scholastik 333, 339, 341, 346
 Schöpfer / Schöpfung 337, 354
 Schöpfungstheologie 47, 51, 56, 59, 63, 66
 Schrift und Vernunft 292, 299
 Schriftauslegung 265–269, 272, 302, 309, 311, 319, 322, 324–327, 330, 333, 335, 342, 343, 345, 346, 355, 356
 –, christologische 71, 75, 94, 95
 –, bei Luther 67, 70–72, 74, 75, 82, 86, 94–99, 101–110
 –, realistische 69, 75, 82, 87, 102, 104–107
 –, in der Reformation, 67, 70, 95
 Schriftgebrauch 74, 75
 Schriftlehre 307, 313, 316, 319, 320, 326, 327, 329, 330
 Schriftverständnis (bei Luther, Erasmus, in der origenische Tradition) 47, 48, 54, 55, 57, 58, 63, 65
scientia media 361
scopus s. Skopus
 Scripture 111–118, 121, 122, 124
 Seelenheil s. Rettung

- Seelsorge 265, 266, 268–272, 274–276, 278–280
sensus historicus 375
sensus litteralis 182, 358
simulatio 246, 248–252, 254, 258
 Sittenzucht 306
 Skopus 123, 124, 188, 192, 286, 287
sola scriptura 214
 Solus-Theologie 309, 324, 325
 Soteriologie 135, 144
 Souveränität Gottes 354
 Spätmittelalterliche Theologie und Philosophie 283
 Stadtrat 303
 Straßburg 281, 288, 289, 298, 299
 Sünde 6, 8, 15–18, 20–25
 Syllogismus 164, 179–181, 188, 193–195, 197
 Synodalordnung 306
 Synode 305, 306, 329
- Täufer 316–318, 321, 331
 Text-Körper-Analogie 173, 179, 191, 208, 210
theologia crucis s. Kreuz
 Theologie / Theologe 333–338, 341, 344, 353, 354, 356
 Theologiestudium 100, 104, 356
 theology 111, 113–116, 123, 124
 Thesen (Luther) 34
 Thomismus 282, 299
 Tod 270–272, 277, 278
 – Christi / Gottes 125, 135–139, 142–144
 – und Auferstehung Christi 358, 359, 361–364
 Trinität 309
 Tropologie 7, 11
 Trost 265, 268, 269, 271, 273–276, 278–279
 Türkengefahr 318, 323
- Typologie, typologisch 12, 238, 285
 Übergang (von den Juden zu den Heiden), *translatio* 15, 16
 Ursünde 362
- varietas Christi* (bei Erasmus von Rotterdam) 380
 Verchristlichung des Alten Testaments 71
 Verdienst 359, 361, 362
 Verfassungsscharakter 304, 305
 Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament 287, 381, 386–388, 390, 391
 Verwerfung s. Reprobation
 Vierfacher Schriftsinn s. *quadriga*
vita activa 28, 29, 32, 35, 37, 41, 42
vita contemplativa 28, 29, 31, 35, 41, 42
vocatio externa – interna 294
 Vorkritische Bibelexegese 287
 Vulgata 368–370
- Weihnachtspostille (Luther) 372
 Werke 37, 39–42
 Werkgerechtigkeit 37, 41
 – bei Luther 371, 377, 380
 Willensfreiheit 291, 296–298
 Wissensaustausch 302, 306
 word of God 111
 Worms 73
 Wort Gottes 266, 268, 269, 279, 336, 343
 Wortsinn der Heiligen Schrift 60–64
- Zeremonien 379
 Zivilrecht 334, 336–338, 347
 Zwei-Wege-Lehre 29–33, 40
 Zweinaturenlehre 133, 137, 142, 143

Bibelstellenregister

Genesis

1,2	398
1,14	398
1,21	400
1,26	402f
1-5	398
1-11	82
2,2	400f
2,10	398
3	228
3,1	398
3,15	X, 74, 75-82, 98
4,1-16	278
4,6-7	399
4,7	101
4,16	298
12	398
14,18	14
15-18	398
15,6	399
17,7	388
18,1	402
19,31	102f
22	IX, XIV, 84, 111
27,41f	278
29,25	278
30	238f
30,25-43	236
30,32	236
30,35f	237
30,37	232
30,37-42	239
30,39	236
32	74, 88
32,23-33	XIV, 82-87
32,29-32	14
37,1	102f
37-50	84

Exodus

7-10	278
20	355
25,9	232f
26,30	232f

Levitikus

16	135
16,1-34	130
16,10	134
16,15	134
20-22	134
26,10	121

Numeri

19	135
19,1-22	130

Deuteronomium

17,19f	121
18	324

Josua

1,8	121
-----	-----

1. Samuel

2,6	84
15,23-26	278
18,9-12	278

1. Könige

7,23–26 234

Hiob

13,15 84

Psalmen

1–10 183

1–22 73

1 181

1,2 162

2 73

14,1 18

15 94

19 99

22,7 92

34,9 84

42,8 91

45 73

45,8 225

51 5, 73, 123

68 25

69,2 387

74,14 400

90 73

104,26 400

118 84f

119,71 84

119,105 319

120–134 73

130 267

133 267

Sprüche

3,11f 84

Jesaja

7,14 XII, 80

9 73

9,12 91

13 98, 101

27,1 400

40 ff 101

40,13 49

50,4 166

52,13–53,12 142

53 73, 81, 122

Jeremia

20,7 246

Hesekiel

4,1 227

38f 73

Hosea

12,4f 83

Jona

1,5 89

Micha

7,19 134

Habakuk

2,2–4 227

2,4 16

Sacharja

8	100
11,7	225, 238

Matthäus

1–8	284
2,2	372
4,4	110
6,13b	309
7,13f	322
8,13	216
9,20f	234
11,12	26
12,39	92
15,27	84
18,15–18	389
21,43	92
22,14	294
24,51	172
27,35	204

Lukas

1	34
1,1–4	X, 373
1,46b-55	27
3,22 ff	322
4,23	158
7,7f	107
10	XIII, 27–43
10,38–42	X, XIII, 28–42
10,41	37
10,42	29, 33, 38, 42
11–15	XV, 307–325, 331
11,1 ff	307
11,2–4	309
11,9f	107
11,14 ff	311
11,22	79
11,22–30	322
11,29–32	319
11,33	319

11,33–36	319
11,37–42	309
13,1 ff	323
13,3	318
13,22	318
13,31 ff	322
15,4–6	225
15,8 ff	307
15,22	162
17,11–19	X, XVI, 376
24,27	117

Johannes

1	311
1,1	11
1,7f	319
1,14	289
3,14	285
4,24	9
5,39	5, 117
6	311
6,37	11
6,54 ff	330
8,34	78
10,12	225
12,41	16

Apostelgeschichte

10	89
13,45 ff	91
15	255
15,6–22	257
16,1–3	244, 246
16,3	250
18,18	244, 246
18,24	115
18,28	165
20,28	141f
21,17–26	244, 246, 250
27,19	225

Römer

		7,14–25a	16
		7,15	23
1–6	357	7,18	23
1,4	290	7,18b	24
1,17b	16	7,23	17
1,20	25	7,25	22
2,4	290	8	291
2,6	296	8,1f	25
2,14	17	8,10	23
2,14–16	17	8,15	362
3,9	17, 21	8,16	8
3,9f	22	8,17	290
3,10	18	8,19	181
3,20	17, 296	8,28	290
3,21	18	8,28–34	290
3,27f	19	8,29–30	290
3,28	8 f, 13, 380	9	298
4	XVI, 357–364	9–11	21, 184, 290f
4,12	359	9,6	290
4,14	17	9,12	290
4,15	119	9,14f	19
4,23–25	X	9,22	292
4,24f	XVI, 358 f, 364	10,5–10	184
4,25	358, 363, 380	11,7–9	290
5	185	11,11	92
5,12	22	11,33f	49, 53
5,12–14	16	11,33–36	290
5,13	18	12	182
5,20	25	12ff	357, 364
5,20f	17, 25	12,2	84
6	364	12,6	19
6,1	6		
6,10	6		
6,11	6		
6,12	22		
6,13	22		
7	XIII, 20 f, 23–25		
7,1–4	17	1,17	196
7,1–6	16	1,28	26
7,5	17	1,30	6
7,6	23	3	119–121
7,7–13	17	3,10–17	XIV, 119
7,8	18	3,12f	119, 121
7,8–10	18	3,15	119
7,9	23	4,4	372
7,13	22	4,6	200
7,14–25	18	9,20f	246
		9,22	9, 18

1. Korinther

1,17	196
1,28	26
1,30	6
3	119–121
3,10–17	XIV, 119
3,12f	119, 121
3,15	119
4,4	372
4,6	200
9,20f	246
9,22	9, 18

10	100	3,16	368
10,4	12	3,24	119
10,13	84	4,11	370
13,8–11	195	4,16	370
13,13	225	4,19	217, 226
14	160	4,30	369
15	185, 213	4,30–5,1	369
15,12	185	5,1	369
15,13–20	185	5,6	225, 369
15,20	363	5,12	370
15,56	90	5,13b	369

2. Korinther

3	14	5,17	23
3,6	16	5,23	119
3,7f	184	5,24	369
3,18	217	6,10	370
5,21	107	6,14	6
12,10	84		

Epheser

6,17	234
------	-----

Galater

1,6–9	371
1,10	369
1,13f	371f
1,24	268
2	37, 255
2,5	369
2,6	370
2,8	370
2,11–14	X, XV, 243–263
2,12–13	257
2,11	243, 245, 251, 252
2,12	256
2,13	243, 246, 248, 252, 256
2,14	243, 251f
2,16	370
2,20	6, 11f
3	221
3,1–4,11	184
3,1	XI, XIV, 213–239
3,11–12	184
3,12	368

Philipper

2,7	10
3,10	6

Kolosser

1,15	XV, 214
1,19	6
2,9	6
2,16f	15
4,14	158

1. Thessalonicher

4,6	351
-----	-----

1. Timotheus

1	160
1,9	351
2,4	91, 322, 361
3	160
4,13	168
6,11	6
6,16	50

2. Timotheus

2	160
2,11	6, 84
2,14	149
2,15	X, XIV, 147–212
2,16	149
2,24	168
3	13
3,16	13
3,17	168
5,15	166

Titus

1	160
2,12	345

Hebräer

1–6	125
1,2f	126
1,10	126
2,17f	126
3,1	126
3,7–4,11	126
4,9	126
4,14f	126
5,1–10	126
6	126
6,19	225
6,19f	126
7,1–10	126

7,18	126
8,5	15
8,6	126
9	XIV, 125–145, 150
9,11–15	126, 128–130, 133, 135, 138, 144
9,11–16	129
9,12	138f
9,12–14	140
9,14	133
9,15	126
10	126
10,1	15
11,1	358
11,17–19	358
12	126
12,11	84
12,24	126
13,11	126
13,12	134

Jakobus

1,18	116, 119
1,16–27	118
2	123
2,21–24	111
2,24–26	120

1. Petrus

2,25	226
3,21	387

2. Petrus

1,16–21	69
1,19	372

1. Johannes

5,4	80
-----	----

Offenbarung

1,19	164
3,19	84
21	99