

„Reges eos virga ferrea, ut vas figuli confringes eos“

Zu Luthers Auslegung des 2. Psalms.

Von Franz Hesse, Marburg

I.

Die alttestamentliche Forschung unserer Tage rechnet Psalm 2 zu den sogenannten „Königspsalmen“. Mit dieser Bezeichnung ist allerdings die Gattung des Psalms noch nicht näher bestimmt, sondern nur allgemein ausgedrückt, daß hier Aussagen über einen König gemacht werden. Wenn wir vor allem V. 7 dann näher ins Auge fassen, erkennen wir rasch den Anlaß, zu dem dieser Psalm gedichtet worden ist: Die Wendung „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt“ ist als Adoptionsformel zu verstehen. Die Gottheit adoptiert den König. Der Tag aber, auf den ein solcher Adoptionsakt fällt, ist derjenige, an dem der König seine Herrschaft antritt. Von diesem Ereignis aus werden wir also den Psalm zu verstehen haben: Es ist ein Lied zur Verherrlichung des neuen Königs anlässlich seiner Thronbesteigung. Welches Königs? Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen der jüdischen Könige der vorerilischen Zeit, ohne daß wir aber genauer bestimmen könnten, welcher der Davididen gemeint ist.

Aber nun wollen die Aussagen in V. 8—10, auch schon in V. 2, absolut nicht auf den relativ doch recht unbedeutenden jüdischen König passen. „Fordere, daß ich dir Völker zum Erbteil gebe und zum Besitz die Enden der Erde. Mit eisernem Szepter wirst du sie zerschmettern, wie Töpfergeschirr zerschlagen“ — kann das im Ernst ein Dichter aus Israel dem Könige als Verheißung seines Gottes zusprechen? Wegen dieser Schwierigkeit hat man unseren Psalm gern als messianischen Psalm bezeichnet; er meint gar nicht den gerade eben zur Regierung gekommenen König, sondern den idealen König der Zukunft, der Israel für die Endzeit verheißt ist. Aber diese messianische Deutung hat sich doch nicht recht bewährt. Sie erweist sich auch dann als unnötig, wenn man bedenkt, daß solche Redewendungen, wie wir sie in den erwähnten Versen lesen, dem altorientalischen Hofstil entstammen. Damit, daß der Psalmdichter sich dieser Ausdrucksweise des Hofstils bedient, will er wohl ausdrücken: Ich betrachte das gleichsam schon als gegenwärtig, beziehe das bereits auf den König, der eben den

Thron bestieg, was ich von der Zukunft, der allernächsten Zukunft glühend erhoffe. Der Dichter zieht also die zukünftigen Geschehnisse, deren Verwirklichung er für gewiß hält, gewaltsam in seine Gegenwart hinein; nur so kann er seines Gottes gewiß bleiben, der doch endlich das Heil seines Bundesvolkes wirken muß. Wir werden, wenn wir das berücksichtigen, wohl ein kombiniert zeitgeschichtlich-eschatologisches, nicht aber ein messianisches Verständnis unseres Psalms für richtig halten können: Der Dichter beschreibt den jetzt regierenden König, beschreibt ihn aber mit Farben, die einer glühend herbeigesehnten Zukunft entliehen sind.

Nun kann die christliche Theologie sich mit derartigen Ergebnissen der Auslegung selbstverständlich nicht bescheiden; mit ihr ist lediglich der religionsgeschichtliche Ort unseres Psalms bestimmt, aber noch keine theologische Aussage über seine Bedeutung für den Christen gemacht. Christliche Auslegung der Bibel, auch des Alten Testaments, heißt: christozentrische Auslegung. Was das für die Auslegung des Psalms in unserer Zeit bedeutet, soll am Schluß dieser Ausführungen in einigen Sätzen umrissen werden. Zuvor und in der Hauptsache aber wollen wir uns mit der Exegese Luthers, deren Eigenarten und eventuell zu beobachtenden Wandlungen befassen.

II.

Für Luther bestanden die hermeneutischen Probleme unserer Zeit, die Bedenken vor allem gegen eine messianisch-christologische Deutung, noch nicht. Wenn er vom Beginn seiner Vorlesungs- und Predigtstätigkeit bis zum Ende seines Lebens um eine christozentrische Auslegung der Bibel, das Alte Testament eingeschlossen, bemüht ist, so ist, was unseren Psalm betrifft, für ihn ganz selbstverständlich ein christozentrisches Verständnis mit dem messianisch-christologischen identisch. Überall, wo Luther den Psalm 2 auslegt oder ihn auch nur erwähnt¹, ist ihm das christologische Verständnis das einzig mögliche: hier in

1 Die wichtigsten, bei K. Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium [1956], unter Nr. 159, 592—595, 597, 598, 600, 695 zusammengestellten Auslegungen seien hier aufgeführt:

Dictata super Psalterium, 1513—16 (die Scholien zu Psalm 2: WA 13, 32—35)

Adnotationes Quincuplici Psalterio adscriptae (Psalm 2: WA 4, 471 f.)

Operationes in Psalmos, 1519—21 (Psalm 2: WA 5, 47—74)

Auslegung der 25 ersten Psalmen auf der Coburg, 1530 (Psalm 2: WA 31 I, 266—269)

Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens, 1531—33

(Psalm 2: WA 38, 18 f.)

Enarratio psalmi secundi D. M. Luthero dictata, 1532

(gedruckt 1546; WA 40 II, 192—312)

Zu weiteren, weniger umfangreichen Arbeiten vgl. Aland a.a.O.

Psalm 2 ist von dem Gottessohn und dem Sohn der Maria, Jesus von Nazareth, dem Christus, die Rede. Das ist so selbstverständlich, daß es nirgendwo mehr begründet zu werden braucht. Von dieser Überzeugung ist schon die frühe Auslegung in den Dictata getragen, wenn Luther hier die „*virga ferrea*“ von V. 9 mit dem „*sanctum Euangelium*“ identifiziert, „*quod est sceptrum regale Christi in Ecclesia sua et regno suo*“². Und dreißig Jahre später in einer Bucheinzeichnung nicht anders: Luther hört in Psalm 2 die göttliche Trinität sprechen und sagt in diesem Zusammenhang: „Die ander (sc. Person) ist der son Messia. Da er spricht von seinem Vatter: der Herr sprach zu mir.“³ Diese beiden Beispiele vom Anfang und gegen Ende seiner Auslegungstätigkeit mögen genügen; es bedarf keines weiteren Beweises dafür, daß sich die Auslegung des zweiten Psalms überall von diesem christologischen Verständnis getragen zeigt. Es ist Ausgangspunkt, ja Fundament für das sachgemäße Verstehen dessen, was der Psalm sagen will.

Ist der Psalm in dieser Weise bestimmt als eine Weissagung auf Christus, so ist damit aber noch nicht die Frage beantwortet, wer ihn gedichtet hat, zumal dem Psalm selbst eine Überschrift fehlt, die darüber etwas aussagen könnte. Oft begnügt Luther sich damit, vom „*Spiritussanctus*“ oder auch vom „*propheta*“ als Autor zu sprechen. Wer dieser propheta aber ist, sagt er an einigen Stellen dann doch ausdrücklich: David. Daß David diesen Psalm verfaßt hat, bezeugt ja die Apostelgeschichte (4, 25); „*Hunc psalmum esse a David factum et de Christo loqui, cogit autoritas primitivae Ecclesiae*.“⁴ Wenn David hier von Christus spricht, ja, nicht nur von ihm, sondern auch von Herodes, Pilatus und anderen⁵, so tritt David hier also als Prophet auf, der von zukünftigen Zeiten, insbesondere von der Heilstat Gottes in Christus weissagt. Demgemäß klassifiziert Luther den Psalm in den „*Summarien*“ als „*Weissagung von Christo, wie er leiden solt und dadurch ein König und Herr der gantzen welt werden*“⁶. Ähnlich in der Enarratio von 1532: „*David . . . pingit in hoc psalmo regnum Christi*.“⁷

So selbstverständlich für Luther die christologische Deutung des Psalms auch ist — schon weil sie dem Verständnis des Neuen Testaments entspricht —, so muß sie den Reformator Luther, vor allem den auf die Unterscheidung der beiden Regimente dringenden, doch eigentlich in erhebliche Schwierigkeiten bringen. Denn in diesem Psalm werden dem Könige Funktionen zugeschrieben und Erfolge in Aussicht gestellt, die sich mit dem *officium regale Christi*, so wie

2 WA 13, 32, 2 f.

3 WA 48, 22

4 WA 5, 47, 27 f.

5 WA 5, 48, 1 f.

6 WA 38, 18

7 WA 40 II, 198, 15 f.; hier und im folgenden zitiert nach dem Druck Dietrichs von 1546.

Luther es versteht, keinesfalls in Einklang bringen lassen: Dieser König wird alle Völker der Erde unterwerfen, und zwar mit Gewalt. Neben den bereits zitierten Versen 8 und 9 kommt vor allem noch V. 12 in Betracht: „Küsst den Sohn⁸, daß er nicht zürne und ihr zugrunde geht auf eurem Wege, denn bald wird sein Zorn entbrennen“. Dieser König voll furchtbaren Zorns, der die Erdenvölker so in Besitz nimmt, daß er sie zerschlägt — hat er überhaupt eine Ähnlichkeit mit dem König Christus, der sein Reich durch Dienen und Leiden regiert? Wir wollen näher zusehen, wie Luther in den einzelnen Epochen seiner Auslegungstätigkeit, in denen er sich zu Psalm 2 geäußert hat, mit diesen Schwierigkeiten fertig wird. Gleichzeitig sollen dabei einige wesentliche Merkmale der jeweiligen Auslegung hervorgehoben werden; zugleich damit werden wir auch die wesentlichen Unterschiede dieser einzelnen Auslegungen erkennen.

III.

Was die eben umrissene Schwierigkeit betrifft, so scheint sie für den Professor Martin Luther, der in Wittenberg die *Lectura in biblica* zu versehen hat, zunächst nicht zu existieren, jedenfalls nicht damals im Spätsommer 1513, als er die Scholien für seine Psalmenvorlesung zusammenstellt. Denn ihm steht es fest: „iste versus (gemeint ist V. 9) non potest intelligi de ira Dei. Quia ‚Regere hereditatem suam‘ (so V. 8) non conuenit nisi amanti.“⁹ So bleibt keine andere Möglichkeit, als die „virga ferrea“ mit dem Evangelium zu identifizieren. Luther kann das, weil er sieht, daß das Evangelium dem Fleische entgegen ist und die humilitas fördert¹⁰. In längeren Ausführungen beschreibt Luther die Wirksamkeit dieser virga ferrea: Sie heißt „ferrea“, „quia dura est et aduersaria carni, quia Indicit crucem et martyrium secundum carnem . . . Fida est et ferrea, vt omnis, qui ei innititur, infallibiter dirigatur ad salutem . . . Euangelium distortos componit, i. e. indisciplinatos disciplinat, magnos conterit, i. e. superbos humiliat, erecta Incuruat, i. e. elatos inclinat, asperos planat, i. e. iracundos mitigat, breues elongat, i. e. pusillanimes facit longanimes; econtra longos decurtat, i. e. presumptuosos conterret, Rubiginem pellet, i. e. accidiam fugat, etc.“¹¹. Es werden also der „virga ferrea“ züchtigende, leitende, wegweisende, im ganzen ausschließlich heilvolle Funktionen zugeschrieben, nicht aber jene verderblichen, die der Psalm seinem Wortsinne nach meint. Dem entspricht es, wenn Luther im *vas figuli* (V. 9) unseren

⁸ So nach dem hebräischen Text, nicht nach der Vulgata; aber Luther entscheidet sich an dieser Stelle von Anfang an nachdrücklich für die Lesung des hebräischen Textes.

⁹ WA 13, 32, 36 f.

¹⁰ WA 13, 32, 5—8

¹¹ WA 13, 32, 5—30

Leib sieht, der wohl zerbrochen wird, aber selbstverständlich zu unserem Heile¹². Auch die Mahnung, den Sohn zu küssen (V. 12), ist an die Angehörigen seines Reiches gerichtet, denn sie bedeutet die Aufforderung „ad adherentiam, fidei vnionem et charitatem et Reuerentiam Christi“¹³. Auf der gleichen Linie liegt die Deutung des „in breui“: der Zorn wird nur für kurze Zeit entbrennen; „ad punctum“, quia „breuiati sunt dies“, quibus vexantur sancti; quia hac vita tantum durant, immo in martyribus cito finiuntur“. „Ideoque iste versiculus (V. 12b) est exhortarius et consolatorius ad eos, qui sunt in passione.“¹⁴ Mit dieser Sicht, die den Psalm ausschließlich auf die Gläubigen hin ausgelegt sehen will, stimmt dann allerdings der Schluß der Scholien zu Psalm 2 nicht ganz überein. Hier soll zwar erwiesen werden, daß Gott selbst nicht zürnt — „multa dicuntur de Deo in Scriptura, que ipse tamen non facit“¹⁵ —, aber er benutzt doch Christus und die Kreaturen als Zorneswerkzeuge: „Non Deus proprie affligit approximando, Sed recedendo et in creaturas relinquendo. Eodem modo et illud intelligitur: „Et in furore suo conturbabit eos“, i. e. furor, qui erat in Christo, sanctis, igne inferni et omnibus creaturis, est eius et facit illum conturbare eos.“¹⁶ Von diesem theologischen Satz her will Luther übrigens die Eigenart der hebräischen „tertia coniugatio“, d. i. des Hifil, das ihn auch sonst öfter interessiert, erklären¹⁷. Immerhin steht hier der „zornige Christus“ nicht allein für sich an gleichsam exponierter Stelle, sondern in einer Reihe mit den Heiligen, dem höllischen Feuer, ja allen Kreaturen, die Gott eben alle als Werkzeuge des Zorns benutzen kann. So erscheint die Aussage vom „zornigen Christus“, die von der christologischen Auslegung her eigentlich sehr betont sein müßte, nur einmal am Rande, ohne jeden Akzent.

Was diese zuletzt erwähnte Eigentümlichkeit der Auslegung betrifft, so werden wir sie motiviert sehen müssen durch das Bestreben Luthers, Gott möglichst keine Affekte zuzuschreiben: „Ipse autem in se manens quietissimus et tranquillus, immo summe bonus et non turbatus.“¹⁸ Ein solcher Satz mag zunächst bei dem Occamisten Luther verwundern; hier zeigt sich Luther aber einfach abhängig von den Autoren, die er bei der Erarbeitung seiner Scholien ständig zu Rate gezogen hat¹⁹. Aber es läßt sich darüber hinaus wohl auch sagen, daß diese Aussage zu

12 WA 13, 33, 13. Luther sagt das zwar nicht ausdrücklich, aber es wird seine Meinung sein, wenn er *vas figuli* mit *corpus nostrum* gleichsetzt.

13 WA 13, 34, 12 f.

14 WA 13, 34, 19—38

15 WA 13, 35, 7 f.

16 WA 13, 35, 20—23

17 WA 13, 35, 24 f.

18 WA 13, 35, 14 f.

19 Vor allem kommen hier Cassiodor und Lyra in Betracht; vgl. die im Apparat zu WA 13 gegebenen Belege. Ich danke an dieser Stelle den Herausgebern, die mir freundlicherweise einen Einblick in diesen Apparat noch vor der Drucklegung gestatteten.

den Fundamentalsätzen der scholastischen Theologie gehörte; weder ein Duns Scotus noch die Theologen der *via moderna* hätten seine Richtigkeit gelehrt. Weil Gott also nicht von Affekten beherrscht sein kann, kann die Redeweise von der *ira Dei* nur uneigentlich verstanden werden: in Wirklichkeit sind andere die Träger solcher Affekte. Wenn hier neben den Heiligen und überhaupt aller Kreatur auch Christus als Zornesträger erscheint, so ist hier natürlich die Aussage des christologisch verstandenen Psalms maßgebend; es mag dabei noch jenes Christusbild des Mittelalters mit im Spiele sein, das in Christus in erster Linie den künftigen Richter der Welt sieht.

Dieses Mittelalter, das immer wieder Christus gerade als Weltenrichter darzustellen liebt, hätte gewiß nichts dabei gefunden, auch die schroffsten Aussagen unseres Psalms auf Christus zu beziehen²⁰. Luther tut das aber nicht, wiederum in Übereinstimmung mit einigen mittelalterlichen Autoren, sondern sieht — von jenem eben behandelten Schluß der Scholien abgesehen — Christus so gut wie ausschließlich als Zuchtmeister seiner Gläubigen, der durch Züchtigung ihr Heil wirkt. Wir dürfen annehmen, daß Luther hier in der Nachfolge insbesondere des Bernhard von Clairvaux steht, der den Gedanken der *humilitas* so stark betont. Die *virga ferrea* des Evangeliums ist „*aduersaria carni*“, „*indicit crucem et martyrium secundum carnem . . . ut paupertatem, humilitatem, patientiam, que sunt tria cornua crucis contra Auaritiam, concupiscentiam oculorum, contra superbiam vite, contra voluptatem et concupiscentiam carnis*“²¹ — das sind Gedanken, die sich auch schon bei Bernhard finden.

Darin bahnt sich nun bereits jene *theologia crucis* an, die dann, wie wir gleich sehen werden, die *Operationes in psalmos* stark bestimmt. Aber die *theologia crucis* im Vollsinn, in ihrer ganzen Tiefe ist noch nicht da; es ist mehr das mönchische Demutsideal, das sich hier ausspricht. Überhaupt ist ja der Luther, der im Frühherbst 1513 die Scholien zusammenstellt, noch nicht der Reformator²². Wie stark Luther in seinen Scholien zu Psalm 2 noch von der Tradition abhängig ist, wird demnächst der der 2. Auflage von WA 3 beigegebene Apparat deutlich

20 Der Apparat zu WA 23 wird auch dafür Belege geben.

21 WA 13, 32, 5—9

22 In der Streitfrage um den Zeitpunkt der entscheidenden reformatorischen Erkenntnis scheint mir Erich Vogelsang, was die Ausdeutung der ersten Psalmenvorlesung betrifft, die gewichtigsten Argumente auf seiner Seite zu haben; nach seiner Darstellung ist der Ausleger Luther, der sich sein Material für die Exegese des Psalms 2 zusammenstellt, noch nicht zu den grundlegenden reformatorischen Erkenntnissen gekommen, die ihm dann im Verlauf der fortschreitenden Psalmenauslegung aufgehen. E. Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, 1929.

machen. Auf der anderen Seite steht in diesen Scholien doch auch wieder nichts, was der spätere Reformator Luther hätte widerrufen müssen. Im Gegenteil, seine dreifach gegliederten Ausführungen über die Bedeutung des Wortes „ferrea“ V. 9²³ erscheinen ihm so wichtig, daß er sie 1519 in die *Operationes* fast unverändert aufnimmt²⁴, nur hie und da einige weitere, erläuternde Sätze einflechtend. Die starke Betonung des Gedankens, daß das Fleisch des Christenmenschen durch die *virga ferrea* gezüchtigt und abgetötet werden muß, bereitet den Weg auf jene *theologia crucis* hin, bei der dieser Satz ebenfalls zu den grundlegenden gehört²⁵. Hier wird der eigentliche Grund dafür liegen, daß Luther jene Sätze der Scholien in den *Operationes* nahezu wörtlich noch einmal bringen kann: sie sind „vorreformatorisch“, aber nicht „unreformatorisch“.

IV.

So ist in den *Operationes in psalmos* die Deutung im Grunde eine ganz ähnliche wie schon 1513 in den Scholien. Allerdings empfindet Luther die Diskrepanz zwischen dem Wortsinn von V. 9 und seiner eigenen Deutung jetzt deutlich, bezeichnet aber Gedanken, die dem Literalsinn des V. 9 folgen wollen, als *phantasmata carnis*: „*Phantasmata carnis amolienda sunt, ne quisquam regnum Christi ferro et armis parari aut servari sibi fingat... Regnum Christi in iusticia, veritate, pace consistit... Unde et superius, cum sese regem constitutum dixisset, nullum prorsus officium commentavit praeterquam verbi... Vides autem et hunc versum esse totum allegoricum non sine causa ... Cum enim verbum Christi sit verbum salutis et pacis, verbum vitae et gratiae atque haec non in carne, sed in spiritu operetur, necesse est, ut salutem, pacem, vitam, gratiam carnis opprimat et expellat*“²⁶. Der scheinbare Wortsinn des Verses trifft also gar nicht das, was der Prophet im Grunde meint, darum: *Vides hunc versum esse totum allegoricum!* Hier ist nicht von einem Reiche Christi mit äußerer Gewalt die Rede, sondern von der Dämpfung und Demütigung des Fleisches, das Gottes Wort nicht leiden will. So kann Luther hier durchaus bei der Gleichung von 1513 bleiben: „*virga itaque est sacrosanctum Euangelium Christi, hoc enim est sceptrum regni eius*“²⁷. Darum kann er die Ausführungen über die Bedeutung des Wortes „ferrea“

23 WA 13, 32, 5—33, 3 24 WA 5, 65, 30—66, 20

25 Zum Verhältnis der Theologie des Bernhard von Clairvaux zur *theologia crucis* vgl. W. von Loewenich: *Luthers theologia crucis*, 1939, 180 ff.

26 WA 5, 63, 14—32 27 WA 5, 64, 35 f.

wie auch die über „virga“²⁸ aus den Scholien fast wörtlich in die Operationes übernehmen. Hier wie dort sieht Luther als Objekt des züchtigenden Handelns Christi den Glaubenden, den Angehörigen des regnum Christi. Wenn Luther von dem Gottlosen spricht, der dem Zorne Christi preisgegeben ist, so ist das nicht etwa der der ewigen Verdammnis preisgegebene Feind Christi und seiner Kirche, sondern jener Gottlose, der zum Frommen werden, jener Gottlose, der bekehrt, nicht aber der vernichtet werden soll. Die virga ferrea ist zu verstehen als „verbum spiritus, quo interficit impium, ut vivat pietati, mortuus impietati“²⁹. Dem entspricht die Ausdeutung von V. 12; in diesem Verse liegt zwar eine „terribilis comminatio“. Doch muß man diese recht verstehen: „Si (inquit) timetis iram eius, nolite desperare, confidite. ‚Beati omnes, qui confidunt in eo.‘ Ideo enim terret ira eius, ut ad fiduciam illius vos urgeat.“³⁰ Das heißt also: Christi Zorn ist nicht objektiv zu betrachten im Sinne einer endgültigen göttlichen Reaktion auf das Verhalten der Gottlosen, sondern er ist existentiell in seiner Bedeutung für den Glaubenden zu interpretieren; für diesen ist er eine Hilfe, das alte Wesen zu kreuzigen und zu rechtem Vertrauen auf Gott zu kommen. Wie in den Scholien von 1513, so wird auch hier das vas figuli von V. 9 mit dem menschlichen Leib gleichgesetzt, nur daß Luther deutlicher sagt, wie er diese Gleichsetzung verstanden wissen möchte: „vas fictile confractum prorsus fit inutile ad usum priorem . . . Ita impius conversus et in Christum mutatus pristinae vitae redditur inutilis, dicens cum Apostolo Gal. vi. ‚Mundus mihi crucifixus est et ego mundo.‘“³¹

Dagegen sind die Gottlosen, die endgültig dem Gericht verfallen, und der Zorn Gottes aufeinander bezogen. Nun hat Luther die Scheu von 1513 nicht mehr, vom Zorne Gottes zu sprechen; auffallend ist jetzt hingegen die Unterscheidung des Zornes des Vaters vom Zorne des Sohnes: während das Objekt des Zornes Christi ausschließlich der Mensch ist, der sich bekehren soll und wird, richtet sich der Zorn Gottes gegen die halsstarrigen Sünder und Feinde des Wortes Gottes. Zwar kann Luther auch vom Zorne Gottes sagen: Deus „loquitur et contra iustos et filios suos, dum mandat eis inferri Crucem et Mortem . . . Conturbat sane et filios suos miroque pavore exterret sicut Christum in horto, sed in misericordia“³². Von diesem „wunderlichen Schrecken in Barmherzigkeit“ aber ist der Zorn Gottes gegen die Juden und andere verstockte Menschen zu unterscheiden: „Impossibile

28 WA 13, 33, 4—12 ist zu vergleichen mit WA 5, 65, 5—29; die Ausführungen in den Operationes sind allerdings wesentlich erweitert und der Abhandlung über „ferrea“ vorangestellt, die in den Dictata an erster Stelle stehen.

29 WA 5 (diese ist auch in den folgenden Anmerkungen 30—45 gemeint), 65, 1 f.

30 74, 14, 24—26 31 67, 12—18 32 55, 1—9

est enim, ut impius moriens non expavescat aeterno pavore³³. Dabei ist die schlimmste Qual der Schrecken und die Angst der Seele schlimmer als Verlust der Ehre und äußere Vernichtung³⁴. „Sicut enim regnum dei est iustitia et pax et securitas, ita necesse est, infernum esse peccatum, pavorem et horrorem.“³⁵

Dazu, daß Luther die entscheidenden Aussagen des Psalms auf Christus und seine Gemeinde deutet, fügt sich auch die Interpretation, die er dem V. 8 gibt³⁶. Wenn Gott hier sagt: Dabo tibi gentes in haereditatem, so ist damit das Regiment Christi über die Gläubigen aus den Heiden geweissagt. Auch hier fehlt demnach eine Deutung auf die Königreiche der Erde, die sich dem Könige Israels unterwerfen sollen, völlig.

Diese christologische Deutung mit ihren Konsequenzen ist nun aber nichts spezifisch Reformatorisches. Ja, der Wortlaut einiger Verse sperrt sich dann, wenn man sie auf Christus bezieht, geradezu gegen die lutherisch-reformatorische Ausdeutung, so daß Luther, wie wir sahen, an einer Stelle sogar zur Verteidigung der Allegorese gegen den Wortsinn gezwungen ist. Aber weil Luther sich die Freiheit zu solcher Umdeutung nimmt, kann er nun auch hie und da seine reformatorischen Gedanken aussprechen, obwohl der Psalm an sich wenig Gelegenheit gibt, die spezifisch reformatorischen Sätze betont herauszustellen.

Hinter den Ausführungen über die *virga ferrea* steht nunmehr die *theologia crucis* in ihrer vollen Entfaltung. Das kann man der Auslegung des Psalms in den *Operationes* beinahe auf Schritt und Tritt ablesen. In V. 4 z. B. heißt es aus einem bestimmten Grunde nicht einfach „Gott lacht“, sondern: „Der im Himmel Wohnende lacht“; Gott ist nämlich ein verborgener Richter, der den Feinden nicht sofort wehrt. Es geht in seinem Reiche alles heimlich und verborgen zu, so daß wir gar keinen Trost und keine Hoffnung in unserem Leiden zu haben scheinen³⁷. Die Rede vom *vas figuli* (V. 9) wird auf die Märtyrer und Heiligen gedeutet, die mit mancherlei Leiden des Kreuzes zerbrochen sind. Zu dem „nun“, mit dem V. 10 beginnt, bemerkt Luther, es weise auf die entscheidende Wende der Zeiten hin; diesem „nun“ steht aber ein ganz anders geartetes „einst“ gegenüber, und er beschreibt diesen Gegensatz folgendermaßen: „Christus ille a vobis crucifixus, mortuus, damnatus etiam autore deo, maledictus secundum legem Mosi praedicatur dominus dominantium. Difficillimum omnium erit, agnoscere eum regem, qui tam desperata et ignominiosa morte interiit. Sensus fortiter repugnat, ratio abhorret, usus negat, exemplum deest, plane stulticia haec gentibus et Iudaeis scandalum erit, nisi super haec omnia mentem elevaveritis . . . Rex iste sic regnat, ut omnia,

33 55, 11 f.

34 55, 13—24

35 55, 34 f.

36 61 ff.

37 54, 4—14

quae in lege sperastis, contemnenda, omnia quae timuistis, amanda doceat, crucem mortemque proponit. . . Moriendum est vobis, si sub hoc rege vivere vultis: Crux et odium totius mundi ferenda, ignominia, paupertas, fames, sitis, breviter mala omnium fluctuum mundi non fugienda. Hic est enim rex, qui et ipse stultus factus est mundo et mortuus, deinde conterit suos virga ferrea et tanquam vas figuli confringit eos.“³⁸ Oder zu der „mira sententia“ (V. 11)³⁹ „Servite domino in timore“ bemerkt Luther: „Ita in pace et prosperitate deum (sicut oportuit) benefactorem non agnovimus nec laudavimus: placuit, ut nunc in cruce et adversitate eum agnoscamus et laudemus. Ita in securitate non servivimus deo cum laetitia: placet, ut in timore serviamus ei cum laetitia et in tremore exultemus. Et in summa, sicut omnia dei mundus pervertit, ita rursum deus omnia mundi pervertit.“⁴⁰ Ein besonders eindrückliches Zeugnis für die theologia crucis aber lesen wir zu den Worten V. 2 „Adversus dominum et adversum Christum eius“. Das ist für Luther ein Wort des Glaubens. Denn diejenigen, von denen dieser Vers spricht, scheinen in Wirklichkeit *für* Gott und *für* Christus zu wirken. „Sic et hodie et semper Impii pro gloria dei contra gloriam dei horrendo periculo operantur, sic enim deus administrat mundum et stultificat eius sapientiam, ut illi, qui pro gloria dei agere iudicantur, vere in blasphemiam eius agant, et qui blasphemiae criminantur, ii vere pro gloria dei certent.“⁴¹ Wir lernen aus diesem Vers zu unserem Trost: „nunquam nos pati iniuriam, quin prior et magis offendatur deus quam nos, et tantam esse super nos dei patris curam, ut ante sentiat indigniusque ferat nostram iniuriam quam nos ipsi.“⁴²

Wenn Gott, wie die theologia crucis es weiß, mit den Seinen nicht den Weg der opera, sondern des Leidens und des Kreuzes geht, so ergibt sich daraus, daß im Reiche Christi, im Gegensatz zu den Reichen dieser Welt, auf die äußeren Machtmittel grundsätzlich verzichtet wird. Dieses Reich, dessen Vorzeichen das Kreuz ist, regiert Christus als ein Dienender. So ist von der theologia crucis her rasch die Unterscheidung der beiden Regimente gegeben und drückt sich in unserer Auslegung an einigen Stellen auch deutlich aus. „Non . . . regnum Christi est de hoc mundo, sed in spiritu et veritate . . . Christus rex in spiritu et coram deo est . . . Vides iterum, non in potestate, nec sapientia, nec dignitate mundi Ecclesiam Christi consistere, etsi sunt, qui extra Monarchiam novam nullum Christianum existere garriant, cum monarchiae potentia nihil pertineat ad spiritualem sanctitatem.“⁴³

38 68, 32—69, 9 39 70, 5 40 70, 11—16 41 49, 37—50, 3 42 50, 10—12
 43 58, 36—59, 3

An einigen Stellen findet Luther auch Gelegenheit, der Rechtfertigungslehre⁴⁴ und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium⁴⁵ Ausdruck zu geben. So sind hier die wichtigen Lehrsätze der lutherischen Reformation, die ja sehr stark miteinander zusammenhängen, alle vertreten, manche durch längere Ausführungen, während andere gleichsam nur im Vorübergehen berührt werden. Der Grund aber, der diese reformatorischen Sätze alle trägt, aus dem sie alle sich unschwer ableiten lassen, nämlich die *theologia crucis*, hat auf diese Auslegung von 1519 zweifellos am stärksten eingewirkt.

V.

Auch in der Coburger Auslegung der 25 ersten Psalmen von 1530 wird der Zorn Christi, von dem Psalm 2, 12 spricht, ganz im Sinne der *theologia crucis* verstanden: „Wenn regnum Christi angeht, so folget alsbald *crux* darauf. *Ira et crux sunt exercitia fidei*. Visitat suos, inquit, in brevi irascitur, er kompt bald hinter die Seinen. Quare etiam consolatur et dicit: Imminet tibi *crux*, non ut pereas sed ut discas fidere Deo. Notabis autem, quod omnis *crux* sihet, als zurnete unser herr Gott mit einem.“⁴⁶

Ebenso findet in dieser Auslegung die Scheidung der beiden Regimente ihre klare Ausprägung. Luther will zwar nicht sagen, die Reiche dieser Welt seien nicht unter Gott, wenn er den Unterschied so sieht: „*Alii . . . reges postulantur a populis: hic simpliciter ab ipso Deo rex creatur, et rex quidem in terris*“⁴⁷; aber er ist doch der Ansicht, daß der König des Reiches, in dem das Evangelium regiert, unmittelbarer von Gott her ist als die Erdenkönige. Daß Christi Reich ein Reich des Wortes ist, weiß Luther in V. 7 unseres Psalms gesagt: „*hic describit, qualis sit rex, qui primum regat in Sion: hie auf erden, und sein regiment soll heißen: ,praedicans statutum*“⁴⁸.

VI.

Ungleich ergiebiger als die im ganzen ziemlich knappe Auslegung unseres Psalms in der Reihe der „Coburger Psalmen“ erweist sich nun aber die *Enarratio* Psalmi II. von 1532. Gegenüber den früheren Auslegungen fällt hier zunächst auf, daß Luther nun sehr viel betonter von einem Zornesamt Christi wider die Gottlosen sprechen kann. Dazu mag ihn einerseits ein stärkeres Eindringen in den Wortsinn unseres Psalms veranlaßt haben, wie wir ja überhaupt beobachten, daß

44 Z. B. 74, 15—19

45 Z. B. 61, 10—23

46 WA 31 I, 269, 20—25

47 WA 31 I, 267, 13 f.

48 WA 31 I, 267, 15—17

die Exegese Luthers mehr und mehr der Allegorese absagt und sich dem *sensus literalis* zuwendet; Luther hat zweifellos gesehen, daß Psalm 2 so stark vom Zorne des Sohnes und dessen möglichen Auswirkungen spricht, daß ihm die bisher festgehaltene „pädagogische“ Ausdeutung auf das Fleisch der Gläubigen, das gezüchtigt werden muß, in ihrer bisher für richtig gehaltenen Ausschließlichkeit nicht mehr vertretbar erscheint. Wir werden auf der anderen Seite die Ereignisse der Zeitgeschichte in Rechnung zu stellen haben: Luther hat inzwischen seine bitteren Erfahrungen nicht nur mit den Papisten, sondern auch den Schwärmern gemacht, so daß also auch von hier aus die Frage nach dem Verhalten Christi den Feinden des Evangeliums gegenüber sich nahelegt. Bei der Ausdeutung des Psalms stellt Luther nun betroffen fest, daß V. 9 dem Evangelium eine Rolle zuschreibt, die sonst der nach dem Gesetz vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zukommt, indem der Vers das Evangelium als *virga ferrea* — nun also in erster Linie im Sinne einer Zuchtrute gegen die Feinde Christi verstanden! — bezeichnet. Darum stellt er die Frage: „Cur hoc nomine Euangelium appellat Spiritussanctus, cum re vera sit verbum recreans animas et salvans ... Hic autem diversum vaticinatur Spiritussanctus, quod mundum sit vastaturus?“⁴⁹ Und er gibt die Antwort: „Verum est, quod hoc Christi officium est, ut salvet ... Qui autem Christum non amplectuntur et verbum eius oderunt, hi, quia salutem suam abiiciunt, quomodo possunt non perire? ... Est quidem sceptrum seu virga salutis verbum Euangelii omnibus credentibus, Sed qui hoc abiiciunt, quia salutem abiiciunt, non possunt non perire. Non culpa verbi, quod sanctum est et vitam offert, sed sua culpa, quod hanc salutem, quae offertur, reiiciunt et nituntur potius sicut Iudaei lege et sacrificiis, sicut Monachi votis et traditionibus suis, sicut iusticiarii omnes cultibus, quos ipsi sibi delegerunt“⁵⁰. Die Hauptfunktion des Evangeliums ist es, die Menschen, denen es verkündigt wird, zu retten. An denen aber, die es nicht annehmen, erfüllt es eine Nebenfunktion, wirkt es ein *opus alienum*: es gibt diese Menschen dem ewigen Verderben preis. Darin, daß Luther an dieser Stelle so stark die Schuld der Gottlosen betont und auch nicht mehr sagt, als daß das Evangelium sie dann, wenn sie es nicht annehmen, dem Verderben anheimgibt, d. h. der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, die nach dem Maßstab des Gesetzes richtet, freigibt, zeigt sich, daß er diese Zornesfunktion des Evangeliums, von der zu sprechen Psalm 2 ihn nötigt, im Grunde nur für ein „*opus alienum*“ des Evangeliums hält, das sich bei den Verstockten gleichsam von selbst ergibt. Auch bei der Auslegung von V. 12 kommt Luther noch einmal auf diese Funktion des Evangeliums zu sprechen: Die

49 WA 40 II (diese ist auch in den folgenden Anmerkungen 50–59 und 61–65 gemeint), 272, 36 f.; 273, 8 f. 50 273, 10–28

Papisten, die dem Evangelium bitter feind sind, bleiben unter dem Zorn. Der Sohn liebt wohl die Menschen über die Maßen, aber wer ihn nicht ehrt — vor allem so ehrt, daß er auf das Geltendmachen seiner eigenen Gerechtigkeit verzichtet! —, der steht unter seinem Zorn und wird umkommen. In seiner Vorliebe für zugespitzte und darum besonders anschauliche und eindruckliche Beispiele kann Luther sagen: „*Monachus, qui noctu diuque aliud nihil agit, quam ut affligat corpus suum, aliud hac diligentia non efficit, quam ut subiiciatur gehennae flammis.*“⁵¹ In dieser Hinsicht ist der Zorn Christi identisch mit dem Zorne Gottes: „*Est enim huius Filii ira divina ira.*“⁵² Das „in Kürze“ des V. 12 legt Luther aus: „*Certissime veniet, ac veniet tum, cum dixerint: Pax et securitas.*“⁵³ So entfaltet sich die Verkündigung des Evangeliums von selbst in die Gnadenpredigt für die einen, die Zornespredigt für die anderen: „*Sic sunt quasi duo mundi: Unus Diaboli, in quo sunt homines securi, superbi, negligentes Dei et Euangelii. Hos monet Spiritus sanctus, ut securitatem exuant, aut futurum, ut pereant cum via sua. Alter mundus est Christi. In eo sunt homines afflicti et calamitosi, qui sensu suorum peccatorum conturbantur et metuunt peccatorum poenam, mortem aeternam et iram Dei, Et tamen, quia vident filium Dei victimam factum pro peccatis, concipiunt spem misericordiae.*“⁵⁴

Ehe das Evangelium die Widerstrebenden endgültig dem Verderben anheimgibt, ruft es sie noch einmal zur Umkehr. Genau dasselbe meint V. 4 „*At Habitator coeli ridet, Et Dominus subsannat eos*“; denn dieses Lachen Gottes erfordert seine Zeit und gibt den Sündern noch einmal Raum zur Buße. „*Videt (sc. die Hybris der Gottlosen), sed non ita cito ad iram commouetur, sicut nos, Dissimulat iram, ridet ad tempus, Non solum quia videt frustra esse conatus tales, Sed quia concedit spacium poenitentiae.*“⁵⁵

V. 5 gibt Gelegenheit, über Gottes Zorn und seine Auswirkungen etwas zu sagen. Man merkt, wieviel leichter Luther das wird, verglichen mit dem, was er über das Zorneswirken Christi sagen muß. In der Beschreibung dessen, was der Zorn Gottes anrichtet, hat die Exegese des V. 5 einen viel freieren Atem als jene eben besprochenen Sätze über das „*opus alienum*“ des Evangeliums. Einmal spricht Luther in diesem Zusammenhang auch wieder von Christi Zorn, legt dessen Wirkungsfeld aber an dieser Stelle genau so aus wie in seinen früheren Exegesen: „*Ita Christus quoque in ira loquitur contra carnem, sed idem in gratia loquitur pro spiritu*“⁵⁶. Das Objekt des Zornes Christi also ist die *caro*, jene Seinsweise des Menschen, die abgetötet werden muß, wenn er vor Gott bestehen will.

51 309, 13—15

52 309, 23

53 309, 31

54 311, 21—27

55 219, 29—32

56 232, 19 f.

Warum nun aber diese Scheu, mit starken, kräftigen Worten vom Zornesamt des Evangeliums und vom Zorneswirken Christi wider die Gottlosen zu sprechen, wozu der Psalm, wenn er einmal christologisch ausgelegt wird, doch so vielfältig Anlaß gibt? Man könnte wiederum antworten: Es ist die *theologia crucis*, die Luther daran hindert. Wir werden der Exegese von 1532 aber besser gerecht, wenn wir an dieser Stelle an die Unterscheidung der beiden Regimente denken; sie steht für Luther hier im Vordergrund. Der Akzent ist hier also ein anderer als bei den Operationes, wenn auch sofort wieder gesagt werden muß, daß *theologia crucis* und Zwei-Regimente-Lehre aufs engste zusammengehören. Unser Psalm nennt Christus einen König; aber man darf dieses Königtum eben nicht so ansehen wie die anderen Königtümer dieser Erde — so betont Luther bei der Auslegung von V. 7. „*Abrogata est hic universa lex, et officium Christi purissime descriptum, quod non gladium gestaturus, non politiam conditurus sit novam, sed futurus Doctor, qui doceat homines de quodam inaudito Deo, sed aeterno decreto. Etsi igitur alii quoque Reges necessario condunt leges et per leges gubernant, tamen eorum principale officium non est, docere aut leges condere, Sed punire malos gladio, bonos autem defendere. Sunt igitur quasi lictores et carnifices dei . . . Noster autem Rex, de quo Spiritus sanctus hic vaticinatur, talis Rex est, qui ad hoc ordinatus et a Deo aeterno Patre constitutus est, ut doceat . . . Haec est differentia, qua Rex noster differt ab omnibus aliis Regibus, et est diligentissima observanda.*“⁵⁷ Die greuliche Vermischung beider regna ist vom Teufel, und wenn z. B. der Papst das Schwert ergreift, den Unterschied beider Regimente nicht achtend, tut er das als „*singulare Satanae instrumentum*“⁵⁸, wie auch die Sektierer und Rottengeister, Karlstadt und Zwingli eingeschlossen, diesen Unterschied nicht achten. „*Perpetuo adhaeret animis illa pestilens mixtura utriusque Regni, adeo ut etiam spiritualibus difficile sit ubique hoc regnum proprie discernere a mundi regno.*“⁵⁹

Hier haben wir doch wohl den Schlüssel für diese eigentümliche Auslegungsweise Luthers, wie sie in der Enarratio besonders deutlich zum Ausdruck kommt: Christi eigentliches Amt ist das Docere. In diesen sehr umfassend gemeinten Begriff gehört für Luther nicht nur das Dämpfen des Fleisches, sondern vor allem — und das tritt in der Enarratio besonders stark hervor — das Trösten der Angefochtenen mit hinein; es ist nur ein Accidens dieses Doctor-Amtes Christi, wenn es diejenigen, die der Botschaft dieses Doctor nicht glauben wollen, der Verdammnis ausliefert. Weil Christi Königsamt nicht verwechselt werden darf mit dem Amt aller anderen Könige auf Erden, weil Luther mit größter Leidenschaft warnt vor

57 242, 28—35; 243, 17—22

58 243, 23—25

59 244, 25—27

„illa pestilens mixtura utriusque Regni“, darum kann er jene Verse des Psalms, die von den Machttaten des in ihm besungenen Königs handeln, nicht so auslegen, wie es ihrem Wortsinn entsprechend eigentlich geschehen müßte; vielmehr muß er sie deuten auf jenes Amt, das der König Jesus Christus allein innehat: das Amt der Doctrina.

Ganz entsprechend drückt das Summarium zu Psalm 2, das ungefähr dem gleichen Zeitraum entstammt wie die Enarratio, diese Einsichten in aller Kürze so aus: In diesem Psalm „stehen auch drinnen drewung widder die weltlichen Könige und Herrn, wie sie sollen zu grund gehen, wo sie diesem Könige nicht hulden und dienen, sondern verfolgen und tilgen wollen. Und verheissung, das die selig sein sollen, so an jn gleuben“⁶⁰.

So stehen also alle Reiche dieser Erde dem so ganz anders gearteten Reiche Christi gegenüber. Das bedeutet nun aber nicht, daß diese Reiche nicht der Leitung und Fürsorge Gottes unterstünden. Vor dem Kurzschluß, alles, was nicht Christi Reich heiße, müsse eo ipso zum Machtbereich des Satans gerechnet werden, sieht Luther sich durch die Aufforderung an die Könige in V. 10 geschützt: Lasset euch weisen, ihr Könige! Sie sollen sich ja von Christus weisen lassen. Wie könnte man solche dazu auffordern, über die der Teufel unumschränkte Gewalt hat? Aber was heißt das nun: „Lasset euch weisen!“? Luther sieht, daß die Könige die Erkenntnis des Gesetzes bereits haben, und das ist schon viel; darin zeigt sich ebenfalls, daß auch sie Gottes sind: „Sunt enim ab ipso Deo condita imperia et Leges... Non igitur damnat sapientiam et iusticiam Regum si consistant suo in loco.“⁶¹ Das ist nun der entscheidende Satz: si consistant suo in loco. Wenn die Könige in V. 10 aufgefordert werden, sich von Christus weisen zu lassen, so darf man das also nicht so verstehen, als würden sie aufgefordert, die Art und Weise seiner Königsherrschaft nachzuahmen. Dann wäre ja diese grundlegende Bedingung nicht erfüllt: si consistant suo in loco. Die Einsicht von Christus her kann also nur bedeuten: 1. Die Könige lassen sich von Christus die Erkenntnis geben, daß sie mit ihrem Regiment zur Seligkeit nichts ausrichten können; sie sollen die Grenzen ihrer Macht erkennen. „Hoc enim mandatum est divinum, ut omnes humilientur... ut agnoscant hunc Regem solum esse, per quem ventura sit salus et vita“⁶²; 2. die Könige lassen sich weisen, sich dem Reiche Christi nicht feindlich entgegenzustellen. „Non tollit nec mutat leges politicas Spiritussanctus, sed subiicit eas huic Regi, ne ei adversentur.“⁶³

60 WA 38, 18

61 277, 26, 29 f.

62 280, 32—34

63 287, 32 f.

Sind aber die Regimente dieser Welt nicht an sich schon böse, sondern unterstehen der gubernatio Dei, so ergibt sich daraus die Luther sehr wichtige Folgerung, daß der geistliche, dem regnum Christi zugeordnete Stand nicht heiliger, nicht gottwohlgefälliger ist als irgendein „weltlicher“ Beruf. So warnt er auch von hier aus davor, den Mönchsstand für seliger zu halten als irgendeinen anderen⁶⁴. In diesem Zusammenhang findet sich der bemerkenswerte Satz: „Non solum igitur Reges et Principes debent retinere munus suum, sed etiam qui Ecclesiasticos titulos gerunt. Papa scilicet et Episcopi maneant suo loco, tantum hunc Regem agnoscant et humiles ei submittant colla ac amplectantur verbum eius.“⁶⁵

Wir haben die Linien hier ein wenig weiter ausgezogen, weil wir so am deutlichsten sehen, welch große Rolle in dieser Auslegung von 1532 für Luther die Unterscheidung der beiden Regimente spielt. Es ließe sich mit Leichtigkeit belegen, daß auch die anderen reformatorischen Erkenntnisse in der Enarratio je ihre Stelle haben: die theologia crucis, die Scheidung von Gesetz und Evangelium, das Verhältnis von Glaube und Werken, die Bedeutung des ersten Gebots und der in diesem Gebot ausgesprochenen Verheißung⁶⁶. Aber das würde nicht der speziellen Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, entsprechen. Es ging uns in erster Linie darum, zu erkennen, wie Luther mit den Schwierigkeiten fertig wird, die ihm der Wortsinn des christologisch verstandenen Psalms 2 aufgeben muß. Nur auf einen hervorstechenden Zug der Enarratio sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen: Luther aktualisiert die Botschaft des Psalms, wie er sie versteht, hier sehr stark, ungleich mehr als in seinen früheren Auslegungen. Die Feinde, von denen der Psalmist spricht, sind nun nicht nur Pilatus und Herodes, wie er es in seiner mehr auf die neutestamentliche Zeitgeschichte bezogenen Deutung in den Operationes gesagt hatte, sondern die Könige überhaupt und ihre Untertanen, die Städte und Republiken, die Ratsherren⁶⁷, ja dann auch unversehens Papisten und Schwärmer und hinter ihnen allen der Satan. Die christozentrische Auslegung ist wohl maßgebend geblieben, aber das Schwergewicht hat sich von dem Geschehen um den „historischen Jesus“ auf das Geschehen im Reiche Christi verlagert, wobei für Luther dann natürlich seine eigene Zeit im Vordergrund des Interesses steht. So kann er, ohne daß ihm das als eine Überschreitung jener

64 283, 28—30 65 287, 33—36

66 Zu diesem letztgenannten Punkt wenigstens sei das Summarium zu Psalm 2 zitiert: „Und dieser Psalm fleußt aus dem ersten gebot, da sich Gott verheißt, unser Gott zu sein, der uns aus aller not helfen und alles gut thun wil, wie er denn durch Christum uns von sunden, tod und helle erlöset und zum ewigen leben gebracht hat.“ WA 38, 18 f.

67 WA 40 II, 202, 33—36; 203, 12

Grenzen, die der Exegese gesteckt sind, bewußt würde, vielerorts heftig gegen die Feinde polemisieren, mit denen er es zu tun hat, und er scheut sich nicht, sie auch beim Namen zu nennen: Turca, Papa, Cesar (Karolus), Ferdinandus, Karlstadt, Münzer, Zwingli usw. Auf der anderen Seite aber kann Luther, weil er den Psalm in dieser Weise aktualisiert, auch die tröstliche Seite jener Botschaft stark betonen, die er aus dem Psalm heraushört. Die erste deutsche Übersetzung der Enarratio von 1550 hat darum das Typische dieser Auslegung durchaus richtig gesehen, wenn sie im Titel die markanten Punkte der Lutherschen Exegese so kennzeichnet: „Der ander Psalm Dauids, durch D. Martinum Luther heiliger gedechtnis ausgelegt, Darin auff die leuffte vn hendel der Weltgelertē jtziger zeit so meisterlich geantwort, vnd den armen betrübten Christen so reicher trost, Lehr vnd vnterweisung vorgelegt wird, gleich als hette der heilige Geist sonderlich mit fingern auff diese zeit vnd tage weisen wollen.“⁶⁸

VII.

Wir haben bisher die Deutung, die Luther dem Psalm 2 gibt, in ihren Eigentümlichkeiten umrissen und uns dabei auf das rein deskriptive Verfahren beschränkt. Nun aber sei es dem Verfasser als einem auf dem alttestamentlichen Fachgebiet Arbeitenden noch gestattet, auf die im Anfang in aller Kürze umrissene Auslegung des zweiten Psalms, wie sie in unseren Tagen gegeben wird, zurückzukommen und die Frage zu stellen: Wie ist von hier aus Luthers Exegese zu beurteilen? Oder stellen wir die Frage gleich so, wie sie nach den gewonnenen Erkenntnissen gestellt werden muß: Gibt es überhaupt eine Brücke zwischen der christologischen Auslegungsweise Luthers und dem heutigen Verständnis des Psalms? Wenn wir bedenken, daß die moderne Forschung den Psalm als höfische Dichtung auf einen jüdischen König der vorexilischen Zeit betrachtet, werden wir geneigt sein, diese Frage rundweg zu verneinen. Dann aber kann das, was Luther zu Psalm 2 gesagt hat, für uns nur noch auslegungsgeschichtliche Bedeutung haben, oder aber wir werden gut tun, seine Ausführungen nicht mehr im Sinne einer Exegese von Psalm 2 zu nehmen, sondern sie von den Aussagen des Psalms abzulösen, in ihnen also nicht mehr den Exegeten, sondern nur noch den Reformator Martin Luther zu vernehmen.

Es ist aber zu fragen: Hat uns der Exeget Luther, der Psalm 2 so und nicht anders auslegte, wirklich nichts mehr zu sagen? Vielleicht kann er uns doch Wegweisung geben, wenn wir von der am Anfang skizzierten religionsgeschichtlichen Deutung

des Psalms zu einem theologischen, d. h. christozentrischen Verständnis kommen wollen. Das bleibt gewiß bestehen: Die Art und Weise, wie Luther den zweiten Psalm messianisch-christologisch deutete, ist für uns abgetan. Wir können geradezu formulieren: Der Luther, der die Scheidung der zwei Regimente so stark betonte, für den die *theologia crucis* das entscheidende Vorzeichen aller rechten Theologie überhaupt bildete, macht uns die herkömmliche christologische Deutung gerade unmöglich. Hier steht gleichsam der Reformator Luther gegen den in den Vorstellungen und Auslegungsmethoden seiner Zeit befangenen Exegeten Luther! Der Reformator ruft uns weg von seiner eigenen Exegese. Wir haben ja gesehen, in welche Schwierigkeiten er mit seiner christologischen Deutung kommt, wenn er den Wortsinn des Psalms berücksichtigen will. Die verschiedenen Wege, die er gegangen ist, um diesen Schwierigkeiten auszuweichen — sie laufen alle darauf hinaus, daß der Wortsinn des Psalms nicht zu seinem Recht kommt —, sind uns versperrt, weil wir uns an den *sensus literalis* unbedingt gebunden wissen. Nun zeigen uns aber gerade die entscheidenden Sätze der *theologia crucis* und der Zwei-Regimente-Lehre, daß Ernstnehmen des Wortsinnes unseres Psalms und die christologische Deutung einander ausschließen. Der König Israels, wie ihn der Psalm beschreibt, ist ein König, dem Jahwe Macht geben wird, sich alle Völker mit Gewalt untertan zu machen. So sieht die Hoffnung des Psalmdichters aus. Die *theologia crucis* aber, die Lehre von den beiden Regimenten sagt uns, daß Jesus Christus solche Hoffnung auf gar keinen Fall erfüllt hat: Sein Reich ist kein imperium, sondern ein dominium; Christus herrscht nicht mit Gewalt und den Mitteln der Politik, sondern durch Dienen und Leiden. Die Erwartung des Psalmdichters, daß sich an dem von ihm gepriesenen Könige das Heilswirken Jahwes auf großartige Weise kundtun werde, und die angebliche Erfüllung dieser Hoffnung durch das Kommen Jesu Christi haben für den, der von der Wahrheit der *theologia crucis* weiß, nichts miteinander gemein. Jener Luther, der Christi Reich als das Reich des Wortes, des Evangeliums beschreibt und es damit von den Reichen dieser Welt, die unter dem Vorzeichen des Gesetzes stehen, scheidet, ruft uns weg von der christologischen Deutung des Psalms, weil diese nun, nimmt sie den Wortsinn des Psalmes ernst, nicht mehr anders könnte, als „*illa pestilens mixtura utriusque Regni*“ durchzuführen, d. h. Christi Reich des Kreuzes zu einem Reiche der Gewalt zu machen.

Wir lassen uns von dem Reformator Luther wegrufen von einer christologischen Deutung des Psalms. Wir lassen uns von dem Exegeten Luther hinführen zu einer christozentrischen Auslegung. Wie muß eine solche aussehen? Sie wird davon auszugehen haben, daß jene Hoffnungen des Mannes aus Israel, die er an die

Thronbesteigung seines Königs knüpfte, zwar sehr irdisch-fleischliche Hoffnungen sind, die durch das Kommen Jesu Christi endgültig unter das Gericht gestellt sind. Sie wird aber zugleich darauf hinweisen, daß diese Hoffnungen ihre Wurzel haben in dem Wissen um die große Verheißung Gottes an Israel — Luther erinnert nicht zu Unrecht immer wieder an die große Verheißung des ersten Gebots! —, daß er der Gott dieses Volkes sein wolle, daß er darum die Geschichte dieses Volkes zum Heil führen werde. Diese Verheißung aber ist eingelöst in jenem Jesus Christus. So wird die christozentrische Auslegung des Psalms 2 aufzeigen, daß Gott sein großes Ja zu der Hoffnung Israels gesagt hat, weil er diesem Israel einst seine Verheißung gab, daß dieses Ja aber keineswegs ein Ja zu den einzelnen Ausprägungen dieser Hoffnung bedeutet, wie wir sie in Israel, u. a. auch in unserem Psalm, beobachten können. So wird die christozentrische Auslegung uns, die Christen, die immer noch auf dem Wege sind, diesem Manne aus Israel, der Psalm 2 dichtete, an die Seite stellen, insofern und weil er ein Hoffender ist, der an die Einlösung der göttlichen Verheißung glaubt; sie wird uns aber zugleich vor der Art, in der sich seine Hoffnung ausprägt, zu warnen haben, weil diese Erwartungen sich in Christus nicht nur nicht erfüllt haben, sondern in ihm abgetan und gerichtet sind⁶⁹.

69 Ich möchte also den Abstand, der uns von der neutestamentlichen Auslegung trennt, die auch diejenige Luthers ist, der christologischen, noch ein wenig stärker betonen, als es der verehrte Jubilar, dem diese Ausführungen gewidmet sind, in seinem Buche „Die christliche Wahrheit“ I, 250 f. tut, wo er an Psalm 2 beispielhaft unseren Abstand und unsere Nähe zum Alten Testament aufzeigt. Von dieser verhältnismäßig geringen Differenz abgesehen kann ich dem dort Ausgeführten nur dankbar zustimmen. Dieser Dank ist um so größer, als sich die Dogmatiken unserer Tage, was die theologische Beurteilung des Alten Testaments angeht, sonst nicht durch allzu große Klarheit auszeichnen, sondern die Grenze zwischen dem Alten Testament und uns entweder verwischen oder überbetonen und dadurch den Alttestamentler, der seine Arbeit dem Ganzen der christlichen Theologie einordnen möchte, im Stich lassen. Hier bildet Althaus' Dogmatik eine rühmliche Ausnahme.