

Robert Kolb:

Widerspricht sich die Bibel?

Antworten aus dem Kreis um Luther*

In der Epoche der Aufklärung erhoben sich kritische Stimmen gegen die Integrität der Bibel, die die historische Genauigkeit – und auf dieser Grundlage häufig auch die Autorität – der Heiligen Schrift in Frage stellten. Während der vergangenen zwei Jahrhunderte haben gelehrte konservative Christen viel Zeit und Mühe in die Widerlegung solcher Argumente gegen die Zuverlässigkeit der Schrift investiert, meist ohne die Kritiker damit zu überzeugen. Eine der besten Darlegungen der historischen Zuverlässigkeit des Neuen Testaments stammt von dem schottischen Neutestamentler F. F. Bruce, dessen Werk *The New Testament Documents. Are They Reliable?* (deutsch: Die Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testaments) in über 30 Auflagen erschienen ist. Im Vorwort gesteht Bruce:

„die Frage der Historizität dieser Überlieferung ist von geringer Bedeutung für diejenigen, die die Wahrheit des christlichen Glaubens aus anderen Gründen verneinen“.¹

Nichtsdestoweniger halten Christen, die wie Martin Luther glauben,² daß Gott wahrhaft in der Schrift gegenwärtig ist und aus ihr spricht, es für wichtig, daß das Wort Gottes vertrauenswürdig und zuverlässig ist. Schon während des ersten halben Jahrhunderts der lutherischen Reformation gab es Bemühungen, Schriftstellen klarzustellen, die einige widersprüchlich oder verwirrend gefunden hatten.

Luther und scheinbare Unstimmigkeiten in der Bibel

Anfragen an die Stimmigkeit der Aussagen in der Bibel sind keine Erfindung der Aufklärung. Auch mittelalterliche Theologen mühten sich zu demonstrieren, daß ihre Botschaft ein zusammenhängendes Ganzes bildet. Luthers Ruf nach einer Reform verschob das Fundament und das Zentrum der Glaubenspraxis vom Ritual in der Liturgie oder Gebräuchen verschiedenster Art zu einem Glauben, der auf das Hören des Wortes Gottes zentriert und gegründet

* Der Autor ist Professor em. für Systematische Theologie am Concordia Seminary in St. Louis, MO (USA). Die Übersetzung des Artikels hat Daniel Schmidt, Oberursel, übernommen.

1 The question of the historicity of this record is of little importance for those who on other grounds deny the truth of Christianity, (5. Aufl., Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 8.

2 Robert Kolb: The Relationship between Scripture and the Confession of the Faith in Luther's Thought, in: *Kirkens bekjennelse I historisk og aktuelt perspektiv. Festskrift til Kjell Olav Sandnes*, ed. Torleiv Austad, Tormad Engelviksen, and Lars Østnor (Trondheim Tapir Akademisk Forlag, 2010).

war und darauf mit Gehorsam, Gebet und Lobpreis antwortete. Diese tiefgehende Umgestaltung im Verständnis der christlichen Existenz erhöhte die Aufmerksamkeit, die der Schrift von Klerus und Laien gleichermaßen zukam.

Bemühungen in Wittenberg ausgebildeter Theologen, die Bibelkenntnis der Laien und des Klerus zu fördern, trieben in verschiedenen Genres Blüte.³ Darunter waren Werke, die sich mit Schriftstellen befaßten, die einander zu widersprechen scheinen [„loci pugnantes“ oder „loci scripturae, qui prima facie inter se pugnare uidentur“]. Denn in einer Zeit, in der das Lesen der Bibel zunahm – und es gibt Anzeichen dafür, daß viele Laien in deutschsprachigen Ländern um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts eine breite, wenn nicht tiefe, Kenntnis der biblischen Geschichten erworben hatten – erhoben sich wie von selbst Fragen, wenn innerhalb einer Erzählung oder zwischen Teilen der Bibel etwas keinen Sinn zu haben oder in Konflikt mit einer anderen Aussage zu stehen schien. Wie in jedem Zeitalter lasen neue Hörer und Leser neue Texte mit ihrem „alten“ Vorverständnis. Wenn der neue Wein der biblischen Botschaft die alten Weinschläuche eines nichtbiblischen kulturellen Vorverständnisses ausdehnt, dann kommt es zu Spannungen im Geist des Lesers. Die Leser des sechzehnten Jahrhunderts dachten wahrscheinlich wie die des einundzwanzigsten, daß die biblischen Autoren eine präzisere und weniger metaphorische Sprache gebrauchen sollten. Diese Erwartung führt oft zu Forderungen nach einem Grad der Abstrahierung oder der buchstäblichen Sprache, der außerhalb der Grenzen des normalen Sprachgebrauchs liegt.

Luther hatte sich in seinen Predigten selbst gelegentlich zu „Unstimmigkeiten“ in den Perikopen geäußert. Ihm war klar, daß seine Hörer in Wittenberg beim Vergleich der Evangelienberichte unterschiedliche Details finden konnten, etwa in der Berufung des Andreas zum Jünger Jesu. Der Reformator schrieb dies den Persönlichkeiten und Schreibstilen der Evangelisten zu. Seine Predigt zum Tag des heiligen Andreas in der Hauspostille beginnt mit der Feststellung, daß die Darstellungen der Berufung des Andreas bei Matthäus (4,18–20), Lukas (5,1–11) und Johannes (1,35–42) auseinandergehen.

„Denn Mattheus sagt, Petrus und Andreas haben mit einander gefischt, da sie beruffen sind. Lucas meldet von Andrea nichts und sagt allein von Petro, wie er gefischt und über dem fischzug Christum erkennt hab, und das Jacobus und Johannes sind dabey gewest. Johannes aber sagt, wie Andreas sey ein Ju[e]nger Johannis des Tauffers gewest und sey dazumal bey Johanne gestanden, da er Christum gesehen, auff jn gedeuttet und jn das La[e]mblein Gottes genennet hab, Sey derhalb durch solche predigt bewegt worden, das er sich von Johanne gethun, dem Herren Christo nochgefolget und jn gefragt hab, wo er zur herberge sey, das er zu jhm kommen, jhn predigt ho[er]en, umb jn sein mo[e]ge, und hab also den gantzen tag bey Chri-

3 Siehe zum Beispiel Robert Kolb: „The *Summaria* of Veit Dietrich as an Aid for Teaching the Faith,“ in: Archiv für Reformationsgeschichte 99 (2008): 97–119.

sto beharret, Und des andern tages sey er zu seinem bru[e]der Simon Petro kommen, hab jn auch zu Christo bracht, und sind also bey jm bliben“.⁴

Aber, so ließ Luther die Gemeinde wissen, es gibt hier keine Unstimmigkeit. Denn aus Johannes geht klar hervor, daß Andreas vor Petrus zu Christus kam. Aus Lukas geht klar hervor, daß Christus Petrus nach seinem Fischzug als seinen Jünger angenommen hat. Und es ist wahrscheinlich, so schloß Luther, daß Andreas ebenfalls dabei war.

„Weyl nun Simon und Andreas bru[e]der sind, einerley handwerck kl[e]nnen und bede zu Christo kommen, fasset sie Mattheus zusam, Den er will alle umbstende, wie sie bede zu solchem beruff kommen sind, so eygentlich nit anzeygen, wie Lucas und Johannes thun“.⁵

Ähnlich verhält es sich mit den Anklagen gegen Jesus vor Pilatus. Luther stellte fest, daß Lukas zwei Vorwürfe zusammengefaßt hat, die bei Johannes separat aufgeführt sind (Lukas 23,2, Johannes 18,28–40), und erklärte:

„Solchs aber ist kein Wunder, daß die Euangelisten nicht alle Stücke mit gleichen und mit einerlei Worten beschreiben; denn keine Historie so gewiß ist, die von einem andern nichts anders erzählt und beschrieben würde.“⁶

Luthers Verständnis davon, wie menschliche Sprache einerseits funktioniert und wie der Heilige Geist andererseits die Verfasser der biblischen Schriften gebraucht hat, erklärte, warum biblische Berichte unterschiedlich sein konnten, ohne sich gegenseitig zu widersprechen.

Luthers Schüler befassen sich mit Problemen beim Lesen des biblischen Textes

Drei der Anhänger Luthers publizierten in den Jahren zwischen 1527 und 1563 Werke, die sich mit Schriftstellen befaßten, die sie als „schwierig“ oder „Stellen, die einander zu widersprechen scheinen“ bezeichneten. Alle drei waren in Latein verfaßt und als Hilfen für Pfarrer gedacht, die sich mit ihren eigenen Fragen oder denen ihrer Hörer konfrontiert sahen. Andreas Althamer (vor 1500–1538) hatte von 1525–1527 in Wittenberg studiert und war Stadtpfarrer in Ansbach, als er 1530 sein Werk überarbeitete, das solche Stellen in Übereinstimmung miteinander brachte. Er hatte es drei Jahre zuvor verfaßt, als er Diakon in Nürnberg gewesen war. Sein Buch wurde kontinuierlich gelesen; es wurde bis 1612 in mindestens dreiundzwanzig Auflagen gedruckt.⁷ Obwohl

4 WA 52: 563,33–564,12.

5 WA 52: 564,16–19.

6 EA2 4:435–436.

7 Ich beziehe mich auf die revidierte (nach Althamer verbesserte) Ausgabe „Conciliatio locorum Scripturae, qui specie tenus inter se pugnare uidentur“. Nürnberg 1530. Das Werk erschien zuerst unter dem Titel „Dialege, hoc est, Conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare uidentur“ (Nürnberg: Friedrich Peypus, 1527, nachgedruckt 1528, 1529). Dieses Werk fand überwältigenden Absatz, mit Nachdrucken in Nürnberg 1531, 1534, 1535, 1536, 1542, 1544, 1548, 1553, 1554, 1555 und 1561; in Leipzig 1554 und 1555; in Bautzen 1560 und in Wittenberg, 1582, 1584, 1592, 1597 und 1612. Die Liste mag durchaus unvollständig sein. Eine Übersetzung ins Deutsche erschien in einer einzigen Auflage 1556.

damit andere, ähnliche Werke eigentlich unnötig waren, verfaßten zwei Pfarrer, die eine Generation jünger als Althamer waren, in den 50er und 60er Jahren des 16. Jahrhunderts ähnliche Bände, die jeweils in nur einer Auflage erschienen.

Das erste dieser Werke war eine sehr kurze, eng begrenzte Untersuchung von Problemen in der Berechnung der Chronologien im Alten Testament von Cunmann Flinsbach (1527–1571). Dieser hatte von 1546–1548 ebenfalls in Wittenberg studiert und hatte unmittelbar danach das Amt eines Gemeindepfarrers in Zweibrücken angetreten; inmitten der finsternen Tage, in denen Kaiser Karl V. und sein Bruder Ferdinand alle Anstrengung unternahmen, die lutherischen Kirchen mit Hilfe des Augsburger Interims zu eliminieren. 1571 wurde er Superintendent der Gemeinden in Pfalz-Zweibrücken. Flinsbach half der Regierung seines Fürsten, des Pfalzgrafen Wolfgang, um das Interim herum zu manövrieren, aber die Zukunft war alles andere als klar, als er 1551 sein Werk „Bestätigung der Chronologie und der Auslegung schwieriger Stellen“ schrieb.⁸

Solche größeren politischen und kirchlichen Anliegen waren vermutlich nicht der Grund für Christoph Obenhin (gest. 1578), 1563 ein Werk zu schreiben, daß mehr dem Althamers glich. Obenhin hatte offensichtlich nicht in Wittenberg studiert, war jedoch in den 50er Jahren ein Anhänger von Matthias Flacius Illyricus und der gnesiolutherischen Bewegung geworden. Er hatte das Amt eines Superintendenten in Ursel inne, als er seine „Auslegung widersprüchlicher Stellen im Neuen Testament“ veröffentlichte.⁹ Es scheint, daß dieses Werk das erste in einer größeren Reihe sein sollte, die er nie abschloß, da es sich nur auf die Evangelien und die Apostelgeschichte konzentrierte und nicht auf den übrigen Teil des Neuen Testaments oder auf das Alte.

Jeder dieser Verfasser hatte seine eigene Art, „schwierige“ Passagen anzugehen, und bei jedem zeigen sich gewisse Aspekte der wissenschaftlichen Orientierung, die den Anhängern und Nachfolgern Luthers und Melancthons gemein war. Bei jedem von ihnen werden auch einige der Herausforderungen offenbar, die mit der Förderung der Bibelkenntnis in Deutschland im sechzehnten Jahrhundert verbunden waren.

Andreas Althamers *Conciliatio locorum Scripturae*

Vincentius Obsopöus, der Übersetzer des Großen Katechismus' Luthers ins Lateinische, war 1529 als Lehrer von Nürnberg nach Ansbach gekommen. Ein Jahr später schrieb er ein Einleitungsgedicht zu Althamers revidierter Fassung seiner *Conciliatio*. Nachdem Obsopöus in Nürnberg als Schullehrer gearbeitet und dort am humanistischen Kreis um Willibald Pirckheimer teilgenommen hatte, übernahm er 1529 eine Stelle in Ansbach. In seinem Gedicht erklärte er

8 Confirmatio chronologiae, atqve locorum difficilium, qui in tota computatione occurrant, expositio, unã cum coniecturis extremi iudicij (Straßburg: Wendelin Rihel, 1552).

9 Novi testamenti locorum pvgnantium, ecclesiastica expositio. Ex uniuersis probatis Theologis (quos Dominus diuersis suis Ecclesiis dedit) excerpta (Basel: Jacob Parcus, 1563).

den Lesern, daß die Schrift keine leeren Worte oder Lügen Gottes enthält, nichts, daß einfach schön in den Ohren klingen oder menschliche rhetorische Fähigkeiten demonstrieren soll. Gottes Worte stimmen miteinander überein. Obsopöus pries Althamers Geschicklichkeit, mit der er nachwies, wie scheinbar widersprüchliche Stellen in der Tat übereinstimmen.¹⁰ Althamer widmete sein Werk Georg Vogler, dem Kanzler des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach, seines eigenen Landesherrn. Er pries Vogler als Verteidiger der Lehre des Evangeliums, die mit dem Näherkommen des Reichstags zu Augsburg 1530 Angriffen ausgesetzt war: „Sie hassen sie, sie kritisieren sie, sie verdammen sie.“¹¹ Dieses Werk, erklärte er, würde zeigen, daß die Stellen, die gegeneinander zu sein scheinen, nicht im Widerspruch zueinander stehen, denn die Heilige Schrift widerspricht sich nicht selbst, so sie mit rechtem geistlichem Urteilsvermögen gelesen wird; alles fügt sich im Gegenteil höchst wunderbar zusammen.

Althamer behandelte 170 Themen. In jedem davon schienen zwei Schriftabschnitte gegeneinander zu stehen. Alle davon betrafen den Kontext, die Sprache oder die dogmatische Bedeutung dieser Aussagen, die einander logisch zu widersprechen schienen oder zu entgegengesetzten Folgerungen in ihrer Anwendung auf das Leben führten. Seine Methode der Überwindung dieser Spannung zwischen den Abschnitten stützte sich auf die Interpretation der biblischen Texte selbst, weitgehend durch exegetische Analyse oder den Bezug auf andere Bibelstellen. Nur höchst selten berief er sich auf andere Autoritäten und dann nur auf Luther, Melanchthon oder Johannes Brenz, seinen Kollegen in den reformatorischen Bemühungen in den süddeutschen Landen. Althamer befaßte sich nicht mit Problemen der Chronologie oder solchen, die mit dem Gebrauch der Grammatik oder der Syntax zu tun hatten, und wandte sich nur höchst selten einem Problem der Logik oder einer schwachen Übersetzung zu. Ein solches Beispiel eines Konflikts der „Tatsachen“ erklärte den Widerspruch zwischen Exodus 19,20 – 20,2, wo Gott Moses das Gesetz für die Israeliten gab, und Apostelgeschichte 7,38, wo Stephanus von einem Engel sprach, der Moses das Gesetz gegeben hatte. Althamer führte aus, daß Engel dem Heiligen Geist als „Verwalter“ dienten, die das Gesetz austeilten.¹² Jesu Verwerfung des Schwertragens in Matthäus 26,52 stand im Gegensatz zu seiner Aufforderung an die Jünger in Lukas 22,36, ein Schwert mitzunehmen, aber Althamer trug dieser Inkonsequenz Rechnung, indem er das „Schwert“ im zweiten Fall als das geistliche Schwert des Wortes Gottes deutete.¹³ In Johannes 8,46 löste Althamer die Verwirrung, die eine wörtliche Lesart dieses Verses im Vergleich zu Johannes 9,24 auslöste, mit dem Hinweis darauf, daß der Gebrauch von „arguere“ statt „convincere“ in der Vulgata eine schlechte Übersetzung des griechi-

10 Conciliatio, A1b.

11 „odiunt, uituperant, execrantur“, Conciliatio, A2a (=3).

12 Conciliatio, 231–232.

13 Conciliatio, 120–121.

schen „ἐλέγχεν“ sei.¹⁴ Der zweite lateinische Begriff gebe die Bedeutung des griechischen Originals viel genauer wieder, schloß Althamer, und räumte damit die Verwirrung zwischen den beiden Versen aus.

Die meisten Stellen, mit denen Althamer sich befaßte, schienen einander aus Gründen der Lehre oder der damit verbundenen Anwendung auf das tägliche Leben zu widersprechen. Einige Themen blieben im abstrakten Bereich. In Johannes 1,18 heißt es, niemand hat Gott gesehen, aber Jakob sagt in 1. Mose 32,31, daß er Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat. Althamer erklärte, daß Gott in seiner Majestät unsichtbar ist, daß er aber Abraham, Josua und anderen besondere Offenbarungen gegeben hat und als Mensch in Christus Jesus, dem fleischgewordenen Wort, dem Ebenbild Gottes, gekommen ist (Kolosser 1,15).¹⁵ Von existentiellerer Bedeutung war die Frage, ob Gott niemanden versucht (Jakobus 1,13), angesichts der Tatsache, daß er Abraham versucht hat (1. Mose 22,1). Johannes Brenz hatte in seinem Kommentar zu Hiob eine gute Lösung geboten, in der er feststellte, daß Gott niemanden zu seinem Verderben versucht, daß er aber die, die zu ihm gehören, testet und zu Tode erschreckt, damit sie leben mögen. Der Satan aber versucht einen Menschen mit dem Ziel, ihn zu verderben.¹⁶

Das erste Beispiel in dem Buch ist eine Gegenüberstellung von Sprüche 24,15, „Ein Gerechter fällt siebenmal am Tag und steht wieder auf,“ mit Psalm 112,9, „Seine [des Frommen] Gerechtigkeit bleibt ewiglich.“ Althamer stellte diese Verse in den Rahmen des Gegensatzes zwischen dem alten Adam und der neuen Kreatur. Geistlich gesinnte Leser erkannten, daß der erste Vers den Kampf der neuen Kreatur mit der Sünde beschreibt, wie Paulus es in Römer 7 tut und wie es am Beispiel von David, Hiskia, Hiob und Petrus zu sehen ist. Der zweite Vers spricht von der Stellung des erlösten Sünders vor Gott.¹⁷

Sprüche 26,4 und 5 stellten ein anderes Problem dar: zwei Stellen, die unterschiedliche Anweisungen für den Umgang mit Toren geben. Althamer gab den Rat, daß es eine Weise des Umgangs mit denen gibt, die die Heilige Schrift nicht kennen, wenn sie versuchen, sie gemäß ihren eigenen törichten Gedanken auszulegen. Sie müssen zurückgewiesen werden, aber es besteht keine Hoffnung, ihre Argumente auf ihre eigene Weise zu widerlegen. Althamer richtete seine Kritik an Leute, die törichte Gedanken haben, insbesondere auf diejenigen, die die biblische Lehre vom Herrenmahl und von der Taufe nicht erkennen. Seinem eigenen biblischen Argument fügte Althamer Anmerkungen aus Melanchthons Kommentar zu den Sprüchen hinzu.¹⁸

Häufig löste Althamer die „Unstimmigkeiten“ zwischen zwei Abschnitten auf, indem er sie im Sinne der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evan-

14 Conciliatio, 336–337.

15 Conciliatio, 62–64.

16 Conciliatio, 64–66.

17 Conciliatio, 9–11.

18 Conciliatio, 11–13.

gelium analysierte. Auf diese Weise erklärte er, daß das in Jona 3,4 angekündigte Gericht im Laufe der Erzählung nicht eintraf, weil die Leute von Ninive Buße taten und Gott ihnen vergab.¹⁹ Entsprechend weist Hesekeiel 18,14, nach dem Gott die Söhne nicht für Sünden bestrafen wird, die ihre Väter begangen haben und nicht sie selbst, auf Gottes Gnade für die hin, die ihm treu sind, während die Drohung von Exodus 20,5, die Sünden der Väter an ihren Kindern heimzusuchen, von dem Zorn spricht, der in Gottes Gesetz zum Ausdruck kommt.²⁰ Es gibt eine Vielzahl von Beispielen, wo Althamer die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gebraucht, um solche Spannungen zwischen Texten zu überwinden, selbst wo er diese Begrifflichkeit nicht ausdrücklich verwendet.²¹

Althamer bemühte sich auch um Klarstellung solcher Abschnitte, die der evangelischen Lehre entgegen zu stehen schienen. Die Worte aus 1.Chronik 28,9, „wirst du ihn [Gott] suchen, so wirst du ihn finden,“ schienen für die semipelagianische Lehre zu sprechen, daß Gottes Gnade mit menschlicher Leistung verdient werden muß. Damit widersprechen sie Jesaja 65,1, wo es heißt: „ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchen.“ Althamer half den Lesern zu verstehen, daß Gottes Initiative notwendig ist, um Sünder zu ihm zu kehren, und daß die Verheißung des Evangeliums ein reines Geschenk Gottes an die Sünder ist.²²

Die Spannung zwischen der Allmacht Gottes und dem Bösen führte zu Kommentaren Althamers zu mehreren Paaren von Versen, die im Konflikt zueinander zu stehen schienen. In Jesaja 45,6–7 sagt der Herr, daß er alle Dinge wirkt, aber in Johannes 8,44 beschreibt Jesus die Machenschaften des Teufels in offener Auflehnung gegen Gott. In Althamers Ausführungen klang Luthers *De servo arbitrio* wider mit dem Argument, daß Gott das Böse als sein Werkzeug benutzt, obgleich er es nicht bewirkt, und daß er damit arbeitet, um seinen Willen zu erfüllen.²³

Hat Gott das Herz des Pharao verhärtet (Exodus 4,21), oder hat der Pharao sein eigenes Herz verhärtet (Exodus 8,28)? Althamer hielt dafür, daß beide Abschnitte von derselben Sache reden, denn Gott gab dem Pharao kein neues Herz, sondern ließ zu, daß er in seiner Blindheit blieb, um an ihm seine Herrlichkeit zu offenbaren. Nicht lange nach der Veröffentlichung von Luthers *De servo arbitrio*²⁴ unterstrich Althamer auf der Grundlage dieser und anderer Stellen, darunter Jesaja 6,9–10, Markus 4,12, Lukas 8,18 und 10,10–11 sowie Apostelgeschichte 28,25, daß Gott die, die ihm widerstehen, verhärtet, betäubt

19 Conciliatio, 19–20.

20 Conciliatio, 16–18.

21 Conciliatio, 140, 152–154, 191–192.

22 Conciliatio, 32–39.

23 Conciliatio, 95–103.

24 Althamer bezog sich auf Luthers Erklärung der Forderungen des Gesetzes in seiner Argumentation gegen Erasmus in *De servo arbitrio*, Conciliatio, 172.

und blendet.²⁵ In den nächsten beiden Paaren von Schriftstellen betonte Althamer jedoch, daß Gott nicht für den Tod verantwortlich ist und daß er Menschen nicht als solche haßt, sondern sofern sie Sünder sind. Er zögerte ausdrücklich, apokryphe Stellen zu behandeln, da diese nicht Teil der hebräischen Bibel waren. Er stellte jedoch fest, daß es in der Weisheit Salomos 1,13 heißt, daß Gott nicht den Tod macht, während es in Sirach 11,14 heißt, Leben und Tod kommen beide von Gott. Althamer erklärte, daß der Tod klar das Werk des Satans ist, der Sold der Sünde. Ähnliches gilt bei einem Vergleich von Maleachi 1,2–3, „Jakob habe ich lieb und hasse Esau“ mit der Weisheit Salomos 11,24, „denn du hast ja nichts bereitet, gegen das du Haß gehabt hättest“. Gott hat nicht Esau als Mensch gehaßt, erklärte Althamer, sondern nur Esau als Sünder. Er untermauerte sein Argument mit einem Zitat aus Psalm 5,6 und 1.Könige 2,30, die zeigen, daß Gottes Zorn über Sünder seinen Grund in ihrer Verachtung für ihn hat.²⁶

Römer 8,30 besagt, daß Gott die, die er beruft, rechtfertigt, aber Jesus sagt, daß nur wenige von den Vielen, die berufen werden, erwählt sind (Matthäus 20,16). Althamer erklärte, daß man Gottes Berufung, um die es in Römer 8 geht, unterscheiden muß von dem Ruf, den Menschen verkündigen, die sein Wort aussprechen. Viele hören diesen Ruf des Evangeliums, aber nicht alle nehmen ihn an. In seiner Gnade erwählt Gott sich sein eigenes Volk, schloß Althamer auf der Grundlage von Römer 9,16.²⁷

Weder Althamer noch die beiden anderen Autoren, die sich mit scheinbaren Widersprüchen in der Bibel befaßten, stellten eine Lehre von der Schrift auf. „De Scriptura“ war noch nicht als ein formeller Locus in die lutherische dogmatische Tradition eingegangen.²⁸ Luther hatte mit der römisch-katholischen Führung nicht darin übereingestimmt, wie die Schrift ihre Autorität in der Kirche ausübt und was die Rolle des Papsttums in seiner Autorität war, aber die Natur der Bibel als des Wortes Gottes selbst war im Einzelnen unumstritten. Es war deshalb nicht nötig, eine längere dogmatische Definition davon zu entwickeln. Althamer entfaltete jedoch einen Großteil seiner Sicht der Schrift in einer seiner längsten Abhandlungen zu zwei Schriftstellen; Stellen, die insbesondere von manchen „Spiritualisten“ seiner Zeit für widersprüchlich erklärt wurden: In Johannes 6,5 hat Jesus davon gesprochen, daß Menschen von Gott gelehrt sein werden, während er in Johannes 5,39 befohlen hat, daß man in der Schrift forschen soll. Einige argumentierten, daß von Gott gelehrt zu sein eine direkte Offenbarung seines Willens außer der Bibel bedeutet, und daß die Schrift nur etwas Geschaffenes ist, das die wahre Stimme Gottes oder sein Wort nicht vermitteln kann. Sie sei ein toter Buchstabe, behaupteten sie. Der Heili-

25 Conciliatio, 42–43.

26 Conciliatio, 43–59.

27 Conciliatio, 114–115.

28 Robert Kolb: „Die Anordnung der Loci Communes Theologici. Der Aufbau der Dogmatik in der Tradition Melanchthons,“ *Lutherische Theologie und Kirche* 21 (1997): 181–184.

ge Geist komme nicht durch äußerliches Hören oder mündliche Verkündigung oder irgendein anderes Medium, sondern ohne äußere Mittel oder Vermittlung.²⁹

Althamer bezeichnete solche Gedanken als Werk des Teufels. Man könnte ebenso gut behaupten, daß Gott die Menschen direkt ernährt, ohne daß sie essen und trinken, oder Kinder erschafft ohne die Vereinigung von Mann und Frau. Althamer bestand darauf, daß die Schrift Gottes Werkzeug zur Unterweisung seines Volkes ist. Sie ist ein Buch, das wir lesen oder mit unseren leiblichen Ohren hören können, im Gegensatz zu den „stummen Geistern des Irrtums“, die niemand wahrnehmen kann. Denn alle Geschöpfe Gottes sind seine Werkzeuge, seine Masken, hinter denen er insgeheim am Werk ist. Die Schrift verachten heißt Gott als ihren Urheber verwerfen. Unser Glaube soll sich nicht an das Geschöpf hängen, aber durch das Geschöpf erkennen wir den Schöpfer und beten ihn an.³⁰

In Johannes 5 weist Jesus darauf hin, daß die Schrift Zeugnis von ihm gibt, so wie alle Geschöpfe Zeugnis von Gott geben. „Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Römer 15,4). Gott hat uns die Schrift um unsern Willen gegeben, um uns zu lehren, zu stärken, zu ermahnen und zu trösten. Sie ist Gottes Werkzeug, durch die er himmlische Unterweisung schenkt. Althamer belegte diese Thesen durch Zitate von 2. Petrus 1,19–21 und Psalm 119,105, 1. Timotheus 4,13 und 2. Timotheus 3,14–17.³¹

Althamer argumentierte mit Luther, daß Gottes Wort von den geschriebenen Seiten der Schrift in die mündliche Verkündigung des Evangeliums fließt, wie Paulus es an einer Reihe von Stellen sagt (z.B. Galater 3,2, Römer 10,17, 1. Thessalonicher 2,13, Epheser 1,13–14). Paulus stellt fest, „wir haben den Geist Christi“ (1. Kor. 16); das, schrieb Althamer, ist nur durch die Autorität der Schrift möglich, durch Gottes Wort, wie es in ihr zum Ausdruck kommt. Denn Gott hat seine Verheißung des Messias in der Schrift gegeben und hat sein Versprechen erfüllt (Römer 1,2, 16,25f). Er belegte seine Schlußfolgerung, daß die Heilige Schrift zu lesen und die äußere, hörbare, von Menschen vorgetragene Predigt zu hören ist, mit weiteren Bibelversen. Gott offenbart sich innerlich den Menschen, aber er zieht den Geist des Menschen durch das Hören mit den Ohren und das Begreifen mit dem Verstand zu sich: Auf diese Weise kommen wir zum Glauben und werden gerettet. Gott lehrt durch den Geist, aber er gebraucht äußerliche Mittel und das Amt von Menschen, wie Paulus in 1. Korinther 3,6 sagt. Wir sind Gottes Mitarbeiter (1. Korinther 3,9), so daß wir Gottes Wort und die Heilige Schrift predigen können. Auf diese Weise ist Gott selbst Lehrer, Vater und Meister.³²

29 Conciliatio, 174.

30 Conciliatio, 174–176.

31 Conciliatio, 176–178.

32 Conciliatio, 178–181.

Mit fast ausschließlich biblischen Argumenten hob Althamer hervor, daß die Schrift Gottes Weise ist, mit seinem Volk zu reden. Ihr Text ist so zuverlässig wie Gott selbst. Er kümmerte sich kaum um „faktische“ Diskrepanzen wie diejenigen, mit denen sich Flinsbach in seiner Untersuchung der chronologischen Berechnungen befassen sollte. Er untersuchte ein paar Stellen, an denen die Sprache oder die Übersetzung ins Lateinische Verwunderung ausgelöst hatte. Im Wesentlichen richtete sich seine Aufmerksamkeit aber auf Spannungen, die aus der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder aus dogmatischen Differenzen mit der scholastischen Theologie oder den Schwärmern erwuchsen.

Cunmann Flinsbachs Confirmatio

Flinsbach bot seinen Lesern kein Vorwort. Seine kurze Abhandlung setzte direkt mit dem ersten Teil seiner Untersuchung der sechs chronologischen Probleme ein, die er ansprechen wollte, gemäß der Regel Augustins, „distingue tempora & concordabis scripturam“.³³ (= Unterscheide die Zeiten, und du wirst die Schrift in Übereinstimmung bringen!) Das erste betraf die Diskrepanz zwischen Paulus' Aussage in Galater 3,17, daß der Exodus aus Ägypten 430 Jahre nach dem Bundesschluß Gottes mit Abraham stattfand, und der des Mose in 2. Mose 12,40, daß die Kinder Israel 430 Jahre in Ägypten verbrachten. Zweitens wandte sich Flinsbach dem Unterschied in der Datierung der Periode von Josua bis Samuel in den Büchern Josua und 1. Könige (13,6) und der Feststellung des Paulus darüber in Apostelgeschichte 13,19–20 zu. Flinsbachs drittes Problem fand sich in 2. Chronik 21 und 22, wo es in 21,5 heißt, Joram begann seine achtjährige Herrschaft im Alter von 32 Jahren, während sein jüngster Sohn und Nachfolger, Ahasja, 42 Jahre alt war, als er den Thron bestieg. Die vierte Frage betraf ähnliche Kalkulationen in 2. Könige in Bezug auf die Länge der Regierungszeiten von Joas, Usia, Asarja, Jehu und Jerobeam. Fünftens rang Flinsbach mit der Datierung des Exils in Anbetracht der Datierung der Herrschaft Nebukadnezars in 2. Könige 25,8. Schließlich wandte sich Flinsbach der Frage zu, wie die siebzig Wochen aus Daniel 9 zu der Periode von Daniel bis Christus passen. In jedem dieser Fälle fand er Lösungen aufgrund sorgfältiger Berechnungen der Jahre, ohne Zuflucht zu Erklärungen zu nehmen, die sich auf buchstäbliche oder rhetorische Analysen gründen.³⁴ Seiner Abhandlung dieser sechs Fragen ließ er einen langen Abschnitt folgen, in dem er sich mit einer Reihe von Spekulationen auseinandersetzte, wann das Jüngste Gericht kommen würde. Mit Zitaten von Melanchthon, insbesondere aus seinem Daniel-Kommentar, sowie Caspar Cruciger zu Johannes 5 und Andreas Osianders Werk zu solchen Vermutungen, verflocht Flinsbach ernste Warnungen und Bußrufe mit der Versicherung der Güte Gottes und der Rettung, die er in Chri-

33 Confirmatio, 1.

34 Confirmatio, 5–37.

stus schenkt.³⁵ Obgleich er deutlich die Absicht hatte, die Gemüter in Bezug auf scheinbare Diskrepanzen zwischen einigen wenigen chronologischen Berechnungen in der Schrift zu beruhigen, spiegelt die Gesamtausrichtung seiner Arbeit die unruhigen Zeiten der frühen 50er Jahre des sechzehnten Jahrhunderts wider, als die lutherische Reformation massiver Bedrohung ausgesetzt war. Flinsbach hat keine Hinweise hinterlassen, warum die sechs chronologischen Probleme, die er zur Behandlung ausgewählt hatte, von besonderem Interesse für ihn waren, oder warum er sich für die Behandlung gegensätzlicher Vermutungen in Bezug auf das Jüngste Gericht in Verbindung mit den anderen Stellen entschied. Insbesondere der letzte Abschnitt paßt jedoch zu der apokalyptischen Stimmung, die unter den deutschen Lutheranern herrschte, als er dieses Werk schrieb.³⁶

Christoph Obenhins Expositio

Im Gegensatz zu Althamer erklärte Obenhin seinen Lesern nicht, warum er seine Auslegung scheinbar widersprüchlicher Stellen zusammengestellt hatte. In seinem widmungsartigen Vorwort an den Grafen von Büdingen, Reinhard von Isenburg, einen prominenten Angehörigen des lutherischen höheren Adels, gebrauchte er Psalm 2, um den Grafen mit Nachdruck auf die Verantwortung jedes Landesherrn hinzuweisen, öffentliche Politik in Übereinstimmung mit Gottes Geboten zu treiben. Sein Werk wurde jedoch wie das Althamers von einem kurzen Gedicht eingeleitet, in diesem Fall von Wendelin Helbach, Pfarrer in Eckarshausen, im Gebiet des Grafen Reinhard. Das Gedicht stellte fest, daß es zwei Gründe für die „heute von gemeinen Leuten häufig geäußerte“ Meinung gibt, daß die Heilige Schrift Aussagen enthält, die einander widersprechen. Einige Abschnitte scheinen tatsächlich widersprüchlich zu sein, sind es jedoch bei sorgfältiger Betrachtung nicht. In anderen Fällen verbindet sich ein übertriebenes Selbstbewußtsein mit dem Verlangen, dem Verstand seinen eigenen, perversen Lauf zu lassen. In die göttlichen Bücher sind keine Mehrdeutigkeiten eingemeißelt [Sed nihil ambigui diuina uolumina iradunt], schloß Helbach, und nichts verdunkelt ihre Bedeutung. Sie sprechen klar von Christus. Damit empfahl er Obenhins Werk seinen Lesern.³⁷

Obenhins Werk befaßte sich mit mehr als den dogmatischen Themen, die Althamers Anliegen bestimmt hatten, obwohl diese auch für den Pfarrer in Ursel primär waren. Seine Abhandlung der vier Evangelien wurde zusammen mit der der Apostelgeschichte gedruckt, obgleich die 120 „loci pugnantium“ zu letzterer ein separates Titelblatt und Vorwort hatten. In den vier Evangelien behandelte Obenhin 217 „loci pugnantium“ und löste scheinbare oder tatsächliche Widersprüche durch präzise Information über die genaue Bedeutung von

35 Confirmatio, 39–78.

36 Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999).

37 Expositio, *7b.

Wörtern in den Ursprachen oder den kulturellen Kontext biblischer Zeiten oder, häufiger, durch Unterscheidungen verschiedener Art auf. Einige dieser Unterscheidungen bezogen sich auf historische oder kulturelle Faktoren, einige auf die Lehrabsicht der betreffenden Zitate. Diese Probleme mit dem Text entstanden nicht nur aus den Texten selbst, sondern auch gelegentlich aus recht unsinnigen Fehlinterpretationen, denen, wie der Prediger wußte, seine Leser begegneten, wenn sie mit anderen Laien über die Schrift diskutierten.

Obenhin verwendete außerdem eine andere Methode als Althamer. Statt durch exegetische Analyse Antworten auf seine Fragen zu suchen, suchte er sie in den Kommentaren einer Reihe von zeitgenössischen Autoren und einigen der alten Väter. Aus der alten Kirche zog Obenhin Hieronymus, Eusebius von Cäsarea, Ambrosius, Athanasius, Augustin, Basilius, Chrysostomos, Clemens von Alexandria, Cyprian, Cyrill von Alexandria, Epiphanius, Hilarius, Irenäus, Oecumenicus, Origenes, Sedulius, Tertullian, Theophylactus, Valerius und eine große Zahl anderer heran. Er zögerte auch nicht, eine Reihe mittelalterlicher Theologen zu gebrauchen, einschließlich Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Beda, Anselm, Johannes Gerson, Wilhelm Durandus, Nikolaus von Lyra und eine Anzahl von anderen, die er in einer Art von Anthologien gefunden haben muß. Er berief sich auf Luther, Melanchthon, Johannes Brenz (einschließlich der Großen Württemberger Kirchenordnung von 1559), Johannes Bugenhagen, den Rostocker Professor David Chyträus, den Tübinger Professor Jakob Heerbrand, den Kopenhagener Professor Niels Hemmingen, den führenden Gnesiolutheraner Tilemann Heshusius, auf den Poeten und Exegeten von Lüneburg, Lukas Lossius, den Lüneburger Superintendenten Urbanus Rhegius, auf den Leiter der Kirche in Nassau und später Mansfeld, Erasmus Sarcerius; den Freiburger Schulsuperintendenten Hieronymus Weller und andere. So polemisch Obenhin gegen die Abendmahlslehre derer sein konnte, die zu Zwingli und Calvins Lager gehörten, zögerte er doch nicht, Argumente und Interpretationen von denen zu gebrauchen, die, wie er sie nannte, „sakramentiererische“ Positionen vertraten, wie Martin Bucer, Heinrich Bullinger, Konrad Pelikan und besonders Johannes Calvin und Wolfgang Musculus.

Gelegentlich verwendete Obenhin Faltseiten und Parallelspalten sowie andere visuelle Hilfsmittel, um Punkte zu illustrieren, die zur Klärung eines Textes beitrugen. Dazu gehörten unter anderem Abstammungstabellen,³⁸ Tabellen zu den Unterschieden zwischen der Geburt Christi und anderen menschlichen Geburten,³⁹ den Unterschieden zwischen den Wundern Christi und denen der Propheten⁴⁰ und dem Gegensatz zwischen der Last, die Christus auferlegt, und

38 Expositio, evangelistas, 10–14, 32; vgl. seinen Stammbaum der herodianischen Familie, Expositio, Acta Apostolorum, 193–195.

39 Expositio, evangelistas, 43–45; vgl. eine ähnliche Gegenüberstellung der Eigenschaften Christi mit denen anderer Menschen.

40 Expositio, evangelistas, 379–380.

der des Gesetzes.⁴¹ Auch Auflistungen der *Loci Communes* von Melanchthon halfen den Lesern gelegentlich, die Texte zu verstehen.⁴² Es ist deutlich, daß Obenhin seinen Lesern, vor allem Pfarrern, helfen wollte, zu einem besseren Verständnis der Texte zu gelangen, die sie predigen würden oder zu denen ihnen Laien herausfordernde Fragen stellen möchten.

Die ersten fünf Loci Obenhins zu Matthäus befaßten sich mit Fragen, die sich aus den Unterschieden in den Stammbäumen bei Matthäus und Lukas ergaben. Die von Obenhin herangezogenen Experten erklärten diese unter Bezug auf die tatsächliche oder „natürliche“ Abstammungslinie Marias und die rechtliche Linie Josephs. Der matthäische Stammbaum stellte den Zusammenhang zu Abraham und den Kindern Israel her; der lukanische zum gesamten menschlichen Geschlecht von Adam her. Diese Kommentare begründeten die Nennung Josefs als des Vaters Jesu in Matthäus (Matthäus 1,16) mit der Notwendigkeit einer rechtlichen Verbindung zur davidischen Linie, da Maria aus dem Stamm Levi stammte.⁴³ Obenhins Interesse an Abstammungsfragen ging jedoch über die historische Genauigkeit und Information hinaus. Mit einem Zitat von Lukas Lossius wies er auf die Stammbäume als ein Zeugnis für die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria hin, zum Lobpreis der Barmherzigkeit und Treue Gottes in der Sendung des Messias und zum Trost und der Gewißheit des Glaubens an Christus.⁴⁴

Obenhin verwarf die „unfromme“ Vermutung, Maria habe außer Jesus noch weitere Kinder gehabt, indem er eine Definition von „bis“ [donec] von Chrysostomos, Theophylactus und Nikolaus von Lyra und eine Erklärung biblischer Redewendungen (Tropen) des elsässischen Reformators Bartholomäus Westheimer, eines Schülers von Martin Bucer, anführte.⁴⁵ Eine andere Art der sprachlichen Analyse half den Lesern, die Spannung zwischen Matthäus 3,9, wo Johannes der Täufer die Juden auffordert, sich nicht selbst Abrahams Kinder zu nennen, und Johannes 8,37 zu lösen, wo Jesus sie Abrahams Kinder nennt. Die Juden bewiesen ein fleischliches Verständnis ihrer Abstammung von Abraham, das Johannes ausdrücklich kritisierte und Jesus ironisch zurückwies.⁴⁶ Matthäus 2,23 stellte eine Schwierigkeit anderer Art dar, da keine alttestamentliche Stelle vom Messias als einem „Nazarener“ spricht. Obenhin informierte seine Leser, daß einige sagen, Samson, den Nazarener, verbinde als Vor-Bild Christi den Messias mit den „Nazarenern“, andere sahen Jesaja 11, Jeremia 23 und Sacharja 3 hinter dem Satz in Matthäus. Obenhin zog jedoch die Erklärung von Chrysostomos, Athanasius und Theophylactus vor, die alle argumentierten, einige Weissagungen des Alten Testaments seien schlichtweg

41 Expositio, evangelistas, 414.

42 Z.B., Expositio., Acta Apostolorum, 118–119, 178.

43 Expositio, evangelistas, 2–45.

44 Expositio, evangelistas, 5–6.

45 Expositio, evangelistas, 45–48.

46 Expositio, evangelistas, 52–54.

verloren gegangen, und Matthäus habe sich auf eine solche Weissagung bezogen.⁴⁷

Wie konnte Jesus zornig werden (etwa in Markus 3,5, Johannes 11,33.38), wenn er selbst und David den Zorn ausdrücklich verdammt hatten (Matthäus 5,22, Psalm 4,5 [in Obenhins Verständnis])? Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten des Zorns, vorgebracht von Wolfgang Musculus und Hieronymus Weller und untermauert durch Zitate von Gregor dem Großen, Bernhard von Clairvaux, Chrysostomos und Ambrosius, gab die Antwort auf die Frage.⁴⁸ Jesu Befehl, nicht zu richten (Matthäus 7,1) widersprach seinem Befehl, gerecht zu richten (Johannes 7,24). Obenhin verwendete Zitate von Melanchthon, Weller, Brenz, Musculus, Calvin und Augustin, um den Unterschied zwischen verschiedenen Arten des Richtens zu erklären, für rechte öffentliche Zwecke und für privates Urteilen.⁴⁹ Die Versuchung Jesu stellte ein anderes Problem dar: Es schien absurd, daß der Sohn Gottes versucht werden konnte. Wolfgang Musculus und Johannes Calvin boten Erklärungen, die zeigten, wie die Versuchung Christi sich in Gottes Plan zur Rettung der Sünder einfügte.⁵⁰ Eine weitere Unterscheidung überwand die Spannung zwischen Johannes 6,39 (die Auserwählten werden von den Toten auferweckt werden) und solchen Stellen, die von einer Auferweckung aller Toten reden. Brenz' Unterscheidung der zweifachen Auferstehung der Erwählten und der Verdammten erklärte dieses Problem im Kontext der Lehre von der Erwählung, die Obenhin auch mit einer Übersicht behandelte, die die Anfechtungen und Versuchungen, denen sich Christen ausgesetzt sehen, mit dem Trost verglich, den ihnen das Evangelium gibt.⁵¹

Obenhin war sich bewußt, daß Unterschiede zwischen biblischen Stellen im Geiste der Leser häufig Lehrprobleme hervorriefen, und viele der Loci seiner *Expositio* behandelten solche Probleme. Darin spiegeln sich vielfach Kontroversen der Zeit wieder, über mittelalterliche Theologie und Praxis, aber insbesondere über Streitpunkte, die von den „Sakramentierern“ erhoben wurden, von denen Obenhin im Vorwort zur *Apostelgeschichte* sprach.⁵² Paulus riet vom Heiraten ab (1. Korinther 7,7), aber Jesus und seine Jünger begleiteten seine Mutter zur Hochzeit in Kana. Die Ablehnung des mittelalterlichen Zölibats der Kleriker in der Interpretation dieser Stellen bei Brenz, Lossius und Heerbrand wurde unterstützt durch Zitate aus nahezu zwanzig Kirchenvätern, was die Vermutung nahelegt, daß Obenhin für seine Antwort eine Anthologie zu diesem Thema heranzog.⁵³

47 *Expositio, evangelistas*, 49–51.

48 *Expositio, evangelistas*, 73–78.

49 *Expositio, evangelistas*, 122–128.

50 *Expositio, evangelistas*, 71–73.

51 *Expositio, evangelistas*, 564–566.

52 *Expositio, Acta Apostolorum*, 4.

53 *Expositio, evangelistas*, 484–488.

Lukas berichtet, daß der sündhaften Frau, die Jesu Füße salbte, vergeben wurde, weil sie „viel geliebt hat“ (Lukas 7,47). Melanchthons Lösung, eine Berufung auf den Sprachgebrauch und die Synthese von Ursache und Wirkung in der Stilfigur der Synekdoche fand Unterstützung von Lossius, Bullinger, Brenz, Sarcerius und Weller sowie von Stellen aus beinahe vierzig Theologen der alten Kirche und des Mittelalters.⁵⁴

Obenhin widerlegte eine Reihe von Auslegungen von Schriftstellen, die von denen vorgebracht wurden, die eine spiritualisierende Sicht der Gegenwart Christi im Mahl des Herrn vertraten. Die Auseinandersetzung zwischen Luther und Zwingli über Johannes 6,63 verlangte eine Behandlung in Obenhins Band. Er stellte Argumente von Luther, Brenz und Lossius zusammen und fügte lange Abschnitte aus Melanchthons Sächsischem Bekenntnis von 1551, Tilemann Heshusius' *Von der waren gegenwart des Leibs und Bluts Jesu Christi, im Heiligen Abendmahl des Herren* und seine eigene Untersuchung des Verses an.⁵⁵

Obenhin schloß sein Werk im Mai 1563 ab. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihn die Erörterung der Höllenfahrt Jesu im Heidelberger Katechismus, die ein paar Monate früher erschienen war, zur Behandlung des Zitats aus Psalm 16,10 in Apostelgeschichte 2,27 trieb. Der Heidelberger Katechismus hatte eine leibliche Höllenfahrt abgelehnt, vermutlich aufgrund der Annahme, daß Christi Leib, wenn er zwischen seinem Begräbnis und seiner Auferstehung zeitweise im Grab und in der Hölle sein konnte, auch nach seiner Himmelfahrt an mehr als einem Ort sein konnte.⁵⁶ Obenhin trug für seine Position, daß Christus leiblich zur Hölle gefahren ist, während er begraben war, Unterstützung von Luther, Johannes Aepinius, Alexander Alesius, Johannes Bugenhagen, Urbanus Rhegius, Lukas Lossius und Augustin zusammen.⁵⁷

Obenhins Zitierweise steht für eine Wittenberger Tradition, die frühere scholastische Modelle aufnahm und kritisch anpaßte. Die von ihm angeführten Stellen sind Zeugnis einer umfassenden Kenntnis altkirchlicher und mittelalterlicher Quellen, die in einigen Fällen seiner eigenen Lektüre neuer Ausgaben der Väter entstammen muß und nicht den Zitatensammlungen anderer. Das Spektrum der Probleme, die er untersucht, ist breiter als bei Flinsbach und vielleicht etwas umfassender als bei Althamer, da er Fragen mehr linguistischer Art und scheinbare Diskrepanzen zwischen Tatsachen ebenso auswertet wie die Spannungen zwischen Gesetzes- und Evangeliumstexten und die dogmatischen Irrtümer der Altgläubigen und der Schwärmer. Obgleich er keine Frage aus-

54 Expositio, evangelistas, 380–392.

55 Expositio, evangelistas, 570–578. Heshusius' Traktat wurde in Latein veröffentlicht, *De praesentia corporis Christi in Coena domini* (Magdeburg: Donatus Ritzenhain, 1560).

56 Zur Kritik dieses Punktes im Heidelberger Katechismus durch das gnesiolutherische Ministerium von Mansfeld siehe Robert Kolb: Christ's Descent into Hell as Christological Locus. Luther's „Torgau Sermon“ „As Confessional Instrument in the Late Reformation,“ *Lutherjahrbuch* 69 (2002): 101–118.

57 Expositio, Acta Apostolorum, 62–74.

drücklich der Natur der Heiligen Schrift widmet, geht sein Schreiben von denselben Voraussetzungen aus wie Althamers Traktat. Gott spricht in der Schrift und er ist verlässlich; deshalb muß sie verlässlich und ohne Widerspruch sein.

Althamer, Flinsbach und Obenhin wandten sich verschiedenen Schriftabschnitten und verschiedenen Arten von Problemen mit Methoden zu, die sie von den Wittenberger Reformatoren gelernt hatten. Alle drei achteten sorgfältig auf den Text und bemühten sich, seine Bedeutung in seinem kulturellen und historischen Kontext, durch rechte Begriffsbestimmung und ein rechtes Verständnis der Lehrintention des Sprechers zu erfassen. Trotz der Unterschiede in ihrem Fokus und ihrer Art und Weise, zu Antworten zu kommen, ging es allen dreien um die Integrität und Autorität der Schrift. In Wittenberg hatten sie als Studenten gelernt, daß das Volk Gottes aus der Kraft des Wortes Gottes und im Gespräch mit ihm lebt. Sie erkannten seine Gegenwart und Kraft in der Schrift. Da sie diese als die Stimme Gottes definierten und voraussetzten, daß Gott verlässlich ist, stellten ihre Bemühungen ein wesentliches Element in der Förderung des Verständnisses des biblischen Inhalts und seiner Funktion im Leben der Kirche sowohl beim Klerus wie bei den Laien dar.