

# Das erste Gebot bei Luther

Von Johannes Meyer, Göttingen

Nicht um einen beliebigen Einzelstoff aus Luthers Gedankenwelt handelt es sich bei unserm Thema, sondern um ein Kernstück seiner Religion. Das wird uns schon vor Eintritt in die Sache an folgenden Erwägungen deutlich werden. Der Dekalog, den das 1. Gebot einleitet, ist für Luther nicht ein bloß alttestamentliches Gesetz mit all den Schranken, die dem Alten Testament anhaften, sondern die Summe alles Gotteswillens an den Christen. Nach einer oft zitierten Äußerung des Großen Katechismus (im folgenden GK.) ist der Dekalog der rechte Born und Rohre, aus und in welchem quellen und gehen müssen alles, was gute Werke sein sollen, also daß außer den zehn Geboten kein Werk noch Wesen gut und Gott gefällig kann sein.<sup>1)</sup> Und in einer Katechismuspredigt von 1528 tadelt Luther die Vermessenheit der Aleriker, welche höher fliegen wollen, als die zehn Gebote fordern;<sup>2)</sup> er meint die katholische Lehre, welche die vollkommene Ethik in den „evangelischen Ratschlägen“ sucht und den Dekalog diesen gegenüber als eine niedere Durchschnittsmoral abstuft. Wer Gottes Willen sehen will, muß nach Luther nicht auf die evangelischen Ratschläge, sondern auf den recht gedeuteten Dekalog blicken. Dieser ist ihm also ein Kompendium aller christlichen Moral, oder, wie er in einer Tischrede sagt, die Summe aller Tugenden gegen Gott und Menschen.<sup>3)</sup> Der Sermon von den guten Werken entwickelt daher die christliche Ethik an der Hand des Dekalogs und sagt: Wer gute Werke wissen und tun will, der darf nichts anders denn Gottes Gebote — d. h. aber nach dem Zusammenhang: die zehn Gebote — wissen.<sup>4)</sup>

Gehen wir von dieser Erkenntnis aus, so führt uns einen Schritt weiter die These Luthers, daß das 1. Gebot im Grunde mit dem ganzen Dekalog identisch ist. Die einzelnen folgenden Gebote führen nur nach bestimmten Seiten aus, was sich im Grunde schon im 1. Gebote beschlossen findet. Wir brauchen hier ja eigentlich nur daran zu erinnern, daß der Kleine Katechismus alle Auslegungen vom 2. Gebote an einführt mit der Wendung: Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir . . ., was doch letztlich bedeutet: Aus dem

---

<sup>1)</sup> Weimarer Ausgabe 30 I 178. Ziffern ohne nähere Angabe beziehen sich im folgenden immer auf die Weim. Ausg. <sup>2)</sup> 30 I 44. <sup>3)</sup> Tischr. 1, 542. <sup>4)</sup> 6, 204.

ersten Gebote, das uns die Gottesfurcht und Gottesliebe lehrt, quellen alle Werke der folgenden Gebote. Aber wir haben eine Reihe anderer Lutherworte, die das Verhältnis des 1. Gebots zum gesamten Dekalog mit klaren Worten aussprechen. Schon in den *Decem praecepta* von 1518 sagt Luther vom 1. Gebot: *omnia alia in se continet*; <sup>5)</sup> er rühmt 1520, daß in ihm *omnia praecepta pendent indeque regulantur et aguntur*. <sup>6)</sup> Daher nennt er es *metrum, mensura, regula, virtus omnium aliorum praeceptorum*. <sup>7)</sup> Der Sermon von den guten Werken, der in der *fides* die Erfüllung des 1. Gebots sieht, leitet aus ihr alle Tugenden ab. Nach dem Großen Katechismus ist das 1. Gebot wie Schele und Bögel im Kranze, <sup>8)</sup> und in den Deuteronompredigten 1529 heißt es: *Ex eo fluunt omnia alia*. <sup>9)</sup> Die universelle Bedeutung des 1. Gebots ist bei Luther also nicht nur ein gelegentlich geäußertes Gedanke, sondern eine dauernd festgehaltene These. Dann aber hat es ja weittragende Bedeutung für das Verständnis Lutherscher Frömmigkeit, sich mit seiner Auffassung des 1. Gebots zu beschäftigen. In ihm muß sich, so dürfen wir im Voraus sagen, all das spiegeln, was Luther über die religiöse Gesinnung des Christen als Quelle und Wurzel seines gesamten sittlichen Handelns gehegt und geäußert hat. Von vornherein dürfen wir erwarten, daß uns hier ein Reichtum von Gedanken entgegentritt. Es handelt sich ja um nichts weniger als um die gesamte Gesinnung des Christen in Beziehung zu seinem Gotte, d. h. der Gottesgedanke und das 1. Gebot stehen in enger und unlöslicher Beziehung. Wie der Gottesgedanke bei Luther aussieht, so muß auch sein Verständnis des 1. Gebots aussehen. Somit gelangen wir mit unserer Fragestellung recht in die Tiefen der Probleme der neueren Lutherforschung. Bekanntlich hat die neuere Lutherforschung in der Erfassung von Luthers Gottesgedanken sehr viel mehr Nachdruck als frühere Zeiten auf den heiligen, furchterweckenden, unergründlichen Gott gelegt. In dem Gedanken der Gottesfurcht wird uns diese Seite der Lutherschen Frömmigkeit noch besonders beschäftigen. Immer orientiert sich das rechte religiöse Verhalten des Christen zu Gott an dem Wesen Gottes selbst. Wie unser Gott, so unser Verhalten zu ihm.

---

<sup>5)</sup> = es beschließt alle andern in sich; 1, 438. <sup>6)</sup> = alle Gebote hängen und von ihm aus reguliert und erfüllt werden; 5, 392. <sup>7)</sup> = Maß, Maßstab, Regel und Kraft aller andern Gebote; 5, 395. <sup>8)</sup> 30 I 181. <sup>9)</sup> = aus ihm fließen alle andern; 28, 551.

Nun ist aber die Behandlung unserer Aufgabe dadurch kompliziert, daß Luther nicht einfach aus seinem Gottesgedanken heraus die Antwort entwickelt, was die vom 1. Gebote geforderte rechte religiöse Gesinnung für eine Gestalt haben müßte. Vielmehr liegt ihm zunächst ein gegebener Gebotstext vor, aus dem sich seine Gedanken gestalten müssen. Es ist der Text, den das 1. Gebot in Ex. 20 hat, und zwar kommt für seine Auslegung nicht nur das kurze Memorierwort in Betracht, das er in seine Katechismen setzte: Du sollst nicht andre Götter haben, sondern ebenso auch die in den Memorierstext nicht aufgenommenen Abschnitte des biblischen Gebotstextes. Luther hat, indem er für die Kinder im Anschluß ans Mittelalter<sup>10)</sup> einen ganz kurzen Memorierstext einsetzte, doch keineswegs das übrige 1. Gebot außer Kurs setzen wollen. Außer dem Abgöttereiverbot, welches der Memorierstext wiedergab, kamen also als Gebotsteile für ihn in Betracht der Eingang: „Ich bin der Herr dein Gott“, mit dem Hinweise auf die Ausföhrung aus Ägypten, das Bilderverbot und das diesem angehängte Nachwort mit Drohung und Verheißung. Wir können es in Luthers Dekalogauslegungen beobachten, wie er sein Verständnis des 1. Gebots wechselnd auf den einzelnen Stücken aufbaute. In den Decem praecepta von 1518 hielt er sich recht eigentlich an das Abgöttereiverbot,<sup>11)</sup> in seinen Katechismuspredigten von 1523 dagegen fast ganz an das Bilderverbot;<sup>12)</sup> 1528 hat er dreimal den Katechismus durchgepredigt. In der ersten Reihe steht für ihn der Eingang im Vordergrund, in der zweiten das Abgöttereiverbot, in der dritten Reihe dagegen das Nachwort mit der Drohung und Verheißung.<sup>13)</sup> In diesem reich gestalteten 1. Gebot besaß Luther also viel Bibeltext für seine Auslegung. Nun ist seine Erklärung des 1. Gebots praktisch nicht deduktiv aus seinem Gottesgedanken heraus gebildet, sondern induktiv aus dem gesamten Wortlaute des 1. Gebots erhoben. Das ist für unsere Aufgabe wichtig; denn nun gilt es für uns, Luthers induktive Auslegung ins Auge zu fassen, aber so, daß wir immer dahinter seine letzten großen Gedanken von Gott im Sinne haben.

Aber es kommt noch eins hinzu, was unsre Aufgabe kompliziert. Luther hat das 1. Gebot keineswegs so ausgelegt, als wenn niemand vor ihm die Sache angefaßt hätte. Vielmehr stellt er sich mit Bewußtsein und Willen nach

<sup>10)</sup> das aber in der Gestaltung der Memorierstexte ein buntes Bild bietet.

<sup>11)</sup> 1, 40j—30. <sup>12)</sup> 11, 32. <sup>13)</sup> 30 I 3. 28. 59.

Möglichkeit in den Strom spätmittelalterlicher Auslegungstradition. Wo er keinen sachlichen Grund hat, sie zu verlassen, schließt er sich an sie an. Alle seine Neuerungen sind also als gewollte Korrekturen des Mittelalters anzusehen und demgemäß zu würdigen. So ist schon überhaupt sein Gedanke, daß das 1. Gebot die Summe des Dekalogs und damit aller Tugenden ist, eine bewusste Änderung des Herkömmlichen. Denn wenn das ausgehende Mittelalter den Dekalog in ein einziges Gebot zusammenfassen wollte, in welchem alle einzelnen Gebote hingen, so griff es aufs Doppelgebot der Liebe als die Zusammenfassung der beiden Tafeln des Gesetzes. Die Folge war, daß das 1. Gebot zwar einen Vorrang vor allen andern Geboten erhielt, aber im Allgemeinen keineswegs als ihre Einheit, jedenfalls nicht als ihr Prinzip galt. Der Vorrang des 1. Gebots ergab sich dem Spätmittelalter aus dem Änderungsschema Gedanken, Worte, Werke,<sup>14)</sup> wonach demjenigen Gebot, das unser Verhalten gegen Gott nachseiten der Gedanken regulierte, ein höherer Rang zukam als den Geboten, die von den Worten oder Werken Gott gegenüber redeten, oder die unser Verhalten gegenüber den Mitmenschen regulierten. Gelegentlich wird diese überragende Bedeutung des 1. Gebots fast zur Universalität des 1. Gebots gesteigert. Aber dann heißt es z. B. bei Gerson, wer die andern Gebote Gottes mit den Werken erfülle, der erfülle auch das 1. Gebot.<sup>15)</sup> Da ist das 1. Gebot nicht sowohl Prinzip, als Krone der andern Gebote. Ganz freilich fehlt auch der Prinzipgedanke nicht. Indem der durch seine Dekalogauslegungen bekannte Frankfurter Johannes Wolff († 1468) mit Augustin Glaube, Hoffnung und Liebe als Erfüllung des 1. Gebots ansah, konnte er von der Hoffnung sagen, sie beschliesse in sich die Vollbringung der Gerechtigkeit und die Vollbringung der Gebote;<sup>16)</sup> darum: wer das 1. Gebot hält, hält sie alle.<sup>17)</sup> Aber das sind vereinzelt Wendungen im Mittelalter. In der Regel hat das 1. Gebot seinen besonderen Inhalt, der aber den der andern Gebote überragt. Und so ist auch Luther in seinen Auslegungen durch seinen Anschluß ans Mittelalter Wege geführt, die dem 1. Gebot einen besonderen Einzelinhalt gaben. Erst indem dieser Einzelinhalt vertieft und gesteigert wird, entwickelt er sich zu der Universalität, durch die das 1. Gebot die Summe alles Gotteswillens zusammenfaßt. Diese eigentümliche Spannung müssen wir im

<sup>14)</sup> Vgl. 1, 420. <sup>15)</sup> Geffken, Bilderkatechismus Sp. 37.

<sup>16)</sup> 5v (Ausg. v. Battenberg). <sup>17)</sup> 23r.

Auge haben, um Luthers Stellung zum 1. Gebote ganz zu verstehen. Es gilt also für uns, ausgehend von Luthers ans Mittelalter anknüpfenden Auslegung des Gebotstextes, zu erkennen, wie sich ihm der Rahmen dieser Auslegung mit den Inhalten fällt, die durch seinen Gottesgedanken gegeben sind.

Die wichtigsten Quellen für unsere Untersuchung sind:

1. Die Decem praecepta Wittembergensi populo praedicata von 1518; <sup>18)</sup>
2. die Kurze Auslegung der 10 Gebote von 1518, identisch mit der Dekalogauslegung in der Kurzen Form von 1520; <sup>19)</sup>
3. der Sermon v. d. guten Werken 1520, der sich als Auslegung der Gebote gibt; <sup>20)</sup>

4. die Katechismuspredigten von 1523 in der Nachschrift durch den Diakonus Körer; <sup>21)</sup>

5. die Exoduspredigten von 1524—27 in der Nachschrift von Körer <sup>22)</sup> — die hiernach 1528 gedruckte Erkl. der 10 Gebote ist nicht von Luther bearbeitet und kommt deshalb als Quelle nicht in Betracht; sie hat in die Grundlage der Exoduspredigten Stoffe aus dem Sermon von den guten Werken und anderswoher verarbeitet.

6. Die 3 Reihen von Katechismuspredigten des Jahres 1528, die wir kurz als P. I, P. II und P. III bezeichnen wollen. <sup>23)</sup> Sie sind die Grundlagen des Großen Katechismus, sind aber ihrerseits verflochten in die Geschichte der kursächsischen Kirchenvisitation und zwar in der Weise, daß die P. I noch außerhalb dieser Visitationsgeschichte steht, P. II dagegen einen halben Monat nach Luthers Ernennung zum Visitator gehalten ist und darum schon nicht mehr bloß die Wittenberger Gemeinde, sondern die ganze zu visitierende Kirche mit ihren Bedürfnissen ins Auge faßt, während P. III aus der schon begonnenen Visitation heraus gepredigt ist und daher unmittelbar die Visitationserlebnisse nachklingen läßt, so daß beim ersten Gebote die volkspädagogischen Gesichtspunkte die Verteilung der Akzente bedingen. P. I ist im Mai, P. II im September, P. III am letzten November begonnen.

7. Der Große Katechismus, bei dem sich zeigen läßt, <sup>24)</sup> daß er von Luther

---

<sup>18)</sup> 1, 398—521.    <sup>19)</sup> 1, 250—54.    <sup>20)</sup> 6, 204—74.    <sup>21)</sup> 11, 30—62.    <sup>22)</sup> 16, 394—528.  
<sup>23)</sup> 30 I 2—122.    <sup>24)</sup> s. m. Ausg. des Großen Katech. in Stanges Quellenschr. 3. Gesch. d. Protestant.

schon vor der Visitationsarbeit begonnen und bis zum Ende des 1. Hauptstücks durchgeführt ist. In dieser ersten Ausarbeitung liegen ihm daher nur die 2 ersten Predigtreihen zugrunde, und zwar wirkt P. II als zeitlich am nächsten liegend auch am stärksten ein. Seine Anfertigung mußte beim Beginn der Visitation ausgesetzt werden; doch scheint das Manuskript damals schon dem Drucker gegeben zu sein. Im Dezember, nachdem P. III gepredigt war, ging Luther wieder an den Großen Katechismus. Soweit es der begonnene Druck zuließ, arbeitete er Gedanken aus P. III noch ins 1. Hauptstück hinein und führte die folgenden Hauptstücke zunächst bis ins Vaterunser hinein fort. Wir können daher von zwei Schichten im Großen Katechismus reden, die durch das Dazwischentreten der Visitationsanfänge und durch P. III getrennt sind. Wir nennen sie kurz GK. I und GK. II. In GK. II machen sich die Eindrücke der Visitationsarbeit auf dem Wege P. III geltend. Das ist für das 1. Gebot wichtig. Denn hier unterscheiden sich P. II und P. III deutlich, da in P. III das Furchtmotiv eine ganz andre Geltung bekommt. Und daher sind in derselben Weise GK. I und GK. II verschieden. Es war Luther nicht mehr möglich, bei dem Stande der Drucklegung in das 1. Gebot des Großen Katechismus noch die Gedanken aus P. III, also das Furchtmotiv, einzuarbeiten. Daher ist die Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus ganz zu GK. I gehörig. Trotzdem hat es Luther für wichtig gehalten, auch die Gedanken aus P. III in seinen Großen Katechismus einzuarbeiten. Er hat das aber nur in der Weise tun können, daß er am Ende der Dekalogauslegung noch einmal auf das 1. Gebot als die Summe des ganzen Gesetzes, als Schele und Bögel im Reifen, zurückkam und an dieser Stelle nun die Auslegung nach P. III einsetzte. Wir haben demnach, was das 1. Gebot betrifft, im Großen Katechismus die beiden Auslegungsschichten GK. I und GK. II, aber an verschiedenen Stellen des Buchs, nebeneinander und können sie so aufs Beste miteinander vergleichen. Auf die Einzelheiten, die das bisher Gesagte noch näher erläutern und begründen, werden wir im Laufe unserer Untersuchung noch Gelegenheit haben zurückzukommen.

8. Der Kleine Katechismus, welcher zu Anfang Jan. 1529 begonnen ist und zwar, nachdem mit der Schicht GK. II des Gr. Katech. begonnen war. So steht der Kleine Katechismus, was das 1. Gebot betrifft, in der Linie von GK. II.

9. Die Deuteronompredigten von 1529, in Körers Nachschriften.<sup>25)</sup> Sie bieten zum 1. Gebot abwechselnd die verschiedenen bis dahin vorgetragenen Gedanken und sind damit ein Beweis, daß sich diese Gedanken für Luther nicht aufheben, sondern zu einer großen Einheit verbinden, daß aber je nach Bedarf die eine oder andre Seite stärker betont werden kann.

10. Eine Tischrede aus dem Anfang der 30er Jahre,<sup>26)</sup> die nach der Überschrift des Sammlers den Dekalog ad terrorem impiis behandelt, also stark mit dem Furchtmotiv arbeitet.

Den Ausgangspunkt von Luthers Auslegung des 1. Gebots bildet das eigentliche *Abgötterei* verbot, das sich gegen die *alieni dei*, die „anderen Götter“, wendet. Luther sagt im deutschen Gebotstext immer: andere Götter,<sup>27)</sup> in eigener Rede aber meist Abgötter. Wer ist mit diesen Abgöttern, den *dei alieni*, für uns Christen gemeint? Hier knüpft Luther ans Mittelalter an, indem er drei Gruppen nennt: die Teufel,<sup>28)</sup> die Heiligen,<sup>29)</sup> die kreatürlichen Dinge.<sup>30)</sup> Die Teufel nennt das Mittelalter als diejenigen, mit denen schwarze Kunst getrieben wird.<sup>31)</sup> Man unterschied schwarze Kunst und weiße Kunst. Weiße Kunst ist Zauberei beim Namen Gottes; die gehört ins 2. Gebot. Schwarze Kunst ist Bund mit dem Teufel, mit Hexen usw. Bei den Heiligen unterscheidet das Mittelalter die berechnete *spes suffragii*, die Hoffnung auf Fürbitte bei Gott, von der unberechneten und der Ehre Gottes zuwiderlaufenden *spes salutis*, die von den Heiligen Heil zu erhalten hofft.<sup>32)</sup> Als Dinge, die man nicht zu Abgöttern machen darf, nannte das Mittelalter Kunst, Weisheit, Schönheit, Kraft, „als hätte ich sie von mir selbst und nit Gott dem Herrn zu Lobe und Ehre“.<sup>33)</sup> Luther geht in den *Decem praecepta* in der Bahn dieser Tradition, liefert in der Polemik gegen die schwarze Kunst eine Fundgrube für volkshundliche Feststellungen über seine Zeit, folgt der Scheidung von *spes suffragii* und *salutis* bei den Heiligen. Bei den Dingen, den *res* oder *creaturae*, unterscheidet er von den im Mittelalter genannten *res corporales*,<sup>34)</sup> als die er Reichtum, Schönheit, Ehre und Macht nennt, die

---

<sup>25)</sup> 28, 501—763. <sup>26)</sup> Tischr. 2, 394—97. <sup>27)</sup> statt der von Melanchthon bewahrten mittelalt. Verdeutschung „fremde Götter“. <sup>28)</sup> 1, 401—11. <sup>29)</sup> 1, 411—26. <sup>30)</sup> 1, 426—30. <sup>31)</sup> Viele Belege bei Gesselen. <sup>32)</sup> 3. B. Wolff sv. <sup>33)</sup> Wolff 12r. <sup>34)</sup> = leibliche Dinge.

Gruppe der *res spirituales*,<sup>35)</sup> nämlich *sapientia* und *iustitia*, das weise sittliche Verhalten und die Gerechtigkeit.<sup>36)</sup> Damit geht er über das Mittelalter hinaus, indem er seinen Rechtfertigungsgedanken hineinzieht. Wir werden nicht aus uns selbst weise und gerecht. Gott muß uns Weisheit und Gerechtigkeit schenken. Wer sie bei sich selber sucht, also, wie es bei Luther sonst wohl heißt, der *superbia*<sup>37)</sup> verfällt, richtet eben damit Abgötter auf. Die Selbstgerechtigkeit ist der Abgott, den Luther den mittelalterlich überlieferten Abgöttern hinzufügt. Das ist bezeichnend. Luther läßt die Tradition im Allgemeinen stehen, aber die Werkgerechtigkeit, gegen die er als Reformator ankämpfte, nimmt er als eine Art von Abgötterei ins 1. Gebot hinein. In dieser Darstellung der Abgötter hat Luther dauernd festgehalten, nur mit der einen Ausnahme, daß er die *spes suffragii*, also die Anrufung der Fürbitte der Heiligen, später fallen ließ. In P. I heißt es: *Quod quaesivisti antea apud sanctos, iam apud deum quaere.*<sup>38)</sup> Und unter den *res*, den kreatürlichen Dingen, die an Gottes Stelle treten können, wird ihm, so sehr er auch immer wieder Gelegenheit nimmt, gegen den Mammonsdienst anzukämpfen, welcher den Reichtum zum Abgott macht, dennoch die eigne Gerechtigkeit das Allentscheidendste. Nachdrücklich stellt er den *filii superbiae*,<sup>39)</sup> welche auf ihre Gerechtigkeit pochen, die *servi iustitiae*<sup>40)</sup> gegenüber, welche *confitentur se totos esse peccatores*;<sup>41)</sup> von diesen sagt er: *Hi habent verum unum Deum.*<sup>42)</sup> Nach P. I ist die Selbstgerechtigkeit die höchste Abgötterei.<sup>43)</sup> Wenn sie im Großen Katechismus zurücktritt, so sind dafür pädagogische Gesichtspunkte maßgebend. Dieser Gedanke der Abgötterei der Selbstgerechtigkeit ist ihm zu scharf, d. h. zu hoch, für die jungen Knaben;<sup>44)</sup> aber auch für das Volk läßt er die Polemik gegen die Selbstgerechtigkeit zurücktreten mit der Begründung, sie sei eine Gefahr mehr für reife Christen als für Anfänger. Er sagt seinen Hörern: Die Selbstgerechtigkeit tut bei euch nicht viel Schaden; denn ihr tut nicht viel guts, darum habt ihr nicht Anfechtung.<sup>45)</sup> Für Luther selbst ist sein Rechtfertigungsgedanke doch schon früh unlöslich mit dem 1. Gebote verknüpft. Und wenn er einmal 1530 die Stellen des Katechismus nennt, in

---

35) = geistige Dinge. 36) 1, 426. 429. 37) = Hoffart. 38) = Was du vordem bei den Heiligen erbeten hast, erbitte nunmehr bei Gott; 30 I 3. 39) = Kindern des Stolzes. 40) = Knechte der Gerechtigkeit. 41) = sich ganz als Sünder bekennen. 42) = Diese haben den einen wahren Gott; 1, 427. 43) 30 I 3. 44) 30 I 135. 45) 28, 740.

welchen pueri et infantes <sup>46)</sup> den Satz bekennen, solam fidem absque operibus iustificare, <sup>47)</sup> so zählt er auch das 1. Gebot als solche Stelle auf; <sup>48)</sup> es wehrt ja den Werken und der damit verbundenen Selbstgerechtigkeit als einer Abgötterei. Also schon die grundlegende Überlegung, was unter den „andern Göttern“ zu verstehen sei, führt Luther mitten in seinen Rechtfertigungsgedanken hinein, so sehr er auch von der Anknüpfung ans Mittelalter ausgeht.

Noch deutlicher tritt dies hervor, wo Luther nicht nur die anderen Götter neben den einen Gott stellt, sondern wo er auf die Funktionen achtet, in denen die Abgötterei zutage tritt, wenn er also die Frage stellt, was es heiße, andere Götter oder den einen Gott „haben“. Diese Fragestellung hat Luther am entwickeltsten in P. II <sup>49)</sup> und darnach in der Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus verwandt. Hier setzt er recht mit der Frage ein: Was heißt es denn, einen Gott haben? Dabei ist ihm „Gott“ natürlich der summarische Oberbegriff, der den wahren Gott und die Abgötter in sich schließt. Wir könnten darum auch so umschreiben: Was für Funktionen sind es, durch die wir entweder Abgötter oder den lebendigen Gott zu unserm Gott machen, sie als unsern Gott haben? Die eigentliche Funktion, durch die wir ein Objekt zu unserm Gott machen, ist das hilfeschende Vertrauen. <sup>50)</sup> Auf wen wir unser Vertrauen setzen, der ist unser Gott. Glauben und Trauen macht beides, Gott und Abgott. <sup>51)</sup> Das ist nicht gemeint als religionspsychologischer Satz über das Zustandekommen des Gottesglaubens. Bei solcher Auffassung rissen wir diese Worte aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen. Sondern sie sagen: Je nach der Auswahl der Objekte unseres Vertrauens kommen wir zu Abgötterei oder zum lebendigen Gott. Ist unser Vertrauen recht, d. h. auf das rechte Objekt gerichtet, so ist auch unser Gott recht; ist unser Vertrauen unrecht, d. h. auf ein uns verwehrttes Objekt gerichtet, so ist auch unser Gott unrecht. Darum gehören Glaube und Gott zusammen. Das glaubende Vertrauen ist also die entscheidende Funktion, aus der sich ergibt, ob wir das 1. Gebot erfüllen. Dabei hat Luther offenbar das, was wir wohl als Vorsetzungsglauben und als Seilsglauben scheiden, zusammen geschaut. Wie die mit dem lebendigen Gott in Konkurrenz tretenden Dinge, teils leiblich, teils geistig sein können, also auf der einen Seite etwa Geld oder Gesundheit, auf

<sup>46)</sup> = Kinder und Unmündige. <sup>47)</sup> = daß allein der Glaube ohne Werke gerecht macht.

<sup>48)</sup> 30 II 663. <sup>49)</sup> 30 I 28. <sup>50)</sup> 30 I 133; 28, 596. <sup>51)</sup> 30 I 133.

der andern Seite Selbstgerechtigkeit, so entspricht dieser Doppelart einerseits der Vorsehungsglaube, andererseits der Heilsglaube. Wer auf Reichtümer oder Gesundheit pocht, entzieht dem lebendigen Gott den geschuldeten Vorsehungsglauben; wer auf eigne Gerechtigkeit pocht, entzieht dem lebendigen Gott den geschuldeten Heilsglauben. Deutlicher noch als die bloße Gegenüberstellung des lebendigen Gottes und der anderen Götter hat also die Frage nach der entscheidenden Funktion des Menschen in das Zentrum der Religion Luthers hineingeführt. Das erste Gebot bringt in der Form göttlicher Forderung den Gedanken, daß alles für uns entscheidend an der rechten Vertrauensstellung zu Gott liegt. In diesem Zusammenhange mag daran erinnert werden, daß sich Luther gelegentlich am 1. Gebot in seinen religiösen Kämpfen aufgerichtet hatte. Als er sich ringend fragte, ob er, der Sünder, denn wirklich an Gott glauben dürfe, da war es ihm ein Trost, daß es das 1. Gebot gab, d. h. daß ihm nun geradezu als göttlicher Befehl die Forderung in den Weg trat, über alle Bedenken weg an Gott zu glauben.<sup>52)</sup> Gott will, daß wir ihn zum Gott haben, d. h. an ihn glauben, dann dürfen wir es ja auf ihn wagen und alle Zweifel niederschlagen.

Damit haben wir im wesentlichen das Verständnis des 1. Gebots, wie es uns durch den Großen Katechismus bekannt und vertraut geworden ist. Und es ist begreiflich, daß man dieses Verständnis hoch gerühmt hat. Denn dieses Verständnis ist aus dem mittelalterlichen Überlieferungsgute durch die Feuersglut der eignen Seelenkämpfe Luthers herausgeglüht und stellt so doch schließlich den Kern seines Evangeliums dar, so gewiß es Gesetz ist und Gesetz bleibt. Aber damit ist nun auch schon erreicht, daß das 1. Gebot nicht darin aufgeht, ein überragendes, aber neben den andern Geboten als Einzelgebot stehendes Gebot zu sein; es wird zum allumfassenden Gebot. Das hat Luther im Sermon von den guten Werken in aller Deutlichkeit vorgetragen. Aus dem Glauben als dem rechten einigen guten Hauptwerk fließen all die andern Werke, in denen das Leben des Christen sich auswirkt. Im Grunde ist dann, wenn dem 1. Gebote Genüge getan ist, wenn das Menschenherz, abgekehrt von Teufeln, Heiligen und vor allem von allen Dingen, sich glaubend an seinen Gott hängt, auch bereits allen andern Geboten Genüge getan. Das alles hat Luther bereits aus den wenigen Worten von den „andern Göttern“ und von dem „nicht

<sup>52)</sup> S. 171, dazu Söll, Luther 273.

haben“ herausgelesen. Und doch sind seine Gedanken zum 1. Gebot hiermit noch lange nicht erschöpft.

Aber ehe wir die noch weiter herzudrängenden Gedanken verfolgen, beachten wir, wie der Eingang zum 1. Gebot und das angehängte Bilderverbot das dem Abgöttereiverbot Entnommene ihrerseits noch unterstreichen. Ich bin dein Gott — so sagt der Eingang, und Luther nimmt ihn wohl, wie in P. II, ganz eng mit dem Abgöttereiverbot zusammen: Ich bin dein Gott und wills sein, und keinen andern Gott sollst du haben.<sup>53)</sup> Da tritt uns nun noch einmal der Begriff Gott entgegen, diesmal nicht negativ wie im Ausdruck „andre Götter“, sondern positiv. Was sagt Gott, wenn er sich „Gott“ nennt? Nach Luthers sprachlich falscher Wortdeutung in P. I leitet sich Gott von gut her.<sup>54)</sup> Gott ist der Spender alles Guten, der Beschützer vor allem Bösen,<sup>55)</sup> der Wohltäter und Nothelfer,<sup>56)</sup> wie ihn Luthers Erklärung des 1. Artikels preist, der mich mit aller Nahrung und Notdurft des Lebens versorgt und wider alle Fährlichkeit beschirmt. Um sich als diesen Gott den Kindern Israel am Sinai zu verbürgen, hat er im Eingange an die große Hilfe bei der Errettung aus Aegypten verwiesen. Das war das signum oder Wahrzeichen, an dem sie ihn als Gott, d. h. als Wohltäter und Nothelfer erkennen sollten. Uns Christen hat er ein besseres signum gegeben: Christus.<sup>57)</sup> In Christo sind wir gewiß, daß Gott unser Gott, d. h. Wohltäter und Nothelfer sein will, im Geistlichen wie im Leiblichen. Die Eigenart dieser Lutherschen Deutung des Prologs erfassen wir am besten durch Vergleich mit Melanchthon. Melanchthon betrachtete den Prolog als eine Lehre über Gott, die uns Gott erkennen lehrt.<sup>58)</sup> Luther sieht ihn an als eine Willenserklärung Gottes, daß er „will der einige wahre Gott selbst sein und auch ist“.<sup>59)</sup> Auf diese Willenserklärung der Zusage gründet Gott seine Willensforderung im Abgöttereiverbot: Ich bin dein Gott; darum „laß michs sein, noli quaerere alium“.<sup>60)</sup> Diese Auffassung vom Prolog und vom ganzen Dekalog im Lichte des Prologs hat Luther besonders seit 1530, also nach der Katechismuszeit, vertreten; ja sie erschien ihm damals wie ein aufgegangenes Licht neuer Erkenntnis. Von der Coburg schreibt er 1530 an Jonas: Ego hic factus sum novus discipulus

<sup>53)</sup> 30 I 28. 133; 28, 596.

<sup>54)</sup> 30 I 3. 136.

<sup>55)</sup> 30 I 3.

<sup>56)</sup> 28, 610.

<sup>57)</sup> 16, 425—29; 28, 604.

<sup>58)</sup> Supplementa Melanchthoniana 5 I 3 f.

<sup>59)</sup> 1, 250.

<sup>60)</sup> = suche keinen andern; 30 I 28.

decalogi . . . et coepi iudicare decalogum esse dialecticam evangelii et evangelium rhetoricam decalogi. <sup>61)</sup> Die Lehrfächer der Dialektik und Rhetorik, auf die Luther anspielt, gehörten zum damaligen Trivium und verhielten sich so, daß, was die Dialektik knapp ausdrücken lehrte, die Rhetorik weiter zu umschreiben anleitete. Nennt Luther den Dekalog eine Dialektik des Evangeliums und das Evangelium eine Rhetorik des Dekalogs, so meint er, daß keimhaft im Dekalog, d. h. aber in der Zusage des 1. Gebots, das ganze Evangelium beschlossen sei. So hat Luther nach seinem eignen Geständnis freilich den Dekalog erst auf der feste Coburg einschätzen gelernt; da hat er sich wohl während des Augsburger Reichstages auch selbst an die Worte geklammert „Ich bin dein Gott“ und sie als Evangeliumskern in sein Herz gesetzt. Natürlich bieten auch Luthers frühere Äußerungen über den Prolog Einblicke in dieser Richtung; aber sie waren etwa wie die Morgendämmerung vor dem lichten Tage. 1530 kann er die Verheißung des Prologs als omnium promissionum fons et omnis religionis et sapientiae caput, d. h. als Inbegriff aller Verheißungen und damit als Prinzip alles religiös-sittlichen Verhaltens, bezeichnen. <sup>62)</sup>

Sat Luther so das Abgöttereiverbot vom Prolog her unterstreichen können: Ich will dein Gott sein, nun laß mich auch deinen Gott sein und suche keinen andern — so empfängt in anderer Weise das Abgöttereiverbot sein Licht durchs Bilderverbot. Dies Bilderverbot ist zwar in seinem äußerlichen Wortsinne, wie Luther besonders in der Schrift wider die himmlischen Propheten ausführt, nur den Kindern Israel gegeben. Aber es hat einen bleibenden tieferen Sinn. Denn es verbietet uns die Bilder von Gott, d. h. die Einbildungen, Idole, Fiktionen von Gott, durch die wir Objekte, die nicht Gott sind, ansehen und behandeln, als wären sie Gott, wo sie doch nicht wirklich Gott sind. <sup>63)</sup> Wohl hat ja Luther zum Abgöttereiverbot gelehrt: worauf du vertraust, das ist nun dein Gott. Aber das Bilderverbot lehrt uns nun innerhalb des Begriffs Gott unterscheiden zwischen dem wahren Gott und den dei fictitii, <sup>64)</sup> den eingebildeten Göttern, den Idolen. Gewiß, die Dinge, auf die

<sup>61)</sup> = Ich bin hier ein neuer Schüler des Dekalogs geworden . . . und habe begonnen zu urteilen, der Dekalog sei eine Dialektik des Evangeliums und das Evangelium eine Rhetorik des Dekalogs; Enders 8, 48.

<sup>62)</sup> 30 II 358. <sup>63)</sup> 28, 545. <sup>64)</sup> 20, 493.

wir vertrauen, machen wir zu unsern Göttern; aber es sind keine wirklichen Götter, d. h. sie werden nicht wirklich Wohltäter und Nothhelfer. Wir sehen sie nur so an. Sie sind Idole. Luther redet schon 1518 vom *idolum sapientiae et iustitiae* <sup>65)</sup> und später vom *idolum de propria iustitia*. <sup>66)</sup> Und noch ein zweites entnimmt Luther dem Bilderverbot; in den Schlussworten „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht“ legt er den Finger auf das Wort „dienen“, griechisch *λατρεύειν*, lat. *colere*. Darum handelt sich also im 1. Gebot schließlich, um den Dienst Gottes, wie ja auch seine Erklärung des 1. Artikels darauf hinausläuft, daß wir in Dankbarkeit ihm gehorsam dienen sollen. Darum ist alle Abgötterei ein Dienst der Idole, eine Idololatrie oder, wie es Luther stets verkürzt, Idolatrie. <sup>67)</sup> Mit diesem Begriff des Dienstes Gottes, wie ihn Luther als Erfüllung des 1. Gebots schon vor 1520 in den *Operationes in psalmos* <sup>68)</sup> aufgestellt hat, ist nun aber der Anreiz gegeben, alles was zum *colere Deum*, zum Gott dienen, gehört, ins 1. Gebot hineinzubeziehen, also über das Vertrauen als Funktion der Gottesbeziehung hinauszugehen. Mit diesem Schritt wird die Universalität des 1. Gebots vervollkommenet.

Was hat denn Luther zum *colere deum*, zum Gottesdienst des Christen, gerechnet und darum angefangen, ins 1. Gebot hineinzuziehen, obwohl ihm das eigentliche Abgöttereverbot noch keine Sandhabe dazu bot? Die Antwort finden wir in den *Decem praecepta*, wo es das *colere deum* inhaltlich beschreibt, allerdings dort nicht beim 1. Gebot, sondern beim 4. Gebot, wo er das Dienen, das wir den Eltern schulden, mit dem Dienen vergleicht, das wir Gott schulden. Hier heißt es: *In iis duobus vult dominus coli, amari ut pater ex beneficiis praeteritis, praesentibus et futuris, timeri ut iudex ex plagis praeteritis, praesentibus et futuris*. <sup>69)</sup> Also das Gott geschuldete Dienen ergibt sich aus der Doppelseitigkeit des Wesens Gottes; er ist der Vater, der uns mit Wohltaten bedenkt und uns für die Zukunft solche in Aussicht stellt, aber auch der heilige Richter, dessen Strafgerichte durch die Welt und unser

---

<sup>65)</sup> = Idol der Weisheit und Gerechtigkeit; 1, 427. <sup>66)</sup> = Idol betreffs der eignen Gerechtigkeit; 28, 740. <sup>67)</sup> 3. B. 28, 551. 586. <sup>68)</sup> 5, 39.

<sup>69)</sup> = In diesen beiden Stücken will Gott sich von uns dienen lassen: er will geliebt werden wie ein Vater aufgrund der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Wohltaten, gefürchtet werden wie ein Richter aufgrund der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Strafgerichte; 1, 450.

Leben spürbar hindurchgehen und uns von der unerbittlichen Heiligkeit seines Jorns und Richtens reden. Hier treten nun ganz andre Züge bei Gott heraus, als wenn uns das Abgöttereiverbot lehrt, unser Glück nicht bei den Abgöttern, den Idolen zu suchen, sondern beim lebendigen Gott. Als der Wohltäter und Nothelfer erscheint er dort. Das fällt ja auch hier nicht weg. Von seinen Wohltaten ist die Rede. Aber andererseits ist Gott doch der heilig richtende Gott, das numen tremendum,<sup>70)</sup> um modern zu reden. Und der Doppelheit seines Wesens entspricht die Doppelart unseres Dienens: Liebe gegen den Wohltäter, Furcht vor dem Richter. Diese Gegenüberstellung hat Luther der mittelalterlichen Tradition entnommen. Anselm hatte formuliert: Deus timendus est ut dominus, amandus ut pater.<sup>71)</sup> Bernhard hatte das Lieben weiter zerlegt in lieben und ehren. Letzteres im Sinne der Ehrfurcht, die also von dem Fürchten als der scheuen, erschreckenden Furcht verschieden ist und sich bei Bernhard auf Gott als Vater erstreckt; denn so sagt er: vult timeri ut dominus, honorari ut pater, amari ut sponsus.<sup>72)</sup> Aber dieser Zug der bräutlichen Liebe, die von der kindlichen Ehrfurcht unterschieden wird, klingt bei Luther nicht nach.<sup>73)</sup> Ihm ist Liebe immer kindliche, nie bräutliche Liebe. Dagegen wirkt eine andre Zerlegung des Liebesbegriffs im Reformationszeitalter nach: Liebe und Vertrauen. Die religiöse Volksschrift des Landscron, betitelt *Simmelsleiter*, führt zur Vaterunser-Anrede aus, diese besage für uns, daß wir ihn lieb haben und uns ihm ganz vertrauen als Kinder ihrem allerliebsten Vater, und nit, daß wir ihn allein fürchten als einen Herrn.<sup>74)</sup> Im Grunde kehrt in allen diesen Formulierungen der Gedanke von der Doppelart unsres religiösen Verhaltens zu Gott wieder: zurückbebende Furcht, hinstrebende Liebe.

Diese Doppelheit unseres Verhaltens zu Gott hat Luther früh betont. Er hat dann freilich meist anstelle der Liebe das Vertrauen eingesetzt. Ihm war ja das religiös Grundlegende im Christen, das worin er mit seinem Gott zu-

70) = die erschreckliche Gottheit. 71) = Gott ist zu fürchten als Herr, zu lieben als Vater. 72) = er will gefürchtet sein als Herr, geehrt als Vater, geliebt als Bräutigam.

73) Wo Luther das Verhältnis zwischen Christus und der Seele als das von Bräutigam und Braut bespricht, denkt er nicht an bräutliche Liebe, sondern an Gütergemeinschaft der Ehegatten; was dem Bräutigam gehört, ist auch der Braut zu eigen.

74) *Sasak*, *Der christl. Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters* 282.

sammenkommt, nicht die Liebe, sondern das hinnehmende Vertrauen. Darum hat Luther früh Vertrauen und Furcht als die beiden Regulatoren unserer Frömmigkeit hingestellt, die uns auf der rechten Mittelstrecke erhalten und vor den beiden Abwegen der Verzweiflung zur Linken und der Hoffart zur Rechten bewahren. Droht unser Fuß nach links abzugleiten in die Tiefen der Verzweiflung, so naht uns Gottes Vatergüte und weckt unser Vertrauen. Will unser Fuß zur Rechten abirren zu den falschen Höhen der Hoffart und Vermessenheit, so naht uns Gottes Richterernst und weckt unsre Furcht. So preist Luther vor allem in Psalmenauslegungen die Herrlichkeit Gottes, der die Gewaltigen vom Stuhle stößt und die Niedrigen erhöht. So entscheidend für Luthers Religion die Gewissheit des gnädigen Gottes ist, also das Erhobenwerden des in der Tiefe zerbrochenen Herzens, so kennt er kein Ausruhen in dieser Gewissheit, das nicht zur bleibenden Folie das Zittern vor dem heiligen Gotte und seinen Gerichten hätte. Es steht auch nicht so, als bilde die zitternde Furcht nur einen Durchgang zur Heilsgewissheit, um dann zu verschwinden und einer Religion Platz zu machen, die nur Vertrauen und Liebe ist, aber keine Furcht mehr. Wie wichtig dauernd für den Christen die Furcht ist, das hat Luther schon 1514 in einer Predigt in einer Auffassung vorgetragen, der er ständig treu geblieben ist. Es gibt — so sagt er hier — drei Stufen von Furcht. Die unterste ist rein eudämonistisch und nicht durchs Gewissen bestimmt, eine bloße Straffurcht, die nicht wirklich Gottesfurcht ist.<sup>75)</sup> Denn im Grunde drückt diese Furcht nur als Furcht vor empfindlichen Strafen. Das Gewissen spricht nicht: Das verdienst du wegen deiner Sünde. Wer so durch Furcht veranlaßt wird, Böses zu unterlassen, tut es nur aus eudämonistischer Berechnung, nicht aus sittlichem Bewußtsein; könnte man das Böse tun, ohne die Strafe zu riskieren, dann ginge man gern die Wege des Bösen. — Entgegengesetzt dieser noch gar nicht sittlich gearteten Furcht ist die höchste Stufe aller Furcht: die Gottesfurcht ohne alle Straffurcht; also garnicht bestimmt durch die Rücksicht auf Strafe. Diese Stufe ist der timor castus oder die reverentia,<sup>76)</sup> die sich einfach vor der heiligen Majestät Gottes willig beugt. Sie fürchtet Gott pure propter deum, nicht propter poenam.<sup>77)</sup> Für Luthers Religion ist es aber bezeichnend, daß diese Stufe für das empirische Leben auf

<sup>75)</sup> 1, 37. 40 f.    <sup>76)</sup> = reine, fleckenlose Furcht oder Ehrfurcht.

<sup>77)</sup> = rein um Gottes, nicht um der Strafe willen.

Erden so gut wie ganz ausscheidet. Nur die Vollkommensten gehören zu ihr und diese auch nur auf den Höhepunkten ihres inneren Lebens. Als Dauerzustand ist dieser reine timor castus hienieden undenkbar; so lange in uns noch die Sünde dauernd zum Bösen reizt, muß aller in dieser Sünde drohenden Hof-  
 fart die Drohung der zeitlichen und ewigen Strafen Gottes einen Riegel vor-  
 schieben. Darum befinden sich die zum Gewissen erwachten und damit über die  
 unterste Stufe emporgestiegenen Menschen auf Erden auf der zweiten Stufe,  
 in der sich der Blick auf das Straferlebnis mit dem Blick auf Gott Eigentüm-  
 lich mischt, die Gott fürchten mixtim propter poenam et propter deum,<sup>78)</sup>  
 deren Furcht daher eine gemischte Furcht (timor mixtus) ist. Man kann inner-  
 halb dieser Stufe noch unterscheiden, ob es wesentlich zeitliche oder ewige  
 Strafen Gottes sind, die unsre Furcht bedingen; es ist nach Luther nur eine  
 Minderheit, die sich wesentlich durch die ewigen Strafen bestimmen läßt.  
 Schließlich hat Luther eine scharfe begriffliche Abstufung und Unterscheidung  
 von Straffurcht und Gottesfurcht abgelehnt und 1527 in einem Briefe an  
 Melancthon gesagt: Neque fieri potest, ut sine timore poenae sit timor dei  
 in hac vita.<sup>79)</sup> Ihm liegt mehr an der Unterscheidung einer sittlich wertlosen  
 Furcht und einer sittlich wertvollen. Wertlos ist sie, wenn sie nur aus dem  
 amor commodi,<sup>80)</sup> also rein eudämonistisch, hervorgeht — dann ist sie eine  
 Idolatrie.<sup>81)</sup> Wertvoll ist sie, wenn sie sich mit dem amor iustitiae,<sup>82)</sup> also der  
 sittlichen Beugung unter das sittliche Ideal, verbindet.<sup>83)</sup> „Darum muß in  
 einem rechten Menschen allezeit sein die Furcht vor dem Gericht Gottes des  
 alten Menschen halben.“<sup>84)</sup> Also nicht als ein trüber Rest vorchristlichen  
 Wesens, sondern als heiliges Muß reicht diese Straffurcht ins Christenleben  
 hinein. Sie wird zu einem Stück des Gottesdienstes der Christen.

Bei diesem Sachverhalt fällt nun auf, wie wenig der Furchtgedanke in  
 Luthers Auslegung des 1. Gebots vor Ende 1528 Platz gefunden hat. Wenn  
 die Kurze Ausl. von 1518, die in die kurze Form von 1520 aufgenommen ist,  
 als Erfüllung des 1. Gebots nennt: Gottesfurcht und Liebe im rechten Glauben

78) = gemischt um der Strafe und um Gottes willen.

79) = Es kann auch nicht sein, daß ohne Straffurcht Gottesfurcht in diesem Leben  
 existiert; Enders 6, 109.

80) = Verlangen nach Nutzen.

81) 2, 469.

82) = Liebe zur Gerechtigkeit.

83) Galley, Busflehre Luthers 38—49.

84) 1, 207.

und festen Vertrauen,<sup>85)</sup> so huscht hier gleichsam der Furchtgedanke hinüber, indem Furcht und Liebe als die beiden Seiten des Gottesdienstes ins 1. Gebot gezogen werden. Indes schon der Sermon von den guten Werken lenkt entschlossen vom Furchtbegriff ab, indem er ausschließlich den Glauben zum „Werk“ des 1. Gebots macht und aus ihm die Werke der andern Gebote ableitet. Damit wird für die Behandlung bis 1528 das Vertrauen zum lebendigen Gott unser rechter Gottesdienst, während Melanchthon seit 1523 in Vertrauen und Furcht den rechten Gottesdienst beschlossen sein läßt.

Nun gehört aber neben Prolog, Abgöttereiverbot und Bilderverbot auch der Epilog mit seinen Drohungen und Verheißungen zum Vollinhalte des 1. Gebots. Die Drohungen des Epilogs führen aber mit innerer Notwendigkeit auf den Furchtgedanken. Zwar nicht ohne weiteres so, daß unmittelbar die Gottesfurcht Bestandteil des im 1. Gebote geforderten Gottesdienstes würde. Der Epilog hat es vielmehr mit den Motiven der Gebotserfüllung zu tun. Die durch die Epilogdrohungen geweckte Gottesfurcht im Sinne der Furcht vor seinen angedrohten Strafen ist daher zunächst garnicht selbst Gebotserfüllung, Gottesdienst, sondern eins der Motive zum Gottesdienst. Aber auch als Motiv hat den Furchtgedanken Luther im Bereiche seiner Auslegung des 1. Gebots erst 1525 berührt, als er in seinen Exoduspredigten auch Ex. 20 auslegen mußte und darin die Drohungen und Verheißungen. Er hat aber das Gewicht der Drohungen dabei durch zweierlei abgeschwächt. Daraus, daß Gott nicht auf 1000, sondern nur auf 4 Glieder seine Drohung erstreckt, folgert er, daß Gott von Natur pronus sit ad beneficia potius quam ad condemnationem.<sup>86)</sup> Denn si tantum puniret, quantum benefacis, qui ferret?<sup>87)</sup> Die Druckbearbeitung dieser Predigten schiebt hier einen früher<sup>88)</sup> von Luther geäußerten Gedanken ein: für Gott sei der Zorn ein opus alienum, ein ihm fremdartiges Werk. Ähnlich hatte Melanchthon noch 1525 abgestuft,<sup>89)</sup> aber 1527<sup>90)</sup> und vollends 1528 im Unterricht der Visitatoren<sup>91)</sup> den Zorn mindestens ebenso stark betont wie die Liebe; der Zorn sei schrecklich. Weiter macht Luther 1525 den Zorn zum Erziehungsmittel Gottes, um uns bereit zu machen, seine Verheißungen empfangen zu können. „Constanter vult servare suum morem, quo

<sup>85)</sup> 1, 257.    <sup>86)</sup> = mehr zu Wohltaten als zum Verdammn geneigt; 16, 459.

<sup>87)</sup> = wenn er so sehr strafen wollte, wie er wohlthut, wer könnte das tragen? 16, 460.

<sup>88)</sup> 1, 112.    <sup>89)</sup> Suppl. Melanchth. V 1, 5.    <sup>90)</sup> ebda. S. 74. 81.    <sup>91)</sup> Weim. Ausg. 28, 203.

primo occidit carnem, ut spiritum vivificet.<sup>92)</sup> Man merkt da ordentlich, wie sich Luther bemüht, dem ersten Gebot den Stachel zu nehmen, der in den Drohungen liegt, und so das Furchtmotiv nach Möglichkeit hinabzudrücken. Aber diese Behandlung des Epilogs ist ihm doch die Brücke geworden, um später den Furchtgedanken ins 1. Gebot aufzunehmen.

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der Unterschied der drei Predigtreihen von 1528. In P. I findet der Furchtgedanke keine Stätte. Das Gebot wird vom Prolog aus erklärt. Gott will unser Gott, d. h. unser Wohltäter und Nothelfer, sein und fordert damit unser Vertrauen. In P. II werden zunächst ganz ähnliche Töne angeschlagen, nur daß nicht sowohl vom Prolog als vom Abgöttereiverbot ausgegangen und darum der Ausdruck „einen Gott haben“ betont wird. Einen Gott „haben“ heißt ihm „vertrauen“. Also den Gebotsinhalt bildet in P. I und P. II allein das Vertrauen. Aber ausführlicher als über das Abgöttereiverbot spricht dann doch Luther in P. II noch über den Epilog mit seinen Drohungen und Verheißungen. Und nun kommt, abweichend von den Exoduspredigten, die ganze Schärfe des Drohens zur Geltung. Die Abstufung, die in den Exoduspredigten vorlag, ist ausgeglichen. Ebenso stark donnern in Luthers Ausführungen die Drohworte Gottes, wie seine Verheißungen locken. Daß Gott seine Gerichte für 4 Geschlechter ankündigt, ist nun nicht Zeichen seiner Milde, sondern seines Strafernstes: „Ich werde zürnen, et sic, ut non obliviscar“.<sup>93)</sup> Gerade auch die zeitlichen Strafen, mit denen Gott droht, werden neben den ewigen hervorgehoben, also diejenigen Strafmittel, die auf hartnäckige Menschen noch am ersten Eindruck machen. Das Furchtmotiv wird also mit allem Nachdruck angeschlagen. Aber es steht noch gleichsam außerhalb des eigentlichen ersten Gebots. Es steht in P. II doch nicht so, als gehörte die Gottesfurcht wie bei Melancthon zur Erfüllung des Gebots. Sie stellt vielmehr nur ein Motiv der Erfüllung dar. Daß wir Gott allein und niemandem sonst vertrauen, dazu soll uns beides, sein Drohen gegen die Gottwidrigen und seine Verheißungen an die Gehorsamen treiben. Man kann also sagen: Das Furchtmotiv ist mit dem 1. Gebot verknüpft, aber nicht als Gebotsinhalt, sondern als Gebotsmotiv. Man hat gefragt: Ist das vor-

---

<sup>92)</sup> = Beständig will er seine Weise innehalten, daß er zuerst das Fleisch tötet, um dann den Geist lebendig zu machen; 16, 447.

<sup>93)</sup> = und dies so, daß ich nicht vergesse; 30 I 28.

stellbar, daß Luther das Gottvertrauen so auch auf das Motiv der Gottesfurcht gründet? Aber das konnte Luther, da es sich ja um den Anspruch Gottes an uns handelt, daß wir ihm allein und niemand sonst unser Vertrauen schenken sollen. Wollte einmal unser Herz unsicher schwanken zwischen dem Vertrauen zu Gott und den Abgöttern, so würde Gottes Gebotsernst mit seinem Drohen auch unserm Schwanken ein Ende machen und unser Gelübde erwecken: Ich will keinen Dingen der Welt vertrauen an Gottes statt.

In P. III ist nun aber der ganze Aufriß der Gebotserklärung neu geworden. Die Auslegung des 1. Gebots hebt hier gleich damit an, daß Gott zweierlei von uns fordert, Gottesfurcht und Gottvertrauen. Und zwar werden diese beiden Werke des 1. Gebots unmittelbar auf den Epilog gegründet: „furchte dich fur niemand denn fur mir, denn ich kann dich schlagen, et fide, quia possum te iuvare“. <sup>94)</sup> So erscheint nunmehr eigentlich das 1. Gebot vom Epilog her ausgelegt. Die Furcht, die Gott durch seine Drohungen erregt, und das Vertrauen, das er durch seine Verheißungen weckt, sind nun nicht nur Motive, die hinter einem inhaltlich selbständigen Gebotsinhalte stehen; sie sind die eigentliche Erfüllung des 1. Gebots geworden. Wer vor Gottes Drohungen zurückbebt und von Gottes Verheißungen zutraulich gemacht wird, der geht die rechte Mittelstraße des wahren Gottesdienstes, der hat die rechte Herzensgesinnung, die Gott für sich fordert und für nichts anderes. Und es ist nur konsequent, wenn Luther jetzt auch den Prolog und das eigentliche Abgötterei- verbot vom Epilog aus interpretiert. Bei den Worten des Prologs „Ich bin dein Gott“ denkt er nun nicht nur an den Wohltäter, sondern auch an den Richter. Das hat Luther später in einer Tischrede <sup>95)</sup> noch deutlicher als in P. III formuliert: „Iuvat nos, punit impios“. <sup>96)</sup> Beim Abgötterei- verbot aber läßt er nun die Abgötterei nicht bloß in dem falschen Vertrauen zu den Abgöttern vor sich gehen, sondern auch in falscher Furcht vor ihnen. Das läßt sich zwar bei den Teufeln und den Heiligen weniger gut durchführen; diese beiden Gruppen von Abgöttern kommen doch mehr als Gegenstände falschen Vertrauens in Betracht. <sup>97)</sup> Um so mehr richtet sich der Blick auf die dritte Gruppe der andern Götter, nämlich die „Dinge“. Abgötterei ist auch die falsche Furcht vor den Dingen wie etwa vor der Macht eines irdischen Gewalthabers.

<sup>94)</sup> = und vertraue, denn ich kann dir helfen; 30 I 60. <sup>95)</sup> T. 2, 394. <sup>96)</sup> = Er hilft uns, er straft die Gottlosen. <sup>97)</sup> Freilich: Und wenn die Welt voll Teufel wär usw.

Als unerlaubte Gegenstände der nur Gott gebührenden Furcht nennt er Fürsten, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, Mammon.<sup>98)</sup>

Diese neue Gestalt der Gebotserklärung ist, wenn wir auf die katechetische Gebotsbehandlung blicken, eine in die Augen fallende Wendung; das Vertrauensmotiv wird durch das Furchtmotiv ergänzt. Religiös betrachtet, ist diese katechetische Wendung doch ganz in Luthers stets bestandener Frömmigkeit gewurzelt. Nach den Ausführungen über den Furchtgedanken bei Luther ist nicht etwas seiner Religion fremdes, mit seinem Rechtfertigungsglauben Unverträgliches aufgenommen. Man hat, wenn man dies annahm, eine Nachgiebigkeit Luthers gegen Melanchthon vermutet. Nun ist es richtig, daß Luther gerade bei dieser Wendung in den Spuren Melanchthons gegangen ist. Den Unterricht der Visitatoren, d. h. die Instruktion, nach der die Visitatoren die große Kirchenvisitation zur Organisation der kursächsischen Landeskirche 1528 in Angriff nehmen sollten, hat Melanchthon zum großen Teil zu einer Darstellung dessen gemacht, was dem Kirchenvolk lehrhaft beigebracht werden sollte. Und da hat nun Melanchthon gerade Gottesfurcht und Gottvertrauen als die religiösen Grundforderungen hingestellt, in denen man den Sinn des 1. Gebots befassen und die man zu Motiven der andern Gebote machen sollte. Es wäre ja an sich denkbar, daß Luther sich einer solchen landesherrlich genehmigten und von ihm selbst anerkannten kirchlichen Ordnung gefügt hätte. Er hätte sich dann die Betonung der Gottesfurcht nur mehr abgerungen. Aber die starke Nachdrücklichkeit, mit der Luther Gottesfurcht und Gottvertrauen beim 1. Gebot hervorkehrt und bei den folgenden Geboten immer wieder zum Erfüllungsmotiv macht, erklärt sich nicht aus solcher Akkommodation wider Willen, sondern bekundet, wie Luther mit ganzer Seele dabei war. Daß er die katechetische Wendung vollzog, lag für ihn begründet im Blick auf die Leute, an die er nun bei seiner Belehrung dachte — ein Kirchenvolk, das mit dem Furchtmotiv aus seiner Sicherheit und Zoffart aufgeweckt werden mußte. Hier hatte er ja im Allgemeinen nicht Leute vor sich, die an ihrem Heil verzweifelnd in ihrem Vertrauen zu Gott gestärkt werden mußten, sondern Menschen, deren hartherzige Zoffart erst zu brechen war. Man denke nur an die bekannten Eingangsworte seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus. Aber hat er damit nun nicht doch seine Gedanken aus volkspädagogischen Gesichts-

<sup>98)</sup> 30 I 28. 29.

punkten entchristlicht? Ist diese Betonung des Furchtgedankens etwas für Christen? Wir sahen es, daß diese Frage glatt von Luther aus zu bejahen ist. Über die Gottesfurcht als Straffurcht wächst nach Luther kein empirischer Christ hinaus. Und wenn Luther im 1. Gebot von der Gottesfurcht redete, so hat er sie keineswegs nur den Kohlen und den noch im Gewissen stumpfen Kindern vorhalten wollen. Er hat diese Forderung des 1. Gebots auch für sich selbst gültig gemacht. Wir alle gebrauchen, so lange wir auf Erden wallen und in Sünden stecken, dieses doppelten Antriebes: der Gottesfurcht vor dem drohenden Zorne Gottes und des Vertrauens zu dem verheißenden Gott. Es war darum auch nicht etwa nur ein Ausfluß des durch trübe Visitationserlebnisse bedrückten Gemütes, daß er so drein fuhr und neben das Gottvertrauen die Gottesfurcht setzte. Gemütsstimmungen verfliegen. Aber diese Form der Gebotsauslegung hat Luther dann festgehalten. Wir sehen es an der 2. Schicht des Großen Katechismus, wir sehen es an dem Kleinen Katechismus und hernach an den Deuteronompredigten.

Beim Großen Katechismus lag, als Luther das 1. Gebot in P. III am 30. Nov. 1528 mit der neuen Auslegungsweise predigte, schon die Bearbeitung des 1. Hauptstücks vor und zwar wesentlich nach P. II. Ja, der Druck muß schon begonnen haben. Darum konnte Luther beim 1. Gebote nicht mehr, wie er es bei den folgenden Geboten getan hat, die neuen Gedanken aus P. III nachträglich einschieben. Er mußte es, weil es schon gedruckt war, stehen lassen, wie wir es nun kennen: die Auslegung des Gotthabens als Gottvertrauen. Aber er wußte sich zu helfen. Er fügte dem 1. Hauptstück noch einen Schluß an. In diesem zeigte er, daß das 1. Gebot eigentlich die Summe des ganzen Dekalogs war.<sup>99)</sup> Und damit hatte er die Möglichkeit, die Auslegung des 1. Gebots nach P. III wenigstens nachträglich hier noch einzuschieben. Das ist dann auch geschehen, und zugleich hat Luther fortgefahren zu zeigen, wie aus dieser Doppelgesinnung des 1. Gebots die Werke der andern Gebote erwachsen. In einem ging er hier noch über P. III hinaus, indem er, noch ohne festen Sprachgebrauch, neben dem Vertrauen als Synonymon auch die Liebe einsetzte und zwar so, daß es nun bald hieß fürchten und vertrauen, bald fürchten und lieben, bald aber auch fürchten, lieben und vertrauen. Aber gezählt werden dabei stets nur zwei Stücke, nicht drei Stücke. Auch damit hat Luther nur

<sup>99)</sup> 30 I 180, 23—36.

auf alte Gedanken zurückgegriffen, wonach der Gottesdienst darin besteht, daß wir ihn als Richter fürchten und als Vater lieben. Er sagt uns nicht, weshalb er sich veranlaßt sah, hier noch die Liebe einzusetzen. Aber wir können es leicht erraten. Im P. III hatte er Gottesfurcht und Gottvertrauen zu Motiven für die Erfüllung der übrigen 9 Gebote gemacht. Aber man sieht unschwer, wie ihm das beim Vertrauen nicht immer leicht geworden ist. Er läßt daher in den späteren Geboten einfach das Motiv des Vertrauens weg. Leichter war es klar zu machen, wie die mit dem Vertrauen eng zusammenhängende Liebe Erfüllungsmotiv werden konnte. Ja sie ließ die Erfüllung zu einer willigen werden; wer Gott liebt, tut gern, was er heißt.

So ist denn die Fassung im Kleinen Katechismus der naturgemäße Abschluß der in P. III begonnenen Auslegung. Im 1. Gebote stehen nun die zwei Werke, fürchten einerseits, lieben und vertrauen andererseits. Das sind die Gesinnungen des rechten Gottesdienstes. Dem wahren Gott aber stehen die Dinge, die Abgötter gegenüber. Luther hätte auch sagen können: wir sollen Gott über alle Abgötter fürchten, lieben und vertrauen. Er nennt aber statt der Abgötter die Dinge, läßt also Teufelskult und Heiligenkult einfach beiseite und beschränkt sich auf den Gegensatz Gott und die Dinge. Darum darf man nicht das Wort „Dinge“ als bloße Umschreibung des neutrifchen Begriffs fassen, darf nicht betonen: über alle Dinge; es muß heißen: über alle Dinge.

Das Weitere, was der Kleine Katechismus fortbildet, ist, daß nun ganz streng Furcht und Liebe das Motiv zum Erfüllen der andern Gebote abgeben, nicht mehr wie noch in P. III und GR. II Furcht und Vertrauen. Und endlich etwas sehr Auffälliges. Am Schlusse des 1. Hauptstücks steht der Epilog des 1. Gebots mit einer besonderen Auslegung — also an dem Platze, wo Luther im Großen Katechismus die Auslegung des 1. Gebots nach P. III einschoben mußte. Wenn das vielleicht zunächst im Großen Katechismus eine Verlegenheitsauskunft war, vom 1. Gebote, d. h. vom Epilog, noch hier zu reden, so muß Luther dies Verfahren doch so wohlgefallen haben, daß er beschloß, im Kleinen Katechismus diesen Beschluß an dieser Stelle am Ende des Hauptstücks zu bringen. Und da nun dieser Beschluß im Wesentlichen das 1. Gebot nur wiederholt, mit Weglassung der „Dinge“ und dafür mit Begründung der Gebotsgesinnung auf Drohung und Verheißung, so hat er damit deutlich gemacht, daß ihm wirklich das 1. Gebot im Grunde den ganzen Dekalog aus-

machte. Die andern Gebote beschreiben nur einzelne Auswirkungen, werden aber nun eingerahmt vom 1. Gebot vorn und hinten. So ist deutlich, daß das 1. Gebot das Ganze zusammenfaßt.

Aber noch mehr sehen wir hier. Jeder Gedanke, als hätte sich Luther nur mehr oder weniger wider die eignen Neigungen durch Melanchthons Unterricht der Visitatoren bestimmen lassen, das Motiv des timor poenae einzuführen, muß verschwinden, wenn wir uns klar machen, daß Luther aus dem Bibeltext des 1. Gebots in seinen Memoriertext nur zwei Stücke aufgenommen hat, das eigentliche Abgöttereiverbot und den Beschluß. Darin liegt ein Beweis für den ungemainen Nachdruck, den er auf den Beschluß legte. Weder den Prolog noch das Bilderverbot hat er in seinen Katechismustext eingesetzt. Man hat das später vielfach nachgeholt. Insbesondere der Prolog findet sich heute fast in allen Katechismen. Luther ließ ihn weg. Hätte er der Zusage besonders gedenken wollen, die im Prolog steckt, so hätte er ihn in den Memoriertext aufnehmen müssen. Indem er aber nicht den Prolog, sondern den Epilog aufnahm, gab er zu erkennen, wie wichtig ihm dieser für das Verständnis der Religion als der Doppelgesinnung von Furcht einerseits und Liebe samt Vertrauen andererseits war. Wir haben nun im Großen und im Kleinen Katechismus den eigentümlichen Tatbestand, daß sie zwei verschiedene Auslegungstypen enthalten. Aber Luther hat, als er beim Kleinen Katechismus die Wahl hatte, den im Großen Katechismus gebotenen Typus nicht wiederholt. So wichtig ihm auch eine kräftige Betonung des Gottvertrauens sein mußte, im Blick auf empirisch unvollkommene Menschen und auf ein empirisch unvollkommenes Kirchenvolk wollte er für den Jugendunterricht den Furchtgedanken nicht zurückgeschoben wissen.

So hat er uns denn in der abschließenden Form seiner katechetischen Darbietungen den Gedanken vorgetragen, daß alles Christenleben, um auf der rechten Mittelstraße zu bleiben und sich gleichmäßig vor Zoffart wie vor Verzweiflung zu bewahren, der doppelten Regulatoren der Frömmigkeit bedarf, der Gottesfurcht und des Gottvertrauens. Und damit spiegelt sich nur letztlich sein Gottesgedanke: es ist der Gott, der beides untrennbar in einem ist, der heilige Richter und der freundliche Vater. Nur in der Spannung dieser beiden polaren Seiten kommt die christliche Frömmigkeit allseitig zur Entfaltung. Es bedeutet eine Verbiegung des von Luther Gemeinten, wenn man

aus der von dem richtenden und drohenden Gott bebenden Furcht, wie es schon im 16. Jahrhundert und dann besonders von Spaner versucht ist, die Ehrfurcht macht.<sup>100)</sup>

## Martin Luther über den Katechismus

Der Katechismus wird bleiben.

Der Katechismus wird zerren bleiben, das ist, die zehn Gebote, der Glaube, das Vaterunser; wiewohl sich viele dawider legen, doch wird er bleiben durch den, von welchem geschrieben steht: „Du bist ein Priester ewiglich“ (Ps. 110, 4). Der will Pfaffen haben, wenn schon die ganze Welt dawider strebt.<sup>1)</sup>

Der Katechismus — das Fundament der Predigt.

Der Katechismus ist die vollkommenste Lehre, daher soll man sie für und für predigen. Ich wollt, daß man ihn täglich predigte und ausm Buch einfältig läse, das ich selber tun will, so ich predigen soll. Aber unsere Prediger und Zuhörer kennen ihn bis auf den Nagel (= ganz genau), schämen sich dieser geringen Lehr. Denn der Adel und die Bauern sagen: „O, unser Pfarrer kann nicht mehr predigen denn Zehn Gebot, Glauben, Vaterunser. Er geiget nur immerdar ein Liedlein.“ Also richten sich denn die Prediger nach dem Urteil der Zuhörer und begeben sich auf hohe Ding, lassen aber hintan und vernachlässigen die Fundamente.<sup>2)</sup>

Der Katechismus — die knappste und klarste Lehrmethode.

Mein Kat ist, daß man nicht disputiere von verborgenen Dingen, sondern einfältig bleibe in Gottes Wort, fürnehmlich im Katechismo, denn darin habt ihr die knappste und klarste Lehrmethode der ganzen Religion. Denn die zehen

---

<sup>100)</sup> Ausführlichere Begründung des hier Vorgetragenen bietet mein demnächst bei Bertelsmann in Gütersloh erscheinender „Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus“.

<sup>1)</sup> Tischreden Weim. Ausg. I, 966. Ich gebe die Worte nicht in der üblichen Bearbeitung von Aurifaber (Ausg. Förstemann-Bindschil) wieder, sondern im Anschluß an die ältesten Texte unter Verwertung von Aurifabers Übersetzung. D. S.

<sup>2)</sup> W. A. Tischr. I, 1002. II 2554 a u. b F B 2, 67.