

Luthers frühe Dekalogpredigten in ihrer historischen und theologischen Bedeutung*

Von Michael Basse

In memoriam Jörg Haustein (1957–2004)

Der Blick auf Luthers frühe Dekalogauslegung, d. h. auf die lateinische Edition seiner Dekalogpredigten, die er 1516/17 gehalten und 1518 veröffentlicht hat, lohnt sich in doppelter Hinsicht: Erstens sind diese Dekalogpredigten, die bislang in der Forschung nicht hinreichend beachtet wurden,¹ ein historisches Zeugnis ersten Ranges, was die Frühzeit der Reformation und ihren sozialgeschichtlichen Kontext anbelangt; und zweitens werden in diesen Predigten theologische Grundgedanken entfaltet, deren systematische Bedeutung darin besteht, daß vielfältige Aspekte der Betrachtung und der Beurteilung menschlichen Lebens von der Mitte der Schrift her zu einer Einheit zusammengefügt werden. So eröffnen sich hier theologische Perspektiven, die für den ethischen Diskurs und die gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart hilfreich sind.²

Im folgenden soll zunächst die spätmittelalterliche Auslegung der Zehn Gebote in ihren Grundzügen vorgestellt werden, um dann vor diesem Hintergrund Luthers frühe Dekalogpredigten zu analysieren und abschließend deren Wirkungsgeschichte zu betrachten sowie ihre Bedeutung insgesamt zu beurteilen.

1. Die Auslegung der Zehn Gebote im späten Mittelalter

Bis weit ins späte Mittelalter hinein ist den Zehn Geboten in der Glaubensunterweisung keine besondere Bedeutung beigemessen worden, vielmehr

* Der Text basiert auf unterschiedlichen Fassungen von Vorträgen, die am 24. Januar 2005 an der Universität Bielefeld, am 9. Mai 2005 an der Universität Dortmund, am 1. Juni 2005 auf dem Dies academicus der Universität Bonn im Rahmen eines Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlaß der 70. Geburtstage der Professoren Karl-Heinz zur Mühlen, Gerhard Sauter und Werner H. Schmidt sowie am 23. September 2005 auf der Bonn-Oxford-Conference gehalten wurden.

¹ Jörg Haustein hat dieses Desiderat erkannt (vgl. *ders.*, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, Stuttgart u. a. 1989, 35 f.; *ders.*, Luthers frühe Kritik an der Heiligenverehrung und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch, in: ThLZ 124 [1999], 1187–1204, hier 1197) und ein Forschungsprojekt initiiert, aus dem in Kürze die Edition der ersten deutschen Übersetzung von Luthers „Decem praecepta“ durch den Basler Reformator, Hebraisten und Kosmographen Sebastian Münster (1488–1552) hervorgehen soll.

² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006, 33 ff.

standen das Vaterunser, das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Lehre von den sieben Sakramenten sowie den Todsünden im Vordergrund.³ Erst im Laufe des 14. Jahrhunderts ändert sich das, und im 15. Jahrhundert rücken die Zehn Gebote in den Mittelpunkt der Betrachtung. Ihr praktisch-theologischer Ort ist die Beichte, die mit dem 4. Laterankonzil im Jahre 1215 zur alljährlichen Pflicht jedes Christen erhoben worden ist.⁴ Die Beichte wurde damit zu einem wesentlichen Element der „Kontrolle wie auch der Indoktrination der Gläubigen durch die Amtskirche“.⁵ Die Einhaltung dieser Pflicht wurde unter Androhung von Sanktionen erzwungen – wer ihr nicht nachkam, mußte vor der Kirche am Pranger stehen, dazu waren mancherorts an den Kirchtüren Halseisen angebracht.⁶ Die katechetische Bedeutung der Beichte wurde in theologischen Schriften und insbesondere in Predigten dargelegt. Zunächst orientieren sie sich in ihrer Systematik an den sieben Todsünden, bis dann die Dekalogauslegungen diese Funktion übernehmen. Nun war die Beichte im Spätmittelalter wie ein „Tribunal“ konzipiert, und dementsprechend waren die Beichtanleitungen, die sich auf die Zehn Gebote bezogen, Kataloge von Verfehlungen und inkriminierenden Fragen. Viele Beichtbücher sind gerade auch für weniger gebildete Beichtväter zum unmittelbaren praktischen Gebrauch verfaßt worden, denn die Anforderungen, die an die Beichtpriester gestellt wurden, waren ja nicht gering: Sie mußten das, was ihnen gebeichtet wurde, theologisch und rechtlich beurteilen und zugleich die Lebensverhältnisse einschätzen.⁷ Nun wäre es ein sehr einseitiges Bild, die Beichte nur als ein Mittel der kirchlichen Disziplinierung anzusehen, vielmehr ist in der historischen Entwicklung ein Wandel festzustellen von der Anwendung eines Frageschemas hin zur Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle.⁸ So sind die Beichtbücher auch als „Beichtspiegel“ bezeichnet worden, weil die Zehn Gebote als „Spiegel“ aufgefaßt wurden, in dem der Mensch sich selbst in seinem Sündersein erkennen sollte.⁹

³ Vgl. *Johannes Geffcken*, *Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther*. Bd. 1: Die Zehn Gebote, Leipzig 1855, 18; *Robert James Bast*, *Honor your fathers. Catechism and the emergence of a patriarchal ideology in Germany 1400–1600*, SMRT 63, Leiden u. a. 1997, 1–52.

⁴ Vgl. *Martin Ohst*, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, BHTh 89, Tübingen 1995, 32–36.

⁵ *Peter Dinzelbacher*, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn u. a. 2000, 99.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Spätmittelalter*, Darmstadt 1997, 651.

⁸ Vgl. a. a. O., 647 und 657.

⁹ Vgl. *Johannes Gerson*, *Le miroir de l'âme*, in: *ders.*, *Oeuvres complètes*, hg. von *Palémon Glorieux*, Bd. 7/1, Paris u. a. 1966, 193–206, hier 203–206; *ders.*, *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione, et de arte moriendi*, übers. mit einer Vorrede von Johann Geiler von Kaysersberg unter dem Titel „Der dreieckecht Spiegel“ mit mehreren anderen Schriften: *Das irrig Schaf usw.*, Straßburg o. J. [1510], abgedr. bei *Geffcken*, a. a. O. (s. Anm. 3), Beilage III, 29–47.

Schon bald setzte sich die Auffassung durch, daß mit der Einprägung der Normen im Kindesalter begonnen werden müsse.¹⁰ So enthält auch das meistgelesene Beichtbüchlein des Spätmittelalters, das der Frankfurter Kaplan Johannes Wolff 1478 verfaßt hat, einen deutschsprachigen Kinderbeichtspiegel. Darin wird dargelegt, was genau zu erfragen und worin kindliches Fehlverhalten zu sehen ist: In der Auslegung des dritten Gebotes heißt es beispielsweise, daß Schnitzen und einen Vogelkorb Anfertigen, um damit Vögel zu fangen, ebenso gegen das Gebot, den Sonn- und Feiertag zu heiligen, verstoßen wie die Messe zu versäumen oder an diesem Tag zu tanzen.¹¹ Dieser konkrete Bezug zur Alltagswelt der damaligen Zeit läßt die Beichtbücher zu Fundgruben für die Erforschung der Kultur- und Sozialgeschichte des Spätmittelalters werden. Dabei ist noch einmal zwischen den theologischen Abhandlungen über die Zehn Gebote und den Dekalogpredigten zu unterscheiden. Letztere sind in der Volkssprache gehalten und dann in lateinischer Sprache ausgearbeitet worden.

Oft waren die Beichtbücher mit Holzschnitten illustriert, teilweise waren auch nur Abbildungen im Umlauf, sogenannte offene Blätter, die u. a. an Wände plakatiert wurden und so der Mehrheit derer, die nicht lesen konnten, unmittelbar vor Augen führten, wie die Zehn Gebote Beachtung finden sollten.¹² Das bedeutendste vorreformatorische Beispiel ist die Münchener Beichttafel aus dem Jahre 1481.¹³ Interessant ist auch die Heidelberger Bilderhandschrift, weil sie sich in der Kontrastierung von Engels- und Teufelsgestalten apokalyptischer Motive bediente, die in der Vorstellungswelt der Menschen unmittelbar präsent waren.¹⁴ Und nicht zuletzt wurden auch die Altarbilder für die theologischen und kirchlichen Zwecke der Beichte funktionalisiert: Gerade auf der Rückseite des Hochaltars, dort, wo seit dem Spätmittelalter die Beichte abgenommen wurde, finden sich besonders viele Höllendarstellungen.¹⁵

Theologie- wie auch frömmigkeitsgeschichtlich vertreten die Beichtspiegel den Grundsatz einer Werkgerechtigkeit. Das entsprach dem Geist dieser Zeit, deren Mentalität wie auch gesellschaftliche Realität von der ständigen Bedrohung durch die Pestwellen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts geprägt war und in deren theologischer Reflexion das Bestreben dominierte, alles daran zu setzen, gottwohlgefällig zu leben und sich das ewige Leben zu verdienen.¹⁶ In diesem Sinne werden auch die Zehn Gebote gesetzlich, ja zum Teil geradezu im

¹⁰ Vgl. *Dinzelbacher*, Handbuch (s. Anm. 5), 99.

¹¹ Vgl. *Geffcken* (s. Anm. 3), 26 f.

¹² Vgl. a. a. O., 50 f.; zur Bedeutung von Bildern für die Vermittlung und Veranschaulichung des Glaubens vgl. *Hartmut Boockmann*, Belehrung durch Bilder?, in: *ZfKG* 57 (1994), 1–22; *ders.*, Über Schrifftafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen, in: *DA* 40 (1984), 210–224; *Ruth Slenczka*, Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen, *Pictura et poesis* 10, Köln u. a. 1998.

¹³ Vgl. *Geffcken* (s. Anm. 3), Beilage X, 119–121; *Slenczka*, a. a. O., 31 ff. und Abb. I.1.

¹⁴ Vgl. *Geffcken*, a. a. O., Beilage I, 1–20.

¹⁵ Vgl. *Dinzelbacher*, Handbuch (s. Anm. 5), 100 f.

¹⁶ Vgl. a. a. O. 52 ff.; *ders.*, Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u. a. 1996, 166 ff.; *Angenendt* (s. Anm. 7), 68 ff.

engeren Sinne juristisch verstanden und ausgelegt. Sie dienen zur Formulierung klarer Handlungsanweisungen, die kasuistisch verfahren, d. h. konkrete Situationen beschreiben und einzelne Fälle unterscheiden. In der Fülle ihrer Aspekte, die das Alltagsleben bis in seine letzten Winkel ausleuchten, vermitteln diese Dekalogauslegungen ihren Lesern eine gewisse Sicherheit in der Befragung und der Beurteilung dessen, was gebeichtet wird bzw. gebeichtet werden soll. Da nun aber diese Dekalogauslegungen ja auch Grundlage für die Predigt waren, sie also all das zur Sprache brachten, worauf jeder Christ bei der Überprüfung seines Gewissens achten sollte, wird die vordergründige Sicherheit in der Beurteilung angemessenen Verhaltens überlagert von der Ungewißheit, das Richtige auch hinreichend getan zu haben. Das läßt sich an der immer wieder thematisierten scrupulositas belegen, jener Skrupelhaftigkeit oder Heilungsgewißheit, wie sie vor allem Johannes Gerson, der bedeutende Theologe und Kirchenpolitiker zu Beginn des 15. Jahrhunderts, so eingehend reflektiert und in seiner eigenen Trosttheologie zu bewältigen versucht hat.¹⁷ Die herausragende Bedeutung, die der Beichte in der Frömmigkeitstheologie des ausgehenden 15. Jahrhunderts beigemessen wurde, läßt sich nicht nur an den Praeceptorien dieser Zeit ablesen,¹⁸ sondern auch bei dem Augustiner-Eremiten Johann von Paltz, mit dem Luther 1505 noch eine kurze Zeit gemeinsam im Erfurter Kloster verbracht hat.¹⁹ Im Blick auf die besondere Funktion des Dekalogs als Anleitung zur Beichte stellt sich von daher die Frage, wie sich die Auslegung der Zehn Gebote im Zuge der Reformation verändert hat.

2. Luthers Dekalogpredigten von 1516/17

Luther hat von Ende Juni 1516 bis Ende Februar 1517 in der Wittenberger Stadtkirche über den Dekalog gepredigt.²⁰ 1518 wurden diese Predigten erstmals in einer lateinischen Fassung gedruckt, während Luthers deutsche Bearbeitung nicht mehr erhalten ist. Nun können hier nicht alle Details vorgestellt werden, aber es soll doch ein Einblick vermittelt werden in die Vielfalt der Themen und der ganz konkreten Lebensbezüge, die hier zur Sprache kommen. Dabei ist die besondere Quellengattung zu beachten, denn während die Predigten Menschen in ihrer Situation ansprechen wollen, ist die lateinische Fassung zugleich eine theologische Abhandlung und eine Anleitung zum Predigen.

¹⁷ Vgl. *Sven Grosse*, Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, BHTh 85, Tübingen 1994.

¹⁸ Neben den Dekalogauslegungen von Johannes Herolt (Straßburg, vor 1477), Johannes Nider (Straßburg 1483), Heinrich Herp (Basel 1496) und Marquard von Lindau (Straßburg 1516) ist vor allem das Praeceptorium von Gottschalk Hollen (Nürnberg 1503) zu nennen, handelt es sich doch hierbei um einen Augustiner-Eremiten und somit Ordensbruder Luthers.

¹⁹ Vgl. *Berndt Hamm*, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes Paltz und seinem Umkreis, BHTh 65, Tübingen 1982, 1f. und 247 ff.

²⁰ Vgl. WA 1, 394; *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1990, 151–154.

Die Gesamtstruktur dieser frühen Dekalogauslegung orientiert sich an Augustins systematischer Entfaltung der Zehn Gebote nach dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.²¹ Dementsprechend teilt auch Luther die Gebote der beiden Tafeln so ein, daß die ersten drei Gebote die Gottesliebe und die übrigen sieben Gebote die Nächstenliebe in den Blick nehmen. Ebenfalls im Anschluß an Augustin unterlegt Luther seinen Ausführungen zu den ersten drei Geboten eine triadische Struktur in der anthropologisch entfaltenen Relation von Herz, Mund und Werk.²² Den heilsgeschichtlichen Kontext des Dekalogs (Ex 20, 2; Dtn 5, 6) hat Luther – anders als später Calvin – getilgt und dessen Geltung stattdessen naturrechtlich, d. h. anthropologisch begründet, insofern er jedem menschlichen Herzen eingeschrieben sei.²³

In Luthers Auslegung des ersten Gebotes geht es insbesondere um die Abgrenzung der gebotenen Gottesverehrung von Aberglaube und Heiligenkult. Deren vielfältige Erscheinungsformen werden sehr anschaulich geschildert, indem die individuellen Bedürfnisse und Erwartungen zur Sprache kommen, die die Menschen damit verknüpft haben. Daß Aberglaube und Heiligenkult hier miteinander verbunden werden, ist bereits ein wichtiger Schritt in Richtung Reformation. Im Unterschied zu spätmittelalterlichen Dekalogauslegungen, die das eine, nämlich den Aberglauben, als den falschen Weg aufzeigen, um dem dann die Verehrung der Heiligen gegenüberzustellen, stellt nun Luther die Heiligenverehrung überhaupt in Frage, weil er hier nicht nur Auswüchse eines Mißbrauchs sieht, sondern den Heiligenkult insgesamt als ein theologisches Problem betrachtet.²⁴ Er macht das seinen Zuhörern vor allem auch an der Verehrung des Christophorus deutlich, von dem ein riesengroßes Bild an einer Außenwand oder im Innenraum vieler Kirchen betrachtet werden konnte, weil das angeblich vor einem unbußfertigen Tod schützen sollte – und etwas Schlimmeres als einen plötzlichen Tod, auf den man sich nicht hinreichend vorbereitet hatte, konnte es für den Menschen des Spätmittelalters nicht geben.²⁵ In einem Wortspiel mit theologischem Tiefsinn fragt Luther: „Ist denn etwa das Bild des Christophorus besser als das Christi, da doch das Kreuz Christi in Wahrheit eine Art Christophorus ist?“²⁶

So anschaulich bereits in der Auslegung des ersten Gebots der Alltag und die Frömmigkeitspraxis dieser Zeit in den Blick kommen, so konkret wird es auch in den anderen Predigten, und diese sind deshalb von so großem sozial- und kulturgeschichtlichen Interesse. So wird etwa in der Auslegung des

²¹ Vgl. *Augustinus*, Sermo IX,14 (CChr.SL 41,135,519 f.); vgl. *Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 1: Die Zehn Gebote, hg. von *Gottfried Seebaß*, Göttingen 1990, 68.

²² WA 1, 436,18–20: „Quare haec tria praecepta parant hominem deo velut puram materiam, ut quiescat corde, ore, opere, id est interiori et exteriori et medio homine, qui sunt sensualis, rationalis, spiritualis, Et sit pura quies.“ Vgl. *Augustinus*, Enchiridion XVII,64 (CChr.SL 46,83,8 f.); vgl. *Peters* (s. Anm. 21), 88.

²³ WA 1, 502,22–24.

²⁴ Vgl. *Haustein*, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 1), 1192 ff.

²⁵ Vgl. *Dinzelbacher*, Handbuch (s. Anm. 5), 79 und Bildtafel VIII.

²⁶ WA 1, 413,29 f.

vierten Gebots, dem Luther einen Vorrang vor den anderen Geboten der zweiten Tafel einräumt, die besondere Stellung der Eltern als irdische Regenten und Statthalter Gottes hervorgehoben. Damit verbunden ist eine detaillierte und anschauliche Darlegung der elterlichen Pflichten, was das leibliche und seelisch-geistige Wohl ihrer Kinder betrifft.²⁷ So wird hier das familiäre Zusammenleben in den wechselseitigen Relationen und auch Rollenmustern von Eltern und Kind sowie Mann und Frau, aber auch Herrschaft und Bediensteten beleuchtet, bis hin zu der Frage, was denn Dienstboten Trost geben kann, wenn sie „überlistige Herren“ haben.²⁸ Hier spricht der Seelsorger Luther, der um die Nöte der Menschen weiß und die Gebote nun so zur Sprache bringt, daß sie Trost geben können. Darüber hinaus hat Luther ihren schützenden Charakter insbesondere in seiner Auslegung des fünften bis zehnten Gebotes herausgestellt und darin eine Ordnung Gottes gesehen, die vom Größeren zum Geringeren voranschreitet.²⁹ Zugleich kommen nicht nur die Güter in den Blick, die durch die einzelnen Gebote geschützt werden, sondern Luther analysiert auch in einer spiegelbildlichen Analogie zur ersten Tafel und in Anknüpfung an die traditionelle Gegenüberstellung von Tugenden und Lastern, auf welche Weise der Mensch gegen die Gebote verstößt und wie er sie in rechter Weise zur Geltung bringt.³⁰ Dadurch wird die Tugendlehre mit einer Pflichtenlehre kombiniert. Mit Bezug auf die Antithesen der Bergpredigt und in Anknüpfung an die mittelalterliche Tradition interpretiert Luther die Gebote der zweiten Tafel einerseits von außen nach innen, d. h. von der leiblichen Existenz des Menschen zu seiner inneren Einstellung, und vom Negativen zum Positiven, d. h. vom Verbot schädigenden Handelns hin zur aktiven Nächstenliebe.³¹

In der Auslegung des fünften Gebotes hat Luther gezeigt, daß der Schutz des Lebens viel mehr umfaßt als nur das Verbot von Mord und Totschlag im engeren Sinne, insofern es nämlich auch hier vor allem um die richtige innere Einstellung dem Mitmenschen gegenüber geht.³² Und im Blick auf das achte Gebot entfaltet Luther ein zentrales sozialetisches Problem seiner Zeit, indem er die Haltung der Christen zur bestehenden Rechtsordnung thematisiert und damit dem Bedürfnis der Menschen nach Recht und Frieden Rechnung trägt.³³ Das schließt nicht aus, daß er bestimmte Erwartungen durchkreuzt, so bedient er sich nicht der üblichen Polemik gegenüber den Türken, sondern

²⁷ WA 1, 449,3–451,26.

²⁸ WA 1, 458,33 f. (nach der Übersetzung von Sebastian Münster).

²⁹ WA 1, 461,4–10.

³⁰ Vgl. *Peters* (s. Anm. 21), 92.

³¹ WA 1, 467,12–468,8. Vgl. *Petrus Lombardus*, III Sent. dist. 37 c. 3, Quaracchi 1916, Bd. 2, 718; *Thomas von Aquin*, In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, in: *ders.*, *Opuscula Theologica*, Bd. 2, hg. von *Raymundus A. Verardo/ Raymundus M. Spiazzi*, Turin/Rom 1954, 245–271, hier 260; *Bonaventura*, *Collationes de decem praeceptis VI,4*, in: *Opera omnia*, Bd. 5, Quaracchi 1891, 526; *Gabriel Biel*, III Sent. dist. 37 qu.un. art. 1 not. 5, K 28–70, ed. *Wilfried Werbeck/Udo Hofmann*, Tübingen 1979, 634–636.

³² WA 1, 464,5–11.

³³ WA 1, 508,6–36. 512,13–513,37.

wendet die Kreuzzugstimmung sozusagen nach innen, indem er die Menschen auffordert, doch erst einmal bei sich selbst anzufangen, anstatt einen Rachefeldzug nach außen führen zu wollen.³⁴ Daß diese Haltung zum Türkenkrieg und zum Kreuzzug dann ein Anklagepunkt der päpstlichen Bulle war, mit der Luther gebannt wurde, ist bemerkenswert.

Diese wenigen Beispiele verdeutlichen, wie konkret Luther die Zehn Gebote auf die Lebenswelt seiner Zuhörer bezogen hat. In ihrer seelsorgerlichen Ausrichtung entsprachen Luthers Predigten durchaus noch den Grundintentionen der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie, die sich ausdrücklich als eine „simplex theologia“ für die große Masse der einfachen Christen verstand.³⁵ Aber die theologische Tiefenstruktur dieser Dekalogauslegung läßt doch den Neuansatz erkennen. Es ist aufschlußreich, wie Luther in der Auslegung des ersten Gebotes beginnt. Er fragt nicht zuerst danach, *was* hier gesagt wird, sondern *wie* es gesagt wird, nämlich im Indikativ und nicht im Imperativ.³⁶ Luther folgt damit dem sprachanalytischen Ansatz seiner Erfurter Lehrer, zieht aber daraus seine eigenen theologischen Schlüsse. Denn indem er darüber reflektiert, was denn mit diesem Indikativ angezeigt wird, gelangt er im Anschluß an den Römerbrief, mit dem er sich in seiner Vorlesung bis zum Ende des Sommersemesters 1516, d. h. im unmittelbaren zeitlichen Kontext der Dekalogpredigten, befaßt hat, zu dem Ergebnis, daß es die Sünde des Menschen ist, die hier in den Blick kommt.³⁷ Ist nun aber die Verehrung fremder Götter – wie auch immer sie sich in ihrer äußeren Form oder der inneren Einstellung manifestiert – als Anbetung der Kreatur zu verstehen, der jeder Mensch verfallen ist, so steht für Luther fest, daß hiervon nicht menschliches Bemühen, sondern allein die Gnade Gottes befreien kann. Luther expliziert diese Gnade Gottes als den Glauben an Christus im Hören auf das Wort Gottes.³⁸ Damit greift er genau jenen Grundgedanken auf, den er in der Römerbriefexegese entwickelt hat, nämlich die Externität der Gnade Gottes in der Akzentuierung des äußeren, d. h. gepredigten Wortes, und dessen kritische Funktion gegenüber dem mittelalterlichen Prinzip der Werkgerechtigkeit.³⁹ Und wenn es in diesem Zusammenhang heißt, daß im Vertrauen auf Christus alles Vertrauen auf eigene Fähigkeiten überwunden wird,⁴⁰ so schließt auch diese Redeweise von der „fiducia“ unmittelbar an die Auslegung des Römerbriefs an.⁴¹ Interessanterweise

³⁴ WA 1, 432,10–15.

³⁵ Vgl. Hamm (s. Anm. 19), 163–175.

³⁶ WA 1, 398,6–9. – Im Lateinischen kann durch die Verwendung des Futurs zum Ausdruck gebracht werden, daß die Erfüllung eines Gebotes nicht, wie beim Imperativ, direkt gefordert, sondern „in der Form sicherer Erwartung ausgesprochen wird“ (Raphael Kühner/Carl Stegmann, Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache, Teil 2, Bd. 1, Darmstadt 1982, 144).

³⁷ WA 1, 398,10–399,9.

³⁸ WA 1, 399,19–27.

³⁹ Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, BHTh 46, Tübingen 1972, 93–176.

⁴⁰ WA 1, 399,29–400,2.

⁴¹ Vgl. WA 56, 297,1–298,20 (zu Röm 5, 1).

findet sie sich aber auch in einer Randbemerkung Luthers zu Johannes Taulers Predigten, mit denen er sich just in jenem Jahr 1516 intensiv beschäftigt hat,⁴² und zwar dort an einer Stelle, wo Tauler sein zentrales Motiv, das Kreuz auf sich zu nehmen, mit der Aufforderung verbindet, nicht immer gleich zu einem Beichtvater zu rennen,⁴³ was Luther mit dem Kommentar versieht, das sei ein sehr nützlicher Rat, denn die Beichte schade eher, während doch die wahre Erneuerung von innen her erfolgen müsse.⁴⁴

Luthers Erkenntnis, daß der Mensch allein im Vertrauen auf Christus von der Anbetung des Kreatürlichen befreit werde, war wegweisend, und die eschatologische Dimension dieser Christozentrik war für Luther wie auch für seine Zuhörer alles andere als abstrakt. In einer Zeit, die von apokalyptischen Erwartungen und Befürchtungen geprägt war, hatte die theologische Rede von einer Zuversicht, die in Christus begründet und von daher auch auf ihn bezogen ist, etwas zutiefst Tröstendes. Zugleich wird der Mensch befreit von dem Zwang, an seinem Heil selbst mitwirken zu müssen.

Diese theologische Axiomatik des ersten Gebotes ist es, die auch die Auslegung der anderen Gebote bestimmt, denn diese „fließen“, wie Luther sagt, aus dem ersten Gebot.⁴⁵ Hier wird theologische Ethik von der Zusage Gottes her konzipiert und die Freiheit des Menschen von daher als Antwort auf diese Zusage verstanden.⁴⁶ Dieser Grundgedanke bestimmt nicht nur Luthers weitere Auslegung des Dekalogs, sondern seine reformatorische Theologie insgesamt. Damit verbunden ist die schrittweise Abkehr von fundamentalen Auffassungen mittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit. Und genau das nachzuvollziehen, wie von einer theologischen Erkenntnis aus – nämlich der durch den Römerbrief gewonnenen Rechtfertigungslehre – immer weitergehende praktische Konsequenzen gezogen werden, macht den historischen Reiz dieser frühen Dekalogauslegung des Wittenberger Reformators aus.

Das läßt sich am Beispiel des dritten Gebotes konkretisieren. Zunächst verweist Luther auf Paulus, um einzuschärfen, daß das Gebot, den Feiertag zu heiligen, für den vollkommenen Christen, den Gerechten, seine Verbindlichkeit verloren hat. Dieser Vollkommene ist – wie Luther sagt – so „gottförmig“, daß ihm alle Tage gleich „heilig und hochzeitlich“ sind, so wie auch Gott keinen Unterschied kennt zwischen den einzelnen Tagen, Orten oder Personen.⁴⁷ Hier bahnt sich jene Aufwertung des Alltags und der weltlichen Lebenszusammenhänge an, die kulturgeschichtlich so eminent bedeutsam geworden

⁴² Vgl. *Karl-Heinz zur Mühlen*, *Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders*, in: *ZW* 52 (1981), 206–225, abgedr. in: *ders.*, *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, hg. von *Johannes Brosseder* und *Athina Lexutt*, Göttingen 1995, 66–85, hier 75 ff.

⁴³ *Johannes Tauler*, *Predigten*, hg. von *Georg Hofmann*, Freiburg i. Br. u. a. 1961, 454, Nr. 59. Tauler zitiert hier die Glosse zu *Röm* 8, 28.

⁴⁴ *WA* 9, 104,10–13.

⁴⁵ *WA* 1, 430,6.

⁴⁶ *Oswald Bayer*, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen 1995, 1.

⁴⁷ *WA* 1, 436,37–437,2 (Übersetzung nach Sebastian Münster).

ist. Nun sieht aber auch Luther, daß es nicht nur Vollkommene gibt, ja auf der Linie der theologischen Anthropologie seiner Römerbriefvorlesung muß sogar gesagt werden, solches Vollkommensein ist kein Status, den der Christ erreichen kann, vielmehr bleibt er stets „Gerechter und Sünder zugleich“.⁴⁸ Und um dieser Unvollkommenheit willen bedarf es nach Luther bestimmter Tage und Festzeiten, an denen die Christen fest- und innehalten und darin innerlich, d. h. geistlich wachsen sollen.⁴⁹ Entscheidend ist dabei nicht der äußere Vollzug dieses Werkes, sondern die innere Einstellung, mit der es getan wird. Das schließt nicht aus, daß Luther ganz konkret und bis in letzte Details hinein darzulegen versucht, wo genau die Grenze zwischen angemessenem und unangemessenem Verhalten an solchen Feiertagen zu ziehen ist. Hier steht er zum Zeitpunkt dieser frühen Dekalogpredigten noch ganz in der Tradition der Sonntagskasuistik, die konkrete Fälle unterscheidet und bewertet, sogar das Schützenfest und die Militärparaden der Wittenberger.⁵⁰ Manches mutet da dem heutigen Leser sehr rigoros an, wenn etwa Völlerei, Trunksucht und luxuriöse Kleidung sowie Spiel und Unkeuschheit angeprangert werden.⁵¹ Aber zum einen müssen hier die traditionellen Motive und der sozialgeschichtliche Kontext berücksichtigt werden, und zum anderen sind solche Normierungen nicht Selbstzweck, sondern stehen im Dienste eines zutiefst seelsorglichen Anliegens. Luther ging es nicht um eine Moralisierung des Gesetzes, wie sie dann später im Zuge der Konfessionalisierung und der damit einhergehenden Sozialdisziplinierung festzustellen ist. Vielmehr beschäftigte ihn das Problem, die Relevanz des Dekalogs seinen Zeitgenossen in ihrer konkreten Lebenswelt zu vermitteln. Die Auslegung der Zehn Gebote war somit für Luther eine religionspädagogische Aufgabe, Predigt wird selbst zu christlicher Unterweisung.

Besondere Aufmerksamkeit hat Luther der Frage gewidmet, in welcher Form am Sonn- und Feiertag gearbeitet werden darf. Auch hier hatte er seine Wittenberger Zuhörerschaft unmittelbar vor Augen. Daß Arbeiten, die für jede Gesellschaft notwendig sind, erlaubt waren, ist nicht besonders erwähnenswert. Interessanter ist Luthers Stellungnahme zur Arbeit aus einem privaten Interesse heraus. Das entscheidende Kriterium ist für ihn hierbei zum einen die Größe des Schadens, wenn eine Arbeit nicht verrichtet oder ein Handel nicht getätigt wird, und zum anderen ein Verursacherprinzip in dem Sinne, daß nur dann solche Arbeit erlaubt sein sollte, wenn andere Personen oder Umstände zu solcher Arbeit oder solchem Handel zwingen, d. h. nicht das eigene Streben dominiert.⁵²

Lag Luther mit seinen sozialetischen Ausführungen zur Sonntagsarbeit noch auf der Linie der mittelalterlichen Tradition,⁵³ so hat er im Zusammen-

⁴⁸ WA 56, 269,21–24 (zu Röm 4, 6 f.); vgl. zur *Mühlen*, Nos extra nos (s. Anm. 39), 142–146.

⁴⁹ WA 1, 437,2–10.

⁵⁰ WA 1, 442,24–29; vgl. *Peters* (s. Anm. 21), 169.

⁵¹ WA 1, 440,1–21.

⁵² WA 1, 440,33–442,33.

⁵³ Vgl. *Geffcken* (s. Anm. 3), 64.

hang mit der Frage, wie denn nun der Feiertag in rechter Weise geheiligt wird, einen neuen Akzent gesetzt. Zwar orientierte er sich in seinen Ausführungen zu den „Werken der Heiligung“ (*opera sanctificationis*) an den mittelalterlichen Beichtspiegeln⁵⁴ und hielt auch zu diesem Zeitpunkt noch an der traditionellen Form der Messe fest, jedoch ordnete er ihr das Hören auf das gepredigte Wort vor. In Abgrenzung zu der weit verbreiteten Praxis der Privatmessen und mit schonungsloser Kritik an der großen Zahl von Priestern, die gar nicht predigen wollten – bzw. es zum großen Teil auch gar nicht konnten, weil sie es nie gelernt hatten –, fordert Luther, daß das Evangelium in der Messe verkündigt wird.⁵⁵ Andernfalls sei jener Aberglaube, auf den er in der Auslegung des ersten Gebots eingegangen war, überhaupt nicht verwunderlich und könne er den Menschen letztlich auch gar nicht zum Vorwurf gemacht werden.⁵⁶ Hier schließt sich der Kreis, indem noch einmal deutlich wird, wie das dritte Gebot aus dem ersten hervorgeht. Damit eröffnet sich eine neue Perspektive: Nicht die Handlungsanweisung steht im Zentrum – wie in den mittelalterlichen Beichtspiegeln –, sondern die Anleitung zu der theologischen Erkenntnis, daß ethische Fragen vom ersten Gebot her aufzuschlüsseln sind. Nur so läßt sich das erreichen, was für Luther das Wichtigste ist, nämlich die Versöhnung mit Gott.⁵⁷ Das setzt auf seiten des Menschen die Prüfung des Gewissens und eine wirkliche Reue voraus, deren affektive Dimension Luther aber ausdrücklich nicht so verstanden wissen will, daß hier der Haß gegen die eigenen Sünden und damit sich selbst dominiert, sondern die Liebe zu Gott – aber nicht mehr im Sinne jener Tugend der *caritas*, die in der mittelalterlichen Theologie im Zentrum stand, sondern als Wahrnehmung der Wohltaten, die Gott dem Menschen erwiesen hat.⁵⁸ Diesen Zusammenhang zu erkennen zwischen dem Vertrauen auf Gott im Hören auf sein Wort und einer ethischen Urteilsbildung, die das Handeln Gottes wahrnimmt, um von daher das eigene Handeln daraufhin zu überprüfen, ob es Gottes Willen folgt,⁵⁹ das ist eine – damals wie heute – anspruchsvolle Aufgabe, die Luther seinem Zuhörer bzw. Leser abverlangt. Aber gerade durch die Stringenz und die Anschaulichkeit seiner Dekalogauslegung hat Luther die Relevanz der Zehn Gebote aufzeigen können.

⁵⁴ WA 1, 443,8–10; vgl. *Egino Weidenhiller*, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters, München 1965, 23; *Peters*, (s. Anm. 21), 171.

⁵⁵ WA 1, 444,29–445,15.

⁵⁶ WA 1, 445,16–34.

⁵⁷ WA 1, 446,11 f.

⁵⁸ WA 1, 446,14 f.

⁵⁹ *Gerhard Sauter*, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998, 341.

3. Die Wirkungsgeschichte der Dekalogpredigten

Daß Luther 1518 eine lateinische Fassung seiner Dekalogpredigten drucken ließ und damit seine vom Umfang her „erste wirkliche Frühschrift“⁶⁰ veröffentlichte, unterstreicht, welche Bedeutung der Wittenberger Reformator selbst diesen Predigten beigemessen hat. In der Folgezeit erschienen mehrere Ausgaben und wurde die lateinische Fassung auch als erste Lutherschrift übersetzt, und zwar interessanterweise ins Tschechische⁶¹ und ins Niederländische⁶² – wodurch die Verbindung der Reformation zu den Hussiten einerseits und zur *devotio moderna* andererseits deutlich wird. 1520 folgte dann die erste deutsche Übersetzung von Sebastian Münster (1488–1552), der sich später vor allem als Hebraist und als Kosmograph einen Namen gemacht hat.⁶³ Mit dieser Übersetzung rückt auch das Verhältnis von Reformation und Humanismus in den Blick. Münster war zu dieser Zeit bei dem Basler Drucker Adam Petri als Korrektor, Herausgeber und Übersetzer tätig.⁶⁴ Insbesondere im Südwesten des Reiches war die Nachfrage nach deutschen Schriften von Luther groß, nachdem dieser dort durch die Heidelberger Disputation Anhänger gewonnen hatte. Die Übersetzung der *Decem Praecepta* entsprach somit dieser Nachfrage. Daß die Lutherrezeption in dieser Region durch die *Decem Praecepta* gefördert wurde, während die Predigten in der von Wittenberg ausgehenden Lutherrezeption hinter dem „Sermon von den guten Werken“ zurücktraten, den Luther im Juni 1520 veröffentlichte, hat wohl einen praktischen Grund: Die Verbreitung beider Schriften erfolgte von ihrem jeweiligen Druckort aus. Angesichts der inhaltlichen Affinität wurden aber vermutlich nicht beide Schriften zugleich nachgefragt, zumal in diesem Jahr 1520 ja noch in kurzem zeitlichen Abstand weitere wichtige Schriften Luthers veröffentlicht wurden.

Die Wirkungsgeschichte von Luthers Dekalogpredigten läßt sich nicht nur an deren Übersetzungen ablesen, sondern auch an der weiteren Entwicklung des Reformators. Ein ganz eigenes Mittel, die Auslegung der Zehn Gebote im reformatorischen Sinne zu verbreiten, waren die Dekaloglieder.⁶⁵ Das Anliegen, die Menschen zum rechten Verständnis der Zehn Gebote anzuleiten, bestimmte auch Luthers Einsatz für die christliche Unterweisung der Jugend. Hatte er das bereits in seiner Auslegung des vierten Gebots als die wichtig-

⁶⁰ *Haustein*, Luthers frühe Kritik (s. Anm. 1), 1191.

⁶¹ Vgl. WA 1, 396 f.; *Josef Benzing*, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, Baden-Baden 1966, 28 f., Nr. 204.

⁶² Vgl. a. a. O., 28, Nr. 202.

⁶³ Vgl. *Viktor Hantzsch*, Sebastian Münster. Leben, Werk, wissenschaftliche Bedeutung, ASGW. PH 41, 18,3, Leipzig 1898, Nachdr. Nieuwkoop 1965; *Karl Heinz Burmeister*, Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes, Basel 1967; *Werner Raupp*, Art. Münster, Sebastian, in: BBKL 6, Herzberg 1993, 316–326.

⁶⁴ Vgl. *Burmeister* (s. Anm. 63), 30.

⁶⁵ WA 35,426–428 („Dies sind die heiligen zehn Gebot“ [EG 231]); WA 35, 428 f. („Mensch willst du leben seliglich“).

ste Aufgabe der Eltern bezeichnet, so sah er sich 1524 durch die Mißstände im Bildungswesen dazu veranlaßt, die städtische Obrigkeit dazu aufzurufen, Schulen einzurichten.⁶⁶ Die Visitationen haben dann über das materielle Problem der angemessenen Lehrerbesoldung hinaus vor allem das unzureichende Wissen von Kindern und Jugendlichen selbst in elementaren Fragen des Glaubens deutlich gemacht. Luther hat daraufhin die Katechismen verfaßt, die zum Verständnis der Zehn Gebote, des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers anleiten sollten. Im Großen Katechismus, den Luther für die Pfarrer und Prediger verfaßt hat, ging er so weit zu sagen, daß derjenige, der die Zehn Gebote wirklich versteht, die ganze Schrift beherrscht und über alles kompetent urteilen kann.⁶⁷ Mit seiner Dekalogauslegung hat er schließlich auch auf die Bildersprache seiner Zeit eingewirkt: Man vergleiche hierzu Lucas Cranachs Holzschnitte, die den Großen Katechismus illustrierten, mit seiner Zehn-Gebote-Tafel aus dem Jahre 1516 – vor allem in der Darstellung des dritten Gebotes wird der Perspektivenwechsel, den Luther theologisch initiiert hat, sofort deutlich. Daß der Wittenberger Reformator 1540, d. h. wenige Jahre vor seinem Tod, in einer Tischrede bemerkt hat, es sei vor allem wegen der zunehmenden Zauberei nötig, die Dekalogpredigten noch einmal neu herauszugeben,⁶⁸ zeigt, welche Relevanz er seiner Frühschrift nach wie vor beigemessen hat.

Deren historische Bedeutung liegt somit darin, daß in dieser sozial- und kulturgeschichtlichen Quelle ersten Ranges die theologische Entwicklung Luthers zum Reformator deutlich wird, deren Ausgangspunkt in der Römerbriefexegese liegt. Was die theologische Bedeutung der frühen Dekalogauslegung anbetrifft, so hat Luther in der Folgezeit manches noch genauer explizieren müssen – vor allem die grundlegende Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. Insgesamt werden hier aber doch die entscheidenden Perspektiven reformatorischer Theologie eröffnet und wird insbesondere ein Konzept ethischer Urteilsbildung entfaltet, das auch und gerade in den Debatten unserer Zeit Beachtung verdient.

Prof. Dr. Michael Basse, Weiers Wiesen 49, 53229 Bonn;
E-Mail: michael.basse@uni-dortmund.de

⁶⁶ WA 15, 27–53 („An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“).

⁶⁷ WA 30 I, 128,22–26; vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 271.

⁶⁸ WA.TR 4, 621,19–21.