

Glaube und Aberglaube

Luthers Auslegung des Ersten Gebotes 1516/18*

Von Uwe Rieske-Braun

Kaum ein Aspekt der Reformationsgeschichte ist so gründlich und intensiv erforscht worden wie die reformatorische Entwicklung des jungen Luther. Seit den provozierenden Arbeiten von Heinrich Denifle¹ (1844-1905) und infolge der Entdeckung und Edition der Skripte mit den frühen Exegetica² des Wittenberger Doctor in bibliam wurden die frühen Vorlesungen, Sermonen und Disputationen mannigfaltig intensiv analysiert.³ Ein Jahrhundert lang galt das Interesse der reifenden reformatorischen Theologie und den Anhaltspunkten für die Datierung des »Turmerlebnisses«, nach denen intensiv gesucht worden ist – mit bekanntlich ganz

* Überarbeitetes und ergänztes Referat, das erstmals vorgetragen wurde in der Arbeitsgruppe 10 des Neunten Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Heidelberg am 18. August 1997; vgl. den Bericht von Ninna JÖRGENSEN: Die Zehn Gebote als theologisches Thema in der Schultheologie und bei Luther. *LuJ* 66 (1999), 284-287.

1 Heinrich DENIFLE: Luther und Luthertum: in der ersten Entwicklung; quellenmäßig dargestellt. Bd. 1 I-II. *MZ* 1904, 1905; *Ergbd.* 1. *MZ* 1906; *Ergbd.* 2. *MZ* 1904, 2. Aufl. 1906; Bd. 2. *MZ* 1909.

2 Besonderes Interesse erfuhren die von Johannes Ficker (1861-1944) entdeckten Skripte der Römerbriefvorlesung; Martin LUTHER: Vorlesung über den Römerbrief 1515/16/ hrsg. von Johannes Ficker. Teil 1: Glossen. Teil 2: Scholien, in einem Bd. L 1908; 4. Aufl. L 1930 (*Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*; 1) ≙ WA 56.

3 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Zur Erforschung des »jungen Luther« seit 1876. *LuJ* 50 (1983), 53-60; Otto-Hermann PESCH: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende: Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu*. In: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*/ hrsg. von Bernhard Lohse. DA 1968, 445-505; DERS.: Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers »Reformatorischer Wende«. In: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther: neuere Untersuchungen*/ hrsg. von Bernhard Lohse S 1988, 245-341; Bernhard LOHSE: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. *GÖ* 1995, 97-110; Lennart PINOMAA: Noch einmal: Der reformatorische Durchbruch Luthers. *Lu* 61 (1990), 77-80; Heiko A. OBERMAN: *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought*. Edinburgh 1986; Robert STUPPERICH: Luthers *itio spiritualis*. *ZKG* 107 (1996), 19-28; Thorsten JACOB: »Christen heißen Freie«: Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515-1519. *TÜ* 1997; Uwe RIESKE-BRAUN: *Duellum mirabile: Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*. *GÖ* 1999, 116-156.

unterschiedlichen Ergebnissen.⁴ Einige der frühen Quellen aus dem Zeitraum vor dem Wartburgaufenthalt wurden von der Lutherforschung dabei vergleichsweise wenig beachtet. Dazu gehört auch eine Reihe von Predigten über den Dekalog, die Luther 1518 in einer den spätmittelalterlichen Præceptorien angenäherten Druckfassung veröffentlichen ließ. In dieser umfänglichsten der frühen, von Luther selbst verfaßten reformatorischen Schriften⁵ nimmt die Behandlung des Ersten Gebotes den quantitativ größten Raum ein. Ähnlich wie in den zahlreichen spätmittelalterlichen Præceptorien werden hier eingehend beschriebene Formen spätmittelalterlichen Aberglaubens und der Magie sowie Mißbräuche bei der Heiligenverehrung behandelt.

In mancherlei Hinsicht wurde die frühe Schrift durchaus beachtet. So hat sich Erich Vogelsang (1904-1944) in einem grundlegenden Aufsatz von 1931 um eine genauere Datierung der frühen Lutherpredigten bemüht und darin auch Luthers Dekalogpredigten berücksichtigt.⁶ Walther von Loewenich (1903-1992) hat in seinem TRE-Artikel von 1980 Luthers Haltung zur Bilderfrage mit der Behandlung des Ersten Gebotes in den »Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo« 1516/18 eingeleitet.⁷ Den ausführlichsten und eingehendsten Beitrag zu Luthers Praeceptorium bietet bislang die Dissertation von Jörg Haustein.⁸ Darin wird Luthers Behandlung des zeitgenössischen Aberglaubens als frühe reformatorische

4 Über die divergenten Ergebnisse der Erforschung des Materials aus Luthers Frühzeit äußerte sich Kurt ALAND (1915-1994) bereits 1965 resigniert; vgl. DERS.: Der Weg zur Reformation: Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers. M 1965, 5.

5 Nach der am 4. Dezember 1516 zunächst unvollständig erschienenen »Ein deutsch Theologia«, der Luther eine Vorrede beigab, publizierte er im Jahr 1517 »Die sieben Bußsalmen mit deutscher Auslegung«, den »Tractatus de indulgentiis« sowie die Ablaßthesen »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum«. Im Jahr 1518 schrieb er zunächst die kleine Abhandlung »Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablaß und Gnade belangend«, sodann erschienen in Nürnberg »Eine kurze Erklärung der 10 Gebote« und das »Epistolium ad Joh. Egranum«; darauf folgten die kleineren »Duo sermones de passione Christi«, der »Sermo de poenitentia«, die »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« sowie die vollständige »Ein deutsch Theologia«. Am 20. Juli publizierte Johann Rhau-Grunenberg die »Decem Praecepta Wittenbergensi praedicata populo« in einer 76 Bl. starken Ausgabe; vgl. Josef BENZING: Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Baden-Baden 1966, 14-29 (69-208).

6 Erich VOGELSANG: Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten. ZKG 50 (1931), 112-145.

7 Walther VON LOEWENICH: Bilder VI.: Reformatorische und nachreformatorische Zeit. TRE 6 (1980), 546, 49-52.

8 Jörg HAUSTEIN: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen. S; B; Köln 1990, 32-67.

Kritik am Schadenszauber, an der Astrologie, am Mißbrauch von Sakramentalien und an Formen von Teufelsbuhlschaft sowie an anderen magischen Praktiken detailliert analysiert. Haustein hat damit auch das brisante Problemfeld von Luthers Position zur Hexenverfolgung und die diesbezüglich spannungsvollen Ambivalenzen in Werk und Wirkung des Reformators differenziert aufgearbeitet.⁹ Martin Brecht behandelte zudem in seiner Gesamtdarstellung von Luthers Leben dessen eingehende Stellungnahme zur Heiligenverehrung¹⁰ und Albrecht Peters (1924-1987) würdigte das Præceptorium von 1518 als wichtige, frühe Quelle für die Interpretation des Dekaloges in den Katechismen von 1529.¹¹ Die rechtfertigungstheologischen Pointen in Luthers Dekalogauslegung in dieser für das Reifen der reformatorischen Theologie wichtigen Klärungsphase zwischen 1516 und 1518 wurden aber bislang kaum beachtet. Ebenso wenig liegt ein Vergleich vor zwischen den Predigttexten und dem gedruckten Præceptorium. Diese Aspekte verdienen jedoch eine eigene Würdigung, zumal das Præceptorium die erste sorgfältig präparierte Auslegung des für Luther theologisch eminent bedeutsamen¹² Ersten Gebotes bietet.¹³

⁹ Aus der seither erschienenen Literatur seien erwähnt der einführende Überblick von Richard KIECKHEFER: *Magie im Mittelalter* (Magic in the Middle Ages (dt.))// aus dem Englischen übers. von Peter Knecht. M 1992, 70-111; die materialintensive Dissertation von Karin BAUMANN: *Aberglaube für Laien: zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*. 2 Bde. Würzburg 1989. Darin werden spätmittelalterliche Dekalogauslegungen detailliert ausgewertet und im Anhang zwei Handschriften ediert. Zudem Kirsten SANDER: *Aberglauben im Spiegel schleswig-holsteinischer Quellen des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Neumünster 1991; Eva LABOUIE: *Verbotene Künste: Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.-19. Jahrhundert)*. St. Ingbert 1992; *MALLEUS MALEFICARUM*/ von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt. Faksimile des Erstdrucks von 1487 (Hain 9238). Kommentar zur Wiedergabe des Erstdrucks von André Schnyder. Göttingen 1991, 1993.

¹⁰ Martin BRECHT: *Martin Luther*. Bd. 1: *Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. S 1981, 151-154; vgl. dazu auch Jörg Haustein: *Luthers frühe Kritik an der Heiligenverehrung und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch*. ThLZ 124 (1999), 1187-1203.

¹¹ Albrecht PETERS: *Kommentar zu Luthers Katechismen*. Bd. 1: *Die Zehn Gebote*. Luthers Vorreden/ hrsg. von Gottfried Seebaß. GÖ 1990, 77 f. 88 und passim.

¹² Vgl. ebd 1, 109: »Wie kein Ausleger vor ihm hat Luther das erste Gebot über alle anderen Gebote gestellt, ja im ersten Gebot Gottes gesamtes Handeln an der Menschheit wie in einem Brennspeigel zusammengefaßt gesehen.« Gunther WENZ: *Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik: zur Auslegung des ersten Hauptstücks in Luthers Katechismen*. ZThK 89 (1990), 411: »Offenkundig ist, daß das erste Gebot allen folgenden als Basis zugrunde liegt, weil die dort ausgesprochene Regel alle weiteren einschließt.«

¹³ Mit seinem vielbeachteten Aufsatz »Was verstand Luther unter Religion?« – dessen In-

Konturen und Akzentuierungen der frühen Auslegung Luthers lassen sich am Vergleich mit zeitgenössischer Aberglaubenskritik bestimmen. Neue Editionen und Untersuchungen zeigen, daß die frühen Drucke von Luthers Präceptorium in die verbreitete katechetische Literaturgattung spätmittelalterlicher Dekalogauslegung gehören. Sie trug auch zur »Popularisierung gelehrten Wissens« bei, indem sie sich »gezielt an ›illitterati‹ in Klostersgemeinschaften und an Lateinkundige unter den Laien« wandte, an deren religiösen Belangen sie intensiven Anteil nahm.¹⁴

Luthers Präceptorium zeigt dabei eine Verbindung von reformationsgeschichtlich interessanten Aspekten: Die Bezüge zwischen der superstitio-Kritik und den rechtfertigungstheologischen Pointen in Luthers Dekalogauslegung aus der reformatorischen Klärungsphase vor 1518 stehen im Kontext der ersten, sorgfältig ausgearbeiteten Auslegung des Ersten Gebotes. Die überlieferungskritische Frage nach dem Verhältnis zwischen den Predigten, die bislang auf 1516 datiert wurden, und dem Druck der »Decem praecepta ...« von 1518 stellt dabei ein besonderes Problem dar.

halt Karl Holl (1866-1926) zunächst 1917 anlässlich des 400jährigen Reformations-Jubiläums in Berlin vortrug und 1921 in erweiterter Form im ersten Band seiner »Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte« abdruckte – hat er bekanntlich dem Ersten Gebot für die reformatorische Erkenntnis besondere Bedeutung zugemessen. Es sei hervorzuheben, daß »Luthers Frömmigkeit keineswegs nur in dem Sinn Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden wäre«. In höchsten Anfechtungen habe Luther nur noch eine Möglichkeit des Entrinnens gefunden: »Es war das erste Gebot. An dessen Anfangsworte, an das: ›Ich bin der Herr dein Gott‹, hat er sich immer in seiner Todesnot geklammert.«; Karl HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 2. und 3., verm. und verb. Aufl. Tü 1923, 1-110, 73 f. Zu Holls theologischem Ansatz und seiner Entwicklung zwischen 1906 und 1926 vgl. Heinrich ASSEL: Der andere Aufbruch: die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann. GÖ 1994. Dort ist Seite 59, Anm. 1 auch die neuere Literatur zu Holl verzeichnet. Besonders hinzuweisen ist auf Johannes WALLMANN: Karl Holl und seine Schule. ZThK 75 (1978) Beiheft 4: Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert, 1-34. Widerspruch gegen diese diastatisch anmutende Zuordnung Holls erhob etwa Heinrich BORNKAMM (1901-1977): Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther: zum Verständnis von Holls Lutherauffassung. Zeitschrift für systematische Theologie 5 (1927), 453-477.

¹⁴ Baumann: AaO 1, 270.

I Zum Verhältnis von Predigtreihe und Præceptorium

Die nicht erhaltene Handschrift mit den von Joachim Karl Friedrich Knaake (1835-1905), Erich Vogelsang (1904-1944), Gustav Kawerau (1847-1918) und Martin Brecht auf die Zeitspanne zwischen Juni 1516 bis Anfang 1517 datierten Predigten Luthers über die Zehn Gebote hat Valentin Ernst Löscher (1673-1749) vorgelegen, der Auszüge daraus veröffentlicht und die seither gängige Datierung vorgeschlagen hat.¹⁵ Aus den Sermones erwuchs die Druckfassung der »Decem praecepta Wittenbergensi predicata populo«, die in Luthers Bearbeitung ab Juli 1518 in Wittenberg und in Leipzig sowie an einem weiteren Druckort (Venedig?) erschienen.¹⁶ Es gab sechs lateinische und fünf deutsche Drucke. Die deutsche Übersetzung stammt von Sebastian Münster (1488-1552) und wurde erstmals 1520 in Basel veröffentlicht. Außerdem erschienen eine niederländische Übersetzung in zwei Drucken (1520, 1521) sowie eine tschechische (1520) und eine dänische (1526?) Übersetzung.¹⁷ Die Übersetzung von Münster wurde überarbeitet in die Leipziger und davon in die Walchsche Lutherausgabe übernommen und von Gustav Kawerau (1847-1918) überarbeitet in der Braunschweiger Ausgabe veröffentlicht.¹⁸ Zudem erschien 1518 Luthers »Ein kurze Erklärung der Zehn Gebote« in deutscher und lateinischer Fassung.¹⁹ In Luthers Brief an Johannes Lang (1487-1548) vom 4. September 1517 wird eine Abhandlung über die »Decem praecepta« in deutscher und lateinischer Fassung erwähnt: »Praecepta ideo tibi utraque lingua misi, ut, si quando volueris ad populum de iis praedicare (sic enim ego illa docui, ut mihi videor, ad euangelicum morem), haberes.«²⁰ Es ist jedoch fraglich, in welchem Verhältnis diese Erwähnung einer zweisprachigen Fassung der Praecepta-Auslegung zu den

15 Valentin Ernst LÖSCHER: Vollständige Reformation-Acta und -Documenta, Bd. 1. L 1720, 231 f. 729 f., vgl. E ex 12 (1844), (III) 3-218. Diese Sammlung ist erneut WA 1, 17-141 abgedruckt. Vgl. die Einführung zu den Sermonen aus den Jahren 1514 bis 1517 in WA 1, 18 f und Anm. 426-430; Gustav KAWERAU: Einleitung zur Auslegung des Ersten Gebotes; Br 7, 44-47, vgl. die Angaben bei Georg BUCHWALD: Luther-Kalendarium. Gustav KAWERAU: Verzeichnis von Luthers Schriften. 2., durchges. Aufl. L 1929, 4 f; Vogelsang: AaO, 139; Walther KÖHLER: Dokumente zum Ablassstreit von 1517. 2., verb. Aufl. Tü 1934, 94.

16 WA 1, 398-430.

17 Benzing: Lutherbibliographie, 27-29 (192-204); Josef BENZING; Helmut CLAUS: Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Bd. 2. Baden-Baden 1994, 35 f (192-204).

18 Br 7, (41) 46-106.

19 WA 1, (247) 250-256.

20 WA Br 1, 103, 15 - 104, 18 (45).

von Löschner überlieferten Predigten steht: Bezieht sie sich auf die 1518 publizierte kurze Erklärung der Zehn Gebote, auf eine Vorform des Præceptoriums oder auf Predigt-Skripte? Die Überlieferungsgeschichte der letzteren läßt sich wohl kaum noch annähernd zweifelsfrei erhellen. Insgesamt acht Predigtstücke dieser auf 1516/17 datierten Predigtreihe wurden bislang der Auslegung des Ersten Gebotes zugewiesen:

1. Der »Sermo in die visitationis Mariae habitus.«²¹ vom 2. Juli 1516 über L 1, 39 lobt Maria, weil sie das Erste Gebot gänzlich erfüllt habe: »Beata Virgo autem vidit Deum in omnibus, non haeret in ulla creatura, omnia in Deum refert. Siquidem non magnificat Dominum nisi qui se et omnia nihil facit: hoc autem non facit nisi cui solus Deus in visu est, caetera omnia velut evanuerunt.«²² Viele cultores Dei lobten ihn zwar mit Worten und verliehen ihm viele Titel, aber ihr Herz hänge an anderen Dingen: »Ideo purissima cultrix Dei est beata Virgo, quae solum Deum super omnia magnificat: ...«²³

2. Im »Sermo Domin. VII. post Trinit.«²⁴ vom 6. Juli 1516 über Mt 7, 15 wird über die opera hominis reflektiert. Differenziert werden die opera interioris et absconditi hominis dargestellt, als welche gelten dürfen humilitas, caritas, patientia, fides und pax,²⁵ die aber durch das wollene Kleid der äußeren Werke verdeckt werden, »i. e. actionibus, oblationibus, gestu, ceremoniis corporalibus«.²⁶ Gleichwohl erscheinen sie dem auf sie konzentrierten Menschen selbst und anderen Einfältigen als Ausfluß von Güte und Gerechtigkeit, weil sie am ehesten dem Begriff der Kardinaltugenden entsprechen, gerade darum aber subtil zur Sünde gegen das Erste Gebot verleiten: »Et hi sunt illi, qui subtiliter agunt contra praeceptum primum.«²⁷

3. Der nur 13 Druckzeilen umfassende »Sermo Dom. X. post Trin.«²⁸ vom 27. Juli 1516 über L 18, 10 widmet sich Menschen, die den Anschein von Frömmigkeit zeigen, wer aber sicher in seinen guten Werken lebe, unterschätze dennoch die ihm drohende Gefahr, durch fehlgeleitetes Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit

21 WA I, 60 f.

22 WA I, 60, 28 - 61, 1.

23 WA I, 61, 8 f.

24 WA I, 61 f.

25 Vgl. WA I, 61, 23-25.

26 WA I, 62, 5.

27 WA I, 62, 6 f.

28 WA I, 62.

Gottes Gebot zu übertreten: »Haec ideo iam commemoro, quia iam accedo ad subtiliores homines et invisibiles transgressores praecepti Dei et in abscondito peccantes et sagittantes eos, qui sunt recti corde.«²⁹

4. Auf den 10. Sonntag nach Trinitatis 1516 ist ein zweiter Sermon datiert worden, der das im vorausgehenden Sermo angesprochene Thema »contra opinionem sanctitatis et meriti« aufnimmt und bei Ps 113, 5 anknüpft³⁰: »Quis sicut Dominus Deus noster, qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra?«³¹ Darin wird die Dialektik von superbia und humilitas entfaltet und jene anthropologische Verfassung gelobt, die nichts als Gott selbst begehrt: »Contra vere humilis de se sibi desperat sufficere, quam maxime Deum cupit esse et rogat quod deficit, Imo Deum glorificat et est iustus.« Allein wer sich radikal als Sünder erfährt und anklagt, »incurrit in Christum, qui omnes peccatores suscepit in se.«³²

5. Noch eine dritte Predigt wurde ebenfalls auf diesen Sonntag datiert: »Ex Sermone habito Domin. X. post Trinit. ›De Indulgentiis‹«,³³ Sie enthält eine scharfe Kritik der Ablasspredigt mit sehr konkreten Polemiken gegen die »Commissarii et Ministri« welche in ihren Predigten weniger auf die Seelen als auf die Geldbeutel zielten und unter Berufung auf die päpstliche Bulle das Volk zum Ablasskauf bewegen wollten.³⁴ Das von ihnen betrogene Volk, das auf diese Weise Sünden nachlaß erwerben wolle, verstärke noch die Fesseln des Gewissens.

6. Im eingeschobenen kurzen Predigtstück »Sermo in vincula S. Petri«³⁵ findet sich keine Erwähnung des Ersten Gebotes.

7. Ein Neuansatz mit expliziter Erwähnung des Ersten Gebotes findet sich dann im »Sermo Dominica XI. post Trin. (De vitiis capitalibus in merito operum et opinione sanctitatis se efferentibus)«, der auf den 3. August 1516 datiert worden ist.³⁶ Er bezieht sich auf einen vorhergehenden Sermon zum Ersten Gebot³⁷ und zeigt in diesem Verweis eine deutliche Parallele zum Anfang des Præceptoriums von 1518.³⁸

29 WA I, 62, 22-24.

30 WA I, 63-65.

31 WA I, 63, 4 f.

32 WA I, 64, 1-3.

33 WA I, 65-69; vgl. Köhler: AaO, 94-99.

34 WA I, 65, 9-14.

35 WA I, 69.

36 WA I, 70-73.

37 WA I, 70, 5. 14 f.

38 WA I, 70, 5 f, entspricht fast wörtlich der Passage 398, 21 - 399, 1.

8. Der folgende, bislang auf den 10. August 1516 datierte »Sermo in die S. Laurentii«³⁹ erwähnt die vorhergehenden Erwägungen zum Ersten Gebot und zeigt, inwiefern die wahre fiducia in Deum das Leben selbst und alle Güter von Gott empfängt, aber auch in den probationes und zuletzt im Sterben nicht verzagt: »Hic cadunt infideles huius praecepti transgressores«.⁴⁰ Christus sei den Glaubenden in doppelter Hinsicht hilfreich, nämlich »in exemplum et auctorem spei« oder, wie Augustinus ausführe, »sacramentaliter et exemplariter«: »Ita et sacramentum est, quod nudus voluit sine omni fiducia fieri extreme relictus, in Deum solummodo confidens, ut nos essemus sine fiducia et spe derelicti.«⁴¹ Es könnten hier Berührungen zu den Schlußpassagen im Praeceptorium vorliegen, wo Luther die Notwendigkeit der humiliatio betont und hervorhebt, daß Christus allein vom Fluch der Sünde befreit.⁴²

Deutliche thematische Parallelen zwischen den Predigten von 1516 und dem Praeceptorium von 1518 bestehen offenkundig in der hier wie dort reformatorisch reflektierten Dialektik von superbia und humilitas und in den Erwägungen über die subtilen Formen der innerlichen Gebotsübertretung. Kritik an Magie, an zeitgenössischem Aberglauben und an der Heiligenverehrung findet sich in den Predigten nicht. Da die von Löscher verwendete Textgrundlage der Sermonen nicht erhalten ist, läßt sich weder die Authentizität in der Wiedergabe der Sermonen noch ihre Datierung mit Gewißheit bestimmen. Bislang wurde die von Löscher vorgenommene Datierung der Predigten auf die Sonntage des Kirchenjahres 1516 übernommen.⁴³ Allerdings ist zweifelhaft, ob der 5. Sermo tatsächlich in diese Predigtreihe gehört. Gustav Krüger (1862-1940) hat 1917⁴⁴ aufgrund einer zweiten Abschrift dieses Traktates wahrscheinlich machen können, daß dieser wohl »einem späteren Stadium der systematischen Beschäftigung mit dem Gegenstande angehört, als man bisher allgemein angenommen hat«.⁴⁵ Die hier begegnenden, scharfen Polemiken gegen den Ablasshandel nehmen explizit Bezug auf die päpstliche Ablassbulle, die den mit dem Vertrieb des Ablasses Beauftragten eine faden-

39 WA I, 74-77.

40 WA I, 75, 36.

41 WA I, 77, 10-12.

42 WA I, 426, 17 f.

43 Vogelsang: AaO, 121: »Die 32 Exordiums-Stücke ... ergeben eine einwandfrei zu erkennende chronologische Reihe vom 2. Juli 1516 bis 24. Februar 1517.«

44 Gustav KRÜGER: Luthers Tractatus de Indulgentiis: ThStKr 90 (1917), 507-520; vgl. zuvor bereits Fritz HERRMANN: Luthers Tractatus de indulgentiis. ZKG 28 (1907), 370-374.

45 Ebd., 510 f.

scheinige Legitimation verleihe: »nusquam enim Commissarii et Ministri aliud praedicant quam quod commendent indulgentias et populum provocent ad dandum«. ⁴⁶ Von der Ablassbulle Leo X. (1475-1521) erhielt Luther aber erst im Sommer 1517 Kenntnis. ⁴⁷ In der späten Schrift »Wider Hans Worst« (1541), aber auch in den Briefen an Albrecht von Mainz (1490-1545) vom 31. Oktober 1517 und an Hieronymus Scultetus († 1522), Bischof von Brandenburg (13. Februar 1518) ⁴⁸ hat Luther auf Mißstände bei Ablasspredigten in der Umgebung Wittenbergs Bezug genommen, die ihm im Sommer 1517 bekannt wurden und offenbar mit dem Wirken Johann Tetzels (1465-1519) in Verbindung standen. Dieser war erstmals im April 1517 in Jüterbog tätig. ⁴⁹ Es finden sich dagegen weder im Briefwechsel noch in den Vorlesungen Belege für eine Auseinandersetzung Luthers mit dem Ablasshandel im Sommer und Herbst 1516. Kurt Aland hat diesen Ablasssermon entsprechend auf den 31. Oktober 1517 datiert und somit darin eine bislang kaum beachtete Predigt Luthers vom reformationsgeschichtlich eminent bedeutsamen Vorabend des Allerheiligenfestes erkannt. ⁵⁰

Eine im Kontext des Praeceptoriums von 1518 parallele Erwähnung der Ablassfrage, ⁵¹ aber auch das Vorliegen eines zweiten Ablasssermons, »Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis«, ⁵² der sich in der Predigtreihe findet und auf den Vorabend des Allerheiligenfestes 1516 datiert worden ist, aber doch eher am 30. Mai 1517 gehalten wurde, ⁵³ könnten Anlaß bieten, die bislang einhellig übernommene Datierung der Predigtreihe auf den Sommer 1516 zu überprüfen. Handelte es sich vielleicht doch um eine zusammenhängende Predigtreihe, die Luther im

46 WA I, 66, 2-4; 65, 13 f.

47 Vgl. Brecht: AaO I, 177.

48 WA Br I, 110-112. 138-140 (48. 58).

49 Vgl. Godofredus HECHTIUS: Vita Ioannis Tezelii. Vitembergae 1717, 53 f; Nikolaus PAULUS: Johann Tetzels der Ablassprediger. MZ 1899, 40-42. DIE CHRONIK DES WITTENBERGER STUDENTEN JOHANN OLDECOP/ hrsg. von Karl Euling. Tü 1891, 47-51, die von einem Wirken Tetzels im Sommer 1516 in Wittenberg berichtet, ist hier offenbar zu korrigieren.

50 Kurt ALAND: Hilfsbuch zum Lutherstudium. 3. Aufl. Witten 1970, 88 (299 a); so auch in der 4. Aufl. Witten 1996, 88 (299 a).

51 WA I, 426, 15 f: »Hic fiducia quoque indulgentiarum taxanda fuisset, nisi iam plus satis illa multis modis a me taxata esset.«

52 WA I, 94-99.

53 So Norbert FLÖRKEN: Ein Beitrag zur Datierung von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis. ZKG 82 (1971), 344-350. Er plädiert dafür, daß der »Sermo de indulgentiis pridie dedicationis« am Vorabend des Kirchweihfestes der Stadtkirche gehalten wurde, deren Hauptschiff der Brandenburger Bischof am 31. Mai 1439 geweiht hatte. Dieser Termin paßt auch zu Luthers Angaben über das Wirken Tetzels in Jüterbog.

Sommer und Herbst 1517 gehalten hat, in der er mehrfach auf die seinerzeit virulente Ablaßfrage zu sprechen kam? Gewißheit läßt sich diesbezüglich kaum erlangen. In jedem Fall hat Luther die im September 1517 an Johann Lang gesandten Predigtskripte umfassend umgearbeitet, ausgebaut und 1518 in einer umfänglichen Schrift publiziert, die sich deutlich an spätmittelalterliche Præceptorien anlehnt.

II Das Præceptorium

Luthers gedruckte Auslegung des Ersten Gebotes von 1518 ist klar und übersichtlich gegliedert. Nach einer thematischen Einleitung (1)⁵⁴ wandte sich der Wittenberger Doctor in bibliam gegen verschiedene Formen, das Erste Gebot zu übertreten: Götzendienst bzw. Idolatrie begegnet im Aberglauben (2),⁵⁵ im Abusus der zeitgenössischen Heiligenverehrung (3)⁵⁶ sowie in der latenten menschlichen Neigung zum Hochmut (4).⁵⁷ Die einzelnen thematischen Aspekte lassen sich recht gut gegeneinander abgrenzen und entsprechend ihrer Abfolge differenzierend interpretieren.

1 Die Einführung

Signifikant ist bereits Luthers Zitation des Ersten Gebotes in der Druckfassung von 1518. Luther folgte der in einigen spätmittelalterlichen Præceptorien begegnenden Tradition,⁵⁸ die er bereits im 8. Sermo (bislang auf den Laurentiustag 1516 datiert) und in der kurzen Erklärung der Zehn Gebote aus dem Frühjahr 1518 aufnahm.⁵⁹ Es fehlt dabei sowohl die Vorrede aus Ex 20, 2 und Dtn 5, 6: »Ich bin der Herr dein Gott« als auch das Bilderverbot aus Ex 20, 4 und Dtn 5, 8.⁶⁰ Luther zitierte und zählte auch künftig in seinen catechetischen Schriften als Erstes Gebot allein die prohibitive Formulierung nach Ex 20, 3: »Non Habebis deos alienos.«⁶¹

54 WA 1, 398, 6 - 399, 27 ≙ Br 7, 46 f.

55 WA 1, 401, 5 - 411, 5 ≙ Br 7, 50-71.

56 WA 1, 411, 6 - 426, 16 ≙ Br 7, 71-99.

57 WA 1, 426, 17 - 430, 3 ≙ Br 7, 99-106.

58 Vgl. Johannes GEFFCKEN: Der Bildercatechismus des funfzehnten Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. Bd. 1: Die zehn Gebote, mit 12 Bildtafeln nach Cod. Heidelb. 438. L 1855, Anhang 1 (Heidelberger Bilderhandschrift No. 438, Mitte / Ende des 15. Jahrhunderts), 1: Du salt nicht fremde got haben; Anhang 2 (Præceptorium des Nicolaus von Lyra, 1452, 4^v): Du solt nit anbetten fremde gott.

59 WA 1, 74, 11; 250, 3.

60 Vgl. dazu Margarete STIRM: Die Bilderfrage in der Reformation. GÜ 1977, 17.

61 WA 1, 398, 5.

Die den Götzendienst knapp und deutlich abweisende Formulierung sei zu bevorzugen, »quia negativa est vehementior quam affirmativa«. ⁶² Das Gebot solle eher die vergangene Sünde aufweisen als die zukünftige verhindern. Alle Adamskinder seien des Götzendienstes und damit der Übertretung des Ersten Gebotes anzuklagen. ⁶³ Solche anthropologische Fundamentalkritik entsprach dem an Paulus und Augustinus gereiften *usus elencticus legis*. Doch begegnet in ihr keineswegs ein Wittenberger *Proprium*. Mannigfach dienen Auslegungen der Zehn Gebote im Spätmittelalter als Beichtspiegel. ⁶⁴ Am Ersten Gebot wird vielfach die Unterscheidung von wahrer Gottesliebe und den superstitiösen, oft aber auch subtilen und alltäglichen Formen abgöttischer Weltverfallenheit vorgenommen: »Was du aber lieber hast denn Gott, das ist Dein Abgott. Das sei Braut, Weib oder Kind, der Welt Gut, Ehre oder Liebe« heißt es mit spürbaren Anklängen an reformatorische Theologie in einer Wolfenbütteler Handschrift. ⁶⁵ Die frühe reformatorische Theologie greift somit die in den Präceptorien des Spätmittelalters bereits vorhandene kriteriologische Funktion des Ersten Gebotes auf, die mit Luthers Einsicht in den überführenden *secundus usus legis* konvergiert.

Der Sinn des Ersten Gebotes lag für Luther vorrangig nicht darin, daß es den uneingeschränkten Monotheismus einschärfte. Dieser sei auch bei Juden, Samaritanern und anderen Glaubensrichtungen anzutreffen. Es gehe beim *usus secundus primi legis* vielmehr um die Demaskierung der latenten Idolatrie. Diese lasse sich in zwei Alternativen unterscheiden: Die eine gebe sich im *abusus* der Heiligen-

⁶² WA I, 398, 21 f; vgl. die parallele Formulierung 70, 5-10.

⁶³ WA I, 399, 11.

⁶⁴ Geiler von Kaisersberg (1445-1510) ließ 1510 das »Opusculum tripartitum« des Johannes Gerson (1363-1429) unter dem Titel »Der dreieckicht Spiegel« zur orientierenden Beicht- und Bußpräparation in Straßburg veröffentlichen; vgl. Geffcken: AaO, Beilagen, 29-47. Martin von Ambergs (um 1340 - nach 1399) wohl 1386 entstandener, erstmals in einer Handschrift von 1476 vorhandener »Gewissensspiegel« (Baumann: AaO I, 141-145), ein Lübecker Beicht- und Gebetbuch von 1485/87 sowie Johann Schotts (1477-1548) »Spiegel christlicher walfart« verwenden ebenfalls die Metapher des »Spiegels«; vgl. Geffcken: AaO, 122-157. 179-188.

⁶⁵ Ebd., 175, Beilage XIX: Die Zehn Gebote in Reimen, hier zum Ersten Gebot: »Wat du auer leuer heuest dan god, Dat is dyn afgod, Dat sy brut, wyf, Edder kynt, der werlt gud, ere edder lyff.« Geffcken faßt den Tenor der von ihm edierten und ausgewerteten Präceptorien zum Ersten Gebot zusammen (Einleitung, 53): »Alles, so wird dann gleichmässig mit vollem Rechte von Allen ausgeführt, worauf der Mensch mehr Werth lege, seine Zuversicht setze als auf Gott, sei sein Abgott. Wer Menschen mehr liebt als Gott ist abgöttisch, der Geizige, der Schmeichler ist abgöttisch, der Hoffärtige ist abgöttisch. ... Wer Gott nicht mehr als die Creatur liebt, ist mit sehenden Augen blind.«

verehrung und bei magischen Praktiken als äußerlicher Götzendienst zu erkennen;⁶⁶ die innerliche Idolatrie im eigenen Herzen, die vor weltlichen Schätzen und Ehren die Knie beuge, sei jedoch weit häufiger anzutreffen und wegen ihrer Verborgenheit auch gefährlicher. Sie begegne im amor und in der »fiducia in creaturam«.⁶⁷ Die Kreaturvergötzung bleibe im Menschen so lange virulent, bis er von ihr durch Gottes Gnade im Glauben an Christus geheilt werde.⁶⁸

Kritik der Eitelkeit oder der »hochuart« ist ebenfalls mannigfach in spätmittelalterlichen Præceptorien anzutreffen.⁶⁹ Die reformatorische Pointe liegt demgegenüber erst in der christologischen Zuspitzung: Die Erfüllung des Ersten Gebotes ist nur und allein denen möglich, die an Christus glauben. Wer die Stimme Christi und die Botschaft von seiner Heilstat vernimmt, wird gewahr, daß ihm keine Kreatur nachhaltig nützen kann. Wo der »amor dulcis ad Christum« anhebt, vergeht »omnis rerum affectus ut inutilium«.⁷⁰ Allein wer sich ganz auf Jesus wendet, welcher »verus, unus solus deus« ist, hat keinen anderen Gott.⁷¹ Damit keimt in den Glaubenden zugleich die Demut, die hier nicht als menschliche Vorbedingung für die Erlangung des Heils eingeführt wird, sondern als Korrelat des Vertrauens auf Christus zu gelten hat: »Non humiliatus autem non adorabis me, sed te et tua.«⁷² Demut als einzige dem Ersten Gebot angemessene anthropologische Verfassung erwächst aus der glaubenden Konzentration auf Christus, ist

66 WA I, 399, 13 f: »Exterius, Quo homo lignum, lapidem, bestias, stellas adorat, ut notum est ex vetere testamento et libris gentilium«.

67 WA I, 399, 16 f. In den Sermones vom 6. und 27. Juli 1516 wird die Differenzierung »exterior – interior« erkennbar auf die opera hominis und auf den Menschen selbst bezogen, vgl. WA I, 61, 17 – 62, 7; 62, 22–24; 63, 23–26. Dagegen verweist Luther in der von Martin Brecht und Oswald Bayer auf 1516 datierten Predigt über Ps 113, 9 (WA I, 213–219) auf die Unmöglichkeit, die Zehn Gebote in Demut und mit dem ganzen Herzen zu erfüllen. So spreche Christus zu dem Sünder: »Darum liber mensch, ven du kumest zu mir und herkennest dich als ein brichlichen menschen, so vil ich dir von meiner gnod ein teil geben, und vo du vol sundt bist, vill ich mein vollkummenheit und gerechtikeith vor dein sund setzen ...«; WA I, 219, 146–149.

68 WA I, 399, 20 f.

69 Vgl. eine anonym überlieferte Dekalogerklärung (1459) aus der bayerischen Staatsbibliothek bei Baumann: AaO 2, 705: »Die ander gestalt der hochuart ist die grosse schätzung sich selbs, und die uolpringt der mensch, so er alle seine güte werch oder andre güttät der seel, gelücks oder der natur also schätzt, das er sy hab von got. Aber er maint, er habs aus seinem verdienen, er habs umb got verdienet, der sündt auch damit wider das erst gepots.«

70 WA I, 399, 33.

71 WA I, 400, 2 f.

72 WA I, 400, 7 f.

demnach nicht zu suchende Vorleistung für die Rechtfertigung,⁷³ sondern Korrelat der *fides viva*. Alle Sünde wider das Erste Gebot entsteht somit aus der Unterschätzung der Sünde und – entsprechend – der Heilstat Christi. Allein der Christusglaube befreit auch aus der latenten menschlichen Neigung zur Idolatrie.⁷⁴

Diese deutlich christologisch pointierte Einleitung zur Auslegung des Ersten Gebotes ist im Vergleich mit den spätmittelalterlichen Präceptorien singulär. Es gebe, so betonte Luther in diesem knappen Zusammenhang mehrfach, allein die Heilstat Christi Anlaß zur Hoffnung angesichts der Macht und Faktizität des *peccatum originale*⁷⁵ und gewähre nachhaltige Gewißheit: Menschen, die sich selbst nicht für Übertreter des Ersten Gebotes hielten, sollten sich prüfen, ob sich ihre *fides viva* bewähre, daß sie tatsächlich in den Geschicken des Lebens ihren christlichen Gleichmut bewahrten, nämlich »sich der Wollust nicht freuen, noch von Leiden und Unglück betrüben; ja, allenthalben sich nichts anfechten lassen, Gott gebe, wie es ihnen gehe, daß sie doch zufrieden seien und alles genug haben, wenn sie nur Jesum Christum haben.«⁷⁶

Die engen und betont herausgestellten Bezüge des Christusglaubens zur Erfüllung des Ersten Gebotes sind auffallend. Diese pointiert christologischen Akzentuierungen im Blick auf die *fides viva* unterscheiden Luthers Präceptorium aber nicht nur von spätmittelalterlichen Dekalogauslegungen. In ihnen liegt offenbar auch eine Erweiterung gegenüber entsprechenden Passagen in den früheren Predigten vor. Auch in der Predigtreihe wird die Bedeutung der Heilstat Christi herausgestellt, »qui omnes peccatores suscepit in se«;⁷⁷ aber christologisch pointier-

73 So hat sie allerdings auch nicht Ernst BIZER (1904-1975) interpretiert; vgl. DERS.: *Fides ex auditu*: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 3., erw. Aufl. NK 1966, 22: »Als eine Folge der Demütigung durch Gott ist diese Demut nicht unser eigenes Werk. Sie erfüllt das Gesetz, weil sie das Sterben des alten Menschen bedeutet. Aber daß dies die Entdeckung sei, die er 1545 beschrieben hat, wird man nicht im Ernst behaupten wollen.«

74 WA 1, 400, 32-35: »hiis inquam timoratis et confitentibus, querentibus, petentibus non imputatur ista idolatriae suae mixtura propter Christum in quem credunt, Illis vero, qui sine timore, sine sollicitudine proficiendi in securitate stertunt, omnino imputatur et sunt vere idolatrae, ...«

75 In Valentin Ernst Löschers Handschrift endet das einleitende Corollarium mit der summarisierenden Feststellung: »Non operibus tuis eris formosa, sed fide in Christum, non tamen eris sine peccato, sed etiam decora per Christum, cuius decor tuus est per fidem in illum.«; WA 1, 399, Anm. zu Zeile 27.

76 Br 7, 49 ≙ WA 1, 400, 10-20.

77 WA 1, 64, 26.

te, soteriologische Passagen bestimmen dort nicht den dominanten Tenor. Im Vordergrund steht hier noch eine spürbar anders nuancierte Einübung der »verissima natura humilitatis«, die der »natura verissima superbiae« entgegengesetzt wird.⁷⁸ Die auf Gottes schöpferische Macht konzentrierte abnegatio, humiliatio und contritio, die alle Eigengerechtigkeit zu vermeiden und zu demaskieren sucht, soll in der Demut und der desperatio des eigenen Ungenügens Gott allein die Ehre geben.⁷⁹ Dabei müsse unbedingt vermieden werden, sich mit dem Anschein einer nur äußerlichen humiliatio zu begnügen oder darin gar eine Tugend zu sehen. Entlarvt wird die subtile Gefährdung durch die angesehenen, inneren Tugenden, unter denen die Demut vorrangige Bedeutung hat. Noch aber ist in den Predigten die im Præceptorium begegnende enge Korrelation von fides Christi und humilitas nicht anzutreffen.

2 *Drei Formen Aberglaube*

Die rechtfertigungstheologisch und christologisch akzentuierten Ausführungen von 1518 prädisponieren die eingehende Auseinandersetzung mit spätmittelalterlichem Aberglauben und dem mannigfachen abusus der Heiligenverehrung; ähnlich detaillierte Schilderungen der magischen Bräuche und Hexengeschichten finden sich in zeitgenössischen Auslegungen des Ersten Gebotes, die Luther teilweise aus eigener Anschauung ergänzte.⁸⁰ Der diese Phänomene bündelnde Begriff der »superstitio« umfaßt zahllose, regional verschiedene Facetten mittelalterlichen Aberglaubens.⁸¹ Im Vergleich mit spätmittelalterlichen Præceptorien, wie etwa dem des Augustinereremiten Gottschalk Hollen (1411-1481) – gedruckt 1489 in Köln –,⁸² liegt ein Spezifikum der Auslegung Luthers in der rechtfertigungstheologisch zugespitzten Beurteilung der magischen Praktiken. Überdies ist an Luthers Einteilung der superstitiösen Bräuche charakteristisch, daß er

78 WA I, 63, 9 f.

79 WA I, 64, 1-3: »Contra vere humilis de se sibi desperat sufficere, quam maxime Deum cupit esse et rogat quod deficit, Imo Deum glorificat et est iustus.«

80 Geffcken: AaO, 54-56; Baumann: AaO I, 437-473; vgl. etwa Luthers Erwähnung der Schwertbriefe bzw. des Schwertsegens, mit dem man ein gladium untauglich oder besonders gefährlich zu machen gedachte; WA I, 401, 11-16.

81 Vgl. dazu Dieter HARMENING: Superstitio: Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. B 1979, 40.

82 [Gottschalk HOLLEN]: Praeceptorium gotscalci ordinis heremitarum sancti Augustini, gedruckt bei Johannes Koelhoff. Zu diesem und anderen spätmittelalterlichen Præceptorien vgl. Geffcken: AaO, 55 und Haustein: AaO, 36 f.

jedem menschlichen Lebensalter eigene abergläubische Präferenzen zuspricht: Unterschieden werden abergläubische Vorlieben der heranwachsenden Jugend (*adolescentia*), der jüngeren Erwachsenen (*iuventus*) und schließlich der älteren Menschen. Zur dritten *aetas* der *vetulae* gehören auch die magischen Praktiken der Hexen bzw. das, was über sie erzählt wird.

Offenkundig entsprach im Spätmittelalter nahezu allen Lebenssituationen ein spezifischer Aberglaube; die streitbaren Jünglinge suchten Waffen mit bestimmten Praktiken unschädlich zu machen, um im bewaffneten Kampf unverletzt zu bleiben: »Als ich denn selbst einen Jüngling gesehen habe, der sich selbst ein Schwert an den bloßen Leib setzte und mit aller Macht darauf drückte, daß das Heft sich bis zur Spitze bog und wieder zurücksprang, und geschah ihm doch kein Leid.«⁸³ In diesem, aber auch in späteren Lebensaltern spielt zudem der Liebeszauber eine besondere Rolle, etwa, wenn man den Geliebten aus der Ferne anlocken möchte⁸⁴ oder wenn eine Braut prüfen will, ob sie in einer gerade geschlossenen Ehe »des Mannes Herr sein werde«.⁸⁵ Im Lebensalter der *iuventus* gilt die Sorge den Kindern, die vor Alpdrücken und rätselhaften Krankheiten mit Schutzbriefen geschützt werden sollen.⁸⁶ Aber auch der Schutz des Viehs, »daß es vor Wölfen, Pestilenz, Wasser und Feuer sicher sei«,⁸⁷ die Beachtung bestimmter Tage, an denen »es gut über Land zu gehen ist, zu bauen, Geschäfte zu treiben, neue Kleider anzulegen«⁸⁸ und schließlich die besonders ausführlich behandelte Astrologie⁸⁹ gehörten im Alter der *iuventus* zu den bevorzugten Spielarten der Magie. Die Aspekte der dritten *aetas* der *superstitio*-Kritik, in denen Luther die Praktiken der »*vetulae*«, der magiekundigen alten Frauen abhandelt, berühren den sensiblen und brisanten Aspekt von Luthers Stellung zum Hexenglauben. Er teilte offenkundig die in zeitgenössischen Präceptorien begegnende Ansicht, daß Frauen für die Teufelsbundschaft empfänglicher seien – eine Argumentation, die von

83 Br 7, 51 ≙ WA I, 401, 13-16.

84 WA I, 401, 20-23.

85 Br 7, 52 ≙ WA I, 402, 1-4.

86 Ein Spezifikum des Wittenberger Aberglaubens bildete offenbar der im nord- und mitteldeutschen Raum selten vorgenommene Ritus gegen die »Elben«, demzufolge Kindern Schutzbriefe um den Hals gebunden wurden, WA I, 402, 15-21; vgl. dazu ELBEN. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens/ hrsg. unter Mitw. von Eduard Hoffmann-Kreyer von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd. 2. Univ. Nachdruck der Ausgabe. BL 1929/30. B; NY 2000, 758-761.

87 Br 7, 54 ≙ WA I, 403, 5-9.

88 Br 7, 56, ≙ WA I, 403, 27 f.

89 WA I, 404, 1 - 405, 19.

der im Spätmittelalter einsetzenden Hexenverfolgung aufgegriffen wurde.⁹⁰ Luthers Augenmerk galt dabei zunächst weniger den magischen und zauberischen Akteuren als ihren Praktiken, von denen die Zeitgenossen Abstand nehmen sollten. Später hat er andernorts im Einklang mit seinen scharfen Invektiven gegen das dem Wort Gottes widerstrebende Wirken des Teufels unter Berufung auf Ex 22, 18 (17) unmißverständlich für magiekundige Hexen und Zauberinnen den Tod gefordert: »Occidantur magae, quia fures sunt, adulteri, latrones, homicidae.«⁹¹

Derlei scharfe Formulierungen wurzeln in reformatorischen Grundüberzeugungen Luthers. Generell gilt: Im Vertrauen auf die Wirkung magischer Bräuche würden Zeitgenossen vom Teufel anders als in qualvollen Anfechtungen nicht ernsthaft (»non serio«), sondern zunächst eher spielerisch (»velut moriones«) genasführt⁹²: Akteure diabolischer Verführungskunst seien Wahrsager, Zeichendeuter, die mit der schwarzen Magie befaßten Zauberer, abergläubische Segensprecher, Hexen und andere magiekundige Zeitgenossen.⁹³ Die klar gegliederten und detailliert beschriebenen abergläubischen Handlungen werden teilweise für sich behandelt, zuletzt aber summarisch kritisiert: Wer Gott in den kleinen Dingen des Alltags nicht vertraue, sondern der magischen Kreaturvergötzung größere Macht zubillige als dem Schöpfer aller Dinge, glaube ihm auch nicht »in magnis«.⁹⁴ Worte und Zeichen Gottes würden damit in profaner und diabolischer Weise mißbraucht. Es sei damit aber eben keineswegs ausgemacht, daß der Aberglaube lediglich

90 Bereits im ersten Abschnitt zur *superstitio iuventutis* hatte Luther sich »zu einem äußerst scharfen, die Polemik eines Hexenhammers in nichts nachstehenden Angriff gegen die Frauen« hinreißen lassen, so Haustein: AaO, 47, zu WA 1, 403, 18-20. Luther habe sowohl die älteren Spielarten des Hexenglaubens von einer Teufelsbuhlschaft und dem Schadenszauber gekannt wie die jüngeren Vorstellungen vom Hexenflug etc. geteilt. Für ihn sind Hexen »in erster Linie Malefikanten, die mit Hilfe des Teufels und göttlicher Erlaubnis Unheil verbreiten«. Aus seinen Tischreden lasse sich eine »grundsätzliche Bereitschaft zur Verfolgung vernehmen«, ohne daß er zu einer solchen gezielt aufgefordert habe (171 f).

Die argumentative Verbindung von weiblicher Anfälligkeit für luxuriöse Vorlieben und magische Praktiken begegnet auch in Johannes NYDER: *Formicarius*/ mit einer Einführung von Hans Biedermann. Graz 1971, 222 (V, 8). *Malleus Maleficarum* pars 1, qu. 14 (71 C) proklamierte, daß die Schuld der Hexen »an Bosheit alle gegen moralische Gebote gerichteten Sünden« übertreffe, »die Gott je zugelassen hat« (ebd 2, 150).

91 Predigt über Ex 22, 18 vom Frühjahr 1526, WA 16, 552, 14. Dazu Haustein: AaO, 123-126.

92 WA 1, 401, 5 f.

93 WA 1, 401, 6 f. Zu den von Luther im Folgenden genannten magischen Akteuren und Praktiken siehe Haustein AaO, 38-67.

94 WA 1, 402, 8-10: »Excusant se sane, quod sint sacra signa sacraque verba, quasi non ideo magis sint accusandi, quod rebus, signis verbisque dei in re prophana et diabolica utuntur.«

nichtig sei, indem er nutz- und folgenlos bleibe. Vielmehr habe eine jede Zauberei ihr eigenes verborgenes Geheimnis, »et fit tamen quod faciunt, quia credunt.«⁹⁵ Die Wirkung der magischen Praktiken erwächst für Luther aus dem Glauben an die Macht der Magie: Das Zutrauen in die abergläubischen Bräuche wirke und zeitige damit verhängnisvolle Konsequenzen, wie sie die Teufelsbuhlschaft unabwendbar nach sich ziehe. Sowohl der Aberglaube wie der dem Ersten Gebot entsprechende Glaube an Christus haben ihre jeweils entsprechenden Folgen. Superstitiöse Handlungen werden erst durch das nötige Vertrauen auf ihren Nutzen wirksam. Es deutet sich darin bereits eine Einsicht an, die später im Großen Katechismus wirkungsträchtig formuliert wird: »Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott. Worauff du nu (sage ich) dein hertz hengest und verlessest, das ist eygentlich dein Gott.«⁹⁶

Die Anrufung von Dämonen bleibe keineswegs folgenlos; aber der an Kindern geübte apotropäische Zauber zeitige andere als die erhofften Wirkungen: Gott, dem man die schuldige Ehrerbietung habe fehlen lassen, lasse es zu, daß die Geister die Eltern peinigten, nach dem verborgenen Ratschluß des gerechten Gottes, der den Glauben der einen prüfe und die anderen strafe.⁹⁷ – Wirklich wirkungslos sei allerdings die Astrologie.⁹⁸ Die Sternenkunde, zu der sich auch Melanchthon bekannte, trage zur entscheidenden Heilsfrage nichts bei: Alle Menschen würden als Sünder geboren und wären rettungslos in diesem Stande verblieben, wenn sich nicht Gottes Gnade ihrer erbarmt hätte. Eine anthropologisch relevante Macht der Sterne sei also schlechterdings nicht vorhanden. Der Mensch sündige generell aus schuldhafter Neigung, die durch astralen Einfluß weder vergrößert noch vermindert werde: »Omnis mala inclinatio non extra nos, sed in nobis est.«⁹⁹

Ob der von ihm behandelten mannigfachen Praktiken der Hexen, Magier, Wahrsager, Wahrsagerinnen sowie Wünschelrutengänger zeigte sich der Wittenberger weniger über die differenzierte Vielfalt dieser Bräuche erstaunt als darüber, daß diese species von den Bischöfen geduldet werde und weithin unbehelligt ihr Treiben ausüben dürfe.¹⁰⁰ Denn sofern der Teufel, wie das Exempel Hiobs zeige,

95 WA I, 402, 21.

96 WA 30 I, 133, 7 f ≙ BSLK 560, 21-24.

97 WA I, 403, 1 f: »... , occulto dei iudicio sed iustissimo, ut probet fidem vel illorum vel aliorum aut utrosque puniat.«

98 WA I, 404, 1 - 405, 3.

99 WA I, 404, 24 f.

100 WA I, 406, 19.

diesen unter Erlaubnis Gottes mit Feuer, Sturm und Schwären peinigen dürfe, sei es durchaus möglich, daß er auch gegenwärtig solches vermöge, wenn man einen Bund mit ihm schließe.¹⁰¹

Mit der sich verschärfenden Kritik Luthers an den zahlreichen Formen von Magie und Schadenszauber, die den Hexen zugeschrieben wurden, stellte sich ihm zudem die abgründige theologische Frage nach dem Ursprung und der Macht des Bösen. Die im Præceptorium von 1518 gegebene Antwort zeigt Bezüge zu Gedanken, die in der späteren Kontroverse mit Erasmus erneut entfaltet werden. Ähnlich wie Gott »multis malis hominibus« die Macht gebe, zeitliche Güter und Macht zu mißbrauchen, erlaube er auch den Dämonen den Mißbrauch von Dingen »contra nos«, sei es zur Strafe oder zum Zweck der Erziehung.¹⁰² Es sei von Christen deshalb am Glauben an die Allmacht Gottes festzuhalten, weil ohne Erlaubnis Gottes nach Mt 10, 20 kein Blatt vom Baume zur Erde falle. So sei das böse Werk der Magier und Dämonen von Gott zugelassen: »Bonum facit deus per seipsum, Malum per malos.«¹⁰³

Der Teufel verstehe allerlei Gaukelwerk und verführe unter Erlaubnis Gottes die Menschen zu ihrem eigenen Schaden; doch gefährlicher sei es, wenn er in seiner perfiden Geschicklichkeit auch mit mens und intellectum der Menschen sein Spiel treibe.¹⁰⁴ So äußerte der Wittenberger seine Skepsis angesichts der volkstümlichen Legenden, daß Hexen auf Mänteln fahren könnten: Wenn dies möglich sei, äußerte er spöttisch, kämen sie doch gewiß nicht weit. Als feststehende Tatsache aber galt ihm, daß der Teufel dem Menschen alle Sinne derart betören könne, daß er meine, er fliege zu seiner Geliebten und verkehre mit ihr.¹⁰⁵ Diese

101 WA I, 408, 18.

102 WA I, 408, 31-34.

103 WA I, 408, 38. Dieser Gedanke begegnet 1525 erneut in »De servo arbitrio«: Auch gegen Erasmus insistierte Luther darauf, daß Gott tatsächlich in allen seinen Kreaturen unablässig am Werk sei – auch in den Bösen und in den Gottlosen. Wie er den Pharao, der Israel nicht aus Ägypten ziehen lassen wollte, als einen »impium« geschaffen habe, »hoc est, ex impio et corrupto semine« (WA 18, 708, 26 f. ≙ StA 3, 277, 17-20: »Omnia propter semetipsum fecit Dominus, etiam impium ad diem malum.«) sei er auch derjenige, der ihn verstocke. Hier könne die Ausflucht nicht weiterhelfen, es handele sich lediglich um eine uneigentliche Bildrede. Gott sei jedoch damit keineswegs als Urheber der Sünde anzusehen. Vielmehr finde er die Verderbnis der Natur als Tatsache vor: »Licet enim Deus peccatum non faciat, tamen naturam peccato, subtracto spiritu, uitiatiam, non cessat formare et multiplicare, tanquam si faber ex ligno corrupto statuas faciat« (StA 3, 277, 23-25 ≙ WA 18, 708, 31-33).

104 WA I, 410, 28-35.

105 WA I, 410, 16 f.

von Gott zugelassene potestas diaboli, deren Ursprung und Sinn dem Menschen verborgen bleibe, dürfe keinesfalls unterschätzt werden. Luthers Kritik am verbreiteten Hexenglauben und den beschriebenen Spielarten des Aberglaubens, aber auch die in der Kontroverse mit Erasmus 1525 behauptete Position wurzeln in seiner tiefen Überzeugung vom notwendigen Kampf gegen das verderbliche Wirken Satans, der sich in subtilen und massiven Attacken gegen das lebendige, heilschaffende Wirken Christi wende.¹⁰⁶ Luthers Kritik der Magie ist eine entschiedene Warnung vor allen Versuchen, in zeitlichen Sorgen, Nöten und Ängsten den Beistand Satans zu suchen.

3 *Mißbräuchliche Heiligenverehrung*

Sofern sich auch die Heiligenverehrung vielfach auf temporalia und corporalia bezog, stand sie dem detailliert beschriebenen abusus magischer Praktiken nicht fern. Luther folgte Augustinus, wenn er der Anrufung der Heiligen und dem Gebet zu Gott wegen profaner Güter einen relativen Vorzug gab gegenüber den Versuchen, um zeitlicher Interessen willen einen Pakt mit dem Teufel zu schließen.¹⁰⁷ Es sei immerhin besser, zeitliche Segnungen von Gott zu erbitten.¹⁰⁸ Doch sofern Gott, wie die Schrift zeige, oft auch Gebete um temporalia erhöere, werde man durch sie allein noch nicht zum Christen.

Der abusus bei der Verehrung der zahllosen Heiligen, der von diesen Schutz vor spezifischen Gefahren und Wechselfällen des Lebens erbitte, sei im Blick auf das Wesen des christlichen Glaubens eben doch ein Mißbrauch. Am sinnenfälligsten werde dies im Blick auf Sankt Christophorus. Die in der Legende seinem Bild zugeschriebene Kraft, vor jähem Tod zu bewahren, widerstreite völlig dem Ersten Gebot: Damit werde einem hölzernen Bild mehr zugetraut als der Macht Gottes.¹⁰⁹ Bezeichnend sind an Luthers Pointierungen nicht allein die hier – wie später auch im Sterbesermon von 1519 und in der Magnificat-Auslegung von 1522 – noch anzutreffenden Zugeständnisse an das relative Recht der Heiligenverehrung:

106 Lohse: Luthers Theologie, 271: »Was den Teufel als den Gegenspieler Gottes betrifft, so ist er letztlich bei allem, was gegen Gottes Willen gerichtet ist und was der Welt und den Menschen schadet, derjenige, der im Hintergrund wirkt.« Dazu Hans-Martin BARTH: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers. GÖ 1967; Heiko A. OBERMAN: Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel B 1982; Gerhard EBELING: Luthers Reden vom Teufel. In: Ders.: Lutherstudien. Bd. 2 III. Tü 1989, 246-271.

107 WA I, 411, 14-17.

108 WA I, 411, 16f.

109 WA I, 413, 14-16.

Insofern Gott selbst »in sanctis eius« gesucht und seine Ehre in ihnen gelobt werde,¹¹⁰ könne auch ein »Christophorus« als »Christusträger« rechtfertigungstheologisch heilsam auf die Bedeutung des Kreuzes Christi verweisen.¹¹¹ Überdies schrieb Luther ähnlich wie beim *abusus* der *superstitio* auch bei der Anrufung der Heiligen um profaner Zwecke willen dem Glauben an deren Wirkmacht die entscheidende Kraft zu; der *abusus* liege darin, daß man nicht dem Glauben die Wirkung zuschreibe, »*quae sola facit*«, sondern der Kraft der Heiligen.¹¹²

So sei die Anrufung der Heiligen um zeitlicher Güter willen nicht gänzlich zu verbieten; doch sei es von Übel, daß man sie allein für *temporalia* angehe und ihre zum rechten Glauben und zur Demut anleitende Tugend sowie ihren diesbezüglichen Vorbildcharakter gänzlich ignoriere.¹¹³ Das Wohlleben sei nach christlichen Maßstäben jedenfalls nicht das erstrebenswerteste: »Narren sind wir alle, die wir uns vorstellen, das Leben in guter Gesundheit zu steigern, aber nicht verstehen, daß es im Leiden beginnt besser zu werden und weit vorzüglicher ist als alles aktive Leben.«¹¹⁴ Folglich sei es für Christen angemessener, das Leid willig zu tragen und für das ewige Seelenheil nichts nützlicher, als rasch zu sterben.¹¹⁵

Die eingehende und detaillierte Kritik Luthers an Mißständen und Mißbräuchen der spätmittelalterlichen Heiligenverehrung gründete also in dem zentralen Monitum, daß nicht dem Ersten Gebot entsprechend die Liebe zu Gott gefördert würde,¹¹⁶ sondern der eigene Nutzen im Blick auf *temporalia* et *corporalia* im Vordergrund stehe. Diesem Zweck dienten auch die mannigfachen, diversen Patrozinien, mittels derer sich etwa die verschiedenen Handwerke und Landschaften einem Schutzpatron zuordneten.¹¹⁷ Zu verwerfen seien aber auch die zahllosen Heiligenfeste,¹¹⁸ das vielfach der Habsucht entspringende, ausufernde Wallfahrtswesen und eben auch der vorgeblich zum Zweck des Kirchenbaus betriebene Ablasshandel.¹¹⁹ Die sich an diesem Heiligenkult beteiligten oder gar von

110 Vgl. dazu auch WA I, 416, 22-27 und später den umfänglichen Abschnitt 419, 22 - 420, 32.

111 WA I, 413, 17-35.

112 WA I, 413, 15 f.

113 WA I, 417, 14-16.

114 WA I, 417, 36 - 418, 1: »*Stulti sumus omnes qui vitam praesumimus emendare in bona valitudine, quum in aegritudine non intelligamus eam esse emendari ceptam et longe esse excellentiorem quam omnem vitam activam.*«

115 WA I, 418, 1-3.

116 WA I, 419, 22-27: »*Ille scilicet colit vere sanctos dei in deo, qui opera et gratiam dei in illis intuitus et meditatus movetur et solvitur in dulcem affectum erga deum, ...*«

117 WA I, 420, 33 - 421, 2.

118 WA I, 421, 35 - 422, 26.

ihm profitierten, kritisierte der Wittenberger mit teilweise scharfen Formulierungen¹¹⁹: Sie suchten nicht Gottes Ehre, sondern ihren eigenen Vorteil, sie benutzen Gott um ihres eigenen Genusses willen, wie in spürbarem Anklang an die Unterscheidung des Augustinus von »frui et uti Deo« formuliert wurde.¹²¹

In dieser rechtfertigungstheologischen Fundamentalkritik an den zeitgenössischen Mißständen der Heiligenverehrung »verbinden sich sozialkritische mit den an sich vorrangigen theologischen Motiven« – ähnlich wie im Ablassstreit und später in den reformatorischen Hauptschriften von 1520, namentlich in »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« und der Adelsschrift. So zeigt sich gerade am Præceptorium von 1518 in nuce, inwiefern »Luthers tiefernste Theologie zum heftigen Angriff auf bestimmte Zweige der kirchlichen Praxis und Frömmigkeit werden konnte«. ¹²² Es ist zudem für die frühe Phase der reformatorischen Theologie kennzeichnend, daß der von Luther in den »Decem praecepta ...« häufiger als jeder andere Kirchenvater zitierte Augustinus¹²³ als klärender Inaugurator dieser Fundamentalkritik diene. Aus seinen Anregungen reift in der Kritik von superstitio und superbia wie in seiner Unterscheidung von Glaube und Aberglaube Luthers reformatorische Position.

4 Hochmut nach dem Fall

Dies zeigt auch der letzte Abschnitt, der die bereits in der Einführung kritisierte Form des innerlichen Götzendienstes mit »Herz und Verstand«¹²⁴ als subtile und damit gefährlichste Form einer Übertretung des Ersten Gebotes behandelt. Heftig geißelte Luther den sündigen Hochmut und wandte sich gegen diejenigen, die anstelle des wahren Gottes ihre eigene Weisheit und Gerechtigkeit schätzten. Solche »filii superbiae« regiere der Teufel, sie vertrauten ihrem liberum arbitrium. Für sie sei Christus umsonst gestorben.¹²⁵ Die Invektiven gegen Pelagius († um 422) und die Pelagianer zielen offenkundig auf die nominalistische Theologie, wie

¹¹⁹ WA I, 422, 27 - 424, 39.

¹²⁰ WA I, 425, 21-25.

¹²¹ WA I, 425, 2-5. Zu Luthers Rezeption dieser ihm bereits 1509 bei der Lektüre des Lombarden (vgl. PETRUS LOMBARDUS: Sententiae in IV libris distinctae. Bd. 1. Grottaferrata [Romae] 1971, 57, 5-16 [lib. 1, dist. 1, cap. 3 [3]] begegneten Unterscheidung vgl. etwa Leif GRANE: Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517. København 1962, 266.

¹²² Brecht: AaO 2, 153.

¹²³ Vgl. WA I, 405, 2; 409, 1; 411, 14 f. 27-29; 418, 5-8. 28-30; 420, 22 f; 427, 15 f; 429, 20.

¹²⁴ WA I, 399, 11-27.

¹²⁵ WA I, 426, 17-21.

die Kritik an der verhängnisvollen Verwendung des Verdienstgedankens und die Bezugnahme auf spätscholastische Sündenlehre im Begriff des »peccatum mortale« zeigt¹²⁶: Wer lediglich zugestehe, daß man ohne Christus nicht verdienstvoll leben könne,¹²⁷ unterschätze, daß Christus notwendig für die Sünden der Menschen habe sterben müssen, stellvertretend die Höllenstrafen erduldet und damit allein von der Macht des Teufels befreien könne.¹²⁸ Die fortwirkende Bedeutung des peccatum originale dürfe nicht unterschätzt werden. Die Menschheit sei mit Augustinus als »massa perditionis« anzusehen¹²⁹: »nemo iustificatur nisi per puram, sine meritis, gratiam Christi.«¹³⁰ Christi Stellvertretung wird hier mit den auch später – etwa im Galaterbriefkommentar von 1531/35¹³¹ – verwendeten Schriftbelegen G 3, 13 und 2 Kor 5, 21 umschrieben: »... Christus pro nobis factus maledictum et peccatum, ut de maledicto et peccato nos liberaret, ...«¹³²

Deutlich ist nun die reformatorische Alternative vorhanden: Allein der Glaube an die Heilstat Christi genügt dem Ersten Gebot: »nam sine fide impossibile est placere deo, Et omne quod non est ex fide peccatum est«. Jene scheinbar guten Werke, welche zeitgenössische Theologen als natürliche und moralische Tatsachen ansähen, seien doch in Wahrheit »mala coram deo«, weil sie nicht »ex deo nec propter deum« geschähen, so sehr sie auch den Beifall »coram hominibus« fänden.¹³³ Alle christliche Hoffnung, so wandte Luther gegen den Lombarden,¹³⁴

126 WA I, 426, 29-31. Vgl. zum Zusammenhang »peccatum mortale – peccatum veniale« etwa JOHANNES DUNS SCOTUS: *Commentaria Oxoniensa ad IV. libros Magistri sententiarum*. Bd. 2. Quaracchi 1914, 638-646 (714-730), bes. 640f (719. 721); Gabriel BIEL: *Collectorium quattuor libros Sententiarum*/ hrsg. von Wilfridus Werbeck und Udo Hofmann. Bd. 2. Tübingen 1984, 448-451 (lib. 2, dist. 22, art. 3); zur Verwendung des Begriffes »peccatum mortale« ebd: *Indices*/ bearb. von Wilfridus Werbeck. Tübingen 1992, 173.

127 WA I, 426, 27 f.

128 WA I, 426, 29-34.

129 Augustinus verwendet den Begriff »massa perditionis« im Rekurs auf R 5, 12; vgl. AUGUSTINUS: *De gratia Christi et de peccato originali*, lib. 2: *De peccato originali*; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 42 (1902), 193, 24 - 194, 3: »ex quo tempore per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt, profecto universa massa perditionis facta est possessio perditionis.« Ähnlich in AUGUSTINUS: *De civitate Dei libri XXII*, lib. 14, cap. 26; CSEL 40 II (1900), 54, 28 - 55, 7 ≙ CChr.SL 48 (1955), 450, 44-54.

130 WA I, 427, 15 f.

131 WA 40 I, 432, 5 - 452, 6; vgl. Rieske-Braun: AaO, 89-103.

132 WA I, 427, 8 f.

133 WA I, 428, 8-18.

134 PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae*. Bd. 2. Grottaferrata (Romae) 1981, 159, 16-20 (lib. 3, dist. 26, cap. 1 [91]): »Est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona

entstehe nicht aus prävenienten, menschlichen Verdiensten, sondern »ex miserente et infundente deo«. ¹³⁵ Sie habe keinen anderen Bezugspunkt, Gehalt und Grund als »ipsam nudam dei misericordiam«; menschliche opera wirkten keine Hoffnung, sondern führten unausweichlich in tiefe Verzweiflung. ¹³⁶ Der sieghafte Christus sei das einzige hoffnungsstiftende »meritum nostrum« und folglich auch die alleinige causa für die sich einstellende Fülle aller Tugenden, die erst aus der Beachtung des Ersten Gebotes folge, wenn auch die glaubenden Christen stets peccatores und Übertreter des Ersten Gebotes blieben. ¹³⁷

Der Dialektik von superbia und humilitas gelten auch Passagen in der früheren Predigtreihe, etwa im 4. Sermo, wo Luther ausgeführt hatte: Gott belohnt die Demütigen, nicht die »superbi hominis proprietates«. ¹³⁸ Gnade erlangen, die ob ihrer Unzulänglichkeit vor Gott verzweifeln; ihnen gilt: »Contra vere humilis de se sibi desperat sufficere, quam maxime Deum cupit esse et rogat quod deficit, Imo Deum glorificat et est iustus.« ¹³⁹ Bei denen, die meinen, daß sie Gottes nicht bedürften, reift vielleicht erst in schweren probationes solche humilitas. Im Præceptorium von 1518 werden die Erwägungen zur humilitas demgegenüber nun deutlich christologisch pointiert: Hier ist die reine und völlige Demut das unabdingbare Korrelat der dem Ersten Gebot entsprechenden, glaubenden Konzentration auf Christus, welche die Radikalität der eigenen bleibenden Sündhaftigkeit nur deshalb erträgt, sofern sie allein propter Christum ignoriert werden darf, »quia humilibus deus dat gratiam«. ¹⁴⁰

Erst die mit dem Christusglauben eng verbundene und aus ihm erwachsende humilitas ist die Alternative zur trügerischen securitas, die die Radikalität des Ersten Gebotes unterschätzt und in verderblicher superbia dem Zorn Gottes anheimfällt. ¹⁴¹

sperantur, id est cum fiducia exspectantur. Est enim certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praeit caritas; vel rem speratam, id est beatitudinem aeternam.

¹³⁵ WA I, 428, 34.

¹³⁶ WA I, 428, 33-36. Die Auseinandersetzung mit dem Lombarden findet sich auch in Luthers Sermo vom 11. Sonntag nach Trinitatis; WA I, 70, 24 - 71, 4: »Ratio est, quia spes non potest aliud fundamentum habere quam Dei bonitatem, et nullam creaturam: quocirca apud Magistrum definitio spei vel est falsa vel false intellegitur.«

¹³⁷ WA I, 429, 10-19; 428, 36 f.

¹³⁸ WA I, 63, 30.

¹³⁹ WA I, 64, 1-3.

¹⁴⁰ WA I, 429, 19-22.

¹⁴¹ WA I, 429, 37 f.: »Qui autem non agnoscit se peccatorem, quomodo timebit deum et iudicium eius?«

III Conclusio

In Luthers Auslegung des Ersten Gebotes von 1518 zeigen sich an den Details der superstitio-Kritik reformationsgeschichtliche Aspekte, die die frühe Phase der reformatorischen Theologie, die Ablasskontroverse, aber auch die beginnende Wittenberger Reformation in ein interessantes Licht rücken.

Zunächst liegt offenbar zwischen den Predigten und dem Præceptorium von 1518 eine reformatorisch-theologische Entwicklung, die sich – wenn die Datierung zuverlässig ist – zwischen dem Sommer 1516 und dem Frühjahr 1518 vollzogen hat oder aber, wenn die Predigtreihe doch in den Spätsommer und Herbst 1517 zu datieren ist, in diesem Zeitraum reformatorisch positionell festigt: In den entschiedenen christologisch-soteriologischen Pointierungen, die sich in den Passagen I und IV des Præceptoriums finden, begegnet nicht nur eine Singularität gegenüber der spätmittelalterlichen Dekalogauslegung, sondern wohl auch ein spürbarer argumentativer Ausbau gegenüber den früheren Sermonen 1, 4 und 8, sofern nun die Erfüllung des Ersten Gebotes nachdrücklich auf den Christusglauben und die reine, innerliche Gebotserfüllung konzentriert wird, die sich erst und allein aus dem Christusgeschehen als möglich eröffnet.

Das argumentative Augenmerk und reformatorische Interesse gilt im Præceptorium der Macht und darum der Unterscheidung von Glaube *und* Aberglaube, der sich als superstitio, in der mißbräuchlichen Heiligenverehrung, aber auch im fehlgeleiteten Vertrauen auf die Ablässe verhängnisvoll und gefährdend, als fides Christi aber heilvoll auswirkt. Insofern entwickelt bereits die frühe reformatorische Auslegung des Ersten Gebotes jenen Zusammenhang, der 1529 wirkungsträchtig formuliert wird, insofern »das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrawen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrawen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht.«¹⁴² Ausgehend von diesem »heubstuck aller sapientiae et scientiae«¹⁴³ werden auch in den Katechismen die Mißbräuche in der Heiligenverehrung,¹⁴⁴ das falsche Vertrauen auf eigene Werke¹⁴⁵ und die Kreaturvergötzung¹⁴⁶ abgewiesen.

142 WA 30 I, 133, 1-8 = BSLK, 560, 15-21. Vgl. die ähnliche Formulierung in der Katechismuspredigt vom 14. September 1528; WA 30 I, 28, 2-7.

143 Katechismuspredigt vom 30. November 1529; WA 30 I, 61, 19 f.

144 WA 30 I, 134, 7-17.

145 WA 30 I, 135, 20.

146 WA 30 I, 135, 14; 136, 8-16.

Auch andere Aspekte des frühen Präceptoriums entfalten sich später im reformatorischen Oeuvre, etwa im Sermon »Von den guten Werken« (1520).¹⁴⁷ Bereits in »Ein kurze Erklärung der Zehn Gebote« von 1518,¹⁴⁸ aber auch im Betbüchlein von 1522¹⁴⁹ sind in summarischen Aufzählungen die diversen Spielarten einer Übertretung des Ersten Gebotes aufgeführt, die in den »Decem praecepta ...« 1518 als Formen zeitgenössischen Aberglaubens und der Heiligenverehrung »nur umb tzeyttlich nutz willen«¹⁵⁰ ausführlich behandelt sind. Sie finden sich später auch im Kleinen¹⁵¹ und im Großen Katechismus.¹⁵²

Die »Decem praecepta ...« von 1518 zeigen zudem eine Reihe von reformatorischen Grundanliegen: Der konstitutiv relationale Charakter christlicher Existenz und die Betonung der selbstevidenten Macht des Wortes Gottes¹⁵³ wird ebenso pointiert wie die radikale Macht der Sünde und – entsprechend – der Hinweis auf die exklusive Bedeutung des heilsrelevanten Glaubens.¹⁵⁴ Die Demut ist nicht länger in eigenem Bemühen zu suchende affektive Verfassung der peccatores, sondern – ähnlich wie das der Mystik verwandte Leerwerden von allen irdischen Verhaftungen – unmittelbar entspringendes Pendant der fides selbst.¹⁵⁵ In diesen Akzentuierungen entfaltet sich das reformatorische Profil der frühen Theologie Luthers in durchaus weitreichenden Parallelen zu spätmittelalterlichen Dekalogauslegungen und in sehr konkreten Bezugnahmen auf die intensive spätmittelalterliche religiös-magische Praxis und zeigt doch gleichzeitig, wie sie sich

147 WA 6, 212, 1-7: »Daraus merck selber, wie weit von einander sein das erst gebot nur mit eusserlichen wercken und mit ynnerlichem vortrawen erfüllenn. Dan dis macht recht, lebendige gottis kinder, jhenes macht nur erger abgotterey und die schedlichsten gleissen-er, die auff erden seinn, die untzehlich vil leutt mit yrem grossem schein furen in yrhe weysze, und lassen sie doch on glauben bleiben, unnd also jemerlich vorfuret stecken in dem eusserlichen geplerre und gespenste.«

148 WA 1, 252, 2-15.

149 WA 10 II, 380, 14 - 381, 6.

150 WA 10 II, 381, 10 f.

151 BSLK 508, 5-10 ≙ WA 30 I, 243, 20 - 244, 3.

152 BSLK 562, 10-38 ≙ WA 30 I, 134, 7-17.

153 WA 1, 399, 25 f: »Tunc autem non adorabis alienum, si me audieris, id est, fides verbi mei te faciet liberum a diis alienis et verum cultorem dei. Haec enim abstrahet te a cupiditate et fiducia rerum et trahet ad creatorem.«

154 WA 1, 399, 29 - 400, 3.

155 WA 1, 400, 6-10: »impossibile est, ut non adores alienum, si non audieris me, quia non humiliaberis nec auferetur tibi fiducia creaturae. Non humiliatus autem non adorabis me, sed te et tua. Clare ergo patet, quod nemo implet hoc praeceptum nisi credens in Christum, sperans, diligens, nudatus ab omnium rerum affectu, Quod sine gratia dei est impossibile.«

von dieser löst. Vor allem aber demonstriert das 1518 publizierte Präceptorium: Luthers wirkungsvolle Kritik am Ablasswesen, auf die er auch in dieser Schrift verweist,¹⁵⁶ bildete lediglich den besonders wirkungsträchtigen Teilaspekt einer umfassenden und detailreichen Auseinandersetzung mit Formen der intensivierten spätmittelalterlichen Frömmigkeit und des magischen Umgangs mit dem Numinosen. Gegen die fehlgeleiteten und gefährlichen Hoffnungen auf Magie, Aberglaube, Heiligenverehrung und käufliche Ablässe empfahl der Wittenberger in seiner bislang umfänglichsten Schrift die angstlösende und vertrauende Hinwendung zu Gott in Christus. In den Bezügen zur zeitgenössischen superstitio-Kritik, zum Teufelsglauben und zur sich ausweitenden Hexenverfolgung zeigt sich deutlich das reformatorische Interesse, aber auch der spätmittelalterliche Kontext, in dem sich dieser wirkungsträchtige Aufbruch entwickelt. Luthers Kritik am Ablasshandel als eines Mißbrauches des Bußsakramentes ist Teil einer umfassenden, seelsorgerlichen Bemühung, die am Kriterium des Christusglaubens offene und subtile Übertretungen des Ersten Gebotes aufdeckt.