ANDREAS STEGMANN

Luthers Auffassung vom christlichen Leben

Beiträge
zur historischen Theologie
175

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

175

Andreas Stegmann

Luthers Auffassung vom christlichen Leben

Mohr Siebeck

Andreas Stegmann, geboren 1975; Studium der Evangelischen Theologie in Halle-Wittenberg, Marburg und Tübingen; 2005 Promotion; 2011 Habilitation; Privatdozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

e-ISBN PDF 978-3-16-153516-1
ISBN 978-3-16-153515-4
ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die für den Druck überarbeitete Fassung meiner 2011 der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin vorgelegten kirchengeschichtlichen Habilitationsschrift. Nicht enthalten ist der erste Teil der Habilitationsschrift, der die Geschichte der Erforschung von Luthers Ethik darstellt. Dieser erste Teil ist in überarbeiteter Form im Lutherjahrbuch 2012 erschienen. Gegenüber der ursprünglichen Fassung der Habilitationsschrift haben sich ansonsten keine wesentlichen Veränderungen ergeben. Der Text wurde inhaltlich und sprachlich durchgesehen und an einigen Stellen umformuliert, erweitert oder gekürzt. Ich danke Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Prof. Dr. Albrecht Beutel und Prof. Dr. Friedrich Lohmann, die als Gutachter im Habilitationsverfahren dem Fakultätsrat der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität die Annahme der Arbeit empfohlen und mir wertvolle Hinweise für die Überarbeitung gegeben haben. Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Albrecht Beutel und Dr. Henning Ziebritzki für die Aufnahme dieses Buchs in die Reihe *Beiträge zur Historischen Theologie*. Eine große Ehre war es, daß mir die Martin-Luther-Gesellschaft für das vorliegende Buch den *Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs 2014* zuerkannt hat. Ich danke Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, der mir als Präsident der Gesellschaft am 26. September 2014 in der Wittenberger Schloßkirche die Urkunde überreicht hat, und ich danke der Sparkasse Wittenberg, die das Preisgeld zur Verfügung gestellt hat. Ein Dank geht auch an PD Dr. Matthias Deuschle sowie an den Kreis der Berliner Doktoranden und Habilitanden, die die Entstehung der Arbeit begleitet und mir auf vielerlei Weise weitergeholfen haben. Ich danke Dr. Carina Brumme, Dr. Christof Rudolf Kraus und Bettina Schön für die Hilfe bei der Druckfertigmachung des Bands. Dank auch an Ilse König, die von Seiten des Verlags Mohr Siebeck die Drucklegung betreut hat. Dank auch und vor allem an meine Familie, meine Frau Hanna Sommer und meine drei Kinder Heinrike, Justus und Elisabeth, die es über Jahre hingenommen haben und weiter hinnehmen, daß die wissenschaftliche Arbeit ein wesentlicher Teil meines Leben ist.

Berlin, 30. Oktober 2014 Andreas Stegmann

Inhalt

Vorwort V

Einleitung 1

Erster Teil: Die Zeit vor der ersten Psalmenvorlesung 15

1. Luthers früheste überlieferte Predigten über Mt. 7,12 und Joh. 3,16 von 1510 15

2. Luthers spätmittelalterlicher Hintergrund 26

2.1. Elternhaus und kirchliche Sozialisation in den Mansfelder Jahren (1483–1497) 27

Vermittlung des bürgerlichen Ethos in Luthers Elternhaus 27 – Vermittlung des religiösen Ethos durch die spätmittelalterliche Kirche 28 (richtender Christus 29 – Bußfrömmigkeit 31 – ethische Unterweisung 37)

2.2. Trivialschulbildung (etwa 1490–1501) 38

religiöse Unterweisung im Rahmen des Grammatikunterrichts 39 – Lektüre der lateinischen Klassiker und der Bibel 44 – Begegnung mit dem monastischen Ideal in Magdeburg 45 – Kontakt mit der Devotio moderna 46

2.3. Philosophische Ethik im Rahmen von Luthers Erfurter Artes-Studium (1501–1505/11) 55

Äußerer Verlauf von Luthers Studium der Artes 55 – Überblick über die wichtigsten Inhalte der im Artes-Studium kommentierten moralphilosophischen Aristotelesschriften 59 – Verschmelzung dieser aristotelischen Inhalte mit der augustinisch-frühscholastischen Tradition und Integration in die hoch- und spätscholastische Philosophie und Theologie 64 (Moralphilosophie der Frühscholastik 65 – die 1^{a} 2^{ae} der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin als Beispiel für die Moralphilosophie der Hochscholastik 66 – neue Akzente bei Wilhelm von Ockham 70 – Gregor Reischs *Margarita Philosophica* als Beispiel für die lehrhafte Aufbereitung des moralphilosophischen Stoffs 71)

2.4. Streben nach der Verwirklichung des neutestamentlichen Ideals christlicher Existenz in der Erfurter Klosterzeit (1505–1511) 73

Monastisches Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Augustinereremiten anhand der Konstitutionen der deutschen observanten Reformkongregation von 1504 74 – monastisches Selbstverständnis anhand der Programmschriften der Augustinereremiten 77 – Verwirklichung des monastischen »status verae poenitentia« durch religiöse Erfahrung (Innendimension) 82 – Verwirklichung des monastischen »status verae poenitentia« durch asketische Selbstdisziplinierung und Nächstenliebe (Außendimension) 88

2.5. Die Aneignung der theologischen Ethik während Luthers theologischen Studiums und seiner Lehrtätigkeit als Magister (1507–1511) 94

Die Quellenbasis für die Rekonstruktion von Luthers moraltheologischem Studium 95 – Grundanschauungen der scholastischen Moraltheologie anhand der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (2^a 2^{ae}) 96 – Eigenart der frühscholastischen Moraltheologie und ihr Verhältnis zur spätfranziskanischen Schultheologie 100 – Darstellung der fünf Hauptpunkte der scholastischen Moraltheologie anhand der Sentenzen des Lombarden und des *Collectorium* von Gabriel Biel 103 (1. Horizont der christlichen Praxis: Eschaton 103 – 2. Bedingungen der christlichen Praxis: Mensch 104 – 3. Normen der christlichen Praxis: Gesetz 111 – 4. Ermöglichung der christlichen Praxis: Gnade 115 – 5. Strukturen der christlichen Praxis: Tugenden 125) – sozialethische Konkretionen 131 – Abschluß 136

Zweiter Teil: Die frühen Vorlesungen und das neue Bußverständnis (1513–1519) 139

3. Die Entwicklung von Luthers Auffassung vom christlichen Leben von der ersten Psalmenvorlesung bis zum *Sermo de duplici iustitia* (1513–1519) 140

3.1. Die Dictata super Psalterium (1513–1515) 140

Einleitung 140 – Konstitution des ethischen Subjekts 142 – Zusammenhang von Konstitution des ethischen Subjekts und dessen Handeln 152 – Konkretionen der ethischen Praxis 161 – Abschluß 166

3.2. Die Römerbriefvorlesung (1515/16) 168

Einleitung 168 – Forschungsgeschichte 169 – Grundzüge von Luthers Anschauung vom christlichen Leben anhand der Überblicke über den Römerbrief in der Auslegung zu Röm. 1 und 12 173 – die Rechtfertigungslehre der Römerbriefvorlesung 180 – der negative Aspekt des christlichen Lebens (nihil nisi penitentes) 185 – der positive Aspekt des christlichen Lebens (vita curationis a peccato) 193 – Abschluß 203

3.3. Die frühen Disputationen (1516–1518) 207

Einleitung 207 – Scholastikkritik in der Römerbriefvorlesung 208 – *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516) 211 – *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) 214 – Heidelberger Disputation (1518) 217

3.4. Die Hebräerbriefvorlesung (1517/18) 221
Einleitung 221 – Grundzüge der Rechtfertigungslehre der Hebräerbriefvorlesung 222 – Das Scholion zu Hebr. 2,3 229 (das Verhältnis von Rechtfertigungsglaube und guten Werken 230 – das Gleichförmigwerden mit dem Gekreuzigten als Inbegriff des christlichen Lebens 231 – Buße 234 – Gesetz 236) – Abschluß 239

3.5. Der Sermo de duplici iustitia (1519) 239
Einleitung 239 – iustitia als »fromkeyt« 240 – die Unterscheidung von zweierlei Gerechtigkeit 242 – Verständnis und Funktion der christlichen Praxis 245

4. Ethische Konkretionen der Frühtheologie (1517–1519) 248

4.1. Schriften zu Ablaß und Buße (1517–1519) 249
Luthers Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Bußfrömmigkeit 249 – das christliche Leben als Vollzug der poenitentia evangelica 251

4.2. Die frühe Dekalogauslegung (1518) 258
Einleitung 258 – der rechtfertigungstheologische Rahmen der *Decem praecepta* 261 – das geistliche Verständnis des Dekalogs 265 – erstes Gebot 269 – zweites und drittes Gebot 271 – Zusammenhang von Sakrament und christlichem Leben im Tauf- und Abendmahlssermon von 1519 273 – viertes Gebot 277 – fünftes Gebot 279 – sechstes Gebot 281 – siebtes Gebot 282 – Abschluß 283

Dritter Teil: Luthers programmatische Darstellung des christlichen Lebens 1519/20 287

5. Die Rechtfertigung als Grundlage des christlichen Lebens 290

5.1. Der Glaube als das opus unicum 290

5.2. Der neue Mensch 293
Exkurs *De spe et passionibus* in den *Operationes in Psalmos* zu Ps. 5,12 294 – vita passiva als Gleichförmigwerden mit dem Gekreuzigten 295 – die innere Erneuerung des Menschen durch den Glauben anhand des ersten Hauptteils der Freiheitsschrift 302 (Einleitung 302 – erster Unterteil: Glaube und Wort 304 – zweiter Unterteil: Glaube und Gott 307 – dritter Unterteil: Glaube und Christus 308 – weitere Ausführungen zum zweiten und dritten Unterteil: Glaube als Erfüllung des ersten Gebots und Anteilhabe an Christi Königtum und Priestertum 310)

6. Der Vollzug des christlichen Lebens 313
6.1. Strukturen des christlichen Lebens 313
Das Selbst- und Weltverhältnis des Glaubenden anhand des zweiten Hauptteils der Freiheitsschrift 313 (erster Abschnitt des ersten Unterteils: Selbstdisziplinierung 314 – zweiter Abschnitt des ersten Unterteils: Hervorgehen der guten Werke aus dem durch den Glauben innerlich erneuerten Menschen 315 – zweiter Unterteil und Anhang zur lateinischen Fassung der Freiheitsschrift: Werke gegenüber dem Mitmenschen 317) – Abschluß der Freiheitsschrift 328
6.2. Gute Werke 330
Einleitung 330 – Der Sermon *Von den guten Werken* 330 (Widmungsvorrede 332 – erstes Gebot: Innendimension des christlichen Lebens 333 – zweites und drittes Gebot: Frömmigkeitspraxis 337 – viertes Gebot: innerweltliche Verantwortung 344 – fünftes bis zehntes Gebot: Selbstdisziplinierung 350) – Abschluß 353

Vierter Teil: Die Entfaltung der Grundideen und Konkretionen von Luthers reformatorischer Auffassung vom christlichen Leben in den 1520er Jahren 355

7. Die Entfaltung der Grundideen des Lebens aus dem Glauben in der Welt 358
7.1. Leben aus dem Glauben in der Welt I: Das Problem der Mönchsgelübde 360
Einleitung 360 – Luther zum Mönchsgelübde im Sommer und Herbst 1521 361 – Auseinandersetzung mit dem Mönchtum als Inbegriff christlichen Lebens in *De votis monasticis* 364 – Luthers Berufsethik und Ständelehre in den Postillenpredigten von 1521 372 – Grundzüge von Luthers Berufsethik und Ständelehre 377 (Quellen 377 – traditionsgeschichtlicher Hintergrund 378 – Luthers Sprachgebrauch 380 – die drei Stände 380 – Berufspflichten innerhalb der Stände 382 – Unterschiedlichkeit der Ausgestaltung des konkreten Lebensvollzugs in den Ständen 384 – Besonderheit des christlichen Berufsgehorsams in den Ständen 385) – Abschluß 389
7.2. Leben aus dem Glauben in der Welt II: Das Problem der weltlichen Obrigkeit 391
Einleitung 391 – die Entwicklung von Luthers politischer Ethik 1521/22 392 – Luthers Brief an Melanchthon *De gladii iure* 394 – die Unterscheidung der beiden Regimente und Reiche in den Weimarer Predigten 1522 397 – *Von weltlicher Obrigkeit* (erster Hauptteil) 402 – Abschluß 413

8. Die Entfaltung der Konkretionen des Lebens aus dem Glauben in der Welt 415
8.1. oeconomia 415
Ehe und Familie 415: Entwicklung von Luthers Anschauung bis 1522 415 – Grundzüge von Luthers Anschauung in *Vom ehelichen Leben* 1522 418 (Ehe als schöpfungstheologische Gegebenheit 420 – weltliches Regiment und Recht als Schutz der Schöpfungsordnung gegen die widergöttliche Unordnung 422 – religiöse Dimension des weltlichen Dings Ehe 428)
Besitz und Arbeit 434: Luthers wirtschaftsethische Urteilsbildung 435 – Grundzüge von Luthers Anschauung anhand von *Von Kaufshandel und Wucher* 1524 437 (Besitz und Arbeit als schöpfungstheologische Gegebenheiten 437 – weltliches Regiment und Recht als Schutz der Schöpfungsordnung gegen die widergöttliche Unordnung 440 – der christliche Umgang mit Besitz und Arbeit 446)
8.2. politia 454
Einleitung 454 (Quellen zur politischen Ethik 454 – Luthers ethische Urteilsbildung 457) – Struktur und Funktion der politia 466 (Notordnung angesichts der Sünde 467 – positive Abzweckung 468 – Grundstruktur 470 – Aufgabe 471 – Wahrung des Friedens mittels des Rechts 471 – Wahrung des Friedens mittels der Gewaltanwendung nach außen und innen 478 – Krieg 479 – Aufruhr 480 – Widerstand 481 – Religionspolitik 484) – der Christ und die weltliche Obrigkeit 487 (Gehorsam 488 – Grenzen des Gehorsams 488 – Christ in obrigkeitlicher Funktion 490 – Besonderheit der inneren Motivation und des geschichtstheologischen Horizonts 492 – Religionspolitik 495) – Abschluß 499

Zusammenfassung 501

Quellen und Literatur 509

Indizes 535
Bibeltexte 535
Personen und Orte 541
Sachen 543

Einleitung

Die reformatorische Auffassung vom christlichen Leben, wie sie Luther 1520 in seinen reformatorischen Hauptschriften programmatisch dargestellt hat, war und ist ein wichtiger Teil des Erbes der Reformation. Von Anfang an erwies sie sich zugleich als umstritten und wirkmächtig. Schon Anfang der 1520er Jahre begann angesichts der Öffentlichkeitswirkung Luthers und der Ausbreitung der reformatorischen Bewegung die Kritik an seiner Konzeption der vita christiana. Die altgläubigen Kontroverstheologen und ein Teil der Humanisten betrachteten Luthers Behauptung der Rechtfertigung allein aus Glauben und der damit zusammenhängenden christlichen Praxis skeptisch bis ablehnend.[1] Luther schien die menschliche Beteiligung an der Heilszueignung und der christlichen Lebensführung nicht angemessen zu würdigen: Er stelle die ethische Freiheit, Verantwortlichkeit und Fähigkeit des einzelnen infrage, er relativiere die sittliche Erziehung und Lenkung durch das Gesetz und die Kirche, und er richte das christliche Leben nicht mehr am neutestamentlichen Ideal aus. Bei den Kritikern stieß Luthers Grundgedanke der Entflechtung von Heil und christlicher Praxis, von göttlichem und menschlichem Handeln, von Soteriologie und Ethik auf Widerspruch. Eine solch weitgehende Depotenzierung und Entfunktionalisierung der Eigenaktivität des Menschen schien gerade der von Luther als normativ behaupteten Bibel zu widersprechen. Nach wie vor galt für die Gegner der Grundsatz, daß die göttliche Gnadengabe auf die eigenverantwortliche und an Gottes Gebot orientierte christliche Praxis ziele und dieser Praxis zu ihrer vollen Entfaltung bedürfe. Immer wieder wurde behauptet, daß weder die Reformatoren in ihrem persönlichen Lebenswandel noch die reformatorischen Kirchen in ihrer Vermittlung und Durchsetzung der ethischen Normen den neutestamentlichen und mittelalterlichen Standards entsprächen, und man prangerte den vermeintlichen Quietismus, Libertinismus und Antinomismus der Reformation an. Schon das Wormser Edikt stellte im Frühjahr 1521 fest, daß alles, was Luther schreibe, »zu aufrur, zertrennung, krieg, totsleg, rauberei und prand und zu ganzem abfall des christlichen glaubens reich und diene«.[2] Das Edikt sah in Luthers Person und Schriften gerade nicht das Programm eines wahrhaft christlichen Lebens verwirklicht:

---

[1] D. Bagchi: *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists, 1518–1525*, 1991, 147–152.168–173 u.ö.

[2] DRTA.JR 2,647,9–11.

»Denn wie er [sc. in seinen Schriften] lernet ain frei, aigenwillig leben, das von allem gesetz ausgeschlossen und ganz vihisch, also ist er [sc. in seiner Person] ain frei, aigenwillich mensch, der alle gesetz verdambt und undertruckt«.[3]

Ja, in Luther sei der Teufel selbst gegenwärtig, dem am Evangelium als Leitlinie für christliche Lehre und christliches Leben gerade nichts liege:

»Und damit alle ander des Luthers unzalpar bossheiten umb kürze willen unerzelt beleiben, so hat dieser ainiger, nit ein mensch, sonder als der böss veinde in gestalt eins menschen mit angenomer münchskuten, manicher ketzer aufs höchst verdampter ketzereien, die lange zeit verborgen beliben sein, in ein stinkende phützen zusamen versamelt und selbs etliche von neuem erdacht, in schein, das er predig den glauben, den meniglichen [jedermann] mit solichem hohen vleis einbildet, damit er den waren, gerechten glauben zerstöre und under dem namen und schein der ewangelischen lere allen ewangelischen frid und liebe, auch aller gutten ding ordnung und die allerzierlichst christlich gestalt umbkere und niderdrucke«.[4]

Und Johannes Cochläus warf Luther wenig später vor, er habe es mit seinem Kampf »widder die gutten wergk« dahin gebracht,

»das yetz bey uns Tewtzschen vil leuthe leben ynn tag hineyn, wie das viehe, on andacht, on forcht Gottes, on vorehrung der heiligen sacrament, on allen vleys und ubung gutter wergke, allein in wollust des leibes und freyheit des fleischs«.[5]

Luther selbst schien der Kritik am Ethos der Reformation rechtzugeben, wenn er im Herbst 1533 in einer Tischrede bemerkte: »Vita est mala apud nos«.[6] Hatte die Reformation im Bemühen um die Wiederentdeckung und Verwirklichung des wahrhaft christlichen Lebens dieses nicht vielmehr erschwert oder sogar unmöglich gemacht?

Die reformatorische Bewegung und die werdenden reformatorischen Kirchen sahen das nicht so. Luthers Konzeption der vita christiana wurde als integraler Bestandteil seiner reformatorischen Theologie in der reformatorischen Bewegung von Anfang an rezipiert, und ihre Grundgedanken wurden von den reformatorischen Kirchen zur Norm für Theorie und Praxis des christlichen Lebens gemacht. Während anderes zwischen den unterschiedlichen Richtungen der Reformation strittig war, bildete sich in den Fragen der Ethik und der christlichen Lebensführung ein theoretischer und praktischer Grundkonsens heraus. Die *Confessio Augustana* und ihre Apologie fassen 1530/31 knapp zusammen, worin dieser ethische Konsens der Reformation besteht:[7] Die dem Glauben ohne jede Beteili-

---

[3] DRTA.JR 2,647,11–14.

[4] DRTA.JR 2,648,9–19.

[5] Johannes Cochläus: *Sieben Köpfe Martin Luthers von acht hohen Sachen des christlichen Glaubens* (in: *Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530)*, hg. v. A. Laube, Bd. 2, 2000, 1023–1044.1044–1050, hier: 1035,36–40).

[6] WATR 1,294,19f.* (Nr. 624). Dabei fügt er allerdings an: »sicut apud papistas«, was seine Kritiker gerade nicht behaupten.

[7] CA 4.5 (BSLK 56.58); CA 6.20 (BSLK 60.75–81); CA 16 (BSLK 70f.); CA 27 (BSLK

gung von Seiten des Menschen durch das Gotteswort zugeeignete Rechtfertigung erneuert den Menschen innerlich. Sie bringt mit innerer Notwendigkeit gute Werke hervor, die dem Gesetz entsprechen und ohne irgendeine andere Motivation getan werden als nur um Gottes willen. Der Ort dieser christlichen Praxis aus dem Glauben ist die Welt mit ihren Gegebenheiten. Das Leben aus dem Glauben vollzieht sich in der Welt als Praxis der Nächstenliebe im Spannungsfeld von Christus- und Weltreich. Beiden gehört der Christ gleichzeitig an, muß ihnen aber in jeweils unterschiedlicher Weise gerechtwerden. Abgelehnt wird damit ein Ideal des christlichen Lebens, das die christliche Vollkommenheit als eine gleichermaßen soteriologisch wie ethisch relevante menschliche Leistung versteht. Abgelehnt wird auch die Konkretion dieses Ideals durch Weltdistanzierung und elitäre Leistungsfrömmigkeit. Die Vertikal- und Horizontaldimension christlichen Lebens sind für die Reformation streng unterschieden, und die innerweltliche Existenz ist damit frei für die verantwortliche Mitgestaltung der Welt. So wird die vom Glauben getragene Nächstenliebe in den vorfindlichen Strukturen der Welt zum Inbegriff des christlichen Lebens im Verständnis der Reformation.

Daß die unterschiedlichen Richtungen der Reformation diesen Konsens in einzelnen Punkten anders als Luther akzentuierten,[8] ändert nichts an den gemeinsamen Grundüberzeugungen.[9] Schon die von Melanchthon

---

110–119); Apol. 4: *De Dilectione et Impletione Legis* (BSLK 185–196); Apol. 16 (BSLK 307–310). Zur Ethik des Augsburgischen Bekenntnisses und ihrer Apologie (sowie vergleichend zur Ethik Calvins und der reformierten Bekenntnisschriften): K. Bockmühl: *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, Bd. 1: *Die Ethik der reformatorischen Bekenntnisschriften*, 1987, Kap. 2–5.

[8] Man kann zwei Typen reformatorischer Ethik unterscheiden, die die von Luther formulierten gemeinsamen Grundanschauungen unterschiedlich entfalteten: zum einen das lutherische Glaubensethos der christlichen Gesetzesfreiheit, das den Vollzug des christlichen Lebens als Spontaneität der Liebe aus dem Glauben in der Christusnachfolge versteht; und zum anderen das vom Humanismus beeinflusste oberdeutsch-schweizerische Liebesethos des durch den Geist vermittelten christlichen Gesetzesgehorsams. Siehe dazu die Skizze in A. Stegmann: *Ethische Unterweisung in der deutschen und englischen Reformation* (in: D. Wendebourg u. A. Ryrie [Hgg.]: *Sister Reformations II*, 2014, 23–44, hier: 28f.). Siehe auch den Vergleich der lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften und der in ihrem Hintergrund stehenden theologischen Grundkonzeptionen hinsichtlich der Ethik bei K. Bockmühl (s.o. Anm. 7).

[9] Selbst die radikale Reformation hat einen Teil dieser Grundüberzeugungen aufgegriffen. Allerdings unterscheiden sich die täuferischen und spiritualistischen Protagonisten und Gruppen hinsichtlich ihrer Auffassungen vom christlichen Leben sowohl vom Hauptstrom der mitteldeutschen, oberdeutschen und schweizerischen Reformation als auch untereinander. Dabei gilt: Während die dem Spiritualismus zuzuordnenden Positionen (Thomas Müntzer, Sebastian Franck, Caspar von Schwenckfeld u.a.) nur geringe Schnittmengen mit dem ethischen Grundkonsens der Mehrheitsreformation aufweisen und auch untereinander stark divergieren, lassen sich beim Täufertum grundlegende Gemeinsamkeiten sowohl mit der Mehrheitsreformation als auch unter den täuferischen

verfasste *Confessio Augustana* mit ihrer gegenüber Luther deutlicheren Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und christlicher Praxis und ihrer Betonung des Gesetzes ist ein Zeugnis dieser Ausdifferenzierung. Luthers Konzeption war für die reformatorische Bewegung und die sich formierenden reformatorischen Kirchen zu komplex. Mit ihrer Verschränkung von Rechtfertigung und Christusbeziehung, ihrer Betonung des selbstverständlichen Hervorfließens guter Werke aus dem Glauben, ihrer scheinbar paradoxen Verbindung von Gesetzesfreiheit und Orientierung am Dekalog oder ihrer Spannung von schöpfungstheologischer Weltzuwendung und radikalem Bergpredigtethos konnte sie nicht in all ihren Teilen überzeugen. Aber auch wenn man Luthers Auffassung vom christlichen Leben nicht in allen Punkten teilte und unterschiedliche Folgerungen aus ihr ziehen konnte, so wußte man sich ihr doch verbunden und wiederholte vielfach Luthers Grundeinsichten. Das zeigt sich an den zahlreichen reformatorischen Schriften der 1520er Jahre zu ethischen Themen – von den Programmschriften führender Reformatoren wie Melanchthons *Loci*[10] oder Zwinglis *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*[11] bis hin zu den zahlreichen von Theologen wie von Laien verfaßten Flugschriften[12] genauso wie an den Schriften der Reformatoren der zweiten Generation, etwa an denen Calvins,[13] und an den reformatorischen Bekenntnissen[14] und Kirchenordnungen.[15]

Richtungen ausmachen (H. Hillerbrand: *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums*, 1962; J. Stayer: *Anabaptists and the Sword*, ²1973). In welchem Verhältnis das von Peter Blickle postulierte Ethos der »Gemeindereformation« der 1520er Jahre (*Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, ²1987) zum reformatorischen Grundkonsens steht, bedarf weiterer Untersuchung.

[10] MStA 2[I],60–64.131–144.179–182 u.ö.

[11] Z 2,458–470.471–585. Hinsichtlich des Verhältnisses von Luthers und Zwinglis ethischen Grundkonzeptionen muß man sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede wahrnehmen. Die Gemeinsamkeiten zwischen Zwinglis *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* und Luthers Obrigkeitsschrift verdanken sich wahrscheinlich der Luther-Rezeption Zwinglis (siehe Ch. Gestrich: *Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator*, 1967, 174–186, hier vor allem 176–178 mit Anm. 208).

[12] Die Forschung zum inhaltlichen Profil der reformatorischen Flugschriften der 1520er Jahre hat – wenn auch nicht schwerpunktmäßig – den ethischen Themenkreis behandelt und auf den vielfach engen Zusammenhang mit Luthers reformatorischen Grundanschauungen hingewiesen: G. Blochwitz: *Die antirömischen deutschen Flugschriften der frühen Reformationszeit (bis 1522) in ihrer religiös-sittlichen Eigenart* (ARG 27, 1930, 145–254); P. Russell: *Lay Theology in the Reformation. Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525*, 1986; M. Arnold: *Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation*, 1990; M. Edwards: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, 1994, 100–106; Th. Hohenberger: *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22*, 1996; B. Moeller, K. Stackmann: *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation*, 1996, 323–326.340–350; H. R. Schmidt: *Die Ethik der Laien in der Reformation* (in: B. Moeller [Hg.]: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, 1998, 333–370).

Dieser ethische Grundkonsens der Reformation wurde im Zusammenhang der reformatorischen Bewegung popularisiert. Dadurch, daß er Eingang in die Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen fand, wurde er normativ für die werdenden reformatorischen Landeskirchen und gewann so große wirklichkeitsprägende Kraft.[16] Angesichts des engen Zusammenhangs von Rechtfertigung und christlicher Praxis wurden die ethische Unterweisung und die Durchsetzung elementarer Verhaltensstandards zu einem wichtigen Feld kirchlicher Arbeit. Die Kirchenordnungen und Visitationsakten zeigen, daß sich die reformatorisch-nachreformatorische Kirche intensiv darum bemühte, das im Glauben gründende neue Leben auch äußerlich Gestalt gewinnen zu lassen. Die ethische Lehrpredigt und die Zurechtweisung von der Kanzel und im Seelsorgegespräch waren selbstverständliche Aufgaben des Pfarrers. Unterstützt wurde die Kirche dabei

---

[13] Beispielsweise in der letzten Bearbeitung seiner *Institutio christianae religionis* von 1559 (*Joannis Calvini Opera selecta*, Bd. 3–5) in den Abschnitten *Legis moralis explicatio* (II,8: 3,343–398) *De vita hominis Christiani* (III,6: 4,146–150; hierzu gehören auch die weiteren Ausführungen in III,7–10: 4,151–181), *De libertate Christiana* (III,19: 4,282–296) *De politica administratione* (IV,20: 5,471–502).

[14] Für die lutherischen Bekenntnisschriften siehe das Sachregister in BSLK s.v. Beruf, Buße, Christus, Ehe, Eid, Eigentum, Erneuerung, Freiwilligkeit, Früchte, Gebote Gottes, Gehorsam, Geist, Gerechtigkeit des Menschen, Gesetz, Glaube, Heiligung, Leben, Liebe, Obrigkeit, Stand, Vollkommenheit, Werke, Wille, Zeremonien (hierzu: G. Wenz: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 1, 1996, § 5.1, § 9.9, Bd. 2, 1997, § 10.7–9, § 11.10, § 13.1–3). Für die reformierten Bekenntnisschriften sind exemplarisch zu nennen (wobei die Abschnitte über das Gesetz und die Buße in der Regel weitere relevante Aussagen enthalten): Art. 5.6.23 der *Confessio Tetrapolitana* von 1530 (BSRK 59f.78); Art. 22 der *Confessio Gallicana* von 1559 (BSRK 226f.); Art. 16 der *Confessio Helvetica posterior* von 1562 (BSRK 193–195); Art. 11–14.37–39 der 39 Artikel der Anglikanischen Kirche von 1562 (BSRK 509f.519–521); Frage 86 bis 115 des Heidelberger Katechismus von 1563 (BSRK 706–715); hierzu: J. Rohls: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, 1987, Kap. 8.16.

[15] Zu diesem vergleichsweise wenig erforschten Aspekt der reformatorisch-nachreformatorischen Kirchenordnungen: M. Seils: *Glaube und Werk in den reformatorischen Kirchenordnungen* (ZKG 89, 1978, 12–20). Schon der von Melanchthon und Luther gemeinsam verantwortete *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen* von 1528 (WA 26,175–194.195–240) betont die bleibende Bedeutung des Gesetzes für die Rechtfertigung und die Buße und stellt Grundstrukturen des christlichen Lebens aus dem Glauben vor Augen. In den späteren Kirchenordnungen spielt die moralische Unterweisung und Disziplinierung der Gemeinde und des einzelnen eine zentrale Rolle.

[16] Die reformationsgeschichtliche Forschung hat diesen Zusammenhang in unterschiedlicher Weise thematisiert. Aus der Fülle der einschlägigen Literatur seien nur die Überblicke zum neueren Forschungsstand genannt: TRE 13,1–13 (Art. *Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum. VI. Reformationszeit* von Hans-Christoph Rublack), H. R. Schmidt: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (1992), R. van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit* ($^{2/3}$1999), Enzyklopädie der Neuzeit 10,489–493 (Art. *Konfessionalisierung* von Thomas Kaufmann) und 12,220–229 (Art. *Sozialdisziplinierung* von Lars Behrisch).

von der Obrigkeit mit ihrer umfassenden Kontrolle des gemeinschaftlichen und individuellen Lebensvollzugs. Und dieses Bemühen hatte durchaus Erfolg: Die Gemeinde vergegenwärtigte sich das Leitbild des christlichen Lebens in katechetischen und erbaulichen Schriften und im geistlichen Liedgut; und die Menschen bemühten sich, im Alltag diesen Vorgaben entsprechend zu leben. Mit Blick auf diese geschichtliche Wirkung von Luthers reformatorischer Theologie wird in einem neueren reformationsgeschichtlichen Lehrbuch festgestellt:

»Nie zuvor oder danach in der Geschichte der Kirche hat sich theologische Erkenntnis als eine so tiefgreifend und rasch die Lebensorientierung vieler Menschen und dann auch Institutionen, Recht und Politik verändernde Kraft erwiesen«.[17]

Daß diese Behauptung der modernen Forschung trotz der von Luther selbst eingestandenen Defizite richtig ist, hängt mit der durch die theologische Erkenntnis geschaffenen Veränderungsdynamik zusammen. Luther selbst weist in der oben zitierten Tischrede darauf hin, daß das empirische Ethos in der reformatorischen Kirche Anfang der 1530er Jahre zwar hinter dem Ideal zurückbleibe, daß aber die Reformation dank ihrer »doctrina« über den entscheidenden Hebel verfüge, die »vita« zurechtzubringen: Die Verwirklichung des reformatorischen Ethos beginne mit der doctrina. Denn »quando manet verbum purum, etiamsi vitae aliquid deest, so kan vita dennoch zu recht kommen. Es ligt alls in verbo«.[18] Die vom Gotteswort getragene Überzeugungskraft der reformatorischen Theologie werde, so erwartete es Luther, wahrhaft christliches Leben schaffen.

Die ethische Dimension von Luthers reformatorischer Theologie wurde in der Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts immer wieder behandelt.[19]

Diese Forschung wurde erst durch die frühneuzeitliche Verselbständigung der theologischen Ethik und den neuzeitlichen Moralprotestantismus mit seiner Leitfrage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit möglich. Die auf dieser Entdeckung der ethischen Dimension des Protestantismus aufbauende Forschung zu Luthers Ethik im 19. und 20. Jahrhundert umfaßt drei Phasen: von den 1860er bis zu den 1880er Jahren, von den 1890er bis zu den 1930er Jahren und von den 1930er Jahren bis heute.

Schon Mitte des 19. Jahrhunderts entstand eine Reihe umfangreicher und wichtiger kirchen- und theologiegeschichtlicher Forschungsbeiträge, die bis zum Jahrhundertende und zum Teil darüber hinaus von Bedeutung waren. Unter ihnen

---

[17] R. Mau: *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, 2000, 6.

[18] WATR 1,294,19*; 295,2f.* (Nr. 624).

[19] Die folgende Skizze der Forschungsgeschichte faßt eine ausführliche Darstellung zusammen, die auch die bibliographischen Nachweise zu den genannten Autoren enthält: A. Stegmann: *Die Geschichte der Erforschung von Martin Luthers Ethik* (LuJ 79, 2012, 211–303).

waren zum einen die stärker historisch interessierten Darstellungen (Ch. E. Luthardt, J. Köstlin, Th. Harnack, A. W. Dieckhoff) wichtig, die Luthers Ethik aus dem Zusammenhang seiner Theologie und Zeit rekonstruierten, und zum anderen die stärker systematisch-theologisch interessierten Darstellungen (A. Ritschl, W. Herrmann), die sich mit Blick auf die zeitgenössische theologische Diskussion eher kritisch mit Luther auseinandersetzten. Sowohl bei der historischen als auch bei der systematisch-theologischen Schwerpunktsetzung verschränkte sich die Rekonstruktion des Vergangenen mit der Stellungnahme zur eigenen Gegenwart.

Als das Forschungsfeld auf diese Weise vorbereitet und in einem ersten Anlauf erschlossen war, wurden die etablierten Forschungsansätze um die Wende zum 20. Jahrhundert in einer Vielzahl von Arbeiten weiterentwickelt. Neben die immer weiter ausdifferenzierte Forschung zu Einzelaspekten von Luthers Ethik trat nun auch die Beschäftigung mit dem Verhältnis von christlichem Glauben und Welt: die Sozialethik Luthers wurden zum neuen Forschungsschwerpunkt. Zugleich sorgten die religionsgeschichtliche Schule und die ›theozentrische Wende‹ dadurch für eine Verschiebung der Interessen und Diskussionszusammenhänge innerhalb der evangelischen Universitätstheologie, daß Luther und die Reformation nun in neuartiger Weise thematisiert wurden und sich die für die Geschichte der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts folgenreiche »Lutherrenaissance« anbahnte. Die beiden Schlüsselwerke der durch diese Entwicklungen um 1900 geprägten zweiten Phase der Forschung sind die bis heute wegweisenden Beiträge von Ernst Troeltsch[20] und von Karl Holl[21]. Beide verbinden auf unterschiedliche Weise die konsequent historische Perspektive mit der systematischen Rekonstruktion: Troeltsch stellt Luthers Ethik in den Zusammenhang der Gesamtentwicklung der kirchlichen Soziallehren, untersucht sie auf das Wechselverhältnis von kirchlicher Wirklichkeit und theologischer Reflexion hin und problematisiert sie hinsichtlich ihrer inneren Struktur; Holl rekonstruiert Luthers Ethik aus der Entwicklung seiner Theologie und weist ihre immanente Kohärenz und systematisch-theologische Relevanz auf. Die Veränderungen der kirchlichen Verhältnisse und der theologischen Diskussionslage im Gefolge des Ersten Weltkriegs markierten für die Forschung zu Luthers Ethik vorerst keine Zäsur. Bis in die 1930er Jahre hinein wurden die im 19. und frühen 20. Jahrhundert entwickelten Ansätze weiterverfolgt.

Die theologischen Herausforderungen der 1920er und 1930er Jahre drängten die Forschung aber in eine neue Richtung. Seit Mitte der 1930er Jahre zog die Luther zugeschriebene ›Zweireichelehre‹ immer größeres Interesse auf sich. Die Diskussion um ihre fundamentaltheologischen und sozialethischen Implikationen wurde nach 1945 – auch dank der Vorarbeiten der nordischen Lutherforschung – zum Medium der historischen und systematischen Selbstreflexion des deutschen Protestantismus und der Formulierung seiner politischen Ethik. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es zwar zu neuen Ansätzen und zu einzelnen wichtigen Beiträgen, doch die Konzentration auf die ›Zweireichelehre‹ und die immer auch – oft sogar vorrangig – gegenwartsorientierte Lutherinterpretation führten zu einer Vereinseitigung der Forschung. Forschungsgeschichtlich bedeutsam war die kontroverse Diskussion der 1950er Jahre mit ihren beiden konkurrierenden Typen der Interpretation von Luthers Unterscheidung zweier Regimente und Reiche Gottes,

---

[20] E. Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, 427–605.

[21] K. Holl: *Der Neubau der Sittlichkeit* [1919] (Holl 1,155–287).

wie sie etwa von Johannes Heckel und Heinrich Bornkamm ausgearbeitet wurden. Wichtig waren aber auch die unterschiedlichen Neuansätze der Lutherdeutung seit den 1960er Jahren, wie sie etwa von Gerhard Ebeling oder Ernst Bizer und ihren Schülern entwickelt wurden. Die Forschung seither interessiert sich zwar immer noch stark für Luthers ›Zweireichelehre‹, versucht aber die konkurrierenden Interpretationstypen zu verbinden und die Beschäftigung mit Luthers Ethik thematisch wieder breiter aufzustellen, etwa durch die Berücksichtigung der Ständelehre oder durch die Zuwendung zu einzelnen materialethischen Themen.

Angesichts dieser Forschungsgeschichte scheint es auf den ersten Blick, daß kaum mehr Neues über Luthers Ethik gesagt werden kann. Doch wenn man sich den Quellen zuwendet und die bisherige Forschung als Hilfsmittel der Quellenarbeit nutzt, ergeben sich doch neue oder wenigstens ungewohnte Einsichten. So zeigt sich, daß die bisherige Forschung die ethische Dimension von Luthers reformatorischer Theologie nicht in jeder Hinsicht befriedigend oder gar abschließend behandelt hat. Vor allem die Frage nach der historischen Genese von Luthers Ethik und ihrer systematischen Ausformulierung in den Umbrüchen der frühen Reformationszeit ist nicht ausreichend bearbeitet worden. Und die wichtigsten Arbeiten hierzu – vor allem die Aufsätze von Karl Holl – entsprechen nicht mehr dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Hier sieht die vorliegende Arbeit ihre Aufgabe: Sie stellt die historische Genese und die systematische Struktur von Luthers Ethik vor dem Hintergrund der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Lebenswelt Luthers dar. Dabei geht es zwar auch um die Rekonstruktion einer Theoriegestalt theologischer Ethik; im Vordergrund steht aber die an den Quellen und ihren geschichtlichen Kontexten orientierte Nachzeichnung von Luthers Anschauungen über das christliche Leben. Die im Folgenden vorgenommene Nachzeichnung der Genese und Struktur von Luthers Ethik orientiert sich an der dieser innewohnenden Systematik, wie sie sich aus der Arbeit an den Quellen ergibt. Drei Themen sind besonders wichtig: Die *Konstitution des ethischen Subjekts*, der *Zusammenhang von Glaube und Werken* und die *ethischen Konkretionen des Lebens aus dem Glauben*. Die Rede vom ›ethischen Subjekt‹ und seiner ›Konstitution‹ ist eine moderne, Luther aber entsprechende Redeweise. Zurecht hat Trutz Rendtorff darauf hingewiesen, daß es der reformatorischen Ethik nicht nur um die »ethische[] Ordnung des weltlichen Lebens«, sondern gerade auch um den »Menschen als ethisches Subjekt der Lebensführung« gehe, weshalb es »unzutreffend, weil unzureichend« sei, »die protestantische, speziell lutherische Ethik allein nach ihrer Hochschätzung des bürgerlichen Ethos zu beurteilen und dabei die ebenso folgenreiche Neubewertung des Subjekts zu unterschlagen«.[22] Für die Genese und Entwicklung von Luthers reformatorischer

[22] T. Rendtorff: *Ethik*, ³2011, 18.

Ethik bis 1520, die in Teil II und III dargestellt wird, ist dieses Thema darum von zentraler Bedeutung. Inhaltlich geht es dabei um die Verankerung des christlichen Ethos im rechtfertigenden Christusglauben. Weil Luthers Ethik nicht ohne diese *rechtfertigungstheologisch zu explizierende Konstitution des ethischen Subjekts* zu verstehen ist, werden im Folgenden ausführlich seine Aussagen über den Rechtfertigungsglauben und die Christusgemeinschaft des Glaubenden berücksichtigt. Daneben werden aber auch die beiden anderen Themen – nämlich der *Zusammenhang von Glaube und Werken*, den Luther zwar konstatiert und als notwendig qualifiziert, aber nicht psychologisierend erklärt, sowie *die aus dem Glauben hervorgehenden Werke* – behandelt. Verfolgt man diese drei Themen durch die Quellen hindurch, dann zeigt sich, daß Luthers Ethik von einer Grundspannung geprägt ist, die man als Zweiheit von *rechtfertigungstheologischer Innen-* und *schöpfungstheologischer Außendimension* oder von *Nachfolge-* und *Haustafel-Ethos* kennzeichnen kann.[23] Grundlegend ist die rechtfertigungstheologische Innendimension, die das Sein und Handeln des Christen bestimmt: Christliches Leben ist die Konfrontation mit dem richtenden und rettenden Gott; es ist die den Menschen gerechtmachende existentielle Christusgemeinschaft; es ist das eine und einzige gute Werk des Glaubens; es ist die innere Erneuerung durch die Rechtfertigung; es ist das Leiden in der Kreuzesnachfolge und das Gleichförmigwerden mit dem Gekreuzigten; es ist die Freiheit vom Gesetz in der Bindung an Gott; es ist der sich ganz dem Nächsten hingebende Liebesradikalismus im Gehorsam gegenüber der Bergpredigt; es ist das Leben im eschatologischen Horizont des anbrechenden Gottesreichs. Diese Innendimension ist aber aufs engste verbunden mit der schöpfungstheologischen Außendimension. Denn das Leben aus dem Glauben, die Christusnachfolge realisiert sich für Luther gerade in der Welt. Ja, Luthers Ethik läßt sich geradezu als »Bekehrung zur Welt«[24] verstehen, als Anerkenntnis und verant-

---

[23] Zu der als zweites genannten Unterscheidung: O. Bayer: *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerliche Ethik* (in: O. Bayer: *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, 1995, 147–163). Nach Bayer war Luthers Aufgabe als Ethiker, »das Leben im Haus, in der Welt, der Welt der Arbeit, Familie, Politik – dieses Leben im ›Haus‹ zusammenzuhalten und zu durchdringen mit dem Leben in der Nachfolge auf den Ruf Jesu Christi hin, und das heißt für Luther: mit dem Gehorsam des ersten Gebotes, Gott über alle Dinge zu fürchten, zu lieben und ihm zu vertrauen. Es ist Luthers große Leistung, das Problem, das in der Kirchengeschichte verschiedene Lösungen gefunden hatte, in unüberbietbarer Schärfe formuliert und die nötigen Bestimmungen angemessen zur Geltung gebracht zu haben« (aaO 158).

[24] O. Bayer: *Angeklagt und anerkannt. Religionsphilosophische und dogmatische Aspekte* (in: H. Ch. Knuth [Hg.]: *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung*, 2009, 89–107, 107). Die »Bekehrung zur Welt« ist nach Bayer der dritte der drei »Grundzüge der Rechtfertigungslehre« neben »Grund

wortliche Mitgestaltung der gegebenen weltlichen Ordnungen und Strukturen als des Orts christlichen Lebensvollzugs. Die vorliegende Arbeit wird sowohl die rechtfertigungstheologische Innendimension als auch die schöpfungstheologische Außendimension von Luthers Ethik herausarbeiten und der theologischen Bewältigung der Spannung zwischen beiden nachgehen.

Die Gliederung der Darstellung folgt der geschichtlichen Entwicklung von Luthers Auffassung vom christlichen Leben, die sich in zwei Schritten vollzog: den Jahren zwischen 1510 und 1520, in denen er die Grundgedanken seiner reformatorischen Ethik entwickelte (Teil II), und den Jahren zwischen 1520 und 1526, in denen er diese Grundgedanken programmatisch darstellte (Teil III), sie weiterentwickelte und sie in sozialethische Konkretionen überführte (Teil IV). Um Luthers Anschauungen vom christlichen Leben historisch einzuordnen und den Blick für das Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität in Luthers theologischer Entwicklung zu schärfen, geht diesen Teilen eine Darstellung des spätmittelalterlichen Hintergrunds voran (Teil I).

Warum aber kommt in dieser Gliederung der ›späte Luther‹ nicht vor? Daß die letzten beiden Lebensjahrzehnte Luthers nicht ausführlicher behandelt und die Quellen der 1530er und 1540er Jahre nur ergänzend herangezogen werden, hat inhaltliche Gründe. Der wichtigste inhaltliche Grund für den Verzicht auf eine eigenständige Thematisierung des ›späten Luther‹ ist, daß sich seit Mitte der 1520er Jahre keine grundsätzliche Weiterentwicklung von Luthers Auffassung vom christlichen Leben erkennen läßt. Was in Teil III und IV anhand der Quellen der Jahre 1519 bis 1526 dargestellt wird, gilt auch für den späten Luther. Allerdings akzentuierte Luther seit Ende der 1520er Jahre seine reformatorischen Grundanschauungen anders, indem er immer stärker die schöpfungstheologische Außendimension, also das Leben des Christen in der Welt und seine der Eigengesetzlichkeit der Welt folgende verantwortliche Mitgestaltung der Schöpfung thematisierte.[25] In der For-

---

und Mitte« (Rechtfertigungspredigt in Gesetz und Evangelium) und »sein dürfen« (von Gott geschenkte Existenz): »Die durch die Rechtfertigung des Sünders geschenkte Neuschöpfung betrifft die ganze Schöpfung. Sie stiftet einen neuen Zugang zur Welt, die Bekehrung zur Welt« (aaO 107). Bayer hat auf diesen für Luthers reformatorische Ethik zentralen Gesichtspunkt bereits in seinem Aufsatz *Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre* (in: O. Bayer: *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, 1995, 116–146) hingewiesen und ihn im Abschnitt *Das geistliche Gewicht des Weltlichen* (aaO 125–133) entfaltet.

[25] Eine durch ihre Interpretationsperspektive zugleich anregende und nicht ganz unproblematische Darstellung dieser schöpfungstheologisch umakzentuierten Ethik Luthers anhand der Katechismen und ihrer Folgen für die schöpfungstheologisch enggeführte Ethik der lutherischen Bekenntnisschriften und des bis ins 20. Jahrhundert lebendigen protestantischen »Milieus der Moral« bietet K. Bockmühl (siehe oben Anm. 7, hier zu Luther: 27–120). Daß Bockmühl sich auf Luthers Katechismen als Quellenbasis beschränkt, hat damit zu tun, daß ursprünglich eine Fortführung des Werks mit einer Untersuchung »der Ursprünge protestantischer Ethik im Schrifttum Martin Lu-

schung wurde diese Umakzentuierung nur selten in den Blick genommen und wenn, dann sehr unterschiedlich bewertet. Einerseits ist auf Ernst Troeltsch hinzuweisen, der bei Luther eine Entwicklung sieht, die während der 1520er Jahre dazu führt, daß Luther seine grundsätzlich dem »Kirchentypus« zuzuordnende, zugleich aber auch Momente des Typus der »Sekte« und der »Mystik« umfassende Ethik immer stärker im Sinne des Kirchentypus entfaltet. Die dabei auftretenden Spannungen bringe er durch eine problematische, Person und Amt des Christen unterscheidende und zugleich der Nachfolgeforderung der Bergpredigt und der Kulturorientierung des Dekalogs folgende »Doppelmoral« zum Ausgleich.[26] Andererseits ist auf Karin Bornkamms Vergleich der beiden Galaterbriefauslegungen Luthers von 1519 und 1531 zu verweisen. Dieser Vergleich zeigt zwar auch jene Akzentverschiebung auf, relativiert sie aber angesichts der beiden Kommentaren gemeinsamen Grundanschauungen.[27] In dieser Frage nach der Entwicklung von Luthers Ethik während der 1520er Jahre ist Karin Bornkamm Recht zu geben. Für die vorliegende Arbeit heißt das: Luthers reformatorische Anschauungen vom christlichen Leben sind ausgehend von den reformatorischen Programmschriften des Jahres 1520, deren exegetischen Vorarbeiten im Galaterbriefkommentar von 1519 und der zweiten Psalmenvorlesung sowie den Schriften der Zeit bis 1526 zu entwickeln. Durch die Schriften aus Luthers beiden letzten Lebensjahrzehnten wird diese reformatorische Ethik Luthers zwar ergänzt und teilweise umakzentuiert, aber nicht grundsätzlich verändert.[28]

---

thers« (aaO 26) geplant war. Diese nicht verwirklichte Untersuchung unter Berücksichtigung von Luthers Schriften von vor 1529 hätte Bockmühls »Würdigung des Erbes protestantischer Ethik« wohl weniger kritisch ausfallen lassen und die bei der Analyse der Katechismen und der Schmalkaldischen Artikel herausgestellten Stärken von Luthers Ethik betont.

[26] E. Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, 427–512. Allerdings gibt Troeltsch lediglich eine grobe Skizze von Luthers ethischer Position um 1520 und deren Entwicklung hin zu dem für den Kirchentypus charakteristischen Ethos.

[27] K. Bornkamm: *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich*, 1963, 358 (sowie die dieser Zusammenfassung zugrundeliegenden Ausführungen in Kap. 2 und Kap. 4).

[28] Als Beleg dafür kann eines der schönsten Summarien von Luthers Ethik dienen, das sich in der 1539 entstandenen Schrift *Von den Konziliis und Kirchen* findet und das zugleich die oben genannte Unterscheidung von Innen- und Außendimension zu illustrieren und pneumatologisch zu explizieren vermag: »Christliche heiligkeit oder gemeiner Christenheit heiligkeit ist die, Wenn der heilige Geist den Leuten glauben gibt an Christo und sie dadurch heiliget, Act. 15[,9]., das ist, er macht neu hertz, seel, leib, werck und wesen, und schreibt die gebot Gottes nicht in steinern Tafeln, sondern in fleischliche hertzen, 2. Cor. 3[,3]., als das ich grŏblich rede. Nach der ersten tafel gibt er recht erkentnis Gottes, das sie, von jm erleucht mit rechtem glauben, allen Ketzereyen widder stehen, alle falsche gedancken und jrthum uber winden kŏnnen und damit rein im glauben wider den Teuffel bleiben. Er gibt auch stercke und trŏstet die blŏden, verzagten, schwachen gewissen wider das anklagen und anfechtung der sunden, damit die seelen nicht verzagen odder verzweiveln, auch nicht erschrecken fur der marter, pein, tod, zorn und gericht Gottes, sondern, in der hoffnung gesterckt und getrost, kecklich und frŏlich den Teuffel uber winden, also gibt er auch rechte furcht und liebe gegen Gott, das wir Gott nicht verachten und wider seine wŭnderliche gerichte nicht murren noch zŭrnen, Sondern in allem, was furfellet, guts oder bŏses, jn lieben, loben, dancken und ehren.

Die einzelnen Kapitel und Unterkapitel der folgenden vier Teile entfalten die Entwicklung und Ausgestaltung von Luthers Anschauungen vom christlichen Leben anhand bestimmter Leittexte und belegen die einzelnen Aspekte soweit möglich anhand zusammenhängender Textkomplexe. Das führt dazu, daß die wichtigsten Quellen zu Luthers Auffassung vom christlichen Leben im Laufe der Arbeit ausführlich vorgestellt werden. Wo dieses Leittext-Verfahren nicht ausreicht, um Luthers Position darzustellen, dienen teilweise auch Zitate aus unterschiedlichen Schriften und Schaffensperioden als Belege. Allerdings orientiert sich die Darstellung auch in diesem Fall – das gilt vor allem für Teil IV – an einzelnen Schlüsselschriften, von denen ausgehend Luthers Position rekonstruiert wird. Die Darstellung beruht also auf einer Untersuchung von Luthers Gesamtwerk, konzentriert sich aber auf die Quellen, die für den Nachvollzug der Entwicklung und Ausformulierung von Luthers reformatorischer Ethik besonders wichtig sind.

Generell gilt, daß die von Luther selbst verfaßten Quellen gegenüber Nachschriften und Bearbeitungen bevorzugt werden. Nicht direkt von Luther stammende Quellentexte sind mit einem Sternchen gekennzeichnet und werden nur ergänzend herangezogen. In Einzelfällen, wie der Hebräerbrief-Vorlesung, ist es freilich unumgänglich – und wegen der Textgattung auch möglich –, mit solchen sekundären Quellen zu arbeiten. In der Regel wird nach WA zitiert. Wo in anderen Luther-Ausgaben bessere Editionen vorliegen, sind jedoch diese zugrundegelegt. Einfügungen in eckigen Klammern innerhalb von Zitaten gehören nicht zum Zitat, sondern stammen vom Verfasser. Wörtliche Zitate sind durch Anführungszeichen markiert. Lateinische und frühneuhochdeutsche Wörter und Formulierungen ohne Anführungszeichen sind in der Regel der Quelle entnommen, können aber durch Kürzung, Umstellung und Anpassung der Flexionsformen verändert sein. Das Literaturverzeichnis beschränkt sich auf die in Text und Fußnoten genannten Titel.[29]

Solchs heisst ein neue heilig leben in der seele nach der ersten Tafel Mosi, Man heists auch Tres virtutes Theologicas, die drey heubt tugent der Christen, als Glaube, Hoffnung, Liebe, Und der Heilige geist, der solchs (uns von Christo erworben) gibt, thut und wirckt, heisst darumb Sanctificator oder vivificator. Denn der alte Adam ist tod und kans nicht thun, und mus es dazu noch durchs Gesetz lernen, das ers nicht thun kunde und tod sey, sonst wůste er solchs auch nicht von jm selbs. In der andern Tafeln und nach dem leibe heiliget er die Christen auch, und gibt, das sie willigliche den Eltern und Oberherrn gehorsam sind, friedlich, demůtig sich halten, nicht zornig, noch rachgirich oder boshafftig, sondern gedultig, freundlich, dienstlich, brůderlich, lieblich sind, Nicht unkeusch, ehebrecher, unzůchtig, sondern keusch, zůchtig, mit Weib, kind und gesind, oder on Weib und Kind, Also fort nicht stelen, wuchern, geitzen, ubersetzen etc. Sondern ehrlich arbeiten, sich redlich neeren, gern leihen, geben, helffen, wo sie kőnnen, Also nicht liegen, triegen, affterreden, sondern gůtig, warhafftig, treu und bestendig sind, und was mehr in den geboten Gottes gefoddert wird. Solches thut der heilige Geist, der heiliget und erwecket auch den Leib zu solchem neuen leben, bis es volbracht werde in jenem leben. Und das heisst die Christliche heiligkeit, Und solche Leute můssen jmer auff erden sein, und solten gleich nur zween oder drey oder allein die kinder sein« (WA 50,626,15–627,13).

Alle weitere Literatur zu Luthers Ethik, die zwar für die Darstellung ausgewertet wurde, nicht aber in den Fußnoten angeführt wird, findet sich in der Bibliographie zur Forschungsgeschichte.[30]

Noch ein Wort zum Titel der Arbeit: Bewußt ist statt von Luthers ›Ethik‹ von seiner ›Auffassung vom christlichen Leben‹ die Rede. Luther selbst verwendet den Ethik-Begriff nur selten und nicht in dem Sinne, in dem man seit dem 19. Jahrhundert von einer theologischen Ethik spricht.[31] Er kennt aber nicht nur den Begriff der theologischen Ethik im heutigen Sinne nicht, sondern strenggenommen auch nicht den damit bezeichneten Sachverhalt. Obgleich seine Schriften reiches Material bieten, das sich in einem vom modernen Ethikverständnis her konzipierten Schema darstellen ließe, verweigern sie sich doch einer heutigen Ansprüchen genügenden Systematisierung. Die gängigen Unterscheidungen wie die von Ethik und Ethos, von Tugend-, Güter- und Pflichtenethik, von Meta-, Individual- und Sozialethik, von deskriptiver und präskriptiver Ethik oder von Verantwortungs- und Gesinnungsethik wirken in ihrer Anwendung auf Luther gezwungen. Auch die in den Lutherdarstellungen seit dem 19. Jahrhundert gängig gewordenen Schemata wie Religion und Sittlichkeit, Gesetz und Evangelium oder die ›Zweireichelehre‹ eignen sich nur für bestimmte Teilbereiche und Darstellungszwecke. Auch wenn im Folgenden der Ethikbegriff nicht preisgegeben wird, so wird er doch eingeordnet in den größeren Zusammenhang des gelebten Ethos und seiner theologischen Reflexion. In Luthers Sprachgebrauch gibt es dafür eine zwar nicht durchweg, aber doch an wichtigen Stellen programmatisch verwendete Themaformulierung: Es geht um das *christliche Leben*.[32]

---

[29] Lexikonartikel wurden nur in Ausnahmefällen ins Literaturverzeichnis aufgenommen. Wo in Fußnoten auf solche Artikel verwiesen wird, ist der Verfasser angegeben.

[30] A. Stegmann: *Bibliographie zur Ethik Martin Luthers* (LuJ 79, 2012, 305–342).

[31] Siehe unten 3.2., Anm. 124f.

[32] So bezeichnet Luther seine Freiheitsschrift als »summa [...] vitae christianae compendio congesta« (WA 7,48,36–49,1). Die Ablaßthesen von 1517 handeln von der *vita fidelium* (WA 1,233,11). Einen Überblick über Luthers Verwendung des Begriffs »Leben«, wo weitere wichtige Stellen aufgeführt sind, bietet das Sachregister zur Weimarer Ausgabe: WA 68,623–649 (hier v.a. 625) und WA 71,433–448 (hier v.a. 433f.444f.). – Im Hintergrund dieser Themaformulierung der Ablaßthesen oder der Freiheitsschrift stehen die frömmigkeitstheologischen und humanistischen Diskurse der Zeit um 1500, für die das christliche Leben ein wichtiges Thema war. Für die Frömmigkeitstheologie sei verwiesen auf B. Hamm: *Was ist Frömmigkeitstheologie?* (in: *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, 2011, 116–153). Für den Humanismus sei verwiesen auf Erasmus' *Enchiridion*: Erasmus sieht seine Aufgabe darin, »ut quamplurimos ad Christianam vitam pelliciamus« (ed. Holborn 5,12f.), weshalb er das *Echiridion* als »compendiariam quandam vivendi rationem […] qua instructus posses ad mentem Christo dignam pervenire« verfaßt habe (aaO 22,6–8). Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß Luther mit seiner Bezeichnung der Freiheitsschrift als »summa [...] vitae christianae compendio congesta« auf diese und andere Formulierungen des Erasmus Bezug nimmt.

Erster Teil

Die Zeit vor der ersten Psalmenvorlesung

1. Luthers früheste überlieferte Predigten über Mt. 7,12 und Joh. 3,16 von 1510

Schon die zwei ältesten bekannten Predigten Luthers von 1510, die er in Erfurt als Bakkalaureus biblicus hielt, greifen das Thema des christlichen Lebens auf.[1] Sie sind mit ihrer der spätmittelterlichen Frömmigkeit und Theologie verpflichteten Darstellung des christlichen Lebens als eines Ineinanders von göttlicher Gnadengabe und menschlichem Handeln gewissermaßen das programmatische Gegenstück zur zehn Jahre später entstandenen Freiheitsschrift. Im einzelnen handelt es sich um eine Predigt zu Mt. 7,12 und eine zu Joh. 3,16.[2] Für das inhaltliche Verständnis ist nicht nur auf die Texte selbst zu achten, sondern auch der wahrscheinliche Sitz im Leben zu berücksichtigen. Denn wenn sich der mönchische Prediger mit seinen beiden Übungspredigten im Raum der Theologischen Fakultät Erfurt oder des Augustinerklosters an eine Gemeinde von Weltklerikern und Mönchen wandte, so stehen die Texte im Zusammenhang monastischer Frömmigkeit. Was Luther zur *vita christiana* zu sagen wußte, ist darum geprägt vom Ideal monastischer Existenz als der elitären Verwirklichung christlichen Lebens.

Die »doctrina unica« der Predigt über Mt. 7,12[3] ist, daß es gemäß der Goldenen Regel der Bergpredigt für das Erreichen des Heils nicht genügt,

---

[1] Die Statuten der Theologischen Fakultät Erfurt verpflichten die Bakkalare zur Predigt in den akademischen Gottesdiensten; die Predigt gehört auch zu den Übungen im Vorfeld des Erwerbs der licentia (*Die Statuten der Theologischen Fakultaet der Universitaet Erfurt*, ed. Meier: 91,16–92,3; 106,9f.; 120,2f.; SCHEEL 2,552f.).

[2] Edition: WA 4,590–595.595–604; Cl 5,20–26.26–37. Die Datierungsvorschläge schwanken zwischen 1510 und 1516. Vogelsang (Cl 5,19f., im Anschluß an ihn WA 59,333) nimmt für die Predigten eine Entstehung um 1510 in Erfurt an. Er verweist dabei vor allem auf den Inhalt, »welcher in der Unselbstständigkeit der Problemstellungen und -lösungen das früheste, nahezu ungebrochen scholastische Stadium der Theologie Luthers zeigt«. Daraus folgt: »In alledem sind sie z.T. noch scholastischer als die Randnoten zu Augustin und dem Lombarden 1509/10. Sie sind also so früh wie möglich anzusetzen, vermutlich die allerfrühsten erhaltenen Predigten. [...] Später als 1513 sind sie kaum denkbar«. Vogelsangs Datierung aufgrund innerer Kriterien ist zwar nicht zwingend, aber plausibel.

[3] Gliederung: [1] WA 4,590,1–10: Einleitung; [2] 590,11–591,2: Unterscheidung drei-

dem Nächsten nicht zu schaden – also vom Bösen abzulassen –, sondern daß es notwendig ist, sich ihm positiv zuzuwenden – also das Gute zu tun. Und dies in umfassender Weise hinsichtlich aller drei denkbaren Arten von Gütern: der äußerlichen wie Besitz oder Familie, der die Person betreffenden Güter wie Gesundheit oder guter Ruf und der geistlichen und innerlichen wie Tugend, Liebe oder Glaube.[4] Der Mittelteil der Predigt entfaltet diese strenge Forderung der umfassenden Zuwendung zum Nächsten anhand weiterer biblischer Texte. Die Umsetzung der Goldenen Regel beginnt mit dem *intrare in cor suum*: Man hat zu prüfen, was man vom Nächsten erwartet und was demnach für das eigene Verhalten dem Nächsten gegenüber gefordert ist.[5] Verdienstlich hinsichtlich des ewigen Lebens ist dabei nur das tatsächliche Handeln aufgrund der Goldenen Regel,[6] weshalb mehrfach betont wird, daß das Nicht-Schaden nicht ausreicht (non sufficit).[7] Wie das synoptische Gleichnis von den Talenten zeigt, setzt das verdienstliche Handeln des Menschen hinsichtlich aller drei Arten von Gütern das von Gott empfangene, nicht vom Menschen selbst herkommende Vermögen (possibilitas nostra) voraus.[8] Das zur Begründung der *doctrina* angeführte Gleichnis vom Acker[9] unterstreicht diese Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gabe, indem die *bona*, hinsichtlich derer der Mensch am Nächsten handelt, als *dona* bestimmt werden, so daß sowohl das grundsätzliche Vermögen des Menschen wie dessen Konkretion auf Gottes Gabe bezogen sind. Diese Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gabe relativiert jedoch nicht die Strenge der Bergpredigtforderung, sondern unterstreicht sie gerade, wie auch die wohl nicht ohne Grund ins Deutsche übertragene Zitatkombination aus 1.Petr. 4,10 und 1.Kor. 7,17 einprägsam zusammenfaßt: »ein iglichs sol dem andern behülffen sein, darnach im Got verlihen hat«.[10] Und dieses Handeln am Nächsten aufgrund der göttlichen Gabe ist als Praxis der Nächstenliebe das wahrhafte Christenleben: »Hoc est omnium charitas et vera vita Chri-

---

er Arten von Gütern; [3] 591,3–594,19: Auslegung von Mt. 7,12 ([3a] 591,3–6: »doctrina unica«; [3b] 591,6–10: Begründung der *doctrina* mit der Vernunft; [3c] 591,11–592,35: Begründung der *doctrina* mit der Schrift; [3d] 592,36–593,16: Begründung der *doctrina* mit Gleichnissen; [3e] 593,17–594,19: sechs konkretisierende Folgerungen aus der *doctrina*); [4] 594,20–595,10: Auflösung dreier Fragen.

[4] »non sufficit ad salutem, quod aliquis proximo suo non nocet aut non malefacit in his tribus bonis, sed requiritur etiam, ut in ipsis et prosit et benefaciat« (WA 4,591,3–5). Die drei *bona* werden in der Einleitung der Predigt erläutert (WA 4,590,11–591,2).

[5] WA 4,591,15–18.

[6] WA 4,591,18–21.

[7] WA 4,591,3.14.26.27; 594,26.

[8] WA 4,591,31–33.

[9] WA 4,592,36–593,3.

[10] WA 4,591,36f.

stianorum«.[11] Weil das christliche Leben die Nächstenliebe ist, darum ist der Verzicht auf die etwa in Mt. 25,31–46 geforderte konkrete Praxis guter Werke nicht nur als neutral zu bewertende Unterlassung, sondern vielmehr mit Augustin gleichsam als Tun des Gegenteils zu werten.[12] Das Gegenbild zum wahrhaft christlichen Leben in der Praxis der Nächstenliebe ist aber nicht nur das Unterlassen guter Werke, sondern auch das unchristliche Leben in den Todsünden, in Raub, Wucher, Betrug, Lüge, übler Nachrede oder Verführung zur Sünde. Wo man sich in dieser Weise nicht um Gesetz und Propheten kümmert, wo man den Kampf gegen die Todsünde und die Laster nicht aufnimmt, da ist nulla vita christiana.[13] Die den Mittelteil abschließende Begründung der *doctrina* mit Hilfe von Gleichnissen,[14] die Auflistung von sechs die *doctrina* weiter ausführenden Folgerungen[15] sowie die abschließend aufgegriffenen Fragen[16] variieren die drei wichtigsten Aussagen: die Betonung des konkreten Tuns des Guten in Gestalt der Nächstenliebe entsprechend der Goldenen Regel, die Heilsrelevanz dieses Tuns und die Voraussetzung der göttlichen Gabe für die menschliche Praxis. Weil die Goldene Regel dieses Beziehungsgefüge von göttlicher Gabe, menschlichem Liebeshandeln und ewigem Heil enthält, gilt von ihr, daß die ganze Schrift in ihr zusammengefaßt ist und daß sie als Orientierung für die christliche Existenz dient:

»Ecce in quam brevi verbo habetis omnem scripturam! Sit ergo hoc verbum cuilibet speculum et in ipso et secundum ipsum videat in omnibus operibus suis, an sic faciat proximo suo, sicut sibi vellet fieri, et an sic vellet sibi omitti, sicut ipse alii omittit. Quod si se talem invenerit, speret, quod salvabitur«.[17]

Das in der Predigt über Mt. 7,12 immer wieder angesprochene Moment der allem menschlichen Handeln gegenüber dem Nächsten vorausliegenden Gabe Gottes wird in der wohl in derselben Zeit in Erfurt entstandenen Pfingstmontags-Predigt über Joh. 3,16 ausführlich behandelt. Ist die Auslegung der Goldenen Regel mit ihrer »unerbittliche[n] Verschärfung der sittlichen Maßstäbe gegenüber der Scholastik (vgl. das immer wiederkehrende ›non sufficit …‹) und de[m] eben daraus folgende[n] Gerichtsernst« »die eindringlichste Gesetzes- und Gerichtspredigt, die wir von dem jungen Luther haben«,[18] so behandelt die Auslegung von Joh. 3,16

[11] WA 4,591,37f.
[12] WA 4,591,38–592,35.
[13] WA 4,593,32–594,7.
[14] WA 4,592,36–593,16.
[15] WA 4,593,17–594,19.
[16] WA 4,594,20–595,10.
[17] WA 4,594,12–16.
[18] E. Vogelsang: *Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten* (ZKG 50, 1931, 112–145, 115).

den Rahmen, innerhalb dessen das mit solchem Ernst geforderte menschliche Liebeshandeln steht.[19] Der Predigttext richtet den Blick in eine scheinbar ganz andere Richtung als die Goldene Regel, nämlich auf die Liebe Gottes zur Welt, die dazu führt, daß er seinen Sohn für sie hingibt, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben. Die Erlangung der *vita aeterna*, des Heils, scheint hier also gerade nicht in engem Zusammenhang mit dem menschlichen Handeln zu stehen, sondern das Heil wird primär als Gabe Gottes verstanden. Die heilvolle Zuwendung Gottes vollzieht sich gemäß Joh. 3,16 in der Hingabe des Sohnes für die Welt, wie die einleitende Entfaltung des Predigttexts in gleichermaßen gedanklich klaren wie rhetorisch gestalteten und zu Herzen gehenden Wendungen erläutert:[20] Der Bibelvers enthalte wunderbare Worte – welch ein Geber, welch eine Gabe, welch notwendiger Zweck, welch nicht zu übertreffender Beweggrund, welch große Not.[21] Doch dieser Lobpreis der göttlichen Zuwendung zur seins-, gnaden- und herrlichkeitswidrigen Welt, zum sich gegen Gott stellenden Menschen thematisiert nur einen Aspekt der göttlichen Gabe. Der Hauptteil der Predigt entfaltet weit über den Predigttext hinausgreifend zum einen die schöpfungstheologische, anthropologische und heilsgeschichtliche Fülle der göttlichen Gabe und macht zum anderen deutlich, daß sich die Erlangung des Heils innerhalb dieser göttlichen Gaben und mittels ihrer als menschliche Mitwirkung vollzieht.[22] Nur kurz erwähnt Luther, daß Gottes Wort in Gestalt der Bibel und der kirchlichen Auslegung gnädige Gabe zum Heil der Menschen ist.[23] Ausführlicher behandelt er die Schöpfung als Gabe Gottes, die gemäß Röm. 8,28 als *cooperatio mundi* zum ewigen Leben verhilft, indem sie dem dreifachen

---

[19] Auch hier schwankt die Datierung in der Forschung, wobei die Ansetzung Vogelsangs auf Pfingstmontag 1510 angesichts des Inhalts wohl zutreffend ist. – Die Gliederung des Texts erschließt sich nicht unmittelbar, deshalb sei hier eine Skizze des Gedankengangs gegeben: [1] WA 4,595,15–27: hermeneutische Vorüberlegung; [2] 595,28–596,19: Auslegung von Joh. 3,16a, erste Entfaltung der Gabe; [3] 596,20–32: Notwendigkeit des Heilsgeschehens in seinen zuvor aufgeführten Aspekten; [4] 596,33–597,7: aus der Größe des Heilshandelns Gottes für den Menschen folgt die Verpflichtung des Menschen, zu seinem Heil selbst etwas beizutragen; [5] 597,8–601,6: zweite, an Joh. 3,16a anschließende, aber darüber hinausgehende Entfaltung der heilvollen göttlichen Gabe in drei Schritten ([5a] 597,9–599,9: die erste Gabe sind Gottes Wort und die Schöpfung; [5b] 599,10–35: die zweite Gabe ist der Mensch selbst; [5c] 599,36–600,21: die dritte und entscheidende Gabe ist Christus); [6] 601,7–602,23: die sich aus Gottes Gabe ergebende *cooperatio* des Menschen durch den Glauben; [7] 602,24–604,30: Textteile, deren Verhältnis zum Haupttext nicht deutlich ist (es könnte sich teilweise um den Abschluß, teilweise um Notizen für weitere mündliche Ausführungen handeln).

[20] WA 4,595,28–596,19.

[21] WA 4,596,20–24.

[22] WA 4,597,8–601,6.

[23] WA 4,597,9–15.

Zweck »ad usum, ad intellectum et ad affectum«[24] dient: Sie ermöglicht die Existenz des Menschen, sie unterrichtet ihn »in practicis« und »in speculativis«,[25] indem sie über sich hinaus auf Gott verweist, und sie richtet ihn affektiv auf Gott aus. Die Schöpfung erweist sich so als eine aufwärts führende Leiter (scala), die letztlich auf die willensmäßig-affektive Gemeinschaft mit Gott in der Gottesliebe hinführt. Diese liegt jenseits der Schöpfung, so daß es gilt, die Schöpfung auf den Schöpfer hin zu transzendieren.[26] Neben der Schöpfung hat Gott aber dem Menschen auch sich selbst zu seinem Heil gegeben. Sowohl die Schöpfung als auch der Mensch selbst gehören zu den Grundbedingungen für die Erlangung des ewigen Lebens – das Heil realisiert sich im Zusammenhang und unter Beteiligung von Welt und Mensch. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, und seine Seele ist in ihrer Beziehung zum Leib und zur Umwelt Abbild der Trinität in ihrer Beziehung zur Welt. Der Mensch ist darin allen anderen Geschöpfen – einschließlich der Engel – überlegen, daß er den freien Willen hat und mit seinem freien Willen handelt. Die Erlangung des ewigen Lebens wäre gar nicht möglich, wenn dem Menschen nicht der freie Wille gegeben wäre, weil sich das Heil nach mittelalterlichem Verständnis im Beteiligtsein des Menschen als »sui mundi compos, liber, rector, sub solo Deo«[27] vollzieht. Erst vor dem Hintergrund von Schöpfung und freiem Willen kann darum die Hingabe Christi als das zentrale Heilsereignis recht gewürdigt werden. Denn Gott hat Christus als die größte Gabe gegeben, da die beiden anderen Gaben noch nicht »ad collaborandum Deo nostro pro nostra salute« geführt haben. Christus ist die Erfüllung alles dessen, was der Mensch nicht selbst leisten kann.

Zur zweimaligen Auslegung von Joh. 3,16a in der Predigt mit ihrer Behandlung der Gabe Gottes gehört jeweils die daran anschließende Aus-

---

[24] Luther differenziert diesen dreifachen Zweck (WA 4,597,22) weiter, wendet ihn aber exemplarisch nur auf die Schöpfung, nicht auch auf den Menschen und Christus an: »Et sicut declarata sunt illa tria, scilicet usus, instructio, affectio in creaturis, quodlibet dupliciter, scilicet usus blandus et asper, instructio practica et speculativa, affectio amoris et odii, quid scilicet nolle et velle debeamus: ita potest melius in secundo, i.e. homine ipso, idem declarari, sed optime adhuc in Christo. Sed relinquo aliis id« (WA 4,600,14–18).

[25] WA 4,598,23f.

[26] »Deinde tertio affectum nostrum provehunt [...]. Sic enim habent creaturae maximam cooperationem ad amandum Deum, dummodo non ibi sistitur. Sic ascendens scalam non ideo premit gradus, ut ibi quiescat. Sic nostri pedes sunt suavitates et affectus in creaturis, qui cum sic signantur, non debent ibi quiescere, ne forte ruat, sed ascendere in Deum« (WA 4,598,29–599,2). Diese Stelle ist der deutlichste Hinweis auf die vorauszusetzende zentrale Bedeutung der Gottesliebe für das christliche Leben in den beiden Predigten.

[27] WA 4,599,25.

legung von Joh. 3,16b, die das menschliche Beteiligtsein an der Heilsaneignung durch den Glauben in den Blick nimmt.[28] Denn aus der Größe des Heilshandelns Gottes für den Menschen folgt die Verpflichtung des Menschen, zu seinem Heil selbst etwas beizutragen.[29] Im Indikativ von Gottes Heilszuwendung ist der Imperativ (excitatio, provocare) der Forderung dementsprechenden menschlichen Verhaltens enthalten, es geht um das dem göttlichen *operari* entsprechende menschliche *cooperari*. Und dies ist nach Joh. 3,16b der Glaube.[30] Luther führt nicht näher aus, was er unter Glaube versteht, allerdings lassen sich einige wichtige Punkte des Glaubensverständnisses dieser Predigt rekonstruieren. Die Aussage »Credere igitur sufficit: hoc est nostrum cooperari«[31] erinnert an das mehrfache *non sufficit* der Predigt über Mt. 7,12: Es genügt nur das tatsächliche Handeln gemäß der Goldenen Regel. Während also im zwischenmenschlichen Verhältnis die positive Zuwendung zum Nächsten gefordert ist, gilt im Gottesverhältnis, von dem die Predigt über Joh. 3,16 handelt, daß der Glaube als Handeln des Menschen Gott gegenüber genügt. Was mit diesem Glauben genauer gemeint ist, läßt sich mit Hilfe der Aussagen über den Unglauben[32] erschließen. Wenn Luther hier vom Unglauben sagt, er verkehre den Gebrauch der göttlichen Gabe in ein *damnum*, die *instructio* in *coecitas* und die *affectio* in *malitia*,[33] dann heißt das für den Glauben, daß dieser die rechte Weise des Umgangs mit der leiblichen Ermöglichung der Existenz durch Gott und die rechte verstandes- und willensmäßige Ausrichtung des Menschen mit seinem freien Willen auf Gott ist. Der rechte Gebrauch der Welt und die rechte Ausrichtung von Erkenntnis und Wille auf Gott im Glauben bestehen näherhin darin, daß der Glaube den Menschen über das Irdisch-Sichtbare hinaus zu Gott führt. Wichtig ist, daß dieser Glaube für sich allein genommen nicht ausreichend ist, sondern durch das *operari* erwiesen werden muß. Denn ohne äußeres Zeichen kann Glaube nicht erkannt und belohnt werden.[34] Obwohl die Gültigkeit des Glaubens abhängig von seinem Erweis im Handeln gedacht ist, fällt dennoch die starke Betonung des Glaubens in dieser Predigt auf. Wer nicht glaubt; wer in den Gaben Gottes, vor allem in der Schöpfung, nicht Gottes Angebot und Hilfe sieht, die ihm gemäß Röm. 8,28 zum Heil helfen wol-

[28] WA 4,596,33–597,7; 601,7–602,23.
[29] »ut et nos ipsi pro propria saltem salute faciamus aliquanta« (WA 4,596,35).
[30] Zum Glaubensbegriff in der Predigt über Joh. 3,16: R. Schwarz: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, 1962, 72–75.
[31] WA 4,601,8f.
[32] WA 4,601,26–603,23.
[33] WA 4,601,28–30.
[34] WA 4,601,10–25.

len; wer sie entgegen dem rechten *usus*, der rechten *instructio* und dem rechten *affectus* zu verkehrter leiblicher Existenz sowie zu falscher Verstandes- und Willensausrichtung mißbraucht – der sieht sich dem richtenden Gott gegenüber, der angesichts des im bösen Gewissen bezeugten gottwidrigen Gebrauchs des freien Willens den Unglauben mit der Verdammnis straft. Luther sieht den Menschen hier angesichts der überwältigenden Gabe Gottes und der entsprechenden Forderung an den Menschen vor die Alternative von Glaube und Unglaube, Heil und Verdammnis gestellt. Die Predigt läßt nun aber offen, ob und inwieweit die Entscheidung dieser Alternative Sache des Menschen ist. Einerseits ist deutlich, daß der Glaube eben das ist, was der Mensch selbst zu seinem Heil beiträgt, nämlich das dem göttlichen Handeln am Menschen entsprechende Handeln des Menschen Gott gegenüber. Andererseits weiß die Predigt darum, daß solcher Glaube mit seiner Abkehr vom Irdisch-Sichtbaren dem Menschen schwer fällt. Eben darum aber schenkt der Geist den Glauben, wie es das Pfingstlied »Nun bitten wir den heiligen Geist« erfleht, auf das Luther gegen Ende der Predigt anspielt.[35] Die Ausrichtung des menschlichen Seins, Verstehens und Wollens auf den transzendenten Gott durch den Glauben ist also sowohl strenge Forderung an den Menschen wie Geistesgabe. Obwohl angesichts der schwer erfüllbaren Forderung des Glaubens gilt, daß das diesseitige Leben sich in der Gottferne vollzieht und gleichsam ein Tränental (Ps. 83/84,6) ist,[36] so gilt doch – wie es zu Beginn dieser Pfingstpredigt heißt –, daß im Schriftwort Joh. 3,16 der heilige Geist selbst gegenwärtig ist und daß er diesem Wort Wirkkraft verleiht. Der Geist sorgt dafür, daß der Predigthörer von der göttlichen

[35] Die Fassung dieses Liedes, wie es Pfingsten 1510 wohl gesungen wurde, ist eine einstrophige Leise des 13. Jahrhunderts und lautet: »Nû biten wir den heiligen geist / umb den rehten glouben aller meist, / daz er uns behüete an unserm ende, / sô wir heim suln varn ûz disem ellende / kyrieleis« (Berthold von Regensburg: *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, 1,43,15–19; s. auch P. Wackernagel: *Das deutsche Kirchenlied*, Bd. 2, 1867, 44).

[36] »Vita haec exilium est et vallis lachrymarum« (WA 4,603,16). Möglicherweise spielt diese Aussage im gegebenen Zusammenhang auf das oben genannte Pfingstlied an, in dem es um die Heimkehr zu Gott aus dem irdischen Elend geht. Luthers wenige Jahre später entstandene Auslegung von Ps. 83,6f. in den *Dictata super Psalterium* (WA 55^{II},638–643) handelt wie die zweite Predigt vom Glauben und der Glaubensexistenz, die in der Welt keine Heimat hat. Hier verweist Luther auch auf das Incipit des ihm möglicherweise schon 1510 bekannten Traktats *De spiritualibus ascensionibus* des Gerhard Zerbolt von Zütphen, der mit eben diesem Psalmzitat beginnt und das Thema der irdischen Existenz im Tränental mehrfach aufnimmt. Im Hintergrund steht auch die von der Devotio moderna gepflegte Vorstellung der Pilgerschaft im Geiste, die aus dem Exil in der Welt zu Gott führt (dazu: R. van Dijk: *Ascensiones in corde disponere. Spirituelle Umformung bei Gerhard Zerbolt von Zutphen*, in: N. Staubach [Hg.]: *Kirchenreform von unten*, 2004, 287–305, hier: 293–296).

Heilsmacht in Schriftwort, Schöpfung, freiem Willen und Christusereignis erreicht wird und mit praktisch bewährtem Glauben zum Heil kommt.

Was die beiden frühesten Predigten Luthers zur christlichen Existenz zu sagen haben, wurde in der Forschung unterschiedlich verstanden. Sind die Texte in Form und Inhalt doch einerseits der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit verpflichtet, scheinen sie doch andererseits darüber hinausführende Entwicklungen anzudeuten. Blickt man nun aber sowohl von Luthers reformatorischer Theologie als auch von Luthers spätmittelalterlichem Hintergrund her auf die beiden Predigten, so zeigt sich deutlich, wie stark sie mittelalterliches Gepräge tragen. Das gilt gerade auch für ihre scheinbar spätere Entwicklungen vorbereitenden Aussagen, etwa wenn der Glauben, die göttliche Gabe oder die Nachordnung des menschlichen gegenüber dem göttlichen Handeln betont werden. Beide Predigten behandeln dasselbe Thema aus unterschiedlichem Blickwinkel: Luther will seinen Hörern anhand von Mt. 7,12 und Joh. 3,16 zeigen, wie man ein christliches Leben führt und das ewige Leben erlangt. In typisch mittelalterlicher Weise wird dabei das Christenleben und das Heil sowohl in Verbindung mit Gottes Gabe als auch mit dem menschlichen Handeln gesehen. Beides schließt sich nicht gegenseitig aus. Die soteriologische Relevanz des von der Bergpredigt mit allem Nachdruck geforderten menschlichen Liebeshandelns setzt die göttliche Befähigung des Menschen dazu voraus. Andererseits gilt, daß die göttliche Gabe in Form von Schöpfung, freiem Willen und Christusereignis ihre Heilsbestimmung nur mit und durch die menschliche Beteiligung realisiert. Daß der Mensch, dem diese Predigten gelten, von der Sünde gezeichnet ist und die göttliche Forderung nicht oder nur unzureichend praktiziert, ermäßigt nicht die Erwartung an das menschliche Handeln und führt nicht zu einer Gewichtsverschiebung zugunsten der göttlichen Gnade. Vielmehr unterstreicht das nur die Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit der göttlichen Forderung und den unbedingt verpflichtenden Charakter der göttlichen Gabe. Die Predigten selbst geben allerdings nicht genügend Hinweise, um diese der Gnadenlehre zuzurechnenden Aussagen traditionsgeschichtlich einzuordnen. Ob dieses Ineinander von göttlicher und menschlicher Aktivität nun stärker in den Bahnen franziskanischer oder dominikanischer Schultheologie gedacht ist, ob hier ein *meritum de congruo* oder ein *meritum de condigno* gelehrt wird, ob wir es gar mit Behauptungen zu tun haben, die in die Nähe eines der spätfranziskanischen Schultheologie unterstellten »Semipelagianismus« führen, läßt sich angesichts des schmalen Quellenfundaments nicht beantworten. Es liegt wohl auch nicht in der Absicht dieser Predigten, eine den unterschiedlichen Ausprägungen der zeitgenössischen Gnaden- und Verdienstlehre klar zuzuordnende Bestimmung des

Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln vorzulegen.[37] Es geht vielmehr um die Anleitung zu christlichem Leben für eine Zuhörerschaft, die vor allem aus spätmittelalterlichen Weltklerikern und Mönchen bestand. Und für deren christliches Leben gilt, was seit jeher auf den Kanzeln gepredigt wurde: Gottes Gabe in seinem Schöpfungs- und Erlösungshandeln ist zentral für die christliche Existenz, sie wirkt sich in Gestalt des Glaubens und der im Handeln konkretisierten Gottes- und Nächstenliebe des einzelnen aus; und dieses Handeln des Menschen hat wiederum Heilsbedeutung. Darum machen die beiden frühesten Predigten Luthers diese beiden Gesichtspunkte jeweils so stark: die göttliche Gabe einerseits und die dem göttlichen Gebot entsprechende menschliche Praxis andererseits. Mt. 7,12 und Joh. 3,16 enthalten beide, freilich mit je unterschiedlicher Akzentuierung, das für die mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit charakteristische spannungsreiche Beziehungsgefüge von Gott und Mensch, Mensch und Gott. Will man die – für diesen Zweck eigentlich nicht vorgesehenen – Grundaussagen beider Predigten in einen systematischen Zusammenhang bringen, so ergibt sich, daß Luthers früheste erhaltene Predigten das christliche Leben als die der Goldenen Regel entsprechende Praxis der Liebe in der Beziehung zum Mitmenschen und als die die Welt transzendierende, sich als Glaube und Liebe realisierende Beziehung zu Gott bestimmen. Diese Beziehungen zu Gott in Glaube und Gottesliebe einerseits und zum Mitmenschen in der umfassenden Nächstenliebe andererseits setzen die Zuwendung Gottes zum Menschen voraus und eröffnen das ewige Leben. Sie sind also in ein prozeßhaftes Geschehen der in gott-menschlicher Kooperation sich realisierenden Transzendierung der Welt eingebunden.

---

[37] Zwar geben andere Quellen aus der Zeit vor Beginn der ersten Psalmenvorlesung – etwa die Randbemerkungen zum Lombarden – Hinweise zu Luthers damaliger theologischer Position innerhalb der spätmittelalterlichen Diskussion. Weil aber keine direkten Verbindungen zwischen diesen anderen Quellen und den hier behandelten Predigten erkennbar sind, sollte man die Behandlung beider Komplexe – der fachtheologischen Diskussion einerseits und der kirchlichen Verkündigung andererseits – trennen. – Hinsichtlich der beiden frühesten Predigten hat die Forschung bisher entweder den Aspekt des menschlichen Handelns und seiner Heilsrelevanz betont und ihn mit der scholastischen Theologie in Verbindung gesehen (E. Vogelsang: *Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten*, 112–116; H. Bluhm: *The Significance of Luther's Earliest Extant Sermon*, in: Ders.: *Studies in Luther*, 1987, 7–14; L. Grane: *Contra Gabrielem*, 1962, 282; M. Seils: *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, 1962, 28–32; R. Schwarz: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, 1962, 5–7.72–75) oder den Aspekt der göttlichen Gabe und der menschlichen Angewiesenheit herausgestellt und darin eine gewisse Kontinuität zur späteren Theologie Luthers erblickt (P. Kaufman: *Luther's »Scholastic Phase« Revisited: Grace, Works, and Merit in the Earliest Extant Sermons*, in: ChH 51, 1982, 280–289; A. Raunio: *Summe des christlichen Lebens*, 2001, 125–146).

Was alles an religiösen und theologischen Vorstellungen über die *vita christiana* in den beiden frühesten Predigten Luthers mitschwingt, zeigt der Blick auf die weiteren Kontexte. Wenn Luther von der biblischen Forderung »ein iglichs sol dem andern behülffen sein, darnach im Got verlihen hat« sagt: »Hoc est omnium charitas et vera vita Christianorum«, und wenn er die Beziehung zu Gott als dem in der Liebe zu erstrebenden Endzweck menschlicher Existenz mit dem Satz zusammenfaßt: »Credere igitur sufficit: hoc est nostrum cooperari«, bewegt er sich im Rahmen spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit. Es ist aber zu beachten, daß Luthers früheste Predigten – als streng textbezogene Bibelauslegung – das, was an Theologie und Frömmigkeit im Hintergrund steht, nur andeutungsweise oder nicht explizit thematisieren. Richten wir unseren Blick auf den mittelalterlichen Hintergrund, dann wird Luthers Betonung der Nächstenliebe und des Glaubens als Charakteristika christlicher Existenz bestätigt. Zur Beschreibung des christlichen Lebens gehören aber auch andere, in den Predigten nicht im Mittelpunkt stehende Charakteristika wie die Gottesliebe, die Weltdistanzierung, der geistliche Aufstieg oder das Gegenüber von Tugenden und Lastern. Diese müssen bei einer systematisch ausgewogenen, nicht auf die Auslegung einzelner biblischer Texte zugespitzten Darstellung des christlichen Lebens gleichberechtigt mit oder sogar vor den Themen Nächstenliebe und Glaube genannt werden. Im Mittelalter bilden alle diese Bestimmungen des christlichen Lebens den Vorstellungskomplex der *christlichen Vollkommenheit*. Und in diesem weiteren Zusammenhang müssen auch Luthers früheste Predigten gelesen und ihre Aussagen über die vita christiana verstanden werden. Die moderne Forschung hat sich bemüht, die unter der Überschrift *perfectio christiana* zusammengefaßten Anschauungen zusammenzustellen und zu systematisieren. So zeigt Karl Suso Frank,[38] daß das mittelalterliche Verständnis christlicher Vollkommenheit geprägt ist vom *contemptus mundi*[39] und bei aller Wertschätzung der innerweltlichen Existenz allein in der – üblicherweise als monastisch verstandenen – Weltdistanzierung den sicheren Heilsweg erblickt. Frank arbeitet fünf für das ganze Mittelalter geltende Charakteristika der Vollkommenheitsvorstellung heraus: Erstens ist das Ziel der Vollkommenheit die als eschatologische Gabe jenseits der vorfindlichen Welt, in dieser Welt jedoch nicht vollständig erreichbare Christus- und Gottesgemeinschaft in der Liebe und Kontemplation. Zweitens ist die äußere Gestalt der Vollkommenheit die Weltdistanzierung in

[38] DSp 12[I],1118–1131.

[39] Zur Bedeutung des *contemptus mundi* für das Mittelalter: LMA 3,186–194 (L. Gnädinger, G. Silagi, W. Th. Elwert, D. Briesemeister, U. Schulze, K. Reichl).

der Christusnachfolge. Das bedeutet gemäß 1.Joh. 2,16 die Abkehr von der dreifachen concupiscentia zugunsten von Keuschheit, Armut und Verneinung des Eigenwillens, wie es auch die drei Mönchsgelübde beinhalten. Drittens gehört zur Vollkommenheit die Unterscheidung von vita activa und contemplativa, wobei die Kontemplation als Zuwendung zu Gott konstitutiv für die Vollkommenheit ist. Hierzu gehört aber notwendig die praktische Betätigung und der praktische Beweis in Form der Nächstenliebe. Viertens ist die Vollkommenheit aufs engste verbunden mit der Liebe,[40] die nicht nur Aufgabe eines bestimmten Standes der Vollkommenheit, sondern aller Getauften, ja überhaupt aller Menschen ist und die mit der »personalisation et [...] intériorisation de la perfection« einhergeht. Fünftens ist die mittelalterliche Vollkommenheitsvorstellung geprägt von der pseudo-dionysischen Systematisierung der Vollkommenheit als der dynamischen Bewegung weitestmöglicher Angleichung an Gott, die in das Bild des aufwärtsführenden Wegs oder der Leiter gefaßt wird. Die einzelnen Momente dieser Konzeption christlicher Vollkommenheit lassen sich aus den mittelalterlichen Quellen überreich belegen. Man denke an die Vorstellung der Himmelsleiter, die den Aufstieg zu Gott als stufenweise Vervollkommnung in der Erkenntnis und den Tugenden darstellt;[41] an die Unterscheidung von Geboten und Räten und die damit einhergehende Unterscheidung von unterschiedlichen Graden christlicher Vollkommenheit; an die Auslegung der für das Mönchtum so wichtigen Texte Mt. 5–7 und Mt. 19,16–30; an den Streit um die Bettelorden im 13. Jahrhundert, dem wir eine Reihe theologisch gewichtiger Darstellungen der christlichen Vollkommenheit verdanken;[42] an die Auseinandersetzungen um das im Hochmittelalter – durchaus in Spannung mit dem kirchlich-monastischen

---

[40] »Pas de perfection sans l'amour donné par Dieu, et toute perfection n'est qu'un effet de l'amour« (DSp 12^{I},1129f.).

[41] DSp 4^{I},62–86 (Émile Bertaud, André Rayez); C. Heck: *L'échelle céleste dans l'art du moyen âge*, 1997. Der platonisch-neuplatonische Hintergrund der Vorstellung vom Aufstieg zu Gott (DSp 4^{I},78) ist auch in Luthers zweiter Predigt bemerkbar. Das Himmelsleitermotiv war auch in Luthers unmittelbarer Umgebung präsent, nämlich in Gestalt eines um 1510 entstandenen Cranach-Holzschnitts, der den Weg des Christen als Aufstieg von der »Furcht ewiger Pein« zur »Lieb ewiger belonung« beschreibt. Dieser vollzieht sich in steter Selbstdisziplinierung (»Messigkeit in gluckseligen dingen«, »Gedult in widderwertigen dingen«) über die drei Stufen von »Verschmehung der welt«, »Sein selbs kleinmechtigung« und »Demůtige lieb gottes« (G. Seebass: *Die Himmelsleiter des hl. Bonaventura von Lukas Cranach d.Ä. Zur Reformation eines Holzschnitts*, 1985, 44).

[42] Thomas von Aquin: *De perfectione vitae spiritualis* (sowie die Ausführungen über die christliche Vollkommenheit in der *Summa theologiae* [2^{a} 2^{ae}, q. 184], die zu ergänzen sind durch die Ausführungen über die Zweckbestimmung des Menschen sowie über die beatitudo und die charitas); Bonaventura: *De triplici via* und *De perfectione vitae ad sorores*. – Zum Hintergrund: DSp 12^{I},1126–1128.

– aufblühende laikal-semireligiose Vollkommenheitsideal;[43] oder an die spätmittelalterliche Anleitungs- und Erbauungsliteratur mit ihrem vielfältigen traditionsgeschichtlichen Hintergrund.[44] Liest man nun Luthers früheste Predigten im Zusammenhang dieser Quellen, so geben sie sich als Darstellung von Teilaspekten christlichen Vollkommenheitsstrebens zu erkennen. So verweist Mt. 7,12 auf den Aspekt der *vita activa*, die sich im Gehorsam gegen das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe als der Praxis der Vollkommenheit im Widerstreit von Tugenden und Todsünden vollzieht. Joh. 3,16 wird auf die Überwindung der Welt durch Gottes Liebe gedeutet, in die der Mensch hineingezogen wird, indem er durch den Glauben und die *vita contemplativa* zur Vollkommenheit der Gottesliebe aufsteigt.

Als erstes Fazit ist festzuhalten: Luthers älteste erhaltene Predigten zeigen, daß er sich schon früh für das christliche Leben interessierte – und daß er seine Anschauungen vom christlichen Leben im Rahmen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und Theologie explizierte.

2. Luthers spätmittelalterlicher Hintergrund

Luthers früheste Predigten von 1510 skizzieren ein Programm des christlichen Lebens, das als typisch mittelalterlich zu klassifizieren ist. Weil diese Auffassung vom christlichen Leben der Ausgangspunkt von Luthers theologischer Neuorientierung war und diese auf vielerlei Weise mitbestimmt hat, sind die beiden Predigten auch der Ausgangspunkt der Darstellung. Für die Frage nach der Entstehung von Luthers reformatorischer Auffassung vom christlichen Leben genügt es aber nicht festzustellen, daß Luther in seinen frühesten Predigten ein spätmittelalterliches Ideal des christlichen Lebens vertrat, und einige wenige Momente dieses Ideals zu skizzieren. Um die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Luthers spätmittelalterlichem und dem reformatorischen Verständnis des christlichen Lebens bestimmen und die allmähliche Entwicklung des reformatorischen Ethos bis 1520 verstehen zu können, braucht es eine ausführlichere Beschäftigung mit dem, was Luther bis 1510 als Ideal des christlichen

[43] Z.B. auf dem Konzil von Vienne (1311/12) in der Konstitution *Ad nostrum qui* gegen die Irrtümer semireligioser Gruppen über den status perfectionis (DS 891–899). Zum frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund: A. Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 1997, 54–61.

[44] Hier wären beispielsweise das *Malogranatum* (dazu: M. Gerwing: *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*, 1986) oder *De spiritualibus ascensionibus* von Gerhard Zerbolt zu nennen.

Lebens kennengelernt und verinnerlicht hat. Um den Hintergrund und Ausgangspunkt von Luthers theologischer Entwicklung seit 1510 genauer zu bestimmen, ist im Folgenden zu fragen, mit welchen Vorstellungen von der vita christiana Luther zwischen 1483 und 1510 in Berührung gekommen ist und was ihn davon beeinflußt hat oder beeinflußt haben könnte. Behandelt werden die Prägung durch das Elterhaus und die kirchliche Sozialisation während der Mansfelder Jahre (1483–1497), die Trivialschulzeit in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach (1490–1501), das Artes-Studium an der Universität Erfurt (1501–1505), die Erfurter Klosterzeit (1505–1511) und das Theologiestudium in Erfurt (1507–1511). Angesichts der Quellenlage ist es unumgänglich, das, was wir von Luthers früher Biographie wissen, mit dem zu verbinden, von dem wir mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß es Luthers persönliche und theologische Entwicklung bis 1510 geprägt oder beeinflußt hat. Nur so läßt sich Luthers spätmittelalterlicher Hintergrund bestimmen und die Entwicklung seiner reformatorischen Anschauung vom christlichen Leben verstehen.

2.1. Elternhaus und kirchliche Sozialisation in den Mansfelder Jahren (1483–1497)

Was Luther 1510 in seinen Erfurter Predigten als Ideal christlicher Existenz vortrug, verdankte sich zwar auch den Prägungen der Kindheit und Jugendzeit, doch führt keine direkte Linie von den Mansfelder Jahren zum monastischen Vollkommenheitsideal. Die Welt von Luthers Kindheit und Jugend war zwar durch Religion und Kirche geprägt, sie ging aber darin nicht auf. Wenn auch im einzelnen kaum genau zu sagen und zu belegen ist, wie Luthers persönliche Entwicklung in den Mansfelder Jahren verlief und welche Vorstellungen vom menschlichen Leben im allgemeinen und vom christlichen Leben im besonderen sich in ihm entwickelten, so läßt sich doch feststellen, daß Luther in eine gleichermaßen von weltlichen wie religiösen Momenten geprägte laikale Existenz hineinwuchs.

Grundlegend war die Prägung durch das Elternhaus,[45] in dem Luther das bürgerliche Ethos des Spätmittelalters, und zwar vor allem das alltagssprachliche Vorverständnis des Moralischen und die elementaren Grund-

[45] Trotz der schlechten Quellenlage sind aufschlußreiche Einblicke in Luthers frühe Lebensjahre möglich, wie neben Brecht (1,13–24) nach wie vor Scheel (1,1–32) zeigt. Die archäologischen Untersuchungen an Luthers Elternhaus in Mansfeld bestätigen die bekannten Hinweise auf den ökonomischen und sozialen Aufstieg von Luthers Vater (H. Meller [Hg.]: *Luther in Mansfeld. Forschungen am Elternhaus des Reformators*, 2007).

sätze menschlichen Verhaltens, vermittelt wurden. In Luthers Hinweisen und Berichten zu seiner Kindheit und Jugend spiegelt sich dieses Hineinwachsen in das vorfindliche Ethos wieder. Züge von Luthers früher Lebenswelt, die die erhaltenen Nachrichten über Luthers Elternhaus erkennen lassen und die sich auch in Luthers Charakter und Lebensführung wiederspiegeln, sind etwa die Verpflichtung gegenüber der engeren und weiteren Familie und dem heimatlichen Gemeinwesen, der Gehorsam und die Ehrerbietung gegenüber den Eltern, die Schätzung der Ehe und die Verpflichtung zur Fortpflanzung, das Streben nach materieller Sicherung und sozialem Aufstieg, das Bedürfnis nach repräsentativem Ausdruck des erreichten materiellen und sozialen Status nach außen, die aktive gesellschaftliche Teilhabe, Selbstdisziplin und Strenge in der persönlichen Lebensführung und anderes mehr. Diese Orientierungen und Werte wurden aber wohl nicht nur durch das unmittelbare Vorbild vermittelt, sondern wie üblich auch in Gestalt elementarer sprachlicher Vermittlungs- und Reflexionsformen des gelebten Ethos. Hier sind vor allem die Sprichwörter, Spruchweisheiten und Verhaltensregeln zu nennen, die Luther lebenslang im persönlichen Bereich wie in der theologischen Argumentation wichtig waren und die er souverän handhabte.[46] Ein Stück aus der Tischredenüberlieferung illustriert, welche Rolle diese elementaren Forderungen für den alten Luther und seine Familie spielten: 1541 soll er sentenzenartige Lebensregeln an die Wand hinter dem Ofen in seiner Stube geschrieben haben, die zur Treue im Kleinen, zur Wertschätzung des Pfennigs, zur ökonomischen Nutzung der Zeit, zu Sparsamkeit und zum Maßhalten mahnten.[47]

Die Lebenswelt des Elternhauses war von der für das spätmittelalterliche Leben zentralen religiös-kirchlichen Dimension durchdrungen. Es bestand aber keine Konkurrenz oder gar ein Widerspruch zwischen der bürgerlichen und der religiös-kirchlichen Lebenswelt. Von frühester Kindheit an wuchs Luther in die Frömmigkeit des Elternhauses und das kirchliche Leben der Parochie und der Stadt hinein. Für die Religiosität dieses Umfelds galt ebenso wie für das in den Erfurter Predigten vorauszusetzende klerikal-monastische Milieu die Orientierung am Ideal der *perfectio christiana*, nach der man auf der laikalen Stufe allerdings in engerer Verbindung mit der Welt und darum unter größeren Erschwernissen strebte. Und auch dieses Vollkommenheitsstreben war geprägt durch das Ineinan-

[46] Deutsche Sprichwörter, Spruchweisheiten und Lebensregeln finden sich in Luthers gesamten Werk, bevorzugt jedoch in ethischen Zusammenhängen. Dieses Erbe war Luther so wichtig, daß er wohl in den 1530er Jahren eine eigene Sprichwörtersammlung anlegte (WA 51,634–644.645–662.663–726).

[47] WATR 4,520f.* (Nr. 4801).

der von göttlicher Gnadengabe und auf sie hinführender und von ihr herkommender menschlicher Aktivität. Luthers eigene Rückblicke auf seine ersten Lebensjahrzehnte geben zahlreiche Hinweise auf religiöse Anschauungen und praktizierte Frömmigeitsformen, aus denen im Folgenden ein Punkt herausgegriffen werden soll, der für Luthers Biographie und Theologie von Bedeutung war: der richtende Christus und seine Bedeutung für das christliche Ethos.[48] Für die Vorstellung vom richtenden Christus ist das Ineinander von göttlicher Gabe und Forderung an den Menschen charakteristisch. Luther »lernte Christum als den kennen, der zwar die überschwengliche Genugtuung durch das Opfer am Kreuz beschafft hatte, der aber wiederum vom sündig gewordenen Christen Genugtuung fordert, falls er vor ihm bestehen wollte. Er ist ihm als Erlöser und Retter, als Heiland und Seligmacher kund geworden. [...] Aber er erfuhr zugleich, daß dieser Christus der unbestechliche Richter der Toten und Lebendigen sei«.[49] Christi Heilswerk, das in der Liturgie gefeiert wurde, das im Rhythmus des Kirchenjahres präsent war, das man sich in der täglichen Frömmigkeit vergegenwärtigte, verband sich stets mit der angesichts dieses Heilswerks nur umso größeren Forderung eines entsprechenden menschlichen Verhaltens.

Christus war dann »nicht mehr allein dein Heiland und Seligmacher, sondern dein zorniger Richter, fur des Richtstuel du must erscheinen und rechenschafft geben aller deiner Sunden. [...] Wen wir gleich gehort haben, auch darvon gesungen haben, das Christus gestorben, begraben und von den todten aufferstanden sei, so haben wir doch nichts darvon verstanden und anders nicht gedacht, den ehr hat nur fur die ersten Sunden gnung gethan, nun hinfurder taug ehr dir nichts mehr«.[50]

---

[48] O. Scheel (Hg.): *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, ²1929, Nr. 62.65. 71.103.127.145.181.182.194.279.312.346 f.358.360.364.377.383.403.406.426.429.501.503. Eine Auswertung dieser Nachrichten mit Blick auf die Mansfelder Zeit gibt Scheel 1,20–24. Aufschlußreich ist auch der polemisch eingefärbte Rückblick auf die spätmittelalterliche Frömmigkeit, den Luther 1530 in seiner *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg* gibt (WA 30^{II},235–267.268–356). Im folgenden werden auch Quellen verwertet, die Luther selbst auf die Klosterzeit bezieht oder die zeitlich nicht näher spezifiziert sind. Die Heranziehung solcher Zeugnisse für die Mansfelder Zeit ist nicht problematisch, solange es um Luthers spätmittelalterlichen Hintergrund im allgemeinen geht, der während der unterschiedlichen Phasen seiner ersten Lebensjahrzehnte jeweils nur in anderer Ausdrucksgestalt erscheint. Allerdings muß man sich der Wertung der eigenen Vergangenheit in Luthers Rückblicken bewußt sein, die die Wahrnehmung und Darstellung beeinflußt. – Zum frömmigkeitsgeschichtlichen und theologischen Hintergrund: R. Schwarz: *Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität* (GWU 32, 1981, 526–553); A. Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 136–138 und Kap. 23.

[49] Scheel 1,22.

[50] WA 47,576,3–13* (1539).

Dieser Christus würde am Jüngsten Tag fragen, wie der mit dem Heil beschenkte Mensch die zehn Gebote gehalten und in seinem gottgegebenen Stand verantwortlich gelebt habe.[51] Die weltlich-bürgerliche Existenz in ihrer religiös überformten Eigenständigkeit war eingebunden in die näheren und weiteren heilsgeschichtlichen Zusammenhänge und war letztlich auf den richtenden Christus hin orientiert. Der Alltag stand unter der steten Forderung, auf Grundlage des empfangenen Heils und Gebots hinsichtlich des Zeitlichen wie Ewigen ein gottgefälliges Leben zu führen. Die bildliche Ausgestaltung der Kirchen stellte das nachdrücklich vor Augen, und die erbauliche und katechetische Literatur schärfte das in ihrer Betrachtung der vier *novissima* – Tod, Gericht, Höllenstrafen, Himmelsfreuden – energisch ein. Der Christ wurde auf ein Gericht vorbereitet, in dem Christus in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit seine universale Rechenschaftsforderung zur Geltung bringen würde. Angesichts dessen lastete ein hoher Anspruch auf dem christlichen Leben. Die sich hier aufbauende Spannung zwischen der göttlichen Forderung und der vom Laien wegen seiner Verstrickung in die Welt kaum zu leistenden Vollkommenheit in der Bekämpfung der Laster und in der Praxis der Tugenden wurde durch die Marienfrömmigkeit und die Heiligenverehrung gemildert, ohne daß aber der Ernst der Erwartung des Richters Christus ermäßigt wurde. Luther berichtet in seinen Rückblicken auf die Konfrontation mit dem richtenden Christus von dieser Zuflucht zu Maria und den Heiligen:

Es ist »ein schedlich ding, das man in papatu die leute geleret hat fur Christo zu fliehen. Ich horet in nicht gern nennen, quia eram sic doctus, das ich must gnug thun fur mein sunde, und das Christus werde in novissimo die sagen: quomodo servasti decem praecepta? ordinem tuam? wenn ich in gemalt sahe, so erschrack ich fur im als fur dem Teufel, quia ich kunde sein gericht nicht leiden. Wenn man es pertinacibus hette geprediget, fuisset aliquid, sed uns armen leuten ists der Teufel gewest. Et alia etiam accesserunt de adoratione Sanctorum. Furchten uns fur dem man, rufften unser liebe frawen an und vermaneten sie der brůste, die sie Christo gegeben hat, sie wolte iren son bitten, das er uns wolt gnedig sein umb irer furbit willen. Sic viximus, docuimus. Wenn unser fraw nicht war, namen wir Apostolos, bis man zu letzt kam auff die heiligen, die nie gewesen sind, Christophorus, Georgius, Barbara, Et tamen stund unser zuversicht auff sie, lieffen gen Rom, gen S. Jacob, da gab der Bapst ablas zu«.[52]

Unter den Heiligen, an deren Verehrung Luther sich in seinen Rückblikken erinnert, werden immer wieder der Heilige Georg und die Heilige Anna genannt, zwei Heilige, die in Mansfeld mit seiner Georgskirche und seinem Bergbau intensiv verehrt wurden. Aber auch wenn die Gottesmutter und die Heiligen angesichts der strengen Forderungen und des

[51] WA 41,198,1f.* (1535).
[52] WA 41,197,5f.; 198,1–12* (1535).

unausweichlichen Gerichts eine Zuflucht waren, ist doch auch für ihre Verehrung das Ineinander von Gnaden- und Forderungsaspekt kennzeichnend. Maria war das unerreichbare Vorbild der demütigen Ergebung in den Gotteswillen; die Heiligen waren Vorbilder, die in jeder denkbaren Hinsicht Vollkommenheit erreicht hatten, und das zwar als in besonderer Weise begnadete Menschen, aber eben doch als Menschen. Und die Verehrung Marias und der Heiligen stellte nicht nur Ideal- und Vorbilder vor Augen, sondern verlangte als solche besondere Leistungen, die von der andächtigen Versenkung in die Vita des Heiligen bis zur Wallfahrt reichen konnten.

Das Hilfsmittel zur Bewältigung der Spannung von Vollkommenheitsanspruch und durch die Verstrickungen in die Welt gehemmter menschlicher Alltagsexistenz war die Buße.[53] Ihre Bedeutung für das kirchliche Leben und die christliche Existenz im Spätmittelalter ist schwerlich zu unterschätzen. »Das ganze religiöse Leben hat seinen Mittelpunkt am Bußinstitut. Hier wird der Glaube bekannt und werden die Sünden erlassen, hier werden die verdienstlichen Werke aufgetragen und wird der Mensch gerechtfertigt, hier kann man aber auch sich von den Bußwerken freikaufen«.[54] Die bedeutsame hochmittelalterliche Neuerung der alljährlichen Pflichtbeichte im Vorfeld der österlichen Pflichtkommunion, die das vierte Laterankonzil 1215 festgeschrieben hatte,[55] war im Spätmittelalter zur Selbstverständlichkeit geworden. Im 15. Jahrhundert hatte die

---

[53] Luthers Rückblicke auf sein Verständnis und seine Praxis der Buße sind zahlreich und beginnen früh, weil die Buße ein Schlüsselproblem von Luthers religiöser und theologischer Entwicklung war. Aber wegen dieser Bedeutung lassen sich aus Luthers Rückblicken kaum mehr Verständnis und Praxis der Buße in der Zeit vor 1505 erschließen. Die Klostererfahrung mit der *vita poenitentialis* und die spätere scharfe Kritik haben die Erinnerungen an das Frühere überlagert. An Quellentexten läßt sich folgende Auswahl nennen: O. Scheel (Hg.): *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, [2]1929, Nr. 9. 22.68.84.121.129.151.241.242.312.336.386.400.517. Siehe auch die Abschnitte zu Beichte und Buße in der *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg* (1530): WA 30[II],287–292. Das Folgende schöpft darum aus weiteren Quellen und der reichen Forschungsliteratur zu Theologie und Praxis der Buße. An grundlegender Literatur sind zu nennen: R. Seeberg: *Dogmengeschichte*, Bd. 3, [4]1930 (§ 48,1–9; § 55,1–9; § 59,4; § 66,12–20; § 69,5–7); T. Tentler: *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, 1977; M. Ohst: *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, 1995; R. Schwarz: *Probleme in der spätmittelalterlichen Rechtfertigungslehre als Anstoß zur Reformation* (MThZ 50, 1999, 25–42).

[54] R. Seeberg: *Dogmengeschichte*, Bd. 3, [4]1930, 617.

[55] Die zentralen Bestimmung von const. 21 lauten: »Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum: [...] alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens Christiana careat sepultura« (DS 812–814).

Kirche das Bußsakrament abschließend definiert, als das Florentiner Konzil 1439 im *Decretum pro Armeniis* als Materie des Sakraments die *contritio cordis*, *confessio oris* und *satisfactio operis* durch die drei traditionellen Frömmigkeitswerke Beten, Fasten und Almosengeben bestimmte und als Form die priesterliche Absolution benannte. Allerdings ohne theologisch zu präzisieren, was unter den einzelnen Elementen zu verstehen und wie ihr Zusammenhang beschaffen war – was die kontritionistischen und die attritionistischen Bußtheologien in unterschiedlicher Weise ausdeuteten.[56]

Genaueren Einblick in die spätmittelalterliche Buße gewähren uns die Bußbücher und Beichtsummen. Die spätmittelalterlichen Beichtbücher sind in ihrem Kern Dekalogauslegungen, die als Materialsammlungen und Leitfäden für Beichtväter den Stoff der Beichtunterweisung aufbereiten. Als Beispiel für die Beichtbücher dient uns im Folgenden das in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert entstandene und 1478 erstmals gedruckte *Beichtbůchlein* des Frankfurter Pfarrers Johannes Wolff.[57] Die Elementarunterweisung hinsichtlich des Bußsakraments leitet dazu an, im Beichtgespräch anhand bestimmter Listen seine Sünden zu erkennen und zu benennen. Diese Listen, die zur Selbstprüfung und zur Benennung der zu bereuenden und beichtenden Sünden verwendet werden, enthalten im späten Mittelalter vor allem den Dekalog[58] und die sieben Todsünden,[59] die

---

[56] »Quartum sacramentum est paenitentia, cuius quasi materia sunt actus paenitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio; ad quam pertinet, ut doleat de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Secunda est oris confessio; ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis; quae quidem praecipue fit per orationem, ieiunium et eleemosynam. Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit: Ego te absolvo; minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Effectus huius sacramenti est absolutio a peccatis« (DS 1323).

[57] Vgl. auch die beiden um 1475 wohl in Nürnberg und 1504 in Augsburg gedruckten Beichtbüchlein in: F. Falk (Hg.): *Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst*, 1907, 76–80.81–95. – Zur spätmittelalterlichen Laienkatechese im allgemeinen und Wolff im besonderen: R. Bast: *Honor Your Fathers: Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany 1400–1600*, 1997, 1–52. – Die im Folgenden genannten Texte finden sich in Wolffs *Beichtbůchlein* in dem Teil »Vor die anhebenden kynder und ander zu bichten in der ersten bijcht« (1–5) sowie in der darauf folgenden ausführlichen Behandlung der Reihungen in dem Teil »Vor die zunemende gelerten ond ungelerten vorstendigen mentschen zu bychten etc.« (6–39), wo mit besonderer Ausführlichkeit der Dekalog behandelt wird (6–21).

[58] Wolffs *Beichtbůchlein* gibt den Dekalog in einer lernbar aufbereiteten Fassung wieder: »[1.] Eyn got soltu anbeden. gleuben. liephan uber alle creature / hoffen. dyenen. und eren. / [2.] Und bij synem namen nit sweren. / [3.] fyertag fier. [4.] und in eren habe dyn eldern. / [5.] Nyemant intod slagen syn leben nym. / [6.] Und unkusch werck nit volnbrenge. / [7.] Nyemant saltu stelen. [8.] und falsch gezugniß nit geben. / [9.] Eyns

mit der Unterscheidung von Wort-, Tat- und Gedankensünden verbunden werden.[60] An weiteren Reihungen werden genannt: die fünf Sinne, mit deren Betätigung man gegen einzelne Dekaloggebote verstoßen kann,[61] das Vaterunser, das Ave Maria, die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die neun fremden Sünden,[62] die fünf himmelschreienden Sünden,[63] die sieben Barmherzigkeitswerke,[64] die sechs Sünden wider den Heiligen Geist[65] die sieben Sakramente,[66] die acht Seligpreisungen[67] und die sieben Gaben des Heiligen Geistes.[68] Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe spielt keine herausgehobene Rolle, vielmehr erscheint es der konkreten Füllung durch den Dekalog bedürftig.[69] Die Vielzahl dieser Reihen, die der Selbsterforschung dienen, werden in Wolffs *Beichtbůchlein* auf den Dekalog als die Basisreihe der Gebote Gottes und auf die sieben Todsünden als die Basisreihe der menschlichen Verfehlungen zurückgeführt. Gerade die besondere Betonung des Dekalogs ist ein Charakteristikum spätmittelalterlicher Frömmigkeit, die diesen Text in weit

---

andern hußgenoße nit begern salt. / [10.] Und fremde gut in diner begirde nit halt« (6). Der Dekalog soll auch im Gottesdienst behandelt werden, um die bessere Erfassung der ethischen Unterweisung in der Predigt zu ermöglichen, zur rechten Beichte anzuleiten und durch Vertiefung der Sündenerkenntnis zu wahrer Reue und damit zu Erlangung des Heils zu verhelfen (42–45). Allerdings weiß das *Beichtbůchlein* auch um die Schwierigkeiten der Vermittlung des Dekalogwissens an Laien und Kleriker.

[59] Merkwort für die lateinische Reihe ist das Akrostichon *Saligia* (superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, accidia). Die deutsche Reihe lautet: »Hoffart. Gyczikeyt. Czorn. Unkuscheyt. Ueber essen uber drincken. Nyd haß. An gotes dinst dragheyt«. Die ausführliche Behandlung (Wolff: *Beichtbůchlein*, 23–28.34–39) zeigt, daß das *Beichtbůchlein* ein theologisch vertieftes Verständnis der Sünde hat. Jede Sünde ist letztlich dem Willen Gottes widersprechendes Verhalten.

[60] AaO 35f.

[61] AaO 21–23.

[62] Lateinisch: »Iussio consilium consensus palpo recursus. Participans mutus non obstans non manifestans«; deutsch: »Heyßen. raden. willen. smeychelunge und zulauffen. deylhafftigkeyt. swigen. nit widdersteen und nit offenbaren«. Fremde Sünden heißen sie wegen der Beteiligung an der Sünde anderer (aaO 28f.).

[63] »Usura zodoma merces homicidaque preda«. Üblicherweise kennt man nur vier himmelschreiende Sünden (Mord an Verwandten, Beraubung von Witwen und Waisen, Vorenthalten des verdienten Lohns, Homosexualität), Wolff fügt noch den Wucher hinzu (aaO 21).

[64] AaO 31 (»Visito cibo poto redimo tego colligo condo«).

[65] AaO 29–31. Nämlich Verzweiflung, Trotz, Mißgunst, Widerspruch, Verhärtung und Unbußfertigkeit; in der lateinischen Fassung: »Impugnans verum presumens spemque relinquens. Hinc induratus odiensque fratris amorem. Emendam spernens impugnans pneuma beatum«.

[66] AaO 32f. (»Unctio crisma thorus contricio fons cibus ordo«).

[67] AaO 33f. (»Pacificacio. Mititas. Luctus. Pati persecucionem propter justiciam. Esuries et sitis pro justicia. Mundicia cordis. Misericordia. Paupertas spiritu«).

[68] AaO 34 (»Sapiencia. Intellectus. Consilium. Fortitudo. Sciencia. Timor. Pietas«).

[69] »decem precepta intellecta sunt spiritus illorum pretactorum preceptorum« (aaO 44).

höherem Maße als das Früh- und Hochmittelalter zum Leittext der vom Bußsakrament geforderten Rechenschaftsablegung über das christliche Leben machte.

Für die im *Beichtbůchlein* gegebene Anleitung zu dieser Selbstprüfung ist aber nicht nur die Konzentration auf die einzelne Tatsünde, die einzelne Gesetzesübertretung wichtig, die mit Hilfe differenzierter Schemata zu benennen und zu beichten ist, sondern auch die – wenn auch knappe – Behandlung der Innendimension des Bußsakraments, der *contritio*.[70] Da die Todsünde die dem Menschen eingegossene geschaffene Gottesliebe beseitigt, muß das damit verwirkte Heil durch Reue und Beichte wiederhergestellt werden. Als Reue genügt aber nicht die Einsicht in den Widerspruch von falschem Verhalten und tugendhaftem Leben und die Furcht vor zeitlichen und ewigen Sündenfolgen, sondern es kommt auf die Einsicht an, daß die Todsünde eine Übertretung von Gottes Gebot ist und damit Gottes Ehre als des Schöpfers und Erlösers verletzt:

»So dan der mensche dar uß eynen smertzen entpheht in sin hertze und starcken festen vorsacz nummer widder sin gotliche ere und glorien zu thun und vorsacz die sunde zu bichten und penitencz zu dragen. und dan eyn hoffenunge hait zu der gruntloßen barmhertzikeyt gotis und zu dem lijden unsers heren ihesu xpi So werden yme die dotsunde abegedilget von syner sele und vergeben und die erscaffen lieb gottis widder ingegoßen und gegeben der sele da durch dan die sele wirt hubschlich geczieret gesmocket und gecleydet und eyn tempel gotes. Zu der ruwe und leyt sal sich eyn igliche mentschen schicken vor. und in der bicht«.[71]

Während das eher nach einer kontritionistischen Position klingt, fügt Wolff Ausführungen im Sinne einer attritionistisch-skotistischen Position hinzu:

»So aber das missefaln rue und leyt nit genung ist das dem mentschen sine sunde vergeben werden voree er zu dem priester kommet darnach vor dem priester uß crafft und macht des heyligen sacraments der bichte und absolucze uß den vorigen missefallen die er hait gehabt vor der bicht die nit genung sint gewest zu der vergebunge der sunde wirt recht ruwe und leyt da durch dem mentschen mit der absolucze und selbige rue leyt werden vergeben die sunde und wirt ingefurt eyn lebendig glidt der heyligen kyrchen etc.«[72]

Gleichwohl hält Wolff die *contritio* für so wirkmächtig, daß sie auch ohne den Priester Vergebung bewirkt, so etwa im Falle eines Todes ohne geistlichen Beistand. Das wird auch dadurch unterstrichen, daß das *Bußbůch-*

---

[70] AaO 36–39.39–41.

[71] AaO 38.

[72] AaO 38. Es folgt ein entsprechendes Scotuszitat (aaO 39). Im 15. Jahrhundert finden sich durchaus in ein- und demselben Werk kontritionistische und attritionistische Akzentuierungen des Bußsakraments – mit ihrer je unterschiedlichen Forderung menschlicher Beteiligung und der je unterschiedlichen Funktionsbestimmung der Absolution – nebeneinander (R. Seeberg: *Dogmengeschichte*, Bd. 3, ^{4}1930, § 69.6).

lein betont, die Buße beziehe ihre rechtfertigende Kraft aus dem Leiden Christi und nicht aus menschlichen Werken oder der Fürsprache der Heiligen.[73]

Weitere Charakteristika der Praxis und des Verständnisses des Bußsakraments im späten Mittelalter ergeben sich aus den an Umfang und kanonistisch-theologischer Durchdringung weit über die Beichtbücher hinausgehenden Beichtsummen, etwa der im 15. Jahrhundert weit verbreiteten und später auch Luther bekannten *Summa Angelica* des italienischen Franziskaners Angelus de Clavassio.[74] In diesen Werken wird viel deutlicher als in den Beichtbüchern, daß die Beichte eine Art kirchliches Gerichtsverfahren ist. Es betrifft in umfassender Weise sowohl die religiöse als auch die weltliche Dimension menschlicher Existenz und zielt auf die Heilssicherung und die sittlich-religiöse Neuausrichtung des der sakramentalen Gnade bedürftigen Christen ab. Dazu erforderlich ist sowohl die regelmäßige sorgfältige Selbstprüfung und Benennung aller Gesetzesübertretungen vor dem Priester, und zwar hinsichtlich der sündhaften Einzeltat wie hinsichtlich der sündhaften inneren Einstellung, als auch die innere Beteiligung des Poenitenten. Im Mittelpunkt des Bußverständnisses steht die Absolution, die gemäß der seit dem Hochmittelalter ausgebildeten Anschauung von der sakramentalen Buße einerseits die menschliche Disposition in Gestalt der Reue aufnimmt und gnadenhaft vervollkommnet sowie andererseits die göttliche Vergebung wirksam gewährt. Der menschliche Beitrag zum Bußverfahren ist neben der Reue und der Beichte die Erbringung von Satisfaktionsleistungen. Für diese gilt zwar nach wie vor der frühmittelalterliche Grundsatz der Tarifbuße, der für jede Sündentat eine entsprechende Satisfaktionsleistung vorsieht. Dieser Zusammenhang ist aber in mehrfacher Hinsicht aufgeweicht: Da die Beichte primär Gnadenmittel ist und nicht der Sozialdisziplinierung dient, gilt der Satisfaktion ein nachrangiges Interesse; zudem bietet der Ablaß ein kirchliches Heilsangebot, das an die Stelle der herkömmlichen Bußsatisfaktionen tritt, freilich auch wieder eine gewisse Beteiligung des Menschen erfordert. Im Ganzen ist das Bußsakrament nach der *Summa Angelica* bestimmt von dem die ganze spätmittelalterliche Frömmigkeit prägenden Ineinander von kirchlich vermittelter göttlicher Gnade einerseits und der durch den Menschen zu leistenden Disposition auf dieses Geschehen und dessen Fortführung im alltäglichen Leben andererseits. Zwar blieben Unsicherheiten hinsichtlich der Kompetenz und Zuverlässigkeit des Beichtvaters und der

[73] Wolff: *Beichtbüchlein*, 40f.

[74] Das Folgende lehnt sich an die Darstellung der *Summa angelica* bei M. Ohst: *Pflichtbeichte*, 1995, 221–295, an.

Suffizienz der Reue des Beichtenden, die sich bei einzelnen durchaus zu schweren Erschütterungen des Vertrauens in die Gültigkeit und Wirksamkeit der Absolution steigern konnten; doch boten die Kirchenfrömmigkeit und die institutionellen Heilsgarantien Entlastung. Obgleich nicht für die Sozialdisziplinierung[75] gedacht, bewirkte das Bußsakrament doch auch Verhaltenskontrolle und sittliche Besserung: »Die sakramentale Hilfe der Kirche auf dem Heilsweg desavouiert nicht ihr Drängen auf sittliche Bewährung des Christenstandes, sondern bleibt immerfort positiv darauf bezogen. [...] In diesem Bestreben der katholischen Kirche, die weltliche Sittlichkeit einerseits zu leiten und emporzubilden, sie andererseits jedoch sakramental zu überhöhen und so den Menschen, die in ihr leben müssen, den Weg zum ewigen Heil zu eröffnen, obwohl die Ansprüche, die Sittlichkeit und Recht an ihn stellen, immer höher und komplizierter werden, hat auch die alljährliche Pflichtbeichte ihren Platz. Sie ist die Gelegenheit, bei der der Einzelne sein faktisches Ethos im Beichtgespräch an der kirchlichen Forderung, die ihm sonst vielleicht gar nicht in angemessener Weise bekannt würde, messen kann. Hier wird ihm seine faktische Schuld, die er wohl vielfach aus sich heraus noch gar nicht empfindet, weil ihm das Wissen darum fehlt, was alles in seiner Lebensführung objektiv sündhaft ist, vor Augen geführt. Hier wird ihm aber nicht nur das Gewissen geschärft, sondern gleichzeitig wird ihm nahegebracht, daß eben die Kirche, die Hüterin der Sittlichkeit, ihn als Verwalterin der Sakramente trotz seines sittlich verfehlten Lebens ins ewige Reich führen kann«.[76]

Diese anhand exemplarischer Beichtbücher und Beichtsummen geschilderte übliche Praxis und Auffassung des Bußsakraments im Spätmittelalter ist auch für Luther vorauszusetzen. Der Heranwachsende fand übergenug Anlässe, sein Wollen und Handeln kritisch in den Blick zu nehmen: die jährliche Beichte in der Fastenzeit, möglicherweise auch die eine oder andere spontane Beichte in der Zeit zwischen den Pflichtterminen; die das kirchliche und alltägliche Leben begleitende Präsenz des göttlichen Gesetzes; die ständige Gefahr der Gesetzesübertretung, die zu einer steten inneren Selbstprüfung anhand der gängigen Gebots- und Sündenschemata führte. Das Bußsakrament und die es begleitenden innerlichen und äußerlichen Momente der Reue einerseits und der auferlegten Genug-

---

[75] Diesen Aspekt hat besonders T. Tentler herausgearbeitet: *The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control* (in: C. Trinkaus, H. A. Oberman [Hgg.]: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, 1974, 103–126); *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, 1977. Diese Arbeiten weisen allerdings methodische und inhaltliche Schwächen auf, wie vor allem die Kritik von M. Ohst: *Pflichtbeichte*, 1995, 221f. u.ö., deutlich macht.

[76] M. Ohst: *Pflichtbeichte*, 1995, 219.

tuungsleistungen und gnadenmehrenden Beichträte andererseits waren im Spätmittelalter der Sitz im Leben der ethischen Reflexion und der Rahmen des an sittlichen und rechtlichen Normen orientierten ethischen Handelns.

Aus dieser Schilderung der Bußfrömmigkeit ist deutlich geworden, daß die Nichtübereinstimmung von Vollkommenheitsanspruch und Alltagswirklichkeit in der Erwartung des richtenden Christus durch das kirchlich vermittelte und auf die Beteiligung des Menschen konstitutiv angewiesene göttliche Gnadenhandeln bewältigt wurde. Damit diese Verbindung von institutionell abgesicherter Teilhabe an der Gnade und menschlicher Eigenaktivität heilswirksam werden konnte, bedurfte es der Unterweisung der Heranwachsenden. Mindestens die elementaren Gebete und Bekenntnistexte sowie die für das Bußsakrament unverzichtbaren Reihen der Gebote und Sünden mußten bekannt sein. Dieses Wissen wurde im Mittelalter zwar im Laufe der Zeit immer umfassender von der Kirche gefordert, jedoch nicht in Form eines eigenständigen kirchlichen oder schulischen Religionsunterrichts vermittelt.[77] Primäre Verantwortung trugen hier Eltern und Paten. Aber auch die Predigten oder die Verlesung des Dekalogs im Gottesdienst machten mit dem notwendigen Wissen vertraut.[78] Die kirchliche Unterweisung in der Predigt wollte im Mittelalter auch gezielt ethische Unterweisung sein und konfrontierte die Gemeinde anhand der biblischen Texte, aber auch am Beispiel von Heiligenlegenden oder erbaulichen Geschichten mit den Idealen christlichen Lebens und durchaus auch mit Kritik an gegenwärtigen sittlichen Mißständen.[79] Die Homiletik wie die Predigtpraxis betonten darum seit dem frühen Mittelalter das Moment

---

[77] P. Browe: *Der Beichtunterricht im Mittelalter* (Theologie und Glaube 26, 1934, 427–442).

[78] Unterstützt wurde die sprachliche Vermittlung des Glaubenswissens durch andere mediale Formen, vor allem durch Bilder, die im späten Mittelalter zu einem selbstverständlichen Teil der Innenausstattung des Kirchengebäudes wurden. Zu den im Spätmittelalter verbreiteten Beichttafeln, die Gebote, Tugenden und Laster sowie die Warnung vor dem Jüngsten Gericht vor Augen stellen: R. Slenczka: *Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen*, 1998, 25–63.

[79] TRE 27,248–262 (Isnard W. Frank). Die auf religiös-moralische Ermahnung konzentrierte Predigt der Bettelorden wirkt sich auf die seit dem 15. Jahrhundert aufblühende weltgeistliche, oftmals in Form von Prädikaturen institutionalisierte Predigt an den städtischen Kirchen aus. Ein anschauliches, wenn auch nur mit Vorbehalten auf die Mansfelder Verhältnisse Ende des 15. Jahrhunderts übertragbares Bild dieser spätmittelalterlichen Predigt bietet die Forschung zum Straßburger Münsterprediger Johannes Geiler von Kaysersberg: J. Douglass: *Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg*, 1966; B. Hamm: *Zwischen Strenge und Barmherzigkeit. Drei Typen städtischer Reformpredigt vor der Reformation: Savonarola – Geiler – Staupitz* (in: Ders.: *Religiosität im späten Mittelalter*, 2011, 391–424); R. Voltmer: *Wie der Wächter auf dem Turm. Ein Prediger und seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg*, 2005.

der praktisch-moralischen Unterweisung in der Predigt. An gängigen Predigtschemata begegneten dem Zuhörer dabei die Unterscheidungen von Glaubenswissen und sittlicher Unterweisung (fides und mores bzw. charitas) sowie von Tugenden und Lastern (virtutes und vitia), die anhand unterschiedlicher biblischer Bezugstexte oder anderer Erzählungen und Legenden auf unterschiedliche Weise ausgestaltet werden konnten.[80] Dabei läßt sich allerdings kaum eine scharfe Grenze gegenüber der Bußpredigt ziehen; eine von den lebendigen frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhängen isolierte »Gesetzespredigt« gab es jedenfalls nicht. Auch die Dekalogpredigten dienten der Vorbereitung auf die Buße und thematisierten die Gebote Gottes nicht, abgesehen von dem Ineinander von sakramentaler Gnadengabe und menschlichem Handeln.

2.2. Trivialschulbildung (etwa 1490–1501)

Die Grenzen zwischen der kirchlichen Unterweisung und dem Unterricht an der Trivialschule waren im späten Mittelalter fließend. In Mansfeld befand sich die Schule direkt neben der Georgskirche, und die Trivialschüler waren eng in das kirchliche Leben eingebunden. Doch war der Schulunterricht gerade deshalb weder in besonderer Weise religiös geprägt noch gab es einen selbständigen Religionsunterricht. Vielmehr ging es hier

---

[80] Zu Predigtverständnis und homiletischer Theorie des Mittelalters: D. Roth: *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant*, 1956. Das in dieser Monographie verarbeitete Quellenmaterial bietet einige prägnante Formulierungen. So bestimmt Alain v. Lille knapp: »Praedicatio est, manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens« (PL 210,111). Die Doppelaufgabe der Glaubens- und Sittenunterweisung faßt er in das Bild der zur Vollkommenheit führenden Jakobsleiter: »praedicatio nunc in divinis instruit, nunc in moribus; quod significatur per angelos ascendentes et descendentes: angeli enim sunt hi praedicatores qui tunc ascendunt cum coelestia praedicant; descendunt quando per moralia se inferioribus conformant« (ib.). Der *Mauritius-Traktat* formuliert im 15. Jahrhundert: »Tante namque virtutis est praedicatio quod revocat ab errore ad veritatem, a viciis ad virtutes, prava commutat in recta et asperea convertit in plana. Instruit fidem, erigit spem, inflamat caritatem, evellit nociva, plantat utilia et fovet honestum. Est enim via vite, scala virtutum et ianua paradisi« (zitiert nach Roth aaO 120f.). Ulrich Surgant faßt die Predigtinhalte schließlich 1503 so zusammen: Zu predigen ist, »quid sit credendum, faciendum, fugiendum, timendum et appetendum« (zitiert nach Roth aaO 158, die darin die Zweiteilung von Glaubens- und Sittenunterweisung ausgeführt sieht, wobei letztere vierfach entfaltet wird). – Was das im Spätmittelalter konkret hieß, zeigen Einzelstudien wie beispielsweise F. Landmann: *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte*, 1900, Teil 3; H. Martin: *Le métier du prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge (1350–1520)*, 1980, Kap. 10; B. Patton: *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380–1480*, 1992; A. Thayer: *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*, 2002; s. auch die vorangehende Anmerkung zu Johannes Geiler.

um die gründliche Aneignung der lateinischen Sprache und des elementaren antiken Bildungsguts.[81] Der grundlegende Grammatikunterricht vermittelte aber nicht nur Sprachkenntnisse, sondern er diente auch – und das nicht nur nebenbei – der Einführung in die Ethik.[82] Obwohl nicht überliefert ist, welchen Lese- und Lehrbüchern Luther in Mansfeld begegnete, so zeigt der Blick auf das in den ersten Trivialschuljahren im Spätmittelalter übliche Curriculum, daß darunter die für den ganzen mittelalterlichen Schulunterricht grundlegenden Spruch- und Fabelsammlungen gewesen sein müssen. Eine der gängigen, im 15. und 16. Jahrhundert durch den Druck weitverbreiteten Zusammenstellungen der unterschiedlichen teils aus der Antike überlieferten, teils im Mittelalter bearbeiteten oder verfaßten Lehrwerke ist mit dem bezeichnenden Titel *Auctores octo morales* überschrieben.[83] Ob Luther dieser Sammlung von Texten im Unterricht begegnet ist, wissen wir nicht. Aber er weist in einem Rückblick anerkennend auf zwei von den acht *auctores* hin, die er in seiner Schulzeit kennengelernt haben muß und die selbstverständlicher Bestandteil der ersten Schullektüre waren:

»Dei providentia factum est, quod Catonis et Aesopi scripta in scholis permanserunt, nam uterque liber est gravissimus; hic verba et praecepta habet omnium utilissima, ille res et picturas habet omnium iucundissimas. Si moralia adhibeantur adolescentibus, multum aedificant. Summa, post biblia Catonis et Aesopi scripta me iudice sunt optima«.[84]

Mit »Cato« sind die *Disticha Catonis* gemeint, eine spätantike Sammlung von sprachlich einfachen lateinischen Lebensregeln und Spruchweisheiten, die seit dem Frühmittelalter im Anfängerunterricht Verwendung fand.[85] Inhaltlich gehen diese Texte kaum über das hinaus, was bereits als für Luther vorauszusetzendes alltagssprachliches Vorverständnis des Moralischen in der geschichtlichen Gestalt der spätmittelalterlichen bürgerlichen Lebens- und Weltsicht skizziert wurde. Die *Disticha Catonis* wollen die Leser unterrichten, »in via morum« so zu gehen, »ut gloriose viverent et

---

[81] Die umfassendste und informativste Darstellung von Luthers Trivialschulzeit findet sich in Scheel Bd. 1, §§ 3–9.

[82] P. Delhaye: *L'Enseignement de la Philosophie Morale au XII^e Siècle* (in: Ders.: *Enseignement et Morale au XII^e Siècle*, 1988, 59–81); *»Grammatica« et »Ethica« au XII^e Siècle* (aaO 83–134); R. Köhn: *Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen* (in: J. Fried [Hg.]: *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, 1986, 203–284).

[83] LMA 1,1189f. (Günter Bernt). Diese Sammlung erfuhr durch den Buchdruck noch einmal weite Verbreitung. Der Humanismus kritisierte sie allerdings und verdrängte sie allmählich aus dem Schulunterricht (dazu knapp: A. Buck: *Der italienische Humanismus*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 1, 1996, 1–56, 11).

[84] WATR 3,353,22–27* (Nr. 3490).

[85] LMA 3,1123 (Günter Bernt).

honorem contingerent«.[86] Diesem Zweck dient eine Reihe von kurzen Sentenzen mit elementaren Forderungen:

»Deo supplica«, »parentes ama«, »cognatos cole«, »datum serva«, »mundus esto«, »maiori concede«, »magistrum metue«, »verecundiam serva«, »diligentiam adhibe«, »familiam cura«, »iusiurandum serva«, »pugna pro patria«, »libros lege«, »quae legeris memento«, »virtute utere«, »aleam fuge«, »aequum iudica«.[87]

Darauf folgen in vier Büchern Lebensregeln und moralische Weisungen in Form von Distichen, die die in den Sentenzen genannten Themen weiter ausführen. So heißt es zu Beginn der ersten Buchs in Parallelität zur ersten Sentenz:

»Si deus est animus nobis, ut carmina dicunt,
hic tibi praecipue sit pura mente colendus«.[88]

Für die Sentenzen wie für die Distichen finden sich jeweils zahlreiche antike Quellen und Parallelen, die zeigen, daß die *Disticha Catonis* ein Kompendium griechisch-römischer Alltagsweisheit waren, das wegen seiner zeitlosen Gültigkeit ohne Weiteres im Spätmittelalter der Einführung in die moralische Unterweisung dienen konnte. Die Distichen mahnen zu strenger leiblicher und geistiger Selbstdisziplinierung und zu gemeinschaftsförderndem Verhalten. Obwohl der Lebenserfolg des einzelnen nicht immer in seiner Hand liegt – weshalb man das widrige Schicksal geduldig ertragen soll –, hat der Mensch entscheidenden Anteil an seinem Wohlergehen. Als Leitgrößen menschlichen Handelns werden das *iustum* und *honestum* genannt,[89] und immer wieder wird die Pflege der Tugenden der Geduld, der Bescheidenheit, des Maßes, der Tapferkeit, der Freigebigkeit oder der Klugheit empfohlen. Auch der Wert des Lernens und Lesens wird mehrfach herausgestrichen:

»Instrue praeceptis animum, ne discere cessa;
nam sine doctrina vita est quasi mortis imago«.
»Disce sed a doctis, indoctos ipse doceto:
propaganda etenim est rerum doctrina bonarum«.[90]

Wie die erhaltenen mittelalterlichen Kommentierungen zu den *Disticha Catonis* zeigen, wurde diese antike Moralweisheit allerdings durchweg christlich ausgedeutet.[91] Diese geistliche Deutung und die Einbindung in

---

[86] Ed. Boas, 4.

[87] AaO 11–30. Es finden sich auch Sentenzen, die nicht recht für den Trivialschulunterricht der Sieben- bis Zehnjährigen geeignet scheinen (»vino tempera«, »meretricem fuge«). Da es im Spätmittelalter unterschiedliche Ausgaben und Bearbeitungen von Spruchsammlungen gibt, läßt sich nicht im einzelnen sagen, ob Luther dieses oder jenes Wort kennengelernt hat.

[88] AaO 34.

[89] AaO 70.

[90] AaO 152.219.

die gängigen religiösen Denkformen – etwa in den Gegensatz der Tugenden und Laster oder in die Kontrastierung von Weltzuwendung und Weltverachtung – wird wohl auch Luther kennengelernt haben. Und obgleich die Spuren dieser antiken Moralweisheit in Luthers Werk nicht allzu offen zutageliegen, hat Luther doch das, was er hier an *rerum doctrina bonarum* gelernt hat, weitergegeben. Verband sich diese Lebenskunde doch ohne Weiteres mit der Prägung durch das Elternhaus einerseits und mit der spätmittelalterlichen Frömmigkeit andererseits. Für diese sind die Hochschätzung der gegebenen Verhältnisse, die Selbstdisziplinierung des in diese Verhältnisse gestellten Menschen, seine aktive Verantwortung für das menschliche Miteinander und eine Verbindung pflichten- und tugendethischer Motive charakteristisch.

Doch Luther lernte die antiken Lebensregeln nicht nur in Gestalt des »Cato« kennen, sondern auch in der literarisch eingängigeren und deshalb von Luther höher geschätzten Form der äsopischen Fabel. Begegnet sind ihm die im Mittelalter in unterschiedlicher Gestalt umlaufenden Fabeln des »Esopus« wohl in der auch in den *Auctores octo morales* belegten Gestalt des *Esopus moralisatus*, einer mittelalterlichen Versifikation der spätantiken Prosafassung der Fabeldichtung des Phaedrus.[92] Während die Sentenzen und Distichen des »Cato« ihre popularphilosophisch und stoisch eingefärbte moralische Belehrung direkt vortragen, kleiden die Fabeln ihre Sachaussagen in eine kunstvoll gestaltete Erzählung. Diese bedurfte der interpretierenden Auflösung durch mündliche Deutung oder durch Erläuterungen, die an die Fabel angehängt wurden. Es war üblich, die literarisch verfremdeten Sachaussagen der äsopischen Fabeln mit den Mitteln der allegorisierenden und moralisierenden Interpretation auszudeuten und zu verchristlichen. Gerade die Fabeldichtung verband das Erlernen von Vokabeln, Formen- und Satzlehre und die Nach- und Umdichtung der Lektüretexte mit der ethischen Unterweisung. Luther hat die Mittelbarkeit der ethischen Unterweisung durch die Fabel lebenslang hoch geschätzt. Die literarische Verfremdung diente seiner Meinung nach der umso nachdrücklicheren Wirkung der Inhalte: »wie kůndte man ein feiner buch jnn weltlicher Heidnisscher weisheit machen, denn das gemeine [allgemeinverständliche], albere [einfache] kinder buch ist, So Esopus heisst?«[93] Unzufrieden mit den seiner Meinung nach nicht immer guten und für Kinder geeigneten Äsop-Fassungen seiner Zeit begann Luther auf

[91] R. Hazelton: *The Christianization of »Cato«: The Disticha Catonis in the Light of Late Medieval Commentaries* (Mediaeval Studies 19, 1957, 157–173).

[92] WA 50,433. Zum mittelalterlichen »Äsop«: LMA 4,201–203 (Erwin Rauner).

[93] WA 51,243,31–33. »alber« ist hier im älteren, positiven Sinne verwendet (DWb 1,201 f.).

der Coburg 1530 mit einer Nachdichtung, die allerdings bruchstückhaft blieb und zu seinen Lebzeiten nie gedruckt wurde.[94]

Was Luther über »Cato« und »Äsop« hinaus in den ersten Trivialschuljahren kennengelernt hat, ist schwer zu sagen. Eine Sammlung wie die *Auctores octo morales* enthielt weitere Werke, die stärker noch als der der antiken Tradition verpflichtete »Cato« und »Äsop« biblisch-kirchliche Inhalte vermittelten: etwa die nach dem Incipit auch als *Chartula* bezeichnete Hexameterdichtung *De contemptu mundi* oder die Nachdichtung des biblischen Tobiasbuchs in Distichen.[95] Was die Trivialschule des 15. Jahrhunderts an religiösem Wissen vermittelte, zeigt das *Liber Floretus* betitelte anonyme Lehrgedicht aus dem 15. Jahrhundert. Dieser Text behandelt schwerpunktmäßig die Tugenden und Laster, gibt aber auch einen Überblick über das gesamte religiöse Grundwissen in sechs Abschnitten. Am Beginn steht das apostolische Glaubensbekenntnis, das die grundlegenden Glaubensinhalte zusammenfaßt. Der Glaube als solcher ist für die christliche Existenz Basis und Ausgangspunkt; er verlangt aber die Betätigung und Entfaltung im menschlichen Handeln, um heilsrelevant zu sein:

»Vera fides salvat, quam vita decens bene format;
Namque fides aliqua sine factis mortua dicta
Non prodest, sed obest; si post sit agens bona, prodest.
Omne malum vita, bona fac: hec est bona vita.
Sic bene credendo salvaberis et faciendo«.[96]

Wie dieses menschliche Handeln aussieht, zeigen das im zweiten Kapitel behandelte Naturgesetz und die zehn Gebote des Mose. Naturgesetz meint die Goldene Regel in ihrer negativen Fassung, also nicht entsprechend Mt. 7,12, sondern Tobias 4,16. Die nähere Entfaltung geschieht dann mittels der Dekaloggebote, die wiederum durch die elementaren Forderungen des Naturrechts – kein Böses tun, das *honestum* tun, niemandem schaden, jedem sein Recht widerfahren lassen – und durch das neutestamentliche Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt. 22,37–40) zusammengefaßt werden:

---

[94] *Etliche Fabeln aus Äsop* (1530): WA 50,432–440.440–460. Dieses Werk enthält auch eine Vorrede, in der Luther seine Fabeltheorie vorträgt. In Luthers Werk finden sich weitere Fabeln und vergleichbare Erzählungen, etwa die von Luther selbst verfaßte Fabel vom Löwen und Esel (WA 26,547–550). Einen Überblick gibt: *Martin Luthers Fabeln und Sprichwörter*, hg. v. R. Dithmar, [2]1995.

[95] Im einzelnen enthält die Sammlung folgende Werke: *Disticha Catonis* (s.o.), *Ecloga Theoduli* (LMA 3,1552), *Facetus* (LMA 4,215f.), *De contemptu mundi* (LMA 3,188), *Liber parabolarum* (verfaßt von Alain v. Lille), *Thobias* (verfaßt von Matthäus v. Vendôme), *Fabuli Esopi* (s.o.), *Liber Floretus* (LMA 4,565).

[96] Ed. Orbán, 3. Die Textform in den Drucken der *Auctores octo* weicht an einzelnen Stellen von der hier zitierten Edition der Handschrift ab.

»Ad mala vitandum necnon bona continuandum / Sunt data precepta, que commoda sunt et honesta. / Primo nature lex vult sic vivere pure: / Non facias aliis ea, que fieri tibi non vis; / Hec facias aliis, que tu fieri tibi poscis. / Postea lex Moysi data vult subscripta teneri: / Sperne deos plures, non per Dominum iures, / Sabbata sanctifices, venerare tuosque parentes, / Non interficias, non mechus corpore fias, / Non facias furtum, non testeris quoque falsum, / Non cupeas sponsam nec rem, quam sis alienam. / Sic quoque ius scriptum prohibet mala, mandat honestum: / Ius mandat cuique, quod vivat semper honeste / Et nullum ledat, cunctis iura suaque reddat. / Inde Iesus cuncta precepta reduxit ad ista: / Dilige corde Deum toto super omnia verum, / Dilige quemcumque, sicut te diligis ipse: / Istis conplete pendent lex atque prophete. / Sic non offendas Dominum, fratrem neque ledes, / Semper gaudebit, Domini qui iussa tenebit, / Sed male peccavit, qui iussa Dei violabit. / Non fit peccatum nisi per iussum violatum«.[97]

Es folgt im dritten Kapitel die Behandlung der Sünden als Übertretungen der göttlichen Gebote. Zwar wird der durch die Erbsünde gezeichnete Mensch durch die Taufe von dieser gereinigt. Gleichwohl steht sein weiteres Leben unter der steten Bedrohung durch die Todsünde und die läßliche Sünde. Beides wird ausführlich behandelt, vor allem die Reihe der sieben Todsünden sowie die Sünden gegen den Heiligen Geist. Innerhalb der Behandlung der Sünden wird auch die Frage von deren Vermeidung – »Te bene conante, Domino simul auxiliante« – erörtert. Die eigentliche Abhilfe gegen die Sünde wird im vierten Kapitel behandelt, wo es um die sieben Sakramente geht, vor allem um das Bußsakrament. Das dient nämlich dazu, die im Lebensvollzug aufbrechenden Spannungen zwischen dem für die christliche Existenz grundlegenden Glauben, dem menschlichem Handeln entsprechend den göttlichen Geboten und dem angesichts der Strenge der göttlichen Forderung unvermeidlichen Verfehlen des Gebots und damit des Heils zu lösen und die *bona vita* zu ermöglichen. Im fünften Kapitel geht es dann besonders ausführlich – mit fast der Hälfte des Gesamtumfangs – um die Tugenden und Laster. Dieses Kernstück des *Liber Floretus* kann nicht aus dem Gesamtzusammenhang gelöst werden: Denn das Bemühen um die Tugenden ist die konkrete Ausgestaltung des durch Glaubensbekenntnis, Dekalog und sakramentale Sündenbewältigung gesetzten Rahmens. Christliches Leben in seinem gegenwärtigen Vollzug ist am göttlichen Gebot orientiert, es ist durch sakramentale Gnade abgesichert und getragen und es konkretisiert sich in tugendhafter Praxis. Wenn Luther diese moralische Unterweisung im Schema der drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung und der vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung mitsamt ihren Ergänzungen durch die Geistesgaben, Frömmigkeitswerke und evangelischen Räte und den weiteren Untergliederungen und Erläuterungen

[97] AaO 3f.

nicht anhand des *Liber Floretus* kennengelernt hat, dann auf anderem Wege; etwa durch die zahlreichen Einzelwerke, die sich der Gattung der Tugendschriften zuzählen lassen oder durch Werke, die die Tugendlehre in übergeordnete Zusammenhänge einbinden, wie die für die Laien bestimmten Beichtspiegel. Seinen Abschluß findet der *Liber Floretus* als Zusammenfassung des im Trivialschulunterricht vermittelten religiösen Grundwissens im sechsten und letzten Kapitel, in dem es um die Vorbereitung auf das Sterben und die letzten Dinge geht. Die göttliche Gnadengabe und ihre Bewährung im Glauben und im tugendhaften Handeln entsprechend Gottes Geboten geschehen in einem eschatologischen Horizont.

Wohl noch in Luthers Mansfelder Trivialschulzeit, gewiß aber im Magdeburger und Eisenacher Unterricht schloß sich die Beschäftigung mit den lateinischen Klassikern an. Und das hieß vor allem die Beschäftigung mit der lateinischen Dichtung, etwa mit Vergil und Ovid, aber durchaus auch mit moralpädagogischen Werken wie Senecas Briefen an Lucilius oder Ciceros *De officiis* oder *De amicitia*.[98] Allerdings läßt sich der Umfang und die Tiefe dieser moralphilosophischen Schullektüre kaum abschätzen. Vermutlich gehört die intensivere inhaltliche Beschäftigung etwa mit Cicero in die Erfurter Studienzeit, die im Anschluß an dieses Kapitel zu behandeln ist. Seine Kenntnis an Sprichwörtern und Sentenzen hat Luther wohl auch anhand der in der Trivialschulzeit gelesenen Klassiker und Florilegien erweitert.[99] Die Bibel wurde dagegen in der Trivialschule wohl nicht umfassender behandelt. Wenn überhaupt religiöse Texte Verwendung fanden, dann eher gängige Gebetstexte, liturgische Stücke oder Gesänge, die die Trivialschüler für ihre Beteiligung am Gottesdienst kennen mußten. Daß Luther bereits in der Schulzeit – aber wohl noch nicht in Mansfeld – selbständig biblische Texten las, geht auf seine Eigeninitiave zurück. Er kaufte sich nämlich angeregt durch die im Gottesdienst verlesenen Bibeltexte eine *postilla*, womit entweder eine Postille – eine Sammlung erbaulich ausgelegter Predigttexte – oder ein Evangelienbuch – eine Sammlung von gottesdienstlichen Evangelien-, Epistel- und Prophetentexten – gemeint ist.[100]

---

[98] R. Köhn: *Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter*, 235.237. – Zu Luthers guter Kenntnis der lateinischen und griechischen Klassiker, die in der Schulzeit grundgelegt wurde: O. G. Schmidt: *Luther's Bekanntschaft mit den alten Classikern*, 1883; R. Schwarz: *Beobachtungen zu Luthers Bekanntschaft mit antiken Dichtern und Geschichtsschreibern* (LuJ 54, 1987, 7–22).

[99] In Luthers Werk finden sich zahlreiche sentenzenhafte Wendungen aus den zur Schullektüre gehörenden lateinischen Klassikern, besonders aus Terenz (O. G. Schmidt: *Luther's Bekanntschaft mit den alten Classikern*, 1883, 23–25), Vergil (aaO 26–31), Ovid (aaO 31–33) und Horaz (aaO 33–36). Weitere Autoren sind nachgewiesen im Zitatenregister zu den Tischreden (WATR 6).