

# Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther<sup>1</sup>

von

*Christoph Burger*

Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag am 6. 7. 1992

## *1. Die Auseinandersetzungen über die Fähigkeit des Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe an theologischen Fakultäten im Spätmittelalter*

Theologische Lehre an Universitäten und Vermittlung von elementarem Wissen über den christlichen Glauben in Elternhaus, Kirche und Schule sind im Spätmittelalter durch eine so tiefe Kluft voneinander geschieden, daß sie getrennt voneinander dargestellt werden sollen. Die hohen Kosten und die lange Dauer eines Studiums der Theologie, dem ein Studium an der Artesfakultät vorangehen muß, machen es für die meisten Priester unerreichbar. Basiskenntnisse müssen genügen für die vielen, die nicht einmal den Grad eines baccalaureus artium erwerben. Sie müssen zumindest ausreichende Kenntnisse der lateinischen Sprache nachweisen, unabdingbar, um vor allem bei der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi keinen Formfehler zu begehen. Sie müssen gewisse Fertigkeiten im Lesen haben, um eines der Handbücher mit Musterpredigten lesen zu können, die es auch ungebildeten Pfarrern ermöglichen, in der Volkssprache zu predigen. Sie müssen singen können, damit sie die Liturgie feiern können<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Öffentliche Antrittsvorlesung an der Vrije Universiteit Amsterdam, gehalten am 14. 2. 1992 in niederländischer Sprache. Für den Druck umgearbeitet.

<sup>2</sup> Vgl. F. W. OEDIGER, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden / Köln 1953. Kap. 3: Das notwendige Wissen, 46–57. Zur Bedeutung des Dekalogs: »Der Seelsorger . . . muss wenigstens so viel wissen, dass er die Glaubensartikel und die Zehn Gebote in einfacher Form darlegen kann . . .« (55) – Vgl. zur sozialen Position der niederen Kleriker D. KURZE, *Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters* (in: K. SCHULZ [Hg.], *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters*. Festschrift für Herbert Helbig zum 65. Geburtstag, 1976, 273–305).

Wer ein Studium der Theologie bezahlen kann, gehört zu einer Elite innerhalb des Klerus. Er wird im Rahmen dieses Studiums mit den Ergebnissen von Jahrhunderten der Auslegung biblischer Texte vertraut gemacht. Die Studienordnung sieht vor, daß ein Assistent, der *baccalaureus biblicus*, dem Studenten Bibeltexte zunächst im Überblick bekannt macht. Dann soll ein Bewerber um die Lehrbefähigung in der Theologie, ein *baccalaureus sententiaris*, ihm Probleme der Dogmatik und Ethik erläutern. Das hat anhand der »Vier Bücher Sentenzen« des Petrus Lombardus zu geschehen, der gut gegliederten Sammlung von Aussagen der Väter, die kurz vor dem Jahre 1250 innerhalb der theologischen Ausbildung zum wichtigsten Textbuch nach der Bibel geworden ist. Die Krönung des Theologiestudiums sollen dann die exegetischen Vorlesungen der Professoren bilden.

Die Realität entspricht der Studienordnung nur selten. Die meisten Professoren widmen sich dogmatischen und ethischen Fragen, die sie schon als Bewerber um die Lehrbefähigung in ihrer Vorlesung über die »Sentenzen« des Lombarden behandelt haben. In der Auseinandersetzung mit diesem Textbuch hatten sie originell sein müssen. Ordenstheologen hatten Ehre einlegen müssen für den Orden, dem sie angehörten und der ihnen das teure Studium finanziert hatte, Weltkleriker hatten als solche den intellektuellen Leistungen der Mendikantentheologen etwas zur Seite stellen müssen. Viele Hochschullehrer bleiben bei den Fragen stehen, die sie in ihrer Erklärung der »Sentenzen« behandelt hatten.

Zu den Kernfragen der Dogmatik und Ethik, mit denen sich die Ausleger der »Sentenzen« auseinandersetzen, gehört die nach der Fähigkeit des Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe. Der Lombarde hat Augustins Problemstellung zu Beginn seines Textbuchs referiert. Seine kurze Zusammenfassung kann freilich die Denkbewegung der Schrift »*De doctrina christiana*« nicht angemessen wiedergeben. Aus einer mitreißenden Darlegung werden einzelne Sätze herausgelöst und gehen in ein Kompendium ein. Aus Augustins Auffassung, Gottesliebe werde Grundhaltung christlichen Lebens sein, wird die Forderung, alles Tun aus Gottesliebe heraus geschehen zu lassen. Aus seiner Reflexion eigener Lebenserfahrung wird eine These über die Pflicht des Menschen seinem Gott gegenüber. Doch gerade in dieser Verkürzung erlangen Augustins begeisterte Sätze in der mittelalterlichen Universitätstheologie ihre große Wirkung.

Augustin erwartet, daß sich die ganze Wucht der Liebe, zu der ein Mensch fähig ist, auf Gott richte<sup>3</sup>. Der Mensch liebt nach Augustins Auffassung den

<sup>3</sup> Vgl. Augustin, *De doct. christ.* 1,22,21 (CChr.SL 32,17f,33–37): »Cum autem ait: *toto corde, tota anima, tota mente*, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare, ut alia re velit frui, sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit.«

dreieinigen Gott, sich selbst, seine Mitmenschen und andere Kreaturen nur dann richtig, wenn er Gott genießt, wenn er ihm um seiner selbst willen anhängt. Dadurch erreicht er Seligkeit (*beatitudo*). Die Welt und die Kreaturen in der Welt mag er gebrauchen, um den dreieinigen Gott zu erlangen<sup>4</sup>. Wer seinen Nächsten auf die rechte Weise liebt, der wird auch ihn dafür gewinnen wollen, sich hineinziehen zu lassen in dieses Hingerissensein von Gott. Auf diese Weise wird ein Christ Selbstliebe und Nächstenliebe in umfassende Liebe zu Gott einbeziehen<sup>5</sup>. Augustin formuliert mit Deuteronomium 6,5, zitiert im Doppelgebot der Liebe in den synoptischen Evangelien: Gott gilt es zu lieben »von ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ganzem Verstande«. Mit dem Doppelgebot der Liebe verbindet Augustin 1Tim 1,5: »Also ist das Ziel des Gesetzes die Liebe.« Er ordnet die ersten drei Gebote des Dekalogs dem Gebot der Gottesliebe zu, die Gebote vier bis zehn des Dekalogs dem Gebot der Nächstenliebe<sup>6</sup>. Der Lombarde vermittelt auch diese Entscheidung den Benutzern seines Textbuchs.

Der englische Franziskaner Wilhelm von Ockham modifiziert in seinem Kommentar zu den »Sentenzen« des Lombarden die Strenge von Augustins Forderung, nur im Hingerissensein von Gott könnten Geschöpfe recht geliebt werden. Auch seiner Ansicht nach geht es in der Theologie vor allem um die Liebe zu Gott. Ockham definiert »Liebe zu Gott« inhaltlich als Freude an Gott. Doch im Unterschied zu Augustin vertritt er die Meinung, Geschöpfe könnten nicht bloß recht geliebt werden, wenn die Liebe zu ihnen eingebettet werde in die Liebe zu Gott, sondern auch dann, wenn sie um ihrer selbst willen

<sup>4</sup> Vgl. Augustin ebd. 1,3,3 (CChr.SL 32,8,1–10): »Res ergo aliae sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamus et quasi adminiculamur, ut ad illas, quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero, qui fruimus et utimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur inferiorum amore praepediti.« Petrus Lombardus zitiert diese Passage in Sent. lib 1 dist 1 cap 2 (Spic Bon IV, 1, II, 56, 2–9).

<sup>5</sup> Vgl. Augustin ebd. 1,22,21 (CChr.SL 32,18,37–42): »Quisquis ergo recte diligit proximum, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse *toto corde, tota anima, tota mente* diligit deum. Sic enim eum diligens tamquam se ipsum totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuatur.«

<sup>6</sup> Der Lombarde zitiert in Sent. lib 3 dist 36 cap 3 (Spic Bon V, 2,206,10–12) Augustin De doctr. christ. 1,35,39. Die Verbindung des Doppelgebots der Liebe mit 1Tim 1,5 findet sich bei Augustin noch deutlicher formuliert ebd. 1,26,27 (CChr.SL 32,21,7–11). Die Einteilung des Dekalogs in drei und sieben Gebote und deren Zuordnung zur Erkenntnis und Liebe des dreieinigen Gottes sowie zur Nächstenliebe in Augustin, Sermo 9, cap 5 und 6, zitiert der Lombarde in Sent. lib 3 dist 37 cap 1 (2,206,17–21).

geliebt würden<sup>7</sup>. Während Augustin die Überzeugung verfochten hatte, allein im Sog der Liebe zu Gott könne ein Mensch sich selbst, seinen Mitmenschen, andere Geschöpfe und die Welt lieben, behauptet Ockham: »Es gibt eine Handlung, die eine Zwischenstellung einnimmt. Sie besteht darin, daß etwas weder als schlechthin letztes Ziel noch im gegebenen Falle mit Bezug auf etwas anderes geliebt wird.«<sup>8</sup>

Ockham verdankt seine Augustin-Rezeption gegen Augustins Intention Aristoteles. Ockham als christlicher Theologe interpretiert die Aussage des Stagiriten in der Nikomachischen Ethik, manches wähle man um seiner selbst willen, im Sinne Augustins: Gott liebt man um seiner selbst willen. In der Behauptung des Aristoteles, manches wähle man um anderer Dinge willen, findet Ockham wieder, was Augustin über die Liebe zur Welt und zu den nicht-menschlichen Geschöpfen geschrieben hat. Darin, daß Aristoteles geschrieben hat, manches wähle man sowohl um seiner selbst willen als auch um eines anderen willen, liegt für Ockham der Grund für die Annahme, es gebe auch wahre Liebe (und daher gutes Tun), die nicht aus Gottesliebe fließe<sup>9</sup>.

Ockhams Sichtweise gewinnt viele Anhänger. Wie Ockham sehen auch sie die ewige Seligkeit als höchstes Ziel menschlichen Lebens an. Doch wollen sie den weltlichen Pflichten des Menschen besser gerecht werden als Augustin. Sie scheiden die Wirklichkeit in alltägliche Bereiche, den rein natürlichen und den moralischen, und einen höheren, den religiös-übernatürlichen. Aus der Gottesliebe, die Augustin als umfassend und als daseinsprägend beschrieben hatte, wird in ihrer Sicht eines von mehreren möglichen Motiven. Nach dieser Konzeption kann ein Mensch aus rein natürlichen oder aus moralischen oder aus religiösen Motiven heraus handeln.

Erfüllt ein Bauer seine Aufgabe, den Acker zu bestellen, so handelt er gut, auch wenn er es nicht aus Liebe zu Gott heraus tut. Ehrt ein Mensch seine El-

<sup>7</sup> Vgl. W. J. COURTENAY, *Between Despair and Love. Some Late Medieval Modifications of Augustine's Teaching on Fruition and Psychic States* (in: K. HAGEN [Hg.], *Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, Leiden 1990, 5–19), 18 f.

<sup>8</sup> *Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio. Prologus et distinctio prima*. Ed. G. GÁL, OFM adlaborante S. BROWN, OFM [Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica. Opera Theologica I] St. Bonaventure, N. Y. 1967), lib 1 dist 1 qu 1 (376,23–25): »Ad primam [difficultatem] dico quod est actus talis medius quo aliquid amatur nec tamquam finis simpliciter ultimus nec actualiter refertur in aliud.«

<sup>9</sup> Ockham, aaO (377,9–11.15–18): »aliquis apprehendens virtutem et non cogitans de felicitate appetit virtutem et tamen non propter felicitatem . . . Hoc declaratur per Philosophum I Ethicorum, ubi vult quod aliqua sunt eligibilia propter alia, aliquid autem praecise propter se et nullo modo propter aliud, aliquid autem et propter se et propter aliud.«

tern, so handelt er moralisch gut. Verteidigt jemand sein Vaterland mit Hingabe, so verdient er dafür Anerkennung, auch wenn er als Heide und deshalb nicht aus christlicher Gottesliebe heraus handelt<sup>10</sup>.

In der Auseinandersetzung über die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft gut zu handeln, sowie über die Streitfrage, ob gutes Handeln nur aus der Liebe zu Gott heraus wirklich gut sein kann, beziehen Gelehrte aus dem Orden, dem Luther später beitreten wird, profilierte Positionen. Der Augustinereremit Thomas von Straßburg († 1357) vertritt etwa Ockhams Position: »Nur der frevelt wirklich, der ein Verbot übertritt oder ein Gebot nicht befolgt. Der rechtschaffene Christ, der ein moralisch gutes Werk tut, der beispielsweise die Eltern ehrt, weil sich das gehört, oder der einen Nackten kleidet, weil natürliche Scheu ihn das zu tun heißt, begeht weder etwas Verbotenes noch unterläßt er es, ein Gebot zu erfüllen, wenn er eine derartige Handlung nicht auf ein höchstes Ziel bezieht, ich meine damit das Ziel, Gott zu lieben.«<sup>11</sup>

Gregor von Rimini († 1358) dagegen, Angehöriger des gleichen Ordens, bezieht gegen derartige Deutungen entschlossen die Position der antipelagianischen Schriften Augustins, als er im akademischen Jahr 1343/44 an der berühmten theologischen Fakultät der Universität Paris die Sentenzen erläutert und dabei mit neun anderen Theologen konkurriert, die wie er durch diese Pflichtvorlesung die Lehrbefähigung erwerben wollen. Für Gregor ist das Doppelgebot der Liebe von zentraler Bedeutung. Hat doch Christus es als Zusammenfassung des Alten Testaments bezeichnet<sup>12</sup>, hat doch der autoritative Ausleger Augustin betont, daß Gottesliebe und Nächstenliebe die zentralen Forderungen auch des Neuen Testaments sind<sup>13</sup>. Seiner Meinung nach ermög-

<sup>10</sup> Vgl. CH. BURGER, Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ›auxilium speciale dei‹ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini (in: H. A. OBERMAN [Hg.], Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, 1981, 195–240), 205–217, und M. SANTOS NOYA, Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini, 1990, 53.

<sup>11</sup> Thomas de Argentina, In 2 Sent., dist 40–41 qu 1 art 2 (Venetiis 1564, fol 197rb, hier nach SANTOS NOYA, aaO 279, Anm. 196 zu S. 53): »Praeterea, nullus delinquit demeritorie nisi vel committendo prohibitum vel omittendo praeceptum; sed iustus fidelis faciens bonum opus morale, puta honorans parentes ex debito iustitiae vel vestiens nudum ex naturali pietate, huiusmodi actus non referendo in finem ulteriorem, puta in finem caritatis, nec facit prohibitum, nec omittit praeceptum; ergo etc.«

<sup>12</sup> Gregorius Ariminensis, Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. In 1 Sent., prolog qu 5 art 4 (edd. A. D. TRAPP/V. MARCOLINO, 1, 1981, 182,6–8): »Istud confirmatur auctoritatibus sacris. Et primo quidem Christi, auctoris principalis huius doctrinae, dicentis Matthaei 22 quod in mandato de dilectione dei et proximi ›tota lex pendet et prophetae‹.«

<sup>13</sup> Gregor von Rimini zitiert Augustins Enchiridion (edd. TRAPP/MARCOLINO 1,182,13 f): »adde evangelium, adde apostolos ...«

licht nur die Liebe zu Gott uneigennützig Liebe zu einem Menschen. Nur Handlungen, die aus Gottesliebe heraus geschehen, verdienen wirklich moralisch gut genannt zu werden. Solche Liebe zu Gott muß Gott selbst schenken, kein Mensch kann sie aus eigener Kraft entwickeln.

Doch wie kann Gott von Menschen durch seine Gebote fordern, was sie nur dann tun können, wenn er selbst ihnen die Kraft dazu schenkt? Ist die Forderung, Gottes Willen zu erfüllen, nicht widersinnig, wenn ein Mensch als Nachkomme des gefallenen Adam die Kraft dazu nicht in sich trägt? Gregor scheut nicht davor zurück, die Position der voll entwickelten Gnadenlehre Augustins einzunehmen: Aus der Tatsache, daß Gott den Menschen Gebote gegeben hat, darf nicht gefolgert werden, daß Menschen sie auch nach dem Sündenfall noch aus eigener Kraft müßten erfüllen können. Seit sich Adam für den Ungehorsam gegen Gottes Forderung entschieden hat, ist die Revolte gegen Gott diejenige Haltung, in die alle Menschen hineingeboren werden. Wenn diese Revolte von seiten der Menschen aus eigener Kraft hätte beendet werden können, dann wären Christi Tod und Auferstehung nicht unbedingt nötig gewesen. Da aber Christus nicht umsonst gestorben sein darf, muß der Mensch nach dem Sündenfall unfähig dazu sein, aus eigener Kraft zu tun, was Gott in seinen Geboten von ihm fordert. Durch Gottes Gnade, nicht aus eigener Kraft empfangen Menschen Liebe zu Gott, wie sie Bedingung für angemessene Gebotserfüllung ist, und bleiben auf Gnade angewiesen. Für so Beschenkte wird die Erfüllung der Gebote leicht<sup>14</sup>.

Gregor von Rimini wendet sich schroff gegen die Annahme, es gebe neben denjenigen guten Taten, die ein Mensch tun müsse, um selig zu werden, natürlich gute oder moralisch gute Taten. Eine an Maßstäben menschlicher Vernunft orientierte Ethik, wie sie beispielsweise Ockham und sein eigener Vorgänger im Leitungsamt des Augustinereremitenordens, Thomas von Straßburg, vertreten, hält er für verfehlt. Er lehnt es ab, ein Handeln auch nur als moralisch gut anzuerkennen, das nicht aus gottgegebener Liebe zu Gott selbst fließt<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Gregorius Ariminensis, In 2 Sent., dist 29 qu 1 (edd. TRAPP/MARCOLINO 6, 1980, 167, 12–15): »Tali enim sic amanti eo sensu dei mandata dicuntur facilia, quo dici consuevit quod amanti nihil est difficile. Sed talem amorem dico non posse esse in homine ex propriis viribus praecise, sed ex gratia spiritus sancti.«

<sup>15</sup> Vgl. BURGER (s. Anm. 10), 205–211. 217–219, und SANTOS NOYA (s. Anm. 10), passim. — Gregor von Rimini und andere konsequente Anhänger Augustins argumentieren wie dieser selbst von der sie überwältigenden Fülle der göttlichen Gnade her. Auch sie setzen sich dadurch dem gegen Augustin erhobenen Vorwurf aus, sie schätzten den Menschen unzulässig gering ein. Vgl. K. FLASCH, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 1990, 264: »Augustin sieht die Gefahr einer Konkurrenz von göttlichem und menschlichem Wollen. Um sie auszuschließen, nimmt er dem Menschen jede Initiative . . . Die Ausschaltung der Konkurrenz ist die Ausschaltung einer ethisch relevanten menschlichen Eigentätigkeit.«

Ähnlich wie Gregor von Rimini argumentiert sein Ordensbruder Hugolin von Orvieto (†1373). Fünf Jahre nach Gregor hat ihn der Orden nach Paris gesandt, um durch eine Vorlesung über die »Sentenzen« Ehre für den Orden einzulegen. Auch Hugolin richtet seine Aufmerksamkeit ganz besonders auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Nach seiner Auffassung ist die Liebe zu Gott, die ein Mensch empfinden kann, je nach seinem Zustand abgestuft: Der Verdammte kann sich an Gott überhaupt nicht freuen. Der Todsünder, der Christ also, der im Zustand der Rebellion gegen Gott lebt, kann zwar immerhin Freude daran empfinden, daß Gott unendlich vollkommen ist. Doch er freut sich an Gottes Vollkommenheit auf eine so unverbindliche Weise, daß ihm vergängliche Dinge gleich wichtig sind wie Gott. Derjenige Christ, der mit Gott versöhnt lebt, kann aus Liebe zur Gerechtigkeit dem höchst gerechten Willen Gottes gehorchen. Diese Stufe der Liebe zu Gott ist immerhin noch mit einer Rebellion vereinbar, die Gott als verzeihbar anzusehen beschlossen hat, mit dem *peccatum veniale*. Auf dieser Stufe der Liebe zu Gott ist es noch möglich, ein Geschöpf zu lieben, ohne diese Zuneigung in Liebe zu Gott einzubetten. Vollkommene Christen dagegen hängen derartig an Gott, daß ihnen sogar ihr eigenes Sein und Wohlergehen unwichtig werden, falls sie sie an dieser Liebe zu Gott hindern sollten<sup>16</sup>. Wirkliche Liebe zu Gott beseitigt die Begehrlichkeit, die der Erfüllung der Gebote Gottes im Wege steht.

Von der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts an ändert sich die Gesprächs-lage. Nun werden überall in Europa Universitäten gestiftet. Was an ihren theologischen Fakultäten verhandelt wird, ist jedoch nicht länger allgemeiner Diskussionsstoff wie zu der Zeit, als eine in Oxford aufgestellte These kurz danach Gegenstand der Auseinandersetzung in Paris gewesen war. Die Frage nach der Verpflichtung zur Gottesliebe, nach theonomer oder autonomer Ethik wird nicht länger nur an den Brennpunkten europäischer Theologie verhandelt. Die Standpunkte zweier deutscher Theologen sollen abschließend genannt werden.

Gabriel Biel (†1495) schließt sich als Tübinger Hochschullehrer an Ockham an. Seiner Meinung nach ist der Mensch in der Lage, allein kraft seines freien Willens und seiner natürlichen Kräfte die Gebote Gottes zu erfüllen, obwohl die natürlichen Kräfte durch den Sündenfall geschwächt sind. Die Gnade Gottes ist unbedingt nötig, aber nicht schon zum moralisch guten Handeln, sondern erst zum Erlangen des ewigen Heils<sup>17</sup>. Biels Schüler Wendelin Stein-

<sup>16</sup> Vgl. CH. BURGER, Freiheit zur Liebe ist Geschenk Gottes. Hugolin von Orvieto (†1373) als Schüler Augustins (in: HAGEN [Hg.], Augustine [s. Anm. 7], 21–39), 28–30.

<sup>17</sup> Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*: In 2 Sent., dist 28 qu unica art 2 concl 3 (edd. W. WERBECK / U. HOFMANN, 2, 1984, 539, 16–18): »Homo per

bach († 1519) wendet sich direkt gegen Gregor von Rimini. Seiner Meinung nach muß der Mensch tun, was in seinen Kräften steht. Dann schenkt Gott ihm die Gnade, durch die er selig werden kann<sup>18</sup>.

Betrachtet man die Auseinandersetzungen spätmittelalterlicher Universitäts-theologen über die Fähigkeit des Menschen nach dem Sündenfall im Überblick, so konzentrieren sie sich auf die Fragen: Kann ein Mensch wirklich nur dann gut handeln, wenn sein Tun aus Liebe zu Gott um Gottes selbst willen entspringt? Kann nur Gott den Menschen zu solcher Liebe befähigen, oder kann der Mensch selbst sich zu solcher Gottesliebe aufschwingen?

Die Gottesbeziehung des Menschen, seine Selbstliebe und die von ihm zu fordernde Einstellung zum Mitmenschen werden außerordentlich differenziert untersucht. Freilich hat sich gegenüber den Aussagen Augustins in »De doctrina christiana« Entscheidendes verändert. Von »Wucht der Liebe zu Gott« wie bei Augustin ist in den Auseinandersetzungen der Universitätstheologen keine Rede. Auch bei den unbedingten Anhängern Augustins wird die Liebe zu Gott zur »Mutter der Tugenden«, wie Hieronymus es formuliert und der Lombarde es überliefert hat<sup>19</sup>.

## 2. Der Niederschlag der theologischen Debatten in spätmittelalterlichen katechetischen Traktaten und Musterkatechesen

Auf diese Skizze der Auseinandersetzungen in spätmittelalterlichen Sentenzenkommentaren über die Fähigkeit der Nachkommen Adams, Gottes Gebote zu erfüllen, soll nun die Darstellung einiger Beispiele der Erklärung des Ersten Gebots in spätmittelalterlichen Katechismen folgen. Gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts verstehen Theologen es in zunehmendem Maße als ihre Pflicht, Wissen über den Glauben zu vermitteln, das über Elementarkatechese hinausgeht. Teils auf die Bitte von lesekundigen Laien hin, teils aber auch aus eigenem Antrieb verfassen sie neben einfachen Katechismen Musterkatechesen

---

liberum arbitrium ex suis naturalibus potest divina praecepta quoad actus substantiam implere, sed non ad intentionem praecipientis, quae est consecutio salutis nostrae.«

<sup>18</sup> Wendelin Steinbach, Commentarius in epistolam S. Pauli ad Galatas, lectio 16, dubium 3 (ed. H. FELD, 1, 1976, 129,29–31): »quia facientem quod in se est non deserit Deus in hiis, que sunt ad salutem necessaria, illustratus fuit [Abraham] a Deo, quod sine dono Dei infuso, quod caritas nominatur, eciam per fidem solam Deo placere non posset.«

<sup>19</sup> Das Augustinzitat, das »dilectionis impetus« enthält, oben in Anm. 3. Zur Gottesliebe als der »Mutter der Tugenden« vgl. Petrus Lombardus, Sent. lib 3, dist 23 cap 3 n 2 (Spic Bon V,2,142,14 mit Anm. 3): »caritas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum . . .« Nicht Ambrosius, sondern Hieronymus hat 1Kor 13,4,7 so ausgelegt: »cunc-tarum virtutum mater est caritas . . .« (Epist 82,11; PL 22,742; CSEL 55,118,20).

für wenig gebildete Priester und Darstellungen theologischer Erkenntnisse in der Volkssprache für bildungswillige Fürsten, Adlige und Bürger. Aus der Fülle der Erklärungen des Ersten Gebots greife ich drei Beispiele aus verschiedenen Zeiträumen heraus.

Der Franziskaner Marquard von Lindau (†1392) wirkt als Dozent am Studium generale der oberdeutschen Franziskanerprovinz in Straßburg, in seinen letzten Lebensjahren als Provinzial der oberdeutschen Franziskaner-Provinz. Seine Dekalogerklärung schreibt er für Nichtkleriker, für Nonnen, Drittordensschwwestern und andere Christinnen und Christen, die sie lesen oder sich vorlesen lassen wollen<sup>20</sup>. Er betrachtet die Zehn Gebote als Minimalforderungen. Jeder Christ, der selig werden will, muß sie halten<sup>21</sup>. Hinter dieser These steht die Auslegung von Mt 19,17b: »Wenn du aber zum Leben eingehen willst, halte die Gebote!« Er wirbt dafür, über diese Minimalforderungen hinaus auch die evangelischen Räte als Verpflichtungen zu übernehmen. Für seine Erklärung des Ersten Gebots stellt er schon dadurch die Weichen, daß er die Zusage des Ersten Gebots im Dekalog entfallen läßt. Er versteht das Erste Gebot nur als Verbot: »Du sollst nicht fremde Götter anbeten.«<sup>22</sup> Zehn Verfehlungen führen zur Verdammnis. Unter ihnen sind Fehlverhaltensweisen, die umfassend sind. An dieser Stelle begegnen wir in sehr schlichter Form Augustins Interpretation des Doppelgebots der Liebe wieder: »Alle die sind verdammt, die ein Geschöpf ebensosehr lieben wie Gott oder die Gott nicht über alle Dinge lieb haben. Nun sagen manche Leute, sie liebten Gott über alle Dinge, und doch wollen sie nicht von denjenigen Dingen ablassen, die sie in ihrer Liebe und Wertschätzung tiefer (verwurzelt) finden, als Gott darin (verwurzelt) ist. Solche Menschen sind mit sehenden Augen blind. Sie werden an ihrem Todestage und am Jüngsten Gericht so schamerfüllt dastehen, daß es Grund zur Klage ist, daran (auch nur) zu denken . . .«<sup>23</sup>

Die Verschiebung ist charakteristisch: In den Erörterungen der Universitätsdozenten ist die Frage von zentraler Bedeutung, ob allein kraft der Gottesliebe gut gehandelt werden könne. Für die einfachen Christen stellt der theologisch gebildete Franziskaner das Verbot der Abgötterei in den Vordergrund und behandelt auch das Doppelgebot der Liebe nur als Verbot. Vor Laien und für Laien wird nicht erörtert, sondern deklariert. Gilt es doch, sie vor Verir-

<sup>20</sup> Vgl. N.F. PALMER, Art. Marquard von Lindau OFM, Ver Lex VI<sup>2</sup>, (81–126) 81–84.89–91.

<sup>21</sup> Marquard von Lindau, Die zehe gebot. Faksimile des Drucks Straßburg 1516 (in: J.W. VAN MAREN, Marquard von Lindau. Die zehe gebot [Straßburg 1516 und 1520], Amsterdam 1980), A3vb = 5b: »Bei diser antwurt merkest du wol / das es die bloß notturfft ist / das der mensch die gebott halt / sol er ymer behalten verden . . .«

<sup>22</sup> Marquard, aaO B1ra = 8a: »DU solt nicht frömde gött anbetten . . .«

<sup>23</sup> Marquard, aaO B2ra = 10a, in heutigem Deutsch.

rungen zu schützen: »Du sollst wissen: Was der Mensch gegen Gott liebt oder gern hat, ist sein Abgott.«<sup>24</sup>

Marquard fährt fort: Auf dreierlei Weise soll man einen Gott anbeten, hat Augustin gelehrt: Durch Glauben, Zuversicht und Liebe. Für Laien definiert der Franziskaner allerdings »Glaube« einfach als »an die Kirche glauben und ihren Geboten gehorsam sein, nichts glauben, was sie verwirft«<sup>25</sup>. Durch diesen Anschluß an die Kirche garantiert er Rechtgläubigkeit. Freilich bleibt der Glaube dieser Art auch gänzlich durch die Kirche vermittelt, er verbindet nicht vertrauensvoll mit Gott. Zuversicht definiert Marquard von Lindau als Abweisen jeden Zweifels an Gottes Barmherzigkeit und als Erwartung ewigen Lebens als Ziel allen Strebens. Mit rechter Liebe anbeten heißt nach Marquards Definition, daß der Christ die Liebe zu Gott so weit über die Liebe zu einem Geschöpf stellen soll, daß er eher bereit sein müßte, zu sterben, als sich durch die geringste Todsünde von Gott zu trennen.

Selbst diese Anforderung muß nach der Meinung des Franziskaners an jeden Christen gestellt werden, der die ewige Seligkeit eringen will. Die Frage nach der Fähigkeit des Menschen zu solcher Gottesliebe wird hier – im Unterschied zur Fachdebatte an den theologischen Fakultäten – nicht aufgeworfen. Die Gefahr droht, daß der einfache Christ derartig hohe Erwartungen als Überforderungen erfährt.

Der Bauernsohn Johannes Gerson (†1429) macht als Weltkleriker erfolgreich akademische Karriere. Er wird nicht nur Professor der Theologie, sondern auch Kanzler der Universität Paris. Das bedeutet, daß er im Auftrag des Bischofs von Paris über die Rechtgläubigkeit der Magister und Studenten wacht: Ist doch die Pariser Universität aus der Kathedralschule des Bischofs entstanden. Als Gerson im Alter von siebenunddreißig Jahren schwer erkrankt, orientiert er sich völlig um. Er beschließt, künftig nur noch zu schreiben, was die Frömmigkeit fördert, was nützt und was Frucht des Glaubens zu bringen verspricht<sup>26</sup>. Seine Werke sollen für einfache Christen jeden Alters verständlich sein, auch für Jugendliche. Zugleich sollen sie denen, die unterrichten, als Musterkatechese dienen können. Er schreibt, um mit seinen eigenen Worten zu sprechen: »Zum ersten für ungebildete und einfache Priester und Kuraten, die Beichte hören müssen. Zum zweiten für alle beliebigen

<sup>24</sup> Marquard, aaO B1ra = 8a: »Du solt wissen was der mensch wider gott liebet oder lieb hatt, das das syn abgott ist.«

<sup>25</sup> Marquard, aaO B1rb/va = 8b/9a: »Zuo dem ersten mitt gantzem glauben. Also das der mensch an die heiligen kirchen glaub / und iren gebotten gehorsam sei und kein ding glaub das die heilig kirch verwürffet / und auch die artickel des glaubens in seinem herten trag on zweiffel.«

<sup>26</sup> Vgl. CH. BURGER, *Aedificatio, fructus, utilitas: Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris* (BHTh 70), 1986, 40–70.

Leute im profanen Leben oder im Kloster, die keine Gelegenheit haben, die in Kirchen üblichen Ansprachen oder Predigten zu hören, die Kenntnis der göttlichen Gebote vermitteln sollen. Zum dritten für Kinder und für junge Leute, die über den Hauptinhalt und über die wichtigsten Punkte unseres Glaubens von frühester Jugend an grundlegend unterrichtet werden müssen. Zum vierten für Leute, die in Siechenhäusern oder Krankenhäusern zu tun haben und für Kranke Sorge tragen.«<sup>27</sup> In Gersons katechetischen Schriften frappt, wie verschieden er das Erste Gebot formuliert. In der Elementarkatechese, die in der Volkssprache erteilt wurde, gab es offenbar noch keinen verbindlichen Wortlaut des Ersten Gebots. Bei demselben Autor finden sich zwei ganz verschiedene Formulierungen der Verbotsform. Gerson formuliert in seinem »ABC für einfache Leute«: »Du wirst weder Götzenbilder noch mehrere Götter anbeten.«<sup>28</sup> In seiner »Glaubenslehre für einfache Leute« heißt es dagegen: »Einen anderen Gott als mich wirst du weder haben noch an einen solchen glauben.«<sup>29</sup>

Im Unterschied zu diesen beiden Verbotsformulierungen stellt Gerson in zwei anderen Katechismen das Gebot der Gottesliebe an den Anfang des Dekalogs. In der Schrift »Spiegel für die Seele« nimmt die Forderung, Gott von ganzem Herzen, in allem Denken und mit aller Kraft zu lieben, die Stelle des Ersten Gebots ein<sup>30</sup>. Diese Liebe zu Gott sieht Gerson im Erfüllen der einzelnen Gebote verwirklicht<sup>31</sup>.

Um das Behalten der Zehn Gebote zu erleichtern, schreibt Gerson ein Gedicht mit zehn Strophen. In der Paraphrase des Ersten Gebots tritt wieder die Forderung, Gott zu lieben, in den Vordergrund:

»An einen Gott, der alles geschaffen hat,  
wirst du glauben, ihn fürchten, ihm dienen.  
Über alle Dinge, bei Tag und Nacht,  
wirst du deine Liebe, Kraft und Denken auf ihn richten.«<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Gerson, Vorrede zum »Opus tripartitum«, im Original lateinisch (Jean Gerson, *Oeuvres completes*, ed. P. GLORIEUX, 2, 1960, 74).

<sup>28</sup> Gerson, *ABC des simples gens* (ed. GLORIEUX 7, 1966, 155): »Tu ne adoueras point les ydoles ne plusieurs dieux.«

<sup>29</sup> Gerson, *Le doctrinal aux simples gens* (ed. GLORIEUX 10, 1973, 300): »tu ne auras ne croiras Dieu for moy.«

<sup>30</sup> Gerson, *Le miroir de l'âme* (ed. GLORIEUX 7, 196): »Tu aymeras Dieu *de tout cuer, de toute ta pensee et de toute ta vertu* ...«

<sup>31</sup> Gerson ebd.: »c'est a dire que tu ne veuilhes a ton esciant rien aymer plus que Dieu par quoy tu perdes son amour. Et a brief dire tu feras cecy se tu acomplis sa loy et ses commandemens; autrement non.«

<sup>32</sup> Gerson, *Les dix commandemens* (ed. GLORIEUX 7,423):

Gerson stellt die Zehn Gebote immer wieder als durchaus erfüllbare, begrenzte Forderung Gottes dar. Wer mehr leistet, als lediglich die Gebote zu erfüllen, erhält auch mehr Lohn<sup>33</sup>. Gott kennt die Schwachheit und geringe Kraft der Menschen: »Deshalb fordert er von uns gar nicht den vollen Dienst, den wir ihm erweisen müßten, wenn es nach strenger Gerechtigkeit ginge. Vielmehr hat er uns eine bestimmte Zahl von Geboten gegeben. Wenn wir die erfüllen, genügt es ihm. Sie heißen die Zehn Gebote des Gesetzes ...«<sup>34</sup> Das Evangelium ist für Gerson das »neue Gesetz«, das »göttliche Gesetz«. Im Vergleich zum Gesetz des Mose ist es zwar ein »sanftes Joch« und eine »leichte Last«<sup>35</sup>. Aber der Gesetzescharakter des Evangeliums steht für Gerson doch außer Frage. Christus ist für ihn der »höchste Gesetzgeber«<sup>36</sup>. Bekämpft werden muß nur die Überwucherung der *wenigen* Forderungen Christi durch die *Vielzahl* menschlicher Verordnungen im Kirchenrecht.

Stephan von Landskron († 1477) gehört zur »Wiener Schule«, zu dem Schülerkreis der Hochschullehrer Heinrich von Langenstein und Nikolaus von Dinkelsbühl, der katechetisches Wissen verbreitete<sup>37</sup>. Stephan formuliert das Verhältnis zwischen Doppelgebot der Liebe und Dekalog in seinem Werk »Die Straße zum Himmel« so: »Wenn [= denn] alles dz das got den menschen hat

---

»Ung seul Dieu de tout createur  
Croyras, craindras et serviras  
Sur toutes choses nuyt et jour  
T amour, force et pensee mectras.«

<sup>33</sup> Gerson, *Le prouffit de scavoir quel est peche mortel et veniel* (ed. GLORIEUX 7,370): »Dieu ... a voulu estre content de nous bailler certain nombre de commandemens et en certain temps, lesquelz se nous acomplissons nous auons sa grace et lui souffist et gagnons paradis, combien que mieulx faisons oultre et plus grandement nous remunerer.«

<sup>34</sup> Gerson, *Le miroir de l'âme* (ed. GLORIEUX 7,195): »Vray est que Dieu congnoist bien nostre fragilité et petite puissance et pour ce ne requiert il mie de nous tout le service que nous luy deurions faire selon rigueur de justice, mais nous ha donné certain nombre de commandemens lesquelz se nous acomplissons il luy souffist. Et sont appelés les dix commandemens de la loy ...«

<sup>35</sup> Gerson zitiert Mt 11,30 häufig in seiner Schrift »De vita spirituali, aegritudine et morte animae« (ed. GLORIEUX 3, 1962, 129.161.167.170.194.198).

<sup>36</sup> Gerson, *Contra curiositatem studentium, lectio 1* (ed. GLORIEUX 3,224): »supremus legislator noster Christus ...« – Vgl. auch Gerson, *De vita spirituali, aegritudine et morte animae* (ed. GLORIEUX 3,137): »Christus legislator perfectissimus ...«, aaO (ed. GLORIEUX 3,154): »Christus enim optimus legislator ...«, aaO (ed. GLORIEUX 3,170): »legislator noster Christus, utique sapientissimus ...«

<sup>37</sup> Zur Biographie des Stephan von Landskron vgl. G.J. JASPERS, *Stephan von Landskron: Die Hymelstrasz*, Amsterdam 1979, 178. Zitiert wird im folgenden nach dem Faksimile des Drucks Augsburg 1484 in diesem Band. Die Dissertation meines Schülers Uwe Boch (Tübingen) wird dieses Werk theologiegeschichtlich einordnen.

gebotten oder verboten, versprochen oder gedræuet ze tuon, durch die gantz ee [= Gesetz], propheten und zwelffpotten, dz hatt er darumb getan, das die menschen die daigen zwai gebott halten. Es werden halt alle andere gebott in den zwaien beschlossen unnd in sy geordent als in jr endt.«<sup>38</sup> Stephan nimmt Augustins Definition des Verhältnisses zwischen Gottes- und Nächstenliebe vergrößert auf, wenn er schreibt: »Der mensch hat gott lieb über alle ding so er also genaigt ist unnd söliche liebe hat zuo gott, das jm die frewntschaft gots lieber ist denn die lieb unn die frewntschaft keiner creatur.«<sup>39</sup> Gottesliebe erscheint nicht als Basis der Liebe zu einem Geschöpf, sondern als Konkurrentin. Der Katechet reflektiert die Realität der Sünde immerhin in der Weise, daß er alle unvollkommenen Menschen davor warnt, die Belastbarkeit der eigenen Gottesliebe auf die Probe zu stellen, weil der Körper der Vernunft nicht völlig untertan sei<sup>40</sup>. Damit Gottesliebe das Leben bestimmen kann, soll ein Christ Willen und Tun auf Gott ausrichten. Stephan relativiert seine ganz erheblichen Anforderungen nachträglich dadurch, daß er sie auf Sonntage und Feiertage beschränkt. Daraus spricht eine realistischere Einschätzung der Möglichkeiten, die einem Laien offenstanden, als sie bei den meisten Klerikern vorhanden ist<sup>41</sup>. Denn im Unterschied zu Stephan von Landskron fordern manche Katecheten des späten Mittelalters die Laien auf, das Stundengebet im Alltag rudimentär zu üben<sup>42</sup>. So veräußerlicht die Forderung des Stephan von Landskron auch klingt, ein Christ solle zumindest am Sonntag Gott lieben, so bezeugt sie doch zumindest, daß er sich die Zwänge verdeutlicht hat, unter denen der Laie lebt. Doch wird deutlich, daß er aus der Gottesliebe, die Augustin als Grundhaltung betrachtet hatte, eine Beschäftigung neben anderen Beschäftigungen gemacht hat.

Hinter dem Wunsch der Laien nach Belehrung durch Schriften, dem spätmittelalterliche Katecheten entsprechen, steht das Verlangen, die ewige Seligkeit zu erlangen. Sie wollen darüber belehrt werden, wie sie ihr Leben so einrichten können, daß sie die Gebote erfüllen und Verdienste erwerben. Das

<sup>38</sup> Stephan von Landskron, Die Hymelstrasz, Kap. 9 (34r): »Von der lieb gottes über alle ding und dz wir alles durch seinen willen thuon sollen.«

<sup>39</sup> Stephan von Landskron, aaO (34r).

<sup>40</sup> Vgl. Stephan von Landskron, aaO (34v).

<sup>41</sup> Stephan von Landskron, aaO (35r): »Und die lerer sprechen dz der mensch schuldig ist und punden an den suntagen unn andern grössern veiertagen got lieb zuo haben über alle ding In einer vorgemelten weiß oder in einer andern besseren oder der geleichn weiß.«

<sup>42</sup> Vgl. beispielsweise Johannes von Paltz OESA (†1511), Coelifodina, pars 1 (Johannes von Paltz, Werke 1, edd. CH. BURGER/F. STASCH, 1983, 114,14f): »Potest se quilibet homo per totum diem et noctem exercitare in passione domini et per diem naturale incipere et finire.«

Evangelium wird ihnen denn auch als das neue Gesetz gepriesen, das weniger Anweisungen enthält als das jüdische Zeremonialgesetz und deswegen leichter zu erfüllen ist. Die Katechese bleibt weitgehend Übersetzung der Ergebnisse der theologischen Auseinandersetzungen. Vor den Augen und Ohren der Laien werden nicht Alternativen diskutiert wie im Hörsaal der Universität. Ihnen wird nicht ausdrücklich gesagt, es könne Bereiche des Lebens geben, die nicht von der Gottesliebe geprägt sein müßten. Doch merkt man daran, daß Stephan von Landskron die Forderung nach unbedingter Gottesliebe auf Sonn- und Feiertage beschränkt, daß eben doch darauf Rücksicht genommen werden muß, daß die christliche Lehre nicht konkurrenzlos den Alltag der Laien gestaltet.

Den einfachen Christen wird Wegweisung gegeben. Diese Wegweisung kann erstens daraus bestehen, daß ihnen allein das Verbot erläutert wird, andere Götter als *den* Gott zu verehren, zu dem die Kirche betet. Stattdessen kann zweitens aber auch das Gebot zitiert werden, Gott über alles zu lieben. Dieses Gebot der Gottesliebe kann drittens die Funktion erhalten, das Verbot, andere Götter zu verehren, positiv zu füllen. Schließlich kann viertens das Gebot der Gottesliebe als Zusammenfassung der Gebote eins bis drei des Dekalogs fungieren, das Gebot der Nächstenliebe als Zusammenfassung der Gebote vier bis zehn.

Um einfache Christen zu erreichen, müssen Theologen katechetische Werke in den Volkssprachen schreiben. In der lateinischen Sprache der Gelehrsamkeit bewegen sie sich sicher und gewandt. Nun müssen sie sich in die Unsicherheit wagen: Sie müssen passende Begriffe finden. Wer zentrale Inhalte des Glaubens in sprachliche Form bringt, stellt Weichen. Am Gebot der Gottesliebe »von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft« wird das deutlich. »Von ganzem Herzen« bleibt noch am ehesten in ganzer Sinnfülle erhalten<sup>43</sup>. Anders steht es bei »von ganzer Seele«. Ein Israelit, der *näfäsch* hört, weiß, daß diejenige Kraft gemeint ist, die nach jemandem oder nach etwas verlangt<sup>44</sup>. Das Gebot der Gottesliebe hat Hans Walter Wolff denn auch so übersetzt: »Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben mit deiner ganzen Hingabe, mit all deinem Begehren und mit all deinen Kräften.«<sup>45</sup> Die »anima« in der lateinischen Biblia Vulgata wird im Spätmittelalter oft genug als bloße Mittlerin zwischen Geist und Leib betrachtet. Mit seiner Entscheidung für »pensée« hat

---

<sup>43</sup> Vgl. A. R. JOHNSON, *The vitality of the individual in the thought of ancient Israel*, Cardiff 1964<sup>2</sup>, 83 mit Anm. 4.

<sup>44</sup> Vgl. C. WESTERMANN, Art. *näfäsch*. Seele, *THAT* II, 1976, (71–96) 82 f.

<sup>45</sup> H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1974<sup>2</sup>, 319.

Gerson die Denkkraft der Seele herausgestellt. Das hat an sich neben »Herz« und neben »Kräfte« seinen guten Sinn. Aber es deckt den emotionalen Gehalt der Vokabel nicht. Stephan von Landskron spricht von »Seele«<sup>46</sup>. Anders steht es auch bei: »Und mit allen deinen Kräften«. Die Bedeutungen »Wucht« und »Kraft«, die in der hebräischen Vokabel *me'od* schwingen<sup>47</sup>, sind noch am ehesten in Augustins Ausdruck »Wucht (impetus) der Liebe« gegenwärtig. In der lateinischen Vokabel »fortitudo« sind sie für einen scholastischen Theologen nicht mehr recht zu hören. Er wird unter »fortitudo« eher eine der antiken Kardinaltugenden verstehen, die ἀνδρεία. Gersons französische Übersetzung »vertu« kann »Kraft«, aber auch »Tugend« bedeuten. Stephan spricht von »Gemüt«<sup>48</sup>. Wie die Anweisungen der Katecheten das Verhalten beeinflussen, so wirken ihre Formulierungen auf die Ausdrucksfähigkeit der Volkssprachen ein.

### 3. Luthers Auslegung des Ersten Gebots für Theologen und für Laien

Nach der Auslegung des Gebots der Gottesliebe durch spätmittelalterliche Universitätstheologen und des Ersten Gebots des Dekalogs durch Katecheten soll nun Martin Luthers Exegese des Ersten Gebots an einigen Beispielen skizziert werden<sup>49</sup>. Luther ist von 1512 an Professor der Theologie an der Universität Wittenberg. Mit den Glaubensfragen einfacher Christen kommt er von 1514 an als Prediger in der Wittenberger Stadtkirche in Berührung<sup>50</sup>. Seine Wirksamkeit für breite Kreise bereitet sich schrittweise vor. Noch in den Jahren 1518 und 1519 schreibt er dreimal soviel für Gelehrte in lateinischer Sprache wie für Laien in der Volkssprache. Was er auf lateinisch und was er auf deutsch drucken lassen will, unterscheidet er nach leicht erkennbaren Kriterien. Wissenschaftliche Abhandlungen, Bibelkommentare und Streitschriften erscheinen in der Gelehrtensprache. Katechetische und seelsorgerische Schriften schreibt Luther deutsch. Aber obwohl er in den Jahren 1518/19 noch

<sup>46</sup> Gerson, *Le miroir de l'âme*, zitiert oben in Anm. 30. Stephan von Landskron, *Die Hymelstrasz* (s. Anm. 37), 34r: »Hab lieb got deinen herren auß ganczer deiner sel auß ganczem deinem gemüt Und den nächsten als dich selber.«

<sup>47</sup> Vgl. B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. *me'od* IV.2., ThWAT IV, (611–613) 613. Übersetzungsvorschlag: »mit deiner äußersten Anstrengung«.

<sup>48</sup> Gerson, *Le miroir de l'âme*, zitiert oben in Anm. 30. Stephan von Landskron, *Die Hymelstrasz*, zitiert in Anm. 46.

<sup>49</sup> Eine umfassende Darstellung liegt von A. PETERS vor: *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bd. 1: *Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden*. Hg. von G. SEEBASS, 1990. Zum Ersten Gebot: 99–144. Luthertexte und Auswahl der wichtigsten Literatur: 143 f.

<sup>50</sup> Vgl. M. BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, 1981, 150 bei Anm. 5.

so viel mehr auf lateinisch veröffentlicht als auf deutsch, erzielt er doch schon Ende des Jahres 1519 auch mit seinen volkssprachlichen Schriften erhebliche Wirkung. Das läßt sich am buchhändlerischen Erfolg seiner Schriften ablesen. Während jede der lateinischen Schriften der Jahre 1518/19 im Durchschnitt 4,6 Auflagen erzielt, erreichen die deutschsprachigen Schriften im Durchschnitt sogar sieben Auflagen. Am häufigsten werden katechetische und seelsorgerische Texte verkauft, die einen Umfang von weniger als sechzehn Seiten aufweisen<sup>51</sup>.

Seine theologischen Erkenntnisse setzt Luther in Katechese um. Im Frühjahr des Jahres 1518 gibt er sowohl in deutscher als auch in lateinischer Sprache einen Beichtspiegel heraus. Er soll den Beichtvätern oder den einfachen Christen selbst helfen, sich mit Hilfe des Dekalogs auf ein Beichtgespräch vorzubereiten. Denn wie in jedem Jahr ist zu erwarten, daß viele an Ostern der für jeden Christen verbindlichen Pflicht Genüge tun wollen, wenigstens einmal im Jahr zu beichten. Ihnen bietet Luther mit seinem Schriftchen »Instructio pro confessione peccatorum«<sup>52</sup> eine Anleitung zum Verständnis der Gebote. Einerseits steht Luther damit noch ganz in der katechetischen Tradition. Andererseits ist die Form inhaltlich schon ganz neu gefüllt. Schon in dieser Schrift stellt er als die angemessene Haltung Gott gegenüber Furcht und Liebe heraus<sup>53</sup>. Im Kleinen Katechismus wird er dann Furcht und Liebe Gottes aus der Erklärung des Ersten Gebotes in den Erklärungen auch der übrigen Gebote zu den angemessenen Grundhaltungen erklären: »Wir sollen Gott fürchten und lieben...«<sup>54</sup>. Schon jetzt schreibt Luther, Gottesfurcht und Gottesliebe<sup>55</sup> erwiesen sich in Glaube und Vertrauen. Zwei Jahre später wird er im »Sermon von den guten Werken« Vertrauen als den zentralen Inhalt des Glaubens bezeichnen. Glaube und Vertrauen sollen sich auf Wort und Verheißung Christi richten.

Darin also bleibt sich Luthers Katechese gleich. In anderen Fragen ändert er seine Sichtweise. 1518 lehnt er sich noch an die Forderung deutscher Mystiker

<sup>51</sup> Vgl. B. MOELLER, Das Berühmtwerden Luthers (ZhF 15, 1988, 65–92), 84, sowie DERS., Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation (LuJ 57, 1990, 57–71).

<sup>52</sup> Luther, *Instructio pro confessione peccatorum* (WA 1,258–265). Deutsche Fassung: Eine kurze Erklärung der zehn Gebote (WA 1,250–256).

<sup>53</sup> Luther, Eine kurze Erklärung der zehn Gebote (WA 1,254,16–18): »Die erfüllung des Ersten gebots.

Gottes forcht unnd lieb ym rechten glauben und fest vortrawen, gantz bloß, lauther in allen dingen gelassen stehen, sie sein boß oder gut.«

<sup>54</sup> Luther, Der kleine Katechismus (WA 30I,243–246; BSLK 508,5.14.22.31; 509,2.9.19.29.40).

<sup>55</sup> Luthers Reden von Gottesliebe im Galaterbriefkommentar von 1519 analysiert R. MAU, Liebe als gelebte Freiheit der Christen. Luthers Auslegung von G5,13–24 im Kommentar von 1519 (LuJ 59, 1992,11–37). Er macht deutlich, wie Luther in dieser Schrift die Liebe dem Glauben zuordnet und das Gebot der Nächstenliebe auslegt.

an, ein Christ müsse sich von den irdischen Dingen abwenden, um für Gott offen zu sein. Diese Forderung hatte über den Kreis der Mystiker hinaus auch Anklang unter Katecheten gefunden. Schon Marquard von Lindau hat gefordert, Christen müßten *ablassen* von Dingen, die ihnen lieber seien als Gott<sup>56</sup>. Luthers Wittenberger Kollege in der theologischen Fakultät Andreas Karlstadt schreibt 1520 ein »Sendschreiben von der allerhöchsten Tugend *Gelassenheit*«<sup>57</sup>. Bei Luther lautet es 1518, wie oben zitiert, noch so: der Christ soll »gantz *bloß*, lauther in allen Dingen *gelassen* stehen, sie sein boß oder gut«<sup>58</sup>. In diesem *Bloß-Sein* und *Gelassen-Sein* schwingt noch mit, daß der Christ selbst etwas tun könne, um Gott in seinem Innern Raum zu schaffen. Zwei Jahre später, 1520, wird Luther diese mystischen Formulierungen aufgeben und hervorheben, daß die Hinwendung zu Gott nicht durch Abkehr von irdischen Dingen gesucht werden darf. In der Schrift »Von den guten Werken« wird er schreiben, ein Christ solle selbst dann Gutes von Gott erwarten, wenn es ihm schlecht ergehe. Erst das sei erprobter Glaube. An die Stelle der Abkehr vom Irdischen tritt Zuversicht im ungesuchten Leid<sup>59</sup>.

In der »Kurzen Erklärung der zehn Gebote« formuliert Luther den Gedanken: Wen ein Mensch als seinen Gott anerkennt, von dem erwartet er sich, daß er ihn in allem Guten fördern und daß er ihm in allem Bösen helfen werde. Der einzig wahre Gott will, daß Menschen diese Erwartung allein ihm entgegenbringen. Ist er allein es doch, der sie erfüllen kann<sup>60</sup>. Bei Marquard von Lindau begegnen wir diesem Gedanken in der Form: »Was der Mensch gegen

<sup>56</sup> Marquard von Lindau, Die zehne gebot, in heutigem Deutsch angeführt oben bei Anm. 23.

<sup>57</sup> Andreas Karlstadt, Missive von der allerhochsten tugent gelassenheit (E. FREYS/H. BARGE, Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt, Nieuwkoop 1965, Nr. 38–42). Vgl. U. BUBENHEIMER, Gelassenheit und Ablösung. Eine psychohistorische Studie über Andreas Bodenstein von Karlstadt und seinen Konflikt mit Martin Luther (ZKG 92, 1981, 250–268).

<sup>58</sup> Luther, Eine kurze Erklärung der zehn Gebote (WA 1,254,17f). – Zu Luthers Verhältnis zur Mystik vgl. H. A. OBERMAN, Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik (1967; in: DERS., Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, 1986, 45–89), die Beiträge in W. BÖHME (Hg.), Von Eckhart bis Luther. Über mystischen Glauben, 1981, sowie R. SCHWARZ, Martin Luther (1483–1546) (in: G. RUHBACH/J. SUDBRACK [Hg.], Große Mystiker: Leben und Wirken, 1984, 185–202).

<sup>59</sup> Luther, Von den guten Werken (WA 6,208,6–33; BoA 1,233,1–30; StA 2,21,26–22,21). Vgl. O. BAYER, Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis (LuJ 55, 1988, 7–59).

<sup>60</sup> Luther, Eine kurze Erklärung der zehn Gebote (WA 1,250,4–6): »Einen got haben, das ist einen haben, von dem er sich vorsicht, in allem guthen gefordert, in allem boszen geholffen werden, das wil der einige warer got selbst sein, und auch ist.« Vgl. auch Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote (WA 7,205,12–19).

Gott liebt oder gern hat, ist sein Abgott«<sup>61</sup>. In Luthers Großem Katechismus wird er in einer geradezu waghalsigen Formulierung begegnen<sup>62</sup>.

In Luthers exegetischen Vorlesungen läßt sich die Argumentationsgrundlage dafür finden, was er als Katechet vertritt. Als Exeget erarbeitet er die Gedanken, aus denen er in seinen Schriften für einen größeren Adressatenkreis schöpft. Nachweisen läßt sich das besonders gut an der zweiten Vorlesung über die Psalmen<sup>63</sup>. Aussagen zum Ersten Gebot macht Luther beispielsweise im Exkurs zu Psalm 14, Vers 1 (nach seiner Zählung). Er zitiert die Vulgata: »Dixit insipiens in corde suo: non est deus. Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis, non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.« Übersetzen wird er wenig später diesen Vers so: »Die thoren sprechen ynn yhrem hertzen. Es ist keyn gott Sie sind verderbet und gewlich worden ynn yhrem thuen. da ist keyner der gutts thue.«<sup>64</sup> Luther legt seinen Studenten diesen Psalmvers so aus: Die Toren leugnen nicht etwa Gottes Existenz. Ihre Unkenntnis Gottes liegt nicht darin, daß sie von Gott nichts wüßten, sondern sie stellen ihre eigenen Lehrsätze an die Stelle, die Gottes Wort und Werk zukommt<sup>65</sup>. Sie verweigern Gott den Glauben und damit den Gehorsam gegenüber dem Ersten Gebot. Wer nicht an Gott glaubt, der tut vergeblich, was ihm in den neun folgenden Geboten aufgetragen wird. Das Erste Gebot ist das Maß aller Gebote. Der Glaube ist das »Werk«, das in diesem Gebot gefordert wird, also das Haupt aller anderen Werke. Damit erklärt Luther im Unterschied etwa

<sup>61</sup> Marquard von Lindau, zitiert oben in Anm. 24.

<sup>62</sup> Luther, Der Große Katechismus, Erklärung des Ersten Gebots (WA 30I,132,34–133,2; BoA 4,4,23–25; BSLK 560,9–13): »Was heist ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen nöten.« Dieser Schlüsseltext wird unten bei Anm. 74 im Zusammenhang zu besprechen sein. Vgl. G. EBELING, »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?« Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus (in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 2, 1969, 287–304) und PETERS (s. Anm. 49), 110f.

<sup>63</sup> Vgl. W. MAURER, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, 1949. Erst nach Abschluß dieses Aufsatzes erhielt ich das eindrucksvolle Werk meines früheren Tübinger Kollegen GERHARD HAMMER, D. Martin Luther. Operationes in Psalmos: 1519–1521. Teil I: Historisch-theologische Einleitung, 1991.

<sup>64</sup> Luther, Operationes in Psalmos (WA 5,392,4–6). Übersetzung: Berliner Handschrift 1523/24 (WADB 1,464).

<sup>65</sup> Luther, Operationes in Psalmos, zu Psalm 13 (14), 1 (WA 5,392,26.32 f.35 f; 393,8–11): »Primum malum, fons scilicet omnium malorum, est ignorantia dei . . . omnes . . . eadem omnibus communi incredulitate in primum praeceptum peccant . . . Non autem hoc intelligendum est, quasi prorsus nihil de deo sciant . . . quod non est deus, sed mendacium, tribuerunt deo, quod foecerunt et adhuc faciunt, qui opus et verbum dei non intelligentes blasphemant et daemonibus tribuunt, rursum placita sua, sive verbum sive opus, etiam ex daemone suggestum, deo tribuunt . . .«

zu Thomas von Aquin und Gerson anstelle der Liebe den Glauben zur umgreifenden Haltung, aus der heraus alle Gebote erfüllt werden sollen. Wer glaubendes Vertrauen verweigert, tut *nichts*, was Gott gefällt, und wenn er auch mit Ausnahme des Glaubens alles Gute täte und alles Böse unterließe. Denn ohne den Glauben, an dem alle Werke hängen wie die Glieder eines Leibes am Haupt, taugen alle Werke nichts<sup>66</sup>.

Diese Gedanken trägt Luther vom 5. Februar bis zum 6. April 1520 seinen Studenten vor<sup>67</sup>. Von Ende März 1520 an arbeitet er an seinem »Sermon von den guten Werken«. Im »Sermon« argumentiert er nicht, sondern bietet die Ergebnisse seiner exegetischen Arbeit in Thesenform dar. Scharf geht er in dieser Schrift gegen die These von einer am Maßstab menschlicher Einsicht orientierten Ethik an, wie sie Ockham vertreten hatte: »Czum ersten ist zu wissen, das kein gutte werck sein, dan allein die got gebotenn hat, gleich wie kein sund ist, dann allein die got verboten hat.«<sup>68</sup> Von verschiedenen Bereichen im menschlichen Leben, in denen man jeweils gut handeln könnte, von einem natürlichen, einem moralischen und einem aufs Himmelreich ausgerichteten Lebensbereich kann nach Luthers Ansicht keine Rede sein. Für ihn steht – wie für Augustin – das ganze menschliche Dasein im Zeichen der göttlichen Verheißung. Auf diese Verheißung kann sich der Mensch entweder vertrauensvoll einlassen, oder er kann sein Vertrauen verweigern. Im Unterschied auch zu den spätmittelalterlichen Anhängern Augustins entwickelt Luther – wie Augustin – eine ganzheitliche Sicht, statt die Frage zu erörtern, welche Bedingungen der Mensch erfüllen müsse, um selig zu werden.

Statt zu argumentieren wie gegenüber den Studenten, konstatiert Luther im volkssprachlichen »Sermon« knapp: »Das erste und hochste, aller edlist gut werck ist der glaupe in Christum ...«<sup>69</sup> Nur wer die exegetische Vorlesung über die Psalmen aus dem gleichen Zeitraum liest, lernt die Begründung der Entscheidungen kennen, wie sie im »Sermon von den guten Werken« formuliert werden.

Den Höhepunkt von Luthers Bemühungen um rechte Auslegung des Ersten Gebots stellen seine Aussagen in den beiden Katechismen von 1529 dar. Luther will mit ihnen dazu beitragen, der erschreckenden Unkenntnis in Glaubensfragen abzuhelfen, die unter Pfarrern wie Gemeindegliedern bei der Visita-

<sup>66</sup> Vgl. Luther, aaO (WA 5,394,20–395,12).

<sup>67</sup> Vgl. MAURER (s. Anm. 63), 166.

<sup>68</sup> Luther, Von den guten Werken (WA 6,204,13–15; BoA 1,229,15–17; StA 2,17,13 f).

<sup>69</sup> Luther, Von den guten Werken (WA 6,204,25 f; BoA 1,229,27 f; StA 2,17,24 f; vgl. Joh 6,29).

tion Kursachsens zutage getreten war<sup>70</sup>. Luther gedenkt durch seine Katechismen dazu beizutragen, Grundkenntnisse des christlichen Glaubens zu verbreiten. Etwa gleichzeitig läßt er den Kleinen Katechismus und den Großen Katechismus erscheinen. Beide Katechismen läßt er mit dem Dekalog beginnen.

Auf den ersten Blick erstaunt die auf das Verbot verkürzte Form, in der Luther in beiden Katechismen das Erste Gebot zitiert<sup>71</sup>. Er scheint sich auf eine Auslegung des Verbots anderer Götter beschränken zu wollen. Doch aus ihr entwickelt Luther, welche Zusage im Ersten Gebot steckt und welche Einstellung diesem Ersten Gebot gegenüber angemessen ist. Zunächst erklärt er im Großen Katechismus das Verbot: »Das ist, du solt mich alleine fur deinen Gott halten.«<sup>72</sup> Die Einstellung, die dieser Forderung entspricht, ist nach Luthers Erklärung diese: Das Gebot fordert »rechten glauben und zuversicht des hertzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an yhm alleine hange.«<sup>73</sup>

Dieser Antwort schaltet er eine Reflexion darüber vor, was einen Gott zum Gott mache und was das Verhältnis eines Menschen zu seinem Gott konstituiere: »Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen nöten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich offft gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott. Worauff du nu (sage ich) dein hertz hengest und verlessest, das ist eygentlich dein Gott.«<sup>74</sup> Luther geht mit seinem ersten Schritt vom Allgemeinen aus: Eines jeden Menschen Gott ist derjenige, von dem er sich alles Gute erwartet und zu dem er Zuflucht nimmt, wenn er in Nöten ist. Der zweite Schritt verdeutlicht, daß Vertrauen und Glauben, die aus dem Personzentrum des Menschen, dem Herzen, kommen, Gott und Abgott konstituieren. Der dritte Schritt wendet diese allgemeinen Aussagen auf den Leser an: Woran er »sein Herz hängt«, worauf er sich verläßt, das erweist sich durch diesen Vollzug als sein Gott. Gott wird durch Aktionen des Menschen

<sup>70</sup> Vgl. S. KARANT-NUNN, Die unzureichende Ausbildung der Geistlichen zu Beginn der Reformation im ernestinischen Sachsen und Thüringen (in: M. STEINMETZ [Hg.], Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer, 1976, 150–156): Mit Ausnahme der Stadtpfarrer sind die meisten Geistlichen zu Beginn der Reformationszeit ungebildet.

<sup>71</sup> Luther, Der Kleine Katechismus: »Du solt nit ander götter haben« (WA 30I,243,12; BSLK 507,40); Der Große Katechismus: »DU solt nicht andere Gotter haben« (WA 30I,132,32; BoA 4,4,21; BSLK 560,5 f).

<sup>72</sup> Luther, Der Große Katechismus (WA 30I,132,33; BoA 4,4,21 f; BSLK 560,7 f).

<sup>73</sup> Ders., aaO (WA 30I,133,9–11; BoA 4,4,33–35; BSLK 560,31–34).

<sup>74</sup> Ders., aaO (WA 30I,133,1–8; BoA 4,4,24–32; BSLK 560,10–24).

definiert: Von Gott her, also von außerhalb des Menschen selbst, erwartet der Mensch Gutes und Zuflucht in Nöten. Auf Gott hin, also von innerhalb des Menschen selbst, richtet der Mensch sein Personenzentrum, sein Herz.

Die außerordentliche Dichte und der hohe geistige Rang dieses Beginns von Luthers Auslegung des Ersten Gebots scheinen mir auf der Hand zu liegen. Diese Auslegung ist allerdings zum Ausgangspunkt gegenläufiger Interpretationen geworden. Ludwig Feuerbach hat Luther als einen Vorläufer seiner eigenen Kritik des Christentums in Anspruch genommen: Luther habe von Gott konsequent als von »Gott für mich« geredet. In die zweite Auflage seines Werkes »Das Wesen des Christenthums« hat Feuerbach denn auch, um theologischen Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen, zahlreiche Lutherzitate eingearbeitet<sup>75</sup>. Als seine eigene Leistung aber bezeichnet Feuerbach es, »die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits« zu machen<sup>76</sup>. Doch sieht er nicht, daß es dem Menschen wesentlich ist, sich auf etwas außerhalb seiner selbst zu verlassen. Nach Ebelings an Luther geschulter anthropologischer Konzeption kann der Mensch »gar nicht in sich selbst und aus sich selbst bestehen. . . Er ist überhaupt nur in der Weise, daß und wie er sich auf anderes verläßt.«<sup>77</sup>

Nach Luthers Großem Katechismus fordert das Erste Gebot inhaltlich: »das gantze hertz des menschen und alle zuversicht auff Gott allein und niemand anders . . . Mit dem hertzen aber an yhm hangen ist nichts anders denn sich gentslich auff yhn verlassen.«<sup>78</sup> Die Kehrseite dieses schrankenlosen Gottvertrauens ist Relativierung alles dessen, was nicht Gott ist: »das das hertz kein andern trost noch zuversicht wisse denn zu yhm, lasse sich auch nicht davon reissen, sondern darüber wage und hyndan setze alles was auff erden ist.«<sup>79</sup> Im Begriff des »Herzens« faßt Luther zusammen, was im Doppelgebot der Liebe mit »Herz, Seele und alle Kräfte« entfaltet wird.

Im Unterschied zu seinen spätmittelalterlichen Universitätskollegen ist für Luther der Dekalog nicht überbietbar. Er lehnt es im Unterschied zu ihnen ab, daß ein Mensch mehr leisten könne, als Gott in den Zehn Geboten von ihm fordert: »also das ausser den zehen gepoten kein werck noch wesen gut und

<sup>75</sup> Vgl. J. WALLMANN, Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition (ZThK 67, 1970, 56–86), 81 f. Zu Feuerbachs Umgang mit Luther vgl. ferner O. BAYER, Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption (ZThK 69, 1972, 34–71).

<sup>76</sup> L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion (in: DERS., Sämtliche Werke, neu hg. von W. BOLIN und F. JODL, Bd. 8, 1908, 28 f.).

<sup>77</sup> EBELING (s. Anm. 62), 297.

<sup>78</sup> Luther, Der Große Katechismus (WA 30I, 134, 19 f. 23 f; BoA 4, 5, 37 f; 6, 1 f; BSLK 562, 40–563, 2.8–10).

<sup>79</sup> Luther, aaO (WA 30I, 134, 31–33; BoA 4, 6, 9–12; BSLK 563, 31–35).

Gott gefellig kan sein, es sey so gros und köstlich fur der welt wie es wolle.«<sup>80</sup> Eine am Maßstab menschlicher Vernunft orientierte Ethik ist nach Luthers Meinung verfehlt. Gott gebietet, was gut ist. Darin liegt keine Willkür. Was Gott gebietet, ist für den Menschen gut. Gott schafft Raum zum Leben für seine Geschöpfe. Er achtet darauf, daß sie einander Raum lassen. Er ahndet Übergriffe. Der Mensch entspricht Gott, wenn er dessen Zusage und Anspruch durch Glauben annimmt, Vertrauen und Zuversicht ganz auf Gott setzt. Deswegen, weil das Erste Gebot den Glauben fordert und schafft, bildet es zusammen mit dem Bekenntnis des Glaubens an Gottes Sohn das Zentrum des Katechismus.

»Glaube« ist bei Luther inhaltlich anders gefüllt als bei den kurz vorgestellten spätmittelalterlichen Theologen. Glaube ist für Luther nicht Erkenntnisakt wie beispielsweise für Thomas von Aquin<sup>81</sup>, sondern wesentlich Vertrauen und Zuversicht. Dem Menschen kann nach Luthers Überzeugung nichts Besseres geschehen, als daß er aus seiner verzweifelten Bemühung, absolut zu sein, herausgeholt und dazu befreit wird, relativ zu Gott zu sein.

---

<sup>80</sup> Luther, aaO (WA 30I,178,25–27; BoA 4,47,27–29; BSLK 639,16–19).

<sup>81</sup> Vgl. O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, 1967, 743.