

Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
Band: 42 (2012)

Artikel: "At i gerne læsse thenne bogh, icke for Luthers skyld, eller hans lærdom, men for Ihesu Christi lerdøm skyld" : zur Transmission von Martin Luthers Betbüchlein in dänischen Übersetzungen der 1520er Jahre
Autor: Dahlerup, Pil
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-858112>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„At i gerne læsse thenne bogh, icke for Luthers skyld, eller hans lærdom, men for Ihesu Christi lerdøm skyld“:

Zur Transmission von Martin Luthers *Betbüchlein* in dänischen Übersetzungen der 1520er Jahre

PIL DAHLERUP, KOPENHAGEN

Dänische protestantische Gebetbücher des 16. Jahrhunderts beanspruchen auf den ersten Blick kein literaturgeschichtliches Interesse, und entsprechend bescheiden fällt daher die bisherige Forschung zu diesem Thema aus. Die gründlichste Untersuchung stammt vom Schweden Krister Gierow (*Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526-1575*) von 1948.

Nichtsdestotrotz ist gerade dieses Gebiet literaturhistorisch wichtig, insbesondere aus einer transmissionshistorischen Perspektive. Der vorliegende Artikel befasst sich mit der ersten Gruppe von Gebetbüchern, die Krister Gierow untersucht, den dänischen Übersetzungen von Martin Luthers *Betbüchlein* (1522).

Hermeneutische Überlegungen

Die erste Transmission, von der in diesem Artikel die Rede sein soll, ist hermeneutischer Natur. Luthers *Betbüchlein* ist eine religiöse Schrift, wird im Folgenden jedoch nicht mit den Prinzipien einer theologischen Hermeneutik gelesen. Das Ziel einer solchen Hermeneutik könnte folgendermaßen formuliert werden: „It aims at understanding this universe as God’s universe“ (Jeanron, S. 8). Diese Perspektive kann der Literaturwissenschaftler nicht zum Maßstab nehmen. Von einem theologischen Standpunkt aus kann behauptet werden, dass die literaturhistorische Lektüre einer religiösen Schrift von vornherein eine Fehllektüre darstellt. Man kann es jedoch auch so formulieren, dass es sich prinzipiell um eine *andere* Lektüre handelt.

Eine übergeordnete makro-hermeneutische Zielsetzung für eine *literarische* Hermeneutik könnte darum so beschrieben werden: „Ihr Ziel ist es, die kulturelle Bedeutung der ästhetischen Sprache zu verstehen.“ Auf einer mikro-hermeneutischen Ebene bedeutet die literarische Lektüre eines religiösen Textes eine *formbewusste* Lektüre. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit auf die formgebenden Elemente mit Hilfe von Methoden aus der Literaturanalyse. Dahinter steht die Auffassung, dass der Inhalt eines Textes immer ein vermittelter und eine rein thematische Lektüre folglich verfehlt ist.

Die mikro-hermeneutischen Probleme sind zahlreich und komplex. Hier wurde die Vorgehensweise gewählt, dass das *Betbüchlein* zuerst aufgrund der inhärenten Prämissen des Textes selbst verstanden werden soll, bevor es in einem zweiten

Schritt unter einer ideologischen und ästhetischen Perspektive untersucht wird. Meine Analyse wird jedoch von einem übergeordneten Ziel gelenkt. Die Absicht ist nicht primär, theologisch nuancierte Ebenen im *Betbüchlein* aufzuspüren, vielmehr sollen in einem ersten Schritt die religiösen Hauptprinzipien erläutert werden, um von dort aus in einem zweiten Schritt zu den ideologischen und ästhetischen Perspektiven überzuleiten. Die erste Vorgehensweise fordert einen kundigen Leser, und das hermeneutische Problem liegt darin, dass ein Literaturhistoriker theologisch niemals genug wissen kann. Eine Lösung für dieses Problem wäre die Form einer akademischen Diskussion, bei der die „kundigeren Leser“ die Lücken schließen könnten. Die ideologische Perspektive ist schon in sich problematisch. Warum soll man den Text nicht in Frieden lassen? Die Antwort darauf wäre, dass ein Leser der Gegenwart das Recht hat, sowohl kritisch zu sein als auch dem Bewusstsein seiner eigenen Zeit eine Stimme zu verleihen. Damit verbunden ist eine Aktualisierung des Textes, die Möglichkeit, ihn in eine gegenwärtige intellektuelle Debatte einzubeziehen. Außerdem kann ein moderner Kommentar zu den ideologischen Hauptaspekten des Textes auch zeitgenössische, bisher übersehene Perspektiven sichtbar werden lassen. Eine ideologische Lektüre erfordert zuallererst Schliff und Sinn für die Proportionen. Das Ziel einer solchen Lektüre ist nicht zu zeigen, dass Luther anders dachte als wir und ihm das vorzuwerfen. Die Absicht besteht vielmehr darin, in einer zivilisierten Art und Weise ideologische Energiefelder aufzudecken. Auch diesbezüglich kann eine akademische Diskussion eventuelle Fehlschlüsse korrigieren.

1. Martin Luthers *Betbüchlein* (1522)

Beschreibung

Eine neutrale Beschreibung von Luthers *Betbüchlein* kann ohne spezielle Voraussetzungen gegeben werden. Es wurde 1522 publiziert und besteht aus einem Vorwort, in dem Luther für eine „starke und gute Reformation“ der katholischen Gebetstradition argumentiert. Anschließend gibt er eine Auslegung der Zehn Gebote, des Glaubensbekenntnisses sowie des *Vaterunser*. Darauf folgt ein Kommentar zum *Ave Maria* und zu den Passionsgebeten sowie eine Übersetzung zweier Davidpsalmen. Jede Form von eigentlicher Analyse und historischer Perspektivierung dieses Textes beinhaltet jedoch eine Reihe hermeneutischer Konsequenzen.

Luthers Vorarbeiten

Luther unternahm verschiedene Anläufe, bevor er 1522 das *Betbüchlein* herausgab. Zuvor hatte er 1520 *Eine kurtz Form* publiziert, das seine Auslegung der Zehn Gebote, des Glaubensbekenntnisses und des *Vaterunser* enthält. Schon vor dieser Schrift hatte er in verschiedenen Predigten 1516 und 1517 die Zehn Gebote und das *Vaterunser* behandelt. Das *Betbüchlein* kam in unzähligen Auflagen heraus, wobei es

jedes Mal erweitert und revidiert wurde. Es wurde in eine Reihe von Volkssprachen übersetzt und 1529 ins Lateinische.

Gattung

Luther nannte sein Buch *Betbüchlein* und polemisiert in seinem Vorwort gegen die katholische Gebetstradition. Er hat es selbst so formuliert, dass der Text primär als Gebetbuch oder als Buch über das Gebet aufzufassen sei. Dabei ist es eigentlich weder das eine noch das andere – es ist keine Sammlung von Gebeten, und es handelt auch nicht primär vom Gebet, obwohl Krister Gierow es „en bønnebog uden bønner“ (ein Gebetbuch ohne Gebete) (Gierow, S. 10) nennt und die dänischen Übersetzungen des *Betbüchleins* im ersten Abschnitt seines eigenen Buches über die evangelische Gebetsliteratur in Dänemark behandelt. Die Herausgeber der Weimarer Ausgabe des *Betbüchleins* verbinden es ebenfalls mit dem Gebet, indem sie es mit den beiden Repräsentanten für die katholische Gebetstradition vergleichen, gegen die Luther im Vorwort vornehmlich polemisiert, nämlich *Hortulus animae* und die Birgitta-Gebete. Die Herausgeber betonen dabei die zahlreichen Aufzählungen der Sünden und Tugenden in der katholischen Tradition, wie die Sieben Gaben des Heiligen Geistes, die drei göttlichen und die vier evangelischen Tugenden, die acht Seligpreisungen usw. und erwähnen die vielen verschiedenen Mariengebete, Heilengebete und Ablassversprechungen, die besonders zahlreich in den Birgittagebeten auftreten. Dies stellt zwar eine vernünftige Vergleichsgrundlage dar, doch genügt diese nicht.

Luthers Buch ist eine Abrechnung mit der katholischen Gebetstradition, und um hier eine „Reformation“ durchzuführen, macht er den Umweg über die Zehn Gebote, das *Vaterunser* und das Glaubensbekenntnis. Man kann dies so verstehen, dass er zunächst die Grundlagen der christlichen Lehre verdeutlichen will, bevor er erklären kann, wie man sich dem Gebet gegenüber verhalten soll. Deshalb platziert er sich in einer anderen Tradition, nämlich in der *christlichen Katechismustradition*. Die Herausgeber der Weimarer Ausgabe erwähnen, dass man im *Betbüchlein* „eine Art Katechismus“ (WA 10.2, S. 336) sehen kann, aber sie vergleichen es nicht mit der Katechismustradition vor Luther. Diese wiederum wird im einleitenden Abschnitt von Josef Jungmanns *Katechetik* (1953) kurz beschrieben. Unter dem Begriff „Katechismus“ (das Wort wurde damals noch nicht gebraucht) kann eine kirchliche Erziehung von Erwachsenen oder Kindern hinsichtlich der grundlegenden Elemente des Christentums verstanden werden. Das Wort Erziehung signalisiert, dass es um mehr als um ein Schulfach geht; es handelt sich eher um eine Art von Lebenslehre, die auch den Teil der Moral umfassen soll, für den die Kirche die Verantwortung trägt. Im Spätmittelalter wurde die Kenntnis dieser Katechismuserziehung durch die Eltern und die Paten vermittelt, indem diese am Gottesdienst teilnahmen, und insbesondere auch im Zusammenhang mit der Beichte, wo der Beichtvater durch verschiedene Fragen kontrollieren konnte, ob der Beichtende die zentrale christliche Lehre kannte, etwa: „Glaubst du an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist?“,

„Glaubst du, dass diese drei sowohl drei Personen als auch eine sind?“ Mit der Erfindung des Buchdrucks entwickelten sich diese Fragen zu kleinen *Beichtbüchlein*, die der Vorbereitung auf die Beichte dienen sollten. Diese Bücher, von denen einige für Laien, andere für Priester bestimmt waren, hatten gewöhnlich die Zehn Gebote und die Auslegung derselben als Hauptteil und waren ausgeprägt moralisierend. Sie trugen charakteristische Titel wie: *Christenspiegel*, *Seelenwurzgärtlein*, *Der Seele Trost*, *Die himmlische Fundgrube* oder *Die Himmelsstrasse*. Diese enorm verbreitete Gattung wurde von Thomas N. Tentler in seinem Buch *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (1977) gründlich untersucht.

Der erste gedruckte deutsche Katechismus war Dietrich Koldes *Christenspiegel*, der 1470 in Köln erschien. Kolde (1435-1515) war zunächst Augustinermönch, trat jedoch später dem Franziskanerorden bei. Er wurde an der Universität zu Köln ausgebildet, hielt sich 1485-1490 in Brüssel auf und kehrte dann nach Köln zurück, wo er bis zu seinem Tod als Priester wirkte. Sein Katechismus wurde von der Theologischen Fakultät der Universität zu Köln anerkannt. Die Schrift kam vor 1500 in neunzehn und nach 1500 in einundzwanzig Ausgaben heraus (vgl. Janz, S. 7f.). Sein Katechismus wurde in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt, weshalb er als repräsentativ für den spätmittelalterlichen Katechismus angesehen werden kann. Er wendet sich an die gewöhnlichen Menschen; alle, die lesen können, werden hierin aufgefordert, laut zu lesen für die des Lesens Unkundigen, etwa die Eltern für ihre Kinder. Das Buch ist folgendermaßen aufgebaut:

- Vorwort. Einleitung zum Glaubensbekenntnis (Kap. 1)
- Glaubensbekenntnis (Kap. 2-3)
- Gebet über den Glauben (Kap. 4)
- Die Zehn Gebote (Kap. 5-12)
- Die fünf Gebote der Kirche (Kap. 12)
- Die sieben Todsünden (Kap. 13)
- Die neun fremden Sünden (Kap. 14)
- Offene und stumme Sünden (Kap. 15)
- Die sechs Sünden gegen den Heiligen Geist (Kap. 16)
- Die Sünden der Zunge (Kap. 17)
- Sechs Bedingungen für Gottes Vergebung (Kap. 18)
- Sieben Punkte, die sagen können, ob sich ein Mensch in der Gnade befindet oder nicht (Kap. 19)
- Instruktionen die Reue betreffend (Kap. 20)
- Beichte (Kap. 21)
- Buße (Kap. 22)
- Morgengebet (Kap. 23)
- Über das Hören der Messe (Kap. 24)
- Über das innerliche Beten (Kap. 25)
- Vaterunser, Ave Maria und Stundengebete (Kap. 26)
- Gebet für die Heiligen Sakramente (Abendmahl, Kap. 27)

- Gebete des Hl. Gregor (Kap. 28)
- Mariengebet (Kap. 29)
- Gebet mit Dank für den Tag (Kap. 30)
- Tischgebet (Kap. 31)
- Gebet, wenn der Glockenschlag erklingt (Kap. 32)
- Gebet zur Schlafenszeit (Kap. 33)
- Die sieben Werke der Barmherzigkeit (Kap. 34)
- Die sieben Gaben des Heiligen Geistes (Kap. 35)
- Die acht Seligpreisungen (Kap. 36)
- Sieben tägliche Dinge zu erinnern (Kap. 37)
- Neun Dinge, die zur Sünde verleiten (Kap. 38)
- Wie schwangere Frauen sich selbst und das Kind beschützen sollen (Kap. 39)
- Wie Eltern ihre Kinder erziehen sollen, so dass diese erlöst werden (Kap. 40)
- Wie man Maria zu einem Mantel der Barmherzigkeit machen kann (Kap. 41)
- St. Salvators Brudergesellschaft (Kap. 42)
- Mariensalter, Rosenkranz und Rosenkranzgesellschaft (Kap. 43)
- Vom rechten Sterben (Kap. 44)
- Die drei Ratschläge des Hl. Bernhard gegen den Teufel (Kap. 45)
- Fünf Zeichen, an denen man einen guten Christen erkennt (Kap. 46).

Ein solcher Katechismus ist eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis von Luthers *Betbüchlein*, weshalb es verwunderlich ist, dass Luther nicht selbst auf diese spätmittelalterlichen Katechismen hinweist.

Gottfried von Ghemen gab ca. 1500 ein spätmittelalterliches Beichtbuch auf Dänisch heraus, *Modus confitendi* (nur der Titel ist lateinisch). Das Buch ging verloren, sein Inhalt existiert jedoch in Abschrift. Es stellt leichtverständliche Fragen zum Glaubensbekenntnis, zu den Geboten und zum *Vaterunser* und erläutert die gängige Liste der aufzählbaren Tugenden und Sünden. (Es handelt sich möglicherweise bei diesem Buch um eine dänische Übersetzung von Andreas de Escobars sehr verbreiteter Schrift *Modus confitendi*, welche im 15. Jahrhundert in 86 verschiedenen Ausgaben in dreiundzwanzig Ländern herausgegeben wurde [vgl. Tentler, S. 39ff.]).

Das Vorwort

Luther beginnt mit der Formel „Gnad und frid allen meynen lieben herrn und brudern ynn Christo“. Anschließend bezeichnet er die vorhandenen Gebetbücher – „Die bettbuchlin, darynnen ßo mancherley iamer von beychten und sunde tzelen, Szo unchristliche narheyt ynn den gepetling tzu gott unnd seynen heyiligen, [...]“. (WA 10.2, S. 375) – als etwas vom Schädlichsten, Teuflichsten und Betrügerischsten, dem christliche Menschen ausgesetzt seien. Eine „starke, gute Reformation“ dieser Gattung sei notwendig, er habe jedoch nicht die Zeit, eine solche gründlich durchzuführen, weshalb er als Beginn nur „diße eynfeltige Christliche form und spiegel die sund tzuerkennen unnd tzu beten“ (WA 10.2, S. 375) sende. Nachher

folgt ein Abschnitt, den er „Vorrede“ nennt und worin er die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das *Vaterunser* als das einzige bezeichnet, was ein gewöhnlicher des Lesens unkundiger Mensch für seine Seligkeit wissen müsse. Luther sagt über diese drei Texte, dass die Zehn Gebote angeben, was ein Mensch tun und unterlassen solle, das Glaubensbekenntnis zeige, woher der Mensch die Kraft bekommt, wenn er einsieht, dass er die Gebote von selbst nicht einhalten kann, und das *Vaterunser* schließlich zeige, wie ein Mensch dennoch versuchen soll, die Gebote einzuhalten. Luther benutzt eine medizinische Metapher: Die Zehn Gebote lehren den Menschen, seine Krankheit (Sünde) zu erkennen, das Glaubensbekenntnis gibt das Heilmittel an (Gnade), und das *Vaterunser* lehrt den Menschen, wie er durch demütiges und innerliches Gebet sich die Gnade und das Einhalten der Gebote wünschen soll. „Das sind die drey dingk yn der gantzen schrift“ (WA 10.2, S. 377).

Wie man sieht, ist das, was Luther hier präsentiert, in hohem Maße ein Katechismusprogramm. Er benutzt sogar den Ausdruck „Spiegel“, womit er indirekt auf Koldes *Christenspiegel* verweisen kann, ganz sicher jedoch auf die verbreitete „Spiegelgattung“, deren Absicht in der Regel war, dem Menschen entweder vorzuführen, was er sein könnte oder das, was er gerade nicht sein sollte.

Bereits die Vorrede zeigt Neues, enthält jedoch auch einige traditionelle Elemente wie etwa die „Spiegelgattung“ mit ihrer Spiegelmetaphorik oder die medizinische Metaphorik, welche beide in der Beichtliteratur weit zurückverfolgt werden können (Mc Guire, S. 461). Auch von den Humanisten wurden sie oft gebraucht, z.B. von Erasmus von Rotterdam in seinem Fürstenspiegel *Institutio principis christiani* (1516), der 1522 von Poul Helgesen ins Dänische übersetzt wurde.

Autorstimme

Die erzählende Stimme in Luthers Vorwort spricht mit absoluter Autorität. Sie bezeichnet sich mit „Ich“ und hat es nicht nötig, sich gegenüber den Adressaten, adelige Sympathisanten („liebe Herren“) und reformatorische Geistliche („Brüder in Christus“), vorzustellen. „Ich“ verweist ohne jeden Zweifel auf Luther selbst, dessen Name auf dem Titelblatt steht. Dieses „Ich“ braucht für seine Behauptungen nicht zu argumentieren. Es kann ohne weiteres mit gleichgesinnten Lesern rechnen, wenn von den „teuflich inspirierten“ katholischen Gebetbüchern die Rede ist, die es zu vernichten oder zu reformieren gelte. Luthers absolute Autorität zeigt sich auch darin, dass er sich nicht vorstellen kann, andere könnten die Arbeit für ihn ausführen. Er hat die Zeit nicht, um die Gebetbücher wirklich zu reformieren, aber dies an andere zu delegieren, kommt nicht in Betracht. Stattdessen müssen sich die Adressaten des *Betbüchleins* mit einer vorläufigen Ermahnung begnügen. Der Sprechende zieht keine anderen Autoritäten herbei außer Jesus, der das *Vaterunser* begründete (Matth. 6.5-15), und Gott selbst, der über die Zeit des Ichs verfügt. An späterer Stelle im *Betbüchlein*, wenn Luther ein „Ich“ oder ein „Wir“ sich im Gebet aussprechen lässt (es gibt wirklich Gebete im Buch), fallen diese Stimmen mit derjenigen Luthers

zusammen. In Bachtins Terminologie kann Luthers Stimmführung „monologisch“ genannt werden.

Diese Stimmführung kann man mit Luthers Selbstbewusstsein erklären, sie kann jedoch auch als Ausdruck für seine übergeordnete Hermeneutik verstanden werden. Diese lässt sich als radikalen Bruch mit der Verpflichtung zur Einbeziehung der „Tradition“ sehen, also das, was wir als „Forschungslage“ bezeichnen würden. Luther führte eine neue Auslegungspraxis ein, eine grundlegend andere Auffassung des Auslegenden (Interpreten) und eine andere Sichtweise bezüglich der Autorität und Legitimierung des Textverständnisses. Für ihn war Gottes Wort, so wie es vom einzelnen Leser nach wiederholter und akribischer Lektüre verstanden wird, das einzige Kriterium (Jeanrond, S. 30f.). Trotzdem war Luther der Auffassung, es brauche einen theologisch geschulten Leser zur Anleitung des gewöhnlichen Lesers. Einen solchen theologischen Leser, der nur Gott gegenüber verantwortlich ist, stellt im *Betbüchlein* Luther selbst dar.

Man kann das mit Dietrich Koldes Autorstimme im *Christenspiegel* vergleichen. Er versichert sich der Tradition zur Legitimierung seines Textes: Dieser ist „zusammengesetzt aus vielen Heiligen Werken“ (Janz, S. 31), und über Kolde selbst heisst es: „Dieser Bruder ist derjenige, der das Werk zugänglich gemacht hat“. Er wünscht, die Leser mögen für ihn beten. Kolde weist überall auf andere Autoritäten hin; den Abschnitt über das Glaubensbekenntnis etwa leitet er mit folgenden Worten ein: „Because Saint Augustine once says that the creed is a foundation of all virtue and an origin of human blessedness ...“ (zitiert bei Janz, S. 33). Der dänische *Modus confitendi* empfiehlt dem Priester, sich auf das Niveau des Büßers zu begeben mit Worten wie: „Broder, blues ikk at kendes [vedkende dig] dine synder, thi at jeg er og en syndere.“ (S. 1; Bruder, schäme dich nicht, deine Sünden einzusehen, denn auch ich bin ein Sünder.)

Aufbau

Luthers „Spiegel“ beginnt mit dem Negativen und verändert damit den traditionellen Aufbau mittelalterlicher Katechismen, die die Reihenfolge Glaubensbekenntnis – Vaterunser – Zehn Gebote aufweisen (der *Christenspiegel* hat dagegen die Reihenfolge Glaubensbekenntnis – Zehn Gebote – Vaterunser). Der Gedankengang hinter diesem Aufbau ist, dass der Glaube den Empfang der Gnade ermöglicht, welche wiederum die Einhaltung der Zehn Gebote bewirkt (Janz, S. 17). Luther verändert die Reihenfolge in Übereinstimmung mit seiner Auffassung vom Menschen. Die Zehn Gebote, die der Mensch nicht einhalten kann, lassen ihn seine grundsätzlich sündige Existenz (Jungmann, S. 20) und sein Glaubensbedürfnis erkennen. Hieraus wird ersichtlich, dass ein scheinbar so gleichgültiger Faktor wie der Aufbau mit Bedeutung aufgeladen ist und dass Luthers Transformation des mittelalterlichen Katechismus sich bereits darin zeigt, dass er im *Betbüchlein* die Zehn Gebote als Erstes anführt.

Luthers Aufbau ist im Übrigen gekennzeichnet durch eine durchgreifende Vereinfachung. In *Eine kurtz Form* findet man nur noch die drei grundlegenden Texte: die Gebote, das Glaubensbekenntnis und das *Vaterunser*. Alles andere wurde entweder weggelassen oder in die Haupttexte hineingenommen (etwa einige Sündenaufrechnungen, die sich bei den Geboten befinden). Im *Betbüchlein* hat Luther die Taktik geändert. Anstatt einfach stillschweigend die gesamte Marienverehrung auszulassen, argumentiert er nun gegen diese, und ähnlich verfährt er auch mit den Passionsgebeten und einigen Psalmen.

Die Zehn Gebote

Die Zehn Gebote stehen im Alten Testament (2. Buch Mose, Kap. 20). Luthers übergeordnete hermeneutische Vorgehensweise ist hier – wie auch in seinen anderen Bibelauslegungen – die Einnahme einer *christologischen Perspektive*. Die Zehn Gebote, meint Luther, sagen das gleiche wie Jesus: „Du sollst deinen Herrn Gott lieben und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Matth. 22. 37-40). Man könnte meinen, Luthers Sichtweise der Zehn Gebote mit dieser christologischen Hermeneutik sei seine eigene reformatorische Erfindung. Es zeigt sich jedoch, dass sich die Reduktion auf zwei grundsätzliche Gebote schon im *Christenspiegel* (S. 48f.) findet, wo nicht auf Jesus verwiesen wird, sondern auf das sechste Kapitel im 5. Buch Mose. Luther findet also die zwei grundlegenden Gebote im Neuen, Kolde dagegen im Alten Testament.

Der grundsätzliche Unterschied ist wie gesagt die Platzierung der Zehn Gebote bei Luther an erster Stelle im Katechismus. Eine tausendjährige Tradition ist damit gebrochen. Nicht mehr der Glaube ist Ausgangspunkt, sondern die Sünde. Die Zehn Gebote zeigen dem Menschen, wie sündig er ist, denn er muss einsehen, dass er sie nicht einhalten kann. Der Hauptzweck der Zehn Gebote ist es, den Menschen zu dieser Erkenntnis zu führen.

In der Auslegung der Zehn Gebote folgt Luther in mancherlei Hinsicht der spätmittelalterlichen Tradition. Wie der *Christenspiegel* kommentiert er die Zehn Gebote sehr ausführlich und verwendet auch den dreifachen Aufbau mit der Auslegung der Gebote, dem Verweis auf die Konsequenzen einer Verfehlung und schließlich diejenigen des Einhaltens. Darüber hinaus gibt es auch große Übereinstimmung bezüglich des Gewichts der Morallehre und in der Auslegung der einzelnen Gebote. Selbst in Luthers späterer Schrift *Der kleine Katechismus* von 1529 findet der Jesuit Jungmann: „Inhaltlich hielt sich Luther ziemlich treu an die alten Formeln“ (Jungmann, S. 19).

Luther teilt die Zehn Gebote in drei Hauptgruppen ein, wobei die Gebote eins bis drei vom Verhältnis des Menschen zu Gott handeln, die Gebote vier bis acht vom Verhältnis der Menschen untereinander und die Gebote neun bis zehn von der übergeordneten Erkenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen.

In der Auslegung des ersten Gebots („Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“) legt Luther den Akzent auf das Verbot jeder Form von Zauberei und führt

ausführliche Beispiele verwerflichen Aberglaubens an. In der Sicht auf Zauberei liegt Luther ganz auf der Linie mit dem *Christenspiegel* und dem *Modus confitendi*. Man kann sagen, dass der *Christenspiegel* pädagogischer vorgeht, indem die Auslegung des ersten Gebots mit einer Erklärung beginnt, wonach der Mensch Gott über alle Dinge lieben soll (wie auch die Heiligen, Maria und die Engel), erst danach wird dazu übergegangen, vor Zauberei zu warnen. Luther geht gleich zur Zauberei über, womit er sozusagen die elementare, schlichte Auslegung des Gebots auslässt. Nach dem Abschnitt über die Zauberei erklärt Luther das erste Gebot als Pflicht des Menschen, sich Gottes Willen zu unterziehen und geduldig alle Schicksalsfügungen zu tragen. Die Auslegung der anderen Gebote folgt dem gleichen Muster. Der *Christenspiegel* dagegen beginnt mit einer Erklärung der einfachen Bedeutungen des Gebots, um anschließend zu den davon abgeleiteten Bedeutungen überzuleiten. Luther hingegen geht direkt zu den abgeleiteten Bedeutungen. Beim fünften Gebot („Du sollst nicht töten“) ergibt sich daraus die absurde Konsequenz, dass Luther das Verbot des Tötens selbst überhaupt nicht kommentiert, hingegen alle möglichen Formen von Zorn gegenüber dem Nächsten. Der Unterschied der Rezipienten kann vermutlich diese Divergenz erklären: Luther schreibt für Gleichgesinnte und meint vermutlich, die einfache Bedeutung sei keines Kommentars wert. Das vierte Gebot wird in beiden Büchern als Gehorsamspflicht gegenüber jeder Obrigkeit ausgelegt.

Die Auslegung des sechsten Gebots, das die Sexualmoral behandelt, erheischt besonderes Interesse. Luther unterscheidet sich auch hier nicht von seinem Vorgänger, und dieser ist wiederum deutlicher als Luther. Kolde vertritt u.a. klar die Ansicht, *jede Form von sexuellem Lustgefühl* (wie es die Tiere haben) *streite gegen das sechste Gebot* (Janz, S. 59). Kolde ist zudem deutlicher im Ausmalen der verschiedenen Übertretungen. Zusammenfassend kann über das sechste Gebot gesagt werden, dass es Ermahnungen enthält, nur mit seinem Ehepartner Geschlechtsverkehr zu haben und nur mit der Absicht, Kinder zu zeugen. Außerdem enthält das Gebot Vorschriften, mit wem man keinen Beischlaf haben darf und Vorschriften bezüglich der Art des sexuellen Umgangs. Darüber hinaus verbietet das Gebot den Umgang mit sowie das Vermieten von Zimmern an unzüchtige Personen, desweiteren unzüchtige Bücher und Bilder, begehrlische Blicke, übermäßiges Essen und Trinken, Nichtstun, überflüssigen Schmuck sowie alle Formen von Kuppelei.

Die verschiedenen Verbote bezüglich sexuellen Verhaltens können Philippe Ariès zufolge auf Paulus zurückgeführt werden (1. Kor. 6. 9-10 und 1. Tim. 1. 9-10). Dort wird zwischen vier sexuellen Hauptsünden unterschieden. Die *Vulgata* nennt sie *fornicari*, *adulteri*, *molles* und *mascularum concubitores*. Luther bezeichnet sie wie folgt in seiner Bibelübersetzung: „Hurer“, „Ehebrecher“, „Weichlinge“ und „Knabenschänder“ (die dänische Bibelübersetzung von 1992 hat „molles“ weggelassen). Philippe Ariès erklärt die Gruppen folgendermaßen: *fornicari* bezeichnet diejenigen, die Umgang mit Prostituierten haben oder sich selbst prostituieren, *adulteri* sind Männer, die mit der Ehefrau eines anderen Beischlaf haben oder Ehefrauen, die sich von einem anderen Mann beschlafen lassen. *Molles* bedeutet Passivität, Schwachheit oder Demütigung und bezeichnet eine passive sexuelle Rolle, Masturbation, Hinaus-

zögern des Höhepunktes etc. Homosexualität bezieht sich nur auf Männer. Ariès zufolge sind mit Paulus die *drei Säulen* etabliert, die die westliche Sexualmoral konstituierten, nämlich die Einstellung zur Ehe, zu demütigenden sexuellen Praktiken und zur Homosexualität. Luther folgt wie seine mittelalterlichen Vorgänger Paulus' Sicht auf die Sexualmoral. Ariès verweist in einer historischen Perspektive auf Paul Veynes Untersuchungen der Sexualmoral im antiken Rom. Dort war es für einen typischen römischen Aristokraten akzeptiert, mit seiner Ehefrau Beischlaf zu haben, ebenso auch mit seinen weiblichen Sklaven, seinen persönlichen Sklavenjungen sowie mit anderen Knaben. Das einzige, was er unterlassen sollte, waren *molles*, Sklavenattitüden, die eines freien Mannes unwürdig waren. Dieser römische Blick auf sexuell demütigende Praktiken ist in die christliche Sexualmoral eingeflossen.

Luther brach mit Vielem, jedoch nicht mit der Sexualmoral (dass er nicht an das katholische Keuschheitsideal glaubte, ist etwas anderes). Hingegen brach er mit der Vorstellung, wonach missgestaltete Kinder, Sturmfluten und andere Unglücke einer Übertretung des sechsten Gebots zu schulden seien. Im Gegensatz zu Kolde (z.B. Janz, S. 59) erwähnt er keine solchen Folgen. Er kommt auch nicht auf die Pflicht des Beichtvaters zu sprechen, die Beichtenden über ihre sexuellen Sünden auszufragen. Jean Gersons *De arte audiendi confessiones* von ca. 1406 ist diesbezüglich ein Hauptwerk.

Von Luthers Auslegungen der anderen Gebote kann diejenige des siebten Gebots („Du sollst nicht stehlen“) erwähnt werden. Luther versteht es als Verbot jeglicher Form von Betrug im Handel und in finanziellen Dingen, wobei besonderes Gewicht auf die Sündhaftigkeit von Zinsen und Wucher gelegt wird. Auch in diesem Punkt folgt Luther der christlichen Tradition, die dem Gedanken, dass etwas aus nichts erschaffen werden kann, nichts abgewinnen kann, weil das nur Gott vorbehalten ist. Die beiden letzten Gebote des Dekalogs sieht Luther als Ausdruck der grundlegenden Begehrlichkeit des Menschen an, weshalb es notwendig sei, dagegen Gesetze zu erlassen. Besonders diese beiden Gebote könnten den Menschen über seine angeborene Sündigkeit belehren, die er aus eigener Kraft nicht überwinden kann.

Die Auslegung der Zehn Gebote, will sagen die christliche Morallehre, nimmt bei Luther wie schon bei seinen Vorgängern den größten Raum ein.

Das Glaubensbekenntnis

Während die Zehn Gebote ein alttestamentlicher Text sind, handelt es sich beim Glaubensbekenntnis um eine Zusammenfassung verschiedener neutestamentlicher Textstellen, etwa Philipp. 2. 5-11. Das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis wurde auf den Konzilen in Nicäa 325 und in Konstantinopel 381 formuliert. Man kann ein wenig bissig bemerken, dass Luther hier also sehr wohl eine kirchliche *Tradition* übernimmt.

Das Glaubensbekenntnis beansprucht im *Christenspiegel* nur knapp fünf Seiten, gegenüber fünfundzwanzig Seiten für die Zehn Gebote. Es steht zuvorderst im Buch und wird mit einer kurzen Einleitung eröffnet, in der auf die Worte Augustins hin-

gewiesen wird, wonach der Glaube die Grundlage für die Tugend und die menschliche Glückseligkeit sei. Es wird jedem Menschen empfohlen, das Glaubensbekenntnis oft mit dem Mund auszusprechen und es im Herzen zu bedenken. Es wird unterstrichen, dass „we are obliged to believe not only the twelve articles and points, but also everything that is proclaimed in the Bible for our belief, and everything that the holy Church commands us to believe.“ (Janz, S. 33). Nach der Wortfolge des Glaubensbekenntnisses steht seine Auslegung. Das Credo wird so eingeleitet:

I believe that there is but one God. I believe that he is almighty, the one who knows all things, and that he is distinguished in three persons, namely in the Father, the Son, and the Holy Spirit. I believe that God made all things from nothing, and that he governs the world in all things, and that he gave to all men a beautiful and noble soul that he graciously formed according to his own image and likeness. I believe that he intends to give eternal life to those who keep his commandments and eternal damnation with the evil angels to those who do not keep his commandments – –.

(Janz, S. 35)

Nach der Auslegung steht ein Gebet zu Gott mit der Bitte um einen starken Glauben: „O my God and my Lord, O compassionate God, I, a poor human, confess before you and all your dear saints that I want to live and die as a good Christian in this most holy faith with your aid and mercy; [...]“. (Janz, S. 38)

Im Vergleich zu seinen mittelalterlichen Vorgängern vereinfacht Luther auch hier erheblich. Traditionell gab es zwölf Glaubensartikel, Luther reduziert sie auf drei: Der Glaube an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Außerdem stellt er das Glaubensbekenntnis von der ersten Stelle an die zweite der grundlegenden christlichen Texte. Er beginnt, indem er seine Einteilung in drei Artikel begründet, und erklärt anschließend das Wort „Glaube“: Es kann bedeuten, dass wir *glauben*, dass das, was über Gott, über „den Türken [im Sinne von „Heide“], den Teufel und die Hölle“ gesagt wird, richtig ist. Aber *an* Gott zu *glauben* bedeute, dass wir uns ihm voll und ganz hingeben „in seine Hände und seinen göttlichen Willen“. Luther leitet das Glaubensbekenntnis folgendermaßen ein:

Ich glawb ynn Gott den vatter allmechtigen schöpffer hymels und der erden. Das ist: Ich versag dem bößen geyst, aller abgötterey, aller tzeuberey und mißglawben.

Ich setz meyn trawen auff keyn menschen auff erden, auch nit auff mich selbs noch auff meyn gewalt, kunst, gutt, frumkeyt odder was ich haben mag.

Ich setz meyn traw auff keyn creatur, sie sind ym hymel odder auff erden.

Ich erwege und setz meyn trew alleyn auff den blossen, unsichtlichen unbegreyfflichen eynigen gott, der hymel und erden erschaffen hatt und alleyn ubir alle creatur ist. Widerumb entsetze ich mich nit fur aller boßheyt des teuffels und seyner geselschafft, denn meyn gott ubir sie alle ist.

Ich glaub nichts desten weniger ynn gott, ob ich von allen menschen verlassen odder verfolgt were.

Ich glawb nichts desten weniger, ob ich arm, unuerstendig, ungeleret, veracht byn odder alles dings mangell.

Ich glawbe nichts deste weniger, [...].

(*Betbüchlein*, WA 10.2, S. 389f).

Offensichtlich sind in den Formulierungen Koldes und Luthers Unterschiede auszumachen. Koldes Gott ist ein allmächtiger Schöpfergott, der „jedes Ding aus Nichts“ erschaffen hat und den Menschen in seinem Bilde als „eine schöne und edle Seele“ geformt hat. Luthers Gott ist vor allem ein Bollwerk gegen den Teufel, der Mensch zeichnet sich durch seinen unbedingten Glauben aus. Luthers Text ist im Unterschied zu Koldes deutlich rhetorisch gestaltet. Die Aussage wird durch anaphorische Satzkonstruktionen unterstützt, deren typographische Gestaltung die Wiederholungsstruktur unterstreicht.

In seiner weiteren Auslegung des ersten Glaubensartikels betont Luther, dass nichts an diesem Glauben rühren kann, weder Krankheit, Armut noch Verfolgung. Er hebt auch hervor, dass der Glaube kein Zeichen benötige.

Für Luther ist der Jesus des Glaubensbekenntnisses Teil des Schöpfers, er ist der einzige Vermittler zu Gott, wurde von einer Jungfrau geboren, hat die Menschheit durch sein Leiden und seinen Tod erlöst, hat den Tod überwunden und wird als Richter über die ewige Erlösung oder Verdammnis des Menschen wieder kommen. Im Gegensatz zu Kolde lässt Luther die Doppelnatur Jesu als wahrer Gott und wahrer Mensch weg, er übergeht auch die Wunder, die Einsetzung des Abendmahls sowie die Hervorhebung, dass Jesus sich gefangen nehmen ließ durch „seinen eigenen freien Willen“.

Kolde erwähnt in seiner Auslegung den Heiligen Geist nicht, aber nach der Auslegung des Glaubens an Jesu folgt ein Abschnitt über den Glauben daran, dass die Freuden des Himmels unbeschreiblich groß, die Höllenqualen vielfältig und die Schmerzen des Fegefeuers bitterer seien als aller Schmerz der Welt. Es wird der Glaube ausgesprochen, dass Gott gegenüber den Gläubigen barmherzig, gegenüber den Bösen jedoch ein strenger Richter sei. Luther unterstreicht, der Glaube an den Heiligen Geist beinhalte, dass niemand zu Gott oder Jesus gelangen könne, außer durch den Heiligen Geist. Luther sagt auch, dass es auf der ganzen Erde nur eine Kirche gebe, die von der „Gemeinschaft der Heiligen“ gebildet werde, außerhalb davon gebe es keine Erlösung, ausdrücklich auch nicht für die „Juden oder Heiden“. Alles ist gemeinsam, auch die Güter, und keine guten Werke, die außerhalb dieser Gemeinschaft getan würden, könnten zur Erlösung führen.

Im Kommentar zum Glaubensbekenntnis besteht in mehreren Punkten Übereinstimmung zwischen Kolde und Luther. Es gibt von Luthers Seite einige Anpassungen, der größte Unterschied besteht jedoch in Luthers Auffassung der Relation zwischen Gott und Mensch. „Glaube“ bedeutet hier für Luther, den eigenen Willen aufzugeben und sich ganz und gar Gottes Willen zu unterwerfen. Dies ist eine markante Veränderung gegenüber Koldes Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Schöpfergott und dem Menschen, der nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde.

Das Vaterunser

Koldes Kommentar zum *Vaterunser* wird mit einem Kapitel, wie man beten soll, eingeleitet. Er beginnt mit der Forderung, das Herz in Innerlichkeit und Demut vorzubereiten, anschließend folgt die Empfehlung einer privaten Betstätte und verschiedener Betstellungen, z.B. auf die Knie fallen wie Salomon, die Arme ausstrecken wie Jesus am Kreuz, die Augen zum Himmel zu erheben wie Maria und die Apostel. Am Schluss werden die drei Arten, wie zu beten sei, angeführt: wie ein Verbrecher gegenüber dem Richter, wie ein Armer gegenüber einem reichen Herrn und endlich wie ein geliebtes Kind gegenüber seinem lieben Vater. Im darauffolgenden Kapitel wird der Wortlaut des *Vaterunser* angeführt, des *Ave Maria* (die erste Hälfte) und eines Gebets zu jeder kanonischen Betzeit. Eine eigentliche Auslegung des *Vaterunser* findet sich nicht, ihm wird auch keine Sonderstellung eingeräumt. Zeremonien, wie etwa verschiedene Betstellungen, wird Bedeutung verliehen, aber es wird vor allem die Teilnahme des Herzens gefordert.

Vor der Herausgabe des *Betbüchleins* verfasste Luther verschiedene kleine Schriften über das *Vaterunser*. Dies zeigt, wie zentral dieses Gebet in seinem Denken war – und auch wie sehr er an dem Gottesbegriff gearbeitet hat, den seine Auslegung dieses Gebets beinhaltet.

Luthers Auslegung des *Vaterunser* im *Betbüchlein* ist von derjenigen Koldes sehr verschieden. Zentral ist dabei, dass Luther keine anderen Gebete erläutert: das *Vaterunser* ist das einzige Gebet. Luther wählte dieses Gebet ohne jegliche Polemik gegen die vielen anderen katholischen Gebete aus. Er begründet auch nicht, weshalb das *Vaterunser* das einzige Gebet ist. Er führt schlicht und einfach keine anderen an.

Luther teilt den Text des *Vaterunser* in zwei Teile: Den Satz „Vater unser, der du bist im Himmel“ sieht er als Vorbereitung für das eigentliche Gebet an, als eine Art Einleitung, und insbesondere an dieser Stelle entfaltet er seinen Gottesbegriff. Den Rest des *Vaterunser* begreift er als sieben verschiedene Einzelgebete zu Gott.

Luther gestaltet seine Auslegung des Satzes „Vatter unßer der du bist ym hymell“ als Hinwendung zu Gott. Die ersten Zeilen dieser Hinwendung lauten folgendermaßen:

Die meynung:

O almechtiger gott, die weyll du durch deyn grundlössz barmhertzickeyt unß nitt al-
leyn tzu gelassen, ßondernn auch gepotten und geleret hast durch deynen eynigen lie-
ben ßohn unßern herrn Jhesum Christum, das wyr durch seyn vordienst und mittell
dich eynen vatter achten und nennen sollen, so du doch billich nach aller gerechtickeyt
eyn gestrenger richter seynn möchtist uber unß sunder die wyr ßo viel und schwerlich
widder deynen gottlichen aller besten willen gethan und dich ertzurnet haben, Szo gib
unß durch die selb barmhertickeyt ynn unßer hertz eyn tröstliche tzuvorsicht deyner
vetterlichen lieb unnd lassz unß empfindenn den aller lieblichsten schmack und süssic-
keyt der kindlichen sicherhey, das wyr mit freuden dich eynen vater nennen, kennen,
lieben und anruffen mügen ynn allen unßern nödten. behütt unß, das wyr deyn kinder
bleyben und nit vorschulden, das wyr auß dyr aller liebsten vatter eynen erschreckli-
chen richter unnd unß selb auß kindern tzu feynden machen.

(*Betbüchlein*, WA 10.2, S. 395f)

Luthers Gottesbegriff ist aus den beiden Polen „Vater“ und „Richter“ zusammengesetzt, das Gottesverhältnis des Menschen bewegt sich zwischen diesen Polen. Der Mensch ist dem Zitat zufolge prinzipiell sündhaft und verdient Gott nur als Richter-gestalt, aber durch den Versöhnungstod Jesu hat er die Möglichkeit erhalten, Gott auch als Vater zu begreifen. Sprachlich gesehen ist das Zitat – im Gegensatz zur Sprache allgemein im *Betbüchlein* – gedrechselt mit langen Satzkonstruktionen und tautologischen Ausdrücken bis zu vier Gliedern: „nennen, kennen, lieben und anrufen“.

Weiter unten in seiner Auslegung von „Vater unser, der du bist im Himmel“ vergleicht Luther den himmlischen mit dem irdischen Vater:

Auch die weyll du nicht ey n leyplicher vatter bist, der auff der erden ist, sondern du ym hymell bist ey n geystlicher vatter der nit stirbt unnd ungewiss ist unnd yhm selb nit helffen mag wie der yrdensch und leypliche vater, damit du unß antzeygist, wie ubermessig du ey n besser vatter bist und lerest tzeytlich vatterschafft, vatterland, freund, gutt, fleysch und blutt fur dyr vorachten, Szo gib unß, o vatter, das wyr auch deyn hymlich kind seyn mügen, lere unß der seelen unnd des hymlichen erbtzeylls al-leynn warnehmen, das unß das tzeytliche vatter land unnd yrdische erbgut nit betriege, umbfange, hyndere unnd gantz tzu yrdischenn kyndern mache, das wyr mit rechtem waren grund mügen sagen: O hymelischer vatter unser und wyr warhafftig deyn hymliche kinder sind.

(*Betbüchlein*, WA 10.2, S. 396)

Das Zitat macht deutlich, dass Luther seinen Gottesbegriff explizit mit dem irdischen Vaterbegriff zusammen denkt und dass seine Auffassung von Gott als Idealisierung und Vergeistigung der irdischen Vaterfigur verstanden werden kann. Die beiden Vaterfiguren werden in Luthers prinzipiellen Gegensatz von himmlisch und irdisch eingeschrieben, der auch eine generell positive Einschätzung des ersten gegenüber einer generell negativen des zweiten beinhaltet. Das Zitat zeigt, dass Luthers antithetisches Denken durch seine Fähigkeit zur antithetischen Formgebung unterstrichen wird:

Diß elend leben ist ey n reych aller sund und bößheyt, darynne ey n herre ist der böß geyst aller bößheyt und sund ey n anfang und hawbtschalck. Deyn reych aber ist ey n reych aller gnaden und tugent, Darynne ey n herr ist Jhesus Christus deyn lieber Sohn, aller gnaden und tugent ey n haubt und anfang. Darumb so hilff und gnade unß lieber vater.

(*Betbüchlein*, WA 10.2, S. 398)

Aus dieser Perspektive folgt, dass alles Menschliche prinzipiell dem Bösen unterworfen ist und Verdammnis verdient. Als Konsequenz davon begreift Luther daher alle sieben Bitten im *Vaterunser* als eine einzige Bitte darum, dass „Dein Reich komme“ und „Dein Wille geschehe“. Luthers Auslegung dieser sieben einzelnen Bitten können in seiner Belehrung des Menschen zusammengefasst werden, den Eigenwillen aufzugeben wie auch das Begehren, das an Körper, Welt und Teufel geknüpft ist, welche unter dieser Optik ein und dasselbe sind:

Hilff das wyr. alle unßer glid, augen, tzungen, hertzen, hend und fueß nit yhrer begir-
den noch willen gelassen werden, ßondern ynn deynen willen gefangen, gestöckt und
geprochen werden.

(*Betbüchlein*, WA 10.2, S. 401)

Über Luthers Auslegung der drei Grundtexte des Christentums kann gesagt werden, dass sein Aufbau des *Betbüchleins* konsequent ist. Er beginnt mit dem sündigen Menschen, gibt diesem den Glauben mit auf den Weg und endet mit dem Vatergott. Luthers Grunderzählung lautet: Der Mensch ist böse und verdient durch den Richter-gott nur Strafe, aber Jesus tritt dazwischen und verändert das Verhältnis Sünder–Richter zu Kind–Vater. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, diese Erlösungserzählung zu erkennen.

Abschließend lässt sich sagen, dass Luther gegenüber Kolde das Verhältnis der drei Grundtexte entscheidend dahin verschiebt, dass er in allen dreien mit klaren reformatorischen Auslegungen kommt, gleichzeitig jedoch einen Teil der Tradition bewahrt. Der Unterschied in den konkreten Auslegungen ist bei den Zehn Geboten am kleinsten und beim *Vaterunser* am größten. In *Eine kurtz Form* sind es nur diese drei Texte, die behandelt werden, indem er abgesehen vom Vorwort diejenigen Gebete verschweigt, die er nicht akzeptieren kann. Im *Betbüchlein* hat er die Taktik verändert und greift das *Ave Maria*, die Passionsgebete und den traditionellen Gebrauch der Psalmen an.

Ave Maria

Luthers Hauptpunkt ist, dass das *Ave Maria* nicht mehr ein Gebet zu Maria sein sollte: „Hie ist czu mercken, daß yhe niemand seyn trawenn unnd tzuuersicht stelle auff die mutter gottis odder yhr verdienst, denn solch tzuversicht gepürt alleynne gott als der einige hohe gotis dienst, [...]“ (WA 10.2, S. 407). Hingegen kann man beim Betrachten Marias Gott danken, weil er einen Menschen wie sie geschaffen hat, so wie man Gott auch dafür danken kann, den Himmel, die Sonne und alle Geschöpfe geschaffen zu haben: „Ach gott, wilch eyn eddel mensch hastu hie geschaffen“ (ebd.). In diesem Zusammenhang untersucht Luther den ursprünglichen Teil des *Ave Maria*, der aus dem Gruß des Erzengels und Elisabeths an die Mutter Jesu besteht: „Sei begrüßt, du Begnadete! Der Herr ist mit dir.“ (Luk. 1, 28) und „Gesegnet bist du unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes.“ (Luk. 1, 42). Aus diesen Zeilen sollte man kein Gebet machen, sondern eine *Betrachtung* über Maria, meint Luther, und man kann den *Wunsch* vorbringen, dass sie von allen in der rechten Weise erkannt werde. Luther unterteilt die rechte Betrachtung Marias in vier Punkte:

1. Maria ist voll von Gnade, „das ist eyn hoch groß ding“ (WA 10.2, S. 408). Gott hat sie durch seine Gnade mit allem Guten angefüllt und alles Böse von ihr genommen.
2. Gott ist mit ihr, d.h. all ihr Handeln ist göttlich und geschieht durch Gott, welcher sie auch beschützt und bewahrt.

3. Maria ist vor allen anderen Frauen „gebenedeyet“, denn sie hat ohne Schmerzen geboren und wurde ohne Sünde schwanger, d.h. ohne Sexualität, vom Heiligen Geist.
4. Marias „Frucht“ (das göttliche Kind) ist auch „gebenedeyet“ und im Gegensatz zu allen Kindern Evas nicht in Sünde geboren und nicht dem Tod und der Verdammnis anheim gefallen.

Will man schließlich ein Gebet zu diesen Sätzen hinzufügen, so Luther, kann man um Schutz bitten vor denjenigen, die diese Frau und ihr Kind verunglimpfen („vermaledeyen“). Wer verunglimpfe sie jedoch am meisten? Das seien „die Juden und Papisten“, und besonders alle diejenigen, die Rosenkränze bäten und immer ein *Ave Maria* auf den Lippen hätten. Deshalb rät Luther kurz und bündig, alle Mariengebete fallen zu lassen.

Passionsgebete

Den Protestanten fiel es offenkundig schwer, die Passionsgebete (*via dolorosa*-Gebete) zu verbieten, also die Gebete und Betrachtungen an jeder der fünfzehn Stationen auf dem Leidensweg Jesu bis zum Kreuz. In Dänemark gibt es einen solchen *via dolorosa*-Text auf Dänisch, gedruckt 1509 von Gotfred von Ghemen: *De femten steder, Vorherre tälte sine pine* (Die fünfzehn Stationen, an denen unser Herr sein Leiden erduldet). Da der Gebrauch dieser Gebete nicht verboten werden konnte, gab es für Luther nichts anderes zu tun als zu lehren, sie „richtig“ zu beten, was er im *Betbüchlein* vorführt. Ursprünglich war es eine Predigt, die er 1521 hielt: *Sermon von der Betrachtung den heiligen Leiden Christi*.

Die Hauptbotschaft ist deutlich: Wenn man sich in die Leidensgeschichte Jesu vertieft, soll man einzig und allein daran denken, dass man selbst ein Sünder ist, der von ihm losgekauft wurde, und einzig und allein darum bitten, zu ebendieser Erkenntnis zu gelangen. Das ist die Botschaft an jeder der fünfzehn Stationen, die eine nach der anderen durchgegangen wird. Gleichzeitig hebt Luther hervor, woran man *nicht* denken soll und wofür man *nicht* beten soll: Man soll sich nicht auf den Übergriff der Juden gegenüber Jesus konzentrieren, nicht auf Marias Sorge und nicht auf die Schmerzen Jesu. Man soll auch nicht den Herrn beweinen, sondern sich selbst.

Insofern handelt es sich hierbei um eine deutliche Revolte gegen das spätmittelalterliche Ausmalen der Leiden Jesu samt der dazugehörenden sehr langen Tradition des Mitleidens mit Maria (man denke nur an das „Stabat mater“) sowie des Ausfalls gegen die Juden. Luther selbst war, wie bekannt, sonst nicht zurückhaltend mit antijüdischen Aussagen, von denen man auch einige in diesem Text findet. Alles muss jedoch unter dem Hauptaspekt gesehen werden: „Mensch, beweine dich selbst“.

Psalmen

Luther polemisiert nicht direkt gegen das Stundengebet und gegen die dortige Verwendung der Psalmen Davids. Hingegen übersetzt er einige der Psalmen ins Deutsche und schreibt unter die Nummer des Psalms, in welcher Situation er jeweils gebetet werden soll: im Zusammenhang mit der Lektüre des Evangeliums oder des Glaubensbekenntnisses, des Dankes an Gott für alle Wohltaten, dem Gebet zu Gott und die weltliche Obrigkeit usw. Dieser Abschnitt kann als Versuch verstanden werden, das Stundengebet aufzuheben und die Psalmen als Gebete bei anderen Gelegenheiten (im Gottesdienst und im häuslichen privaten Gebet) einzusetzen.

Ideologische Perspektiven

Oben wurde versucht, eine einigermaßen angemessene Beschreibung der Transformation einer mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Religion zu geben, wie sie von Luther unternommen wurde. Ein moderner, kritischer Leser kann hier jedoch nicht enden, sondern muss einige ideologische Perspektiven in den Blick nehmen, die Luther selbst vermutlich so nicht bewusst waren.

Patriarchalisierung des Gottesbildes

Setzt man voraus, dass die biblischen Texte die Möglichkeit eröffnen, Gott als Wesen zu betrachten, das jenseits des menschlichen Vorstellungsvermögens liegt, jenseits jeder physischen Form und jenseits menschlichen Ausdrucksvermögens, dann ist jede Benennung Gottes mit großen Problemen verbunden. Thomas von Aquin machte darauf aufmerksam in demjenigen Band der *Summa theologiae*, der in der englischen Übersetzung den Titel *Knowing and Naming God* trägt. Eine konsequente Bezeichnung Gottes als „Vater“ ist so gesehen bereits eine beträchtliche Einschränkung der Möglichkeiten des Gottesbegriffs. Im Folgenden wird behauptet, dass Luthers Gottesauffassung einer solchen Einschränkung unterliegt und dass diese Einschränkung seine eigene ist. Sie kann weder biblisch belegt werden, noch steht sie im Konsens mit seiner Zeit.

Der Gottesbegriff des Alten Testaments wurde von Meir Sternberg in *The Poetics of Biblical Narrative* (1985) untersucht. Seine Absicht ist es, wie der Titel angibt, die narrative Strategie biblischen Erzählens zu untersuchen. Hierbei soll bemerkt werden, dass „die Bibel“ für Sternberg die hebräische Bibel ist, in der christlichen Tradition das Alte Testament. Über den Gott dieser Bibel schreibt er:

The most startling thing about the Bible's opening words, "When God began to create heaven and earth," is that God comes on stage with a complete absence of preliminaries. Who is God? What is God? Where does he hail from? How does he differ from other deities? [...] The complex of features making up God's portrait emerges only by degrees and only through the action itself, starting with the creation of light by terse fiat.

(Sternberg, S. 322)

Gott erscheint ohne jegliche Form einer Ankündigung. Nichts „Materielles“ wird über ihn erzählt. Der Leser der Bibel macht sich seine Vorstellungen von Allmacht, Allwissenheit, Unergründlichkeit, Zorn, Strafe und sogar Selbstwidersprüchlichkeit allein aufgrund von Gottes Taten. Sternbergs Pointe besteht darin, dass der biblische Erzähler

reveals enough to make the divine order intelligible and impressive while concealing enough to leave it mysterious, transcendent, irreducible to terms other than itself.
(Sternberg, S. 323)

Im Neuen Testament kommt der Begriff des Vaters stärker zum Ausdruck. Das ist vor allem Jesus geschuldet, der als Kind seiner Zeit sein Verhältnis zu Gott als ein Vater-Sohn Verhältnis ausdrückte (McBrien, S. 350). Jesu Vaterbegriff kann jedoch bedeutend modifiziert werden. Feministische Theologen haben gezeigt, dass Jesus noch ganz andere Bilder für Gott verwendete, etwa in seinen Gleichnissen. Auch wurde Jesu Gebrauch des Wortes „Vater“ gezählt, wobei sich ein markanter Unterschied zwischen den vier Evangelien ergibt: Im Markusevangelium wird das Wort viermal gebraucht, fünfzehnmal bei Lukas, 49-mal bei Matthäus und sogar 109-mal im Johannesevangelium (Johnson, S. 81). Daraus folgt, dass es eher die Evangelisten sind, die das Wort „Vater“ benutzen, als Jesus selbst.

Wenn man mit Dietrich Koldes *Christenspiegel* vergleicht, sieht man, dass Gott durchgehend „Herr“ genannt wird und es keine Ausmalung des Vaterbegriffs in seinem Kommentar zum *Vaterunser* gibt.

Hinzu kommt, dass das von Luther gezeichnete Vaterbild ein einschränkendes Vaterbild ist, das sozusagen nur Platz hat für die Komponenten „Vater ist zornig – Vater ist gut“. Man kann es mit der Auslegung des *Vaterunsers* im Tridentinischen Katechismus, ausgearbeitet vom Tridentinischen Konzil 1564, vergleichen. Der Zweck dieses Katechismus war unter anderem, ein Gegengewicht zu Luther zu schaffen, auch wenn sein Name nicht genannt wird („da sie [die Teilnehmer des Konzils von Trient] gegen ein so grosses und verderbliches Übel eine heilsame Arznei anzuwenden sehnlichst wünschten“, *Der römische Katechismus*, S. 8). Im Artikel zum *Vaterunser* wird folgende Auslegung des Wortes „Vater“ gegeben:

Und zwar ist das erste Wort, dessen wir uns auf Gottes Befehl und Anleitung bedienen, in diesem Gebete „Vater“. Denn obschon unser Erlöser dieses göttliche Gebet mit irgend einem Worte, das mehr Erhabenheit in sich enthielte, z. B. Schöpfer oder Herr, hätte einleiten können, hat er diese doch beiseite gelassen, weil sie und zugleich hätten in Furcht setzen können; hat vielmehr jenes angewendet, welches den Betenden und von Gott etwas Begehrenden Liebe und Vertrauen einflösst. Denn was gibt es Lieblicheres, als den Namen Vater, in dem Versöhnung und Liebe erklingt? Aus welchen Gründen aber Gott der Name Vater zukommt, wird man dem gläubigen Volke hinlänglich aus den Lehrstücken von der Schöpfung, Weltregierung und Erlösung zeigen können.

(*Römischer Katechismus*, S. 371).

Drei Dinge fallen in diesem Zitat auf, wenn man es mit Luthers Einleitung zum *Vaterunser* vergleicht: Es wird eine Reflexion über Jesu Wahl der Gottesanrede einge-

fügt, der Begriff „Vater“ besitzt ausschließlich positive und liebevolle Züge (von Luthers Richter-Gott und anderen Angstelementen ist nichts vorhanden), und schließlich hat der Vaterbegriff noch einen größeren Bedeutungsrahmen, der über das Verhältnis zum Kind, das hier als Geschöpf bezeichnet wird, hinausgeht, nämlich Vorsehung und Erlösung. All dies wird in den anschließenden Artikeln zum Vaterunser im *Tridentinischen Katechismus* ausgelegt:

[...]

2. Der erste Grund, warum Menschen Gott mit Recht hier Vater nennen [Gott als Schöpfer]
3. Der zweite Grund, warum Gott der Vater der Menschen genannt wird [väterliche Sorgfalt und Vorhersehung]
4. Durch Gottes Vorhersehung ist den Engeln der Auftrag gegeben, das Menschengeschlecht zu beschützen
5. Aus welchen Beweisen wir deutlich die Grösse des Nutzens einsehen, welcher den Menschen aus dem Schutze der Engel zufließt

[...]

10. Welches der dritte Grund ist, durch welchen Gott die Wohltat seiner Vaterliebe zum menschlichen Geschlecht in reichlicher Masse zeigt
11. Vermöge einer ausgezeichneten Wohltat sind wir durch die Erlösung Kinder Gottes geworden
12. Was die Christen, die bereits zu Söhnen Gottes gemacht worden sind, nach so vielen empfangenen Erweisen der väterlichen Liebe dem Vater dagegen leisten sollen

[...]

14. Warum uns hier befohlen wird, Gott in der Mehrzahl unseren Vater zu nennen

[...]

16. Wie wir füreinander beten und uns alle gegenseitig als Brüder achten müssen (*Römischer Katechismus*, S. 371-377).

Dieses Vaterbild zeigt keinen Richter, hingegen einen Schöpfer, eine Vorsehung und einen Erlöser. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird auch anders beschrieben: beim Beten „nicht wie ein Sklave zu seinem Herrn ungern und furchtsam hinzutreten, sondern wie ein Kind zu seinem Vater freiwillig und furchtlos seine Zuflucht zu nehmen.“ (*Römischer Katechismus*, S. 378) Während Luthers Mensch *primär* ein Sünder ist, sind die Menschen im *Tridentinischen Katechismus* zwar auch sündig, jedoch auch mit Paulus Wort zu den Thessalonichern: „Kinder des Lichts und des Tages“ (1. Thes. 5. 5).

Zusammenfassend kann man sagen, dass Luthers Vatergott einer bedeutenden Einschränkung des Potentials des Gottesbegriffs, so wie ihn die biblischen Texte beinhalten, gleichkommt. Diese Einschränkung wird zudem deutlich im Vergleich mit der zeitgenössischen katholischen Gottesauffassung. Als Ursache kann auf Luthers persönlichen und gut dokumentierten Vaterkomplex verwiesen werden. Sein Gottesbild jedoch wurde populär und musste daher auch einen breiteren Appell gehabt haben. Man kann auf Max Webers Theorie hinweisen, nach der die protestantische (calvinistische) Moral eine Voraussetzung für den Kapitalismus darstellt.

Insofern ließe sich auch sagen, dass ein autoritäres System und ein gehorchender Mensch eine implizite ökonomische Forderung der Zeit war.

Die Vatermetaphorik hat eine doppelte Konsequenz: Sie verringert das Göttliche und vergrößert zugleich den irdischen Vater. Diese Dualität kann folgendermaßen ausgedrückt werden:

If God is symbolized as "Father", he is brought down to the human relationship of father and child. But at the same time this human relationship is consecrated into a pattern of the divine-human relationship. If "Father" is employed as a symbol for God, fatherhood is seen in its theonomous, sacramental depth.

(Paul Tillich, zitiert bei Johnson, S. 37).

Es gibt insofern sowohl religiöse als auch soziologische Konsequenzen von Luthers Vatermetaphorik, die sich nicht zuletzt auch zahlreich in der Dethronisierung Marias feststellen lassen.

Exit Maria

Aus Luthers und generell aus der protestantischen Sichtweise sieht der historische Verlauf so aus: Das Alte Testament konzentriert sich auf Gott, das Neue Testament durch Jesus auf Gott. Die katholische mittelalterliche Tradition hat diesen Verlauf um verschiedene Marienandachten ergänzt, die die Aufmerksamkeit von Gott und Jesus ablenken und sogar den Charakter von Götzenverehrung annehmen können. Die Herausgeber der Weimarer Ausgabe des *Betbüchleins* formulieren es so: „[...] immer mehr hatte er [Luther] erkannt, daß der Kultus der Maria Gott und dem Herrn der Gemeinde die Anbetung raube“ (WA 10.2, S. 338).

In einer feministischen Hermeneutik nimmt sich die Geschichte anders aus. Hier beginnt man nicht mit dem Alten und dem Neuen Testament, sondern mit den vor-derorientalischen und orientalischen Fruchtbarkeits- und Muttergöttinnen Astarte, Ishtar, Maat und Isis. Da das Alte Testament das Göttliche in einem Gott, Jahwe, zusammenfasste, wurden die früheren weiblichen Gottheiten in der Figur der Sophia gesammelt, der Weisheit im alttestamentlichen *Buch der Weisheit*, die sozusagen zum weiblichen Prinzip im einzigen Gott wurde. Was im Judentum über Sophia gesagt wurde, wurde im Neuen Testament über Jesus gesagt und zwar so, dass Jesus gewissermaßen die weiblichen Elemente der Gottheit in sich aufnahm (Johnson, S. 92ff.). Die Maria des Mittelalters verkörpert das, was von den großen alten Göttinnen übrig blieb. Aus dieser Perspektive stellt Luthers Verabschiedung Marias als Heilige den vorläufigen Schlusspunkt eines langen Patriarchalisierungsprozesses dar, worin der Vatergott die früheren weiblichen Gottheiten überflüssig macht. (Man kann hinzufügen, dass Luther das *Buch der Weisheit* in seiner Bibelübersetzung wegließ, indem er diesen Text als apokryph beurteilte.)

Luthers Maria ist jedoch eine interessante Schöpfung. Der Heiligenstatus wird ihr aberkannt, im *Betbüchlein* ist sie jedoch (noch) kein gewöhnlicher Mensch. Luther lässt sie ihren vollen Gnadenstand behalten, befreit sie von aller Sünde und

allen Geburtsschmerzen, wie er auch ihr Kind von der Erbsünde befreit. In Marias Degradierung schwingt damit also immer noch ein besonderer Status mit.

Mit der Reformation kommt die europäische Religion zum ersten Mal seit historischer Zeitrechnung ohne weibliche Gottheiten (Heilige) aus. Nicht nur konzentriert Luther sein Gottesbild auf einen bestimmten Typus Vaterfigur, er schließt auch einen weiblichen Teil darin aus. Die Religion wird so nicht nur patriarchalisiert, sondern auch eindeutig maskulinisiert. Das religiöse Gefühl soll von jetzt an in den protestantischen Ländern in ein Maskulinitätsmonopol kanalisiert werden. Es versteht sich von selbst, dass dies eine Transformation von enormen Dimensionen ist. Als soziokultureller Aspekt bedeutet dies, wenn man sich Tillichs weiter oben formulierten Gedankengang zu eigen macht, dass die irdischen Frauen die religiöse Überhöhung der Mutterschaft verlieren, wie sie bisher durch Maria repräsentiert wurde.

Menschenbild

Im Europa des 16. Jahrhunderts lassen sich unterschiedliche Menschenbilder ausmachen, darunter die des Humanismus und der Renaissance. Wenn man dabei unter „Renaissance“ eine Richtung versteht, in der der „natürliche Mensch“ „wiedergeboren“ und anstelle Gottes im Zentrum des Weltbildes steht, ist es offensichtlich, dass Luthers Menschenbild nicht demjenigen der Renaissance entspricht. Wenn es um die Auffassung des Menschen geht, steht Luther sogar weniger der Renaissance als vielmehr dem katholischen Mittelalter näher, wo der Mensch – mit der Hilfe der Gnade – einen aktiven Part in seiner eigenen Erlösung spielen kann. Luthers Schrift *Der sklavengebundene Willen* (1525), die er als Entgegnung auf das Werk *Der freie Wille* (1524) des Humanisten Erasmus von Rotterdam schrieb, ist charakteristisch für seine Auffassung vom Menschen. Luthers Mensch ist zutiefst sündig und schlecht (weil er die Zehn Gebote nicht einhalten kann). Das Idealbild des Menschen, wenn er versucht, die Gebote einzuhalten, ist der Gott ergebene, gehorchende, selbstverneinende, geduldige und unsinnliche Mensch. Hält man diesen Menschen gegen Michelangelos (fast gleichzeitige) Skulptur des *David*, sieht man den Unterschied.

Jan Lindhardt vertritt hierzu die Auffassung, der „empfangende Mensch“ – so charakterisiert er Luthers Menschenbild – könne als Renaissancemensch aufgefasst werden, weil er strukturell dem „rhetorischen Menschen“ gleiche, welcher Lindhardt zufolge die Renaissance repräsentiert, denn Rhetorik setzt einen Empfänger voraus (Lindhardt, S. x). Dieser Sichtweise wird hier jedoch nicht gefolgt.

Ästhetik

Für die mittelalterliche katholische Auffassung setzen religiöse und ästhetische Erfahrung einander voraus. Umberto Eco hat für das Mittelalter drei ästhetische Niveaus aufgezeigt: sinnliche Schönheit, psychische Schönheit und transzendente Schönheit. Gott ist das transzendente Gute, weil er die Welt erschaffen hat, und er

ist zugleich die transzendente Schönheit, weil er die Welt harmonisch geordnet hat. Luthers Gott ist ein moralischer Gott. Darum gebe es nur äußerst wenige Naturbilder in Luthers Universum, keine aufgehende Sonne, keine blinkenden Sterne, keine überwältigenden Berge, kein grünendes Gras und keine singenden Vögel. Der Sinnesapparat des Menschen ist dem Bösen zugeordnet. Falls er doch etwas Schönes sieht (vgl. oben Maria und der Himmel), dient es ausschließlich dazu, Gott anzubeten. Man findet in Luthers Universum den letzten Rest mittelalterlicher (und allgemeiner katholischer) Sakramentalität, der zufolge die Welt heilig ist, weil Gott aktiv wirksam darin ist. Um Luthers Welt ist es übel bestellt. Der Begriff „Lust“ hat keine Existenzberechtigung bei Luther. Ein Zitat aus dem *Betbüchlein*:

Hilff ßo wyr sehen ein schon mensch, bild oder andere creature, das das nit eyn anfechtung ßondern uns eyn ursach sey keuscheyt tzu lieben und dich ynn deynen creaturen tzu loben.

(*Betbüchlein*, Kommentar zum 6. Gebot, WA 10.2, dort kursiv: S. 405)

Diesem Zitat zufolge ist es dem Menschen erlaubt, seine Sinne zu gebrauchen und etwas Schönes zu betrachten, die Absicht jedoch ist eindeutig religiös und ethisch: „... eyn ursach sey keuscheyt tz lieben und dich ynn deynen creaturen tzu loben“. Dass keine Form von Lust an dieser Betrachtung beteiligt ist, wird zur expliziten Voraussetzung gemacht.

Die Ästhetik, verstanden sowohl als Schönheit wie als Sinnlichkeit, spielt in Luthers Protestantismus eine geringe Rolle. Das hängt mit seinem Gottesbild zusammen: Luthers Gott ist ein moralischer Vatergott. Der göttliche Schöpferaspekt wird, wie in der Analyse des *Betbüchleins* gezeigt wurde, kaum betont. Ein typisches Beispiel sind die einleitenden Sätze zu Luthers Auslegung des Glaubensbekenntnisses: „Ich glawb ynn Gott den vatter allmechtigen schöpffer hymels und der erden“, die wie erwähnt mit folgenden Worten anschließen: „Das ist: Ich versag dem bößen geyst, aller abgötterey, aller tzeuberey und mißglawben.“ (*Betbüchlein*, WA 10.2, S. 389) Zum Vergleich kann die entsprechende Auslegung im *Tridentischen Katechismus* herangezogen werden. Auf die Erläuterung des Wortes „allmächtig“ folgt die Auslegung des Begriffs „Schöpfer Himmels und der Erde“:

Wie notwendig es war, den Gläubigen im Vorstehenden die Kenntnis von Gottes Allmacht beizubringen, lässt sich aus dem, was nun von der Erschaffung des Weltalls zu erklären sein wird, schliessen. Denn das Wunder eines so grossen Werkes wird leichter geglaubt, wenn über die unermessliche Macht des Schöpfers keinem Zweifel mehr Raum gelassen ist. Denn Gott hat nicht aus irgendeinem Stoffe die Welt gemacht, sondern sie aus nichts geschaffen; und dies tat er durch keine Gewalt oder Notwendigkeit gezwungen, sondern aus seinem eigenen freien Willen. Aber es war kein anderer Grund, der ihn zum Werke der Schöpfung antrieb, als den um den von ihm geschaffenen Dingen seine Güte mitzuteilen. Denn Gottes Natur, in sich selbst höchst selig, bedarf keines Dinges, wie David gesagt hat: „Ich sprach zu dem Herrn: Mein Gott bist Du; denn meiner Güter bedarfst Du nicht.“ Wie er aber von seiner Güte angetrieben „gemacht hat was er wollte: so folgte er auch, als er das All gründete, keinem Muster oder Vorbild, das ausser ihm bestandern hätte; vielmehr, da das Urbild aller Dinge in der göttlichen Erkenntnis enthalten ist, hat der göttliche Künstler, dasselbe in sich an-

schauend und gleichsam nachahmend, mit höchster Weisheit und Macht, wie sie ihm eigen ist, die Gesamtheit der Dinge im Anfang hervorgebracht. „Denn er sprach und sie sind geworden; er befahl, und sie wurden erschaffen.“
(*Römischer Katechismus*, S. 23-24).

Eine Hauptpointe in dieser Passage ist der Zusammenhang von Allmacht und Schöpferkraft, so wie der Glaubenssatz ja auch lautet: „der Allmächtige, Schöpfer des Himmels und der Erde“. Gott ist allmächtig und deshalb in keiner Form an Notwendigkeit gebunden. Er hätte die Erde nicht zu erschaffen *brauchen*, er tat dies aber aufgrund eines inneren Überschusses („in sich selbst höchst selig“). Zentral ist auch die Formulierung „erschaffen aus Nichts“; Gott war nicht auf irgendein Material oder eine Zeichnung angewiesen. Das Modell entsprang seiner eigenen sublimen Intelligenz. Gott ist der Mega-Architekt. Daraus folgt, dass seine Schöpfung ein derart überwältigendes Werk ist („eines so grossen Werkes“).

Der Kampf gegen das Volkstümliche

Der Kampf gegen verschiedene Formen von „Aberglauben“ kann als Kampf der Geistlichkeit gegen die Volkskultur auf allen Ebenen angesehen werden, gegen die Glaubensvorstellungen und religiösen Gebräuche des Volks, seine Kultur sowie gegen seine täglichen Gewohnheiten. In diesem Punkt unterscheiden sich Katholiken und Protestanten nicht voneinander. Ideologiekritisch lässt sich dies so ausdrücken, dass die Geistlichkeit um ihr eigenes Monopol auf das Transzendente kämpfte. Lange Passagen im *Betbüchlein* schildern etwa den „Missbrauch“ des Volks so ausführlich, dass sie zu kleinen Bildern des täglichen Lebens des Volks werden. Einige Passagen sind so unlogisch platziert, dass dies zum Nachdenken anregt. So ist es nicht unmittelbar einleuchtend, dass die Auslegung von „Schöpfer des Himmels und der Erde“ die folgende Erklärung auslöst: „Ich versag dem bößen geyst, aller abgötterey, aller tzeuberey und mißglawben“ (*Betbüchlein* WA 10.2, S. 389), worauf ein paar Beispiele folgen. Der Gedankengang müsste eigentlich folgender sein: Weil Gott der Schöpfer ist, *braucht* niemand andere „Kräfte“ anzurufen. Luther „vergisst“ jedoch rundweg zu erklären, wie und warum Gott der Schöpfer ist.

Literarische Konsequenzen

Die Reformation hatte weitreichende Konsequenzen für die verschiedenen Künste, nicht zuletzt natürlich auch für die Literatur. Ich werde diese komplexe Frage hier nicht vollumfänglich erläutern, sondern mich nur auf die besonderen literarischen Konsequenzen eines Buches wie das *Betbüchlein* konzentrieren.

Hier soll zunächst untersucht werden, was die Dichter mit dem Gottesbild taten, das Luther ihnen zur Anbetung gab. Was machten die Dichter in einem ent-ästhetisierten Universum, mit einer Gottheit, die ihre Schöpferperspektive verloren hatte? Was taten sie, wenn die Sinne keine Analogien liefern konnten, um das übersinnlich göttliche Universum zu begreifen und wenn die Natur nicht länger geheiligt war und als metaphorischer Durchgang zum Göttlichen diente?

Als zweites kann man sich fragen, was die Dichter mit der übrig gebliebenen Weiblichkeit machten: Konzentrierten sich darauf, das Göttliche väterlich zu machen? Oder fanden sie Alternativen, um für ein weibliches göttliches Element Ausdruck zu finden? Die feministische Theologie hat hier verschiedene Möglichkeiten aufgezeigt, etwa in der Zuschreibung traditionell weiblicher Eigenschaften, wie z.B. Fürsorge und Zärtlichkeit, für die männliche Gottheit; und es wurde auch der häufige Gebrauch der Muttermetaphorik im Alten Testament konstatiert. Gottes Verhältnis zur Welt wird oft in Bildern von Schwangerschaft, Geburt, Stillen und Fürsorge ausgedrückt, etwa in Jesaja 49. 14-15:

Zion sprach: „Verlassen hat mich Gott, der Herr hat meiner vergessen.“ Wird auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarmte über den Sohn ihres Leibes?

(*Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*)

Im Neuen Testament ist die Mutterschaftsmetaphorik begrenzt; es können jedoch einige Beispiele gefunden werden, so im Brief des Apostels Paulus an die Thessaloniker: „... wie eine stillende Mutter ihre Kinder hegt; so waren wir voll herzlicher Zuneigung zu euch willig, euch nicht allein am Evangelium Gottes teilhaben zu lassen, sondern auch an unseren eigenen Seelen ...“ (1. Thess. 2. 7-8). In ihrem Buch *Jesus as Mother* hat Caroline Walker Bynum gezeigt, dass die Muttermetaphorik in einem religiösen Zusammenhang unter den Zisterziensern im 13. Jahrhundert gängig war. Bernhard von Clairvaux verwendete die Muttermetaphorik für Moses, Jesus, Paulus, die Priester und Äbte (Bynum, S. 115). Über säumende Seelsorger schreibt Bernhard:

They are certainly devoid of the maternal instinct (...) There is no pretense about a true mother, the breasts that she displays are full for the taking. She knows how to rejoice those who rejoice, and to be sad with those who sorrow, pressing the milk of encouragement without intermission from the breast of joyful sympathy, the milk of consolation from the breast of compassion.

(Bernhard von Clairvaux, zitiert nach Bynum S. 117f.)

Um das Weibliche in der Gottheit zu berücksichtigen, kann man feministischer Theologie zufolge außerdem den Heiligen Geist als das weibliche Prinzip der Gottheit auffassen oder sich das Göttliche selbst komplett weiblich vorstellen (wie in Johnson, *She who is*) oder wünschen, die irdischen Geschlechtsvorstellungen zu überschreiten und das Göttliche (die Gottheit) sowohl „er“ als auch „sie“ zu nennen, z.B. „Vater, Mutter, im Himmel“.

Solche literarischen Konsequenzen von Luthers *Betbüchlein* und anderen katechetischen Schriften sollen hier wie gesagt nicht genauer untersucht werden. Es soll nur erwähnt werden, was Billeskov Jansen bisher als Einziger ganz kurz aufgezeigt hat, dass nämlich das erste protestantische Psalmenbuch, *Thomissøns salmebog* (1569), einen großen ästhetischen Mangel besaß, weil darin die Natur und die Frau fehlten:

Den katolske Salmedigter øste Billeder af Skolastikken (Anders Sunesen), af Kvinde-
dyrkelsen (Per Ræv) og Naturbetragtningen (Dagvisen). Vor protestantiske Digtning
blev lukket sammen om Troen; Sindet er stærkt nok, men finder ikke sine poesifor-
løsende Symboler. Følelsen forbliver æstetisk ufortolket.

(Billeskov Jansen, S. 164)

Der katholische Psalmendichter machte üppig Gebrauch von Bildern der Scholastik
(Anders Sunesen), der Verehrung der Frau (Per Ræv) und der Naturbetrachtung
(Dagvisen). Unsere protestantische Dichtung verblieb auf den Glauben allein kon-
zentriert; der Sinn ist zwar stark genug, findet jedoch nicht zu seinen dichtungserlö-
senden Symbolen. Das Gefühl bleibt ästhetisch unübersetzt.

2. Dänische Übersetzungen des *Betbüchleins*

Krister Gierow erwähnt in seiner primär quellenkritischen Untersuchung Poul Hel-
gesens Übersetzung des *Betbüchleins* als das erste Buch in der Reihe protestantischer
Gebetbücher. Hier sollen die Übersetzungen von Poul Helgesen und Christiern
Pedersen untersucht werden, und zwar insbesondere im Hinblick auf deren Umgang
mit den oben ausgeführten ideologischen Hauptaspekten. Für die Textzitate wird im
Folgenden auf die Ausgaben *Skrifter af Paulus Helie*, Band I und auf *Christiern Peder-
sens Danske Skrifter*, Band IV verwiesen.

2.1 Poul Helgesens *Een cristelig vnderwysningh* (1526)

Eine polyphone Autorstimme

Um Luthers *Betbüchlein* zu bekämpfen, wurde es von Poul Helgesen übersetzt, der
wichtigsten Figur der dänischen Katholiken im Kampf gegen die Protestanten in den
1520er Jahren. Im Vorwort legt er die Argumente für seine eigenwillige Logik beim
Übersetzen des *Betbüchleins* dar und verweist auf die vielen Auflagen und Exemplare,
die er gesehen habe. Luthers Schrift, sagt er, sei wie gewöhnlich eine Mischung von
Wahrem und Falschem, Gutem und Schlechtem, einiges von anderen Autoren und
einiges von Luther selbst, „at hand kwnde theß bæder sette oss glarøgne paa næse“
(I, S. 187). Diese Formulierung muss wohl so verstanden werden: „damit er uns
umso besser dazu bringt, mit seiner Brille zu lesen“. Poul Helgesens erklärte Absicht
mit der Übersetzung sei es,

sckelne thet gode fraa thet onde, oc huede fraa then wrenæ sæd, oc thet lade wdgaæ paa
Danske at theris synd kunde ther medt dragis fraa the tydske bøger, ther hwer mand
tha leste saare gierne
(I, S. 187f)

das Gute vom Bösen zu scheiden und den Weizen vom Unkraut und es auf Dänisch
herauszugeben, auf dass ihre [der Leute] Aufmerksamkeit damit von den deutschen
Büchern abgelenkt werden, welche alle so gern lesen

Poul Helgesen trifft bei seiner Übersetzung also eine Auswahl. Er verteidigt sein
Vorgehen damit, dass Luther das gleiche mache – „er nimmt sich, was er brauchen

kann, wo er es findet“. Luther hat, Poul Helgesen zufolge, Passagen von Augustinus, Cyprianus und Bernhard von Clairvaux übernommen. „Tha motte ieg oc saa røffue hannum thet fraa, ther hand haffde ingen ret till“ (I, S. 188) (Da musste ich ihm auch dasjenige stehlen, auf das er kein Recht hatte). Was Luther (nur) gut abschreibt, gehört also nach Helgesen nicht Luther, weshalb es sein, Helgesens, gutes Recht sei, es selber auch zu benutzen. Was Luther über Geiz, Hochmut, Unkeuschheit und „andere große und grobe Sünden“ schreibt, kann Poul Helgesen deshalb weitergeben, „icke forthi at Luter saa schriffuer, men ath ieg less thet samme wdtij Hieronimi, oc Bernhardi, bøge. Oc y Sancte Birgitte obenbarelsse“ (I, S. 188) (nicht weil Luther es schreibt, sondern weil ich dasselbe bei Hieronymus, in den Büchern Bernhards und in den Offenbarungen der Heiligen Birgitta gelesen habe). Die genannten „richtigen“ Passagen betreffen offenkundig die Auslegung der Zehn Gebote. Hingegen distanziert sich Poul Helgesen entschieden von anderen Aspekten Luthers: „ther findis tha ingen støre løghen“ (I, S. 189) (es gibt keine größere Lügen); dies betrifft u.a. die Sakramente, die Kirche, die Heiligen und „al ære oc dygd“ (ebd.) (jegliche Ehre und Tugend).

Poul Helgesen verteidigt sich in seinem Vorwort gegenüber dem Vorwurf, früher habe er Luther unterstützt und würde ihn nun bekämpfen: „Men ther som ieg haffde noghen tijdt wærid aff Luthers meningh, tha wilde iegh tacke gud, at hand haffde migh forløst aff then dieffuels snare“ (I, S. 188) (Sollte ich eine Zeit lang Luthers Ansicht geteilt haben, da wollte ich Gott dafür danken, dass er mich aus dieser Falle des Teufels befreit hat). Er verteidigt sich auch gegenüber Behauptungen, wonach er sich nicht an die Bibel halte. Sollte dies bewiesen werden können, „giffue thet Gud at meg offuer gaar, Gutz plage alle mand till aa sywn“ (I, S. 189) (möge Gott mich mit Plagen vor aller Augen strafen).

Im Gegensatz zu Luthers monologischer Stimmführung kann in Poul Helgesens Übersetzung eine *polyphone Stimme* wahrgenommen werden. Es handelt sich zunächst um Luthers Stimme, denn dieser hat das Buch (*Betbüchlein*) verfasst, aber wir haben es mit einem Luther zu tun, den der Übersetzer anerkennen kann, indem er mit der Schere an Luthers Buch ging und seine Aussagen manipulierte. Insofern spricht auch Poul Helgesens Stimme. Hinzu kommt, dass dieser die Ansicht vertritt, die gesamte Tradition spreche mit, denn „das Richtige“ bei Luther sei bloß dasjenige, was Hieronymus, Bernhard von Clairvaux und die Heilige Birgitta vor ihm gesagt haben.

Was Poul Helgesen in seiner Übersetzung präsentiert, ist eine seltsame Konstruktion. Katholiken und Protestanten sprechen für ihn mit einer Stimme. Man kann sagen, dass Poul Helgesen in seinem Text außer dem Kampf gegen Luther auch seine eigene Utopie einer Bewahrung der christlichen Einheitskirche präsentiert. So gesehen geht eine direkte Linie von der Übersetzung des *Betbüchleins* zu Poul Helgesens 1534 erschienener Übersetzung *Een kortt Vnderwiisning til een christelig foreening och forligilse* (*Kurze Unterweisung einer christlichen Einigung*) nach einer Schrift von Erasmus von Rotterdam.

Was mag sich Poul Helgesen bei einer solchen Mehrstimmigkeit vorgestellt haben? Wen hat er als seine Leser vor sich gesehen? Das Buch hat er Oluf Nielsen von Vallø gewidmet, dessen Familie angeblich in Katholiken und Protestanten aufgeteilt war. Wollte der Autor damit zeigen, dass kein Grund zur Uneinigkeit bestand, wenn nur das Schlimmste bei Luther ausradiert würde? Wir wissen es nicht.

Poul Helgesens Änderungen

Da es unzählige Ausgaben des *Betbüchleins* gibt, ist es schwierig, präzise zu entscheiden, welche Ausgabe Poul Helgesen bei seiner Übersetzung benutzte. Alfred Th. Jørgensen vertritt die Ansicht, dass es sich um eine Ausgabe von 1523 handeln müsse. Entscheidend ist jedoch, dass Poul Helgesen aus dem *Betbüchlein* und nicht aus *Eine kurtz Form* übersetzt, was aufgrund verschiedener Details belegt werden kann. In der Vorrede wird als Vorlage explizit das *Betbüchlein* erwähnt: „Thet er nu paa tredie aar, om meghe rettelige drages til mynde, kiære Her Olwff Nielsen strenge ridder, at her kom til lande, een aff Morthen Lutherß böger, som kalledis een bede bogh“ (I, S. 187) (Es ist nun im dritten Jahr, wenn ich mich richtig erinnere, lieber Herr Oluf Nielsen mächtiger Ritter, dass eines von Martins Luthers Büchern hierzulande ankam, welches ein Betbuch genannt wird). Der dänische Titel lautet in voller Länge:

Een cristelig vnderwysningh/ Paa the thy Gudz budord,/ Then menige cristen kirkis tro ock loffue,/ Wor Herris bønn Pater Noster,/ Oc huore Jesu Christi død oc pyne schulle rettelige begaas oc tracteris
(I, S. 185)

Eine christliche Unterweisung. Auf dass Gottes zehn Gebote, der Glaube und die Gesetze der allgemeinen christlichen Kirche, das Gebet des Herrn, das Pater Noster, sowie Tod und Leiden unseres Herrn Jesus Christus in rechter Weise befolgt und begangen werden mögen

Poul Helgesen hat demnach den Titel von *Betbüchlein* in „christliche Unterweisung“ verändert. Gemessen am Inhalt des Buches ist die Veränderung konsequent. Er hat zudem Texte ausgewählt, so etwa die Gebote, das Glaubensbekenntnis, das *Vaterunser* und die Passionsbitten, jedoch das *Ave Maria* und die beiden Psalmen ausgelassen. Die ausgelassenen Stücke erwähnt er nicht, es heisst nur:

Og forthi gaff ieg sompt machth, oc sompt icke machth. Tha ieg betencthe medt migh, at mange skulle fare wilt aff samme lerdom, om hant bleffue till hobe, fald thet meghe y synde, at ieg wille sckelne thet gode fraa thet onde, oc huede fraa then wrenæ sæd, oc thet lade wdgaæ paa Danske at theris synd kunde ther medt dragis fraa the tydske böger, ther hwer mand tha leste saare gierne
(I, S. 187f)

Und deshalb war ich mit manchem einverstanden, mit anderem nicht. Da bei mir dachte, dass viele diese Lehre missverstehen würden, wenn der gesamte Text zusammenbliebe, kam es mir in den Sinn, dass ich das Gute vom Bösen und den Weizen vom Unkraut scheiden wolle und es auf Dänisch herausgeben, auf dass ihre [der Leute]

Aufmerksamkeit damit von den deutschen Büchern abgelenkt würden, welche alle so gerne lesen.

Dänische Leser erfahren hier nur, dass ausgewählt, jedoch nicht, was weggelassen wurde. Poul Helgesen entschied sich, Luthers Polemik gegen das *Ave Maria* sowie seine Auslegung zweier Psalmen zu verschweigen; er verzichtet jedoch darauf, diese Texte anzuführen und seinerseits gegen Luther zu polemisieren oder eine andere Auslegung zu bieten. Zu den Änderungen in der Textauswahl gehört etwa, dass Helgesen einen eigenen Text einfügt, eine Versifizierung des *Vaterunser*, ohne darauf aufmerksam zu machen, dass diese Passage nicht von Luther stammt.

Auch in den ausgewählten Texten bringt Poul Helgesen einige Änderungen an. Alfred Th. Jørgensen behandelt den veränderten Titel und schreibt, dass einige Änderungen Luthers Text in eine katholischere Richtung zögen. So führt Poul Helgesen bei den Versündigungen gegen das dritte Gebot Folgendes an: „Om wy icke bekende wore synder for Gudt, met then acht at wy wille thennom bædre [...] Om wy icke søge till messe oc almennelig bøn og tieniste“ (I, S. 200) (Wenn wir nicht unsere Sünden vor Gott bekennen in der Absicht, sie wieder gut zu machen [...] Wenn wir nicht die Messe besuchen und das allgemeine Gebet und Werke verrichten). Jørgensen macht auch darauf aufmerksam, dass Poul Helgesen ein Zitat von Bernhard von Clairvaux ausgeweitet hat. Darüber hinaus fallen ihm vor allem die stilistischen Veränderungen auf, weil Luther kurze, Poul Helgesen hingegen lange Sätze bilde. Jørgensen findet jedoch, Poul Helgesen könne aufgrund der vorgegebenen Aufgabe sein Talent als Schreiber nicht ganz entfalten. Krister Gierow ist der Meinung, Poul Helgesen folge, abgesehen von der Textauswahl, Luther recht genau, nahezu wörtlich (Gierow, S. 20). Die Änderungen, die in der Wortwahl vorgenommen wurden, befinden sich Gierow zufolge in Übereinstimmung mit Luthers Auffassung. Auch er notiert Stilunterschiede. P. Severinsen zählt in seiner Ausgabe von Poul Helgesens Schriften eine (nicht vollständige) Reihe von Änderungen gegenüber dem *Betbüchlein* auf, ohne diese jedoch zu kommentieren.

Gottesbild

Einige Stichproben sollen angeführt werden, um zu sehen, bis zu welchem Grad Poul Helgesen Luthers Gottesbild gefolgt ist. Hier soll zuerst die Auslegung des Satzes „*Vaterunser*, der du bist im Himmel“ erwähnt werden. Luthers Auslegung im *Betbüchlein* wurde bereits zitiert. Bei Poul Helgesen heisst es:

O Almegtiste Gud. Sidhen at thu aff thin *vbegribelighe* miskund oc *gode willie* haffuer icke alsom eniste vnt oss, men och saa budhet och lært oss, met *thin eniste oc kærste* Søn wor Herre Jesu Christo, at wy *skule icke all ene tro teg at wære wor Fader*, aff thijn eenbaarne søns detthingen oc werdsckylt, *men oc saa, at wy ma triggelige kalde teg wor fader*, dog at tw aff tilbørlig ret motte wære oss arme sindere, en streng, oc en *hard* dommere, thi at wy haffue saa offte, och saa swarlighe syndhet mod thijn Guddommelige oc allerbeste willie

Tha beder ieg teg at tu aff then samme miskund oc *gode willie*, giffuer vdtij wort hierte een stadig loffue till thijn fæderlige kerlighed. Oc at thu lader oss fornymme wdi wort

hiærthe aff then Helliands insckud, *thenne behaffuelige glede, ther oss giffuer een vskyllidig oc eenfoldig tryghed*, saa ath vwy maa neffene teg Fader, elscke, bekende, oc paa kalde vdi all fare, och nød, thet aff een glede fuld *hw, oc hiærthe*

Jeg beder thu wilt oss saa bewaare at wy altid motte bliffue thijne søner oc thet aldrig forsckylde, ath thu wor kiæristhe Fader, sckalt bliffue oss *een streng, oc een hard Herre*, saa at wy, icke heller bliffue thyne *vwenner*, ther *nw ere thyne fry sønner, oc arffuinge*.

(I, S. 225f., Poul Helgesens Änderungen kursiviert)

O allmächtigster Gott. Weil du aufgrund deiner *unbegreiflichen* Barmherzigkeit und deines *guten Willens* nicht nur uns allein vergönnt hast, sondern auch mit *deinem einzigen und liebsten* Sohn Unserem Herrn Jesus Christus gelehrt hast, dass wir *nicht nur allein dir glauben sollen, unser Vater* zu sein wegen deines eigengeborenen Sohnes Eini-gung und Verdienst, *sondern auch, dass wir dich gewiss unseren Vater nennen sollen*, doch dass du aufgrund gebürlichen Rechts uns armen Sündern ein strenger und *harter* Richter sein musst, denn wir haben so oft und so schwer uns gegen deinen göttlichen und allerbesten Willen versündigt.

So bitte ich dich, dass du aufgrund derselben Barmherzigkeit und desselben *guten Wil-lens* unseren Herzen ein festes Vertrauen auf deine väterliche Liebe schenken mögest, und dass du in unseren Herzen das Wirken des Heiligen Geistes vernehmen lässt, *diese behagliche Freude, die uns eine unschuldige und einfältige Sicherheit gibt*, so dass wir dich Vater nennen sollen, dich lieben, bekennen und anrufen in aller Gefahr und Not, und dies mit einem *frohen Sinn und Herzen*.

Ich bitte, du mögest uns bewahren, dass wir immer deine Söhne bleiben mögen, und es nie verschulden, dass du, unser liebster Vater, uns ein *strenger und harter Herr* werden musst, so dass wir auch nicht deine *Unfreunde* werden, wir, *die wir nun deine freien Söh-ne und Erben sind*.

Die Kursivierungen zeigen, dass einige Berichtigungen vorgenommen wurden, die im Kommentarband der *Skrifter af Paulus Helie* nicht angeführt werden. Einige Ver-änderungen können als überwiegend stilistisch charakterisiert werden, so die Su-perlativformen und einige tautologische Adjektive. Andere Veränderungen scheinen ideologischer Natur zu sein. Die zweimalige Erwähnung von Gottes „gutem Willen“ kann an die Vorstellungen von Gott geknüpft werden, wonach dieser von jeglicher Notwendigkeit befreit ist und deshalb radikal frei handelt. In gleicher Weise wird der freie Wille des Menschen in der Schlusspassage angedeutet „thyne fry sønner“ (dei-ne freien Söhne). Das Gottesbild scheint etwas aufgeweicht zu sein, indem der „Richter“ das eine Mal mit „Herr“ ersetzt wurde, und die Menschen in Ungnade „vwenner“ (Unfreunde) genannt werden und nicht mehr „Feinde“. Der Heilige Geist wurde im Zitat von Poul Helgesen ergänzt; dies aufgrund seines generellen Standpunkts, demzufolge Gott sich außerhalb der Bibel offenbarte, sowohl vor als auch ihrer Niederschrift. Wenn das nicht so war, was sollten wir da mit dem Heiligen Geist?

Andere Stichproben haben ergeben, dass keine ideologischen Veränderungen gezeigt werden können. So liegt Poul Helgesen auf der gleichen Linie wie Luther in seiner Ablehnung einer „syndig lyst“ (sündigen Lust) beim Anblick von Schönheit (vgl. I, S. 238f.), auch wirft er keinen größeren Blick auf Gott in seiner Eigenschaft

als Schöpfer als Luther (vgl. I, S. 217f.). Das mag erstaunen, weil Poul Helgesen generell gegenüber Kunst offener als Luther ist.

„Kröten“

Die weitgehende Übereinstimmung in den Texten von Luther und Poul Helgesen entsteht auch deshalb, weil Luther, wie gezeigt wurde, in vielen Punkten der mittelalterlichen christlichen Tradition folgt, etwa in der Auslegung der Zehn Gebote. Luther verbleibt Anhänger der „Schlüsselmacht“, er betont, die Erlösung sei nur durch die Kirche zu haben und hält an der Aufteilung der Sünden in verschiedene Kategorien fest. Poul Helgesen muss sich seinerseits dafür entschieden haben, einige „Kröten“ zu schlucken. So übersetzt er, ohne mit der Wimper zu zucken, die Polemik gegen die Pilgerreisen oder den Ablass (vielleicht weil er Reformkatholik war); bei verschiedenen Gelegenheiten lässt er den gebundenen Willen des Menschen durchgehen, ja, er fügt sogar das markante Bild für die totale Hingabe an Gottes Wille hinzu, indem er sagt, des Menschen eigener Wille sei schwach: „Ligerwijß som wy waare døde, eller wfødde“ (I, S. 208) (so als wären wir tot oder ungeboren).

Luther und Poul Helgesen sind sich darin einig, dass gute Werke ohne die Gnade Gottes wertlos sind. Die Auffassung, wonach gute Werke allein bereits zur Erlösung führen können, findet man bei Poul Helgesen nicht.

Eine besondere Transmissionsgeschichte

Aus dem Gesagten kann geschlossen werden, dass Poul Helgesens Übersetzung von Luthers *Betbüchlein* einen besonderen Fall von Transmission darstellt. Die Übersetzung ist Ausdruck katholischer Polemik und zugleich des Versuchs des Katholizismus, an der christlichen Einheit festzuhalten. Es erscheint verfehlt, die Übersetzung als die erste in der Reihe dänischer „evangelischer Gebetbücher“ anzuführen, da es sich nicht um ein Gebetbuch handelt und auch nicht besonders evangelisch ist.

2.2 Chistiern Pedersen und das *Betbüchlein*

Christiern Pedersen übersetzte oder bearbeitete das *Betbüchlein* nicht weniger als drei Mal: *Den rette vey till Hiemmerigis Rige* (*Der rechte Weg zum Himmelreich*), *Om vaar Herris død oc pine* (*Vom Leiden und Sterben unseres Herrn*) und *Huorledis huert menniske skal betencke vor Herris død oc pine* (*Wie jeder Mensch das Leiden und Sterben unseres Herrn bedenken soll*), alle 1531 erschienen und herausgegeben in Band IV der Ausgabe *Christiern Pedersens Danske Skrifter*, aus dem hier zitiert wird. Mit Christiern Pedersen taucht ein Protestant als Luther-Übersetzer auf. Was geschieht dann?

2.2.1 Den rette vey til Hiemmerigis Rige (1531)

Textauswahl und Stimme

Der Titel deutet vielleicht eine Zugehörigkeit zur Tradition an, auf jeden Fall liegt er nahe beim deutschen *Die Himmelsstraße*, wie weiter oben erwähnt wurde. Aber es kann sich auch um einen Protest gegen die Tradition handeln, weil der Ausdruck den „rette“ (richtige) Weg andeutet, dass es auch einen „falschen“ Weg geben müsse. Auf bildlichen Darstellungen kann man sehen, dass die Himmelsstraße ihren Ausgangspunkt beim Beichtstuhl nimmt, wie in Stephan Lanzkrannas *Himmelstrass* 1510 (wiedergegeben bei Tentler, *Sin and Confession*). Christiern Pedersens Textauswahl umfasst die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das *Vaterunser*, das *Ave Maria* und einen Kommentar zu einem Psalm.

Die Stimmenführung ist ein Kapitel für sich. Christiern Pedersen erwähnt nicht, weder auf dem Titelblatt noch im eigentlichen Text, dass es sich um eine Übersetzung von Luthers *Betbüchlein* handelt. Stattdessen spricht er deutlich in eigenem Namen und beklagt in Einschüben seine katholische Vergangenheit, z.B. „Jeg holdt oc før meget aff samme bønnen i min forblindelse“ (IV, S. 214) (Ich habe früher in meiner Verblendung die gleichen Gebete auch sehr geschätzt). Christiern Pedersen hat noch andere Einfälle, über die er den Leser auch nicht aufklärt. Die Kenntnis darüber verdankt man dem Herausgeber C.J. Brandt. Pedersen weitet den Text aus, indem er zwei frühere Schriften Luthers und außerdem eine Schrift eines weiteren Autors, Urbanus Rhegius (1490-1541), einfügt, ohne dies genau kenntlich zu machen. Er weist unermüdlich auf die Bibel als „Beweis“ für seine Standpunkte hin.

Die sprechende Stimme gibt vor, der bekehrte Christiern Pedersen mit allen seinen Bibelstellen zu sein. Aber gleichzeitig fließt auch Luthers Stimme des *Betbüchleins* mit ein wie einige jüngere Stimmen Luthers. Hinzu kommt eine ganz andere Stimme. Wahrhaft eine Vielstimmigkeit, die sich als Einstimmigkeit ausgibt.

Das Vorwort

Luthers Vorwort zum *Betbüchlein* beansprucht eine halbe, Christiern Pedersens Vorwort dreieinviertel Seiten. Das ist symptomatisch für die gesamte Schrift. Diese Ausweitung ist Pedersens Stil zuzuschreiben, seiner Volksverbundenheit und seinem Interesse an Verdeutlichung.

Viel Raum nimmt die Polemik gegen die bis dahin verwendeten katholischen Gebetbücher ein:

I blant mange andre skadelige bøger og falske lerdomme/ Meth huilcke christne men-
niske haffue før vered skadelige bedragne i mange aar och ille oc wrettelige lærde oc
vnderuisde (Aff huilcke megen vantro/ oc stor vildfarelse er kommen i cristendommen)
Da ære de bøger icke de minste der i blant/ som man før pleyede mest ath bruge [...]
(IV, S. 213)

Unter manchen anderen schädlichen Büchern und falschen Lehren, mit welchen christliche Menschen früher während vieler Jahre aufs Schädlichste betrogen und schlecht und unrichtig gelehrt und unterrichtet worden waren (wovon viel Aberglaube

und großer Irrtum ins Christentum kam), sind vor allem diejenigen Bücher, die man früher am meisten benutzte [...].

Das Zitat zeigt den tautologischen Stil „lærde og vnderuiste“ (gelehrt und unterrichtet), „vantro og vildfarelse“ (Aberglauben und Irrtum). Rhetorisch vorherrschend ist eine *Dämonisierung* der traditionellen Gattungen. Es wird eine Unmenge verschiedener Arten von Gebetbüchern aufgezählt, viel mehr als bei Luther, vor allem mit der Absicht, diese als religiös gefährlich zu brandmarken. Eine Reihe dieser Bücher kursierten in Dänemark zu Beginn des 16. Jahrhunderts und sollten nun ausgemerzt werden.

Die Zehn Gebote

Christiern Pedersen folgt hier im großen Ganzen Luther. Der größte Unterschied liegt in der Umständlichkeit, in Pedersens konkreter Einsicht in die Alltagsfrömmigkeit des Volks und in seinem Bestreben zur Verdeutlichung. Zusammen bewirken diese Züge, dass seine Schilderungen der Zustände, die es zu verbessern gelte, zu kleinen Skizzen des Volkslebens werden. Die Ausführungen zur Versündigung gegen das erste Gebot („Du sollst keine anderen Gottheiten neben mir haben“) beginnen folgendermaßen:

Den synder mod det fõste Gudz bud som bruger troldom/ den sorte konst/ eller atspør dem som bruge saadan dieffuelens konst/ som er troldkoner/ och troldkarle/ spaamend oc tryller Oc hvu som brwger swerd breff eller andre breff mod nogen liffuis fare vand/ vær storm/ eller i anden nød/ Eller vrter/ eller ord tegen signalser/ eller anden saadan ting De som brwge sticker/ staall kors kristall/ spegel/ bøger/ ord oc serdelis naffn oc lesninger till ath tage liggende fæ/ oc penninge op aff iorden meth Oc de som tage milk oc smør med troldom fra andre folk
(IV, S. 222)

Derjenige sündigt gegen das erste Gebot Gottes, der Zauberei benutzt, die schwarze Kunst, oder nach ihr fragt, der, der solche Teufelskunst braucht, wie dies Zauberfrauen und Zaubermänner, Wahrsager und Zauberer tun. Und wer Schwertbriefe und andere Briefe gegen Lebensgefahr, Wasser, Unwetter, Sturm oder in anderer Not braucht. Oder Kräuter oder Worte, Zeichen, Weihehandlungen oder andere solche Dinge. Diejenigen, die Nadeln, Stahl, Kreuze, Kristall, Spiegel, Bücher und besonders Namen und Sprüche benutzen, um Vieh und Geld, das auf der Erde liegt, hoch zu nehmen. Und diejenigen, die mit Zauberei Milch und Butter von andern Leuten nehmen.

Passagen wie diese und ähnliche können wie erwähnt später als Schilderungen des Volkslebens gelesen werden. Man soll jedoch nicht die Dämonisierung und die Bereitschaft gegenüber Zauberei übersehen, die hier aufgebaut wird und die in späteren Jahrhunderten in den Hexenverbrennungen resultierte. Der Kampf der Geistlichkeit gegen das Volkstümliche war nicht unschuldig.

In der Auslegung der Zehn Gebote finden sich bei Christiern Pedersen stets ausführliche Beispiele von Recht und Unrecht. Beim vierten Gebot erwähnt er alle diejenigen, denen man außer Vater und Mutter gehorchen soll: Könige, Herren, Fürsten, Bürgermeister, Ratsleute, Prediger, Schulmeister „og alle andere gode

læremestere och twctmestere“ (IV, S. 220) (und alle anderen guten Lehr- und Zuchtmeister). Bei der Auslegung zum fünften Gebot „Du sollst nicht töten“ bringt er Beispiele für Flüche, die zu unterlassen sind, sowie Zeichen mit dem Mund und den Fingern, die man nicht machen darf. Beim sechsten Gebot verdeutlicht er all die Formen von Unzucht, die man nicht betreiben soll, darüber hinaus sind noch Homosexualität und „molles“ eingefügt:

Hwo som bruger eller gør nogen wkyskhed med vtilbørlige personer emod naturen/
eller i ubequemmelige maade som kallis de stwme synder
(IV, S. 227)

Wer Unkeuschheit mit unziemlichen Personen, wider die Natur, oder in unangebrachter Weise betreibt, was die stummen Sünden genannt werden [...].

Auch in dieser Hinsicht zeigt sich Christiern Pedersen als ein protestantischer Genrewächter, indem er die „unzüchtige Lektüre“ aufzählt, Bücher also, die man nicht lesen soll:

Hwo som opuecker nogen ond begerring eller løst til wkyskhed i sig selff eller i nogen
anden med viser/ sang/ ord/ løse tale/ historier Krønicker ewentyr/ sendsager eller
met andre saadanne sticke/ eller met billede oc malning
(IV, S. 227)

Wer böse Begierde oder Lust zur Unkeuschheit in sich selbst oder bei jemand anderem erweckt mit Hilfe von Liedern, Gesang, Worten, lockerem Gerede, Historien, Chroniken, Fabeln, Wahrsagerei oder anderen solchen Dingen, oder mit Hilfe von Bildern.

In der Auslegung zu „Du sollst nicht stehlen“ zählt er verschiedene Formen von Sünde in wirtschaftlichen Zusammenhang auf, zum achten und neunten Gebot werden aus Luthers halber Seite bei Pedersen zweieinhalb Seiten, unter anderem deswegen, weil er hier sein eigenes Zugpferd einbringt, die Polemik gegen die guten Werke.

Vereinzelt können einige kleinere Veränderungen im Gottesbild festgestellt werden. Luther schreibt „Vater und guter Freund“ (WA 10.2, S. 377), Christiern Pedersen dagegen „kere fader/ og alder beste ven“ (IV, S. 219) (lieber Vater und allerbesten Freund). Christiern Pedersen verwendet auch die Mutterschaftsmetaphorik: „at wi fødis igen paa ny i den anden tilkommende verden“ (IV, S. 230) (auf dass wir wiedergeboren werden in der anderen, kommenden Welt). Luther schreibt: „dass das Fleisch zu Pulver und wieder erschaffen wird“ (WA 10.2, S. 385).

Das Glaubensbekenntnis

In der Übersetzung dieses Abschnitts aus dem *Betbüchlein* entfaltet sich Christiern Pedersen ungemein, er begnügt sich hier nicht mehr nur mit populären und tautologischen Erweiterungen, sondern bringt auch markante ideologische Ergänzungen an.

Wie Luther beginnt er im Kleinen, indem er zwischen zwei Bedeutungen des Wortes „Glauben“ unterscheidet. Die alltägliche Bedeutung ist diejenige, von etwas überzeugt zu sein, dass es existiert, z.B. „Türken, Teufel und Hölle“ (Luther). Das

wird bei Pedersen zu „Paffue/ en twrker eller en keyser [...] dieffuelen och helffuede“ (IV, S. 239 (Papst, ein Türke oder ein Kaiser [...], der Teufel und die Hölle). Die Hinzufügungen müssen als Ausweitung einer Negativliste gesehen werden. Darauf folgt eine bedeutende Änderung: 45 Seiten eines ganz anderen Verfassers als Luther werden eingefügt, wohl verstanden ohne jegliche Form von Markierung. Urbanus Rhegius (1489-1541) war deutscher Pfarrer und Reformator, der während dieser Zeit mit Luther zusammen arbeitete. Ab 1524 war er evangelischer Pfarrer in Augsburg, 1530 trug er zur Ausgestaltung der *Confessio Augustana* bei und war ab 1530 verantwortlich für die Pfarrerausbildung in Celle. Er verfasste zahlreiche reformatorische Schriften. Die Seiten, die in *Den rette vey till Hiemmerigis Rige* eingehen, stammen aus seiner Schrift *Die zwölf Artikel unseres Christlichen Glaubens* (1523). C.J. Brandt erwähnt nur, dass Rhegius das Glaubensbekenntnis in zwölf Artikel einteilt, während Luther drei habe. Rhegius' Werk wurde 1528 ins Dänische übersetzt.

Rhegius benutzt seine lange Auslegung des Glaubensbekenntnisses zu einer eingehenden Darlegung des Begriffs „Glauben“. Alles ist in einem freundlichen und erklärenden Ton gehalten. Ein Hauptpunkt ist dabei die Trennung von Glauben und Vernunft. Die Glaubensartikel können von der menschlichen Vernunft nicht verstanden werden, sie müssen geglaubt werden. Rhegius gibt sich große Mühe zu erklären, dass man mit dem Herzen glauben soll und erteilt auch gute Ratschläge demjenigen, der nicht glauben kann.

Das Gottesbild bei Rhegius ist anders und viel weitgefasster als bei Luther. In seiner Auslegung des Glaubensbekenntnisses betont er im Gegensatz zu Luther ausdrücklich sowohl Gott als „Schöpfer“ als auch als „Allmächtigen“. Im Kommentar zu „Som skabte hiemmel oc iord“ (IV, S. 248) (der Himmel und Erde erschaffen hat) heißt es:

Det staar screffuit Genesis i det første capittel Ath Gud skabte hiemmel oc iord i begyndelsen/ Esaia scriffuer oc meget der om i sit xxxvii/ xl/ oc xlv/ cap/ Oc den hellige scrifft er fuld der aff Ath Gud skabte hiemmel oc iord/ Dette kan mennicken ikke see eller forstaa aff sin egen nature Thi ath naturen kan icke forstaa skabelsens store vnderlige ting og gerning/ Naturen kan icke heller begribe oc forstaa huorledes det kan noget skabis aff inted Men Troens lius oc forstand kan vel merke/ besinde/ oc forstaa huorledis alle ting ere skabte og kunde skabis aff Gud/ som S Pouil siger til de hebreer i det xi c
(IV, S. 248)

Im ersten Kapitel der Genesis steht geschrieben, dass Gott im Anfang Himmel und Erde erschuf. Jesajas schreibt auch viel darüber in seinem 37., 40. und 45. Kapitel, und die Heilige Schrift ist voll davon. Dass Gott Himmel und Erde erschuf, können die Menschen nicht sehen oder verstehen kraft ihrer eigenen Natur, denn die Natur kann die großen und wunderbaren Dinge und Werke der Schöpfung nicht verstehen. Die Natur kann auch nicht verstehen, wie etwas aus nichts erschaffen werden kann. Aber das Licht des Glaubens und der Verstand können wohl merken, besinnen und verstehen, wie alle Dinge geschaffen sind und geschaffen werden konnten durch Gott, wie es auch der Heilige Paulus den Hebräern im 11. Kapitel sagt.

In dieser Textpassage finden sich einige zentrale Gedankengänge von Rhegius, etwa das Schöpfungswunder, das in seine Gottesauffassung mit hineinspielt. Er legt Wert darauf, dass Gott aus nichts geschaffen habe, und in der Verlängerung des angeführten Zitats trennt er zwischen Heidentum und Christentum, indem er genau von diesem Punkt ausgeht. Die Heiden bestreiten die Möglichkeit einer Erschaffung aus dem Nichts, deshalb ist das kleinste christliche Mädchen klüger als der große heidnische Philosoph Aristoteles, denn es *glaubt*, dass Gott aus dem Nichts erschaffen habe. Wesentlich im Zitat ist die wiederholte Hervorhebung, dass die „Natur“ in Glaubenssachen zu kurz komme. Mit „Natur“ muss der natürliche Mensch verstanden werden, der sich an seine Vernunft hält wie die „Heiden“.

Rhegius' Gottesbild umfasst auch die „Allmacht“, die er auslegt. In seinen Erläuterungen von „Vater“ hat das Wort „Richter“ keinen Platz; es ist ausschließlich „en trøstelig ting/ Thi ath han er vor fader/ Da ere wii oc hans børn og arffuinge“ (IV, S. 247) (eine tröstliche Sache. Denn ist er unser Vater, so sind wir seine Kinder und Erben). Auch Rhegius' Bild von Jesus ist vielfältig: Er ist die ewige Weisheit (vgl. die feministischen Theologen über *Sophia*), er ist der Messias, der Erlöser, Gottes Sohn, die Hoffnung und Erlösung, Gesalbter und König (vgl. IV, S. 250).

Der lange Einschub des Textes von Rhegius kann als eine Form von Kritik an Luther aufgefasst werden. Wäre Christiern Pedersen mit dem *Betbüchlein* zufrieden gewesen, hätte er sich an diese Schrift halten können. Es ist interessant zu sehen, dass die Textpassage von Rhegius ein ganz anderes Gottesbild als Luthers beinhaltet. Es ist demnach nicht nur so, dass Luthers Gottesbild enger als dasjenige in den katholischen Katechismen vor und nach ihm ist; es ist auch begrenzter als dasjenige eines zeitgenössischen *Protestanten*.

Die Selbständigkeit der Übersetzung Christiern Pedersens im Verhältnis zu Luther ist bemerkenswert. Das sieht man auch daran, dass er dagegen protestiert, Maria als Magd zu bezeichnen (was Luther tat): „Det er en vng pige (dog icke en tieniste pige“ (IV, S. 256) (Es ist ein junges Mädchen, doch keine Dienstmagd). Christiern Pedersen fügt außerdem eine Strophe von „Christ erstand von den Toten“ ein (IV, S. 262). Man muss sich jedoch hüten, Pedersen zu früh ideologisch zu vereinnahmen. Das zeigt sich, wenn man das *Vaterunser* in seiner Übersetzung des *Betbüchleins* betrachtet.

Das Vaterunser

Das Mittelstück in Christiern Pedersens dänischer Übertragung folgt Luther ziemlich genau. Der Wortreichtum und einige vorzugsweise benutzten Adjektive und positive Substantive zur Bezeichnung des Vatergottes machen den größten Unterschied aus. Luther schreibt etwa: „Szo gib unß durch die selb barmhertzickeit ynn unßer hertz eyn tröstliche tzuvorsicht deyner vetterlichen lieb ...“ (WA 10.2, S. 395). Das wird bei Christiern Pedersen zu:

Thi giff oss Alder keriste Fader for din *wsigelige* miskundhed skyld en fast tro oc *haab* til dig i vore hierte/ At wi *mwe aldelis* for vden alt *twill* forlade oss til din faderlige kerlighed *miskundhed* oc *naade*

(IV, S. 307, Hinzufügungen kursiviert)

So gib uns, *allerliebster Vater*, um deines *unsagbar großen* Erbarmens willen einen festen Glauben und *Hoffnung auf dich in unsere Herzen ein*, auf dass wir uns *ohne jeden Zweifel* auf deine väterliche Liebe, *dein Erbarmen und deine Gnade* verlassen mögen.

Indem Christiern Pedersen zwei andere Texte Luthers in seine Übersetzung des *Betbüchleins* hineinnimmt, vergrößert er die ursprüngliche Textmasse. Das betrifft die Einleitung der Schrift *Auslegung des Vaters unsers für die einfaltigen Layen* (1518), wo die Abschnitte „Wie sollen wir beten“ und „Mit welchen Worten sollen wir beten“ erläutert werden. Der Hauptpunkt in dieser Schrift betrifft den Unterschied zwischen „äußerlichem Gebet“ und „Gebet des Herzens“. Es wird zwischen drei Arten von „äußerlichem Gebet“ unterschieden: Pflichtgebete, die von Pfarrern, Mönchen und Nonnen verrichtet werden, das bezahlte Gebet, das von Pfarrern vorgenommen wird sowie schließlich das äußerliche Gebet, das mit einem innerlichen Gebet einhergehen kann. Das Gebet des Herzens ohne äußerliche, sichtbare Zeichen wird jedoch als ideales Gebet angesehen:

Ath bede i aanden/ eller at bede aandelige/ Det sigis emod den legemelige bøn oc vduertis bøn Oc at bede i sandhed Det sigis emod den bøn som skeer lige som ith skin eller syn Thi at hun sker i skined oc synen legemelige og vduertis till Det er ath mand lader munden/ leberne/ oc tungen fast gaa/ oc bruger dem vduertis oc murler oc brumler meget for vden hiertens grwnd oc mening/
(IV, S. 303f.)

Im Geist oder geistig zu beten, widerspricht dem körperlichen und äußerlichen Gebet. Und in der Wahrheit zu beten, widerspricht dem Gebet, das gleichsam wie ein Schein vor sich geht, denn dies geschieht im Schein und scheint körperlich und äußerlich zu sein. Bei diesem lässt man den Mund, die Lippen und die Zunge sich bewegen und braucht diese Teile [nur] äußerlich und mummelt und brummelt viel ohne Grund und Sinn des Herzens.

Für eine theoretische Betrachtung bietet der Abschnitt „Hworledis wij skulle bede“ (IV, S. 303-305) (Wie wir beten sollen) viel. Übergeordnet sieht man eines der äußersten Glieder in Luthers semiotischem Bruch mit dem Katholizismus. Wie er auf der obersten Stufe in diesem Bruch jegliche Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen (abgesehen von Jesus) abweist, weist er auch auf allen anderen Ebenen Zeichen ab, die das Irdische und das Himmlische verbinden könnten. Deshalb verwirft er alle äußeren Zeichen der Andacht, wobei er jedoch die Möglichkeit offen lässt, dass das äußere Gebet in eine innere Wahrheit „gewendet“ werden kann. Die klösterlichen Gebete der Mönche und der Nonnen rangieren tief, werden aber als Pflichtarbeit auf derselben Ebene wie andere Pflichtarbeiten anerkannt. (Später sollte die Polemik gegen „unnütze“ Klosterarbeit zum Hauptbestandteil protestantischer Polemik werden). In den Gegensatz zwischen „äußerlich“ und „innerlich“ fließt deutlich die Antithese „fleischlich“ versus „geistig“ hinein. Luthers Reformeinsatz stellt hier primär einen Protest gegen die Vorstellung dar, wonach die Anzahl von Gebeten in sich selbst bereits eine Qualität besitze, und gegen den Ablasshandel im Zusammenhang mit dem Gebet. Aber im Protest gegen diese „Äußerlichkeit“

übersieht Luther das pädagogische Potential der Zeremonien, d.h., deren Möglichkeit, durch die äußere Ehrfurchtshaltung auch eine *innere Ehrfurcht* zu erzeugen. Es lässt sich hierbei auch feststellen, inwiefern versucht wird, das volkstümliche Andachtsleben zu kontrollieren, wenn nicht nur der Gebetsinhalt, sondern auch die Art, wie gebetet wird, reguliert werden soll.

Im Abschnitt „Meth hwad ord/ och hwad wij skulle bede“ (IV, S. 305-307) (Mit welchen Worten und wie wir beten sollen) wird die Meinung vertreten, das *Vaterunser* allein reiche als Gebet; allen anderen Gebeten, die in der kirchlichen Tradition allmählich das *Vaterunser* verdrängt haben, wird der Kampf angesagt. Man kann sagen, dass Christiørn Pedersen mit diesem eingesetzten Textstück dazu beitrug, das *Betbüchlein* statt zu einem Gebetbuch zu einem Buch über das Gebet zu machen.

Das *Vaterunser*, noch einmal

Christiørn Pedersen übernimmt noch einen weiteren Luther-Text in seine Bearbeitung des *Betbüchleins*, und zwar handelt es sich um eine Passage aus Luthers *Kurzer Begriff und Ordnung aller vorgeschriebene Bitten* (1520). Es ist das *Vaterunser* als Dialog zwischen der Seele und Gott. Pedersen gab dem Text die Überschrift: „En stacked vdydning paa Pater noster mellem Gud oc Sielen“ (IV, S. 321-325) (Eine kurze Ausdeutung des Pater noster zwischen Gott und der Seele).

Dies ist ein bemerkenswerter Text. Zunächst fällt auf, dass Luther das *Vaterunser* in Form einer *Fiktion* auslegt. Zwar bestehen die Repliken Gottes zumeist aus Bibelziten, jedoch ist religiöse Fiktion eine Textform, die von den Reformatoren normalerweise als durch den Menschen geschaffene „Dichtung“ und „Fabel“ verworfen wird. Im Weiteren eröffnet die Analyse dieses Textes interessante hermeneutische Probleme. Es muss davon ausgegangen werden, dass Luther selbst diesen Text verfasste und Christiørn Pedersen ihn übersetzte, um dem Gläubigen eine Möglichkeit zu geben, das zentrale Gebet der Christenheit zu verstehen. Es muss auch vorausgesetzt werden, dass beide ihre Arbeit in Ehrfurcht vor Gott gemacht haben. Der Text sieht im Lichte einer modernen Analyse anders aus. Er gibt einen erschreckenden Einblick in ein Verhältnis, bei welchem der eine Part, das Kind, fleht und seine Unwürdigkeit eingesteht, wohingegen der andere Part, der Vater, bei seinen Vorwürfen bleibt und die Bitten der Seele abweist. Der erste Teil dieses Dialogs lautet folgendermaßen:

Sielen siger/ Vor fader som est i hiemmel/ wij ere dine arme børn her paa iorden/
och skilde fra dig her i denne store elende/ O hwilket ith suart hinder og skilsmaal er
der mellem oss oc dig/ Hvuorledis skulle wi nogen tid komme hiem til dig i vort feder-
ne rige

Gud suarer som Malachias siger i det første ca/ Ith barn elsker sin fader oc en swend
hedrer sin herre Er ieg eders fader/ Huor er da den kerlighed som I skulle haffue til
mig/ Er ieg eder herre/ Huor er da den tjeneste/ frøct oc ære som I skulle gøre mig/
Thi mit hellige naffn bliffuer daglige lastet bespottet oc vanæred aff eder oc hoss eder/
som Esaiaas siger i det lii capit/
(IV, S. 321)

Die Seele sagt: Unser Vater, der du bist im Himmel, wir sind deine armen Kinder hier auf Erden und getrennt von dir hier in diesem großen Elend. Oh, welches schwere Hindernis und Trennung befindet sich zwischen uns und dir. Wie sollen wir jemals zu dir nach Hause gelangen in das Reich unserer Väter?

Gott antwortet wie Malachias im ersten Kapitel sagt: Ein Kind liebt seinen Vater, und ein Knecht ehrt seinen Herrn. Bin ich euer Vater, wo ist denn die Liebe, die ihr mir gegenüber haben solltet? Bin ich euer Herr, wo ist da der Dienst, die Furcht und Ehre, die ihr mir erweisen sollten? Denn mein heiliger Name wird täglich gelästert, bespottet und entehrt von euch und bei euch, wie Jesaja im 52. Kapitel sagt.

Die Analyse dieses Wortwechsels zeigt eine Kinderfigur, die eine Frage stellt („wann können wir zu Dir nach Hause kommen“), und einen Vater, der auf diese Frage nicht antwortet, sondern stattdessen mit Vorwürfen reagiert. Diese entsprechen nicht dem Verhalten des Kindes, das liebevoll spricht; „der Vater“ jedoch hört es nicht. Stattdessen wirft er dem Kind mangelnde Liebe vor.

Der Dialog setzt sich gleicher Weise in allen sieben Gebeten des *Vaterunser* fort. Das „Kind“ räumt alles ein, löst dadurch jedoch nur weitere Vorwürfe aus. Das psychologische Textverfahren ist diese Struktur von Bitte und Abweisung, das folgerichtig damit endet, dass der Vater überhaupt nicht mehr auf die letzte Bitte des Kindes antwortet. Die Anrufung verhallt unbeantwortet in der Leere. Es gibt keine Gnade in diesem Text, nicht einmal Gerechtigkeit.

Man könnte das Vorhandensein dieses Textes in Luthers und Christiern Pedersens katechetischen Schriften damit erklären, dass die psychologische Struktur, die für einen modernen Leser augenfällig ist, für die damaligen Autoren nicht sichtbar war.

Ave Maria

Wie oben erwähnt, hat Maria in Luthers *Betbüchlein* einen besonderen Status; sie verliert ihren Heiligenstatus, wird jedoch aufgrund ihres vollumfänglichen Gnadenzustands auf einem anderen Niveau als die übrige Menschheit platziert. Christiern Pedersen folgt Luther, schärft jedoch die protestantische Sichtweise. So merkt er an, Maria sei „vden al sin fortieniste“ (IV, S. 326) (ohne eigenen Verdienst) in den Gnadenstand gekommen. Er übernimmt auch den Aspekt aus Luthers Artikel über das Magnificat (1527), Maria rühme sich nicht ihrer Demut wegen. Man kann sagen, dass Christiern Pedersen gewissermaßen Luthers Sicht auf Maria aktualisiert. Im Gegenzug hat er immer noch Engel und Heilige, und wo Luther Maria mit dem „Himmel, der Sonne und allen Kreaturen“ vergleicht, denkt Pedersen an „Soll Maane eller stierner oc andre deylige dyrebare creature“ (IV, S. 326) (Sonne, Mond oder Sterne und andere kostbare Geschöpfe). Er weitete den Schluss des Textes mit Betrachtungen über die Gebete der Lippen und des Herzens aus und vergisst nicht zu erwähnen, „ath alle menniskis hierte ere onde aff deris egen nature“ (IV, S. 329) (dass die Herzen aller Menschen schlecht sind aufgrund der menschlichen Natur).

Der zwölfte Psalm Davids

Mit seinem Kommentar zum zwölften Psalm Davids demonstriert Pedersen eine spezielle Rhetorik, die besonders für ihn ist, nämlich den Kommentar, der mit dem kommentierten Text selbst gar nichts zu tun hat. Ein einziger Vers aus dem zwölften Psalm ist erkennbar: „Die Reden des Herrn sind lautere Reden, / sind Silber, im Tiegel zu Boden geschmolzen, / siebenfach geläutert.“ Der Rest ist protestantisches Allgemeingut über die falsche Lehre des Papstes und über den verwerflichen Glauben an gute Werke.

2.2.2 *Om vaar Herris død oc pine/ Och om billede* (1531)

(Vom Leiden und Sterben unseres Herrn und von Bildern)

Gattungsauflösung und Gattungswiederaufbau

Diese Schrift Christiørn Pedersens (vgl. IV, S. 161-187) weist einige interessante Entwicklungen der Reformationszeit im Kampf um die Andacht auf. Luther sah ein, dass er die *via dolorosa*-Gebete weiterführen musste und war auch selbst überzeugt vom großen pädagogischen Wert der Bilder. Deshalb fügte er im Nachhinein ein illustriertes Passional in sein *Betbüchlein* ein. Die Schrift war so eingerichtet, dass jedem Bild einige Bibelzitate zugeordnet waren. Luthers Passional beinhaltete 49 Bilder, elf mit einem Motiv sowie dazugehörendem Text aus dem Alten Testament und 38 mit Motiv und Text aus dem Neuen Testament. Christiørn Pedersen benutzte vermutlich eine Ausgabe von 1530.

Wie im *Betbüchlein* gehört die Gattungsauflösung zu Luthers indirekten polemischen Wirkungsmitteln. Er kümmerte sich nicht um die Tradition mit den Bitten oder Betrachtungen zu den verschiedenen Stationen von Jesu Leidensweg. Er löste das Genre von innen her auf, indem er zwar Texte und Bilder aus der Passionsgeschichte entnahm, diesen jedoch zahlreiche andere Bilder und Texte aus dem Schöpfungsbericht und anderen Bibelstellen hinzufügte. In Wirklichkeit schrieb er auf diese Weise eine Mini-Bibelgeschichte. „Det er i højere grad en „lægmandsbibel“ end et passionale“ (Jensen, S. 151) (Es handelt sich eher um eine „Laienbibel“ als um ein Passional). Christiørn Pedersen verändert wie immer den Text, den er übersetzt. Die größte Änderung ist dabei, dass er den Text zur Leidensgeschichte zurückführt. Auf Gattungsniveau unterminiert er auf diese Weise Luther in dessen Kritik der Passionstradition.

Die Bilderfrage

Luther betrachtete die Bilder als religiös gleichgültig (*adiaphoron*); sie sind in sittlicher Hinsicht neutral. Nur das Wort vermag Gott auszudrücken. Luther sah aber auch den pädagogischen Effekt der Bilder und war gegen einen Bildersturm. Christiørn Pedersen weitet in seinem Passional die Verteidigung der Bilder aus. Er empfiehlt ohne Umschweife, die Menschen sollten biblische Bilder an die Wände ihrer Häuser malen. In seinem charakteristischen tautologischen Stil schreibt er u.a.:

Thi er det endelige nøtteligt oc tilbørligt at huert menniske læser taler/ maler hører/
merker/ besinder oc i hwkommer aff alt sit hierte Gudz vnderlige velgerninger oc hans
ord oc lerdøm
(IV, S. 162)

Denn es ist schließlich nützlich und angemessen, dass ein jeder Mensch von ganzem Herzen von Gottes wunderbare Taten, seine Worte und seine Lehren liest, spricht, sie bildlich darstellt, hört, diese bedenkt und erinnert.

Die Aussage ist religiös korrekt. „Erinnern“ drückt Luthers Auffassung aus, wonach Bilder das Göttliche nicht selbst repräsentieren können, sondern nur daran „erinnern“, was das Wort darüber ausgesagt hat. Pedersen gibt auch eine nüchterne Gebrauchsanweisung: man müsse nicht zehn oder zwölf Bilder täglich betrachten, ein bis zwei würden vollauf genügen. Außerdem soll man sich natürlich nicht damit begnügen, zu sehen und zu lesen, vielmehr soll man das Passional nachleben. Deshalb nennt er das Buch auch einen „Spiegel“ und ein „Beispiel“. Johan Jensen hat in seinem Artikel einige der Passionsbilder aus Pedersens Passional abgebildet.

Das Interessante bei diesem Bildmaterial Pedersens ist, dass ein Teil davon aus der katholischen Tradition stammt. Einiges davon mag der Zufälligkeit der Bildbeschaffung geschuldet sein. Da jedoch auch der Text selbst katholische Züge aufweist, muss eher von einer Einarbeitung gewisser katholischer Traditionen in das Buch ausgegangen werden, das eigentlich mit eben dieser Tradition brechen wollte.

Die Bildtexte

Christiern Pedersens Passional ist um die Bilder herum aufgebaut; jedes Bild hat seinen eigenen Text, der aus Bibelzitaten mit oder ohne Hinzufügungen durch den Autor besteht. Nach dem Bibeltext folgt jeweils ein Gebet, das von Pedersen selbst verfasst wurde. Die Gebete fungieren im Prinzip so, dass die konkrete Situation des Bilds und Bibeltexts zu einer überführten Bedeutung im Gebet umgeformt wird, etwa:

O Leffuende Gudz Søn som lost dig omskere effter Mosi low/ [...] Verdis till for din
miskundhed/ at omskere vaare hierte hw och sind fra alle onde begerelser/
(IV, S. 167)

O du lebendiger Sohn Gottes, der du dich nach dem Gesetz Mose beschneiden ließest
[...] Sei verehrt für deine Barmherzigkeit, auch in uns Herz und Sinn von allen bösen
Begierden zu beschneiden.

Mit dem Alten Testament ist Pedersen bald fertig; nur zwei Bilder mit dazugehörendem Text stammen daraus (elf dagegen bei Luther). Darauf folgen 45 Bilder, die das Neue Testament illustrieren.

Christiern Pedersen ist an mehreren Stellen religiös korrekt. Im Gebet zur Verkündigung sorgt er dafür, dass die Hinwendung zu Jesus geschieht: „O leffuende Gudz søn“ (IV, S. 165) (O lebendiger Sohn Gottes), nicht zu Maria.

Seine protestantisch „unkorrekten“ Bildtexte konzentrieren sich, wie von Johan Jensen bemerkt wurde, um die Passion. Er hat Mühe, die spätmittelalterliche Passionstradition mit ihrem Ausmalen der Leiden fallen zu lassen:

[...] sex karle hudstruge Jesum/ to sloge hannem met bremle riss oc hyben torn/ oc to met riss og suøber och to med smaa iern lencker saa ath der vaar inted helt pa hans helige legeme fra hans taap/oc til hans taa
(IV, S. 177)

[...] sechs Knechte geißelten Jesus, zwei schlugen ihn mit Dornenruten und Dornen von der Heckenrose, zwei mit Ruten und Peitschen und zwei mit kleinen Eisenketten, so dass an seinem heiligen Leib nichts mehr ganz war vom Scheitel bis zu den Zehen.

Diese Sätze findet man weder bei Luther noch im Neuen Testament. Ähnlich verhält es sich auch mit anderen Stellen seiner Passionserzählung, z.B. die Blöße Jesu, die Maria zudeckt, Details bei der Kreuzigung, Maria mit dem toten Leib Jesu oder die Höllenfahrt.

Christiern Pedersen beschließt diese Schrift mit einer wörtlichen Übersetzung der Psalmen 67, 51 und 136.

Schlussfolgerung

Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, dass Pedersen Protestant war. Wie gewöhnlich ist er heftig in seiner Polemik gegen die Katholiken: „Saadanne/ løsactige lerdomme“ (IV, S. 195) (Solche unzüchtigen Lehren), „saadan løssactig betenckelse“ (IV, S. 196) (solche unzüchtigen Überlegungen). Er bittet Jesus um „dine sande ord oc evangelia“ (IV, S. 186) (dein wahres Wort und Evangelium) und wünscht, „al menniskens dict løgn/ fabel/ exempel/ oc squalder som de haffue selff opdictet oc drømit effter deris egne hoffuit oc gode tække“ (IV, S. 186) (jede menschliche Erdichtung, Lüge, Fabeln, Exempel und solches Geplapper, das sie selbst erdichtet und erträumt nach ihrem eigen Kopf und Belieben) zurück zu lassen – anscheinend ohne zu sehen, dass auch er selbst dichtet und träumt, etwa in allen Gebeten. In seiner Verdammung der Volksbräuche entwirft er selbst lebendige Bilder des Volkslebens, z.B. dass man „Schwertbriefe“ und „Kreuzesbilder“ trägt als Schutz gegen allerhand böse Anfechtungen (vgl. IV, S. 195f.) Trotz all seiner protestantischen Absichten führt Christiern Pedersen eine Reihe katholischer Passionstraditionen weiter. Er steht deshalb für einen Übergang zum Protestantismus, der sich als gleitender präsentiert als das von ihm übersetzte Lutherbuch.

2.2.3 *Huorledis huert menniske skal betencke vor Herris død oc pine* (1531)

Diese Schrift ist noch ein Kommentar zur Passionstradition. Pedersen folgt Luther, jedoch wie immer wortreicher. Die protestantische Gattungssprengung erreicht hier ihre Grenze. Die fünfzehn konkreten Kreuzwegstationen sind aufgehoben, der Text bleibt jedoch in fünfzehn Teile eingeteilt. Diese unterscheiden sich nicht voneinander, sondern stellen fünfzehn Variationen dar über das Thema: „Weine nicht über

Jesus, sondern bedenke, dass du selbst ein Sünder bist, der durch ihn losgekauft wurde“. Hinzu kommt eine Polemik gegen gute Werke und eine Betonung der Machtlosigkeit und der bösen Natur des Menschen. Für einen Leser der Gegenwart ist es eine langweilige Lektüre, Seite auf Seite mit im Grossen und Ganzen denselben Worten. Die einzigen Aufmunterungen sind ein (schlechter) Vergleich (vgl. IV, S. 201) und ein Sprichwort (vgl. IV, S. 200). Die protestantische Rhetorik hebt sich hier selbst auf. Einer der polemischen Ausfälle gegen die Katholiken ist, dass man in seinen Gebeten oder seinen göttlichen Betrachtungen nicht viele Worte gebrauchen soll (vgl. IV, S. 201). Um das zu verkünden, brauchen die Protestanten unsagbar viele Worte.

Schlussbetrachtung

Die Geschichte von Luthers *Betbüchlein* in Dänemark ist noch sehr viel länger. Aber die Beispiele, die erwähnt wurden, ergeben bereits eine interessante Transmissionsgeschichte. Das *Betbüchlein* selbst ist schon eine Transmission einer mittelalterlichen katholischen Tradition zu einer protestantischen des 16. Jahrhunderts. Die Transmission hat viele Nuancen, zentral darin ist das von Luther entworfene Gottesbild; aus diesem kann gelernt werden, dass jede Epoche Gott in ihrem eigenen Bild entwirft. Luthers strenger Vatergott hatte auch zu seiner Zeit keine allgemeine Gültigkeit, sondern galt nur für die Protestanten und nicht einmal für alle von ihnen. Bemerkenswert ist auch Luthers Abschwächung Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer der Welt. Die fehlenden kreativen Aspekte in seinem Gottesbild können die Skepsis des Protestantismus gegenüber Kunst erklären. Mit dem Luthertum verschwinden auch die weiblichen Elemente der Gottheit. All dies hat religiöse, soziale und ästhetische Konsequenzen. Es soll hier nur auf die enormen Herausforderungen verwiesen werden, denen die neuen protestantischen Autoren begegneten, wenn sie über das Göttliche schreiben wollten, das derart markant verändert wurde.

In der dänischen Transmission von Luthers *Betbüchlein* können eine Reihe Nuancen im Übergang von katholischer zu protestantischer Religiosität festgestellt werden. Poul Helgesen und Christiern Pedersen entwerfen jeder in seiner Weise ein komplexes Bild aus Gegensatz und Übereinstimmung mit Luthers Reformation. Die Verhältnisse waren bedeutend komplizierter – und spannender –, als eindeutige Darstellungen des Übergangs glauben machen wollen.

Übersetzung: Lukas Rösli und Thomas Seiler

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Biblorum Sacrorum. Iuxta Vulgatam Clementinam. Vatikan 1913.
Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Zwingli-Bibel, 1966.

- Gerson, Jean: *De arte audiendi confessiones (On the Art of Hearing Confessions)*. In: Brian Patrick McGuire (Hg.): *Jean Gerson. Early Works*. New York, Mahwah 1998.
- Helgesen, Povl: *Een cristelig vnderwysning*. In: *Skrifter af Paulus Helie*, Band I. Hg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. København 1932.
- Römischer Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer*. Übersetzt nach der zu Rom 1855 veröffentlichten Ausgabe mit Sachregister. Kirchen 1970.
- Kolde, Dietrich: *Christenspiegel (1470)*. In: Denis Janz (Hg.): *Three Reformation Catechisms: Catholic, Anabaptist, Lutheran*. New York and Toronto 1982.
- Luther, Martin: *Betbüchlein (1522)*. In: *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*. Band 10.2. Weimar 1883-2009.
- Luther, Martin: *Biblia Germanica (1545)*. Fotografischer Nachdruck 1967.
- Modus confitenti*, gedruckt von Gottfried von Ghemen ca. 1500.
- Pedersen, Christiern: *Danske Skrifter*, Band IV: *Dauids Psalter og Smaaskrifter 1531-33*. Hg. von C.J. Brandt. København 1854.

Sekundärliteratur

- Ariès, Philippe and Béjin, André: *Western Sexuality. Practice and Precept in Past and Present Times*. Oxford 1985.
- Billeskov Jansen: *Danmarks Digtekunst*, Band I. København 1944.
- Bynum, Caroline Walker: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley u.a. (1982), 1984.
- Eco, Umberto: *Art and Beauty in the Middle Ages (1959)*. Yale 1986.
- Gierow, Krister: *Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526-1575*. Lund 1948.
- Janz: Vgl. unter Primärliteratur, Kolde.
- Jeanrond, Werner G.: *Theological Hermeneutics*. London 1991.
- Johannes Paul II., Papst: *Letter to Artists*. Online Edition Vol. V, No: July-August 1999.
- Johnson, Elisabeth: *She Who is: The Mystery of God in a Feminist Theological Discourse*. New York, Crossroad 1992.
- Jungmann, Josef Andreas SJ: *Katechetik*. Freiburg 1953.
- Langer, Ullrich: *Divine and Poetic Freedom in the Renaissance*. New Jersey 1990.
- Lindhardt, Jan: *Mellem Djævel og Gud. En bog om Martin Luther*. København 1991.
- Jørgensen, Alfred Th.: „Luthers Betbüchlein (1522) in der dänischen Übersetzung von Paulus Helie“. In: *Zeitschrift für systematische Theologie* (1940), S. 471-476.
- McBrien, Richard: *Catholicisme* (1981). 3. Aufl. London 1994.
- McGuire: Vgl. unter Primärliteratur, Gerson.
- Nyman, Magnus: *Förlorarnas historia*. Uppsala 1997.
- Sternberg, Meir: *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington, Ind. (1985), 1987.
- Tentler, Thomas N.: *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton, New Jersey 1977.
- Thomas Aquinas: *Knowing and Naming God*. In: *St. Thomas Aquinas' Summa theologiæ*, Band 3. Lateinischer Text und englische Übersetzung von Herbert McCabe. London 1964.
- Weber, Max: *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd (1920)*. København (1972), 1976.
- Veyne, Paul: „Homosexuality in Ancient Rome“. In: Ariès, *Western Sexuality*.

