

Der Lutherschüler Dr. Johann Westermann und seine „Christliche Auslegung der Zehn Gebote“

Johann Westermann gehört zu den weniger bekannten evangelischen Theologen der Reformationszeit. Der vorliegende Beitrag untersucht sein Leben und die einzige von ihm überlieferte Schrift mit dem Titel „Eyn chřstlyke vhtlegyge || der teyn gebodde/Des || gelouens/Vñ vader || ynses/ym Augusti || ner cloester tor || Lippe yn der || vasten || gepreket || dorch broder || Johan Wester = || man Doctor der hil || ligen scryft/In dem yaer || M.D: xxiiij.“¹

Weder der Autor Westermann noch sein 1524 erschienener Druck haben bisher in der Literatur große Beachtung erfahren. Es gibt keine wissenschaftliche Darstellung der Biographie Westermanns, die alle zugänglichen Quellen auswertet und sie hinreichend in den historischen Kontext einordnet². Die Schrift ist bisher nur beiläufig in verschiedenen größeren Zusammenhängen behandelt worden (etwa der Einführung der Reformation in Lippstadt³ oder Westfalen⁴ sowie der reformatorischen Flugschriften⁵), ohne daß die einzelnen Beiträge von genauerer Kenntnisnahme der in mittelniederdeutscher Sprache abgefaßten „vhtlegyn-

¹ Der vorliegende Aufsatz geht auf eine bei Herrn Prof. B. Moeller eingereichte Prüfungsarbeit zum Ersten Staatsexamen zurück. Die Umarbeitung zu diesem Aufsatz wurde von Herrn Professor Dr. Dr. J. Schilling mit großem Engagement begleitet, er stand mir in allen Fragen hilfreich zur Seite. Ich danke ihm herzlich dafür.

² Zu der Literatur über die Biographie Westermanns s. Anm. 9.

³ R. Stupperich: Die Reformation in Lippstadt. In: JWK 79 (1986), S. 15–37, hier S. 16–22; Heinrich W. Schüpp: Handlungsspielräume einer Bürgerschaft während der Frühzeit der Reformation. In: Lippstadt. Beiträge zur Stadtgeschichte. Hrsg. v. W. Ehbrecht. Teil I u. II. Lippstadt 1985 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Lippstadt 2), S. 261–280; H. Klockow: Stadt Lippe – Lippstadt. Aus der Geschichte einer Bürgerschaft. FS zum 50jährigen Bestehen der Volksbank Lippstadt. Lippstadt 1964, hier S. 118–120; H. Niemöller: Reformationsgeschichte von Lippstadt, der ersten evangelischen Stadt in Westfalen. Halle a. d. Saale 1906 (SVRG 91), hier S. 15–17.

⁴ A. Schröer: Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft. 2 Bde. Münster 1983, I, S. 292–314; R. Stupperich: Glaube und Politik in der westfälischen Reformationsgeschichte. In: JVEKGW 45/46 (1952/53), S. 97–110, hier S. 105–107.

⁵ Th. Legge: Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523–1583). Münster 1933 (RGST 58/59), S. 42–45. – Andere Arbeiten, in denen Westermanns Schrift besprochen wird, sind: J. M. Reu: Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts. III. Ost-, Nord- und Westdeutsche Katechismen. 1. Abt.: Historisch-bibliographische Einleitung. 2. Hälfte. Gütersloh 1935 (Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530–1600), S. 1146*–1149*; [H.] Rothert: Beiträge zur westfälischen Katechismusgeschichte. In: JVEKGW 7 (1905), S. 154–194, hier S. 157–161.

ge“⁶ zeugen. Der Zugang zu der Schrift war jedoch auch lange Zeit nicht sehr günstig. Ein von Knodt herausgegebener Nachdruck des Textes ist mangelhaft und unachtsam hergestellt, so daß eine Neuausgabe für jede weitere Arbeit am Text nötig wurde⁷. Eine zuverlässige Wiedergabe des Textes ist mit der 1985 erschienenen Faksimileausgabe nun gesichert⁸.

In diesem Beitrag geht es um Grundsätzliches: Aufbau, Inhalt und Theologie der Schrift Westermanns werden untersucht sowie deren erkennbare Abhängigkeiten von Luthers zeitgenössischen Schriften. Der Untersuchung voran geht eine Darstellung von Johann Westermanns Lebenslauf.

I.

Das Titelblatt der „vthlegynge“ nennt als Autor „broder Johan Westerman Doctor der hilligen scryft“. Wer ist dieser 1524 in Lippstadt predigende Mönch und Theologe, dessen Geboteauslegung später gedruckt wurde? Was weiß man über sein Leben?⁹

Johann Westermann ist zu einem nicht bekannten Zeitpunkt in den beiden letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, vermutlich im westfälischen Raum, geboren worden¹⁰. Als Geburtsort kommt Lippstadt eher

⁶ Die Schreibweise „vhtlegynge“ auf dem Titelblatt ist wohl ein Druckfehler und wird später (S. 160, 15) in „vthlegynge“ korrigiert.

⁷ E. Knodt: D. Johannes Westermann, der Reformator Lippstadts, und sein sogenannter Katechismus, das älteste litterarische Denkmal der evangelischen Kirche Westfalens. Ein Beitrag zur Geschichte der westfälischen Reformation und des Katechismus. Gotha 1895. S. 97–170 (vgl. dazu die Rezension von F. Cohrs: ThLZ 21 (1896), Sp. 110–112).

⁸ H. Walberg (Hrsg.): Die Schriften Johann Westermanns 1524/25. Bearb. v. G. Klose u. A. Willer, Lippstadt 1985 (Quellen u. Forschungen zur Geschichte der Stadt Lippstadt 4). [Im folgenden ist mit dem einfachen Hinweis auf die Seitenzahl diese Ausgabe gemeint. Wo es der größeren Eindeutigkeit halber erforderlich ist, wird diese Ausgabe mit „SW“ („Schriften Westermanns“) abgekürzt.] Allerdings sind die Beigaben des Faksimilebandes (Geleitwort, Einleitung, neuhochdeutsche Übersetzung und vor allem die Anmerkungen) nicht immer hilfreich für die Beschäftigung mit Westermanns Text. Vgl. dazu auch die Rezensionen v. J. Schilling (ARG.B (1987), S. 40f.; Nr. 171) und W. H. Neuser (JWKG 80 (1987) S. 267f.).

⁹ Zur Biographie Westermanns s. vor allem F. W. Bauks: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. Bielefeld 1980 (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 4). S. 551, Nr. 6847; Ders.: Nachträge zu: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. Bielefeld 1980. In: JWKG 76 (1983), S. 231–258, hier S. 256 Nr. 6847; F. Bünger u. G. Wentz: Das Bistum Brandenburg, Zweiter Teil (= fotomechanischer Nachdr. 1963), Berlin 1941 (Germ Sac 1. Abt., III, 2), S. 480f. (= Germania Sacra); O. Hütteroth: Die althessischen Pfarrer der Reformationszeit. 1. u. 2. Teil: Marburg 1953, hier S. 88, 143, 400f. 3. Teil: Nachträge. Bearb. v. H. Milbradt 1966, S. 508. – Nichts Neues ergibt das zuletzt erschienene Buch von H. Westermann: Westfälischer Reformator D. Johannes Westermann. Dortmund 1987 (Selbstverlag). Die Biographie Johann Westermanns geht in einer allgemeinen Geschichtsschau der Jahre seines Lebens unter.

¹⁰ Für Geburt und Aufwachsen im westfälischen Raum spricht neben der niederdeutschen Mundart seiner Schrift auch die eines von ihm verfaßten Briefes an den Rat der Stadt Soest

in Frage als Münster, das oft in der Literatur als Herkunftsort genannt wird¹¹.

Vermutlich ist Westermann schon als Jugendlicher in eines der drei westfälischen Augustinerklöster (Herford, Osnabrück, Lippstadt)¹² eingetreten (der Eintritt war vom Alter von 14 Jahren an möglich¹³). Dort wurde er als Kleriker rezipiert, er trug so von Anfang an Tonsur und Ordenskleid¹⁴. Im Jahre 1510 schickte das Lippstädter Augustinerkloster, das zwar nicht der Reformkongregation der Observanten des Ordens angeschlossen war, jedoch in deren Geist lebte¹⁵, Westermann nach Wittenberg¹⁶. Dort sollte er Gelegenheit bekommen, seine wissenschaftliche Ausbildung innerhalb des Ordens, die er wohl mit dem Besuch des am Lippstädter Kloster bestehenden „studium particulare“

vom 5. Februar 1534 (F. Jostes: Daniel von Soest. Ein westfälischer Satiriker des 16. Jahrhunderts. Paderborn 1888 [Quellen und Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Literatur Westfalens 1], S. 338).

¹¹ In den Bürgerlisten der Stadt Münster ist der Name Westermann nämlich bis ins 17. Jahrhundert nicht zu finden. Für die Stadt Lippstadt dagegen, in der Westermann ja später nachweislich im Kloster lebte, ist in einem Wortzinsregister für das Jahr 1501 der Name „Tonniges Westermann“ nachweisbar. Vgl. dazu E. Thurmann: Die Nachkommen des Lippstädter Reformators. Haben Angehörige des Priors Westermann in Lippstadt gelebt? In: Heimatblätter. Organ d. Heimatbundes f. d. Kreis Lippstadt 59 (1979), S. 142–144. – Herbert Westermann (wie Anm. 9) stellt neuerdings die These auf, sein Namensvetter stamme von dem im Fürstbistum Münster gelegenen Hof Basel in der Nähe von Lippstadt (S. 20). Noch anders W. Vollmer: Martin Luther und die Reformation im Kirchspiel Dinker. Evang. Kirchengemeinde Dinker – zur Geschichte unseres Kirchspiels. Heft Nr. 4. Dinker 1983. S. 75f.

¹² K. Elm: Die Augustiner-Eremiten in Westfalen. In: Ders.: Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein. Paderborn 1989 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 27). S. 130–143; Fl. Landmann: Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte. Münster 1990 (VRF 1), S. 28; L. Schmitz-Kallenberg: Monasticum Westfaliae. Verzeichnis der im Gebiet der Provinz Westfalen bis zum Jahr 1815 gegründeten Stifter, Klöster und sonstigen Ordensniederlassungen, Münster 1909, S. 90 u. 97.

¹³ Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen. Gotha 1879, S. 20; W. Eckermann: Gottschalk Hollen OESA († 1481). Leben, Werke und Sakramentallehre. Würzburg 1967 (Cass. 22), S. 34.

¹⁴ O. Scheel: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Zweiter Band. 3. u. 4. Aufl. Tübingen 1930, S. 27 u. 604.

¹⁵ A. Kunzelmann OSA: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Teil 1–5. Würzburg 1969–74 (Cass. 26). V., S. 192 u. 383.

¹⁶ Konvente, die wie der Lippstädter im Verband der Provinz geblieben waren, schickten nur vereinzelt ihre Brüder zum Studium nach Wittenberg. Das Lippstädter Kloster nahm unter diesen die führende Position ein: es sandte sechs Konventualen nach Wittenberg. Westermann war der erste von ihnen (Germania Sacra (wie Anm. 9), S. 443 u. 445f.).

begonnen hatte¹⁷, mit dem „studium generale“ fortzusetzen und später sogar an der Universität die Doktorwürde zu erwerben¹⁸.

Dem Matrikeleintrag nach war Johann Westermann seit dem Wintersemester 1510/11 an der Wittenberger Universität eingeschrieben¹⁹. Sein Aufenthalt in der kursächsischen Residenzstadt, über dessen genaue Dauer man nichts weiß, hat sich jedenfalls länger als ein Jahr hingezogen, denn ein Ordensbruder, Johannes Lang, der 1511 von dem Erfurter Konvent zum Wittenberger wechselte, lernte den Lippstädter kennen und schloß mit ihm nähere Bekanntschaft. Das geht aus einem späteren Brief Langs hervor, in dem dieser über den „doctore Westermanno, unico et iucundo sodali meo, quum Witebergae simul essemus“ schreibt²⁰. Aus der Tatsache, daß Westermann Lang begegnet ist, wird wahrscheinlich, daß jener dann auch in diesen Jahren mit Martin Luther im Wittenberger Kloster zusammentraf, denn dieser wechselte ungefähr gleichzeitig mit Lang von Erfurt nach Wittenberg²¹. Auf diese frühe Begegnung zwischen Westermann und Luther ist bisher in der Forschung noch niemals hingewiesen worden.

Ob Westermann und Luther allerdings damals schon engere Bekanntschaft schlossen und ob der Lippstädter sogar so lange in Wittenberg blieb, daß er Luther noch in seiner Funktion als Bibelprofessor erleben konnte (ab Herbst 1513), bleibt unbekannt. Ein mehrjähriger Aufenthalt Westermanns in Wittenberg ist jedoch wenig wahrscheinlich, weil er sich erst bei einem zweiten Aufenthalt in dieser Stadt seit 1520 einer Reihe von Prüfungen bis zum Erwerb des Dokortitels unterzog.²²

Zwischen seinen beiden Studienaufenthalten in Wittenberg kehrte der Lippstädter Mönch in seinen Heimatkonvent zurück und wurde dort zum Prior gewählt. Das geht aus einem Eintrag im Wittenberger Dekanatsbuch aus dem Jahr 1520 hervor: „Respondit pro Biblijs, pater

¹⁷ Kunzelmann (wie Anm. 15), V, S. 191 f.; Eckermann (wie Anm. 13), S. 32, Anm. 16; vgl. dazu H. D. Tönsmeier: Zwischen Lippe und Hellweg. Die Herren von Hörde. Samtbegräbnis und Familienbegräbnis im 14. und 16. Jahrhundert. In: Heimatblätter. Organ d. Heimatbundes f. d. Kreis Lippstadt 54 (1974), S. 57–64, 65–72, 73–79, 84–88, hier S. 63.

¹⁸ Zu den ordenseigenen Schulen und Ausbildungen s. Scheel (wie Anm. 14), S. 118–122 sowie Eckermann (wie Anm. 13), S. 35.

¹⁹ Westermanns Sendung nach Wittenberg geht aus der Matrikel der dortigen Universität für das Wintersemester 1510/11 hervor: „Fr. Joannes westerman de conuentis [sic] Lupczensi Ordinis S. Aug.“ S. E. Förstemann: Album Academiae Vitebergensis. Bd. 1. Leipzig 1841, S. 34.

²⁰ Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke. Kritische Neuausgabe. 2 Bde. Bd. 1 bearb. v. H. Detmer, K. Hosius und Kl. Löffler. Bd. 2 hrsg. v. Kl. Löffler, Münster 1908 u. 1913 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Provinz Westfalen). II, S. 318.

²¹ M. Brecht. Martin Luther. 3. Bde. Stuttgart 1981–1987. I, S. 124.

²² In Germania Sacra wird Johann Westermann identisch mit einem „Johannes“ gesehen, der am 20. Februar 1512 zum magister artium promovierte, dafür wird jedoch keine Quelle genannt (wie Anm. 9, S. 480). S. a. Kunzelmann (wie Anm. 15) V, S. 194.

Iohannes Westman, prior Lippienn. Ord. Diui. Augus. in Die Animarum, et feria secunda post diem animarum promotus est.“²³

Der zweite Aufenthalt Westermanns in Wittenberg fällt in einen Zeitraum wachsender Studentenzahlen in Wittenberg, ein Zustrom, der vor allem mit dem Interesse an der Sache Luthers begründet war²⁴; denn dieser wurde seit 1517 auch in seinem Orden immer bekannter, und seine Lehren wurden kontrovers beurteilt²⁵. Für den jetzigen Prior Westermann, der Luther ja bereits kennengelernt hatte, mußte es von Bedeutung sein, einen eigenen Standpunkt gegenüber den neuen Lehren zu gewinnen.

Mit diesem Examen hatte er die erste Stufe des theologischen Bakkalaureats erreicht. Die Prüfung zur zweiten Stufe, die zum „baccalaureus formatus“, bestand er am 3. Januar 1522²⁶. Vermutlich ist Westermann, wie es für Baccalare üblich war, mit Lehrtätigkeit an der Universität betraut worden. Die einundzwanzig Thesen, über die er bei seiner letztgenannten Prüfung unter dem Vorsitz von Johannes Dölsch, dem Professor und Mitglied des Senats der theologischen Fakultät disputierte, sind vollständig überliefert²⁷ – allerdings ohne die Antworten Westermanns. Dölsch greift mit den Thesen das zur damaligen Zeit theologisch brisante und hochaktuelle Thema der Kritik an den Mönchsgelübden auf. Im Sinne Luthers, der seine abschließende theologische Wertung der Frage 1521 mit der Schrift „De votis monasticis“ von der Wartburg aus vorgelegt hatte²⁸, stellt Dölsch in vielen der Thesen das „Christ-Sein“ als mit dem „Mönch-Sein“ nicht vereinbar gegenüber. Daß die Thesen Dölschs keineswegs eine lediglich akademische Frage behandelten, sondern die Anliegen der Menschen in seiner unmittelbaren Umgebung berührten, beweist der Beschluß des Epiphaniaskapitels des

²³ C. E. Förstemann: *Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis*. Leipzig 1838, S. 24.

²⁴ Brecht (wie Anm. 21), I, S. 270 u. WABr I, S. 405, Anm. 4.

²⁵ Vgl. dazu A. Zumkeller: Martin Luther und sein Orden. In: *AAug* 25 (1962), S. 254–290, bes. S. 274–278.

²⁶ Förstemann (wie Anm. 23), S. 27: „Tercia Ianuarij. Anno. 22. Respondit religiosus pater *Iohannes Vuestermannus lippianus*. preside *Iohanne dölisch veltkirchio* pro formatura. fecitque facienda et admissus est.“

²⁷ Th. Kolde: Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516–1522. In: *ZKG* 11 (1890), S. 448–471, hier S. 458–460. Zur wankelmütigen Haltung Dölschs gegenüber der Wittenberger Bewegung vgl. N. Müller: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt. Briefe, Akten u. dgl. und Personalien. Leipzig 1911. S. 35–41, 44f., 100–107, 131–134 u. 176. Vgl. jedoch auch F. Kropatscheck, Zur Biographie des Joh. Dölsch aus Feldkirch (gest. 1523). In: *ZKG* 21 (1901), S. 454–457.

²⁸ B. Lohse: Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen 1963 (FKDG 12), bes. S. 363. – Vgl. künftig auch J. Schilling: Klöster und Mönche in der hessischen Reformation. In Vorb.

Wittenberger Klosters, welches drei Tage nach der Disputation tagte: Das Kapitel stellte es jedem Bruder frei, im Kloster zu bleiben oder auszuschneiden²⁹. Anders als viele seiner Mitbrüder trat Westermann nicht aus dem Kloster aus, vielleicht, weil er nicht mit der unruhestiftenden Partei in Wittenberg zusammengebracht werden oder er die Rückkehr Luthers abwarten wollte³⁰.

Westermann blieb in Wittenberg und setzte seine Ausbildung fort. Noch im Oktober des Jahres 1522 erreichte er durch eine weitere Prüfung die Lizenz, die die Voraussetzung für die Doktorpromotion darstellte³¹. Die Doktorprüfung selbst legte er am Anfang des nächsten Jahres, am 3. Februar 1523, unter dem Vorsitz Andreas Bodensteins von Karlstadt ab.

Neben Westermann war auch der westfälische Augustiner Gottschalk Gropp ein Prüfling Karlstadts; er war 1521 nach Wittenberg gekommen³². Diese beiden waren die letzten Augustiner, die in Wittenberg den Doktorgrad erlangten³³. Um diese Promotion reihen sich die einzigen überlieferten Aussagen Luthers über Westermann. Sie betreffen alle die Vorbereitungen zur Doktorfeier³⁴. Aus einem der Briefe geht hervor, daß Luther beide Promovenden sehr geschätzt haben muß, denn er bezeichnet sie als „duo patres optimi apud nos“³⁵.

Westermann, der den Konvent im Jahr seiner Doktorprüfung verließ, wird besonders während seiner letzten Zeit im Wittenberger Kloster gute Gelegenheit gehabt haben, Luther selbst und dessen Theologie kennenzulernen. Zu welchem Zeitpunkt er Anhänger Luthers geworden ist, läßt sich allerdings anhand der bisher gewonnenen biographischen Daten nicht entscheiden. Daß er aber schon in Wittenberg im Dienst der neuen

²⁹ Germania Sacra (wie Anm. 9), S. 451.

³⁰ Müllers Quellenwiedergabe zu diesen Ereignissen (wie Anm. 27) ist kein Hinweis auf Johann Westermann zu entnehmen.

³¹ Förstemann (wie Anm. 23), S. 27: „Frater Ioannes Westermannus Augustinianus die Veneris post festum Simonis et Iude apostolorum respondit pro Licencia et promotus est ilico ob dignitatem. D. feldkirchius presedit in nomine prepositi.“ Die Prüfung fand also am 28. Oktober statt.

³² Förstemann (wie Anm. 23), S. 28: „Die III Februarij sunt consecuti quisque suum doctoratum eximij viri. F. Ioannes Westermannus et Gotschalkus Crop Augustinen. promotore Carolo-stadio (...).“ Das Doktorat Westermanns wird am 27. März vom Ordensgeneral bestätigt (Germania Sacra [wie Anm. 9], S. 480 f.). Zu Gropp s. ebd., S. 498.

³³ Germania Sacra (wie Anm. 9), S. 447.

³⁴ Es handelt sich um drei Briefe aus dem Januar 1523: WABr 3, Nr. 566, Nr. 572 u. Nr. 573.

³⁵ WABr 3, S. 2, 26. – Der öffentliche Festakt der Promotion war spannungsreich, weil der Vorsitzende Andreas Karlstadt die Gelegenheit ergriff, um in seiner Ansprache das Titelwesen heftig anzugreifen. Zwei Bemerkungen Luthers in seinen Tischreden geben seiner Kritik an Karlstadts Äußerungen und seiner damaligen Empörung während der Feierlichkeiten heftigen Ausdruck (vgl. WATr 1, Nr. 159; ebd., Nr. 361; WATr 5, Nr. 6107. S. dazu auch WABr 12, S. 444, 1 u. 5–11).

Lehre dachte und handelte, beweist wohl folgende Begebenheit: Luther schickte Westermann und Gropp im Jahre 1523, bevor beide wieder ihre Heimatkonvente in Westfalen aufsuchten, vorübergehend ins Kloster Zerbst. Der Übertritt des dortigen Augustinerkonventes zur neuen lutherischen Lehre dürfte durch diese beiden Prediger beschleunigt worden sein³⁶.

Von Zerbst aus traf Westermann noch im Jahr 1523 oder spätestens Anfang des Jahres 1524 wieder in Lippstadt ein. Gleich nach seiner Ankunft begann er dort die neue Lehre zu predigen. In der kommenden Fastenzeit hielt er Predigten über Katechismusstücke, vor allem über die Zehn Gebote. Diese Predigten wurden die Grundlage für seine „vthle-gyng“, die noch im selben Jahr in den Druck ging.

Nach dem weiteren Bericht des westfälischen Geschichtsschreibers Hamelmann soll sich das Büchlein rasch über ganz Westfalen verbreitet haben und schließlich auch in die Hände des Kölner Erzbischofs Hermann V. von Wied gelangt sein, zu dessen Diözese Lippstadt gehörte. Dieser habe daraufhin einen „Inquisitor“ nach Lippstadt gesandt, der dort im Jahre 1526 eingetroffen sei. Der Dominikaner Host von Romberg habe die evangelischen Prediger Westermann, Koiten und Halewalt zum Widerruf der von ihnen vertretenen Glaubenssätze zu bewegen versucht, aber unverrichteter Dinge wieder abziehen müssen. Westermann und die anderen Prediger Lippstadts hätten durch diesen Vorfall neue Anhänger ihrer Lehre in der Stadt und deren Umkreis gewonnen³⁷.

Wie eine bisher noch nicht edierte Urkunde nachweist, bekleidete Westermann noch bis 1530 das Amt des Priors des Augustinerklosters in Lippstadt³⁸. Wohl in diesem Jahr ist er aus dem Kloster ausgetreten und hat eine Lippstädterin geheiratet³⁹. Jedoch nahm er auch in den folgenden Jahren weiter Einfluß auf die Kirchenpolitik Lippstadts. Im Jahre 1531 wurde auf seinen Rat hin Gerhard Oemeken aus Kamen als Prediger nach Lippstadt berufen, der dort eine evangelische Kirchenordnung veröffentlichte⁴⁰. Zwei Jahre später, im Jahre 1533, erging an Westermann der Ruf, nach Münster zu kommen, um dort selbst an der Ausarbeitung einer Kirchenordnung mitzuarbeiten (wohl für November

³⁶ Germania Sacra (wie Anm. 9), S. 481 u. 453.

³⁷ Hamelmann (wie Anm. 20) II, S. 327–380.

³⁸ Staatsarchiv Münster, Augustinereremiten Lippstadt, Urkunde 12. Diese Urkunde ist als Anlage 1 dieses Aufsatzes erstmals veröffentlicht. Für die Genehmigung dafür danke ich dem Staatsarchiv Münster, besonders Herrn Dr. Veddel. – Zwischenzeitlich muß Westermann allerdings von Johann Hunsche als Prior abgelöst worden sein, jedenfalls ist dieser für das Jahr 1525 als Prior des Lippstädter Augustinereremitenklosters genannt. Vgl. O. Preuß u. A. Falkmann: Lippische Regesten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. 4 Bde. Bd. 4: Detmold 1868, S. 354, Nr. 3135.

³⁹ Thurmman (wie Anm. 11), S. 142; Hütteroth (wie Anm. 9), S. 400.

⁴⁰ Hamelmann (wie Anm. 20) II, S. 331.

und Dezember des Jahres)⁴¹. Eine Wahl zum Koadjutor des Superintenden-
 ten der Stadt Soest lehnte er im Jahre 1534 von Lippstadt aus ab⁴². Ein
 Jahr später, 1535, besetzten die Stadtherren Lippstadts, der Herzog von
 Kleve und der Graf von Lippe, die Stadt wegen politischer Unruhen,
 woraufhin die Stadt sich ergab. Westermann mußte Lippstadt verlassen
 und ging zunächst nach Münster, von wo er jedoch von den Täufern
 wieder vertrieben wurde, nachdem er auch dort evangelische Predigten
 gehalten hatte⁴³.

Daraufhin nahm er vielleicht noch im Jahr 1535 das Angebot des
 Landgrafen Philipp von Hessen an und besetzte eine Stelle als Diakon in
 Hofgeismar. Seine Frau begleitete ihn dorthin⁴⁴. Auch von Hessen aus
 wandte Westermann sich erneut in kirchlichen Angelegenheiten nach
 Westfalen. 1538 etwa wurde er vom Landgrafen Philipp nach Lemgo
 entsandt, um dort Streit unter den Geistlichen zu schlichten⁴⁵.

Johann Westermann starb im Jahre 1542 in Hofgeismar. Er hinterließ
 seiner Frau und mehreren Kindern ein halbfertig gebautes Haus. Die
 Witwe heiratete später noch zweimal und starb schließlich als Bettlerin
 in Magdeburg⁴⁶. Nach dem Tod Westermanns verfaßte und veröffentliche
 der westfälische Dichter Johannes Pollius ihm zu Ehren ein lateini-
 sches Epigramm:

Si quisquam est verus pietatis amator
 Sinceroque fidem pectore si quis habet,
 Si cuiquam est solido vivax sapientia corde,
 Non unquam trepidis sapientia corde,
 Westermannus is est doctor, quem carmine praestans
 Pieris Aonio non satis una canit.
 Non tulit hunc nuper sanctissima verba ferentem
 Lippia philosophum, non tulit illa pium.
 Caeca quidem tanto fuerat non digna magistro,
 Abstulit ingratae munera magna Deus.

⁴¹ Hermann a Kerssenbroch: *Anabaptistici furoris. Monasterium inclitum Westphaliae metropolim evertentis. Historica Narratio.* Hrsg. v. H. Detmer. Zweite Hälfte. Münster 1899 (Geschichtsquellen des Bisthums Münster 6) II, S. 453–464; Hamelmann (wie Anm. 20) II, 42–47.

⁴² Das geht aus dem oben bereits erwähnten Brief Johann Westermanns an den Rat der Stadt Soest hervor (s. o. Anm. 10).

⁴³ Zu den Lippstädter Geschehnissen s. Schröer (wie Anm. 4), I, S. 298–306. – Zu Westermann: Hamelmann (wie Anm. 20) II, S. 337–341; K. B. N. Falckenheiner: *Geschichte Hessischer Städte und Stifter.* 2 Bde. Kassel 1841–42, Bd. 2, S. 482 f.

⁴⁴ Zu dem letzten Lebensabschnitt Westermanns s. F. Pfaff: *Geschichte der Stadt Hofgeismar.* 2. Aufl., Hofgeismar 1956, S. 218 f.

⁴⁵ So jedenfalls F. W. Hassencamp: *Hessische Kirchengeschichte Im Zeitalter der Reformation.* Bd. 1–2, 1. Marburg 1852–55. Bd. 2, 1. Abt., S. 272.

⁴⁶ Thurmman (wie Anm. 11), S. 143.

Nimirum ille pius simul et doctissimus ille
 Non illo in populo vivere dignus erat.
 Ergo quod invidiae cessit procerumque furori,
 Fortunae auspiciu candidioris erat.
 Hassica nunc tali Gesmaria digna paracho,
 Quae petiit, domino dona ferente tulit
 Pastoremque suum digno veneratur honore,
 cuius ab eloquio coelica verba capit etc.⁴⁷

II.

Der Druck mit der Schrift Westermanns wird von der Universitätsbibliothek Münster unter der Signatur Coll. Erh. 583 – wohl als Unikum⁴⁸ – verwahrt. Es handelt sich um einen schmalen Quartband, der 42 Blätter (A – K4 L2) umfaßt⁴⁹. Der Titel ist von einem breiten viereckigen Holzschnittrahmen eingefasst, den Renaissancemuster zieren.

Druckort und Druckjahr der Schrift weist die letzte Seite aus: „Lippie. Anno m d xxiiij.“ Demnach sollte schon zu dieser Zeit eine Druckmöglichkeit in Lippstadt bestanden haben. Der Drucker ist freilich unbekannt⁵⁰.

Es gibt zudem nur noch einen weiteren Druck aus der Zeit, aus dem Jahr 1525, der Lippstadt als Druckort angibt. Diesem fehlen gleichfalls Angaben über den Drucker. Der Titel dieses zweiten Lippstädter Druckes, der der Ausgabe Walbergs beigegeben ist, lautet: „Eyn süuerlyke vnderwy || singe wu men beden || schal/Vnde vā || der processi || on in der crūce || wecken.“⁵¹ In der Literatur wird diese Schrift öfter Westermann zugeschrieben. Es handelt sich bei diesem Text jedoch um eine

⁴⁷ Hamelmann (wie Anm. 20) I, S. 266.

⁴⁸ Weitere Exemplare der Schrift gibt es nach Auskunft der einschlägigen Bibliographien (Panzer, Weller, Köhler, Pegg, Adams u. a.) nicht.

⁴⁹ Zum Druck s. C. Borchling u. B. Claussen: Niederdeutsche Bibliographie. Gesamtverzeichnis der niederdeutschen Drucke bis zum Jahre 1800. 2 Bde. Neumünster 1931–36, Bd. 1, Sp. 355f., Nr. 790; K. Wülfrath: Bibliotheca Marchica. Die Literatur der Westfälischen Mark. Teil I. Von den Frühdrucken bis 1666. Münster 1936 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde 21), S. 2, Nr. 4.

⁵⁰ So auch Herr Dr. H. Claus aus Gotha in einem dankenswerten Brief in dieser Sache an mich. Vgl. dazu J. Benzing: Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. 2., verb. u. erg. Aufl., Wiesbaden 1982, S. 298. – Aus typengeschichtlichen Gründen schließt Claus einen Lippstädter Drucker nicht ganz aus.

⁵¹ Es handelt sich um das Faksimile des Exemplars der Universitätsbibliothek Münster (Coll. Erh. 607) (= SW, S. 171–178). Die Zierrahmen auf den Titelblättern, die Frakturschrift und die Art der Paginierung der beiden Drucke sind identisch. Zu dem Druck s. Borchling/Claussen (wie Anm. 49), S. 377, Nr. 844; Wülfrath (wie Anm. 49), S. 2, Nr. 5; s. v. a. auch: Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts. Microfiche Serie 1978–87. Register. Hrsg. v. H.-J. Köhler, H. Heibenstreit-Wilfert, Chr. Weisman. Zug 1978–87, Bd. 1980, S. 44, Nr. 1258.

niederdeutsche Übersetzung einer Lutherschrift, die zuerst 1519 unter dem Titel „Eyn Sermon von dem gebeet || vn procession. yn der creutz wochen || M. L.“ bei Johann Grüenberg in Wittenberg erschienen war.⁵² Jedoch sprechen u. a. Ort und Jahr des Druckes dafür, daß Westermann die Übersetzung angefertigt hat.

Die Anonymität des Druckers und der ungewöhnliche Druckort der beiden niederdeutschen Schriften haben in der Literatur zu verschiedenen Vermutungen geführt, die jedoch bisher ohne befriedigendes Ergebnis geblieben sind⁵³. Eine neuerliche Prüfung wäre erforderlich. Vorerst haben Drucker und Druckort als unbekannt zu gelten.

III.

Der Aufbau der Schrift Westermanns stellt sich folgendermaßen dar: Sie beginnt direkt mit einer „Vorrede“, die äußerlich und inhaltlich in zwei Abschnitte eingeteilt ist. Der Vorrede schließt sich eine fortlaufende Auslegung aller Zehn Gebote an. Nur die beiden letzten werden in einer Erklärung zusammengefaßt. Ein „Besluet“ beendet die Geboteauslegung. Verhältnismäßig knapp geht Westermann dann auf den beiden letzten Seiten des Büchleins auf Glaubensbekenntnis und Vaterunser ein. Die Schrift ist also im wesentlichen eine Geboteauslegung, diese nimmt mehr als neun Zehntel des Gesamtumfanges ein. Die Auslegung jedes einzelnen Gebotes ist jeweils in zwei Teile gegliedert. „Äußerer Gebrauch“ und „innerer Gebrauch“ eines Gebotes werden jeweils nacheinander behandelt. Es fällt auf, daß der „innere Gebrauch“ im Verhältnis zum „äußeren Gebrauch“ jeweils sehr viel kürzer ausfällt. Nur in der Auslegung des Ersten Gebotes nimmt er mehr als die Hälfte des Textes ein.

Worum geht es nun aber diesem Text, welche Inhalte erwarten den Leser dieser Geboteauslegung? Insgesamt liegt eine theologische Schrift vor, die jedoch nicht streng komponiert, dogmatisch durchdacht oder

⁵² S. dazu Kl. Löffler: Eine vermeintliche Schrift Johann Westermanns und die Lippstädter Frühdrucke. In: Westfälisches Magazin NF 3 (1912), S. 284f. – Zuletzt macht ein Homoioteleuton die Abhängigkeit des niederdeutschen Textes von Luthers Vorlage unbestreitbar: Wegen der Wiederholung des Wortes „zusagung“ in zwei aufeinanderfolgenden Zeilen in Luthers Schrift (WA 2, S. 177, 5f.) läßt der Übersetzer (oder auch der Drucker) wohl aus Versehen eine ganze Zeile der Vorlage in seinem Text aus (SW, S. 174, 25). – Als niederdeutsche Lutherübersetzung ist der Text allein erwähnt bei H. Claus u. M. A. Pegg: Ergänzungen zur Bibliographie der zeitgenössischen Lutherdrucke. Im Anschluß an die Lutherbibliographie Josef Benzings. Gotha 1982 (Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha 20), S. 40 Nr. *390a.

⁵³ J. B. Nordhoff: Nachlese zur Buchdruckergeschichte Westfalens. In: ZVGA 41 (1883), 2. Abt., S. 129–158; ders.: Denkwürdigkeiten aus dem Münsterischen Humanismus. Mit einer Anlage über das frühere Press- und Bücherwesen Westfalens. Münster 1874, S. 194; Stupperich (wie Anm. 3), S. 19.

systematisch-theologisch ausgerichtet ist. Vielmehr handelt es sich um eine fortlaufende Geboteauslegung in lockerer Reihung mit vielen konkreten ethischen Anweisungen, deren theologischen Aussagen oft gar nicht in Einklang miteinander zu bringen sind.

Zunächst betrachte ich die Schrift mit dem Blick auf Grundaussagen reformatorischer Theologie. Martin Brecht sieht Martin Luthers „reformatorische Entdeckung“ erst 1518 in der Entdeckung vollzogen, daß die „Gerechtigkeit Gottes nicht die ist, durch die Gott gerecht ist und die Ungerechten verdammt, sondern die, durch die Gott den Menschen bekleidet, wenn er ihn rechtfertigt.“⁵⁴ Dies geschieht durch Gottes Gabe in Christus („iustitia Christi“). Der Glaube an Christus macht uns zu Teilhabern seiner Gerechtigkeit und aller seiner Eigenschaften.

Westermann äußert sich ähnlich in der Auslegung des zweiten Gebrauches des Ersten Gebotes. Dieser Gebrauch bringe den Menschen in der Erfüllung des Gebotes zu der Erkenntnis seiner Unvollkommenheit. Vor Gottes Richterstuhl kann er nicht mit der eigenen, durch Werke erworbenen Gerechtigkeit bestehen, sondern allein mit der ihm zugesprochenen Gerechtigkeit Christi. „Myt (...) [dieser] gerechtycheyt moet de mensche ershynen vor godde/vnde nycht mit siner egenen gerechtycheyt“⁵⁵. Andernorts bringt Westermann dies noch ausdrücklicher mit der Heilstat Christi in Verbindung. „Christus myn herr heft vor my vnde alle gelouyge menschen den doyt geleden/vnde vor mine sunde genoch gedaen (...) vnde syne gerechtycheyt my gegeuen“⁵⁶. Es läßt sich also bei Westermann eine deutliche Wiedergabe jenes Verständnisses der „iustitia Christi“ finden, das nach Brecht den entscheidenden reformatorischen Durchbruch Luthers ausmacht.

Der hiermit eng verbundene reformatorische Gedanke der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben aus Gnaden ist ebenfalls in der Schrift belegt. Gleich am Anfang etwa bekräftigt Westermann, daß nicht die Erfüllung der Gebote, sondern allein „gelouen vnde gebeth“ gerecht machten, mit der Einschränkung, daß diese „vor godde gelden“ müssen. Dieser Glaube, erklärt er danach, ist eine Gabe Gottes „allene vth genaden vnde nicht vth verdeynste“⁵⁷.

In seiner Vorrede erläutert der Autor, was „de rechte geloue“ ist: Zuversicht zu Gott und Vertrauen darauf, daß er zu uns „fruntlich

⁵⁴ M. Brecht. Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers. In: ZThK 74 (1977), S. 179–223, hier S. 221.

⁵⁵ SW, S. 46, 22–24.

⁵⁶ S. 48, 15–21

⁵⁷ S. 6, 17–19 u. S. 8, 2f. Diese evangelische Auffassung der Rechtfertigung begegnet dem Leser noch einmal gegen Ende der Vorrede (S. 30, 10f.).

genedich vnde barmhertich“ sein wird⁵⁸. Dieser Glaube ist kein Fürwahrhalten von „historien“⁵⁹ und auch nicht die Erkenntnis, „dat eyynn godt sy“, solcher Glaube ist vielmehr als selbsterdichteter, fruchtloser Glaube abzulehnen⁶⁰.

Zentral für das evangelische Verständnis der Rechtfertigung ist die Ablehnung der Werke als Mittel zum Heil. Dieser Gedanke ist besonders häufig in der Schrift zu lesen. Gleich in der Vorrede warnt Westermann davor, daß die Erfüllung der Gebote nicht gerecht mache. Seine Ausführungen über diejenigen Menschen, die unlauter beten, wird bald zu einer harten Kritik an solchen, die mit ihren Verdiensten das Heil zu erreichen meinen. Es sei gefährlich, in der Todesstunde „sych tovorlatn vp vordenst off vp werke“⁶¹. Daher werden die „werckhylgen“ gemahnt, sich von Gott regieren zu lassen und nicht ihr Vertrauen auf selbsterdichtete Werke zu setzen⁶². Es geht dem Lippstädter Augustiner insgesamt darum, daß der Mensch die „toursicht syner wercke vnde sines vordeynstes“ aufgebe und statt dessen auf „goddes genade vnde barmherticheyt“ vertraue⁶³.

Obwohl demnach Westermanns Schrift eine evangelische Haltung gegenüber den Werken als Mittel zum Heil zu eigen zu sein scheint, wird sich unten zeigen, daß zahlreiche andere Stellen der Schrift dieser Auffassung offenbar widersprechen.

Was das reformatorische Prinzip „sola scriptura“ angeht, ist zu sagen, daß in Westermanns Schrift Aussagen über die Heilige Schrift längst nicht so zahlreich anzutreffen sind wie jene über die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben. Ebenso „fehlt“ die klare Aussage, daß allein die Schrift Quelle der kirchlichen Verkündigung sei. Auf einen ausdrücklichen Hinweis auf die „hyllige schrift“ stößt man nur an einer Stelle, wo die falschen Lehrer angeprangert werden, Menschenlehre statt Gottes Wort zu predigen. Westermann wirft ihnen vor, sie lehrten etwas als Gottes Gebot, was keinen „grunt goddes wordes vnde der

⁵⁸ S. 6, 24. 27. Vgl. dazu auch S. 30, 19–22 und Luthers Aussage im Großen Katechismus (WA 30 I, S. 133, 2–11).

⁵⁹ SW, S. 6, 21.

⁶⁰ S. 164, 8. Über Glaube wird auch an folgenden Stellen gesprochen: S. 6, 24f.; 8, 1–4; 164, 11–18. Vielleicht in Anlehnung an Luthers Aussage, daß der Glaube das erste und höchste aller guten Werke sei (WA 6, S. 204, 25 f.), findet man bei Westermann die Erklärung, daß das Vertrauen auf Gottes Gnade „dat rechte houet stücke“ in allen Werken sei (SW, S. 30, 15).

⁶¹ SW, S. 6, 17; 8, 23–27; 10, 6.

⁶² S. 12, 5–9.

⁶³ S. 28, 10–12. Zu Westermanns Verständnis der Werke vgl. auch S. 26, 19–21; 44, 21–23; 46, 8; 48, 21–25; 88, 20; 136, 26f.; 160, 2f.

hylligen schrift“ hat⁶⁴. Für die gesamte „vthlegynge“ gilt ansonsten: Überlegungen zum Wort als solchem sind häufiger anzutreffen als Hinweise auf das geschriebene Wort Gottes, die Heilige Schrift.

Den Begriff „Wort Gottes“ verwendet Westermann zunächst im Zusammenhang mit der Kritik an erdichteten Werken und der Aussage, daß alle Werke in dem Befehl und Wort Gottes gründen. Er wendet sich gegen erdichtete Werke, d. h. gegen die Werke, die „sunder goddes wort vnd beuel“⁶⁵ getan werden, und bekräftigt, daß man sich vielmehr von „goddes gebot vnde syn wort“⁶⁶ zu regieren lassen habe. In solchen Zusammenhängen scheint „Wort Gottes“ Quelle ethischer Anweisungen zu sein⁶⁷. Durch Gottes Wort lernt man, „wat men schuldych sy to doen vnde to laten.“⁶⁸

Eine andere Funktion erfüllt das Wort Gottes etwa in der Auslegung des Ersten Gebotes. Hier geht es Westermann darum, die Leser von der Notwendigkeit zu überzeugen, nicht ihr ganzes Vertrauen auf Kreaturen zu setzen, sondern auf Gott, von dem sie allein Trost und Hilfe zu erwarten haben. Diese „troestliken to sage“, die Gott schon durch die Propheten verkündigt hat, teilt er uns „dor syn warhafftige godlike wort“⁶⁹ mit. Deshalb dürfen wir uns auf seinen Beistand und seine Hilfe verlassen. Gottes Wort ist hier nicht ethischer Befehl Gottes, sondern Mitteilung des Trostes und der Gnade Gottes, es ist das Wort „dorch welcker vns manychfoldychliken de solue genade/vorkundyget wert“⁷⁰.

Wieder eine andere Dimension hat Wort Gottes in der Auslegung des Dritten Gebotes. Ein Grund, warum der Feiertag eingesetzt sei, ist, damit „dat gemene volck“ Zeit habe, „goddes woert to horen“ und „to rechter bekentynsse eynes chrystliken leuendes“ komme. Es geht Westermann darum, daß „de sele myt dem goddes worde gepyset wert“, denn „dat goddes woert“ ist „leuendych vnde krefftich“⁷¹. Es handelt sich hier also um das wirksame Wort des Evangeliums, das gepredigt und gehört sein will.

⁶⁴ S. 72, 14f. Auf diese Anschuldigung kommt der Autor im Achten Gebot zurück. Vgl. S. 150, 19–21. Die Heilige Schrift wird hier allerdings nicht ausdrücklich genannt.

⁶⁵ SW, S. 10, 17.

⁶⁶ S. 10, 24f.

⁶⁷ Diese Bedeutung des Begriffes „Wort Gottes“ zeigt sich auch in folgenden Passagen: S. 10, 29–31, 2; 12, 24–26; 114, 25.

⁶⁸ S. 16, 16f.

⁶⁹ S. 38, 18–20 u. 40, 22.

⁷⁰ S. 54, 24f. Zu dieser Bedeutung des Begriffes „Wort Gottes“ vgl. auch S. 52, wo als Beispiel das Volk Israel genannt wird, das beim Auszug aus Ägypten in seiner Angst von Mose getröstet wurde und sich „vp goddes wort“ verließ.

⁷¹ S. 86, 16–19; 86, 27f.; 88, 4f.

Daß Westermann nicht an eine Trennung aller drei Dimensionen des „Wortes Gottes“ denkt – als Offenbarung des befehlenden Willens Gottes, als Wort der Gnade und Zusage und als gepredigtes Wort –, zeigt die Tatsache, daß alle Ebenen des Begriffes in einem einzigen Zusammenhang vorkommen können, wie etwa in der Erklärung des Ersten Gebotes⁷².

Wenn auch faktisch alle Elemente des evangelischen Schriftverständnisses in Westermanns „vthlegynge“ anzutreffen sind, muß man dennoch feststellen, daß von einer ausdrücklichen Erwähnung und besonderen Betonung des reformatorischen Prinzips „sola scriptura“ nicht gesprochen werden kann.

IV.

Im folgenden soll der Blick noch einmal auf die Schrift Westermanns geworfen und nach sonstigen theologischen und thematischen Akzenten gefragt werden, die Westermann selbst darin setzt, um so den Intentionen des Autors differenzierter nachzuspüren.

Der rechte Gebrauch und die rechte Erfüllung der Gebote stellen unbestreitbar eines der zentralen Anliegen Westermanns dar. Gleich zu Beginn der Vorrede kündigt er seine Absicht an, durch diese Auslegung zu erklären, „was de rechte gebrueck der gotlyken gebode ys/vnde wu de verfullynge derseluen geschey“⁷³. Später benennt er als sein Ziel, „dat men god recht erkennen lere“ und lerne „dorch syn wart wat men schuldych sy to doen vnde to laten.“⁷⁴

Eng mit seinem Verständnis der Gebote verflochten ist seine Auffassung, daß Gott sie den Menschen „dorch twygerleygge orsake“⁷⁵ gegeben habe. Der erste Grund dafür ist, daß der Mensch ein äußerliches Regiment habe, um sich äußerlich redlich gegenüber Gott und dem Nächsten zu verhalten. Diese „vthwendige ouinge vnde gebruck“ ist notwendig, damit die Jugend demütig und tüchtig aufgezogen und die bösen Menschen dadurch gezwungen werden, den anderen nicht schädlich zu sein⁷⁶. „De ander orsake“, warum Gott den Menschen die Gebote gegeben hat, ist die, „dat de gebodde sollen syn des menschen speygel dar he yn sey/vnde syck soluest recht erkennen lere vnde recht beschauwe syne vnfullenkommenheit vnde swacheit to vorfullen de gotliken gebode“⁷⁷. Dieser „twigerleige gebruck“, so schließt Westermann seine

⁷² S. 54, 23–56, 2.

⁷³ S. 6, 8–10.

⁷⁴ S. 16, 15–17; ähnlich S. 24, 10f.

⁷⁵ S. 18, 19f.

⁷⁶ S. 20, 5–11.

⁷⁷ S. 26, 10–16.

Vorrede, will er im folgenden bei jedem Gebot verstanden wissen⁷⁸. Der theologisch verstandene zweifache Gebrauch der Gebote wird so zum Strukturprinzip der Schrift.

Westermanns Interesse an den Geboten und ihrer Erfüllung steht wohl auch im Hintergrund, wenn er die Werke zuweilen auf eine Art und Weise hervorhebt, die der Werkgerechtigkeit nahekommmt. So sagt er zum Beispiel in der Vorrede, daß diejenigen, die Gottes Gebote halten, „dat ewige leuen“ haben⁷⁹.

Einige Seiten später wird beim Leser wiederum der Eindruck erweckt, nur erdichtete, nach dem eigenen Gutdünken getane Werke seien verwerflich, nicht aber die, die in Gottes Wort und Befehl gründen. Eine interessante Rolle wird hier dem Teufel zugesprochen: Er fragt den sich auf seine Werke verlassenden Menschen in der Todesstunde: „Waer hefstu beuel van godde solcke wercke to doen?“ Westermann führt aus, daß ein solcher Mensch verzagt, weil er seine Werke nur für „den vthwendygen schyn“ und „sunder goddes wort vnd beuel“ getan hat. Selbsterdichtete Werke haben also keinen Bestand. Der Mensch habe vielmehr, dem Beispiel der Heiligen folgend, sein ganzes Tun nach „goddes word vnde geyst“ zu richten⁸⁰.

Westermann scheint an solchen Stellen in seiner Ablehnung erdichteter Werke den auf Gottes Wohl und Befehl gründenden Werken eine Heilsbedeutung zuzusprechen, die seiner in der Schrift sonst vertretenen Haltung widerspricht⁸¹. Kommt es ihm darauf an, vor Gott mit guten Werken zu bestehen, d. h. mit Werken, die als Grundlage das Wort und den Befehl Gottes haben?⁸² Ein dritter Aspekt neben der Ablehnung der Werke und der Mahnung, sie nach Gottes Wort auszurichten, stellt die Aussage dar, daß gute Werke sich aus dem Glauben ergeben. „Eyn gelouych mensche“ tut gute Werke „vnde bewyset also synen gelouen dorch de wercke“⁸³. Dementsprechend werden die Werke als Frucht des Glaubens bezeichnet⁸⁴.

In diesem Zusammenhang kommt Westermann zu unerwarteten theologischen Folgerungen. Eben weil die Werke ein Beweis des Glaubens seien, „richtet god“ den Menschen „vth synen wercken/off he

⁷⁸ S. 34, 12–15.

⁷⁹ S. 6, 1. Freilich betont er wenige Zeilen später, daß nur Glaube und Gebet gerecht machen, dies aber ohne direkten Zusammenhang mit der obigen Aussage.

⁸⁰ SW, S. 10, 8–12, 2. Ein ähnlicher Gedanke kommt zu Beginn von Luthers Sermon „Von den guten Werken“ vor. Vgl. WA 6, S. 204, 13f. Zu den satanischen Anfechtungen des sterbenden Menschen in der ars-moriendi-Literatur vgl. J. Meyer: Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus. Gütersloh 1929. S. 100.

⁸¹ Zum Thema Werkgerechtigkeit s. auch S. 12, 12–24.

⁸² Vgl. dazu SW, S. 72, 7–74, 2; 74, 28–76, 1f.; 116, 10–12.

⁸³ S. 32, 7–9.

⁸⁴ S. 50, 4f.

geloeyuch edder vngelouych sy“. Ja, Westermann beschreibt ausdrücklich einen Werke fordernden Gott, der den Menschen fragt: „bystu eyn Christen waer synt dyne wercke dar dorch du bewys hefst dat du eyn Christen byst“?⁸⁵ Wie ist das zu verstehen, wenn wir doch nur durch den Glauben „vnde nicht vth unsen wercken“ selig werden?⁸⁶ Es bleiben weitere Unklarheiten. Heißt es zunächst, Werke werden nicht des Verdienstes, sondern der göttlichen Verheißung wegen „genedichliken angenommen“, so ist später davon die Rede, daß solche Werke der göttlichen Zusage wegen „beloent van godde“ werden⁸⁷. Wer mit Vertrauen auf diese Zusage Werke tut, kann „gewys der belonynge“ sein⁸⁸. Meint Westermann mit Belohnung das, was er zuvor mit der gnädigen Annahme der Werke ausdrückte? Wenn nicht, kommt diese Belohnung nicht der Werkgerechtigkeit gleich? Diese Fragen zeigen auf, daß es problematisch ist, von einer einheitlichen „Theologie der Schrift Westermanns“ zu sprechen.

Daneben gehört zum Charakter dieser Schrift, daß Westermann die Anwendung der Gebote im gesellschaftlichen Leben stets im Blick behält. Ausgehend von den oben genannten theologischen Postulaten bezieht er sich sehr direkt auf empfundene Mißstände im sittlichen Leben seiner Zeitgenossen und klagt diese konkret an. Dadurch ist das gesamte Werk, vor allem bei der Erklärung des ersten Gebrauchs des jeweiligen Gebotes, durch einen fordernden, gesetzlichen Tenor gekennzeichnet⁸⁹. An vielen Stellen begegnet man der Behauptung, gewisse Gebotsübertretungen seien zu seiner Zeit besonders verbreitet. In fast jeder Geboteauslegung wird eine bestimmte Gruppe von Menschen irgendwelcher Übertretungen bezichtigt. So beklagt Westermann etwa in der Auslegung des Zweiten Gebotes, daß es „vor geyne sunde“ gehalten wird, „dat men des gotlyken namen mysbruket/myt manychfoldygen sweren vnde floken“⁹⁰. Im Vierten Gebot geht er dann scharf gegen die Jugend an. Er meint sie in ihrer Bosheit und Unverschämtheit nur mit den Menschen kurz vor der Sintflut vergleichen zu können⁹¹.

Westermanns düsterer Bestandsaufnahme der Sittlichkeit seiner Zeitgenossen folgt die Forderung an Obrigkeit und Eltern, „goddess

⁸⁵ S. 32, 18–24.

⁸⁶ S. 30, 11.

⁸⁷ S. 30, 26 u. S. 32, 28f.

⁸⁸ S. 34, 10.

⁸⁹ Westermann ist keineswegs der erste westfälische Geistliche, der die Sitten seiner Landsleute anprangert. Er hat vor allem in Gottschalk Hollen einen berühmten spätmittelalterlichen Vorgänger (vgl. Landmann [wie Anm. 12], S. 183–192).

⁹⁰ SW, S. 66, 1–4.

⁹¹ S. 96, 3–6. Weitere Anklagen dieser Art werden an folgenden Stellen erhoben: S. 118, 5–7; 124, 2–4; 132, 14f.; 134, 20–22 (vgl. dazu 150, 25).

stedeholders“⁹², diesen Mißstand zu bekämpfen. Einem strengen Bibliismus entsprechend verlangt er die Anwendung biblischer Gebote durch geistliche und weltliche Obrigkeit im politischen Bereich. Die Verpflichtung der Obrigkeit entspricht direkt dem Befehl Gottes⁹³. Die Gebote Gottes sind nicht etwa auf den Christen beschränkt, sondern haben klaren Vorrang vor allen anderen Gesetzen in der gesamten Gesellschaft. Westermann äußert seinen Unmut darüber, „dat men veel wenyger dar vp achtet wan godes gebott wert gebrocken“ als wenn „menschen gesette“ übertreten werden, „so doch dar eyn grot vnder-scheet syn solde.“⁹⁴

Wie sollen die Übertretungen der Gebote Gottes nun konkret bekämpft werden? Die Antwort ist eindeutig: durch Strafe. Immer wieder hebt Westermann hervor, daß dieser Mißstand überhaupt nur entstehen konnte, weil zu wenig gestraft wurde. So führt er die Übertretungen des Zweiten Gebotes darauf zurück, daß „neymant en ys de de ouertreders straffe“. Deshalb ist es erforderlich, daß „beyde geystlicke vnde wertlycke ouericheyt erer gewalt solden bruken“⁹⁵. Alle Büberei komme daher, „dat de kynder eren alderen vngehorsam synt/vnde de alderen se dan nycht en straffet“⁹⁶.

Schon in der Vorrede erwähnt Westermann die Pflicht der Eltern, ihre Kinder in Zucht aufzuziehen und sie „myt gotliker straffynge“ zu erziehen⁹⁷. Elternsein ist für den Lippstädter Mönch eine regelrechte Berufung durch Gott. Eltern müssen vor Gott Rede und Antwort stehen, ob sie ihre Kinder nach seinen Geboten erzogen haben⁹⁸. Sie sollen deshalb ihre Kinder „to der betterynge“ strafen und sich genau nach den Bestimmungen der Bibel richten⁹⁹.

Das Eingreifen weltlicher und geistlicher Obrigkeit gehört gleichfalls zur festen Vorstellungswelt Westermanns. Die Maßnahmen, die der Autor sich von den beiden Obrigkeiten wünscht, stellt er genau zusammen: die geistliche soll „des bannes bruken“ und die Übertreter „vorbannen van der gemeyne“. Wenn diese es versäumt, in solcher Weise vorzugehen, soll die weltliche Obrigkeit für eine angemessene „straffynge“ sorgen¹⁰⁰.

⁹² S. 110, 13f.

⁹³ S. 22, 20f.

⁹⁴ S. 66, 17–20. Auch im Sechsten Gebot betont er die Verantwortung der Obrigkeit, dafür zu sorgen, daß Gottes Gebot nicht gebrochen wird (S. 132, 29–134, 2).

⁹⁵ S. 66, 7–9.

⁹⁶ S. 96, 17–19. S. zu diesem Zusammenhang auch S. 118, 7f.

⁹⁷ S. 20, 28–22, 1.

⁹⁸ S. 20, 19–23; 64, 18f.; 108, 2–4; 102, 28–104, 4.

⁹⁹ S. 22, 4.9f.

¹⁰⁰ S. 66, 9–16. Zu den Aufgaben der geistlichen und weltlichen Obrigkeit s. auch S. 24, 13–24; 64, 20–22; 96, 12–14; 124, 10f.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß Westermann eine konkrete Vorstellung davon hat, wie es „yn der cristenheyt togaen“ soll¹⁰¹. Er scheut sich nicht davor, Anweisungen in einem streng gesetzlichen Ton an seine Leser zu richten. Er will seinen Lesern mitteilen, „wat men schuldych sy to doen vnde to laten.“¹⁰²

Wenn Westermann auch in seiner gesamten Schrift starkes Gewicht auf die Gebote und deren Anwendung im alltäglichen Leben legt, so bildet doch keines dieser beiden Anliegen das wichtigste Thema seiner „vthlegynge“. Dieses scheint vielmehr die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zu sein.

Schon in seiner Vorrede, in Zusammenhang mit der Mahnung, sich in der Todesstunde nicht auf seine Verdienste zu verlassen, stellt Westermann dem Menschen als einzige Alternative zum Vertrauen auf seine Werke den Glauben „an goddes genade vnde barmherticheyt“ gegenüber¹⁰³. An anderer Stelle unterstreicht er den Unterschied zwischen den „vorgenckliken creatüren“, die in der Not nicht helfen können, und Gott, auf den man allein sich verlassen kann¹⁰⁴.

Wie redet Westermann von Gott? „God is genedych vnde barmhertych to vorgeuen de sunde“ und schützt alle, die ihn anrufen¹⁰⁵. Wenn die Menschen sich an ihn wenden, wird Gott immer helfen. Oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß Westermann das Wort Gottes u. a. als Wort der Zusage und Gnade versteht. Dieser Gedanke erscheint auch in folgendem Zusammenhang: Gott hat „dor syn warhafftige godlike wort“ verheißen, „fruntliken vnde genedichliken“ zu erhören und denen „hulpe troest vnde bystant“ zu geben, die sich auf ihn verlassen¹⁰⁶. In bewußtem Parallelismus stellt er Tod, Sünde und Hölle, die dem Christen nicht mehr schaden können, und ewiges Leben, Gerechtigkeit und „de ewigen salicheyt“, die der Christ in Gott hat, einander gegenüber¹⁰⁷. Wenn er wieder einmal auf ein häufig verwendetes Bild zu sprechen kommt, nämlich das des Menschen, der in seiner Todesstunde vor Gottes Richterstuhl erscheinen muß und sich dort auf seine Verdienste zu verlassen sucht, bekräftigt Westermann, daß allein der Glaube vor Gott bestehen kann, wenn alle Werke „tho nichte geworden“ sind¹⁰⁸. Westermanns Ausführungen laufen also immer wieder auf die Aussage

¹⁰¹ S. 122, 9f.

¹⁰² S. 16, 16f.

¹⁰³ S. 28, 11f.

¹⁰⁴ S. 36, 5–14.

¹⁰⁵ S. 38, 14–18.

¹⁰⁶ S. 40, 9–11 u. 22–25.

¹⁰⁷ S. 42, 4–8; vgl. auch 164, 30.

¹⁰⁸ S. 50, 11–14. Das Bild findet man ähnlich auch S. 10, 4–17; 46, 22–26; 48, 3–7.

hinaus, daß Gott gnädig und barmherzig ist, und daß er hilft und tröstet, wenn man sich in der Not an ihn wendet¹⁰⁹.

Besonders deutlich wird Gottes Güte im Heilswerk Jesu Christi, der gekommen ist „yn dusse werlt de sunder selych to maken“¹¹⁰. Christus ist das „grote teken der leifte [Liebe]“ eines freundlichen, gnädigen Gottes, das durch die Gnade des Heiligen Geistes erkannt wird¹¹¹.

Kann man jedoch mit Alois Schröer sagen, daß bei Westermann das Gesetz „in erster Linie Zuchtmeister auf Christus hin“¹¹² (vgl. Gal 3,24) sei? Die Gebote, vor allem ihr zweiter Gebrauch, scheinen vielmehr auf den barmherzigen Gott hinzuführen, und nicht ausdrücklich auf Christus. Weil niemand die Gebote Gottes so hält, wie Gott es fordert, so heißt es im Siebten Gebot, habe jeder es nötig, „dat he valle an goddes barmherticheit vnde bidde dat god emme dat to gude halde vnde genedichliken vorgeue dat he to weny ch doet yn der vorvullynge düsses gebodes“¹¹³.

Spielt Christus dann eine untergeordnete Rolle in seiner Theologie? Oben wurden Textstellen genannt, die von der Heilstat Christi sprechen; diese ließen sich noch vermehren¹¹⁴. Der überwiegende Eindruck jedoch ist der, daß christologische Aussagen in Westermanns Schrift außerordentlich selten sind im Vergleich mit Sätzen über den barmherzigen Gott.

Schließlich sei erwähnt, daß die Schrift offene, ausdrückliche Polemik gegen bestimmte Gruppen, z. B. die Altgläubigen, nicht enthält. Nicht ein einziges Mal werden die Römische Kirche oder der Papst direkt genannt oder gar ausdrücklich kritisiert.

Lassen sich diese uneinheitlichen, sich widersprechenden theologischen Aussagen Westermanns überhaupt zusammenfassen? Seine unermüdliche Betonung der Gnade Gottes und sein gesetzliches Pochen auf eine zuchtvolle Ordnung der Gesellschaft erinnern an eine Äußerung Luthers: „Ich soll lernen und die Menschen lehren, das Gesetz nicht zu beachten und so zu tun, als wäre kein Gesetz, und im Gegensatz dazu in der Welt so auf das Gesetz zu dringen und es zu treiben, als wäre keine Gnade.“¹¹⁵

¹⁰⁹ Vgl. zu dieser Aussage auch S. 56, 2–20.

¹¹⁰ S. 58, 20f.

¹¹¹ S. 62, 19–27.

¹¹² Schröer (wie Anm. 4) I, S. 296.

¹¹³ S. 148, 28–150, 2. Dasselbe wird im Vierten und Sechsten Gebot gesagt (S. 110, 3–7; 138, 9–13).

¹¹⁴ S. 58, 11–21; 60, 11–14; 104, 23–25.

¹¹⁵ WA 40 I, S. 43, 9–11; 44, 1. Zitiert nach: G. Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken. 4., durchges. Aufl., Tübingen 1981, S. 136.

Die ihrem Aufbau und ihrem Inhalt nach beschriebene Schrift Westermanns, die der Autor selbst mit „vthlegynge“ betitelt, wird seit Hamelmann unter der Bezeichnung „Katechismus“ geführt¹¹⁶.

Mißt man die Schrift an einer Katechismusdefinition, die sich an Luthers Katechismen orientiert¹¹⁷, stellt man fest, daß sie nicht notwendig auf Anfänger im Christentum ausgerichtet ist¹¹⁸, nicht auf den mündlichen Unterricht abzielt¹¹⁹ und keine Bewertung ihres Inhalts als Zusammenfassung des Glaubens durch den Autor enthält¹²⁰. Zwar spricht die Auswahl der drei Glaubensstücke für die Bezeichnung Katechismus. Jedoch sind die Auslegungen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunser äußerst knapp gehalten (der Text des Vaterunser ist überhaupt nicht enthalten). Das erweckt den Eindruck, als habe Westermann sie nur der Vollständigkeit halber der Dekalogauslegung angehängt. In seiner Vorrede kündigt er auch nur eine Auslegung der Gebote an¹²¹.

Hat er die Entscheidung, Glaubensbekenntnis und Vaterunser zu behandeln, vielleicht erst nach Vollendung der Geboteauslegung getroffen oder spielt hier die Begrenztheit der Fastenzeit, während der Westermann die Predigten hielt, die die Vorlage für seine Auslegung wurden, eine Rolle?

Auch wenn die Schrift nicht eigentlich als Katechismus bezeichnet werden kann, reiht sie sich gut in die allgemeinen katechetischen

¹¹⁶ Hamelmann (wie Anm. 20) II, S. 327; vgl. Knodts Titel (Anm. 7). Bei F. Cohrs bleibt Westermanns Schrift als Katechismus allerdings unerwähnt (vgl. F. Cohrs: Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion. 4 Bde. Berlin 1900–1902 (MGP 20–23). IV; S. 409).

¹¹⁷ Zu der zugrundeliegenden Definition vgl. Kaweraus Einschätzung, was Luther selbst unter Katechismus verstanden habe (bei O. Albrecht: Luthers Katechismen. Leipzig 1915 [SVRG 121/122], S. 24f.).

¹¹⁸ Westermanns Schrift ist an das einfache Volk und Kinder gerichtet (S. 16, 1f. und 6,12). Den „kynderen vnd clenen van vorstande“ meint er seinen Dienst schuldig zu sein (SW, S. 14, 23f.). Jedoch scheinen die Menschen mit einfältigen Herzen, für die er angibt zu schreiben, eher von falschen Lehrern irreführte und daher unwissende Christen zu sein, denen die richtige Erfüllung der (schon gekannten?) Gebote erklärt wird, die aber nicht zum ersten Mal in die Grundsätze des christlichen Glaubens eingeführt werden.

¹¹⁹ Die „vthlegynge“ hat die Form einer fortlaufenden Abhandlung, ist also nicht in Frage-Antwort-Form abgefaßt. Eine Abzielung auf mündlichen Unterricht, wie sie Albrecht auch in Luthers Großem Katechismus entdecken kann (Albrecht [wie Anm. 117], S. 30), ist in Westermanns Schrift nicht zu finden, auch wenn konkrete Lehrsätze für Kinder enthalten sind (z. B. SW, S. 104, 15–27; 106, 6–12).

¹²⁰ Eine Bewertung der drei Glaubensstücke als „verbum abbreviatum“ im Sinne einer Zusammenfassung des Glaubens, wie Luther sie schon seinen frühen katechetischen Schriften (WA 7, S. 204, 8–11; WA 10 II, S. 376, 14–17), dann aber auch dem Großen Katechismus beigegeben hat (WA 30 I, S. 129, 12–15), enthält Westermanns Schrift nicht.

¹²¹ SW, S. 6, 7–15.

Bemühungen der Reformatoren ein¹²² und kann im übrigen sehr wohl der reformatorischen Tradition der Katechismuspredigten zugeordnet werden¹²³.

Eine wahre Fülle von Bibelziten und Hinweisen auf bestimmte Bibeltex te charakterisiert Westermanns Geboteauslegung. Nahezu auf jeder Seite lassen sich oft mehrere dieser Zitate oder Hinweise finden, die aus zahlreichen verschiedenen Büchern der Bibel stammen. Das am meisten zitierte Buch ist das Matthäus-Evangelium (21mal, davon allein zehnmal die Bergpredigt), gefolgt vom Römerbrief und den Psalmen (je 18mal) sowie dem Lukasevangelium (16mal). Daneben wird elfmal aus dem Johannes-Evangelium, neunmal aus Jeremia, achtmal aus dem Deuteriojesaja und Jesaja, siebenmal aus Genesis und dem Epheserbrief, fünfmal aus den Sprüchen und dem Hebräerbrief und viermal aus den Büchern Exodus, Leviticus, 1 Samuel, Jesus Sirach und dem 1 Korintherbrief zitiert. Dreiundzwanzig weitere Bücher der Bibel werden drei-, zwei- oder einmal wörtlich wiedergegeben. Diese Aufstellung macht deutlich, wie sehr Westermann seine Schrift auf die Bibel gestützt wissen will. Neben der Bibel zitiert er zuweilen auch andere Autoren: die Kirchenväter Augustin¹²⁴ und Hieronymus¹²⁵ sowie den römischen Dichter Horaz¹²⁶. Diese Zitate haben wie die Bibelzitate die Funktion, seine Aussagen zu bestätigen. Die Lehrgeschichte des Hieronymus soll seinen Text lebendiger werden lassen. Außerdem verwendet Westermann einige Sprichwörter bzw. Aussagen mit sprichwörtlichem Anklang¹²⁷ in seiner Schrift.

VI.

Zuletzt soll in diesem Beitrag noch einmal auf Einflüsse Luthers auf Westermanns Schrift eingegangen werden.

Wie wir gesehen haben, zeigt sich der Einfluß lutherischen Denkens in der Wiedergabe evangelischer Inhalte. Aber sind darüber hinaus weitere Einflüsse besonders der frühen katechetischen Arbeiten Luthers in Westermanns Geboteauslegung auszumachen?

¹²² Chr. Weismann: Eine kleine Biblia. Die Katechismen von Luther und Brenz. Einführung und Texte. Stuttgart 1985; vgl. auch *Educatio doctrinae puerilis*. Kinderlehre in deutscher Sprache 1549. Hrsg. v. J. Schilling. Marburg 1987.

¹²³ Vgl. W. Jetter: „Katechismuspredigt“. In: TRE Bd. 17, S. 744–786, bes. S. 760.

¹²⁴ SW, S. 30, 2–5 (vgl. dazu H.-U. Delius: Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung. Berlin 1984, S. 21, Anm. 36) sowie 132, 3f. u. 158, 3–5.

¹²⁵ S. 120, 13–26.

¹²⁶ S. 102, 14–17. Dieses Zitat ist bei L. Cooper: *A Concordance of the Works of Horace*. Washington 1916 (= Neudruck London 1961) nicht nachgewiesen.

¹²⁷ SW, S. 84, 7 (von den Herausgebern völlig falsch übersetzt; mittelniederdeutsch „ee“ hat die Hauptbedeutung „Gesetz“); 100, 28–102, 2; 102, 18f.; 132, 12f.

Für die Formulierung der Zehn Gebote und des Glaubensbekenntnisses in seiner Auslegung dürfte Westermann sich auf die entsprechenden Texte in Luthers „Kurzer Form“ (1520) oder im „Betbüchlein“ (1522) bezogen haben (die Glaubensstücke lauten in beiden Luthertexten gleich). Eine Gegenüberstellung entsprechender Glaubentexte ergibt nämlich, daß Westermann wiederholt jene Neuformulierungen aufgreift, die Luther in seinen Texten gegenüber anderen mittelalterlichen Fassungen der Zehn Gebote und des Glaubensbekenntnisses vorgenommen hatte¹²⁸. Es gibt weitere Gedankengänge und Formulierungen auch außerhalb der Katechismusstücke, die Westermann den beiden katechetischen Texten Luthers entnommen haben könnte¹²⁹.

Als Schlüssel zur Struktur und zum Inhalt von Westermanns Geboteauslegung erweisen sich nach genauem Vergleich Luthers Dekalogpredigten aus der Fastenzeit im Jahre 1523. Auf diese Predigtreihe stößt man, wenn man nach einer Vorlage für Westermanns strukturweisende Rede vom „zweifachen Gebrauch der Gebote“ fragt. Den Terminus „usus legis“, den Gerhard Ebeling für eine Begriffsprägung Luthers hält, entfaltet dieser endgültig in seinem Galaterkommentar von 1531 bzw. 1535 zu der Lehre vom „duplex usus legis“¹³⁰. Verfolgt man das Verständnis vom „duplex usus legis“ in Luthers Werk geschichtlich zurück, dann liegen die Anfänge in den Katechismuspredigten aus dem Jahr 1523¹³¹.

Uns sind diese Lutherpredigten durch eine lateinisch-deutsche Nachschrift Georg Rörers überliefert. Allerdings ist nicht gesichert, daß Rörer die Nachschrift aufgrund einer eigenen Mitschrift der Predigten angefertigt hat, vielleicht ergab sich seine Nachschrift aus einer Vorlage anderer

¹²⁸ Eine genaue Untersuchung der Neuformulierungen Luthers gegenüber mittelalterlichen Katechismusstücken nimmt Meyer (wie Anm. 80) vor (S. 88–98; s. auch S. 70–75). Westermann folgt danach Luthers in der „Kurzen Form“ vorgenommenen Reihenfolge der nicht zu begehrenden Dinge im 9. und 10. Gebot: „Du solt nit begeren deines nehesten hausez. Du solt nit begeren seyns weybs, knecht, magd, fihe oder was sein ist.“ (WA 7, S. 207, 6f.; SW, S. 18, 12–17). Damit schließt er sich der wesentlichen Neuerung Luthers gegenüber den mittelalterlichen Formulierungen der Gebote an, die Luther vorgenommen hatte, um wieder enger an die biblische Vorlage Ex 20, 17 anzuknüpfen (Meyer, S. 90f.). Gleiches gilt für fast jedes andere Gebot und für die Glaubensbekenntnisse.

¹²⁹ Vgl. bes. WA 7, S. 204, 22–205, 3, mit SW, S. 162, 3–25 u. 166, 1–3. Vgl. auch SW, S. 16, 15–17 mit WA 7, S. 204, 13–15; SW, S. 36, 9–12 mit WA 7, S. 208, 1–4; SW, S. 92, 23–25 mit WA 7, S. 206, 4–7; SW, S. 108, 26–28 mit WA 7, S. 209, 13f.; SW, S. 112, 12–21 mit WA 7, S. 210, 1–4; SW, S. 132, 5f. mit WA 7, S. 210, 29; SW, S. 142, 2–6 mit WA 7, S. 211, 1–3; SW, S. 144, 3f. mit WA 7, S. 211, 4.

¹³⁰ G. Ebeling: Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie. In: ThLZ 75 (1950), Sp. 235–246, hier Sp. 240 u. 242; s. auch: A. Peters: Gesetz und Evangelium. Gütersloh 1981 (Handbuch Systematischer Theologie 2), S. 38–41; H. Gerdes: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen 1955, S. 105–111.

¹³¹ WA 11, S. 30–62. In der Weihnachtspostille aus dem Jahr 1522 ist der Gebrauch noch schwankend (vgl. WA 10 I, S. 456, 8f. und 457, 14 sowie 454, 9).

Hand¹³². Ein, wie sich im folgenden zeigen wird, lohnender genauerer Vergleich dieser Lutherpredigten mit Westermanns Geboteauslegung kann nur unter diesem Vorbehalt vorgenommen werden.

Die weitreichenden Gemeinsamkeiten der überlieferten Predigten Luthers mit der Schrift Westermanns werden schon bei einem Vergleich der Vorreden besonders deutlich, wo beide Theologen in den „zweifachen Gebrauch der Gebote“ einführen. So wie Luther gleich zu Beginn der Vorrede verkündet, die Gebote seien „ad duplicem usum“¹³³ eingesetzt worden, leitet auch Westermann seinen zweiten Teil der Vorrede mit der Aussage ein, daß Gott den Menschen die Gebote „dorch twygerleygge orsake“ gegeben habe¹³⁴. Beide Autoren unterscheiden daher zwei Gebräuche der Gebote. Im Wortlaut der Nachschrift Rörers stellt Luther dem „usus externus“ als dem „primus usus“ den „usus spiritualis“ gegenüber, den er später in der Auslegung fast ausschließlich „usus internus“ nennt¹³⁵. Westermann bezeichnet hier entsprechend die Gebräuche als „vthwendich“ und „inwendich“¹³⁶.

Auch die Funktionen der beiden Gebräuche bestimmen beide Autoren ähnlich. Nach Luther ist der „usus externus“ dazu da, „ut externe vita sit bona, ut externe homo abstehe et non colat idolum“¹³⁷. Der Gebrauch sei für schlechte und unerfahrene Menschen nützlich, damit die Kinder erzogen und schlechte Menschen zurückgedrängt würden¹³⁸. Westermann nennt als Ziel des äußeren Gebrauchs: „dat de mensche eyn vtwendych regiment vnde ouinge hebbe dar he syck vthwendich froemlick na regeer“¹³⁹. Notwendig sei dieser Gebrauch, damit man die Kinder und Jugend sittlich und fromm aufziehe und die bösen Menschen dadurch gezwungen würden, den guten nicht zu schaden¹⁴⁰. Der innere Gebrauch soll nach Luther dem Menschen zeigen: „ex meis viribus non debeo moliri legem implere etc. Iam in me nihil invenio boni, ad te confugio.“¹⁴¹ Westermann beschreibt den zweiten Gebrauch, der Sache nach mit Luther gleich, als einen Spiegel, in den man hineinschaut, um sich selbst recht erkennen zu lernen. Die innere

¹³² WA 11, S. XLIII f. u. G. Buchwald: Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des Großen Katechismus. Leipzig 1894, Sp. II–VIII. Zu Rörer s. WABr 14, S. 316.

¹³³ WA 11, S. 31, 6f.

¹³⁴ SW, S. 18, 19f.

¹³⁵ „usus externus“: WA 11, S. 32, 1; „primus usus“: WA 11, S. 31, 7.14; „usus spiritualis“: WA 11, S. 31, 12; 32, 2; „usus internus“: WA 11, S. 37, 5 (vgl. 40, 9).

¹³⁶ SW, S. 20, 5f.; 34, 24; 76, 6f.; 110, 24f.; 124, 26f.; 136, 15f.; 148, 10f.; 156, 14f.

¹³⁷ WA 11, S. 31, 7f.

¹³⁸ Ebd., S. 31, 9f.

¹³⁹ SW, S. 18, 20–22.

¹⁴⁰ S. 20, 5–11.

¹⁴¹ WA 11, S. 32, 2–4.

Haltung, die Gesinnung des Herzens, zeigt dem Menschen dann seine Unvollkommenheit, die Gebote erfüllen zu können. Denn Gott schaue nicht auf das äußere Werk, sondern auf das Herz. Dadurch werde der Mensch zu Gottes Gnade und Barmherzigkeit gedrängt, auf die er sich statt auf seine Werke verlassen solle¹⁴².

Neben diesen Gemeinsamkeiten besteht jedoch folgender Unterschied in der Beschreibung der beiden Gebräuche: Luther nimmt eine eindeutige und ausdrückliche Bewertung der Gebräuche vor. Er bezeichnet den „usus externus“ als „crassus usus“¹⁴³. Heuchler und Pharisäer gebrauchten so die Gebote¹⁴⁴. Nur wenn das Gebot dem „usus spiritualis“ entsprechend, also innerlich benutzt wird, entstehen vollkommene Menschen¹⁴⁵. Eine Beurteilung in diesem Sinn nimmt Westermann an keiner Stelle vor. Zwar kommt bei ihm nur dem zweiten Gebrauch die Bedeutung zu, die Beziehung des Menschen zu Gott zu bestimmen, denn nur dieser Gebrauch führt zu Gott. Aber deshalb wird dieser „usus“ nicht ausdrücklich anders bewertet als der erste, bzw. wird der erste Gebrauch nicht abgewertet.

Jeweils im Schlußsatz ihrer Vorreden künden beide Augustiner an, das gewonnene Verständnis der beiden Gebräuche bei der Auslegung jedes Gebotes anzuwenden. Ist Westermann Luther auch in den Inhalten der einzelnen Auslegungen gefolgt? Daran knüpft sich die Frage, ob er bei der Abfassung vielleicht eine schriftliche Vorlage der Lutherschriften vor sich hatte, der er folgen konnte, oder ob er sich auf sein Gedächtnis verlassen mußte.

Zur Beantwortung der obigen Fragen kann eine synoptische Gegenüberstellung sich entsprechender Aussagen in der Auslegung etwa des Vierten Gebotes von Westermanns „vthegyng“ und Luthers Dekalogpredigten aus dem Jahr 1523 aufschlußreich sein.

¹⁴² SW, S. 26, 20–18, 12. Das Bild verwendet Westermann später noch einmal (S. 108, 15f.). Dasselbe Bild des Spiegels setzt Luther ganz am Ende der Dekalogpredigten ein, um den inneren Gebrauch der Gebote zu beschreiben (WA 11, S. 48, 12f.).

¹⁴³ WA 11, S. 31, 8.

¹⁴⁴ „Ille sensus est puerilis“, heißt es gleich darauf, weil der Mensch, wenn er z. B. das Gebot, daß Götzen nicht verehrt werden dürfen, hört, es nur äußerlich befolge (WA 11, S. 31, 8–11).

¹⁴⁵ Ebd., S. 31, 12f. Nur weil es wenige Menschen gibt, die das Gesetz im geistlichen Sinn gebrauchen, ist der äußerliche Gebrauch der Gebote nützlich (WA 11, S. 32, 1f.).

*Gemeinsamkeiten/Übereinstimmungen in der Auslegung
des Vierten Gebotes*

Westermann

So nu eyn kynt nemande hefft de emme (...) neger ys / dan vader vnde moder / vnde nemande mer vorpflichtet is (...) wante enne [den Eltern] heft he [Gott] beuollen / beyde liff vnde sele der kynder.

(S. 94,8–13)

Vnde off de kynder dat vngern doen: sollen se doch dar to gehalten werden. myt vthwendygem dwange / vnde myt straffynge (...).

(S. 94, 13–15)

Wan nu de straffynge dar Moyses van schryuet / noch vorhanden weer sunder twyuell so en weer de ioget nycht so bouesch vnde vnnutte / als se nu is / (...).

(S. 94, 28–96, 3)

Hyr solde de wertlyke ouercheyt de ogen vp doen (...) so en worden so veyl vnnütter horn / vnde bouen nycht werden / (...)

(S. 96, 12–16)

So en worde ock geyne hemlyke ech schop gemaket (...).

(S. 96, 27f.)

Luther

Non est maior potestas in terris quam, quam parentes in liberos habent, ut curent corpus et erudiant animan.

(WA 11, S. 40, 2f.)

Primo ergo oportet, ut extra servetur praeceptum a liberis (...) et praesertim illud, ut virgis cohibeantur, (...).

(WA 11, S. 40, 6f.)

Propter externum usum etc. instituit deus legem et carnificem, quia Moses scribit de filiis inobedientibus adducendis ad iudicem et lapidandis. Et illud hodie deberet esse.

(WA 11, S. 40, 9–12)

(...), et tunc magis pauciores fierent hurn und pubn et minus negotii esset iudici et carnifici.

(WA 11, S. 40, 39–41, 1)

Imo res est in parentum potestate neque est matrimonium, quia contra dei praeceptum, ergo die heimlichen ee possunt dirimere.

(WA 11, S. 40, 27f.)

Also lese wy van dem Sampson /
dat he gynck to synem vader vnde
moder / vnd sprack Ick hebbe
geseyn ynn Thamnata vnder den-
Philisteer dochteren eyne iunffe-
ren de my beuelt wylcker yck byd-
de gy my geuen to eyner hûsfro-
wen.

(S. 98, 3–8)

Dat wedder vmme ock de alderen
der kynder nycht vortruwen / off to
der echtschop bryngen sunder der
kynder wyllen vnde vulbort / Wan-
te wy lesen yn dem boke der tel-
lynge / Dat de Rebecca (...).

S. 98, 24–27)

(...) wante god vordert nicht allene
dat de kynder vtwendich myt
wercken ere alderen eren. vnde
den gehorsam syn / sunder dat se
dat ock van herten wyllichliken
vnde gerne doen (...).

(S. 108, 16–19)

Ita fecit Sampson, qui patri indica-
vit se ducturum sua voluntate
puellam quamquam gentilem etc.
(WA 11, S. 40, 33f.)

Sic legimus de Rebecca. Absque
consensu patris non debet fieri, sed
tamen, si fit contra consensum
liberorum, non debeat dirimi,
(...).

(WA 11, S. 40, 37–39)

Internus: ut aliquis ex corde et
libenter parentibus obediatur, ut
agant secum, quomodo ipsis place-
at.

(WA 11, S. 40, 19–21)

Diese Gegenüberstellung von Gemeinsamkeiten bzw. Übereinstimmungen zwischen Westermanns Gebotsauslegung und Luthers Dekalogpredigten – die sich mit ähnlichen Ergebnissen bei allen anderen Gebotsauslegungen durchführen läßt – kann m. E. zeigen, daß der Westfale eine Nach- oder Mitschrift dieser Predigten während der Abfassung vor sich hatte. Auf eine andere Weise kann man die zahlreichen parallelen Aussagen beider Texte kaum erklären. Vermutlich hatte sich der Lippstädter Augustiner in Wittenberg 1523 selbst eine Mitschrift der Predigten Luthers angefertigt.

Auf der anderen Seite wird deutlich, daß Westermann seiner Vorlage nicht in allen Punkten vorbehaltlos gefolgt ist, sondern durchaus eigene Akzente gesetzt hat. Während Luther an keine feste Abfolge der beiden Gebräuche gebunden ist, legt Westermann jedes Gebot zuerst nach dem äußeren, dann nach dem inneren Gebrauch aus. Westermann hat in dieser Hinsicht seine Vorlage streng formalisiert. Manche Ausdrücke in Luthers Dekalogpredigten benutzt er in ganz anderen Zusammenhängen. Andere Gedanken läßt er ganz weg, etwa die Bewertung der Gebräuche. Erschien ihm dieser Gedanke für seine

Zuhörer und Leser zu kompliziert? Auch bleibt die Frage offen, ob die verschiedenen Unterschiede zwischen beiden Predigt-niederschriften eine nur stichwortartige Mitschrift als Hintergrund haben.

Es bestehen weitere zum Teil wörtliche Übereinstimmungen der „vthlegynge“ Westermanns mit anderen „Hauptschriften“ Luthers. Zu nennen sind hier „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁴⁶ und „Von den guten Werken“¹⁴⁷. Eine unerwartete Gemeinsamkeit ist gleichfalls mit der ebenso 1520 erschienenen Schrift Luthers „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ auszumachen. Wie Luther beschließt auch Westermann seine Auslegung mit demselben lateinischen Vierzeiler, dessen Incipit „Hosti Herodes impie“ lautet¹⁴⁸. Es handelt sich bei diesem kurzen Text um die erste Strophe eines fünfstrophigen, altkirchlichen Epiphaniashymnus', der sich als eigenes Stück von dem „Hymnus acrostichis, totam vitam Christi continens“ gelöst hatte¹⁴⁹. Wie Luther schreibt Westermann im dritten Vers der Strophe gegenüber den alten Fassungen „arripit“ statt „eripit“. Wie kommt Westermann darauf, diese lateinische Strophe an das Ende des gesamten Textes zu stellen? Während sich in der Lutherschrift, die eindeutig kirchenkritisch ausgerichtet ist, ein innerer Zusammenhang zwischen Text und abschließender Strophe herstellen läßt, sucht man einen solchen für Westermanns Schrift m. E. vergeblich. Hat Westermann an dieser Stelle blindlings von Luther abgeschrieben?

Angesichts der zahlreichen Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten seiner Schrift mit verschiedenen Gedanken und Formulierungen aus Texten und Predigten Luthers, die hier vermutlich nicht erschöpfend zusammengetragen worden sind, bleibt die Frage offen, warum Westermann Luther oder dessen Schriften mit keinem Wort in seiner „vthlegynge“ erwähnt.

¹⁴⁶ Vgl. SW, S. 32, 1–5 mit WA 7, S. 29, 35–30, 10.

¹⁴⁷ Vgl. SW, S. 8, 9f. mit WA 6, S. 209, 32f.; SW, S. 10, 19–23 mit WA 6, S. 208, 2–5; SW, S. 10, 23–27 mit WA 6, S. 223, 10 u. 243, 1f.; SW, S. 36, 4–8 u. 74, 12–15 mit WA 6, S. 224, 22f.; SW, S. 38, 2–4 mit WA 6, S. 223, 13f. 20; SW, S. 74, 8–11 mit WA 6, S. 218, 1–3; SW, S. 90, 6–8 mit WA 6, S. 244, 3–6 u. 250, 7–9; SW, S. 88, 12–14 mit WA 6, S. 243, 22f.; SW, S. 140, 10–15 mit WA 6, S. 213f., 23f.; SW, S. 142, 1–6 mit WA 6, S. 270, 32f.; SW, S. 150, 21f. mit WA 6, S. 274, 21–24; SW, S. 150, 19 mit WA 6, S. 259, 27–29.

¹⁴⁸ SW, S. 168, 25–28; WA 6, S. 573, 19–22. Meines Wissens folgt Luther hier keinem Vorbild.

¹⁴⁹ In dem Sedulius-Hymnus ist diese Strophe die achte. Vgl. Ph. Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts. 5 Bde. Leipzig 1864–1877, Bd. 1, S. 45–47 (Nr. 48 u. 50) u. W. Bulst: Hymni Latini Antiquissimi LXXXV. Psalmi III. Heidelberg 1956, S. 71–73. Vgl. auch WA 35, S. 267–270 u. 284 sowie AWA 4, S. 117f. G. M. Dreyes verzeichnet in Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters. Leipzig 1896 (Analecta Hymnica XXIII), S. 199f., Nr. 340 gleichfalls einen fünfstrophigen Hymnus mit dem Incipit „Hostis Herodes impie“, dieser hat jedoch einen völlig anderen Text als der genannte Epiphaniashymnus.

Insgesamt haben wir mit der „vthlegynge“ ein Zeugnis dafür vor uns, wie eindrucksvoll die Predigten Luthers für manche Zuhörer gewesen sein müssen. Westermanns Schrift zeigt, wie die Gedanken Luthers von Wittenberg aus in andere Städte getragen und dort weitergegeben wurden. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß dieser erste Druck Lippstadts in der Stadt und ihrer Umgebung eifrig gekauft und gelesen wurde. Er wird mit dazu beigetragen haben, daß einige Bürger den neuen Glauben annahmen¹⁵⁰. Die Darstellung Hamelmanns, nach der die Schrift in ganz Westfalen Verbreitung fand, ist allerdings wohl als Übertreibung zu bewerten. Einen historischen Beleg dafür, daß die Auslegung bedeutsam für die Einführung der Reformation im gesamten Westfalen war, wie öfter in der Literatur betont wird¹⁵¹, gibt es gleichfalls nicht¹⁵².

Ungeachtet dessen bleibt die zentrale Rolle Westermanns für die Einführung der Reformation in Lippstadt unbestreitbar. Der Initiative dieses Lutherschülers ist das erste gedruckte Zeugnis evangelischer Lehre in Westfalen zu verdanken.

¹⁵⁰ Vgl. dazu Hamelmann (wie Anm. 20) II, S. 327. Die dort überschwenglich beschriebene Wirkung des Büchleins wird er wohl überschätzt haben. Vgl. dazu ebd. Anm. 3. Vgl. auch H. Kampschulte: Geschichte der Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Provinz Westfalen. Paderborn 1866, S. 49; Schröer (wie Anm. 4) I, S. 156; II, S. 206; Schüpp (wie Anm. 3).

¹⁵¹ Knodt (wie Anm. 7), S. 60; Klockow (wie Anm. 3), S. 118.

¹⁵² Denn auch an anderen Orten Westfalens war schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts lutherischer Geist zu spüren, für den Westermanns Schrift nicht verantwortlich gewesen sein kann. Vgl. dazu Schröer (wie Anm. 4) I, S. 20. 316 ff.; II, S. 43 f. 321.

Anlage 1

Münster, Nordrhein-Westfälisches Staatsarchiv

Lippstadt, Augustinereremiten Urkunde 12

Ick Cordt Henneman eyn gesworn wertlich Richter des Irluchtigen Hochgeborn Fursten vnd heren hern Johan hertzen

tot Cleue Guliche vnd Berghe Grauen to der Marcke vnd Rauensbergh etc des Eddelen vnd wolgeborn Junchrnn

Symon Eddeheln to der Lippe Vnde der Erßamen Stadt Lippe In dusser tydt Bekenne vnd betuge ouermytz dussen openen

Transfixbreue, Dat vor my In Richtestat vorge[nante] gekomen is, de boscheyden Herman Henneman Borgher thor Lippe. Else synn

Eliche husfrouwe. Vnd bekanten vor sich vnd ere rechten Eruen, dat se den gheystlichen vnd werdigen heren Hern Johann

Westermann, doctor, prior des Augustiner Closters, vnd gantzen

heren, broderen vnd Conuente bynnen der Stadt Lippe,

vnd allen eren nakomelingen, hebben vorkofft vnd vorkopen Rechtredelichen in Crafft dusses bosegelden Transfixbreues

Eynes rechten steden vasten vnuorbrocken Ewighen Eruekopes. Eynen bosegelden Radesbreff. Dar dusse breff dorchtogen is

Inholden Ses schillinge geldes Jarlichen Erfflicher Renthe In vnd vthe eren Houe achter der muren vp dem Oldenhoue

dar wandages huse vp gestaen hebt, na vthwisunge dusses houetbreues, De de vorge[nante] Herman darin hadde. Vor ere veyr

garden, an Eynen plasse belegen up dem brocke an Dirick Sluns Kampe, de up Oestzyden der Monicke kampe vnd

des weges de na den anderen kempen gheyt, Darup he enne eyne Summen geldes tho hefft gegeuen, Vnd de obgenante

Herman vnd seyne medebesch[?] wilt den vorge[nanten] heren vnd köperen vnd eren nakomen, des houetbreues rechte warende

wesen vnd syn vnd vollenkomen warschop dön Vorth alle ankommende ansprake dar van opstaen mochten affleggen, In allen

Rechten gheistlich ofte wertlich wanner, war vnd wo vaken ene des noith vnd behoiff is / Allet sonder eren schaden. vnde

ane ere kost. Vnde de vorkörpers sint des principaels breues vor my Richter erstgunt vthgegaen vnd Ewige vortichnisse

dar up gedaen, mit hande vnd munde So recht is / neynerlegge borechticheyt dar ann tho hebben eder beholden ton Ewigen dagen

Allet sonder Argelist vnd geferde. Dusses In Bekantnisse der warheyt hebbe Ich Cordt Henneman Richter obgemelt

vmme bede willen mynes vedderen Herman, als vor eynen principalen waren des Houetbreues myn AmptzSegell van

gerichtet weghen withken an dussen breff gehangen. Hyr weren mit
my ouer vnd an Tugeslude vnd Stantgenoten

De Ersamen Arnt Ryke Borgermester, Hinrich Halsebant vnd mer
frommer lude genoch Gegeuen nach Cristj vnser

Heren geborth Vyffteynhundert vnd Dertich Jar vp Donnerdach
negest na dem Sondaghe Oculj.