

Volker Leppin

Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther

Luther und die Mystik, Mystik bei Luther¹: Das ist eine Fragestellung, die lange Zeit mit wenig Popularität in der lutherischen Forschung zumal Deutschlands rechnen konnte. Ulrich Köpf listet in seinem großen Abriss zur Mystik in der vierten Auflage von ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ die illustre Reihe derer auf, die eine Diastase zwischen Mystik und Protestantismus konstruiert haben: Sie reicht von Albrecht Ritschl über Adolf von Harnack bis hin zur Dialektischen Theologie und ihren Folgen, durch die, so Köpf, „jedes ernsthafte theologische oder gar religiöse Interesse an Mystik in der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Ächtung bedroht“ war². Und es dürfte nicht die geringste Rolle spielen, dass auch die Inanspruchnahme einer Deutung Luthers vor mystischem Hintergrund durch Theologen wie Erich Seeberg³ und Erich Vogel-sang⁴ im Dritten Reich Versuche, sich einem möglicherweise auch positiven Verhältnis Luthers zur Mystik zu nähern, nachhaltig diskreditiert hat. Zumal im deutschen Sprachraum gab es daher nach 1945 gute Gründe, das Thema nur mit Vorsicht zu behandeln, auch wenn ein in der Zeit des Dritten Reiches der bekennenden Kirche nahestehender⁵ Kirchenhistoriker wie Wilhelm Maurer keine Schwierigkeiten darin sah, 1949 in seiner Arbeit über die Freiheitsschrift Luther zwar von der mittelalterlichen Mystik zu unterscheiden, aber eine Verbindungslinie zu ihr zu ziehen, indem er als

¹ Vgl. zum Forschungsstand auch meine Zusammenfassung in: VOLKER LEPPIN: Art. Mystik, in: Albrecht Beutel (Hg.): Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 67-70.

² ULRICH KÖPF: Art. Mystik III.3. Christliche Mystik b) Mittelalter und Neuzeit, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1663-1671; hier Sp. 1669.

³ Vgl. THOMAS KAUFMANN: „Anpassung als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des „Dritten Reiches“, in: Thomas Kaufmann und Harry Oelke (Hg.): Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“, Gütersloh 2002 (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 21), S. 122-272.

⁴ VOLKER LEPPIN: In Rosenbergs Schatten. Zur Lutherdeutung Erich Vogel-sangs, in: Theologische Zeitschrift. Basel 61 (2005), S. 132-142.

⁵ Vgl. GERHARD MÜLLER: In memoriam Wilhelm Maurer, in: Luther-Jahrbuch 50 (1983), S. 16-19; hier S. 16; Maurer sah sich durchaus in seiner Lutherdeutung nahe bei Seeberg (ebd. S. 18).

gemeinsame Wurzel Luthers und der Mystik die altkirchliche „Mysterientheologie“ annahm⁶ – wodurch er zugleich die starke Annäherung an die Vergottungslehre des Athanasius vorwegnahm⁷, die die Arbeiten der finnischen Lutherforschung prägen, um die seit einiger Zeit lebhaft gestritten wird⁸.

Ungeachtet der möglichen Skepsis gegenüber dieser Forschungsrichtung, die vor allem aus dem offenkundig sie steuernden ökumenischen Interesse im Blick auf eine Annäherung von Luthertum und Orthodoxie resultiert⁹, ist es doch symptomatisch, dass hier die Frage nach mystischen Themen und Wurzeln mit aller Deutlichkeit aus dem außerdeutschen europäischen Luthertum gestellt wurde. Schon auf dem Lutherkongress von 1966 meldeten sich auffälligerweise mit Heiko Augustinus Oberman, Erwin Iserloh und Bengt Hägglund ein reformierter Lutherforscher aus den Niederlanden und ein Lutheraner aus Schweden sowie ein deutscher Katholik zu Worte – während die deutsche lutherische Lutherforschung nicht mit einem eigenen großen Referat vertreten war.

Auch eines der wichtigsten Bücher, die die Debatte neu angestoßen haben, stammte von einem Niederländer: Theo Bell¹⁰. Mittlerweile ist nicht nur die offenkundige Nähe Luthers zu Bernhard ein wichtiger Gesichtspunkt

⁶ WILHELM MAURER: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen 1949, S. 51.

⁷ Ebd. S. 36.

⁸ Vgl. exemplarisch: Simo Peura und Antti Raunio (Hg.): Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, Helsinki/Erlangen 1990 (= Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25); SIMO PEURA: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Mainz 1994 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 152); zur finnischen Kritik an der modernen Lutherforschung grundlegend: RISTO SAARINEN: Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Stuttgart 1989 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 137). Die Fülle der von Tuomo Mannermaa angestoßenen finnischen Arbeiten stellte jüngst vor: JOHANUI FORSBERG: Die finnische Lutherforschung seit 1979, in: Luther-Jahrbuch 72 (2005), S. 147-182. Eine gediegene kritische Auseinandersetzung hiermit liegt vor bei ALBRECHT BEUTEL: Antwort und Wort. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther, in: Ders.: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, S. 28-44.

⁹ Insofern ist es bedeutsam, dass gerade an diesem Punkt der Annäherung die Arbeit von REINHARD FLOGAUS: Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), äußerst kritisch ansetzt und zum Ergebnis einer „fundamentale(n) ontologische(n) Differenz“ zwischen Luther und Palamas kommt (S. 438).

¹⁰ THEO BELL: Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux und Martin Luthers Schriften, Mainz 1993 (= Veröffentlichungen der Instituts für Europäische Geschichte Mainz 148).

punkt auch in der deutschen Forschung¹¹, sondern der Fragenkreis hat sich erweitert: Staupitz hat zunehmend Aufmerksamkeit nicht nur als Beichtvater, sondern auch als Ideengeber für Luther gefunden¹², in jüngster Zeit ist auch Johannes Tauler¹³ wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.

In diesem Zusammenhang spielt allerdings auch die Überlegung eine Rolle, ob Luther solche mystischen Autoren denn tatsächlich als Mystiker gelesen oder nicht vielmehr in ganz unmystischer Weise rezipiert habe¹⁴. Eine solche Klassifizierung in „Mystisches“ und „Nichtmystisches“, die sich zunächst einmal nahelegen scheint, bringt nun allerdings auch die Schwierigkeit mit sich, dass der Begriff der ‚Mystik‘ alles andere als trennscharf ist. Er ist vielmehr so schillernd und letztlich unbestimmt, dass Kurt Flasch in einem viel zitierten Appell ja sogar im Blick auf Meister Eckhart vor der Klassifizierung als Mystiker gewarnt hat¹⁵. Diese Forderung hat für sich, dass sie es ermöglicht, Eckhart unter einer manches eher verdeckenden und verunklarenden Deutungsschicht hervorzuholen – freilich mit dem dann wiederum in sich durchaus prekären Ergebnis, dass der so herauspräparierte Eckhart lediglich als neuplatonischer Philosoph übrig bleibt und seine theologischen Anteile in Flaschs Deutung unterbestimmt bleiben¹⁶.

¹¹ Vgl. ULRICH KÖPF: Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Kaspar Elm (Hg.): Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), S. 5-65; hier S. 13f.; BERNHARD LOHSE: Luther und Bernhard von Clairvaux, in: ebd. S. 271-301.

¹² Vgl. zu Staupitz grundlegend BERNDT HAMM: Johann von Staupitz (ca. 1468-1524) – spätmittelalterlicher Reformator und „Vater“ der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 92 (2001), S. 6-41; vgl. zum Verhältnis zu Luther: DAVID C. STEINMETZ: Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the protestant Reformation, Durham 1980; MARKUS WRIEDT: Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 141).

¹³ VOLKER LEPPIN: „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002), S. 7-25; HENRIK OTTO: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 75); MARKUS WRIEDT: Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?, in: Johannes Schilling (Hg.): Mystik, Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?, Leipzig 2003, S. 67-87.

¹⁴ BELL: Divus Bernhardus (wie Anm. 10), S. 367; OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 13), S. 207-211.

¹⁵ KURT FLASCH: Die Intention Meister Ekharts, in: Heinz Röttges (Hg.): Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks, Meisenheim am Glan 1974, S. 292-318.

¹⁶ Entsprechend steht auch bei dem Eckhart, den Kurt Flasch unter den „Klassikern der Theologie“ präsentiert, die philosophische Vernunft stark im Vordergrund der Beschreibung; KURT FLASCH: Meister Eckhart, in: Klassiker der Theologie, hg. von Fried-

Auch ohne diese in Flaschs spezifischem Deutungszugriff liegende Problematik scheint sein Vorschlag wenig geeignet, der angestrebten Klärung des wissenschaftlichen Gesprächs zu dienen: Durch Vermeidung des Begriffs ‚Mystik‘ wird man der in seiner Unschärfe liegenden Problematik kaum entgehen. Seine Stärke besteht umgekehrt gerade darin, dass er auf ein vortheoretisches Bewusstsein zurückgreifen kann, das eine Gruppe von Autoren und Schriften durchaus zielsicher, aufgrund ihres Kreisens um das proleptische Erleben der für das Eschaton verheißenen Einheit mit Gott, als mystisch identifizierbar macht. So besteht jenseits der Radikalposition Kurt Flaschs durchaus ein gewisser Konsens zumindest über einige Schriften, dass sie, in welchem Sinne auch immer, mystisch oder mindestens mystagogisch seien. Das pseudodionysische Corpus ist hier zu nennen oder auch Bernhard von Clairvaux und in der Regel trotz Flaschs Einwänden auch Meister Eckhart. Aus diesem Befund hat der Germanist Kurt Ruh in seiner großen ‚Geschichte der abendländischen Mystik‘ die Folgerung gezogen, Mystik nicht durch eine abstrakte Wesensbestimmung zu definieren, sondern durch einen textlichen Zusammenhang mit jenen unangefochten als mystisch geltenden Schriften¹⁷. Diese pragmatische Herangehensweise entlastet zwar nicht völlig von den schwierigen Abgrenzungsfragen – vor allem ist natürlich jeweils zu fragen, ob in einem textlichen Traditionszusammenhang ganze Konzepte oder nur Bruchstücke tradiert werden –, aber sie erleichtert doch den Umgang mit dem Begriff der ‚Mystik‘, indem sie diesen von weltanschaulichen Vorannahmen, gar von Rekursen auf Erlebnisse und dergleichen befreit. Ausschließlich in diesem Sinne ist es also zu verstehen, wenn im Folgenden von ‚Mystik‘ im Zusammenhang mit Luther die Rede ist. Es wird ausschließlich darum gehen, den Traditionszusammenhang mit der spätmittelalterlichen Mystik, wie er bei Luther fassbar ist, nachzuzeichnen.

Mystik hatte dabei für den jungen, sich im Kloster zum Reformator entwickelnden Mönch Luther eine doppelte Dimension: eine theologische, in der Lektüre greifbare, und eine Erfahrungsdimension. Letztere spielt in der Lutherforschung in der Regel eine nur sehr geringe Rolle, obwohl Luther sie ausdrücklich benennt. So reportiert Georg Röer in der Nachschrift von Luthers Predigt zum Pfingstmontag des Jahres 1523 Luthers Aussage: „Multos vidi monachos et clericos, qui incerti sunt, et ego semel raptus fui in 3^{um} celum“¹⁸. Die Paulusnachfolge Luthers also bezieht sich keineswegs nur, wie es protestantischen Wahrnehmungsmustern nahe liegt,

rich Wilhelm Graf, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, München 2005, S. 145-173, besonders S. 152-159.

¹⁷ KURT RUH: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 13f.

¹⁸ WA 11, S. 117,35f.

auf die plötzliche Bekehrung, die schon sein Ordensbruder Natin mit dem Erleben des Paulus parallelisiert hatte¹⁹, sondern auch auf die auch von Paulus selbst nur beiläufig und im Sinne des betonten Nicht-Rühmens angeführte visionäre Erfahrung im dritten Himmel (2 Kor 12,2), den klassischen mittelalterlichen Beleg für den *raptus Pauli*, das Dahingerissenwerden des Paulus in die himmlischen Sphären²⁰. So weit man den späteren Rückblicken trauen darf, hat Luther diese Erfahrungen keineswegs nur in biblischen Vorstellungen gedeutet, sondern wohl von früh an in den Kategorien des Corpus Dionysiacum: In einem sehr späten Rückblick innerhalb seiner Jesaja-Auslegung von 1543/4 erklärt er: „Nam fui et ego in ista schola, ubi putavi me esse inter choro Angelorum, cumtamen inter Diabolo potius sim versatus“²¹.

Angeichts dessen, dass er schon sehr früh, in der Zeit seines Sentenzenkommentars Dionysios kannte²², können die Hinweise auf die Chöre der Engel deutlich als Reflex auf die dionysischen himmlischen Hierarchien aufgeschlüsselt werden: Beide Texte gemeinsam weisen den jungen Luther durch seine spätere – und damit quellenkritisch immer problematische – Erinnerung als einen Mönch aus, der mystische oder visionäre Erfahrungen gemacht und diese offenbar auch mit Hilfe des dionysischen Corpus reflektiert hat.

Das verweist auf den monastischen Kontext als Hintergrund einer mystischen Ausrichtung bei Luther, die dann aber noch ein klareres Ziel durch Johann von Staupitz erhielt, dem Luther spätestens bei seinem ersten Wittenberger Aufenthalt 1508/09²³ begegnete und an dem er sich, seit seine gegen die Pläne des Staupitz gerichtete Mission in Rom auf der Reise ins transalpine Gebiet 1510/11 nicht zum Erfolg gekommen war, immer stärker orientierte, bis hin zu seinem Wechsel nach Wittenberg und der Nach-

¹⁹ Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519), hg. von Otto Scheel, Tübingen 1929 (= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge 2), S. 53, Nr. 136.

²⁰ Vgl. hierzu VOLKER LEPPIN: *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham*, Göttingen 1995 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), S. 125f.

²¹ WA 40/III, S. 657,35f.

²² WA 9, S. 63,6f.; vgl. JOSEF WIENEKE: *Luther und Petrus Lombardus. Martin Luthers Notizen anlässlich seiner Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus Erfurt 1509/11*, St. Ottilien 1995 (= Dissertationen. Theologische Reihe 71), S. 84-88; zum Verhältnis Luthers zu Dionysios vgl. ERICH VOGELANG: *Luther und die Mystik*, in: *Luther-Jahrbuch 19 (1937)*, S. 32-54, besonders S. 33-37. Dieser gelehrte Aufsatz von Erich Vogelsang bedarf allerdings der sensiblen zeithistorischen Einordnung; vgl. LEPPIN: *Rosenbergs Schatten* (wie Anm. 4).

²³ Vgl. hierzu VOLKER LEPPIN: *Martin Luther*, Darmstadt 2006 (im Druck). Zu einer möglichen früheren Begegnung vgl. MARTIN BRECHT: *Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1990, S. 77.

folge des Staupitz in der Theologischen Professur²⁴. Es ist vielfach betont worden, wie wichtig der Beichtiger Staupitz für Luther wurde – berühmt ist etwa jene Szene in Eisleben, die nach den Forschungen Wilhelm-Ernst Winterhagers wohl auf das Jahr 1516 zu datieren ist²⁵: Luther erschrak im Zuge einer Fronleichnamsprozession in seiner Geburtsstadt Eisleben angesichts des Allerheiligsten²⁶. Und Staupitz, an den er sich damit wandte, tröstete ihn: „Es ist nicht Christus, was dich erschreckt hat, weil Christus nicht erschreckt, sondern tröstet“²⁷. Immer wieder, hat Luther betont, wurde ihm im Kloster in solcher Weise durch Staupitz, aber auch durch andere, ein anderer Christus als der, den er wohl als erschreckenden Richter in seinem Elternhaus kennen gelernt hatte, vorgestellt. Schon sein Novizenmeister Johann Grevenstein²⁸ – der nach Luther unter der „verdammten Kutte“ ein wahrer Christ gewesen sei²⁹ – hatte ihn nach einer späten Erinnerung in seinen Anfechtungen darauf verwiesen, dass Gott die Christen zur Hoffnung aufgefordert habe³⁰: Der klösterliche Kontext war keineswegs so ganz und gar von der Vorstellung eines richtenden Christus bestimmt, wie es Luthers eigene Pauschalierungen immer wieder suggerieren³¹. Von der „nahen Gnade“³² konnte Luther durchaus auch im Kloster

²⁴ Dass hier nicht von einer spezifischen Bibelprofessur gesprochen werden kann und sollte, hat ULRICH KÖPF: Martin Luthers theologischer Lehrstuhl, in: Irene Dingel und Günther Wartenberg (Hg.): Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, Leipzig 2002 (= Leucorea-Studien 5), S. 71-86; hier S. 76, eindrücklich gezeigt.

²⁵ WILHELM-ERNST WINTERHAGER: Martin Luther und das Amt des Provinzialvikars in der Reformkongregation der deutschen Augustiner-Eremiten, in: Franz J. Felten und Nikolas Jaspert (Hg.): Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm, Berlin 1999, S. 707-738, S. 736f.

²⁶ WA.TR 1, S. 59,8-12, Nr. 137: „Wie geschah mir? Ich erschrak ein mal für dem sacrament, das Doctor Staupitz zu Eisleben in der procession trug corporis Christi. Da gieng ich auch mit und hett ein priester kleyd an, beichtets darnach Doctor Staupitz, et dicebat mihi: Vestra cogitatio ist nit Christus.“

²⁷ WA.TR 2, S. 417,14f., Nr. 2318a: „Non est Christus, quod te teruit, quia Christus non terret, sed consolatur“. Luther spricht hier nicht ausdrücklich von der Prozession in Eisleben, aber die Ähnlichkeit der argumentativen Figur zu dem direkt auf die Prozession bezogenen Bericht spricht dafür, dass es sich hier um dasselbe Ereignis handelt.

²⁸ Vgl. zu ihm ADALBERO KUNZELMANN: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Fünfter Teil: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden, Würzburg 1974, S. 461.

²⁹ WA 30/III, S. 530,25f.; vgl. auch WA.B 9, S. 133,40f.: „Mein Praeceptor Im Closser, ein feiner alter Man“.

³⁰ WA 40/II, S. 411,14-412,1; vgl., offenbar auf dasselbe Ereignis bezogen, WA.TR 5, S. 439,35, Nr. 6017.

³¹ WA 10/III, S. 357,25f.; vgl. WA 41, S. 197,5-201,19; WA 47, S. 99,34-39; S. 109,42-110,2; S. 590,1-6.

³² Vgl. BERNDT HAMM: Die „nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hg.): „Herbst

erfahren³³, von Anfang an durch seinen Novizenmeister, später dann vor allem durch den Oberen Staupitz.

Und bei diesem gewannen die Hinweise, wie schon der Trost in Eisleben zeigt, eine stark christozentrische Zuspitzung, und zwar auf einen Christus, der in den mildesten, auch mystisch beeinflussten Tönen gezeichnet werden konnte: Nicht zuletzt weil Luther selbst das Bild später in der Freiheitsschrift aufnehmen sollte, kann als besonders kennzeichnend hierfür die Analogie zwischen der Beziehung des Gläubigen zu Christus und der von Bräutigam und Braut gelten, die Staupitz in seinem ‚*Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*‘ am Vorabend von Luthers öffentlichem Auftreten verwandte: „Die Verbindung Christi und der Kirchen ist vollkommen, dergestalt: ‚Ich nim dich zu der meinen, ich nim dich mir, ich nim dich in mich‘; und herwiderumb spricht die Kirche oder die Seel zu Christo: ‚Ich nim dich zu dem meinen, ich nim dich mir, ich nim dich in mich‘; damit Christus also sprech: ‚Der Christen ist mein, der Christen ist mir, der Christen ist ich‘; und die Braut: ‚Christus ist mein, Christus ist mir, Christus ist ich‘.“³⁴

Es liegt auf der Hand, dass hier direkt oder indirekt die Einflüsse Bernhards spürbar sind. Aber die Spur von Staupitz führt nicht unmittelbar und ausschließlich zu Bernhard. Der mystische Autor, den er in Wittenberg möglicherweise eingeführt hat, der jedenfalls in dem ihn umgebenden Kreis mit besonderer Intensität gelesen wurde, war Johannes Tauler³⁵. Und die Erinnerung Luthers scheint dafür zu sprechen, dass es gerade die Christozentrik von Staupitz, der Hinweis auf den gnädig sich zuwendenden Christus war, den seine Anhänger durch ihre Tauler-Lektüre bestätigt sahen. Für Luther ist hier jenes Geleitwort zu den *Resolutiones* einschlägig, auf dessen auffällige Parallelen zu Luthers ‚*Großem Selbstzeugnis*‘ ich vor einigen Jahren hingewiesen habe³⁶. Luther erinnert sich hier, wie Staupitz ihn in Fragen der Buße auf die gnädige Zuwendung Gottes verwiesen hat: „Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort ‚Buße‘ gefallen ist. Es erbarmte uns des Ge-

des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin/New York 2004 (= *Miscellanea Mediaevalia* 31), S. 541-557.

³³ Zur prägenden Wirkung von Luthers Klosterzeit vgl. ULRICH KÖPF: Martin Luther als Mönch, in: Luther 55 (1984), S. 66-84; DERS.: Monastische Traditionen bei Martin Luther, in: Christoph Marksches und Michael Trowitzsch: Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, Tübingen 1999, S. 17-35.

³⁴ JOHANN VON STAUPITZ: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Lateinische Schriften II: *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*, hg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, Berlin/New York 1979 (= Spätmittelalter und Reformation 14), S. 145-147.

³⁵ Vgl. hierzu OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 13).

³⁶ Vgl. LEPPIN: „*Omnem vitam*“ (wie Anm. 13).

wissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob du vom Himmel herab redetest: Dass wahre Buße allein mit der Liebe zu Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr der Anfang.“³⁷

Es ist dieser Hinweis des Staupitz, durch den Luther sich auf die Wunden des Heilands verwiesen sieht³⁸ – und er beschreibt das genau in offenbarungsartiger Weise.

Hier müssen die einzelnen Argumente nicht wiederholt werden, die den Text als überaus gewichtige Parallele zu dem ‚Großen Selbstzeugnis‘ von 1545 erscheinen lassen: Auch der bislang deutlichste Kritiker meiner Überlegungen, Martin Brecht, stimmt darin überein, dass die Parallelen frappierend sind – sogar so frappierend, dass er meint, beide Texte müssten von demselben Ereignis sprechen³⁹. Sollte dem so sein – dann käme zweifellos dem früheren Text die Priorität und damit die Schlüsselrolle zum Verständnis des jungen Luther zu, was ebenfalls gilt, wenn man – wie ich selbst es für wahrscheinlich halte – die These eines psychologischen Durchbruchs beim jungen Luther gänzlich in Frage stellt und die Durchbruchsberichte eher als autobiographische Stilisierungen im Stile von Konversionsberichten⁴⁰ versteht, in denen Luther langwährende Entwicklungen punktuell verdichtet⁴¹. Dann wäre jedenfalls nach seinem Erkenntnisstand im Jahre 1518 das entscheidende Leitwort für ihn die *poenitentia* gewesen, und der entscheidende Impulsgeber für seine Entwicklung Staupitz.

³⁷ WA 1, S. 525,4-14: „Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis ‚poenitentia‘, ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.“

³⁸ WA 1, S. 525,21-23.

³⁹ MARTIN BRECHT: Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), S. 281-291; S. 290. Allerdings scheint mir hier letztlich das Verhältnis der beiden Erinnerungsberichte Luthers ungeklärt: Wenn sie, wie Brecht ebd. schreibt, „von demselben Ereignis und von derselben Sache“ handeln, müsste doch wohl dem früheren Bericht die Priorität zukommen. Dann aber wäre das berichtete Ereignis nicht nur früher als bislang von Brecht angenommen, sondern auch zu einem anderen Inhalt, nämlich zur *poenitentia* statt zur *iustitia*.

⁴⁰ Vgl. hierzu BERND ULMER: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattungen. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungslebens, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), S. 19-33.

⁴¹ Vgl. zu dieser Argumentation LEPPIN: „omnem vitam“ (wie Anm. 13), S. 8-13.

Hat man so in dem Begleitschreiben zu den ‚Resolutiones‘ den eigentlichen Schlüsseltext für die Entwicklung des jungen Luther, wie er selbst sie relativ zeitnah sah, in der Hand, so lassen sich die mystischen Beiklänge schwerlich ignorieren: Am auffälligsten dürfte sein, dass Luther den durch Staupitz entdeckten Christus mit eben jenem mystischen Epitheton „süß“ bezeichnet⁴², mit dem er am 14. Dezember 1516 Spalatin die Predigten Johannes Taulers empfohlen hatte⁴³. Das Wortfeld jedenfalls weist auf einen mystischen Kontext hin, der sich bei einem Autor, der seine ersten Spuren als Herausgeber der ‚Theologia deutsch‘ verdient hat⁴⁴, ja un schwer nahelegt.

Folgt man dieser Spur, so entsteht allerdings eine interessante Koinzidenz: Die Erinnerungen in den ‚Resolutiones‘ weisen in eine Zeit kurz vor der Kenntnisnahme des Erasmischen Griechischen Neuen Testaments, also in die Frühphase der Römerbriefvorlesung⁴⁵ – und damit in jene Zeit, in der Luther aller Wahrscheinlichkeit nach mit Tauler konfrontiert wurde. Damit schließt sich nun der Kreis: Oben wurde bereits angedeutet, dass Staupitz die Wittenberger interessierten Anhänger nicht allein auf seine eigenen Lehren hinführte, sondern auch und gerade als Impuls verstanden wurde, den seit kurzem in zwei Drucken⁴⁶ vorliegenden Johannes Tauler zu lesen und sich anzueignen. Wovon Luther also berichtet, ist eine von Staupitz beeinflusste Hinwendung zu Tauler. Wie für das Selbstzeugnis von 1545 ist es wohl auch hier müßig, der von Luther selbst gelegten Spur zu folgen und nach dem Moment zu suchen, an dem der Umschlag von einer vorherigen Zeit zu einer von Staupitz und Tauler beeinflussten Zeit erfolgte⁴⁷: Dieses Geschehen ist nur in der nachträglichen Stilisierung mo-

⁴² WA 1, S. 522,23.

⁴³ WA.B 1, S. 79,58-64: „Gusta ergo et vide, quam suavis est dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarus est, quicquid nos sumus“.

⁴⁴ Vgl. die Vorworte WA 1, S. 153 (1516); S. 378f. (1518); zur theologischen Einordnung der ‚Theologia deutsch‘ vgl. CHRISTIAN PETERS: Art. Theologia deutsch, in: TRE 33 (2002), S. 258-262, sowie jetzt den Beitrag von ANDREAS ZECHERLE in diesem Band. Anhand von Randbemerkungen, die er Luther zuweist, kommt auch MARTIN BRECHT: Randbemerkungen in Luthers Ausgaben der „Deutsch Theologia“, in: Luther-Jahrbuch 47 (1980), S. 11-32, S. 32, zu der bemerkenswerten Feststellung, dass Luthers Anthropologie „durch mystische Vorstellungselemente mit geformt worden ist“.

⁴⁵ Der Erasmus-Text erschien am 1. März 1516 in Basel; vgl. KURT ALAND und BARBARA ALAND: Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart ²1989, S. 13. Luther benutzte ihn spätestens seiner Auslegung von Röm 9,19 an (WA 56, S. 400,15).

⁴⁶ Vgl. zur Druckgeschichte der Ausgaben von 1498 und 1508 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 13), S. 29-41.

⁴⁷ Zu der langen Forschungsgeschichte, die sich immer wieder um das Selbstzeugnis von 1545 drehte, vgl. die instruktiven Sammelbände: Bernhard Lohse (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968 (= Wege der Forschung 123); ders. (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther.

menthaft und plötzlich, tatsächlich handelt es sich um einen allmählichen Prozess, innerhalb dessen die Begegnung mit Tauler eine, freilich gewichtige, Rolle gespielt hat. Wie gewichtig, das zeigt Luthers Schreiben an Staupitz vom 31. März 1518, in dem er irritiert auf den öffentlichen Sturm um seine Person seit dem Bekanntwerden der Ablassthesen zurückblickt: „Freilich bin ich der Theologie Taulers und jenes Büchleins gefolgt, das du neulich unserem Christian Goldschmied in den Druck gegeben hast.“⁴⁸ Noch in dieser Phase also, in der Luther schon zu einer öffentlichen Person geworden ist, sieht er selbst sich ganz im Strom der spätmittelalterlichen deutschsprachigen Mystik.

Wenn das aber so ist, dann stellt sich in aller Vorsicht die Frage, was denn eigentlich aus diesen mystischen Anfängen bei Luther geworden ist. Und je weniger plausibel das psychologische Muster eines Durchbruchs ist, desto stärker wird man das, was man mit Pesch als einen „über verschiedene Stufen“ sich vollziehenden Prozess einer „theologischem Umorientierung“ zu beschreiben hat⁴⁹, auch daraufhin zu befragen haben, wie und inwiefern sich in ihm Trans-Formationen jener anfänglichen Mystik nachzeichnen lassen. Dabei wird man in dieser Transformation, wie es solchen Prozessen eigen ist, die Differenz des Ergebnisses zum Vorgegebenen ebenso zu beschreiben haben, wie die beibehaltende Identität.

Eine solche Untersuchung müsste eigentlich das Ganze von Luthers Theologie in den Blick nehmen, was aber beim derzeitigen Forschungsstand noch nicht sinnvoll zu leisten ist. Ein Zugang zu dem Umbau mystischen Denkens bei Luther kann derzeit nur exemplarisch erfolgen. Genau hierzu soll aber die hier vorliegende Skizze einen Beitrag leisten: Damit die exemplarische Arbeit beanspruchen kann, einigermaßen repräsentativ zu sein, werden für die Untersuchung solche theologischen Themen herausgegriffen, deren genuin reformatorischer Charakter zunächst einmal außer Frage stehen dürfte: die Polarität von Gesetz und Evangelium, die Rechtfertigungslehre und die Lehre vom allgemeinen Priestertum. Dass die Kombination allein schon dieser drei Überzeugungen wichtige Elemente des Sets reformatorischer Theologie ausmachen, dürfte unmittelbar einleuchten.

Neuere Untersuchungen, Stuttgart/Wiesbaden 1988 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 25).

⁴⁸ WA.B I, S. 160,8f.

⁴⁹ OTTO HERMANN PESCH: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, in: Lohse: Durchbruch (wie Anm. 47), S. 445-505: hier S. 500.

1. *Gesetz und Evangelium*: Die Dialektik von Gesetz und Evangelium ist bekanntlich ein Angelpunkt von Luthers Denken⁵⁰. In ihrer vollen Gestalt ist sie in den Antinomerdisputationen zu greifen, aber die Entwicklung setzt schon in der Zeit der frühen Vorlesungen ein, auch wenn hier noch nicht die volle Begriffsschärfe wie später zu beobachten ist⁵¹. In den Texten der zwanziger Jahre, in denen man Luthers Theologie wohl unstrittig als reformatorisch ansprechen kann⁵², finden sich zwei wichtige Gesichtspunkte, an denen Luther theologisch arbeitet: Der eine geht aus von der hamartiologischen Einordnung der Wirkung des Gesetzes, wie sie sich im Römerbrief (Röm 5,20; Röm 7,7ff.) findet, mit jenen harten Aussagen, nach denen das Gesetz geradezu als die Sünde mehrend vorzustellen ist. In der klaren Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die er in seiner lateinischen Epistel- und Evangelienpostille von 1521 vornahm, bearbeitet Luther ausführlich und in immer neuen Anläufen immer wieder diesen Gedankengang⁵³. Wird durch diese Ausführungen der Gegensatz zum Evangelium besonders betont, so gibt es daneben, und der Sache nach untrennbar damit verbunden⁵⁴, auch das Bemühen, die Zuordnung von Gesetz und Evangelium auszudrücken, die ja bei Augustin in ‚De spiritu et littera‘ vorgegeben war: „Lex ergo data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex inpleretur“⁵⁵. Charakteristisch für eine solche Zuordnung der beiden Weisen, in denen Gottes Wort ergeht, ist eine Aussage in der Kirchenpostille von 1522, die das Gesetz als eine Art Hinführung auf Jesus Christus beschreibt: „Das ander, das der mensch sich also durchs gesetz erkenne, wie falsch und unrecht seyn hertz sey, wie fern er noch von gott sey, wie gar die natur nichts sey, das er seyn erber leben vorachte und

⁵⁰ Vgl. WA 7, S. 502,34f; 36, S. 9,224-31; 39/I, S. 361,1-6; 40/I, S. 207,3-5. Entsprechendes Gewicht erhält diese Unterscheidung in den modernen Darstellungen der Theologie Luthers: PAUL ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1994, S. 218-238; BERNHARD LOHSE: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, S. 283-294; OSWALD BAYER: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, S. 53-70; ALBRECHT BEUTEL: Theologie als Unterscheidungslehre, in: ders.: Luther Handbuch (wie Anm. 1), S. 450-454, besonders S. 451-453.

⁵¹ Vgl. hierzu LOHSE: Luthers Theologie (wie Anm. 50), S. 284-287.

⁵² Zur Frage der allmählichen Entwicklung Luthers vgl. LEPPIN: Martin Luther (wie Anm. 23).

⁵³ WA 7, S. 503,4-504,5.

⁵⁴ Vgl. die explizite Zusammenführung von beidem in der Obrigkeitsschrift: WA 11, S. 250,29-31: „Datzu gibt S. Paulus dem gesetz noch eyn ampt Ro: .7. unnd Gal: .2. das es die sund erkennen leret, damit es den menschen demütigt zur gnad unnd zum glawben Christi.“

⁵⁵ AUGUSTIN: De spiritu et littera 19,34, in: Sancti Aureli Augustini opera (sect. 8, pars 1), hg. von Karl Urba und Joseph Zycha, Wien 1913 (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 60), S. 187,22f.

erkenne, wie es nichts sey gegen dem, das tzu des gesetzes erfüllunge gehoret. Und also gedemuettigt werde, tzum creutz krieche, Christum erfeufftze und sich nach syner gnaden sehne, an yhm selbs gar vortzage, alle seynen trost auff Christum setze“⁵⁶.

Über den augustinischen Hintergrund hinaus, verdichtet sich hier noch viel mehr: Die Vorstellung des Demütigens greift offenbar ebenso selbstverständlich auf die Demutstheologie der frühen Vorlesungen zurück⁵⁷, wie der Hinweis auf Christus als den alleinigen Trost einen Reflex auf jene Tröstungen darzustellen scheint, die Luther bei Staupitz erfahren hatte, wenn dieser ihm gesagt hatte, es sei nicht Christus, der erschrecke, sondern Christus sei es, der tröste (vgl.o.). Der Satz aus der reformatorischen Kirchenpostille verweist also sprachlich auf die Gärungsphase von Luthers Theologie. Und in dieser Perspektive ist es bemerkenswert, in welchem Maße die Nichtigkeit des Tuns des Menschen ausgesprochen wird⁵⁸: Die Nichtigkeit des Eigenen, die Erkenntnis der eigenen totalen Unzulänglichkeit im Angesicht Gottes ist Ziel der Gesetzesbotschaft – in den Antinomerdisputationen wird Luther dies mit einem weiteren Begriff zusammenfassen, der auch in seinem klösterlichen Kontext immer wieder erscheint: *desperatio*⁵⁹, die auch bereits in den ‚Operationes in psalmos‘ als Voraussetzung für das Aufscheinen der Gerechtigkeit begegnet⁶⁰: Was in der begrifflichen Schärfung der Lehre von Gesetz und Evangelium in der Antinomerdisputation leitend wird, hat seinerzeit, in der Psalmenvorlesung, seinen Ort in der Demutstheologie: Luther kann denselben Gedankengang, den er mit der *desperatio* als Gerechtigkeitsvoraussetzung ausdrückt, auch mit dem Gedankengang ausdrücken: „deus humiles solum respiciat“⁶¹. Grundstruktur und spirituell entscheidende Vokabeln bleiben gleich, während der Rahmen sich immer mehr zu einem worttheologischen Kontext hin verschoben hat.

⁵⁶ WA 10/I/1, S. 455,5-11.

⁵⁷ Vgl. zu diesem Konzept nach wie vor ERNST BIZER: *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen 1966.

⁵⁸ Vgl. zu diesem Zusammenhang von Nichtigkeit und Sündenerkenntnis, vornehmlich in den *Operationes in Psalmos*, aber auch insgesamt im Zeitraum von 1518 bis 1523: SAMMELI JUNTUNEN: *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren 1510 bis 1523*, Helsinki 1996, S. 371-378.

⁵⁹ WA 39/I, S. 50,36f.; 40/I, S. 368,12. 32f.; vgl. zur Verzweiflung im monastischen Kontext WA 4, S. 665,21f.; 56, S. 266,25-28.

⁶⁰ Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2, S. 182,4-8; vgl. hierzu HUBERTUS BLAUMEISER: *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit*. Eine Untersuchung anhand der *Operationes in psalmos* (1519-1521), Paderborn 1995 (= *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* 60), S. 154.

⁶¹ Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2, S. 197,25.

Eben jene *desperatio*, die in frühen wie späten Texten als Umschlagpunkt zwischen Erniedrigung des Menschlich-Eigenen und Hinwendung zum Heil begegnet, erscheint in der Heidelberger Disputation als *opus alienum* Gottes⁶². Und in unmittelbarer Nähe hierzu konnte Luther 1518, in den ‚Resolutiones‘ zu den Ablassthesen, als *opus alienum* auch die wahre *contritio cordis* bezeichnen – eine Zerknirschung, die nicht im Rahmen der bußtheologischen Trias zu stehen kommt, sondern allein für sich, parallelisiert mit der Demütigung⁶³. Und damit verdichtet sich der Eindruck, dass jene gesetzes theologischen Aussagen über ihren paulinischen und augustianischen Hintergrund hinaus auch einen haben, der in der monastischen, näherhin in der mystischen Tradition verwurzelt ist: Als erste Stufe der Selbsterkenntnis bedarf auch und gerade der Mystiker der Reinigung, und diese wird gerade in jenen Kontexten, die Luther bekannt waren, also in der deutschsprachigen Mystik eines Johannes Tauler, immer wieder in Bußterminologie ausgedrückt⁶⁴. Exemplarisch möge hierfür eine Stelle aus Taulers Predigt über Joh 5,1 ff stehen: „Die dirte porte von disen daz ist ein war wesentlicher ruwe der sünden. Welicher ist daz? Das ist ein gantz war abeker von allem dem daz nüt luter Got enist oder des Got nüt ein ware sache enist, und ein war gantz zuoker zuo Gotte mit allem dem daz man ist“⁶⁵.

Luther hatte diese Betonung der wahren inneren Reue schon früh, das heißt: während der Zeit seiner eigenen intensiven Taulerlektüre wahrgenommen: Eine knappe Notiz, „Hoc nota tibi“, findet sich gerade an einer Tauler-Stelle, an der dieser die Anerkennung der eigenen Nichtigkeit des Menschen als wichtiger gegenüber dem ritualisierten äußeren Beichtakt charakterisiert und damit durch den Verweis auf die wahre innere Zerknirschung die sakramentale Buße jedenfalls relativiert: „[...] so ile und tring dich in Got als swintlich das dir die sunde zemole enphallent, ob du der mitte zuo der bichte kumest, das du ir nut enwissest ze sagende. Dis enso dich nut entsetzen; es enist dir nut uf gevallen ze schaden, sunder zuo eine bekentnisse dines nichtes und zuo einer versmehunge din selbes in einer gelossenheit, nut in einer swermuotikeit“⁶⁶.

Die Aussage ist noch radikaler als die oben zitierte Luthers zur Wirkung des Gesetzes, und gerade darin lässt sich nun auch der transformierende Weg bei Luther nachzeichnen. Schon von früh an ist bei Luther eine Hoch-

⁶² WA 1, S. 357,6-8.

⁶³ WA 1, S. 540,23-25.

⁶⁴ Vgl. etwa Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1910, S. 65,22-27, Nr. 14.

⁶⁵ Ebd. S. 36,10-14, Nr. 8.

⁶⁶ Ebd. S. 355,36-356,2, Nr. 65; vgl. Luthers Randbemerkungen hierzu in WA 9, S. 104,11-14; vgl. zur Argumentation LEPPIN: *Omnem vitam* (wie Anm. 13), S. 15-17.

schätzung der Reue innerhalb der mittelalterlichen Elemente der Buße zu beobachten. Dies erklärt sich nicht allein, wie es spätere Rückblicke Luthers andeuten, aus der Diskussion um Attritionismus und Kontritionismus⁶⁷, sondern sie ist zu guten Teilen auch mystisches Erbe, eben solcher Aussagen wie der eben zitierten Taulers. Diese wohl durch mystische Lektüre mit bewirkte Erkenntnis Luthers wird aber mit fortschreitender Entwicklung worttheologisch gebrochen, ohne dass die Struktur des mystischen Weges gänzlich beseitigt würde: Der mystische Weg führte von einer Destruktion, einer immer wieder verbal anklingenden Ver- bzw. Zernichtung des Seins hin zu einer Offenheit für das Hineinkommen Gottes in die so entstehende Leere⁶⁸. Das oben angeführte Tauler-Zitat aus der Predigt über Joh 5,1ff geht entsprechend weiter: „und daz ist alleine der kerne und daz marg des ruwen; und dan mit einer versaster getrűwunge versinken in das minnenkliche luter guot das Got ist, und an ime und in ime iemer zuo blibende und anzuohangende mit minnen und mit luterre meinunge in eime vollen bereiten willen, den liebsten willen Gottes zuo tuonde also verre also er mag“⁶⁹.

Diese Bewegung spiegelt sich in der soteriologischen Zuordnung von Gesetz und Evangelium bei Luther durchaus wieder, insofern auch hier die in Verzweiflung führende Vernichtung dessen, was der Mensch an Werken einzubringen hat, dem Verheißungswort⁷⁰ und seiner Wirkung am Menschen nicht nur vorausläuft, sondern geradezu auf es zuläuft und ihm den Weg bereitet: Der Mensch erfährt durch das Gesetz, so heißt es später in der zweiten Antinomerdisputation, dass ihm „die weite welt zu enge“ wird, und eben dadurch ist er auf Christus angewiesen⁷¹. Darin haben Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium und die mystische Beschreibung des Heilsweges eine Parallele: Dem Gnadenhandeln Gottes – und als solches ist natürlich auch die mystische Einung zu verstehen – läuft eine im Blick auf das menschliche Selbstverständnis notwendigerweise destruktive Vorbereitung voraus. Und dass die Parallele mehr ist als ein Zufall, macht die Überschneidung der Wortfelder aus den frühen Vorlesungen und ihrer Demutstheologie mit den ersten ausführlichen Darlegungen zur Gesetzeslehre bei Luther deutlich: Hier fand ein allmählicher Umbau statt, der freilich in der Tat als Umbau zu verstehen ist, als eine Transformation hin zu einer neuen Konstitution der theologischen Grundkoordinaten: Jener negative, vorauslaufende Aspekt der Destruktion des allein Menschlichen wird

⁶⁷ WA 40/II, S. 411,39-412,20.

⁶⁸ Vgl. Die Predigten Taulers (wie Anm. 64), S. 305,23-306,4, Nr. 60e.

⁶⁹ Ebd. S. 36,14-18, Nr. 8.

⁷⁰ Zum promissionalen Charakter vgl. nach wie vor OSWALD BAYER: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt 1989.

⁷¹ WA 39/I, S. 456,7f.

bei Luther eindeutiger als bei den Mystikern auf Gott zurückgeführt. Zwar ist es auch für die Mystiker des späten Mittelalters selbstverständliche Voraussetzung, dass Gott der Handelnde im gesamten Heilsprozess ist⁷², aber bei Luther wird dieser Aspekt entschieden stärker – vermutlich ist genau dies die Stelle, an der das Denken der *Via moderna* mit ihrem starken Gottesbild⁷³ prägend für sein Gottesbild und damit auch für die entsprechende Transformation der Mystik wird.

Die zweite, wichtige Differenz ist aber natürlich die Einzeichnung des strukturellen Schemas der Mystiker in einen worttheologischen Zusammenhang. Gerade gegenüber vorgegebenen mystischen Denkweisen – und im weitesten Sinne gehört natürlich auch das, was Bizer als Demutstheologie identifiziert hat, hierzu – ist ein solcher worttheologischer Kontext ein ganz entscheidender Gewinn, insofern er das Woher, anders ausgedrückt, das *Extra nos*⁷⁴ jener Vorgänge eindeutiger bestimmen lässt, als es in der Regel in den mystischen Texten des späten Mittelalters der Fall ist, die zwar in einer biblischen Bildwelt leben und auch von der festen Überzeugung äußerer Bewirkung ausgehen, diese aber nicht kriterienhaft benennen. Eben hier liegt dann auch die Stärke der Lutherschen Transformation im Blick auf die später notwendig werdenden Grenzziehungen.

2. *Rechtfertigungslehre*: Es kann schwerlich darum gehen, die Rechtfertigungslehre schlicht als aus dem Geist spätmittelalterlicher Mystik geboren darzustellen. Die klassische Annahme einer Verwurzelung von Luthers Rechtfertigungslehre im Denken des Paulus und Augustins ist selbstverständlich die nächstliegende und unzweifelhaft zutreffende Erklärung dafür, dass Luther sich zunehmend theologisch im Horizont der Rechtfertigungslehre bewegte und diese zum Schlüssel seines Verständnisses der Situation des Menschen vor Gott machte. Gleichwohl gibt es auch strukturelle Analogien zu bestimmten Aspekten mystischen Denkens, die einen mystisch beeinflussten Denker wie Luther besonders empfänglich für die

⁷² Die Predigten Taulers (wie Anm. 64), S. 305,16-19, Nr. 60e: „Die nechste und die aller höchste bereitunge in ze enphahende die muos er selber bereiten und wúrken in den menschen. Er muos die stat selber bereiten zuo im selber und muos sich selber och enphahen in dem menschen“.

⁷³ Vgl. hierzu WILLIAM J. COURTENAY: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990 (= *Quodlibeta* 8); VOLKER LEPPIN: *Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?*, in: *Franciscan studies* 55 (1998), S. 169-180; HUBERT SCHRÖCKER: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin 2003 (= *Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes* 49).

⁷⁴ Vgl. zur Brechung dieser mystischen Formel bei Luther KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN: *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (= *Beiträge zur historischen Theologie* 46).

Botschaft von der unverdienten Gnade machten, und das gehört nun in der Tat in diesen Kontext. Mystische Theologen wie Johannes Tauler oder auch der Autor der ‚Theologia Deutsch‘ gehörten zu jenen Frömmigkeitsströmungen des späten Mittelalters, die Berndt Hamm kürzlich mit dem Begriff der „nahen Gnade“⁷⁵ charakterisiert hat: Gott, in der Regel: Christus, wird bei ihnen auf eine Weise nahe, die die üblichen gradualistischen Formen⁷⁶ der sakramentalen Heilsvermittlung im späten Mittelalter zwar nicht obsolet macht, aber doch relativiert⁷⁷. Von besonderer Bedeutung und Brisanz ist hierbei, dass das Heilsgeschehen aufgrund der hier erfolgenden Immediatisierung⁷⁸ des Gottesverhältnisses nicht mehr zwingend auf externe gestufte Vermittlungsinstanzen des Klerus angewiesen ist. Zumindest auf dieser Ebene also wird Christus und Gott insofern als „nahe Gnade“ präsent, als er der – auf prinzipieller Ebene in kirchenfrommen Kreisen der Mystiker niemals bestrittenen⁷⁹ – sakramentalen Heilsvermittlung einen Weg direkter Heilsvermittlung gegenüberstellt. Und diese geschieht nach Tauler gar „niemer von menschlichen werken noch von verdiende, sunder von luttere genaden und von dem verdiende unsers herren Jhesu Christi“⁸⁰.

Damit ist in der Formulierung Taulers eine Annäherung an augustini-sche Terminologie erreicht, die deutlich macht, dass die Betonung der unmittelbaren Gnade jedenfalls eine Empfänglichkeit für augustini-sche Rechtfertigungslehre besaß. Vermutlich hat sich diese Empfänglichkeit bei Luther besonders stark ausgewirkt, weil bei ihm verschiedene Stränge spätmittelalterlicher Immediatisierungstheologie zusammenkamen: Es gehört zu den Eigenarten der spätmittelalterlichen Entwicklung, dass man Anfang des 14. Jahrhunderts auf engstem Raum drei unabhängig voneinander entstandene und sogar in offenem Konflikt miteinander entstehende Formen von Immediatisierung beobachten kann: Der Papalismus Johannes’ XII., die mystische Theologie Eckharts und die *potentia*-Theologie eines Wilhelm von Ockham waren gleichzeitig in Avignon präsent – die beiden Letztgenannten, um sich vor dem Ersten wegen Häresie

⁷⁵ HAMM: „Die nahe Gnade“ (wie Anm. 32).

⁷⁶ Vgl. zum Gradualismus BERNDT HAMM: Einheit und Vielheit der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: ders., Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 57-127, S. 69f.

⁷⁷ Vgl. hierzu VOLKER LEPPIN: Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 112 (2001), S. 189-204.

⁷⁸ Vgl. hierzu VOLKER LEPPIN: Wilhelm von Ockham. Gelehrter – Streiter – Bettelmönch, Darmstadt 2003, S. 169f.

⁷⁹ Vgl. LEPPIN: Mystische Frömmigkeit (wie Anm. 77).

⁸⁰ Die Predigten Taulers (wie Anm. 64), S. 123,7f., Nr. 32.

zu verantworten⁸¹. Bei Luther nun laufen zwei dieser Stränge zusammen: Neben die mystische Beeinflussung zugunsten einer Immediatisierung des Gottesverhältnisses tritt auch die Tradition der *Via moderna*, die ihm in Erfurt in ihrer seinerzeit überraschenden und neuen Zuspitzung auf Wilhelm von Ockham begegnet war: Es war keineswegs selbstverständlich, dass Wilhelm von Ockham sowohl in Tübingen bei Biel als auch bei Luthers Lehrern in Erfurt als großer Lehrmeister angesehen wurde⁸², aber genau in dieser Betonung hörte Luther von ihm und ordnete sich später der „Sekte“ Ockhams zu⁸³. Was er nun bei Ockham wie bei dessen Adepten Biel wie auch bei seinen Erfurter Lehrern lernen konnte, war, dass Gott unmittelbar in das menschliche Geschehen eingreifen konnte und dies tatsächlich auch tat, zumal in Heilszusammenhängen: Der Fall, an dem Ockham in den ‚*Quodlibeta*‘ die *potentia Dei* ausführte, war Paulus gewesen, der völlig unerwartet und ohne jede Disposition von Gott erwählt worden war⁸⁴ – und Ockham stand damit selbst in einem breiteren Strom von Theologie, den Werner Dettloff, zugespitzt auf die franziskanische Lehrbildung⁸⁵, in ihrer Betonung der *acceptatio divina* als eines direkten Aktes Gottes zum Heile des Menschen dargestellt hat. Tatsächlich gibt es innerhalb der starken Betonung der *potentia Dei* in der *Via moderna* zwei mögliche Schlussfolgerungen: Wenn Ockham in der zweiten Quaestio der 17. Distinktion des ersten Buches seines Sentenzenkommentars in Auseinandersetzung mit Thomas erklärt: „Das halte ich schlicht für falsch, weil Gott eine rein aus natürlichen Gegebenheiten heraus gewählte gute Willensregung aufgrund seiner Gnade annehmen kann und folglich ein solcher Akt aufgrund der voraussetzungslosen Annahme Gottes verdienstlich sein wird“⁸⁶, so kann man dies schlicht wegen der anstößigen Formulierung „*ex puris naturalibus*“ als Ausdruck eines Pelagianismus werten, der alle Hoffnung auf die Kräfte des Menschen setzt – und so haben es viele Ockham-Deuter, an-

⁸¹ LEPPIN: Wilhelm von Ockham (wie Anm. 78), S. 156-172.

⁸² Vgl. hierzu ERICH KLEINEIDAM: Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt, Teil 2: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461-1521, Leipzig ²1992 (= Erfurter Theologische Studien 22), S. 140.

⁸³ WA.TR 5, S. 653,1f., Nr. 6419; 2, S. 516,6, Nr. 2544a.

⁸⁴ WILHELM VON OCKHAM: Quodlibet VI, q. 1, in: Guilelmi de Ockham Opera Theologica, Bd. 9, hg. von Joseph C. Wey, St. Bonaventura 1980, S. 587,53-58.

⁸⁵ Die Zuordnung bestimmter Positionen zu speziellen Ordenstraditionen verdankt sich auch der ordensspezifischen Forschungsstrategie der Scholastikforschung der letzten Jahre.

⁸⁶ Guilelmi de Ockham Opera Theologica, Bd. 3, hg. von Gerard Etzkorn, St. Bonaventura 1977, S. 469,10-13: „Istud reputo simpliciter falsum, quia bonum motum voluntatis ex puris naturalibus elicatum potest Deus acceptare de gratia sua, et per consequens talis actus ex gratuita Dei acceptatione erit meritorius“.

gefangen mit seinen Anklägern in Avignon⁸⁷, getan. Es ist aber, legt man den Akzent auf das göttliche Vermögen zur *acceptatio*, auch eine starke Betonung des göttlichen Willens in diesen Sätzen, die Gott allein den Vorrang gegenüber allen Vermittlungswegen, auch den von ihm selbst gestifteten und an die Sakramente gebundenen, gibt.

Auch wenn Luther die Heilslehre der *Via moderna* als pelagianisch begebenet, so hat er doch in seinen frühen Studien den diesem Pelagianismus entgegenlaufenden starken Gottesbegriff der *Via moderna* kennen gelernt und damit auch Potenziale, die in eine Immediatisierungstendenz hineinlaufen konnten. Sowohl aus der Mystik als auch aus der *Via moderna* also war ihm die Vorstellung von einer Überbrückung der Differenz zwischen Gott und Glaubendem vertraut, als er Augustin begegnete und damit einer Lehre, die der Unmittelbarkeit des göttlichen Rechtfertigungshandelns Gestalt gab und damit nach den exegetischen Einsichten des jungen Professors die paulinische Theologie in höchst angemessener Weise zum Ausdruck brachte.

Insofern wird man zwar schwerlich die Rechtfertigungslehre als unmittelbare Transformation mystischen Denkens beschreiben können, wie dies bei der Lehre von Gesetz und Evangelium der Fall ist, aber die Mystik bereitete doch den Boden für die Aufnahme der augustinischen Theologie und ging damit wenigstens mittelbar auch in den mit der Aufnahme der antipelagianischen Theologie bei Luther verbundenen umfassenden Transformationsprozess ein. Hierzu gehört dann auch, dass Luther Formulierungen für das Nahwerden der Gerechtigkeit Gottes finden kann, die an mystische Identitätsaussagen grenzen. So heißt es in den *Operationes in Psalmos*: „Es heißt aber Gottes und unsere Gerechtigkeit, weil seine Gnade uns gegeben ist, so wie das Werk Gottes, das er in uns wirkt, so wie Gottes Wort, das er in uns spricht, so wie Gottes Tugenden, die er in uns wirkt, und vieles andere [...], damit durch dieselbe Gerechtigkeit Gott und wir gerecht seien, so wie durch dasselbe Wort Gott macht und wir sind, was er ist, auf dass wir in ihm sind und sein Sein unser Sein sei“⁸⁸.

Den Gipfelpunkt solcher Formulierungen, die die Nähe zwischen mystischem Denken und der Rechtfertigungslehre unterstreichen, ist aber die Freiheitsschrift, die eben jenes oben zitierte Bild von Braut und Bräutigam

⁸⁷ Vgl. JOSEF KOCH: Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), S. 353-380; 8 (1936), S. 79-93 und 168-197: hier 8, S. 82,21-24.

⁸⁸ Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2, S. 259,1-3.12-14: „Vocatur autem iustitia dei et nostra, quod illius gratia nobis donata sit, sicut opus dei, quod in nobis operatur, sicut verbum dei, quod in nobis loquitur, sicut virtutes dei, quas in nobis operatur, et multa alia [...] ut eadem iustitia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit“.

aufnimmt und ausgestaltet⁸⁹, das sich bei Staupitz und lange vor ihm schon bei Bernhard findet: „Nit allein gibt der glaub bovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondernn vor-eynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam“⁹⁰.

Man mag eine solche Redeweise auch als mystische Einkleidung von Rechtfertigungslehre verstehen. Es dürfte aber außer Zweifel stehen: Wer so formuliert, weiß von den neuprotestantisch konstruierten Gegensätzen zwischen reformatorischem Rechtfertigungsglauben und Mystik nichts. Wovon er freilich weiß, ist von den Unterschieden, das ist auch in der kurzen zitierten Passage zu sehen, in der nicht zufällig der Glaube die Zentralfunktion hat und nicht etwa eine affektive Liebesfunktion die Einheit zwischen Braut und Bräutigam stiftet⁹¹. Auch hier also gilt: Luther setzt nicht einfach ungebrochen fort, was er an mystischen Konzepten fand – so wie auch die mystischen Theologen des Mittelalters ja im Allgemeinen nicht einfach Vorfindliches weitertradierten, sondern selbst produktiv weiterdachten und -entwickelten. Luther bricht mystisches Denken, transformiert es, bleibt ihm aber doch in wesentlichen Grundanliegen verbunden.

3. Die vorgetragene Überlegungen verweisen implizit schon auf den dritten Gesichtspunkt der Transformation: die Lehre vom *allgemeinen Priestertum*: Zu jenen Instanzen, die durch die nahe Gnade überbrückt wurden, gehört in sozialer Perspektive zunächst der Priester als die zentrale heilsvermittelnde Figur. Und es überrascht von der Sache her kaum, dass man auch bei Tauler eine Formulierung findet, in der allgemeines Priestertum zwar nicht als Heilstatsache für alle Getauften, wohl aber als Möglichkeit für mystisch lebende Menschen anklingt: „Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“⁹² – eine Aussage, die übrigens ausdrücklich auch für Frauen gilt⁹³. Mit der gemachten Einschränkung ist schon deutlich, wo hier die Transformation Luthers einsetzt, wiederum an jeder Vereindeutigung der Voraussetzungslosigkeit

⁸⁹ Es fällt bestätigend für die vorgetragene Interpretation auf, dass BAYER: Luthers Theologie (wie Anm. 50), S. 206, gerade diese Vorstellung mit der Lehre von Gesetz und Evangelium interpretiert, also zwei der oben dargestellten Komplexe an dieser überdeutlich von mystischen Vorstellungen geprägten Stelle in Beziehung miteinander setzt.

⁹⁰ WA 7, S. 25,26-28.

⁹¹ Vgl. zur Verschiebung von der Liebe zum Glauben BERNDT HAMM: Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: Luther-Jahrbuch 65 (1998), S. 19-52.

⁹² Die Predigten Taulers (wie Anm. 64), S. 164,34-165,1, Nr. 40. ✂

⁹³ Ebd. S. 165,15-17, Nr. 40; vgl. THOMAS GANDLAU: Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers, Freiburg im Breisgau 1993 (= Freiburger theologische Studien 155), S. 146f., mit der Unterscheidung von sakramentalem und geistlichem Priestertum.

dieses Geschehens: Indem bei ihm jeder, der aus der Taufe gekrochen ist, zum Priester oder Bischof geweiht ist, wird vereindeutigt, dass die bei Tauler auf prinzipieller Ebene gewollte Alleinigkeit der Gnade Gottes auch für den Ablauf der Heilsvermittlung gilt, also keine Voraussetzung auf Seiten des Menschen erfordert wird. Die Wirkung dieser theologischen Änderung ist aber eine ungeheure: Bei Tauler ist noch schlicht der Bezug auf eine soziale Sonderexistenz für mystische Frömmigkeit vorauszusetzen – die Predigten Taulers, die erhalten sind, sind in der Regel an geistliche Frauen, ehemalige Beginen gerichtet; seine Volkspredigten sind leider verlorengegangen, weswegen wir auch keine Rückschlüsse auf deren möglichen Inhalt ziehen können⁹⁴. Eben dieser Bezug auf eine soziale Sonderexistenz aber fällt fort, wenn die Apostrophierung als Priester nun tatsächlich zu einer allgemeinen wird, das heißt: zu einer allgemein alle Getauften betreffenden – und dies wiederum aufgrund der angesprochenen Bedeutung der Souveränität Gottes im Heilsgeschehen, die eine Voraussetzung auf Seiten des Menschen im Sinne eines sich selbst in die Abgeschiedenheit Hineinbringens nicht dulden kann. Im Mittelalter besteht allein eine mögliche Differenz darüber, nach welchen Kriterien ein Priesterstand aus der Gemeinschaft der Christenheit auszusondern ist: durch Weihekriterien oder spirituelle Begabungskriterien. Zur mystischen Priesterkritik hatte, in latenter Spannung zur Lehre vom *character indelebilis*, auch die Kritik an der mangelnden Würde der Priester gehört, wenn etwa Tauler dazu mahnt, nicht einfach zu allen Messen zu gehen, sondern bevorzugt zu „den heiligen priestern [...] von den dis opher Gotte als geneme ist“⁹⁵. Damit war eine das Weihesakrament überbietende Kriteriologie geschaffen, das System der Auslese unter den Menschen aber keineswegs abgeschafft, sondern im Gegenteil auch noch an Qualitäten des Menschen gebunden worden. Durch Luthers reformatorische Theologie hingegen entsteht aus der theologischen Grundlegung tatsächlich ein, auch die Sozialgestalt des Christentums betreffender Systemumbruch, um noch einmal Berndt Hamm zu zitieren – ein Systemumbruch, zu dem selbstverständlich der in anderen Zusammenhängen gerne herangezogene Antiklerikalismus mit beigetragen hat; so wenig man ihn als alleinige Ursache für die reformatorische Priesterkritik heranziehen kann, so sehr hat er natürlich vor dem Hintergrund der entscheidenden theologischen Auseinandersetzung zu einer auch das mittelalterliche Ständesystem überholenden Neuformation der Frömmigkeit beigetragen. Man könnte an dieser Stelle weiter interpretieren und die Bedeutung jenes inwendigen Menschen, den Tauler benannt hat, mit dem inneren Menschen bei Luther vergleichen: Wiederum dürfte,

⁹⁴ Vgl. VOLKER LEPPIN: Art. Tauler, Johannes, in: TRE 32 (2001), S. 745-748, besonders S. 745.

⁹⁵ Die Predigten Taulers (wie Anm. 64), S. 319,5-7, Nr. 60g.

auch aufgrund der entsprechenden Nachweise bei zur Mühlen⁹⁶, kein Zweifel bestehen, dass Luther dieses Begriffspaar aus der spätmittelalterlichen Mystik übernommen – und es doch zugleich grundlegend transformiert hat.

Der Durchgang dürfte deutlich gemacht haben, dass der Bezug Luthers auf mystische Ursprünge keineswegs als einliniger zu denken ist. Es geht nicht um die Frage, ob etwas schon da gewesen ist oder eben nicht, sondern es geht um die Frage, welche heterogenen Traditionsströme wie miteinander verbunden sind. Die Mystik scheint dabei, dies meine ich behaupten zu können, einen stärkeren Anteil an Luthers Entwicklung gehabt zu haben, als *gemeinhin angenommen*. Sie ist weder einfache Bestätigung von zuvor schon bei Luther Gedachtem noch bloße Einkleidung seines Denkens, sondern sie bildete einen wichtigen Impuls für die Entwicklung seines Denkens, der freilich, vielfach gebrochen, am Ende keineswegs mehr rein erkennbar, ja in äußerer Hinsicht geradezu vehement bestritten wurde. Aber den Verdikten über die Mystik einfach zu folgen, hieße, die fundamentale Einbindung Luthers in die mystische Tradition des späten Mittelalters nicht nur zu unterschätzen, sondern schlankweg zu ignorieren. Seine Theologie ist bis in ihre Kerninhalte hinein gar nicht anders zu verstehen als vor dem Hintergrund ihrer mystischen Wurzeln. Von ihnen ging er aus, sie hat weitergedacht und sie hat er in transformierter Gestalt an das Luthertum weitergereicht.

⁹⁶ ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos* (wie Anm. 74), S. 155-161.