



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Transformation der mittelalterlichen Mystik durch Martin Luther“

verfasst von / submitted by

Mag. theol. Rudolf Kirchgrabner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Theology (MTh)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Dr. Rudolf LEEB

Widmung

Für die Unterstützung bei der Erstellung dieser Masterarbeit, für das geduldige Lesen und für die Tipps bei Rechtschreibung und Grammatik und für die Erstellung des Layouts möchte ich mich bei

**Frau Christa Kirchgrabner und
Herrn Reinhard Kirchgrabner**

sehr herzlich bedanken.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| 1. Einleitung | 6 |
| 1.1 Das Thema..... | 6 |
| 1.2 Die Forschungsfrage | 7 |
| 1.3 Methode und Vorgangsweise | 7 |
| 1.4 Begriffserklärungen..... | 9 |
| 1.4.1 Transformieren | 9 |
| 1.4.2 Mystik..... | 9 |
| 1.4.3 Personale oder transpersonale Mystik..... | 10 |
| 1.4.4 Christliche Mystik | 11 |
| 1.5 Von der Bibel zu den Anfängen der christlichen Mystik..... | 13 |
| 1.5.1 Biblische Grundlagen | 13 |
| 1.5.2 Die Anfänge der christlichen Mystik | 14 |
| 1.5.3 Zusammenfassung | 15 |
| 2. Die theologischen Strömungen ab dem Mittelalter..... | 15 |
| 2.1 Die Lehre der Scholastik | 16 |
| 2.2 Die westliche Mystik..... | 17 |
| 2.2.1 Die aeropagitische Mystik..... | 17 |
| 2.2.2 Luther und die romanische Mystik..... | 18 |
| 2.2.3 Die deutsche Mystik..... | 21 |
| 3. Martin Luther und die Mystik | 23 |
| 3.1 Martin Luther zwischen Schrift und Tradition..... | 24 |
| 3.1.1 Individuelle und gemeinschaftliche Vermittlung Gottes | 24 |
| 3.1.2 Vita contemplativa und vita activa..... | 25 |
| 3.2 Die methodischen Probleme..... | 26 |
| 4. Zwischenbilanz: Luther ein Mystiker?..... | 29 |
| 5. Die Rechtfertigung des Menschen | 30 |
| 5.1 Die Zeit eines geistlichen Umbruchs..... | 30 |
| 5.2 Auf dem Weg zum reformatorischen Durchbruch..... | 31 |
| 5.3 Johannes Tauler..... | 33 |
| 5.4 Johann von Staupitz | 36 |
| 5.4.1 Staupitz und die Mystik..... | 36 |
| 5.4.2 Über die Gnade..... | 38 |
| 5.5 Der Beginn eines neuen Schriftverständnisses..... | 39 |

| | |
|--|----|
| 5.6 Rechtfertigung und Mystik..... | 41 |
| 5.7 Der Glaube als Zentralbegriff der Rechtfertigung | 43 |
| 5.8 Das geänderte Bußverständnis | 44 |
| 5.8.1 Wie geschieht die Vergebung der Sünden?..... | 45 |
| 5.8.2 Luthers Änderungen des Bußverständnisses..... | 47 |
| 5.8.3 Der süße Jesus | 51 |
| 5.9 Die sieben Bußsalmen | 52 |
| 5.10 Die mystische Sünden- und Gnadentheologie | 52 |
| 5.11 Zusammenfassung | 54 |
| 6. Der Ablassstreit und die Folgen | 54 |
| 6.1 Die Neugestaltung der Frömmigkeit | 55 |
| 6.2 Der Ablassstreit | 56 |
| 6.2.1 Die politischen Gegebenheiten..... | 56 |
| 6.2.2 Die 95 Thesen..... | 56 |
| 7. Wort Gottes und Sakramente | 58 |
| 7.1 Die Mystik im Wort Gottes | 58 |
| 7.2 Der Umbau der Sakramentenlehre | 60 |
| 7.2.1 Die Buße..... | 61 |
| 7.2.2 Die Taufe..... | 62 |
| 7.2.3 Das Abendmahl | 63 |
| 7.2.4 Fazit der Sakramentenlehre | 66 |
| 7.3 Die Freiheit des Christenmenschen..... | 66 |
| 7.4 Die Demokratisierung der Mystik..... | 67 |
| 8. Zusammenfassung der theoretischen Ansätze..... | 68 |
| 8.1 Die Kreuzestheologie | 68 |
| 8.2 Gnade und Rechtfertigung | 69 |
| 8.3 Die Sündenlehre | 70 |
| 8.4 Der Glaube des Menschen..... | 70 |
| 9. Fazit..... | 73 |
| 9.1 Mystik und Reformation | 73 |
| 9.2 Transformationen durch Luther..... | 75 |
| Literaturverzeichnis..... | 78 |
| Abkürzungsverzeichnis | 81 |
| Allgemeines Abkürzungsverzeichnis | 81 |

| | |
|--|----|
| Abkürzungen der biblischen Bücher nach den Loccumer Richtlinien..... | 81 |
| Zusammenfassung | 83 |
| Abstract | 84 |

1. Einleitung

1.1 Das Thema

Martin Luther (1483-1546) hat seine Lehre nicht ohne die theologischen und mystischen Grundlagen formuliert, die bereits vorhanden waren. Diese Vorstellungen nahm Luther auf und konzentrierte diese auf einige wesentliche Punkte. Luther kann daher nicht verstanden werden, ohne die mittelalterliche Mystik heranzuziehen. Das betrifft sowohl die Gedankengänge der Mystik, als auch die Personen, die Luther mit ihren Vorstellungen beeinflusst haben.

Luther wuchs als Mensch des Mittelalters auf, auch wenn er meist als Begründer der Neuzeit angesehen wird. Sein Anliegen von der Rechtfertigung des Sünders entstammte den religiösen Bewegungen des Mittelalters. So gesehen war das Mittelalter der Rahmen für Martin Luther. Das wird in den theologischen Überlegungen über Martin Luther nicht immer berücksichtigt. In den Forschungen über die Reformation wird meist darauf der Schwerpunkt gelegt, welche Auswirkungen die Vorstellungen von Luther in der damaligen politischen und religiösen Welt hatten. Dazu werden die gescheiterten Vorläufer wie Jan Hus (1370-1415) oder John Wycliff (1330-1384) als wichtiges Bindeglied gesehen.

Das Mittelalter darf bei den religiösen Vorstellungen von Luther nicht als Negativfolie gesehen werden, sondern die kulturelle Welt des Mittelalters formte Martin Luther und seine Anhänger. Seine Anliegen entstammten aus den religiösen Bewegungen des Mittelalters. Diese Grundlagen waren es, die Luther zu einer religiösen Botschaft formte, aus der die Impulse zur Änderung der Kirche und Gesellschaft entstanden.¹

Dabei ist wohl Reinhold Seeberg zuzustimmen, der zwar die Gedanken des Zeitgeistes bei Luther sieht, aber keine Abhängigkeit Luthers von den Strömungen des Mittelalters konstruiert. Seeberg lehnt es aber ab, so wie A. Ritschel, jede innere und dauernde Beziehung zur Mystik von Luther zu leugnen. Seeberg ist außerdem der Ansicht, dass die Mystik bereits beim jungen Luther ausgebildet wurde. Eine Verkümmern dieser mystischen Ansätze beim späteren Luther, wie es einige TheologInnen behaupten, wird von Seeberg bestritten. Es ist das Gegenteil ist der Fall. Der spätere Luther setzt auf die Ideen seiner Jugendzeit auf, die Mystik des jungen Luthers war so gesehen keine Sackgasse.²

¹ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 10.

² Vgl. SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931, 3-4.

Berndt Hamm sieht in protestantischen Kreisen eine beginnende Diskussion darüber, ob Luther ein Mystiker war. Hier ist es seiner Meinung nach aber wichtig, einen differenzierten Mystikbegriff anzuwenden, denn die mittelalterliche Mystik war in ihrem Wesen nicht ausschließlich katholisch, so wie einige Geschichtsbücher über die Mystik suggerieren.³

Natürlich soll Luthers Reformation nicht nur auf die Mystik zurückgeführt werden. Die Reformation war ein kompliziertes Geflecht von politischen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Komponenten, welche bis heute noch nicht alle erforscht sind. Ein wichtiger Mosaikstein für die Ideen von Luther ist aber die Mystik.

1.2 Die Forschungsfrage

Zunächst ist zu fragen, wo können Luthers mystische Wurzeln festgemacht werden? Dabei sind es folgende Fragen, die es zu beantworten gilt:

- Hatte Luther selbst mystische Erlebnisse?
- Welchen Stellenwert hatte die mittelalterliche Mystik in Luthers Vorstellungen?
- Welche Quellen der Lehre Luthers können festgestellt werden?
- Wie transformierte Luther die mittelalterliche Mystik?

Je nachdem, wie die Fragen beantwortet werden, wird klar, ob die Theologie von Luther ein Bruch mit der vorhandenen Mystik war, ob er einen Teil der Mystik verstärkte oder ob Luther überhaupt einen neuen Typ Mystik kreierte.

Trotz des Schwerpunktes dieser Arbeit auf die Mystik ist zu beachten, dass eine einseitige Fokussierung auf die Mystik andere Faktoren wie zum Beispiel die soziologischen Gegebenheiten außer Betracht lässt. Die mystischen Vorstellungen dürfen so gesehen nicht absolut gesetzt werden, dass die Mystik die einzige Grundlage von Luthers Überlegungen war. Die Leistung von Luther besteht darin, dass er die vorhandene Mystik umformte, also transformierte.

1.3 Methode und Vorgangsweise

Durch Studium der Quellen der Schriften Luthers (Weimarer Ausgabe) soll festgestellt werden, welche Verweise sich darin auf die Mystik beziehen. Wegen der besseren Lesbarkeit wird teilweise der Originaltext in die heutige Sprache übersetzt.

³ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 200-201.

Die Texte werden gekennzeichnet mit

- WA I (Luthers Werke, Bände 1-73),
- WA II (Luthers Briefwechsel, Bände 1-18) und
- WA III (Tischreden, Bände 1-5).

Anschließend werden Werke von Johannes Tauler (1300-1361) und von Johannes von Staupitz (1468-1524) herangezogen, um den Ursprüngen von Luthers Vorstellungen nachzuspüren. Zunächst werden Johannes Tauler und die spätmittelalterliche Mystik behandelt. Tauler vertrat bereits ein Priestertum aller Gläubigen, welches Luther aufnahm und radikalisierte. Dann wird den Einflüssen seines Beichtvaters Johannes von Staupitz nachgegangen. Mit seinem Beichtvater Staupitz hatte Luther viele Diskussionen, dieser machte ihn auf die spätmittelalterlichen Überzeugungen aufmerksam. Vor allem war das Leiden Christi ein wichtiges Thema. An diesem Leiden hängt das Heil der Menschen. Diese Gedanken werden bei Luther vor allem in seinen Werken „*Die sieben Bußpsalmen*“ und in der „Theologia deutsch“ wiedergefunden.

Die Überlegungen Luthers weisen bereits in seinen frühen Schriften in die Richtung seiner späteren Lehre. Ein wichtiger Hinweis dazu sind seine Vorlesungen über die Psalmen und über den Römerbrief. Bereits in der Vorlesung über den Römerbrief lehrte Luther: „*Alle Selbstgerechtigkeit und Weisheit ist zu vernichten.*“ Nur die Gnade zählt und diese kommt unvermerkt.

1516 erscheint die „Theologia deutsch“ als erste publizistische Schrift Luthers. Die Grundlage dieser Schrift ist ein spätmittelalterliches Traktat, welches heute auf das vierzehnte Jahrhundert datiert wird. Die Begeisterung über diese Schrift zeigt, dass Luther durchaus mystische Zugänge hatte. Er entwickelte, aufbauend auf das Vorhandene, eine neue Mystik, welche eine der Grundlagen der frühreformatorischen Theologie bildete. So haben auch die 95 Thesen eine mystische Grundlage. Dabei gibt es auch neue Elemente, und so ist es wichtig aufzuzeigen, welche Transformationen Luther hier vorgenommen hat.

Anschließend wird gezeigt, wie sich die mittelalterlichen mystischen Gedanken auch in Luthers Sünden- und Gnadentheologie wiederfinden. Außerdem haben der Umbau der Sakramentenlehre und die Vorstellung des allgemeinen Priestertums ihre Grundlagen in der Mystik. Luther transformierte auch hier die vorhandenen Vorstellungen, es kam zu einer Weiterentwicklung.

1.4 Begriffserklärungen

1.4.1 Transformieren

Das Wort „transformieren“ leitet sich vom Lateinischen: *trānsformāre* ab. Die lateinischen Wortteile bedeuten: *trāns* = über ... hinaus und *forma* = Gestalt. Synonym wird das Wort „transformieren“ verwendet für: umwandeln, umformen, umgestalten.⁴

1.4.2 Mystik

Die Mystik ist eine legitime Weise religiösen Lebens, die im Herzen jeder Religion wurzelt. Es gibt aber keine universelle Definition, denn die Mystik findet man in den mannigfaltigsten Ausprägungen je nach Kulturkreis. Für die mystischen Wurzeln von Martin Luther ist die christliche Mystik im westlichen Kontext die Grundlage. So kann auch der griechische Herkunftsbegriff „*myein*“ herangezogen werden, welcher „verschließen, schweigen oder stille sein“ bedeutet. Zu den Wesenselementen der Mystik gehören die Loslösung von der Außenwelt und die unmittelbare Berührung des Menschen mit dem Göttlichen. Mystische Erfahrungen setzen einen Weg und ein mystisches Ziel voraus, welches je nach kulturellem Kontext unterschiedlich ist. Das Ziel kann ein personaler oder a-personaler Gott (in den östlichen Religionen wie bei den Hindu-Religionen oder im Buddhismus) sein. In der christlichen Mystik gründet diese mystische Erfahrung in einem personalen Gott, das wird als Persönlichkeitsmystik bezeichnet.⁵

Der Begriff Mystik tritt als Substantiv erstmals im 17. Jahrhundert in der französischen Sprache auf (*la mystique*), ehe er sich im 18. und 19. Jahrhundert im christlichen Kontext allgemein durchsetzte. Alltagssprachlich wird mystisch als geheimnisvoll übersetzt. Diese Übersetzung geht aber auf das griechische Wort *mysterion* (Geheimnis) zurück, was für den Begriff Mystik keine etymologische Bedeutung hat. Was ist aber Mystik? Kurt Ruh hat in seiner Einleitung zu seiner Geschichte der abendländischen Mystik vorgeschlagen, dass statt einer Definition des Begriffes Mystik besser bei den Schriften anzusetzen wäre, über die ein Konsens herrscht, dass diese mystisch sind.⁶

Hartmut Rosenau sieht in der Theologischen Realenzyklopädie zwei grundsätzliche Arten vom Mystik: „*Es handelt sich dabei zum einen um visionäre oder ekstatische religiöse Erfahrungen und Erlebnisse des unmittelbaren Einsseins mit Gott oder dem göttlichen*

⁴ Vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/transformieren>.

⁵ Vgl. GERLITZ, Peter in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Band 23, Berlin 1988, 547.

⁶ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 7-8.

Seinsgrund, klassisch seit Dionysius Areopagita ‚unio mystica‘ genannt.“ Diese Mystik verzichtet auf Beschreibungen der bei der Versenkung gemachten Erfahrungen. Zum anderen gibt es die Mystik „durchaus als eine reflexive oder argumentative Zubereitung ihrer ‚Schau‘, wobei diese oft als äußerste Zuspitzung eines rationalen Weges erscheint, der auch unabhängig von eigenen mystischen Erfahrungen und Erlebnissen weitgehend nachvollziehbar ist.“⁷

Michael von Brück definiert Mystik in einer Erfahrung, welche beansprucht, Übersinnliches bzw. Transzendentes in sinnlich konkreter Gestalt zur Anschauung zu bringen. Er weist darauf hin, dass jedes mystische Erlebnis subjektiv ist und aus einer gedeuteten Erfahrung entsteht. Die subjektiven Erlebnisse werden in einen Deutungskontext gestellt, es gibt keine ungedeutete Erfahrung und damit keine nachträgliche soziale Vermittlung des mystischen Erlebnisses. Das Sprechen über die mystische Erfahrung ist nur in einem sozialen Kontext möglich. Ohne diesen Kontext ist die Vermittlung der subjektiven Erfahrung nicht möglich. Die Mitteilung über die Erfahrung ist für Brück auch eine Kritik an den sozialen Ordnungen, die sich verfestigt haben. Nicht vergessen darf werden, dass Mystik die Grenzen der Sprache aufzeigt. Das mystische Erlebnis ist nicht wirklich in Worte zu fassen.⁸

1.4.3 Personale oder transpersonale Mystik

Mystische Erfahrung wird häufig als Einswerden im Ganzen beschrieben. Das setzt nicht unbedingt eine personale Erfahrung voraus. Die westliche Mystik wird als personal beschrieben, die östliche Mystik als transpersonal. Diese Trennung ist nicht zielführend. Michael von Brück weist darauf hin, dass die östliche Mystik auch personale Züge annehmen kann, wie die Verehrung des Buddha Amitabha und die Lehre des Reinen Landes in Japan beweisen. Hier ist die Versenkung nicht auf das unpersonale Nirvana, sondern auf eine konkrete Person, welche das Eingehen ins Nirvana ermöglicht, gerichtet. Andererseits weist Brück im westlichen Kontext auf die „Wolke des Nichtwissens“ hin, welche in der Tradition des Dionysius Aeropagita steht. Bei dieser Versenkung ist das Leerwerden und das Selbstvergessen im Mittelpunkt, erst in einer späteren Phase wird eine personale Verbindung mit dem trinitarischen Gott angestrebt.⁹

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Mystik immer Interpretation und Versprachlichung des Erlebnisses bedeutet. Jede Übersetzung ist ein kultureller Prozess. Die

⁷ ROSENAU, Hartmut in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Band 23, Berlin 1988, 570.

⁸ Vgl. BRÜCK, Michael von: Mystik – gemeinsamer Kern der Weltreligionen? In: ACHTNER, Wolfgang, Mystik als Kern der Weltreligionen, Stuttgart 2017, 143-145.

⁹ Vgl. Ebda., 146-150.

Interpretationen sind interreligiös verschieden. In diesem Sinne kann aber von einer christlichen Mystik gesprochen werden. Das mystische Erlebnis wird in einem jahrhundertelangen christlichen Kontext interpretiert.

1.4.4 Christliche Mystik

Der Ausdruck „christliche Mystik“ ist ein Sammelbegriff für Autoren und Gruppierungen sowie deren Texte innerhalb des Christentums, auf die rückblickend die religionswissenschaftliche Kategorie „Mystik“ anwendbar ist. Der Mystikbegriff wird allerdings unterschiedlich bestimmt. Die Zurechnung zur „christlicher Mystik“ ist sowohl von dieser Begriffsbestimmung als auch von der Interpretation der entsprechenden Primärtexte abhängig. Beides wird vielfach kontrovers diskutiert. Eine typische Minimalbestimmung versteht Mystik als eine Praxis, die auf eine Einswerdung („*unio mystica*“) mit Gott zielt, die bereits im diesseitigen Leben teilweise erfahren werden soll. Dabei sind Elemente, welche die Möglichkeit einer solchen Erfahrung erklären und bestimmen sollen, vorhanden. So wird das „Bewusstsein von Gottes unmittelbarer Gegenwart“ als gemeinsamer Bezugsrahmen für die unterschiedlichen Lehren der abendländisch-christlichen MystikerInnen vorgeschlagen und die „Verwandlung in Gott“ als Ziel des mystischen Weges bestimmt.¹⁰

Mystik kann auch anthropologisch gesehen werden. Es geht darum, dass der Mensch die eigenen Ohren und Augen verschließt, sodass nichts mehr von der Welt ablenkt, um Gott zu erkennen. Das Göttliche kann nicht eingegrenzt oder objektiviert zu werden. Daher, so Rosenau, *„konzentriert sich die Mystik auf das Innere des Menschen als den einen indirekten, nichtobjektivierenden Erkenntnis- und Erlebnisgrund des göttlichen Seins (esse), indem sie sich vor jeglicher Ablenkung und Zerstreuung durch das Vielerlei der alltäglichen Dinge, Erfahrungen, Meinungen und Gedanken (esse hoc et hoc) in ‚Abgeschiedenheit‘ verschließt.“*¹¹ Dabei wird eine Identität von Göttlichem und Menschlichem in der „*unio mystica*“ angenommen.

Was ist der Grund für das Suchen des mystischen Erlebnisses? Es geht um das Heil des Menschen, der Grund ist also ein soteriologischer. Die Mystik versucht die Diskrepanz zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen zu überwinden. Dieser Versuch der Überwindung der Diskrepanz ist nicht nur ein christliches Phänomen. Für die Untersuchung der mystischen Wurzeln von Martin Luther steht die christliche Mystik im Mittelpunkt.

¹⁰ <https://de.wikipedia.org/Mystik>.

¹¹ ROSENAU, Hartmut in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Band 23, Berlin 1988, 571.

Die Mystik selbst ist ein Weg, der sowohl aktive als auch kontemplative Elemente enthält wie Eckhart von Hochheim OP, genannt Meister Eckhart (1260-1328), meinte und in mehreren Stufen zu einem Durchbruch zur „Gottesgeburt in der Seele“ oder zur göttlichen Schau anleitet. Das ist darum möglich, weil bei einigen Mystikern die Ansicht besteht, dass im Grunde der Seele der Mensch in einem Seelenfünklein Anteil am Göttlichen hat, welches der Mensch nur finden muss. Diese gefundene Mystik kann schon als präsentische Eschatologie gedeutet werden wie bei Mechthild von Magdeburg (1207-1282). Das Ablegen des Eigenen, Individuellen und das Aufgehen im Allgemeinen des göttlichen Seins und Lebens als „Seligkeit“ hat auch Meister Eckhart im Sinn, wenn er vom „edlen“ Menschen spricht. Eine wirkliche, individuelle Auferstehung ist damit eher nicht gemeint, weil auch offen ist, wie diese Auferstehung in der endlichen Welt möglich sein sollte. Es ist eher ein Zustand eines erfüllten Augenblicks.¹²

Widerspricht das Herbeiführen des Heils durch den mystischen Menschen nicht der Unverfügbarkeit von Gottes Gnade? Das ist nicht so, denn es geht nicht um das positive Verfügbarmachen der Vereinigung, sondern um die Abkehr von weltlichen Hindernissen auf dem Weg zu Gott. So gesehen ist das auch keine Werkgerechtigkeit, Gott soll störungsfrei wirken wie auch Rosenau meint: *„Damit ist die (negative) subjektive Seite des Heilsgeschehens, das als ‚sola gratia‘ in der Mystik bezeichnet wird, das durchaus im reformatorischen Sinn als ‚iustitia passiva‘ verstanden werden kann.“*¹³

Der gemeinsame Grundzug der Mystik ist, dass eine Transzendenz Gottes vorausgesetzt wird. Diese Transzendenz kann bereits in diesem Leben momenthaft überwunden werden. Es ist bereits eine Vorwegnahme der Erlösung, die durch Jesus Christus verheißen ist. Christus gilt in der christlichen Mystik als die wesentliche Vermittlungsinstanz. Diese Erfahrung kann aber nur durch Texte vermittelt werden, welche ihrerseits schon deutend sind. Der Begriff „Mystik“ ist nur aus solchen, bereits reflektierten Texten zu erschließen.¹⁴

Mystik galt in der Geschichte oft als Sonderweg weniger Auserwählter, wie die Mönche in den Klöstern, katholische oder pietistische Sondergemeinden. Umgekehrt gab es als Gegenbewegung immer wieder Ansätze, die mystische Frömmigkeit als den Grundkonsens der christlichen Frömmigkeit zu verstehen und den Zugang zu ihr für alle Gläubigen zu öffnen.¹⁵

¹² Vgl. ROSENAU, Hartmut in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Band 23, Berlin 1988, 572-573.

¹³ Vgl. Ebda., 574-575.

¹⁴ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 10-11.

¹⁵ Vgl. Ebda., 11-12.

Durch die Mystik erreicht der einzelne Mensch eine unmittelbare Gewissheit und ist eigentlich nicht auf die Kirche oder Religion angewiesen. Allerdings setzt die Mystik bereits auf eine vorhandene Religion auf. Luther war zwar der Mystik gegenüber aufgeschlossen, aber die Grenze für ihn war, dass in den bisherigen Konzeptionen die Mystik des Einzelnen keine christologische Gewissheit brauchte. Für Luther kam das Heil aber von Christus und seinem Tun für die Menschheit. Hier gab es eine wichtige Grenze für die Aufnahme der mystischen Strömungen durch Luther. Dieser Linie soll später nachgegangen werden.

Volker Leppin sieht auf Grund neuer Forschungen die Definition der Mystik vor allem im Traditionszusammenhang, in dem mystische Schriften vorhanden sind. Es kann allerdings literarisch schwer abgegrenzt werden, wo in den Schriften die Mystik anfängt oder aufhört. Dieser Traditionszusammenhang der Mystik ist jener, welchen Luther rezipierte und dann transformierte.¹⁶

Berndt Hamm setzt einen christlichen Mystikbegriff voraus und beschreibt folgende Merkmale:

- Eine Konzentration auf Verinnerlichung, Herzensgebet, Meditation, Demut und Nachfolge des leidenden Christus.
- Die Betonung der menschlichen Armut und Schwäche und der göttlichen Barmherzigkeit.
- Eine innige Liebesgemeinschaft der Seele mit Christus und dessen rettender Gegenwart persönlich als Wirklichkeit für den Einzelnen.¹⁷

1.5 Von der Bibel zu den Anfängen der christlichen Mystik

1.5.1 Biblische Grundlagen

Vor allem für Luther und den Protestantismus ist es zentral, dass mystische Aussagen auch biblische Grundlagen haben. So gibt es bereits bei Paulus einige Hinweise, ohne dass Paulus als Mystiker bezeichnet wird. Seine Beschreibung der Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies (2 Kor 12,2-4) ist eine Einzelerfahrung, welche sich in seinen Briefen aber nicht mehr wiederholt. Allerdings wird von Paulus auf die Taufe und damit auf den Beginn eines neuen Lebens in Christus hingewiesen (Röm 6,3-4). Damit vollzog Paulus einen mystischen Identitätswechsel: „*Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir*“ (Gal 2,20).¹⁸ Die zukünftige Wirklichkeit ist eigentlich jetzt schon vorhanden, das kann als präsentische

¹⁶ Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2017, 79.

¹⁷ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 201-202.

¹⁸ Bibelzitate aus: DIE BIBEL, NACH MARTIN LUTHERS ÜBERSETZUNG. Revidiert 2017. Hrsg. von der Evangelischen Kirche Deutschland, Stuttgart 2017.

Eschatologie bezeichnet werden. Die Liebe Gottes ist schon jetzt durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen (Röm 5,5). Die Situation des glaubenden Menschen ist durch Christus neu geworden: Statt verloren zu sein, ist der Mensch gerettet (Eph 2,8-10). Für Paulus ist die Selbstverleugnung ein Selbstgewinn, das bleibt auch eine Grundfigur bei den MystikerInnen. Auch das „Mit-Christus-Gekreuzigt-Sein“ ist eine starke Verbindung zu den späteren MystikerInnen.¹⁹

1.5.2 Die Anfänge der christlichen Mystik

Die Gnosis verschärfte die Gegensätze zwischen Materie und Geist. Die Gnosis lehrte, dass der Mensch an die Welt gebunden ist. Der Mensch hat aber einen pneumatischen Kern. Es gilt diesen Kern freizulegen und zu einer Verbundenheit mit dem Göttlichen zu kommen. Das ist ein Aufstieg und diesen Aufstieg kann der Mensch selbst durchführen.²⁰ Diese Art der Mystik, die durch Techniken machbar ist, hat sich nicht durchgesetzt.

Im dritten Jahrhundert schilderte als erster Origenes (185-253) in seinen Kommentaren und Predigten zum Hohelied ein Zusammentreffen von Bräutigam und Braut. Für Origenes war das eine Metapher für Christus und die Kirche. Dieses Motiv wurde später bedeutsam.²¹

Die östliche Mystik sah die Begegnung zwischen Mensch und Gott durch das Taborlicht ermöglicht. Kyrill von Alexandrien (375-444) hatte um 340 die Verklärung Jesu auf dem Tabor situiert. Die Apostel konnten bei der Verklärung, obwohl sie Menschen waren, das Licht Gottes erkennen. Christus selbst stellte durch seine zwei Naturen die Begegnung zwischen Transzendenz und Immanenz dar. Könnten dieses Licht nicht auch andere Menschen sehen? Kann dieser mystische Weg durch eine asketische Lebensform erlernt werden? Das Hauptproblem, vor dem Gregor Palamas (1296-1359) stand, war die Frage, ob dieses Taborlicht direkt mit Gott selbst identifiziert werden kann. War Gott dann noch dem menschlichen Zugriff entzogen, wenn der Mensch das Taborlicht sehen kann?²²

Die Lösung gelang ihm auf zweierlei Arten. Zunächst sind die Menschen so schwach, dass jene, welche das Taborlicht sehen (genannt die Hesychasten), diese Begegnung mit Gott nicht durch bestimmte Techniken herbeiführen können. Noch wichtiger aber war die Feststellung, dass keines der Geschöpfe irgendeine Gemeinschaft oder Nähe mit der höchsten Natur Gottes hat. Denn so Palamas *„wenn also irgendjemand nahe zu Gott gelangt ist, hat er sich ausschließlich seiner Energie genähert.“* Mit dieser Unterscheidung von Wesen und Energie Gottes war eine Überbrückung zwischen Transzendenz und Immanenz denkbar. Das

¹⁹ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 15-19.

²⁰ Vgl. Ebda., 21.

²¹ Vgl. Ebda., 24.

²² Vgl. Ebda., 45-46;48;51.

Taborlicht ist nicht Gottes Wesen, es ist aber ungeschaffen wie Gott selbst. Hier berief sich Palamas auf Paulus: „*Wir alle aber spiegeln mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider, und wir werden verwandelt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen von dem Herrn, der der Geist ist*“ (2 Kor 3,18). Was hier geschah, das liegt über allem begrifflichen Erkennen. Dabei verknüpfen sich zwei Gegensätze im Menschen: Geist und Sinnlichkeit.²³

1.5.3 Zusammenfassung

Mystik ist eine religiöse Erfahrungsebene und berichtet über die mystischen Erfahrungen eines Menschen. Darüber hinaus wird in der mystischen Theologie eine abstrakte Reflexion über diese Phänomene durchgeführt. Es kommen zu dieser Interpretation der Mystik verschiedene konfessionelle, weltanschauliche und ideologische Zusammenhänge dazu. In der christlichen Mystik steht die Erfahrung der „*unio*“, einer gnadenhaften liebenden Vereinigung von Gott und Mensch, im Mittelpunkt. Das Problem ist, dass diese Erfahrung nicht in Sprache gefasst werden kann.

Wichtig ist auch der historische Kontext der mystischen Erfahrung. Viele Fragen bleiben offen: Ist die Mystik ein Phänomen eines in einer bestimmten Situation glaubenden Menschen? Ist die Mystik ein Minderheitenproblem innerhalb der christlichen Religion? Gibt es eine mystische Literaturgattung?²⁴

Im fünften Jahrhundert entstand das *Corpus Dionysiacum*. Es wird einem unbekanntem Autor zugeschrieben, der Pseudo-Dionysius Areopagita genannt wird. Dieser versucht eine Amalgamierung von Christentum und Philosophie. In der Bibel findet sich ein Strahl göttlicher Erhellung, der von dem göttlichen Licht ausgeht. Dieses Licht können einzelne Menschen sehen, wenn sie zu einer Entrückung erhoben werden. Dabei erfährt der Mystiker und die Mystikerin eine Rückkehr zu sich selbst, es werden alle Schranken aufgehoben. Der Mensch ist im Urgrund nun aufgehoben, er erfährt damit die Rückkehr zu seinem Ursprung.²⁵

2. Die theologischen Strömungen ab dem Mittelalter

In der westlichen Christenheit gab es zwei große theologische Strömungen. Das war zunächst die Scholastik, welche versucht den Glauben größtenteils mit der Vernunft zu erklären. Für

²³ Vgl. Ebda., 52-55.

²⁴ Vgl. WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 253-255.

²⁵ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 25;29;34.

den Einstieg ist zunächst ein Überblick über die zu der Zeit Luthers vorhandene Lehre der Scholastik sinnvoll, die Gott und die Religion wissenschaftlich behandelt. Es kann dabei nur ein cursorischer Überblick geboten werden. Luther war mit der Scholastik unzufrieden und wandte sich im Gegensatz zur scholastischen Lehre dem Inneren des Menschen zu. So kann als Kontrapunkt zur Scholastik als zweite große Strömung die Mystik betrachtet werden, die den inneren Erfahrungen der Menschen den Vorzug gibt.

2.1 Die Lehre der Scholastik

Ausgehend von Augustin (Aurelius Augustinus von Hippo 354-430), der eine Vereinigung der offenbarten Wahrheiten der christlichen Tradition mit der idealistischen Philosophie (Plato) propagierte, entstand eine neue Denkschule. Augustin und seine Schüler, wie etwa Anselm von Canterbury (1030-1109) kommen zu einem spekulativen religiösen Idealismus. Die Hauptzüge dieser Vorstellungen sind: Gott ist Licht, das Licht erleuchtet die Welt und die menschliche Vernunft. Der Mensch vermag Gott aus Gnade zu erkennen. Gott ist jener der alles bewegt, er bewegt auch den Menschen. Der Mensch hat die Möglichkeit zur übernatürlichen mystischen Vereinigung mit Gott und damit die Möglichkeit einer aktiven persönlichen Heiligkeit. Aus dem ewig Einen ist Alles geworden und das Alles strebt zu dem Einen hin. Als Vertreter dieser Schule können die Franziskaner gesehen werden.²⁶

Die zweite Schiene, die sich ab dem 13. Jahrhundert aufat, war mit der Aristotelesrezeption verknüpft. Dabei war der Dominikanerorden unter Thomas von Aquin (1225-1274) federführend. Seine Vorstellungen waren, dass Gott die erste Ursache von allem Sein ist. Dem Menschen ist mit seinem Intellekt ein gewisses Verständnis der Welt auf Grund der empirischen Wahrnehmung möglich. Allerdings lässt sich aus dem menschlichen Weltverständnis die Offenbarung nicht gewinnen. Die natürliche rationale Erkenntnis wird durch die religiöse Erkenntnis der Offenbarung ergänzt. Daraus wird ein rationales System gewonnen, welches versucht alle theologischen Fragen zu beantworten.

Der Franziskaner Duns Scotus (1226-1308) nimmt Augustin auf und meint ebenfalls, dass das allbestimmende Prinzip der göttliche Wille ist. Niemand vermag aber zu erkennen, warum Gott es so will. Dieser göttliche Wille ist unabhängig, er hätte die Welt auch anders gestalten können. Gott hat aber eine bestimmte Ordnung gewollt und an diese hat sich der Mensch zu halten. Diese Ordnung ist vernünftig, auch wenn Teile dieser Ordnung der menschlichen Vernunft nicht zugänglich sind. Das bedeutet aber keine Vorherbestimmung, denn für die

²⁶ Vgl. SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931, 6-7.

praktische Verwirklichung dieser Ordnung ist die Vernunft des Menschen wichtig. Die menschliche Vernunft soll den offenbaren göttlichen Willen praktisch in der Welt zur Anwendung bringen.

Diese Vorstellung wird durch Wilhelm von Ockham (oder Ockam, 1288-1347) und der Schule der Nominalisten weitergeführt. Ockham ist ein Empirist: Alle Erkenntnis beruht auf den durch die Sinne vermittelten Eindrücken der Welt, welche vom Verstand zu abstrakten Begriffen verarbeitet werden. Durch eine Ordnung der Begriffe kommt der Mensch zur Erkenntnis. Die erste allbestimmende Ursache ist der Wille. Dahinter steht zwar Gottes Wille, aber dieser kann durch den menschlichen Verstand nicht sicher erkannt werden. Gott hätte die Welt auch anders gestalten können. Durch die Beobachtung (das Empirische) wissen die Menschen, dass es Gott so gewollt hat. Die Theologie ist dabei nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinn. Der Mensch kann sich zwar die Grundwahrheiten verstandesmäßig aneignen, aber das ist nicht der christliche Glaube. Der Glaube besteht darin, dass die unfehlbaren Überzeugungen der Bibel als Wahrheit angenommen werden. Diese biblischen Aussagen stimmen mit der Lehre der Kirche überein.²⁷

2.2 Die westliche Mystik

Die Mystik spaltete sich in verschiedene länderspezifische unterschiedliche Strömungen auf. Allerdings ist zum Beispiel für Volker Leppin eine Einteilung der Mystik nach nationaler Typisierung unscharf. Wichtig sind für ihn eher die Typisierungen, die im Zuge der Ordensprägungen entstanden sind. So war etwa die Frömmigkeit des Zisterzienserordens für Bernhard von Clairvaux (1090-1153) prägend. Darum lehnt Volker Leppin den nationalen Begriff „deutsche Mystik“ ab und verwendet die Bezeichnung „oberrheinische Mystik“. Volker Leppin gibt aber zu, dass zwei Traditionsblöcke für Luther prägend geworden sind: Die oberrheinische (deutsche) Mystik und die bernhardinische Mystik.²⁸ In diesem Punkt soll zunächst ein kurzer Überblick auf die vorhandenen mittelalterlichen Strömungen und Luthers Verhältnis dazu gegeben werden.

2.2.1 Die aeropagitische Mystik

Luther schätzte die negative Theologie von Dyonisius Aeropagita (um 500) zumindest grundsätzlich. Aeropagita hatte gesagt, dass allzu menschliches Reden von Gott begrenzt ist und Gott letztlich verborgen und unbegreiflich bleibt. Alle Namen und Bezeichnungen

²⁷ Vgl. Ebda., 9-11.

²⁸ Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2017, 79-80.

können Gott nicht durchdringen. Luther macht aber von den negativen Aussagen von Aeropagita keinen Gebrauch (zum Beispiel: Gott loben heißt oft schweigen). Luther bleibt zurückhaltend, er denkt in der Verborgenheit Gottes die Offenbarung in Christus bereits mit. Damit ist Luther gegen jene theologischen Spekulationen, die in das Innere des Dunkels Gottes eindringen wollen ohne vorher durch Christus und seinen Leiden gerechtfertigt zu sein. Das fleischgewordene Wort wird notwendig zur Reinheit des Herzens und nur dann kann man Gott schauen. Später formuliert Luther das schärfer: Nur durch das Leben und Sterben wird man ein Theologe, nicht durch Erkennen, Lesen oder Spekulieren. Die christliche Existenz ist eine, die vom Glauben und der Hoffnung bestimmt ist. Gott will konkret an uns handeln, nicht in einer spekulativen Innerlichkeit. Es gelte Christus als Gekreuzigten kennenzulernen, denn das ist der Weg zum Leben und zur Wahrheit. Die nach mystischer Theologie Strebenden verfallen immer wieder in die Gefahr zu glauben, dass die Mystik ein eigenmächtiges Werk des Menschen ist. Der Mensch hat nur Zugang zum Mysterium Gottes durch das Wort Gottes und wie sich dieses in ihm vollzieht: Dieser Vollzug ist allein im Glauben.²⁹

Luther war kein Vertreter einer elitären Mystik. Darum wandte er sich auch gegen die spekulative Mystik des Pseudo-Dionysius Aeropagita. Denn für Luther gab es keine besonderen Tugenden, Werke, Erlebnisse oder Erkenntnisse mit denen die Seele wie bei einer Himmelsleiter zu Gott emporsteigt. Für Luther ist die Gnade die Kraft, welche einen Menschen persönlich ergreift. Das geschieht mit jedem Menschen auf seine Weise, aber prinzipiell gleichartig ohne Abstufungen. Diese Ansicht kann bereits als Demokratisierung der Mystik beschrieben werden.³⁰

Fazit: Die aeropagitische Mystik wird von Luther als zu spekulativ und als zu elitär abgelehnt.

2.2.2 Luther und die romanische Mystik

Luther findet bei Bonaventura (1221-1275) und vor allem bei Bernhard von Clairvaux (1090-1153) die Ansicht vor, dass die Menschwerdung Christi sehr wichtig ist. Gerade bei Bernhard von Clairvaux ist es nicht die spekulative Theologie, sondern die Erfahrung, wie auch Luther feststellt: „*Die mystische Theologie ist eine auf Erfahrung, nicht auf Lehre bezogene Weisheit.*“³¹ Das führt dann zu Luthers „pro me“. Nur an die allgemeine Sündenvergebung zu glauben ist zu wenig „*wenn du nicht auf das gewisseste glaubst, dir seien die Sünden vergeben*“. Die Sündenvergebung muss also für jeden einzelnen Menschen persönlich geschehen. Besonders ist für Luther das Hohelied im Alten Testament, wo Bernhard von

²⁹ Vgl. ZUR MÜHLEN, Karl: Reformatorisches Profil. Göttingen 1995, 69-73.

³⁰ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 208-209.

³¹ WAI, 9, 98, 21.

Clairvaux eine Brautmystik vertritt, interessant. Die Seele wird als Braut und Christus als Bräutigam interpretiert. Die bernhardinische Mystik ist eine Leidens- und Liebesmystik, das Leben Christi wird als Ganzes als Leidensweg gedeutet. Dieser Leidensweg Christi war aber nötig, damit die Menschen zur Liebe Christi gelangen und sich so ihrer eigenen Sündhaftigkeit bewusstwerden. Erst dann können sie zur Nachfolge Christi und zur Vereinigung mit ihm gelangen. Ein Punkt, der auch für Luther wichtig wurde, ist die Demut des Menschen, auf die sich Bernhard von Clairvaux immer berief. Allerdings wurde der „*unio*“ Gedanke von Luther nicht so weitergeführt wie er bei Bernhard von Clairvaux vorhanden war.³²

Die Beziehung zu Christus wurde durch Bernhard von Clairvaux individualisiert, aber auch erotisiert. Dabei ist das Hohelied zentral. In Hld 1,2 heißt es „*Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes...*“ Für Bernhard von Clairvaux ist damit die Sehnsucht der Vollendung der Seele in der Einheit mit Christus angesprochen. Der Kuss ist nichts anderes, als die höchste Stufe der „*unio mystica*“. Da der Mensch aber von sich heraus nicht zu der geistigen Liebe fähig ist, muss er erst durch Christus angeregt werden. Von ihm kann der Mensch lernen zu lieben. Christus hat es vorgelebt: Er hätte es nicht nötig gehabt Fleisch zu werden, aber er hat es aus reiner Liebe getan. Er hat durch sein Leben und seinen Tod am Kreuz Sühne für die Menschen geleistet. Für Bernhard von Clairvaux führt dieser Kuss zur Konfrontation mit der eigenen Nichtigkeit. Aber durch den Anblick der göttlichen Güte erlangt der Mensch die Gnade. Es gibt eine Doppelstruktur: Reue über die eigene Sünde und Freispruch durch Jesus Christus bilden zusammen den Vorgang der Buße. Hier konnte Martin Luther andocken. Einerseits, dass der Mensch Sünder und Gerechter zugleich ist, andererseits geht es um das richtige Bußverständnis. Die Buße ist keine Ableistung von Werken oder die Ausstellung von Ablassbriefen, sondern es geht um die Gnade des Freispruchs durch Gott. Für Bernhard von Clairvaux gibt es ebenfalls keine Selbsterlösung durch Werke des Menschen, sondern die Erlösung ist nur auf Grund der Gnade Gottes möglich. Es geht es bei Bernhard von Clairvaux in der „*unio*“ nicht um eine völlige Verschmelzung mit dem trinitarischen Gott, sondern es ist ein schauendes Wahrnehmen. Dabei passiert etwas mit dem Menschen, er wird in die Trinität hineingenommen und ist Braut Gottes. Diese Bilder sind aber nur Beschreibungen eines Prozesses, der sich eigentlich jeder Beschreibung entzieht. Einige TheologInnen meinen, dass Bernhard von Clairvaux sich mit seiner monastischen Theologie von der scholastischen Theologie absetzen wollte.³³

³² Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2017, 81-72.

³³ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 60-62;65.

In seiner Vorlesung über den Brief an die Galater (1531) geht Luther soweit, dass er von einer Personeneinheit zwischen Christus und dem Menschen spricht: „*Der Glaube macht aus dir und Christus quasi eine Person, so dass du von Christus nicht getrennt werden kannst, sondern in ihm festhängst.*“³⁴ Wo liegen die Grundlagen für diese Aussagen?

Einerseits die Aussage von Paulus in Gal 2,20: „*Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir*“, andererseits wird in der klassischen Zwei-Naturen-Lehre der Kirche die wahre Gottheit und Menschheit Christi vertreten. Diese beiden Punkte sind das Grundmodell der Vereinigung Gottes mit dem Sünder, die so vorgestellt wird, wie diese Vereinigung Gott und Mensch bereits in Christus stattgefunden hat. So kann es für jeden Menschen zur innigen Personengemeinschaft der Seele mit dem Bräutigam Christus kommen. Die beiden, Mensch und Christus, sind dann eine Einheit, die aber nicht wesenhaft miteinander verschmelzen. Luther nennt das einen fröhlichen Wechsel zwischen der ewigen Gerechtigkeit Christus und dem sündigen Menschen. Gott hat sich in der Inkarnation erniedrigt, sodass dieses auch bei einer Vereinigung Mensch und Gott möglich ist. Wie ist das möglich? Christus nimmt die Sünde des Menschen auf und der Mensch wird dafür mit Gottes Gerechtigkeit beschenkt. Entscheidend für diesen Eigentumswechsel der Personen ist die Überwindung der menschlichen Sünden durch Christus am Kreuz. Nur als Gottmensch konnte Christus Sünde, Tod und Hölle siegreich überwinden und der glaubenden Seele seine Gerechtigkeit und das Leben in Seligkeit schenken.³⁵

Fazit: Bernhards von Clairvauxs Brautmystik war ein wichtiger Baustein des mystischen Weges von Luther. Allerdings vertrat Luther nicht alles von Bernhard von Clairvaux. So wies ihn Johannes Eck (1486-1543) in der Leipziger Disputation darauf hin, dass Bernhard von Clairvaux auch einen freien Willen des Menschen neben der Gnade lehrte. Außerdem war Bernhard von Clairvaux ein Verfechter der kirchlichen Hierarchie und der monastischen Frömmigkeit. Diese monastische Frömmigkeit hat Luther überwunden: Nicht die fromme Selbstanalyse, irgendein Gelübde oder Gebete und Buße retten vor dem Gericht Gottes, sondern nur der Glaube allein.³⁶

Die Braut- und Ehemystik und der Wechsel der Herzen zwischen Gott und Mensch kann zu Verfälschungen der biblischen Botschaft führen. Luther stellt klar, dass dieser Tausch nicht in der erotischen Dimension im Bild der Eheleute besteht, sondern Christus übernimmt die Schuld des Menschen und beschenkt ihn mit seiner Gerechtigkeit. Wichtig sind die

³⁴ WA I, 40, erste Abteilung, 285f

³⁵ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 211-215

³⁶ Vgl. ZUR MÜHLEN, Karl: Reformatorisches Profil. Göttingen 1995, 74.

Glaubenserfahrung und die persönliche Beziehung zu Christus. Das Bild der Braut und des Bräutigams für die Seele des Menschen und Christus kann nur insofern herangezogen werden, dass zwischen den Eheleuten jegliche Standesunterschiede wegfallen und die reine Liebe des sich Schenkens die Beziehung bestimmt.³⁷

2.2.3 Die deutsche Mystik

Die deutsche Mystik lernte Luther über Johannes Tauler (1300-1361) kennen. In seiner Auslegung zu Röm 8,26 (1515-1516) zitiert Luther Tauler, weil dieser die Passivität des Menschen hervorhebt: „Über das Erdulden und Ertragen Gottes sieh bei Tauler nach, der vor anderen diesen Stoff gar fein in deutscher Sprache ans Licht gehoben hat.“³⁸ Der Einfluss Taulers auf Luther wird in der Wissenschaft unterschiedlich beurteilt. Luther bediente sich zur Veranschaulichung seines neuen Verständnisses der Rechtfertigung der mystischen Sprache Taulers. Luther schätzte bei Tauler besonders die religiöse Erfahrung, den Gerichtsgedanken und die Beziehung zum gekreuzigten Christus. Das traf sich mit Luthers Kreuzestheologie, da Luther gegen eine spekulative Theologie war. Durch die Negation des eigenen Verlangens nach Glück und das Suchen von Gottes Willen in allen Dingen wird der Mensch offen für Gottes Barmherzigkeit. Was Luther noch besonders gefiel ist, dass sich Tauler der deutschen Sprache bediente. In der Vorrede zur „Theologia deutsch“ (eine mystische Schrift um 1400 von einem unbekanntem Priester geschrieben) sagte Luther: „Ich dank Gott, dass ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde... Gott gebe, dass dieses Büchlein mehr an den Tag komme, so werden wir finden, dass die deutschen Theologen ohne Zweifel die besten Theologen sein.“³⁹ Die Verwendung der Sprache Deutsch ist hier im Sinne einer antischolastischen und antirömischen Theologie zu verstehen. Die Wissenschaftssprache war eigentlich Latein.

Tauler wiederum setzte auf Meister Eckhart (1260-1328) auf. Meister Eckhart hat die Mystik von Bernhard von Clairvaux gekannt und geht noch einen Schritt weiter: Das Grundereignis der christlichen Heilsgeschichte, die Geburt des Sohnes, ereignet sich immer neu im einzelnen Menschen. Das ist nicht jedem bewusst, aber besonders sichtbar wird das in der „*unio mystica*“. Zu diesem Weg nach innen ist eine Reinigung, Abgeschiedenheit, Gelassenheit (das Lassen von allem Irdischen) und eine Versenkung des Menschen nötig. Wenn sich der Mensch auf den Weg zu Gott machen will, muss er sich von allem lösen, was ihn daran

³⁷ Vgl. WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 268-269.

³⁸ WAI, 56, 378, 13f.

³⁹ WAI, 1, 379, 7-12.

hindert. Dann wird der Mensch nach innen geführt und Gott ist dann letztlich erkennbar. Es geht aber nicht darum, die Grenzen zwischen Mensch und Gott zu verwischen, es geht um das Seelenfünkeln im Menschen, welches durch Gott zu strahlen beginnt.⁴⁰

Gott wird in der deutschen Mystik unter dem Gesichtspunkt des Lebens gesehen, denn Gott ist jener der alles bewegt. Aber Gott ist auch das transzendente absolute Sein, welches zur letzten Vereinigung mit ihm, dem reinen Geist drängt. Gott findet man also in der letzten Schau, aber genauso in der Welt und im Geist des Menschen. Gottes Leben wirkt sich in unserem Leben aus. Dem Göttlichen zu folgen vermögen wir nur, wenn wir aus der Welt aussteigen. Das wird nur erreicht auf dem Weg der Nachfolge Christi, denn sein Kreuz erlöst uns von der sündhaften Begierde dieser Welt. Die ekstatische Schau in dieser Welt hat aber nur eine geringe Bedeutung für die Wirklichkeit des ewigen Lebens. Wie erlangt der Mensch dann das von Gott in ihm gewirkte Leben? Die Antwort der deutschen Mystik: Durch Empfinden, Erfahrung und Erleben. Das ist letztlich der Glaube, das Erleben des Überweltlichen in der Welt. Dieses ist der letzte Sinn der deutschen mystischen Frömmigkeit.⁴¹

Fazit: Sowohl die mystische Rede, als auch die Hochschätzung des Deutschen als Kontrapunkt zur römisch-lateinischen Sprache der scholastischen Theologie war ein wichtiger Punkt, an dem Luther seine Theologie aufsetzte. Nicht übernommen hat Luther aber letztlich die Vorstellung des Seelengrundes, in dem der Mensch Gott trifft. Dieses innere Heiligtum ist auch nicht unanfechtbar, denn der Mensch ist nicht stetig gottverbunden. Luther meinte, dass gerade der innerste Teil des Menschen der Kampfplatz zwischen Gott und dem Teufel ist. Je mehr der Mensch in sich hineinblickt, desto mehr wird ihm seine Verlorenheit und Schuld gewahr. Der Mensch kann sich nicht selbst daraus retten und mit seiner Seele mit Gott in Kontakt treten, so wie es Tauler gesehen hatte. Es ist allein die Macht des Evangeliums, an die sich der Mensch bindet, denn durch das gepredigte Wort wohnt Christus im Menschen, es kommt in sein Herz *„und wohnt im Herzen... Ist nun der Glaube recht und grund gut, so hast du und fühlst du Christus in deinem Herzen.“* Wo Tauler vom inneren Wort redet, spricht Luther vom äußeren Wort.⁴²

⁴⁰ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 100;102.

⁴¹ Vgl. SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931, 12-13.

⁴² Vgl. ZUR MÜHLEN, Karl: Reformatorisches Profil. Göttingen 1995, 76-77.

3. Martin Luther und die Mystik

Zunächst ist zu klären, ob Luther selbst ein Mystiker war. Viele Forscher und Forscherinnen versuchten in den Texten von Luther mystische Spuren zu finden. So meint Volker Leppin, dass die Theologie Luthers durch die mystische Theologie im Kloster entscheidend geprägt wurde. Luther formte diese um und weitete sie auf einen Adressatenkreis außerhalb des Klosters aus. Das ist bei vielen Stücken seiner Lehre ersichtlich. Für Luther war nicht nur jeder Mensch durch das mystische Erlebnis mit Gott verbunden, wie Tauler meinte, sondern er ging weiter: Jeder Getaufte ist ein Priester. Es gab bei Luther keine Entkopplung vom mystischen Erlebnis und der Heiligen Schrift. Der Ansatzpunkt von Luther war aber die vorhandene Mystik. Karl-Heinz zur Mühlen wies in seiner umfangreichen Studie nach, dass die Frömmigkeit von Luther besonders im Gedankengut der deutschen Mystik verankert war. Das ist vor allem in der Vorlesung über den Römerbrief ersichtlich. Später entfernt Luther sich wieder von der mystischen Terminologie.⁴³

Im Protestantismus hatte die mystische Frömmigkeit ihren zentralen Ort verloren. Dieser Ort war jahrhundertlang das Kloster. Aber die Gedanken und Vorstellungen der Mystik wurden von Luther fortgeführt und mündeten in die Lehre der Rechtfertigung, also der Gerechtersprechung des sündigen Menschen ohne eigenen Verdienst. Luther hatte schon in seiner Schrift „Von der Freiheit des Christenmenschen“ (1520) ein mystisches Bild der Braut und des Bräutigams für Mensch und Gott beschrieben. In der Folge trat aber eine kritische Wendung gegen die Mystik in den Vordergrund. Luther wandte sich sowohl gegen Thomas Müntzer (1490-1525) als auch gegen Andreas Karlstadt (1486-1541). Müntzer und Karlstadt wollten das mystische Denken im Protestantismus weiterführen. Luther hat ihnen gegenüber immer wieder darauf Wert gelegt, dass das Heil nicht bei einer Gottesbegegnung aus dem Inneren des Menschen herauskommt, sondern immer von außen (extra nos).

Luther war außerdem von der Theologie Taulers inspiriert. In der weiteren Folge ist also ersichtlich, dass für Luther die Mystik letztlich zur Bibel hinführte. Es ist also fraglich, ob der bloße Nachweis, dass Luther die mystische Theologie kannte, diese einen bleibenden Einfluss auf seine Lehren hatte. Die Reformatoren standen der Mystik eher ablehnend gegenüber. Das ist dadurch erklärbar, dass bei den mystischen subjektiven Empfindungen jede Lehre über Jesus vertreten werden kann. Diese Vorstellungen sind dann nicht immer mit der Bibel vereinbar. Das hatte allerdings Luther erkannt und stellte das Wort und den Glauben an Christus als Punkte dar, an denen die mystische Versenkung des Einzelnen andocken muss.

⁴³ Vgl. LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007, 111. Vgl. die Studie von ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, in: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 46. Tübingen 1972.

Eine zentrale Deutungsmöglichkeit der Mystik Luthers ergibt sich durch Überlegungen zum Mystikbegriff. Es ist nicht zielführend, wenn der Mystikbegriff eng auf bestimmte mittelalterliche Traditionen festgelegt wird. Es hat in der Geschichte der Christenheit immer wieder Neuaufbrüche der Mystik gegeben. So gesehen, kreierte auch Luther einen neuen Typ der Mystik, eine reformatorische Glaubensmystik.

Welche Kennzeichen können für die Mystik vor Luther festgestellt werden? Die Mystik zielte stets auf eine individuelle, persönliche Gottesbegegnung, in der alle Seelenkräfte aber auch der Verstand, Wille, Gefühl und die leiblichen Erfahrungsbezüge des Menschen eingebunden waren. Es gibt eine Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung des Einzelnen, bei der alle störenden Faktoren ausgeschlossen werden. Diese Gemeinschaft mit Gott berührt den Menschen im Innersten und wird als freudig und tröstend empfunden. Diese „*unio mystica*“ bedeutet erkennende Liebe und liebende Erkenntnis und wird als mystische Theologie, im Unterschied zur scholastischen Theologie bezeichnet.⁴⁴

3.1 Martin Luther zwischen Schrift und Tradition

Nachdem die Thematik grob angerissen wurde, kann in eine grundsätzliche Diskussion eingestiegen werden. Es gibt keine klare Strömung in der reformatorischen Forschung, welche die Mystik Luthers befürwortet, aber auch die Ablehnung der Mystik Luthers ist nicht Mehrheitsmeinung. Jede Seite hat gute Argumente, es entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen Mystik und Reformation.

3.1.1 Individuelle und gemeinschaftliche Vermittlung Gottes

Oswald Bayer sieht dieses Spannungsverhältnis, denn einerseits vertritt Luther mit äußerstem Nachdruck „*die Notwendigkeit äußerer, leiblicher, ja materieller Vermittlung des Glaubens und bekämpft die These von der Gott- und Geistesunmittelbarkeit als Enthusiasmus, als Schwärmertum.*“ Andererseits gibt es zum Beispiel in Luthers Auslegung des Magnificats (1521) Aussagen, die in der Tradition der Mystik von der ureigensten Erfahrung der Gläubigen sprechen. Diese Erfahrung des Gläubigen geschieht ohne Vermittlung. Auch beim Gottesverhältnis nimmt Luther die Gottesunmittelbarkeit des Gläubigen in den Blick. Mit Nachdruck wird der Einzelne herausgestellt, der nicht einem Priester oder einer kirchlichen Struktur, sondern in seinem Gottesverhältnis nur seinem Gewissen verpflichtet ist.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 206-207.

⁴⁵ Vgl. BAYER, Oswald: Vita passiva. Luther und die Mystik; in: Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie als Gotteserfahrung. Bd. 2: Frühe Neuzeit. Hrsg. von Mariano Delgado und Gotthard Fuchs. Stuttgart 2005, 99.

Die maßgeblichen Bestimmungen der Gewissensentscheidung aufgrund einzelner mystischer Erlebnisse sind nicht subjektiv beliebig, sondern Luther sagt über das Gewissen in Worms 1521: Mein Gewissen ist in den Worten Gottes gefangen (*capta conscientia in verbis dei*).⁴⁶

Luther orientiert sich an der Hierarchie der folgenden fünf autoritativen Instanzen:

- der Heiligen Schrift,
- den Bekenntnissen der Kirche,
- den Entscheidungen der Konzilien,
- den Stimmen der Kirchenväter,
- der Rationalität des Umgangs mit der Heiligen Schrift.⁴⁷

Luther tritt keineswegs für eine subjektive Innerlichkeit und Gottunmittelbarkeit ein, die ohne Prüfung an den Hierarchien für den Einzelnen eine Wahrheit darstellen. Die Gottunmittelbarkeit ist schon immer durch die kreatürliche Vermittlung für jeden Gläubigen gegeben und nicht nur ein Privileg des Einzelnen in einer tiefen Versenkung der „*unio mystica*“. Das betrifft den einzelnen Gläubigen durch das Wasser der Taufe und durch das Brot und den Wein, also durch die Sakramente. Luther sieht durch die Gemeinschaft mit anderen Gläubigen ein Zeichen, durch welches Gott vermittelt wird. Aber auch umgekehrt ist die Christwerdung des Einzelnen nichts anderes als die Konstituierung der ganzen Christenheit auf Erden, denn der Heilige Geist beruft nicht isolierend, sondern inmitten der ganzen Christenheit auf Erden. Diese Christenheit (Kirche) ist ein entscheidender Prüfstein für ein individuelles spirituelles Erlebnis.⁴⁸

3.1.2 Vita contemplativa und vita activa

Der Glaube ist weder der *vita activa* noch der *vita contemplativa* untergeordnet, so Luther „*damit uns nicht die vita activa mit ihren Werken und die vita contemplativa mit ihren Spekulationen verführen.*“⁴⁹ Theorie und Praxis sind nicht mehr zweistellig aufeinander bezogen, sondern sie sind auf den Glauben hin, auf ein Drittes bezogen. Dieser Glaube ist die *vita passiva*, welche mit einer Erfahrung verbunden, der Mensch nicht primär machen kann, sondern die er erleidet. Die *vita passiva* ist der Glaube, der weder Wissen noch Tun ist. Diese passive Gerechtigkeit des Glaubens besteht darin, „*dass wir Gott allein in uns wirken lassen mit all unseren Kräften und nichts eigenes wirken.*“⁵⁰

⁴⁶ WA I, 7, 838, 4-8.

⁴⁷ Vgl. BAYER, Oswald: *Vita passiva*. Luther und die Mystik; in: *Die Kirchenkritik der Mystiker*. Prophetie als Gotteserfahrung. Bd. 2: Frühe Neuzeit. Hrsg. von Mariano Delgado und Gotthard Fuchs. Stuttgart 2005, 100.

⁴⁸ Vgl. Ebda., 101-102.

⁴⁹ WA I, 5, 85, 2f.

⁵⁰ WA, I, 163, 28f.

Die *vita activa* mündet oft in Werkgerechtigkeit, also eine Ableistung eines bestimmten Tuns, um zu Gott zu gelangen. Luther ist nicht gegen die mystische Tradition und anerkennt den Wert für den Einzelnen. Allerdings ist ganz klar ersichtlich, dass diese Erfahrung nicht absolut zu setzen ist. Der einzelne Mensch darf die *vita contemplativa* nicht überbewerten, sonst verfängt er sich in Spekulationen. Wichtig sind die rationalen Prüfsteine der Hierarchie und der anderen Gläubigen. Die Vermittlung zwischen Gott und Mensch geschieht also konstitutiv durch das leibliche Wort der Hierarchien, der Bibel und der Mitschriften. Den durch dieses Wort gewirkten Glauben versteht Luther, sich auf Tauler berufend, als die *vita passiva*. Es ist also gerade nicht die individuelle subjektive Versenkung die am Anfang steht, sondern die leibliche Vermittlung ist der Beginn des Glaubensweges. Das ist eine grundsätzliche Klarstellung, wie Martin Luther mit den vorhandenen mystischen Traditionen umgeht.⁵¹

3.2 Die methodischen Probleme

Luther kannte als Theologe und Ordensmann die mystischen Texte, so dass diese Motive selbstverständlich in seine Schriften eingeflossen sind. Es stellt sich die Frage, ob es tatsächlich eine Beeinflussung der Texte bei der Entstehung der reformatorischen Theologie gab. Luther erkannte in den Predigten von Tauler und in der „Theologia deutsch“ einen Ansatz für seine eigene Position. Allerdings waren weder die Predigten noch die Schrift „Theologia deutsch“ Zentralkείμεne der mittelalterlichen Frömmigkeit. Dienen diese mystischen Motive nur zur Illustration der eigenen Erfahrung von Luther, oder sind das wichtige Teile der reformatorischen Theologie? Luther war der Ansicht, dass die Mystik im Laufe der Jahrhunderte die biblische Überlieferung verdunkelt und teilweise verfälscht hat. Das spricht eigentlich gegen eine breite Aufnahme der mystischen Strömungen in die reformatorische Theologie.⁵²

Luther selbst hat nie von Visionen von Jesus Christus gesprochen. Das Bekehrungserlebnis auf der Landstraße bei Stotterheim im Jahr 1505 könnte aber so eine Vision gewesen sein. Allerdings kann dieser radikale Lebenswandel auch als Endpunkt eines sich schon länger hinziehenden Lebensorientierungsprozesses gesehen werden, welchen die Angst über das Unwetter abgeschlossen hat. Diese Ereignisse der Jahre 1505 bis 1518 werden von Luther erst 1545 in seiner Vorrede zur ersten Ausgabe der lateinischen Schriften beschrieben (WA I, 54;

⁵¹ Vgl. BAYER, Oswald: *Vita passiva*. Luther und die Mystik; in: *Die Kirchenkritik der Mystiker*. Prophetie als Gotteserfahrung. Bd. 2: Frühe Neuzeit. Hrsg. von Mariano Delgado und Gotthard Fuchs. Stuttgart 2005, 115.

⁵² Vgl. WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit*. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 256-257.

Seiten 179-187). Es gibt dort zahlreiche mystische Motive und Sprachformen wie die Wiedergeburt, das süße Wort oder das emotionale Formulieren des Hasses und der brennenden Liebe zu Gott. Die Wortwahl vom Hass und der Wiedergeburt können allerdings auch auf Diesseitigkeit hindeuten.⁵³

Luthers viele Begegnungen mit dem Teufel aus Sicht eines angefochtenen Christen waren negative mystische Erlebnisse. Dazu kamen die positiven Erfahrungen mit Christus: im Gottesdienst, im Gebet und in der Schriftmeditation. Aber es wird nirgends von einer Vereinigung mit Christus berichtet. Für Luther gibt es eine bleibende Spannung zwischen Gott und Mensch. Der Gerechtfertigte lebt zwar in der Geborgenheit des Vaters, der Sünder aber in der unendlichen Distanz. Der Mensch ist aber beides zugleich: Sünder und Gerechtfertigter. Luther sah sich als in dieser Spannung stehend: *simul iustus et peccator*.⁵⁴

Luther hatte auch Anfechtungen durch die Not der Gottesferne. Diese bewältigt er teilweise mit Hilfe der mystischen Theologie. Wenn der Mensch diese Gottesferne als Ausdruck der verborgenen Liebe Gottes annehmen kann, dann gelingt es ihm die Anfechtung zu überwinden. Denn die Anfechtung gehört konstitutiv zum Glauben dazu, aber das Einssein mit Christus löst den Angefochtenen gerade nicht aus der Not, sondern die Erlösung der Anfechtung wird für den Menschen erst im Eschaton Realität. Das mystische Motiv der Einigung mit Christus wird transformiert und auf eine andere Ebene gehoben. Diese Anfechtung kann nicht in diesem Leben gelöst werden.⁵⁵

Viele Autoren einer klassischen Lutherbiographie, welche den Schwerpunkt auf die gesellschaftlichen Umwälzungen durch den Protestantismus legen, sehen ebenfalls keine mystische Verankerung der neuen Lehre. Als Beispiel sei hier Horst Herrmann angeführt, der warnte, das Bekehrungserlebnis bei Stotterheim am 2. Juli 1505 isoliert zu sehen. Schon vor dem Juli 1505 haben sich die Vorkommnisse gehäuft, sodass Martin Luther unzufrieden mit dem derzeitigen Leben war. Dieses Geschehen selbst sieht Herrmann dem Zeitgeist geschuldet: Es herrschte bei den damaligen frommen Menschen eine große Angst unvorbereitet in den Tod zu gehen. Ein Blitzschlag, der in unmittelbarer Nähe einschlägt, könnte auch Luther treffen. Bei einem unvorbereiteten Tod, ohne die Gnadenmittel der Kirche war der Mensch aber auf ewig verloren. In seiner Not ruft Luther die heilige Anna an, die von der Kirche als in Sachen Gewitter zuständige Heilige erachtet wird. Weder von einer Vision noch von einer Audition der heiligen Anna wird berichtet.⁵⁶

⁵³ Vgl. Ebda., 258-259.

⁵⁴ Vgl. Ebda., 260.

⁵⁵ Vgl. Ebda., 267-268.

⁵⁶ Vgl. HERRMANN, Horst: Martin Luther. Ketzer und Reformator, Mönch und Ehemann. München 1999, 45.

Was sieht Herrmann als den eigentlichen Grund an, dass Luther ein Gelübde leistete und Mönch wurde und damit sein Leben radikal änderte? Luther war am Ende eines Lebensabschnittes angelangt und seine Zukunft war ungewiss. Das Studium der Juristerei, der Vater der ihn drängte, und die allgemeine depressive Stimmung in der Gesellschaft summierten sich. Die negative Stimmung drückte sich in der Kunst aus, die ein Spiegel der jeweiligen Zeit ist. Es gab Bilder vom jüngsten Gericht von Hieronymus Bosch (1450-1516) und den vier apokalyptischen Reitern von Albrecht Dürer (1471-1528). Das Land Deutschland wurde von Heimsuchungen aller Art geschüttelt: Pest, Unruhen und Kämpfe der Staaten untereinander. Wo soll der junge Luther seinen Platz finden? Luther sah in diesem Gewittererlebnis eine himmlische Berufung und Sinnggebung von oben. Es wurde ihm wie durch einen Blitz plötzlich klar, wo sein Lebensweg hingehen soll. Gott selbst hat ihm diese Bahn gewiesen, so sah es Luther rückblickend im Alter. Das geschah aber nicht durch ein mystisches Gotteserlebnis.⁵⁷

Allerdings kam nach dem Eintritt ins Kloster dazu, dass Luther als Mönch in seinem Glauben angefochten wurde. Diese Erlebnisse waren oft sehr prägend und verstörend. Luther vergaß während dieser Anfechtungen zweitweise sogar auf Gott. Diese Anfechtungen waren im Hinblick auf den Tod, den Luther ringsherum erlebte, sehr stark. Im Angesicht des Todes anderer Menschen stellte sich Luther die Frage, welche sich schon viele gestellt haben: Ob es einen Gott gibt oder nicht? Wenn ja, ob er alle die Übel der Welt zugelassen habe? Ob das eigene Leben angesichts der vorhandenen Übel einen Sinn habe?

Allerdings wird von ihm nicht berichtet, dass der Teufel ihm als Vision oder Audition erschien. Es geht um das ständige Gefühl: Mitten im Leben verharren wir im Tod (*media in vita morte sumus*). Gott hat seine Souveränität, welche die einen Menschen zur ewigen Seligkeit, die anderen zur ewigen Höllenpein vorherbestimmte. Die menschliche Vernunft kann darüber nichts aussagen. Was kann der Mensch also tun? Soll er sich um Gottes Gebote kümmern und mit Werken die Gnade Gottes quasi herauslocken? Ist das genug? Sind die Werke der Abtötung der körperlichen Begierden, welche als Mönch vorgeschrieben waren, wirklich der richtige Weg?⁵⁸

Selbst wenn Luther mystische Erlebnisse gehabt hätte, durch diese Mystik kann die Spannung zwischen dem, was der Mensch tun muss, und der Gnade Gottes in der Todesstunde, nicht überwunden werden. Wie kann das dann geschehen?

⁵⁷ Vgl. Ebda., 48.

⁵⁸ Vgl. Ebda., 60-61.

4. Zwischenbilanz: Luther ein Mystiker?

Welche Argumente sprechen dagegen, dass Luther ein Mystiker war?

Als Wichtigstes ist festzustellen, dass Luther selbst über keinerlei mystische Erlebnisse mit Gott oder anderen Heiligen berichtete. Auch sein Bekehrungserlebnis bei Stotterheim resultierte aus einer ganz anderen Gefühls- und Sachlage und war weder eine Audition noch eine Vision. Ebenso ist ein negatives mystisches Erlebnis mit dem Teufel auszuschließen. Über solche teuflischen Visionen berichteten Heilige öfter, die Erlebnisse wurden auch schriftlich veröffentlicht. Die Heiligen sahen den Teufel in verschiedenen Gestalten, einige berichteten sogar über körperliche Kämpfe mit dem Teufel.

Auch die Lehre Luthers beruht auf keinerlei mystischen Erlebnissen. Sein theologisches Vorgehen war eher das Gegenteil. Für Luther war die Bibel grundlegend. Es kann eine Spannung zwischen der Bibel und den eigenen subjektiven Versenkungen entstehen. Denn durch die mystischen Erlebnisse könnte es passieren, dass die Heilige Schrift ausgehebelt wird. Es könnten Lehren entstehen, welche sich in der Offenbarung Christi nicht finden. Als Beispiel dazu kann die Einführung des Fronleichnamfestes durch Juliana von Lüttich (1193-1258) genannt werden. Die Verehrung der Hostie ist nicht durch die Bibel, sondern durch die Vision einer Mystikerin entstanden.

Wenn Luther schon selbst keine mystischen Erlebnisse hatte, so nahm er die vorhandenen Berichte auf und transformierte sie in eine Theologie, die der biblischen Tradition entspricht. Das war ein langer Prozess, die vorhandene Mystik selbst bot Luther eine Alternative zum Menschenbild der Scholastik und bestätigte seine eigenen Einsichten. Dabei wurden die einzelnen Elemente nicht unkritisch und vollständig übernommen. Ein wichtiger Grundsatz kann festgestellt werden: Die mystischen Erlebnisse müssen mit der biblischen Offenbarung übereinstimmen.

Berndt Hamm geht noch einen Schritt weiter: Er stellt die These auf, dass der Grundcharakter der Theologie Luthers ein mystischer war. Durch die Abwendung Luthers von der Scholastik ist ersichtlich, dass es eine Hinwendung zur erfahrungs- und gefühlsgesättigten mystischen Spiritualität gab. Luthers ausgereifte Theologie zeigt in ihren traditionellen Motiven, Bildern und Begriffen in der Gesamtkonzeption mystischen Charakter. Die wesentlichen Verbindungslinien in seiner Theologie, etwa zwischen Christus und der Seele oder zwischen göttlicher und menschlicher Natur Christus, werden durch mystische Begriffe beschrieben.⁵⁹

⁵⁹ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 204-205.

5. Die Rechtfertigung des Menschen

Kernpunkt der Lehre Luthers ist zweifellos die Frage „*Wie bekomme ich einen gnädigen Gott in der Sterbestunde?*“ Diese Frage war in der Zeit Luthers höchst aktuell und wurde von den meisten religiösen Menschen des Mittelalters als grundlegend erachtet. Die Reformation entsteht in einer Blüte der Frömmigkeit und religiöser Praxis. Es gab eine große Zahl von Möglichkeiten für Gnade und Erlösung. Die Kirche wollte den Gläubigen so viel wie möglich anbieten.

Kennzeichen der Zeit Luthers war der Wunsch nach Heil, so entstand die Frömmigkeitstheologie. Diese geht in Richtung Lebenshilfe, mystische Versenkung und Meditation. Es gab bei dieser Strömung kein Interesse an der Dogmatik oder Scholastik, sondern es ist eine Christozentrik vorhanden. Diese Christozentrik konzentrierte sich auf die Passion Christi, dabei stand die mystische Versenkung in die Leiden Christi im Vordergrund. Die Heiligenverehrung und die Marienfrömmigkeit traten bei dieser Frömmigkeitstheologie etwas zurück.

Im Zentrum des religiösen Strebens war die Sorge, was nach dem Tod mit den Menschen passieren wird. Dabei geht es um das Gericht und um das Fegefeuer. Nach der Lehre der damaligen Kirche mussten dort die Menschen für jene Sünden büßen, für die sie im Leben noch nicht Buße getan haben. Die Schriftgattung, die dabei vorherrschte, war die „Ars moriendi“ Literatur. Diese war eine Lebens- und Sterbehilfe für den eigenen guten Tod. Der Inbegriff des seligen Sterbens war der Marientod, der als Vorbild galt. Unter den Menschen verbreitete sich die Angst vor einem plötzlichen und unvorbereiteten Tod, denn der bewirkte eine lange Verweildauer im Fegefeuer. Bei einem plötzlichen Tod kann man die Sünden nicht mehr bereuen und die Gnadenmittel der Kirche nicht mehr ergreifen (Seelenmessen, Ablass).

5.1 Die Zeit eines geistlichen Umbruchs

Das Zeitalter Martin Luthers war eine Zeit der schweren geistigen Krise. Überall regte sich die Freiheit der Persönlichkeit mit dem Subjektivismus und der Kritik an allem Überlieferten. Das richtete sich auch gegen die Religion. Der Mensch strebte nach einer individuellen selbsterfahrenen Wirklichkeit und wendete sich gegen abstrakte Begriffsbilder. Auch Luther ging es letztlich um eine erlebte Wirklichkeit und er lehnte andere Denkschulen ab. Das war einerseits der Rationalismus wie ihn etwa Erasmus vertrat, aber auch die Dogmatik des Thomas von Aquin, die bereits seit dem 13. Jahrhundert bestand. Ein Brennpunkt dieser

geistigen Krise war der Begriff der Buße. Hier liefen die religiösen Grundbegriffe zusammen: Sünde, Schuld, Gott, kirchliche Autorität, Gnade, Glaube.⁶⁰

5.2 Auf dem Weg zum reformatorischen Durchbruch

Nach seiner Kindheit, besuchte Luther verschiedene Schulen. Nach diesen Grundschulen studierte Luther Jurisprudenz und schloss 1505 das Studium erfolgreich ab. Nachdem Luther bei einer Reise im Sommer 1505 in der Nähe von Stotterheim in ein heftiges Gewitter geriet, gelobte er bei der heiligen Anna ein Mönch zu werden, wenn er das gesund übersteht. (WA III, 440, 5-16; WA III 5, 99, 7-11).

Am 17. Juli 1505 klopfte Luther an die Pforte des Augustinereremitenklosters in Erfurt. Im September 1506 legte Luther die Profess ab: Das Ewige Gelübde war für die Neueintretenden wie eine zweite Taufe. Luther hieß nun Augustin und befolgte den Gehorsam (*obidientia*), die Armut (*paupatas*) und die Keuschheit (*abstinentia*). Nach der Profess musste sich Luther auf die Priesterweihe vorbereiten. Am 3. April 1507 empfing er die Priesterweihe und am 2. Mai 1507 erfolgte seine Primiz. Nach der Priesterweihe wurde Luther befohlen, dass er Theologie studieren soll.

Luther war ein vorbildlicher Mönch und achtete auf eine dementsprechende Lebensführung mit strengem Fasten. Es begann ein religiöses Ringen: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Luther suchte Zuflucht in der spätmittelalterlichen Literatur und Frömmigkeit. Seine Frage war: Habe ich genug geleistet?

Er wird 1508 nach Wittenberg versetzt. Wittenberg war die Residenzstadt von Kursachsen und hatte einen Aufschwung durch die Universitätsgründung durch Kurfürst Friedrich III. von Sachsen. Friedrich III. brauchte kostengünstiges Personal, das waren die Ordensmitglieder. Luther lehrte dort Philosophie.

Zwischen 1509 und 1515 hatte Luther verschiedene Aufgaben im Orden. Spätestens 1511 war Luther wieder in Wittenberg und blieb bis zum Lebensende in der Stadt. Am 18. Oktober 1512 wird Luther Professor in der Nachfolge von Staupitz, ab 1513 begann er die Vorlesungen als Professor der Exegese und Dogmatik.⁶¹

Luther beschäftigte sich ab 1508 intensiv mit der Mystik von Augustin. Bereits hier betonte Luther die antipelaganischen Aussagen von Augustin. Es geht um das Menschenverständnis, welches in der Spätscholastik gewisse pelaganische Tendenzen erkennen ließ. Er spitzt die Aussagen Augustins zu, warum der Mensch auf das gnädige Handeln Gottes angewiesen ist.

⁶⁰ Vgl. SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931, 5.

⁶¹ Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2017, 71-72.

Luther meinte, dass der Wille des Menschen durch die Sünde völlig verdorben ist. Damit geht auch eine Kritik an Aristoteles und seinen menschlich-philosophischen Ansichten einher. Im Mai 1517 schrieb Luther an seinen Ordensbruder Johannes Lang (1487-1548) in Erfurt: *„Unsere Theologie und der heilige Augustin machen unter Gottes Beistand gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität“* (WA II, 1, 99, 8-13). Später löste er sich allmählich von der Autorität des Kirchenvaters, die Autorität der Schrift überlagerte für Luther die Aussagen Augustins. Luther meinte, dass der Kirchenvater wichtige Dienste für die Theologie leistete, denn die damalige Kirche war noch nicht so verdorben wie die heutige Kirche. Die kirchlichen Abwege begannen nach Luthers Meinung mit Papst Gregor dem Großen (540-604; Papst von 590-604).⁶²

Weiteres studierte Luther die Schriften von Bernhard von Clairvaux (1090-1153) und von Johannes Tauler (1300-1361). Sein Beichtvater Johannes von Staupitz (1468-1524) befruchtete ihn bei seinen Überlegungen. Für die Ausformung der eigenen Lehre waren darüber hinaus noch verschiedene Strömungen maßgebend. Neben der Mystik war es der Humanismus, die wissenschaftliche Lehre und weitere theologische Denker, wie Wilhelm von Ockham (1288-1347), Jan Hus (1370-1415), John Wycliff (1330-1384), um nur einige zu nennen.

Die Geschichte der Lutherforschung hat lange nach dem lebensgeschichtlichen Ort der reformatorischen Einsicht gesucht, also dem „reformatorischen Durchbruch“. Diese Suchen nach dem Wendepunkt wurde in der Forschung aufgegeben, an diese Stelle tritt ein differenziertes Entwicklungsprofil in einem lebensgeschichtlichen Rahmen und in einer bestimmten geschichtlichen und theologischen Konstellation. Ein wichtiger Schritt dazu war der Klostereintritt Luthers. Hier wird „beruflich“ nach dem Heil gefragt und verschiedene Modelle der Lösung werden angeboten. Luther verknüpfte sein theologisches Interesse mit der Bußpraxis und hatte dabei die vorhandenen mystischen Strömungen als Grundlage. Diese mystischen Vorstellungen hatten einen wichtigen Einfluss auf die Lehre Luthers. Diese Entwicklung soll nun nachgezeichnet werden. Es sei aber dabei nochmals betont, dass dies zwar eine wichtige, aber nicht die einzige Entwicklungslinie der reformatorischen Theologie war. Als Indiz dafür kann die weitere Entwicklung gelten: Luther nahm die Mystik auf, aber er transformierte sie in ganz andere Richtungen als das einzelne MystikerInnen vertraten.⁶³

⁶² Vgl. Ebda., 67-69.

⁶³ Vgl. KORSCH, Dietrich: Die religiöse Leitidee. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2017, 116.

5.3 Johannes Tauler

Johannes Tauler (1300-1361) gehört zu den populärsten geistlichen Autoren des späten Mittelalters. Sein Vorbild war Meister Eckhart (1260-1328). Tauler hatte keine Identität zwischen mystischer Seele und Gott postuliert, aber er schilderte in einer Fronleichnamspredigt die Begegnung mit Gott in der Eucharistie als einen vertrauten stofflichen Vorgang: „*Wir essent unseren Gott.*“⁶⁴ Damit machte Tauler einen äußeren Vorgang zu einem Inneren: Indem die Glaubenden Christus essen, werden sie von ihm selbst gegessen. Nicht real fleischlich, sondern geistlich durch ihre tiefe Zerknirschung und Reue. Tauler predigte auch über die Gottesgeburt, die seiner Ansicht nach eine dreifache ist:

- Vor aller Zeit die Trinität,
- in der Zeit im Stall von Bethlehem durch Maria,
- Gott soll in jeder Zeit stets neu in der Seele geboren werden.

In dieser Predigt Taulers über die Gottesgeburt sind mystische Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Gläubigen ersichtlich.

Im Jahr 1516 fielen Luther Fragmente einer Schrift in die Hände, welche ihn auf seinem geistlichen Weg unterstützten. Er brachte diese Schrift beim Wittenberger Drucker Grunenberg heraus und schrieb in der Vorrede, dass die Schrift „*faßt nach der Art des erleuchten doctors Tauleris gemacht.*“ ist. Luther nannte die Schrift noch nicht „Theologia deutsch“, sondern er meinte, es handelt sich um „*Eyn geystlich edeles Buchleyynn von rechter underscheyd vnd vorstand was der alt und neu mensch sey. Was Adams vnd was gottis kind sey, vund wie Ada ynn vns sterben vnnd Christus ersteen sall.*“⁶⁵

Otto Henrik hat in seinem Buch über die frühreformatorische Taulerrezeption nachgewiesen, dass Luther schon früh die Schriften Taulers kannte. Auch die Vorstellung von Luther, dass die „Theologia deutsch“ auf Tauler zurückgeht (weil sie im Stil Taulers verfasst ist), ist belegbar. Aufmerksam gemacht wurde Luther auf Tauler zunächst von seinem Freund, dem Augustinereremiten Johann Lang (1487-1548). In einem Brief von 1516 an Lang nahm Luther auf Tauler Bezug. In der Formulierung merkt man, dass die Schriften Taulers beiden Augustinern schon jahrelang vertraut waren. Erstaunlich ist, dass die Schriften Taulers auf Deutsch verfasst wurden, denn für theologische Probleme galt Latein als die richtige Sprache. Wahrscheinlich wurden die Schriften Tauler für seelsorgliche Zwecke geschrieben und nicht für einen akademischen Disput. Luther war sich aber bewusst, dass er die universitären Gegebenheiten überschritt, wenn er die volkstümlichen Schriften des Mystikers Tauler den

⁶⁴ VETTER, Ferdinand (Hrsg.): Die Predigten Taulers: aus d. Engelberger u. d. Freiburger Handschr. sowie aus Schmidts Abschr. d. ehem. Strassburger Handschr. Zürich 1968, 293,27.

⁶⁵ Vorrede zur unvollständigen Ausgabe der deutschen Theologie, WA I, 1, 153, A.

gelehrten Schriften an die Seite stellte. Luther sah aber in Tauler mehr Gelehrsamkeit als in der scholastischen Theologie, es kam ihm auf den Inhalt, nicht auf die äußere Form, an.⁶⁶

Martin Luther könnte Tauler schon ab 1508 in Augsburg in einem von einem Ordensbruder erstellten Druck gelesen haben. Er machte dazu Randbemerkungen und das regte ihn zu einem neuen Gedanken an: „*Das christliche Leben ist vor allem durch das Leiden ausgezeichnet.*“⁶⁷

In der Predigt über die Gottesgeburt hatte Tauler das Verhältnis zwischen dem Glaubenden und dem Menschen beschrieben: Wenn die zwei eins werden sollen, dann muss der Mensch mitleiden. Luther notierte dazu: „*Merke, dass es viel mehr nötiger ist das Göttliche zu erleiden als es zu tun. Vielmehr sind Sinn und Verstand ihrer Natur nach passive Tugenden (virtus passiva).*“⁶⁸

Volker Leppin sieht in seinem Buch „Die fremde Reformation“ an dieser Stelle bereits die „*justitia passiva*“ also die passive Gerechtigkeit. Diese unterschied Luther von der aktiven Gerechtigkeit, nach der der Mensch etwas leisten muss. Passive Gerechtigkeit bedeutet, dass Gott den Menschen ohne Gerechtigkeit gerecht macht. Leppin macht den reformatorischen Durchbruch hier noch nicht fest: „*Tatsächlich wird es den einen Augenblick, in dem sich Luthers Theologie neuformierte, gar nicht geben. Seine Entwicklung vollzog sich allmählich.*“ Es gibt schon hier eine Grundlage der späteren Rechtfertigungslehre: Der Mensch ist ganz auf Gott angewiesen. Diese Erkenntnis kam nicht plötzlich, sondern entstand aus dem Geist der Mystik von Taulers Predigten.⁶⁹

Für Volker Leppin liegt die Bedeutung der mystischen Theologie Taulers darin, dass Luther einem theologischen Deutungsmuster begegnete, welche die Nichtigkeit des Menschen vor Gott ausdrückt. Aber noch weitergehend: In den Randbemerkungen zu Tauler schimmert bereits die Demütigung des Menschen vor Gott durch, aber auch die von Gott ermöglichte Wiederkehr zu Gott: „*Also besteht das ganze Heil der Niederlegung des Willens... und dem bloßen Glauben an Gott.*“ (WA I 9, 102, 34-36).⁷⁰

Als Verbindung von Tauler zu Luther kann die Kreuzestheologie (theologia crucis) gesehen werden. Mit der Lehre vom Leiden und Kreuz Christi ist sie eine Absage an den Stolz und den eigenen Willen des Menschen und sein Wollen gegenüber Gottes Willen. Kernpunkte der Kreuzestheologie sind die Niederlegung des eigenen Willens und die Annahme des Kreuzes Christi. Es handelt sich darum, dass der Mensch in die Anfechtungen und in das Kreuz

⁶⁶ Vgl. HENRIK, Otto: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption: Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Gütersloh 2003, 175-182.

⁶⁷ LUTHER, Martin: Randbemerkungen zu Taulers Predigten. WA I, 9, 100, 31.

⁶⁸ WA I, 9, 97, 12-14.

⁶⁹ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 24-25.

⁷⁰ Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch. Tübingen 2017, 59.

hineingezogen wird. Das Kreuz Christi ist zwar unsere Erlösung zum Heil, aber es bleibt nicht unangefochten durch die Welt und den alten Adam. Der Mensch wird in das Leiden Christi mit hineingezogen, es ist ein Mitleiden mit Christi. Es geht dabei um das Vertrauen auf Christus und auf sein Erlösungswerk. Der Glaube an Christus ist der Glaube an die Sündenvergebung durch das Kreuz.⁷¹

Diese Anfechtungsmystik, welche Luther durch Tauler kennenlernte, war ein eigener Traditionsstrang der spätmittelalterlichen Mystik. Diese Mystik thematisierte die absolute Gottesverlassenheit, die Nichtigkeitserfahrung und Trostlosigkeit. Tauler unterschied drei Stufen des mystischen Weges zu Gott:

- Die erquickende Nähe Gottes und die Freude über seine unermessliche Güte.
- Auf der zweiten Stufe wird dem Menschen von Gott die Freude und das Empfinden der Vereinigung mit Gott von Gott genommen. Gott stürzt ihn in die qualvolle Vereinsamung, in die Finsternis und damit in die Hölle. In dieser Gottesferne wird dem Menschen seine Nichtigkeit bewusst.
- Wenn er den tiefsten Punkt erreicht hat, strömt Gott mit seiner ganzen Seelenfülle in den Menschen ein und hebt ihn empor zur Vergöttlichung. Je tiefer die Qual der Gottesferne, desto höher wird der Mensch nun zu Gott herausgehoben.

Luther nahm vor allem das dominierende Motiv der Passivität des Menschen auf. Gott nimmt dem Menschen den Halt, aber er hebt ihn wieder zu sich hinauf. Diese Dialektik von schrecklicher Gottesferne und tröstender Gottesnähe entsprach Luthers monastischer Erfahrung.⁷²

Für Tauler spielt sich dieser Prozess im Innersten des Menschen ab. Die Befreiung aus der Seelenqual und das Emporheben des inneren Menschen zur „*unio mystica*“ vergöttlicht den Menschen. Hier transformierte Luther diese Mystik. Denn nach den Anfechtungen und der tiefen Krise kann der Mensch nicht mehr den inneren mystischen Weg zu Gott finden. Es braucht eine Zusage von außen: Die befreiende Gerechtigkeit Gottes, welche ihm durch das Wort des Evangeliums zugesagt wurde. Nur durch die Hineinversetzung des Menschen in die befreiende Kraft des Evangeliums gibt es die Heilsgewissheit. Den unendlichen Abstand zu Gott, kann Gott nur durch seine barmherzige Kommunikation durch das Evangelium überwinden.⁷³ Luther lehnt mit dieser Transformation ab, das Evangelium quasi zu ignorieren und die Heilszusage durch die „*unio*“ des Einzelnen mit Gott zu individualisieren, ohne auf die Worte Gottes zu achten. Luther verwirft nicht den Zweig der mittelalterlichen Mystik, er

⁷¹ Vgl. HERMANN, Rudolf. Grundzüge der Theologie Luthers. Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 1. Göttingen 1967, 69.

⁷² Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 242-243.

⁷³ Vgl. Ebda., 245-246.

sieht aber Gefahren, welche dadurch entstehen, wenn die Heilsworte des Evangeliums keine Rolle mehr spielen. Wozu ist dann das Evangelium noch nützlich?

5.4 Johann von Staupitz

Der Adelige Johann von Staupitz (1468-1524) war seit 1490 im Orden der Augustinereremiten, wurde um 1500 Gründungsdekan der Universität Wittenberg, und leitete ab 1503 die Augustinereremiten in Deutschland. 1512 gab er die Professur in Wittenberg auf, um sich auf seine Ordensaufgaben zu konzentrieren.

5.4.1 Staupitz und die Mystik

Das berühmteste Werk von Staupitz war der *Libellus de exsecutione aeterna praedestinationis* (*Ein Büchlein über die Vollstreckung der ewigen Vorherbestimmung*, Gesammelte Adventpredigten aus dem Jahr 1517 aus Nürnberg). In diesem Libellus stehen die Auslegung des Hoheliedes und der Gedankenkreis der Brautmystik von Bernhard von Clairvaux im Hintergrund. Außerdem wird in diesem Büchlein von Tauler, anklingend an Bernhard von Clairvaux, die Meditation über die Wunden Christi behandelt. Folgende Motive sind bei Staupitz dominierend:

- Liebe: Das Motiv der Liebe erweist sich bei Staupitz stärker Christuszentriert als bei Bernhard von Clairvaux. Staupitz betont, dass die menschliche Gottesliebe durch die Liebe des Sohnes entzündet wird. Der Geist Gottes nimmt im Herzen Wohnung. Die Gottes- und Christusliebe ist ein Vorgeschmack der in diesem Leben noch fehlenden Gottesschau.
- Erkenntnis: Diese ist Bedingung der echten Gottesliebe, denn der Mensch kommt mit Hilfe der Gnade zur rechten Einsicht, eben zur Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit. Bei der Erkenntnis der echten Gottesliebe wandelt sich die Selbstliebe zur Gottesliebe um.⁷⁴

Allerdings sind auch Unterschiede zur Mystik von Bernhard von Clairvaux ersichtlich, die eine eindeutige Aussage, ob Staupitz ein mystischer Theologe war, zunächst schwierig machen. So fehlt das Aufstiegsschema, die *exessus*-Vorstellung (Gott lässt sich mit dem endlichen Geist in der Mystik erfassen), die „*unio mystica*“ (Vereinigung von Gott und Mensch) und das *fiducia*-Motiv (Freimut, Offenheit vor Gott). Staupitz hat auch eine andere Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit als Bernhard von Clairvaux.⁷⁵

⁷⁴ Vgl. WRIEDT, Markus: Gnade und Erwählung: eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther; in: Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 141. Mainz 1991, 207-209.

⁷⁵ Vgl. Ebda., 209-210.

Auffallend ist dabei das hohe Maß der Übereinstimmung mit Luther. Staupitz sieht die Stelle von Eph 5,30-32, die Übertragung der ehelichen Gemeinschaft auf das Verhältnis Christi zur Kirche, als Schlüssel. Dabei nimmt Staupitz bereits eine enge Verklammerung zwischen der Inkarnation, den Zwei-Naturen von Christus und dem individuellen Rechtfertigungsgeschehen vor: Das grundlegende Heilsverständnis vollzog sich, als Christi menschliche Natur annahm und damit die radikalen Gegensätze zwischen Mensch und Gott überbrückte. Es verband sich damit die größte Barmherzigkeit von Gott mit dem Elend des sündigen Menschen. So gewinnt der wunderbare Austausch der göttlichen und menschlichen Eigenschaften den Charakter eines mystischen Heilsgeschehens. Wie später dann bei Luther erreichen die Aussagen über die geistliche Ehe und den mystischen Leib einen Höhepunkt. Christus kann über seine sündige Braut (den Menschen) sagen: „Der Christ ist Ich.“ Und die Braut sagt: „Christus ist Ich.“ Der sündigen Seele wird so die völlige Vergebung der Sünde zuteil, das ist ein Geschenk aus Gnade von Christus ohne eine Vorleistung des Menschen.⁷⁶

Diese mystische Heilslehre nimmt bei Staupitz eine zentrale Stellung ein. Es ist kein Entwicklungsprozess, sondern die „*unio*“ bildet die Basis des gesamten Christsein. Am Beginn, im Moment der Rechtfertigung geschieht die persönliche Vereinigung mit Gott. Indem Christus mit dem sündigen Menschen vereint ist, schenkt er ihm alle Gnadengaben. Die Übereinstimmung zwischen Luther und Staupitz, betrifft die Grundstruktur ihrer Theologie. Diese Theologie ist mystisch, der Brautmystik geben beide eine gnaden- und rechtfertigungstheologische Zuspitzung. Für Staupitz ist die Lebenspraxis der bisherigen MystikerInnen nicht so wichtig, es geht um die Basismystik für alle Menschen.⁷⁷

Es gibt auch Beziehungen zur deutschen Mystik von Tauler und Eckhart. Das ist besonders die grundlegende Bibelbezogenheit, die Betonung Gottes als Wirkursache des Guten, das Motiv von der Liebe, auch bei der Strafe durch Gott und die Ablehnung, dass der Mensch die Fähigkeit hat, aus freiem Willen die eigene Gerechtigkeit zu erwirken. Zu Taulers weiteren mystischen Motiven gehört das Bild von der Wohnungnahme Christi durch den Heiligen Geist im Herzen des Menschen. Staupitz hatte eine Tendenz zur Herzensfrömmigkeit. Auch die Verborgenheit Gottes in der Welt und die Feuer-Metaphorik im Zusammenhang des Liebesbegriffes deuten auf eine Nähe zu mystischen Gedanken.

Zusammenfassend kann über die Mystik von Staupitz gesagt werden, dass seine mystischen Motive ein in der damaligen Zeit allgemeines und bekanntes Sprechen in einer Predigt darstellten. Staupitz nahm die Begriffe und Bilder der Mystik auf und fügte diese in eine

⁷⁶ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 218-222.

⁷⁷ Vgl. Ebda., 222-223.

eigenständige Argumentation ein. Die Verbindung von bernhardinischer und deutscher Mystik war besonders bei dem Rat über die Buße von Staupitz für Luther zentral.⁷⁸

Berndt Hamm sieht Luther in der Tradition der mittelalterlichen Mystik, besonders in der Weiterführung einer mystischen Tradition in der Staupitz stand. In dieser Tradition ist das Zentrale das Herabkommen Gottes zum Elend des Menschen. Bei der dadurch möglichen „*unio*“ zwischen Mensch und Gott bedeutet die Vereinigung der Seele mit Gott die Einfügung in Christus menschliches Fleisch und Blut und damit die Teilnahme an seinem Leib in der Inkarnation, aber auch in der Passion. Die Seele findet in Christi Wunden Zuflucht. Luther negiert diese mystische Tradition nicht, sondern er hat sie fortgeführt und intensiviert. Das wird vor allem bei Luthers Abendmahlsverständnis klar. Für Luther ist die Realpräsenz Christi beim Abendmahl wichtig, denn im Kommunizieren ist für jeden diese „*unio*“ zugegen.⁷⁹

5.4.2 Über die Gnade

Staupitz predigte in der Fastenzeit (1512) in Salzburg in St. Peter über das Leiden Christi. Er befand sich mit seinen Gedanken in der mittelalterlichen Frömmigkeit. Über die heiligen Dinge soll nicht spekuliert, sondern das geistliche Leben der Zuhörer vertieft werden. Im Leiden Christi ist alles Leiden der Menschen aufgehoben und „*im allersüßist Jesu*“, außer dem es „*kainen trost nit*“ für die Menschen gibt: „*All tugent, alle gnad ist in dir allain.*“ Die Predigten von Staupitz sprechen also ausdrücklich von der Gnade allein (*Sola gratia*). Das war im spätmittelalterlichen Umfeld ein ganz wichtiger Punkt. Es ging um die Versenkung in das Leiden Christi, das auch durch Bilder wie beispielsweise Christus als Schmerzensmann von Lukas Cranach d. Ä. (1472-1553) dargestellt wurde.⁸⁰

Ausgehend von Augustin entstand das Problem der Prädestination. Gott hat in seinem freien Entschluss vorherbestimmt, welchem Mensch das Heil zukommen sollte. Daher kann der Mensch nichts durch eine gute Lebensführung, Werke der Nächstenliebe oder das Gebet daran ändern. Gehört man nicht zu den Erwählten, dann ist der Mensch auf dem Weg ins Verderben. Das war ein zusätzliches Hindernis bei der Buße.

Luther verfasste am 30. Mai 1518 einen Selbstbericht mit der Widmung an Staupitz und schrieb, dass ihm die Frage der Buße zu schaffen macht. In einem persönlichen Gespräch mit Staupitz im Mai/Juni 1518 wies ihn Staupitz auf eine mögliche Änderung des

⁷⁸ Vgl. WRIEDT, Markus: Gnade und Erwählung: eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther; in: Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 141. Mainz 1991, 210.

⁷⁹ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 239-240.

⁸⁰ Vgl. STAUPITZ, Johann von: Salzburger Predigten. Eine textkritische Edition Hrsg. von Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 1990, 26,33; 27,53; 34,7; 39,139; 43,53.

Bußverständnisses hin: Die wahre Buße beginnt mit der Liebe zur Gerechtigkeit Gottes und nicht umgekehrt, also, dass diese Liebe zu Gott erst das Ergebnis des Bußprozesses ist. Luther gewann daraus die Überzeugung, dass die Forderung Gottes aus dem Vorbild des leidenden Christus abgeleitet werden kann. Bis jetzt war für Luther die Buße bitter, jetzt bezeichnet er sie als süß und angenehm. Staupitz lenkte Luther auf die Überzeugungen: Am Leiden Christi hängt das Heil, in Christus können wir nämlich Gott anschauen. Auch die Schrift (Altes und Neues Testament) redet von Christus (Solus Christus).⁸¹

Durch Staupitz wurden Luther einige zentrale Motive der Mystik vermittelt. Gegenüber Luther zeigte sich Staupitz aufgeschlossen, Luther selbst schätzte den persönlichen Einsatz und das Charisma von Staupitz. Im theologischen Hauptwerk von Staupitz, dem *Libellus de exsecutione aeterna praedestinationis* (Adventpredigten aus dem Jahr 1517 in Nürnberg), können einige Motive herauskristallisiert werden. Diese Motive aus den Adventpredigten von Staupitz sind für Luther wichtig geworden. Es gibt bei den Vorstellungen von Staupitz eine grundlegende Bibelnähe, die Betonung Gottes als alleinige Wirkursache des Guten, das Motiv von der Liebe und die Ablehnung, dass der freie Wille die Fähigkeit besitzt eigene Gerechtigkeit zu bewirken.⁸²

5.5 Der Beginn eines neuen Schriftverständnisses

Luther begann 1513 mit seiner ersten Psalmenvorlesung dem so genannten „Dictat in Psalterium“. Dabei nütze er den Quincuplex Psalterium von Faber Stapulensis (1450/55-1536; eigentlich Jacques Lefevre d'Étaples). Faber Stapulensis warf den Rabbinern vor, den Sinn des Alten Testaments nicht verstehen zu können, weil ihnen der Schlüssel Jesus Christus fehlt. Luther baute Jesus Christus als die Grundlage des Bibelverständnisses in den Vorlesungen über den Römerbrief und den Galaterbrief immer weiter aus. Christus ist für uns (pro nobis) gestorben, für unser Heil. Luther kürzte die bis jetzt verwendeten vierfachen Schriftsinne (historisch-literale, typologische, moralische, eschatologische) auf zwei Schriftsinne: Den historischen Sinn, in dem Christus auch in den Psalmen selbst spricht, und den moralischen Sinn „für uns“ (Sünder). Für den literarischen Sinn ist es bei der Schrift wichtig, zu den Quellen zurückzugehen, denn die Schrift enthält bereits alles (Sola scriptura).⁸³

Wie kann dieser Schriftsinn von den Menschen erkannt werden? Luther sprach von der Mystik des Wortes. Das Wort ist aber nicht eines, welches ungeschaffen und nichtsprachlich

⁸¹ Vgl. BRECHT, Martin. Martin Luther 1: Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994, 181-182.

⁸² Vgl. WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 269-270.

⁸³ Vgl. Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 19-21.

im Seelengrund ist, sondern es ist das Wort des Evangeliums. Das Wort reißt den Menschen in Gott hinein und schenkt ihm Freude, Gerechtigkeit und Freiheit und wird von Luther mit Christus gleichgesetzt: *„Allein das Wort und der Glaube regieren in den Seelen. Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm, gleich als das Eisen glutrot wie Feuer aus der Vereinigung mit den Feuer.“*⁸⁴

In diesem Wortverständnis integrierte Luther die Grundaussagen der mystischen Theologie und befreite sie von der Eigenmächtigkeit der Seele. Gott kann nur so erkannt werden, dass man ihn in seinem Wort aufsucht. Dieser verborgene Gott hat sich nämlich in Christus offenbart und befreit so den Menschen von einem falschen Weg nach innen. Denn der durch den Menschen in der Seele gefundene Gott ist nur das Spiegelbild des Menschen und nicht wirklich Gott.

Für Berndt Hamm ist Luthers Transformation der traditionellen Mystik durch die Vereinigung von Wort und Glaube zentral. Bei der Betonung der Vereinigung von Wort und Glaube gibt es Unterschiede gegenüber Staupitz. So beschreibt Luther das Vereinigungsgeschehen der sündigen Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam als Beziehung zwischen Wort und Glaube. Dem Sünder begegnet das befreiende Heilswort in den Zusagen der Bibel. Im Neuen Testament tritt Christus selbst in den direkten Kontakt mit dem Menschen und schenkt ihm die Sündenvergebung und die Zusage des ewigen Heils (Rechtfertigung). Dieses lebendige Wort schenkt dem Menschen auch die innere Bereitschaft, sich beschenken zu lassen. Das ist der Glaube, welcher von Gott geschenkt wird. Es ist ein festes Vertrauen, dass der Mensch ohne Verdienste von Gott geliebt wird. Luther schreibt in der Schrift „Von der Freiheit des Christenmenschen“ im §10 (WA I, 7, 22-29): *„Nun sind diese und alle Worte Gottes heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll; darum: wer ihnen mit einem rechten Glauben anhangt, dessen Seele wird mit ihm vereinigt so ganz und gar, dass alle Tugenden des Wortes auch zu eigen werden der Seele und also durch den Glauben die Seele von dem Wort Gottes heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftiges Kind Gottes wird...“* Der aktive Part kommt dem Gotteswort zu, der passive dem Glauben des Menschen. Die Vollkommenheit Christi wird dem Menschen geschenkt, ohne dass die menschliche Natur in eine göttliche Natur verwandelt wird. Was Gottes Evangelium und sein Geist im Menschen verändert, bleibt menschlich-fragmentarisch und ist nicht mit der göttlichen Vollkommenheit gleichzusetzen.⁸⁵

⁸⁴ WA I, 7, 24-26.

⁸⁵ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 225-227.

5.6 Rechtfertigung und Mystik

Die christliche Mystik, also die Erfahrung von Gottes Gegenwart, hat ein Spannungsverhältnis zu der Rechtfertigung. Der Protestantismus betont, dass es ein Gegenüber des Menschen zu Gott gibt. Mit der Zusage zukünftiger Gerechtigkeit wird die unendliche Distanz des Sünders zu Gott aufgehoben. Also nicht mystische Erlebnisse begründen diese Aufhebung der Distanz, obwohl Luther betonte, dass Christus nicht von der von ihm geschenkten Gerechtigkeit getrennt werden kann. Es gibt die Einwohnung Christi im Herzen des Gläubigen und Luther erläuterte dieses mit den Bildern der mystischen Tradition. Ersichtlich ist bei den Vorstellungen Luthers die erste Transformation des klassischen „*unio mystica*“ Motivs. Es geht nicht um die sinnliche Wahrnehmung der Verschmelzung von Gott und Mensch, sondern das Wort vermittelt diese Einigung. Das unterscheidet Luther von allen anderen Traditionen der Mystik und bedeutet eine radikale Umformung. Der Glaube ist dabei die zentrale Instanz, in der Christus im Leben des Menschen gegenwärtig ist.⁸⁶

Mit der Rechtfertigung beschäftigt sich Martin Luther in seiner Vorlesung über den Galaterbrief. Dabei ist der Herzensglaube, der den Menschen ergreift grundlegend. Der Glaube ist zwar noch unvollkommen, aber Gott betrachtet den Menschen durch diesen Herzensglauben gerecht und rechnet die Sünden nicht an. Ist diese Verbindung mystisch?⁸⁷

Es wird ein Unterschied zur Mystik gesehen, da den Glaubenden in der „*unio*“ mit Gott noch ein Rest Eigenständigkeit verbleibt. Sonst könnte der Mensch nicht sagen: Ich lebe, aber Christus lebt in mir. Luther sieht, dass es in uns außer dem Glauben keine Gerechtigkeitsinstanz gibt. Im Glauben lebt der Mensch, aber nicht in sich selbst oder aus der eigenen Substanz. Für Luther ist vor allem das alte Ich vom Glauben geschieden, das neue Ich aber nicht. So gesehen gibt es eine innigere Verbindung mit Gott: „*Christus muss aber so vorgestellt werden, dass du außer ihm rein nichts siehst, dass er dir näher und vertrauter ist, als du dir selbst bist.*“⁸⁸ Auch in einem Vergleich von Luther mit der Ehe wird das deutlich. Der Glaube verbindet Christus und den Menschen enger, als Gatte und Gattin verbunden sind. Wolfgang Enderlein meint in seinem Artikel „Rechtfertigung und Mystik“, dass es unterschiedliche Aussagen von Luther gibt: Einerseits ist die Verbindung zu Christus in der „*unio*“ enger als die Verbindung zu Christus als Gegenüber, andererseits gehört zum Hören des

⁸⁶ Vgl. WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 265-266.

⁸⁷ Vgl. ENDERLEIN, Wolfgang: Rechtfertigung und Mystik: Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Martin Luther; in: Theologische Zeitschrift Bd. 70, Heft 2, 2014, 119-120.

⁸⁸ WA I, 40 (erste Abteilung), 545, 26-27.

Verheißungswortes ein Gegenüber.⁸⁹ Diese Diskrepanz wird aufgelöst, wenn verschiedene Relationen der Beziehung Mensch und Christus unterschieden werden.

- Zunächst ist es der exzentrische Charakter, bei dem es im Rechtfertigungsgeschehen zu einer Subjektumkehr kommt. Dieser Herrschaftswechsel vollzieht sich in der responsorischen Glaubenskorrelation, Christus ist ein Gegenüber.
- Dann gibt es die Relation des „getragen werden“ des Menschen. Das ist ein Innensein im Glauben in einer mystischen Art.⁹⁰

Die Mystik mit den beiden Relationen ist auch in der Rechtfertigung vorhanden, ein Gegenüber zu Christus und ein mystisches inneres Verbinden im Glauben. In diesem Punkt transformiert Luther die vorhandene Mystik dahingehend, dass durch das innere Verbinden des Menschen mit Christus die Persönlichkeit des Menschen in Christus nicht aufgeht. Der Mensch behält bei dieser mystischen Verbindung seine Personalität und darum ist er gleichzeitig ein Gegenüber zu Gott. Andererseits hat der Mensch durch das Vertrauen im Glauben eine innere mystische Verbindung. Bei dieser Theologie ist zu sehen, wie Luther versucht, das Unsagbare durch eine Dialektik, also des sowohl als auch, zu beschreiben. Ähnlich bei der Sündhaftigkeit des Menschen, wo Luther den Menschen als Sünder und Gerechtfertigten zugleich sieht.

Luther bleibt dabei nicht stehen. Gibt es nicht doch eine Verbindung zwischen der Personalität und dem Glauben? Luther sieht ein zweifaches Leben des Menschen: „*Mein natürliches oder leiblich beseeltes Leben und das fremde Leben, das Christus in mir lebt*“.⁹¹ Es besteht eine eigentümliche Differenz zwischen den beiden Leben. Christus ist dem Glaubenden näher als er sich selbst. Das ist der Grund dieser eigentümlichen Differenz im Herzen (cor) des Menschen. Das Innerste ist dem Menschen auch dann entzogen, wenn er sich zu sich selbst in Beziehung setzen will. Diese Differenz kann nur durch den Glauben an Christus aufgehoben werden. Das ist aber nicht als real-ontologisches Geschehen zu deuten, sondern als eine Relation des Willens, welche sich praktisch-ethisch zeigt. Es ist aber eine Wirklichkeit, die sich nicht auf das Äußerliche beschränkt. Die Wirklichkeit Christi bewirkt eine neue Ausrichtung und Kontinuität, so wie ein Teig durch einen Sauerteig durchsäuert wird. Dabei wird ein neues Selbst im Menschen geschaffen.⁹²

Bleibt die Trennung zwischen der mystischen Verbindung und dem Selbst des Menschen bestehen? Luther sieht die Sündenvergebung und letztlich das Erreichen des ewigen Lebens

⁸⁹ Vgl. ENDERLEIN, Wolfgang: Rechtfertigung und Mystik: Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Martin Luther; in: Theologische Zeitschrift Bd. 70, Heft 2, 2014, 126.

⁹⁰ Vgl. Ebda., 127-128.

⁹¹ WA I, 40, 287, 28-29.

⁹² Vgl. ENDERLEIN, Wolfgang: Rechtfertigung und Mystik: Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Martin Luther; in: Theologische Zeitschrift Bd. 70, Heft 2, 2014, 129-130.

nur in der „*unio*“ mit Christus möglich. Die Wirklichkeit der Verbindung mit Christus gehört zum Inhalt des Glaubens wesentlich dazu. Der Glaubende muss glauben, dass ihm Christus im Glauben näher ist als er sich selbst. Dieser Glaube selbst ist das persönliche Vertrauen und die mystische Präsenz Gottes im Menschen. Diese Verbindung führt dazu, dass der Mensch als Ganzer angenommen wird, auch mit seinen Sünden. Diese Annahme des Vertrauens wird durch das Evangelium ermöglicht, der Mensch ist dabei aktiv. In der Innenrelation, im Übergang zum Glauben, ist der Mensch der passiv Empfangende. Dabei stößt das von außen kommende „*extra nos*“ dieses Vertrauen an und führt zur mystischen Gottesbegegnung. Gott bleibt dabei allerdings unverfügbar für den Menschen. Christus ist der für mich (*pro me*), diese Christuswirklichkeit breitet sich im Herzen aus. In Luther findet sich die paradoxe Struktur, welche für die Mystik typisch ist: Einerseits ist der Mensch mit Gott innigst verbunden, andererseits bleibt Gott auch immer der ganz Andere.⁹³

Hamm weist darauf hin, dass die lebensveränderliche göttliche Macht des Christusklaubens für den Menschen persönlich wirksam wird, wenn er in die Heilsgeschichte Jesu hineingenommen wird. Dieses widerfährt dem Menschen, wenn sich Christus ohne Zutun, allein aus Gnade, mit dem sündigen Menschen verbindet. Aus dieser Art von Mystik ist jedes Leistungsdenken und jeder Verdienst des Menschen verbannt, es ist die heilsbegründende Rechtfertigung des Menschen. Luther verwirft in seiner Umformung der vorhandenen Mystik das traditionelle Stufenmodell. Die Vereinigung der Seele des Menschen mit Christus ist vielmehr der Anfang jeder Glaubensbeziehung zu Gott. Anstelle der Aufwärtsbewegung des Menschen zu Gott tritt die Abwärtsbewegung Christi zum Menschen und das bedingungslose Angenommen sein des Menschen trotz der Anfechtungen und Sünden.⁹⁴

5.7 Der Glaube als Zentralbegriff der Rechtfertigung

Luther kam zu der Erkenntnis, dass der Mensch nicht durch seine geistlichen Affekte und frommen Gefühle, wie zum Beispiel die Gottesliebe, gerettet wird, sondern nur durch den Glauben: Durch das Vertrauen des Glaubens wird auch die Gottesliebe belebt. Der Glaube ist ein rein passives Empfangen von außen. Der Mensch wird beschenkt, wenn er dem Evangelium vertraut und Gott die Rettung zutraut. Der Mensch braucht „nur“ zu glauben, Buße und Werke sind für das Heil irrelevant. Der Glaube ist für Luther seinem Wesen nach ein existentielles Entrückt werden. Durch den Glauben wird der Mensch aus allem Sichtbaren und Erfahrbaren herausgerissen und in eine ganz andere transzendente Wirklichkeit, die

⁹³ Vgl. Ebda., 137; 139.

⁹⁴ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 215-217.

Mystik, versetzt. Der Glaubende hat dadurch sein Sein außerhalb seiner selbst, also das Sein wird durch das von außen kommende „*extra nos*“, das Wort Gottes, angestoßen. Der Mensch steigt nicht über die Stufen seiner Erkenntnis- und Liebeskräfte hinauf, sondern er wird durch Gottes Wort aus seinem sündigen Dasein herausgerissen.⁹⁵

Luther verwebt seine mystische Theologie mit der Kreuzestheologie. Dieses Herausgerissenwerden ist kein Genuss, sondern Leiden in der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten. Es ist der völlige Entzug des Menschen von allen Gewohnheiten und Stützen, welche bis jetzt Halt gaben. Diese negative Theologie ist nicht wie bei Pseudo-Dionysius-Aeropagita eine „*actio*“ der geistigen Tugenden, sondern eine „*passio*“ des Glaubens. Also ein passives Widerfahrnis, ein Zerschneiden alles menschlichen Sein und Vermögen vor Gott. Christus hat den Tod durch sein Kreuz überwunden, der gekreuzigte Christus ist die Leiter, auf der man zum Vater kommt.⁹⁶

Diese Kreuzesmystik ist eine Anfechtungsmystik angesichts der Verborgenheit des Heils, sie ist aber auch Wortmystik. Dieses Wort schenkt dem Sünder die Offenbarung des Verborgenen. Hinter dem Tod und der Auferstehung Christi ist die ewige Seligkeit. Das Wort ist nicht nur ein irdisches Wort, denn durch den Heiligen Geist kann der Mensch das Befreiende des Wortes der Offenbarung erkennen. Damit gewinnt der Glaubende die Heilsgewissheit. Darin liegt für Luther die Überbietung aller mystischen Traditionen des Mittelalters. Denn diese Traditionen gaben zwar einen Vorgeschmack des Heils, aber keine persönliche Heilsgewissheit durch den Glauben. Durch diese Bindung der Beziehung von Wort und Glaube, gelingt Luther eine Transformation der Mystik. Durch den Glauben kommen das Außen und das Innen des Menschen zusammen und es entsteht eine neue Einheit von Mensch und Gott. Das führt zu der Heilsgewissheit ohne eine menschliche Heiligung vorauszusetzen.⁹⁷

5.8 Das geänderte Bußverständnis

Einer der wichtigen Punkte der Rechtfertigung durch Gott ist die Sündenvergebung. Dass jeder Mensch Sünder ist, war in der Zeit Luthers für jeden Gläubigen offensichtlich. Es gab schon seit dem Beginn des Christentums viele Fragen: Welche Sünden hat der Mensch? Wie entstehen Sie? Können Sünden von Gott überhaupt verziehen werden? Wie ist das Verhältnis von Gottes Verzeihung und dem Sakrament der Beichte?

⁹⁵ Vgl. Ebda., 230-233.

⁹⁶ Vgl. Ebda., 234-236.

⁹⁷ Vgl. Ebda., 237-239.

Das Thema Buße war und ist für das Christentum von großer Bedeutung, denn es geht dabei um die Abwendung von Gott. Durch Jesus Christus ist eine Wiederzuwendung der Glaubenden leichter möglich. Auch Jesus fordert dazu auf: „*Tut Buße und glaubt an das Evangelium!*“ (Mk 1,15). Die Buße ist so gesehen ein Weg zum Glauben in Jesus. Denn er ist durch seine Person und Geschichte für die Christen die Begründung des richtigen Gottesverhältnisses.

In den Anfängen des Christentums ging es nicht um die erste Hinwendung zu Christus, sondern um die Frage: Was ist, wenn nach dieser ersten Hinwendung der Mensch wieder sündig wird? Es geht also um eine ständige Neueinstellung zu Gott. Das Bekenntnis der Sünden wurde zunächst öffentlich vor der Gemeinde durchgeführt. Seit der Missionierung des europäischen Kontinents durch irische Mönche, entstand ab dem fünften Jahrhundert die Einzelbeichte. Nun war nicht mehr die ganze Gemeinde wichtig, sondern ein einzelner herausragender Mensch, der Priester. Er sagte die Vergebung der Sünden durch Gott zu. Das hatte Konsequenzen für die kirchliche Gemeinschaft. Der Bußakt wurde als eine geistliche Neukonstitution und als eine Vertiefung des frommen Lebens gesehen. Gott vergibt zwar aus Gnade, für die Wiedereingliederung und Festigung des einzelnen Büßers in die Gemeinschaft sind aber Werke nötig. Es wurde im Laufe der Zeit nicht mehr unterschieden zwischen göttlichem und menschlichem Akt bei der Buße. Die Erlassung der Sünden, die an Werke geknüpft waren, wurde Ablass genannt. Der Ablass ist der Erlass der zeitlichen Sündenstrafen.⁹⁸

5.8.1 Wie geschieht die Vergebung der Sünden?

Grundsätzlich gab es seit Jahrhunderten die Diskussion über zwei Faktoren der Bußlehre: Was ist wichtiger: Die ethische Gesinnung (Bußtugend) oder das sakramentale Moment? Bereits Abaelard (1079-1142) meinte, dass der Mensch durch seinen freien Willen zu einer bösen Absicht kommt. Also bedarf der Mensch einer guten Absicht, welche in der Buße vorhanden sein sollte. Diese gute Absicht kann entstehen durch die Liebe zu Gott. Diese Liebe wird dem Menschen durch Gott eingegossen. Diese eingegossene Liebe schafft den Schmerz über die Sünde und treibt den Menschen zur Selbstanklage und zur Beichte. Die Sünde ist ihm vergeben, die ewige Verdammnis erlassen, es bleiben nur die zeitlichen Sündenstrafen.

Wird diese Liebe vor der Absolution durch den Priester eingegossen? Wenn ja, dann war das für die Kirche kein guter Weg, denn dann ging es um eine sehr individuelle Inspiration. Daher

⁹⁸ Vgl. KORSCH, Dietrich: Die religiöse Leitidee. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch, Tübingen 2017, 117-118.

musste die Buße an die Kirche gebunden werden, das geschah durch den priesterlich-sakramentalen Akt. Das wurde auch bei der Änderung der Absolutionsformel ersichtlich: Statt vorher: *Gott möge Dir verzeihen*, heißt es nun: *Ich spreche dich los*. Hugo von St. Viktor (1097-1141) versucht einen Kompromiss: Gott schafft durch die Eingießung der Liebe beim Menschen die rechte Bußgesinnung, aber die Umwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche Strafe geschieht erst durch die priesterliche Absolution.⁹⁹

Trotzdem geht auch bei diesem Modell die Eingießung von Gottes Liebe dem sakramentalen Akt der Lossprechung voraus. Warum braucht der Mensch dann die Lossprechung? Petrus Lombardus (1096-1160) geht einen Schritt weiter zum Amtsverständnis: Wer zum Sakrament kommt, braucht die Reue noch nicht zu haben. Damit ist die Eingießung von Gottes Liebe nicht mehr entscheidend. Der Priester selbst löst und bindet aber nicht, sondern das macht Gott. Der Priester kann aber dem Menschen zeitliche Strafen auferlegen. Wer diese nicht erfüllt, muss dann im Fegefeuer leiden.

Die Bußgesinnung durch die Eingießung der Liebe durch Gott ist bei den meisten Menschen etwas Seltenes. So ist es verständlich, dass der Schwerpunkt sich auf die Absolution verlegte. Thomas von Aquin (1225-1274) löste das Problem indem er sagte, dass die Eingießung der Liebe durch Gott und der dann entstehenden Bußgesinnung eine Vorauswirkung der Absolution ist. Sobald im Menschen sich der Wunsch nach Reue zu regen beginnt, hat bereits das Sakrament zu wirken begonnen. Duns Scotus (1226-1308) sieht die eingegossene Liebe Gottes und die Regung der Buße als ein unbestimmtes Gefühl, welches erst durch die Gegenwart Gottes bei der Absolution zum Durchbruch kommt. Nur dann entsteht der echte Reueschmerz. Also auch bei einem Minimum an Reue im Menschen ist durch Gottes Eingießung das Sakrament wirksam. Kann der Mensch diese Bußgesinnung aus freiem Willen erreichen? Das wäre eine Werksgerechtigkeit.

Gott erlässt die ewige Schuld, der Priester zeigt sie an und legt zeitliche Strafen zur Genugtuung (Satisfaktion) auf. Diese Werke der Genugtuung bedeuten Ersatz der Höllenstrafen, Ersatz für die an Gott vom Sünder zugefügte Entehrung und eine Erziehungsstrafe. Als Mittel für diese Satisfaktion sind folgende Güter möglich, die der Mensch geben kann: Materielle Güter wie die Habe (Almosen) und seinen Leib oder seelische Güter wie das Fasten und Gebet.¹⁰⁰

Die Buße (poenitentia) war eines der Zentralsakramente im mittelalterlichen Glaubensleben. Das IV. Laterankonzil hatte im Jahr 1215 bestimmt, dass jeder Christ einmal im Jahr zu

⁹⁹ Vgl. HERMANN, Rudolf: Grundzüge der Theologie Luthers. Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 1. Göttingen 1967, 73.

¹⁰⁰ Vgl. Ebda., 74-76.

Ostern zur Beichte gehen muss. Die Buße bestand aus der Reue des Herzens, Bekenntnis des Mundes und der Wiedergutmachung. Die Wiedergutmachung wurde immer wichtiger, es ging dabei um eine Strafe für die begangenen Sünden. Diese Sünden müssen bei der Buße ausgeglichen werden. Wenn man diesen Ausgleich im Leben nicht schaffen konnte, verschob sich die Wiedergutmachung ins Fegefeuer. Der Ablass war ein Nachlass der Sündenstrafen, aber eigentlich nur für jene Sünden, die auf der Erde galten.¹⁰¹

Papst Sixtus IV. (1414-1484; Papst von 1471-1484) hatte durch die Bulle *Salvator noster* verfügt: Durch die Fürbitte (per modum suffragii) soll auch den Seelen im Fegefeuer Ablass zukommen.¹⁰²

Die Austeilung des Sakramentes der Buße und der Gnade, die von Christus und den Heiligen erworben war, stand allein dem kirchlichen Amtsträger zu. Dazu kamen weltliche Motive: Die Buße verlagerte sich immer mehr auf die materiellen Güter. Die Gebete oder Wallfahrten waren für Bußleistungen nicht ausgeschlossen, aber die materiellen Güter konnten von vielen Menschen leichter geleistet werden als eine Pilgerfahrt. Das wäre grundsätzlich nichts Schlechtes, wenn die geleisteten Gelder der Weiterentwicklung des Glaubenslebens der Kirche gedient hätten. Die eingenommenen Summen flossen aber nicht dem Aufbau eines gut ausgebildeten Klerus oder zur Weiterentwicklung des kirchlichen Lebens zu, sondern wurden für Ämterkauf in der Kirche und für kirchliche Prestigeprojekte verwendet.

5.8.2 Luthers Änderungen des Bußverständnisses

Luther setzte bei den Vorstellungen von Thomas von Aquin an, dass die Eingießung der Liebe Gottes eine Vorauswirkung für die Buße ist. Allerdings meinte Luther, dass die Unmittelbarkeit Gottes, wenn er die Liebe im Menschen eingießt und damit Reue erzeugt, auf den Heiligen Geist zurückzuführen ist, und nicht auf die Absolution des Priesters. Der Mensch muss auf Gott vertrauen und dann ist er bereits gerechtfertigt.

Bereits Tauler sah nicht die Wiedergutmachung, sondern die innere Wandlung des Menschen und seine tiefe Reue als das Entscheidende an. Tauler konnte mit äußeren Bußübungen wenig anfangen, wichtig war ihm die innere Umkehr des Menschen. Luther notierte als Randbemerkung zu Tauler: „*Merk dir das und das.*“ Auch dass ein Mensch, der seine Sünden bereue, nicht gleich zum Beichtvater laufen müsse, kommentierte Luther mit „*ein überaus nützlicher Ratschlag*“.¹⁰³

¹⁰¹ Vgl. Ebda., 27.

¹⁰² DENZINGER Heinrich, HÜNEMANN, Peter (Hrsg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen. Freiburg i. Br. 2005, Nr. 1398.

¹⁰³ Randbemerkungen zu Taulers Predigt. WA I, 9, 104, 11-12.

Luther erkannte, dass es nicht um eine Ableistung einer Wiedergutmachung ging, sondern um eine innige Verbindung mit Christus. Dann wird der Mensch einsichtig, wo er gefehlt hat, und bereut seine Sünden. Eine Beichte vor einem Priester ist dann nicht in jedem Fall nötig.

In seinem späteren Widmungsschreiben, das Luther am 30. Mai 1518 zu den Ablassthesen an die Ordensoberen vorausschickte, beschreibt er seine Erkenntnis: *„Was es früher in der ganzen Schrift nicht bitteres gab als das Wort ‚Buße‘..., kann mir jetzt nichts süßes angenehm in die Ohren klingen als das Wort ‚Buße‘. Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, dass sie nicht bloß in Büchern, sondern in den Wunden des allersüßesten Jesu gelesen werden müssen.“*¹⁰⁴

Hier konnte er sich auf Tauler berufen, der sagte, dass die Würde eines Menschen nicht von menschlichen Werken oder Verdiensten kommt, sondern von der Gnade Jesu Christi. Tauler war nicht der erste Theologe, der diese Vorstellungen äußerte. Schon Augustin hatte gesagt, dass der Mensch nur Empfangender sei und alles an Gottes Gnade hänge. Die Werke spielen keine Rolle.¹⁰⁵

Luther schätzte zunächst das Bußsakrament hoch ein, es galt in seiner Schrift *„De captivitate“* noch als Sakrament, aber nicht in einem strengen Sinn des Wortes, da es kein äußeres Zeichen hat. Die Absolution durch den Priester wird von Luther ebenfalls vorerst nicht geleugnet. Durch das Wort der Absolution erhält der Mensch eine Vergewisserung der stattgefundenen göttlichen Sündenvergebung. Zentral ist aber das Evangelium, denn das Evangelium ist als Ganzes ein Wort der Gnade und der Verheißung von Gott. Eine Absolution ist so gesehen nicht mehr unbedingt nötig. Diese Absolution ist nämlich kein Richterspruch, sondern ein Dienst (ministerium) am Wort des Evangeliums. Das kann aber auch von einem Bruder ausgeübt werden, es ist nicht unbedingt ein Priester notwendig: *„Denn wenn unser Gewissen dem Bruder sich entdeckt hat und das Böse, das darin verborgen war, im Vertrauen offenbart worden ist, dann empfangen wir aus dem Mund des Bruders das Wort des Trostes als von Gott selbst gesprochen.“*¹⁰⁶

Vor allem ist es der Glaube auf den es ankommt. Der Poenitent soll nicht gefragt werden, ob er genügend Reue hat, sondern ob er an die Sündenvergebung glaubt. Die größte Sünde ist der Unglaube, denn *„diese Sünde heißt die Sünde wider den heiligen Geist, die alle andere Sünde stärkt und unvorgeblich macht zu ewigen Zeiten“*.¹⁰⁷

Eine ganz neue Vorstellung: Die größte Sünde ist der Unglaube. In den 95 Thesen wird es Luther in These eins definieren: *„Der Herr Jesus Christus sagt, dass der Mensch Buße das*

¹⁰⁴ Widmungsschreiben zu den Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. WA I, 1, 616, 4-23.

¹⁰⁵ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 124-125.

¹⁰⁶ De captivitate, WA I, 6, 546, 13-16.

¹⁰⁷ WA I, 2, 717, 33-35.

ganze Leben machen sollte“. In These zwei führt Luther das näher aus: Nicht die äußerliche Buße vor einem Priester ist entscheidend, sondern die innerliche Buße. Es geht nicht nur um das punktuelle Bußsakrament. Das Bußgespräch mit einem Priester kann nicht das ganze Leben ausfüllen, denn mit dem Priester kann nicht dauernd gesprochen werden. Zuerst muss diese innere Buße geschehen als Voraussetzung für das Sakrament und diese innere Buße wirkt nach außen im Kampf gegen die Sünden. Für die innere Buße sind das Fasten, das Beten und das Geben von Almosen nutzlos. Der Mensch kann nicht durch eigenes Wirken die Verdienste Christi ergreifen. Es ist allein das Schauen auf Christus und seine Verdienste im Glauben, dann kann der Mensch der Sündenvergebung gewiss sein.¹⁰⁸

Luther hebt auch die Einteilung in Todsünden und lässliche Sünden auf. Die Todsünde ist unsere Gesamthaltung: Die weltlichen Dinge mehr zu lieben als Gott. Die Werke außerhalb des Glaubens an Christus bleiben Gott das Lob schuldig und vermitteln Hochmut und Stolz auf eigene Leistung. Die öfters vorkommende Dialektik Luthers: Alle Sünden sind leicht, weil sie Gott leicht verzeihen kann und alle Sünden sind schwer, weil sie aus einem Herzen stammen, welches sich von Gott gelöst hat. Die Sünde hat eine Wurzel in unserem Fleisch, welches Gott widerstrebt. Es genügt nicht, wenn es durch eine äußere Buße eine falsche Sicherheit für den Menschen gibt, ohne eine wirkliche innere Buße. Luther meinte, dass die Sünde durch die damalige kirchliche Beichtpraxis sonst berechenbar wird.

Die Scholastik lehrte damals die Tilgung der Erbsünde durch das Sakrament der Taufe und das Übriggebliebene ist eine Restsünde (Tatsünde). Durch die Beichte hätte der Mensch eine paradiesische Wegstrecke bis zur nächsten sündigen Tat, in welcher der Mensch sündenfrei wäre. Luther war dagegen, weil damit nicht erkannt wird, dass die Tatsünde ihre Wurzeln in der Erbsünde hat.¹⁰⁹

Denn, so argumentierte Luther, Augustin hat klar gesagt, dass die Sünde in der Taufe vergeben wird, aber nicht so, dass sie überhaupt nicht mehr vorhanden ist und nicht mehr angerechnet wird. Es gibt aber die Hoffnung, dass die Sünde hinweggeschafft wird durch das Geschenk der Gnade Gottes. Der Mensch kann nicht aus eigenen Kräften Gott über alles lieben und die gebotenen Werke tun. Wenn das Gesetz aus unseren Kräften erfüllt werden kann, dann wäre Gottes Gnade nicht nötig.¹¹⁰

Die Buße versteht Luther also als Lebensbuße. Luther wurde das Wort Buße von einer Quälerei zur Freude als er nämlich erkannte: Die Liebe zu Gott ist der Anfang der Buße und nicht die Bußleistungen. Die Buße ist die Umwandlung des Menschen durch Gottes Gnade.

¹⁰⁸ Vgl. HERMANN, Rudolf: Grundzüge der Theologie Luthers. Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 1. Göttingen 1967, 80.

¹⁰⁹ Vgl. Ebda., 81-82.

¹¹⁰ Vgl. Ebda., 83.

Die Liebe, welche der Mensch zu Gott hat, ist keine Leistung des Menschen, sondern Gottes Gnade. Daraus erwächst auch die Erkenntnis des eigenen Bösen. Dieses Verständnis erwächst aber nicht aus Gesetzesbüchern, sondern aus Christus dem Erlöser. Bereits Staupitz hatte ihm gesagt, dass die echte Liebe zu Gott nicht das Ende der Buße, sondern der Beginn der Buße ist. So gesehen heißt die Umkehr (metanoia) die Herzenerneuerung des Menschen.¹¹¹

Der Unterschied zur Gnadenlehre der damaligen Kirche ist jener, dass diese lehrte, dass der Mensch nicht ganz verdorben ist. Das bedeutet, dass der Mensch nicht als Ganzes ein Sünder ist. Gott gießt die Gnade auf einen bereits vorhandenen positiven Teil der Seele. Luther erkannte, dass dann Gottes Gnade vom Menschen abhängig bleibt und darum war er der Ansicht: Der Mensch ist als Ganzer ein Sünder. Die Buße selbst ist ein Geschenk der vergebenden Gnade Gottes, auch die Sünde des einzelnen Menschen ist in Christus bereits vergeben. Denn Christus hat für mich (*pro me*) die Sünden der Menschen auf sich genommen. So kann man die Buße auch Gerechtigkeit nennen, denn der Mensch ist durch die Tat Christi bereits gerechtfertigt. Das bedeutet aber, dass Christus bei seinem Leiden in einer bestimmten Zeit der Geschichte auch die zukünftigen Sünden der Menschen auf sich genommen hat.

Die Buße ist bei Luther eigentlich die Änderung der Blickrichtung hin zu Christus und damit kommt man vom Kreisen um sich selbst los. Der Mensch muss sich für die Buße nicht quälen und peinlich in seiner Vergangenheit suchen. Gott vergibt auch niemand um seiner Selbstquälerei willen wie Luther sagt: „*Hüte dich also, auf deine Herzensreue zu vertrauen oder deinem Schmerz die Sündenvergebung zuzuschreiben.*“¹¹² Aber Luther macht darum die Buße nicht leichter, denn die Liebe zum gnädigen Gott führt erst wirklich in die Erschütterung der Seele ein. Die Werke der Buße tut der Mensch dann wirklich, wenn er sie gerne tut und nicht nur dann, wenn sie von einem Priester auferlegt wurden. Der Mensch bleibt aber Gerechter und Sünder zugleich, das ist ein Kampf im ganzen Leben. Die Sünde wird nicht einfach durch die Bußakte zeitweise weggeschafft, wie es die bestehende Lehre formulierte. Der Mensch kämpft mit Hilfe von Christus sein ganzes Leben gegen die Sünde in der Gewissheit, dass Gott ihm schon Gerechtigkeit zugesprochen hat.¹¹³

Die Buße ist damit auch die Kehrseite des Glaubens: „*Der Glaube ist Gottes Werk, nicht des Menschen...das andere wirkt Gott mit uns und durch uns, dies eine wirkt er in uns und ohne uns.*“¹¹⁴ Der Glaube ist von Gott schon eingegossen, ohne dass der Mensch das weiß und kommt unter dem Wort der Vergebung von Christus zum Vorschein. Damit sieht der Mensch

¹¹¹ Vgl. Ebda., 85.

¹¹² WA I, 6, 545,25.

¹¹³ Vgl. HERMANN, Rudolf: Grundzüge der Theologie Luthers. Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 1. Göttingen 1967, 87-88.

¹¹⁴ WA I, 6, 530, 15, De captivitate.

nicht mehr sich selbst, sondern er richtet den Blick auf Gott. Das bedeutet aber nicht ein mystisches Auslöschen der menschlichen Person. Es geht um das Absehen von der Selbstbewertung, denn dann kann das auch zu einer Selbstabwertung des Menschen führen. Das Sündenbewusstsein ist kein melancholischer Vorgang, sondern eine Freude. Es ist ein Schauen auf Gott, auf das, was er in Christus für die Menschen getan hat. Der Glaube daran ist die Zuflucht zur Gnade, aber auch zur Anerkennung des Gerichtes. Es ist eine passive Gerechtigkeit (*iustitia passiva*) in dem Sinne, dass unsere Gerechtigkeit die Gerechtigkeit von Gott ist, welche er uns geschenkt hat. Rechtfertigung ist nicht ein juristischer Freispruch, sondern der wieder erschlossene Umgang zwischen Gott und Mensch. Diese Änderung des Bußverständnisses ist auch in den Schriften und Vorlesungen von Luther ab dem Jahre 1516 ersichtlich.¹¹⁵

5.8.3 Der süße Jesus

Mit dem Wort „süß“ verwendet Luther ein Kernwort der deutschen Mystik. Ortrud Reber fasst die Verwendung des Wortes „süß“ in ihrer Biographie über Elisabeth von Thüringen gut zusammen. Das Kennzeichen „süß“ war im spirituellen Sinn alles, was mit Gott, Heil und Leben zu tun hatte. Das Kind in der Krippe ist nicht deshalb süß, weil es so aussieht, sondern weil es Heil bringt. Damit wird für den Gläubigen das Leben lebenswert, also süß. Jesus hat durch seinen „*suezzzen Toede*“, den er in „*suezzzer minne*“ vollbracht hat, die Menschen erlöst. Minne als Ausdruck des Mittelalters etwa von Bernhard von Clairvaux (1091-1153) und Beatrijs von Nazareth (1220-1268), auch Mechthild von Magdeburg (1207-1282) spricht von „*Jhesum minen suessen herren*“ der mit seinen „*suessen wunden heilt*.“

Es geht um die Liebe Gottes zum Menschen und zum Bekenntnis der Gegenliebe des Menschen zu Gott. Die Idee der Gegenliebe des Menschen ist auf den Einfluss des Hohelieds im Alten Testament zurückzuführen und auf den Frömmigkeitswandel im Mittelalter. Im Hohelied geht es um das gegenseitige Gehören der Geliebten: Der Geliebte ist mein, und ich bin sein (Hld 2,16). Diese Liebe Gottes und die innige Verbindung des Menschen mit Gott wird bei einer mystischen Vision, die der Mensch von Jesus hat, ersichtlich. Es geht also um die mystische Vereinigung mit Gott, die „*unio mystica*“.¹¹⁶

Diese mystische Vereinigung ist bei Luther nicht gemeint. Luther bezieht sich auf die Erkenntnis, dass Jesus für uns gelitten hat und der Mensch dadurch gerechtfertigt wurde.

¹¹⁵ Vgl. HERMANN, Rudolf: Grundzüge der Theologie Luthers. Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 1. Göttingen 1967, 89.

¹¹⁶ Vgl. REBER, Ortrud: Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Regensburg 2006, 125-127.

Luther nahm das Wort „süß“ auf und transformierte es in seine Bußtheologie. Dort bekommt es einen anderen Stellenwert.

5.9 Die sieben Bußpsalmen

Als Ergebnis der Psalmenvorlesung Luthers erschien 1517 seine Auslegung der sieben Bußpsalmen. Die Psalmen fanden im Mittelalter Verwendung in der Liturgie und in privaten Andachten. Luther schrieb also für die mittelalterliche Frömmigkeit von Laien, welche eine zutiefst innerliche Frömmigkeit hatten. Seine Vorstellungen lagen also im „Zeitgeist“ und so wurden sie von den Theologen und Laien gut aufgenommen. Denn wer sich nicht nur durch den Ablass und andere Äußerlichkeiten (Wallfahrten, Seelenmessen) ansprechen ließ, der wollte hören, dass sich Christus der Sünder annimmt. Zunächst wies Luther aber auf die Gottesferne des Menschen hin: Gottes Wille wird vom Menschen nicht erfüllt. Der Glaubende bekommt alles von Gott, aber in ihm ist nichts Positives. Luther entwickelte den Gedanken einer Wurzelsünde (*peccatum radicale*), die den Mensch auch über die Taufe hinaus prägt.¹¹⁷

Der Mensch sei zwar in der Hoffnung auf Gott gerecht, in Wirklichkeit aber Sünder. Die Demut und das Bewusstsein der eigentlichen Unvollkommenheit sind für den Menschen wichtig. Theologisch betraf das nicht nur den Stand der Mönche, sondern das betrifft alle Menschen. Jeder Mensch ist also auf die Gnade Gottes angewiesen und genau diese Hilfe kommt von Gott. Das konnte Luther in den Psalmen gut nachvollziehen, denn in den Psalmen gibt es meistens einen Umschwung: Der Beter ist verzweifelt, aber plötzlich wird er von einem Vertrauen auf Gott erfüllt. Luther sieht in seiner Theologie einen ähnlichen Vorgang: Wenn der Sünder seine Sünden vor Gott bringt, wird er von Gott entlastet. Aber es geht nicht um eine Automatik, sondern es ist die Passivität des Menschen gegenüber Gott. Die Verdienste des Menschen zählen nicht, sondern nur allein die Gnade Gottes.¹¹⁸

5.10 Die mystische Sünden- und Gnadentheologie

Luther sympathisierte mit dem Kreis um Staupitz. Staupitz selbst hatte bereits eine Rechtfertigung des Sünders vertreten. Bei ihm finden sich die Gnade, die Ablehnung menschlicher Werke und die Zentralstellung von Christi. Staupitz setzte dabei auf Tauler und Meister Eckhart auf und empfahl Luther, auch Bernhard von Clairvauxs Predigt „In annuncione Dominica“ zu lesen. Luther selbst verarbeitete diese Predigt in seinem Kommentar zum Römerbrief. Luther entdeckte außerdem im Hohelied einen besonderen

¹¹⁷ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 40-41.

¹¹⁸ Die sieben Bußpsalmen, WA I, 1, 170,17-20; WA I, 1, 161, 18-25.

Akzent. Er deutete das Rollenspiel von Braut und Bräutigam als mystische Begegnung zwischen Christus und der individuellen Seele. Diese individuelle mystische Seele wird von Christus als Braut angesprochen. Staupitz machte das in den Nürnberger Predigten und in einem Traktat bekannt: „*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‘*.“¹¹⁹

Volker Leppin weist in seinem Artikel „Mystik“ (veröffentlicht im Luther Handbuch von Albrecht Beutel) darauf hin, dass die Mystik von Bernhard von Clairvaux eine christologische ist, welche den Menschen zur Identifikation mit Christus bringt. Diese Identifikation bewirkt die Erkenntnis der eigenen Sündigkeit. Dann kommt es zur Nachfolge Christi in einer „*unio*“ mit Christus. Bernhard von Clairvaux verwendet immer wieder den Begriff „Demut“ welcher auch für Luther eine entscheidende Bedeutung hatte. Der Mensch muss demütig gegenüber Gott sein. Leppin zitiert eine Untersuchung von Theo Bell, der über 500 Zitate von Bernhard von Clairvaux in Luthers Schriften zählte.¹²⁰

Allerdings führt Luther diese „*unio*“ Vorstellungen nicht weiter. Luther ist zwar in den Strom der mystischen Texte eingebunden, hat die Texte aber verallgemeinert und nicht auf die Grundlage einzelner Menschen gestellt, sondern auf die Gnade Gottes. So gesehen wurde die Reformation zu einem neuen Mönchtum, aber für alle Christen, die sich auf die Gnade Gottes beriefen. Hingewiesen muss auch auf die bürgerliche Strömung der „*devotia moderna*“ werden. Schwache Berührungspunkte mit dieser Strömung, etwa in Luthers Schulzeit in Magdeburg, sind vorhanden. Die Anliegen zwischen Luther und der „*devotio moderna*“ waren dieselben: Es ging darum, die vorhandene Mystik zu einer lebberen Alltagsfrömmigkeit umzuformen.¹²¹

Bei dieser Umformung ist die Gerechtigkeit Christi wichtig. Luther nimmt die Vorstellungen der Brautmystik auf und führt sie weiter. Diese Mystik wird als Gerechtigkeit des Bräutigams der Braut (Seele) geschenkt, denn „*es kommt alles Lob der Kirche im Hohelied Christus zu, der durch den Glauben in ihr selbst wohnt, sowie das Licht der Erde nicht von der Erde kommt, sondern von der Sonne, die sie erleuchtet*“.¹²²

¹¹⁹ STAUPITZ, Johann von: Sämtliche Schriften Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, hg. v. Lothar Graf zu Dohna u. Richard Wetzell. Bd 2: Lateinische Schriften 2 Berlin 1979, 2, 145-147.

¹²⁰ Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch. Tübingen 2017, 60; und die Untersuchung von BELL, Theo: Divus Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, Mainz 1993.

¹²¹ Vgl. LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch. Tübingen 2017, 61.

¹²² WA I, 56, 279, 25-27.

5.11 Zusammenfassung

Es wurde versucht einige Entwicklungen Luthers nachzuzeichnen. Zunächst nimmt Luther die „*unio*“ Vorstellungen aus dem Hohelied von Bernhard von Clairvaux auf. Ausgehend von der bereits vorhandenen mittelalterlichen Frömmigkeit wurde Luther von Tauler und Staupitz beeinflusst. Das betrifft besonders die Einstellung zum Bußverständnis. Zentral ist die Ansicht bei Tauler und Staupitz, dass der Mensch ein Sünder ist und darum für die Rechtfertigung ganz auf Gott angewiesen ist. Nahm Luther hier ein vorhandenes Bußverständnis auf, so entwickelte er in Ansätzen ein neues Schriftverständnis und eine neue Gnadentheologie. Diese legte er in den Jahren 1513-1517 vor. Dabei kann man bereits die Spuren der Konzentration auf Christus allein, auf die Schrift und auf die Gnade erkennen. In allen seinen Ansätzen ist mystisches Gedankengut nachweisbar.

Das mystische Motiv der „*extasis*“ wird mit der Glaubensexistenz des Christen verbunden. Darum gibt es große Vorbehalte, Luther als Mystiker zu bezeichnen. Berndt Hamm meint, dass für Luther die Vereinigung der Seele mit der Gottheit durch mehrere Brechungen hindurchgeht:

- Durch die Erfahrungstiefe der Anfechtungen des Sünders,
- durch die Passionswirklichkeit,
- durch die Verborgenheit der göttlichen Heilsnähe und den Gegensatz der Gottferne,
- durch die Bindung der Christusgemeinschaft und durch die Beziehung von Wort und Glauben.

Ein unmittelbarer mystischer Kontakt zwischen Mensch und Gott ohne diese Brechungen ist für Luther nicht vorstellbar. Damit hat er aber nicht die vorhandene Mystik negiert, sondern weitergeführt und transformiert. Das innige Gottesverhältnis ist vielmehr durch diese Brechungen für jeden Christen möglich und nicht nur für ausgewählte Menschen.¹²³

6. Der Ablassstreit und die Folgen

Bereits im Frühjahr 1518 war ein fröhlicher Ton in Luthers Schriften feststellbar. Der Grund wird in dem sogenannten „*reformatorischen Durchbruch*“ gesehen. Ein genauer Zeitpunkt für die theologische Erfahrung von Luther kann nicht festgestellt werden, sondern nur der Grund für seine Fröhlichkeit: Luther entdeckte das biblische Wort als Verheißungswort. Dem Menschen ist etwas versprochen: Er wird durch den Glauben gerettet. Sichtbar geworden ist das Versprechen durch Gottes Sohn am Kreuz und durch die Inkarnation: Gott ist auf die Erde

¹²³ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 237-239.

gekommen. Die Bibel hat als Kern dem Menschen die frohe Botschaft der Rettung zu sagen. War die neue Theologie schon ein Bruch mit der vorhandenen Mystik? Schon seit Herbst 1517 begann Luther gegen die Bußpraxis des Ablasses seine Thesen aufzustellen, so dass angenommen werden kann, dass die Entwicklung des „reformatorischen Durchbruchs“ bereits eher als im Frühjahr 1518 begann.

6.1 Die Neugestaltung der Frömmigkeit

In der Passionszeit 1519 veröffentlichte Luther die Schrift „Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ (WA I, 2; Seiten 136-142). Die Passionsfrömmigkeit soll zum Eingeständnis der eigenen Schuld führen, der Mensch ist mitschuldig am Leiden Christi. Diese Einsicht wird dem Menschen von Gott geschenkt. Der Mensch kann seine Sünde im Glauben an Christus übertragen, weil dieser die Sünden mit seiner Auferstehung überwunden hat. Der befreite Mensch kann nun sein Leben nach Vorbild des leidenden Christus ausrichten. Eine wichtige Schrift war, ebenfalls im Jahr 1519, die Neuauslegung der „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien“ (WA I, 2; Seiten 80-130). Für Luther war wichtig, dass sich dieses Gebet nicht an einen Richter, sondern an den Vater richtet. In den Bitten erkennt der Mensch, dass er schuldig ist. Wenn das der Mensch erkennt, dann rechnet ihm Gott die Schuld nicht an und es gibt Hoffnung auf Erhörung. Vor allem die Bitte um Vergebung wird von Luther als ein kräftiger Ablassbrief bezeichnet.

Erwähnt sei noch die Schrift von Martin Luther aus dem Jahr 1519 „Ein Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche“ (WA I, 2; Seiten 175-179), der zu Christi Himmelfahrt 1519 entstand. In dieser Schrift wird klar, dass Gottes Zusage und Verheißung die Voraussetzung aller Gebete bildet. Keiner erlangt etwas aus sich, sondern nur durch Gottes Güte.

In der Trostschrift „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (WA I, 2; Seiten 685-697), die Luther Mitte Oktober 1519 schrieb, macht er deutlich, dass in der Sterbestunde der Blick zum Gekreuzigten gerichtet werden muss. Denn Christus hat den Tod überwunden. Außerdem sind für den Glauben des Sterbenden die Sakramente entscheidend. Durch den Glauben an den Gekreuzigten und die Sakramente ist der Mensch in seiner Todesstunde gerechtfertigt.¹²⁴

¹²⁴ Vgl. BRECHT, Martin. Martin Luther 1: Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994, 335-338.

6.2 Der Ablassstreit

Nachdem Luther sich aus der Mystik heraus zunächst der Frömmigkeit zugewandt hatte, holten ihn ab Oktober 1519 die politischen und praktischen Gegebenheiten ein. Der Ablassstreit und das darauffolgende Auseinandertriften der Papstkirche und Luther war eine logische Folge der bereits entwickelten Ansichten von Luther.

6.2.1 Die politischen Gegebenheiten

1506 hat Papst Julius II. (1443-1513; Papst von 1503-1513) einen Plenarablass verkündet. Es begann der Bau des Petersdomes, der viel Geld benötigte. Dieser Ablass wurde von Papst Leo X. (1475-1521; Papst von 1513-1521) am 9. März 1514 durch die Bulle *Salvator dominus noster* auf weitere acht Jahre erneuert. Diese Erneuerung wurde von Theologen kritisiert. Generalbevollmächtigter für Deutschland war Albrecht von Brandenburg (1490-1545), Erzbischof von Mainz und Magdeburg. Der Erzbischof hatte für die beiden Bischofssitze sehr viel Geld zahlen müssen. Wenn er die Verkündigung des Ablasses in seinen Diözesen unterstützte, durfte er sich die Hälfte der Einnahmen der Ablassbriefe behalten. Damit konnte Albrecht von Brandenburg seine Schulden beim Papst bezahlen.

Ab 1516 begann die Praxis mit dem Verkünden des Ablasses durch eine päpstliche Delegation in den einzelnen Städten Deutschlands. Die Preise des Ablasses waren abgestuft, die Gnade ist also etwas genau Quantifizierbares. In dem Teil von Sachsen (Kursachsen), in dem Luther lebte, gab es keinen Ablass durch die päpstliche Delegation. Der Landesherr von Luther, Friedrich der Weise, lehnte die Verkündigung des Ablasses auf seinem Territorium ab. Luther war davon trotzdem betroffen, denn er war Priester und nahm die Beichte ab. Die Menschen gingen über die Grenze in das albrechtinische Sachsen und holten sich Ablassbriefe. Als Luther bei der Beichte eine Buße verlangte, zeigten sie ihm die Ablassbriefe vor.

6.2.2 Die 95 Thesen

Am 31. Oktober 1517 wandte sich Luther mit seinen 95 Thesen an eine eingeschränkte Öffentlichkeit. Er schrieb an den, für seine Stadt zuständigen, Bischof Hieronymus Schultze (1455-1522) und an Albrecht von Brandenburg (Erzbischof von Mainz und Magdeburg). In dem Schreiben protestierte Luther mit seinen Thesen gegen die Ablasspraxis. Aufgefallen ist ihm das durch die Beichte der Menschen, die eine Buße, mit dem Hinweis auf den vorhandenen Ablassbrief, verweigerten. Allerdings war der Hauptgrund der Ablehnung des Ablasses durch Luther seine bereits vorhandene Prägung durch die mystische Spiritualität und

sein bereits dargelegtes Bußverständnis. Die Kritik war nicht neu und es äußerten sich schon einige Theologen vor Luther (zum Beispiel Tauler), gegen die Veräußerlichung der Bußpraxis. Das Neue, also die Transformation von Luther war die Grundsätzlichkeit seiner Kritik. Schon der Grundansatz des Ablasses war für Luther falsch: Man darf nicht bei einer Wiedergutmachung der Sünden beginnen, sondern man muss bei der Reue im Herzen anfangen. Luther erklärte nun offensiv: Wer auf den Ablass baut, der verfehle das Eigentliche, nämlich die Buße. Also überspitzt gesagt: Der Ablassbrief nutzt gar nichts.¹²⁵

Die Frage ist, ob Luther zu diesem Zeitpunkt die grundlegende Problematik bewusst war, als er sich gegen die Praxis des Ablasses stellte. Niemand geringer als Papst Leo X. hatte offiziell in der Bulle *Sacrosanti salvatoris et redemptoris nostri* am 31. März 1515 erklärt, dass dieser Ablass gültig und wirksam ist. Schon in diesem Schritt stellte er sich gegen den Papst, obwohl Luther vielleicht noch glauben wollte, dass der Papst über die konkrete Praxis nichts wusste. In der Theorie ist die Ansicht des Papstes dieselbe wie die von Luther: Für einen Ablass ist eine Reue notwendig.

Die ersten beiden Thesen Luthers machen deutlich, dass es um ein innerliches Verhältnis zu Gott geht. Ein Priester ist eigentlich nicht nötig. Es geht nicht um die Buße durch den Mund oder um Wiedergutmachung, sondern um die Reue. Der mystische Grundton zielt hier gegen das Zentrum einer veräußerlichten Frömmigkeit.¹²⁶

Luther schreibt in These eins: „*Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße, usw.‘ dass das ganze Leben der gläubigen Buße sei:“*. Die These zwei setzt nach: „*Dieses Wort kann nicht in Bezug auf die sakramentale Buße verstanden werden.*“¹²⁷

Das hatte nicht nur theologische, sondern auch eine kirchenpolitische und soziale Sprengkraft, denn es ging gegen den Apparat der Gnadenmittel der Kirche. Das kirchliche System wurde in seinen Fundamenten in Frage gestellt. In der These 36 bringt Luther seinen generellen Einwand gegen den Ablass auf den Punkt: Der Christ, der aufrichtig bereut, hat den vollen Ablass. Die Reue ist aber nicht nur ein punktuelles Geschehen, sondern die Reue ist ständig im Leben nötig. Die Ideen waren schon da, Luther hat sie aufgenommen und mit dem Medium der Disputation frei formuliert. Es ging ihm um die Wahrheit.

Dabei lehnt Luther die Kirche selbst nicht ab, denn diese hat schon eine Gnade, welche sie austeilen kann. In der These 58 formuliert er: „*Der Kirche wird der Schatz geschenkt*“. Was

¹²⁵ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 55-57.

¹²⁶ Vgl. Ebda., 58.

¹²⁷ Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, WA I, 1, 233, 10-12f.

der Schatz ist wird in der These 62 klar: „*Es ist das wahre Evangelium Gottes und nicht die Gnaden von Heiligen.*“¹²⁸ Hier zeichnet sich bereits das Sola scriptura ab.

Der 31. Oktober 1517 mit der Formulierung der Thesen war ein Ereignis innerhalb des Mittelalters. Es wird oft angenommen, dass mit dem Thesenanschlag die Neuzeit begann. Das ist eine irrtümliche Annahme, denn es prallten zwei unterschiedliche mittelalterliche Optionen aufeinander.

- Einerseits die bereits vorhandene und von Luther auf den Punkt gebrachte mystische Vorstellung, nämlich eine innerlich ausgerichtete Bußfrömmigkeit,
- Andererseits eine äußere, messbare und sichtbare Buße durch den Ablass.

Die Transformation durch Luther besteht darin, dass er die vorhandenen mystischen Vorstellungen konkret, aufgrund eines Anlassfalles, auf den Punkt gebracht hatte.

Für die weitere Entwicklung war zwar die Sendung der 95 Thesen durch Albrecht von Brandenburg an den Papst in Rom bedeutungsvoll, aber noch wichtiger war die Entwicklung, die der Buchdruck mit sich brachte. Luthers Thesen wurden von Freunden, welche die Thesen lasen, einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht. Es entstand eine Eigendynamik.

7. Wort Gottes und Sakramente

7.1 Die Mystik im Wort Gottes

Luther geht von der Autorität der Schrift aus, die von vornherein etwas Sicheres ist. Gott redet selbst zu den Menschen, jeder muss sich daher der Schrift unterwerfen. Die Schrift ist kein Gesetzbuch mit Regeln, sondern sie bietet den Menschen ein einheitliches Verständnis zu Gott an. Der Geist Gottes dringt durch die Worte der Schrift in das Herz des Menschen und bringt diesen dazu, dass er diese Worte annimmt. Der Geist Gottes schafft dadurch den Glauben im Herzen des Menschen. Die Schrift „erzeugt“ den Glauben und dadurch wird der Mensch befähigt in die tiefen Beziehungen des Wortes einzutreten.

Für Luther ist Gott keine rationale Konsequenz aus der Ordnung der Welt, sondern eine gemeinsame Idee, die durch Beachtung den Menschen sichtbar wird. Gott ist frei in seinem Gestalten der Welt, die von ihm gewollte Weltordnung ist aber nicht zufällig. Gott ist überall in der Welt wirksam, das kann der Mensch erkennen, sofern Gott sich erkennen lassen will. Gott bleibt zwar verborgen, aber durch die Offenbarung in Jesus Christus leuchten die Liebe und die Gnade Gottes auf. Das ist die Bedeutung der Menschwerdung: Durch Christus hat

¹²⁸ Ebda., WA I, 1, 236, 12.

Gott die Menschheit gerettet. Die Liebe Christi wirkt fort und durchdringt empirisch alle Menschen¹²⁹

Das Heil hat also in Christus seinen Grund und das Heil kommt allein durch das Schauen auf Christus zur Wirkung. Dieses „*extra nos*“ des Heils versuchte Luther aus der Bibel zu begründen. Er konnte auf die mystische Tradition aufsetzen, dabei spielte Tauler eine Rolle. Bei Tauler ging es um die Gottesgeburt im Menschen in der mystischen Versenkung. Die Gottesgeburt bedeutet das göttliche Sein im Menschen. Für Luther gibt es eine Dialektik:

- Einerseits zeigt das göttliche Sein im Menschen, dass der Mensch Gottes Wille noch nicht erfüllt.
- Andererseits, dass Gott bei ihm einkehrt, zeigt dem Menschen, dass Gott ihm Heil schenken will.

Schon in seiner 62. These sagt Luther, dass der eigentliche Schatz der Kirche das Evangelium ist. Das Evangelium schenkt Gnade und Heil und gibt dem Menschen Freude. Wenn das Evangelium als Gesetz gesehen wird, bringt es Zorn, Vernichtung und Schmerz. Das war eine wichtige Unterscheidung, wie das Evangelium gelesen werden kann: Als Schatz oder als Gesetz.¹³⁰

Luther führt die Charakteristika des Evangeliums weiter aus: „*Es ist das Wort von Braut und Bräutigam.*“¹³¹ Hier nimmt er das Hohelied auf. Wie Christus und der Mensch einander mystisch begegnen, so begegnen sich der Mensch und das Evangelium. In diesem Evangelium ist Christus vorhanden. Dieser Schwerpunkt auf das Evangelium zeigt sich in der Folge, beginnend mit der Leipziger Disputation mit dem Theologen Johannes Eck (1486-1543) im Jänner 1519. Beide Disputanten bezogen sich auf die Heilige Schrift als Autorität. Während Eck zusätzlich noch die Auslegung der Tradition einbaute, stellte Luther die Bibel dieser Tradition kritisch gegenüber.

Wie kam Luther zu der Auffassung, dass das Heil von außen kommt? Das war vor allem die Anfechtung als Mönch, die ihn auf den Gedanken brachte. Während in der mystischen Theologie von Staupitz die Anfechtungsdimension keine tragende Rolle spielte, geriet der junge Mönch Luther in eine Anfechtungskrise. Er konnte im Inneren keine Liebesfähigkeit finden. Den Weg nach innen empfahlen die mystischen Theologen, um zu Gott zu gelangen. Luther hatte aber die gegenteiligen Erfahrungen: Der Weg nach innen brachte Angstvorstellungen vom Jüngsten Gericht, von der Sünde, vom Tod und von der Hölle. In der inneren Erfahrung fand Luther nicht den befreienden Ausweg zur Gerechtigkeit Gottes.

¹²⁹ Vgl. SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931, 16-18.

¹³⁰ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 119-121.

¹³¹ *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, WA I, 1, 616, 22.

Luther vollzog eine Wendung: Das Heil muss von außen kommen. Diese vollzogene Wendung nach außen war für Luther die Hinwendung zum äußeren biblischen Wort. Das Heilswort und der Heilige Geist kommen von außen und treffen den Sünder in seinem Innersten.¹³²

7.2 Der Umbau der Sakramentenlehre

Der nächste Schritt nach dem Aufbau eines neuen Bußverständnisses war, dass Luther die Sakramente der Kirche überdachte. Ab Oktober 1519 erschienen seine Schriften über die drei Sakramente, die das Leben eines Christen am Deutlichsten prägen: Die Buße, die Taufe und das Altarsakrament. Für Luther war bei den Sakramenten der wichtigste Punkt: Die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade. Luther kritisierte die Vorstellung, dass der Mensch sich sein Heil selbst erarbeiten könne. Diese Ansichten über die Gnade Gottes waren bereits seit Augustin und Tauler vorhanden, Luther brachte diese Vorstellungen in der Auseinandersetzung mit der Kirche auf den Punkt. Auf die Sakramente richten sich die Hoffnungen der glaubenden Menschen. Wie sind aber die äußerlichen Vorgänge mit dem innerlichen Geschehen zu verbinden?

Im November und Dezember 1519 gab Luther drei Sermonen über die Sakramente Buße (WA I, 2, Seiten 714-723), Taufe (WA I, 2; Seiten 727-737) und das Altarsakrament (WA I, 2; Seiten; 742-758) heraus. Luther unterschied mit einem Schema, welches auf Augustin zurückgeht, zwischen dem sichtbaren Zeichen (*signum*) und der Bedeutung (*res*). Neu war, dass er den Glauben als wichtigstes Glied einführte, der die Verbindung zwischen Zeichen und Bedeutung herstellte.¹³³

Das stellte aber den Grundgedanken in Frage, der seit Augustin in der Kirche vorhanden war. Die Sakramente wirken „ex opera operato“, also aus dem tatsächlichen Vollzug, der unabhängig von der subjektiven Disputation des Spenders ist. Nun knüpfte Luther die Wirksamkeit der Sakramente an den Glauben an Christus. Er fragte, ob es nicht der Glaube sei, der das Sakrament wirksam mache. Allerdings meinte Luther eigentlich dasselbe wie Augustin: Das Heil ist vorgegeben und kann durch den Menschen nicht herbeigeführt werden. Der Glaube an Christus ist ein Ausdruck der Passivität und des Vertrauens auf Seiten des Menschen.¹³⁴

Später formulierte das Luther noch genauer. Es ist nicht nur die Passivität des Menschen. Die Aneignung des Heils kann allerdings kein menschlicher Akt sein, aber der Mensch muss

¹³² Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 229-231.

¹³³ Vgl. BRECHT, Martin: Martin Luther 1. Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994, 341-342.

¹³⁴ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 126-127.

daran beteiligt sein. Diese Beteiligung ist der Glaube. Diesen Glauben kann der Mensch nicht herstellen. Diese Aussage ist noch heute Teil des evangelischen Glaubensbekenntnisses. Den Glauben kann der Mensch nicht hervorbringen, sondern nur der Heilige Geist.

7.2.1 Die Buße

Bei dem Sakrament der Buße hatte Luther schon seit 1516 Vorüberlegungen angestellt. In seinen 95 Thesen definierte er seine Eckpunkte über die Buße. Nun führte er die Eckpunkte im „Sermon über die Buße“ genauer aus. Luther unterschied dabei die Versöhnung durch Werke *„mit den christlichen kirchen eußerlich“* und die Vergebung der Schuld durch Gott, die *„frohlich das gewissen ynnerlich“* macht. Statt der bisherigen drei Teile: Reue, Beichte und Wiedergutmachung lehrte Luther die drei Teile: Absolution, Gnade, Glaube.¹³⁵ Luther baute seine mystischen Grundannahmen ein: Im Mittelpunkt steht Christus, *„der allein macht, das die sacrament wircken, was sie bedeuten.“*¹³⁶

Es kommt allein auf die Vergebung der Schuld an, durch die der Mensch mit Gott versöhnt wird. Diese Vergebung ist nicht mit Werken zu gewinnen, sondern der Mensch „erwirkt“ die Vergebung, wenn er sich auf Gottes Wort verlässt. Der Priester hat dabei nur eine dienende Funktion, denn es kommt auf den Glauben des Sünders an. Luther schließt den Sermon mit den Worten: *„Wer glaubt, dem ist alles besserlich, nichts schädlich. Wer nicht glaubt, dem ist alles schädlich, nichts besserlich.“* In der Praxis soll der Mensch nicht auf die eigene Beichte, sondern auf Gott vertrauen. Darum soll das Beichten auch spontan erfolgen, außerdem kann auf jedes Beichtschema verzichtet werden. Noch etwas ist radikal anders: Im Mittelpunkt steht die Sünde, die der Mensch gegen Gott begangen hat und nicht die „Sünde“ gegen die kirchlichen Vorschriften.¹³⁷

Das hatte Sprengkraft: Die Kirche verstand ihre Vorschriften als von Gott (durch die kirchliche Hierarchie) gegeben und unterschied nur zwischen lässlichen Sünden und Todsünden.

Warum ist die Buße heute kein Sakrament in den Evangelischen Kirchen? Luther schwankte viele Jahre, ob er die Buße als Sakrament rechnen sollte. Einerseits enthält das Evangelium zwar die Zusage der Sündenvergebung welche den Glauben hervorruft. Andererseits fehlt aber eine von Christus eingesetzte spezifische Zeichenhandlung. Eines ist für Luther ersichtlich: Eine kirchliche Jurisdiktionsgewalt lässt sich aus den Worten Christi über die Absolution nicht herauslesen. Diese Worte Christi sind eine Vergewisserung des Glaubens, dass die

¹³⁵ Sermon von dem Sakrament der Buße, WA I, 2, 714, 14-16; WA I, 2, 715, 21-30; WA I, 2, 721, 7-23.

¹³⁶ WA I, 2, 715; 31f

¹³⁷ Vgl. BRECHT, Martin: Martin Luther 1. Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994, 342-343.

Vergebung Gottes vorhanden ist. Der Glaube bringt echte Reue hervor und das befreit von der mühseligen Selbsterforschung, die zur Reue führen sollte. Luther dreht die Vorstellungen also um. Im Glauben entsteht die Verantwortung für die Schuld vor Gott, so entsteht die Reue. Wenn der Mensch sich am Evangelium orientiert (Mt 18,15) genügt es, wenn ein Bruder einem anderen die Schuld bekennt. Ein kirchlicher Amtsträger ist dazu nicht nötig.¹³⁸

7.2.2 Die Taufe

Luther machte den Glauben des Täuflings konstitutiv, es ging um die mystische Aneignung des Taufgeschehens: „*Das hilfft dir das hochwidrig sacrament der tauff, das sich gott daselbs mit dyr verbindet und mit dyr eyns wird eyns gnedigen trostlichen bunds.*“¹³⁹ Nachdem es zur Zeit Luthers üblicherweise die Kindertaufe gab, war Luther der Ansicht, dass sich der Mensch die Taufe im Laufe des Lebens erst aneignen muss. Das ist zwar durch gute Werke möglich, allerdings sind diese nutzlos, wenn diese nicht im Glauben geschehen. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zu den Vorstellungen der damaligen Kirche: Für Luther löscht die Taufe die Erbsünde nicht aus. Der Mensch ist nach Luthers Ansicht ganz schlecht. Die Taufe ist auch kein einmaliger Akt, denn im ganzen Leben muss der Adam, durch den die Erbsünde in die Menschheit gekommen ist, getötet werden. Durch die Taufe verschwinden für Luther zwar nicht die Standesunterschiede zwischen Kleriker und Laien, sie werden aber erheblich nivelliert.¹⁴⁰ In diesem Punkt kann gut beobachtet werden, wieweit Luther im Jahr 1519 bei seinen Überlegungen angekommen ist, denn das allgemeine Priestertum wird von ihm erst in späteren Jahren behauptet.

Für Luther kann sich die Bedeutung der Taufe in diesem Leben nicht völlig verwirklichen, der Mensch bleibt ein Sünder. Aber Gott ist mit dem Menschen einen Bund eingegangen, in dem er dem Menschen die Sünde nicht mehr zurechnet. In der Taufe vollzieht sich die Rechtfertigung. Der Mensch kann die sündenlose Reinheit nicht selbst herstellen, aber er kann sich auf Gott verlassen. Ein wesentlicher Zusammenhang mit dem Bußsakrament: Die Vergebungsworte im Bußsakrament sind eine Wiederholung der Taufzusage Gottes, daher gibt es eine lebenslange Bedeutung der Taufe.¹⁴¹

Für Luther beruht die Wirksamkeit der Taufe auf dem Zusammenhang von Verheißungswort und Glaube. Es geht nicht nur um sinnhafte Zeichen und übernatürliche Gnade. So gesehen war die Beschneidung Abrahams eigentlich ebenfalls Sakrament, weil ihre Wirksamkeit im rechtfertigenden Glauben lag. Die Taufe ist nicht nur das Abwaschen der Sünde, sondern eine

¹³⁸ Vgl. SCHWARZ, Reinhard: Luther Studienausgabe. Göttingen 2004, 105-106.

¹³⁹ Sermon von dem Sakrament der Taufe, WA I, 2, 730, 20-22.

¹⁴⁰ WA I, 2, 735, 34 - 736, 24.

¹⁴¹ Vgl. BRECHT, Martin: Martin Luther 1. Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994, 344.

Glaubenszusage an den Menschen für sein ganzes Leben. Dass durch den Glauben im Menschen die Sünde stirbt, das vollendet sich erst im Tod und in der Auferstehung. Die Freiheit des Christen beruht aber schon jetzt auf dem unmittelbaren Lebensbezug der Taufbedeutung und des Glaubens. Die Taufe ist mehr als alle kirchlichen Gesetze oder Gelübde. Die Gottesgewissheit des Taufglaubens schenkt die Freiheit in diesem Leben nach Gottes Willen.¹⁴²

Auf Grund der Kindertaufe ist ersichtlich, dass diese Gnade Gottes ohne Vorbedingung ist. Der Säugling kann noch keine Werke vollbringen. Gott aber legt den Kern des Glaubens in das Kind. Im Leben ist dann eine bewusste Entscheidung des Getauften notwendig. Luther meinte, vor allem im Streit mit den so genannten Wiedertäufern: „*Gott hat es geboten, dass man ein Kind tauft. Nimm dich nicht so wichtig.*“ Luther nahm dabei einen Kinderglauben an, denn die Kinder freuen sich auch als Kind über Gott.

7.2.3 Das Abendmahl

Ausgangspunkt war, dass Luther in seiner Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (WA I, 6, Seiten 497-573) eine babylonische Gefangenschaft der Kirche sieht. Diese Gefangenschaft wirkt sich am Sichtbarsten im Abendmahl aus. Die erste Gefangenschaft ist die Verweigerung des Laienkelchs. Damit hat sich die Kirche über das Neue Testament und das Abendmahl Christi hinweggesetzt.

Die zweite Gefangenschaft ist die Transsubstantionslehre. Für Luther ist das ein aristotelisches Denken, das Thomas von Aquin aufgenommen hat. Der Begriff „*transsubstantiatio*“ (dauerhafte Wandlung von Brot in Leib und Wein in das Blut Christi durch die Worte des Priesters) ist nach Ansicht Luthers unbiblisch. Außerdem bewirkt das priesterliche Wort an den Elementen keine Veränderung. Gefordert ist von den Menschen ein einfacher Glaube, dann ist die Kraft der Abendmahlsworte in Brot und Wein gegenwärtig. Diese Änderung kann am Beispiel Christi gesehen werden: Die menschliche Natur hat in Christus keine Veränderung durch die göttliche Natur erfahren, beide Naturen sind in Christus ebenfalls nicht „*konsubstantial*“ (gemeinsame Eigenschaften der göttlichen Personen) verbunden. Aber durch den Glauben der Feiernden ist Gott gegenwärtig.

Als drittes Element der Gefangenschaft nennt Luther, dass das Sakrament des Abendmahls zur Opferhandlung und zum guten Werk geworden ist. Nach den Berichten der Bibel ist das Abendmahl aber eine Testamentshandlung. Im Angesicht des Todes gibt Christus die Zusage der Sündenvergebung und allen Menschen wird das Heil zugesprochen. Der Kern des

¹⁴² Vgl. SCHWARZ, Reinhard: Luther Studienausgabe. Göttingen 2004, 104-105.

Abendmahls ist die Zusage dieses Heils an die Anwesenden. Diese Zusage muss laut ausgesprochen werden. Die rechtfertigende Gnade wird dem Gläubigen in den Abendmahlsworten zugesprochen, eine vorherige Beichte mit Buße ist nicht nötig. Der Glaubende erfährt im Vertrauen auf Christi Wort seine Zusage.¹⁴³

In der Anschauung der Kirche gab es damals ein objektives Abendmahlsverständnis. Der Priester handelt in Stellvertretung Christi und der Kirche. Luther griff mit seiner Änderung die Transsubstantiationslehre an. Diese ging auf Aristoteles zurück und lehrte, dass ein Ding aus Substanz (das Eigentliche) und Akzidenz (das Sichtbare) besteht. Bei der Wandlung durch den geweihten Priester wird die Substanz geändert und wird zu Leib und Blut Christi. Die Akzidenz bleibt sichtbar und gleich. Es ist daher eine Realpräsenz vorhanden. Außerdem vollzieht der Priester bei jeder Messe nochmals das Kreuzesopfer von Golgatha. Dabei wirkt das Sakrament „ex opere operato“ (durch das vollzogene Werk), der Glaube ist nicht nötig. Diese Wirkung passiert durch das Sprechen der Wandlungsworte durch den Priester.

Luther lehnte das ab. Die Einsetzungsworte sind seiner Ansicht nach Verheißungsworte und wirken nicht „ex opere operato“. Dem Menschen wird durch die Einsetzungsworte eine Gabe zugesagt. Es wird dem Menschen dabei die Gnade zugesagt, das ist das Testament von Jesus. Diese biblische Zusage wird nur im Glauben wirksam und nur dann, wenn der Glaube des Einzelnen diese Zusage ergreift. Also der Glaube macht das Sakrament wirksam, Christus ist dann mit Leib und Seele anwesend. Es findet keine (philosophische) Wandlung statt.

Das war etwas bahnbrechendes Neues. Dazu gehört, dass die Wandlungsworte laut gesprochen werden müssen. Damals sprach der Priester die Wandlungsworte leise. Luther meinte, dass die Gnadenzusage aus der Bibel laut gesprochen werden muss. Durch die nach Ansicht Luthers fehlende Transsubstantiation ändert sich auch der Umgang mit Brot und Wein. Von der damaligen Kirche wurde schon immer sorgfältig mit Wein und Brot umgegangen, da in Brot und Wein Christus gegenwärtig bleibt. Es wurde bei der Kommunion auch kein Kelch gereicht, weil es problematisch war, wenn der Wein verschüttet wurde. Luther war es aber wichtig, dass der Wein getrunken wurde, denn dieser war eine Erinnerung an das letzte Abendmahl Christi. Für Luther war das „Sub utraque specie“ (unter beiderlei Gestalt; Brot und Wein beim Abendmahl¹⁴⁴) wichtig. Die Änderung von Wein und Brot erfolgte nach Ansicht Luthers nur bei der Wandlung, wenn die gläubige Gemeinde anwesend war. Diese Änderung bleibt nach dem Gottesdienst nicht mehr bestehen, sodass ein Aufheben der Hostie oder des Weines nicht erforderlich ist. Natürlich ist dann eine Anbetung der Hostie nach dem Gottesdienst auch nicht mehr möglich.

¹⁴³ Vgl. Ebda., 102-104.

¹⁴⁴ <http://www.zeno.org/Brockhaus, 1911>

Die Änderungen durch Luther betrafen die Messe insgesamt. Das damalige liturgische Verständnis der Bevölkerung legte nahe, dass die Gläubigen die Messe als ein gutes Werk sahen. Das lehnte Luther ab, denn: „*Alßo yn dießem sacrament wirt dem menschen eyn gewiß tzeychen von gott selber geben durch den priester, das er mit Christo und seynen heyligen soll alßo vereynigt und alle ding gemeyn seyn, das Christus leyden unnd leben soll eyn eygen seyn, dartzu aller heyligen leben und leyden.*“¹⁴⁵

Auch hier ist es der Grundgedanke der „*unio*“ mit Christus, in der die Glaubenden sich im Sakrament mystisch vereinen. In der Verbindung mit dem Sakrament entsteht nicht nur die Verbindung des Einzelnen mit Christus, sondern auch die Gemeinschaft der Glaubenden. Die mystischen innerlichen Aspekte standen auch hier gegen die äußerliche Frömmigkeit. Luther bestätigte das Vertraute, also die Wirksamkeit der Sakramente, aber er wendete sich gegen ein falsches Verständnis der Messe und der Wandlung.

In der Transformation der mittelalterlichen Mystik ist auch Luthers Festhalten an der leiblichen Realpräsenz Christi verständlich. Denn nur so ist es möglich, dass der Glaubende während der Kommunion in diese mystische Vereinigungskraft aufgenommen wird, und eine punktuelle „*unio*“ erfährt. Gott kommt dabei „*inn unser armes fleysch und blut*“. Durch diese leibhafte Verbindung zwischen Gott und Mensch gibt es den Austausch der beiden Seelen, die Vergebung der Sünden und die Rettung des Menschen.¹⁴⁶

Luther meinte, dass das Altarsakrament die Gerechtfertigten auf ihrem Weg stärkt. Dazu ist aber eine gelebte Gemeinschaft zwischen den Menschen nötig. Das Problem bestand für Luther auch darin, dass durch die Messstipendien die Wandlung als Abarbeitung einer Leistung gesehen wurde. Das Sakrament wurde oft in einem kleinen Kreis der Bruderschaften oder allein durch den Priester gefeiert. Diese Art der Feier ist aber biblisch nicht gedeckt.

Dass die Einsetzungsworte leise gesprochen werden, ist nach Luthers Ansicht falsch, denn die verheißenen Worte sind wichtiger als die äußeren Zeichen. Darum müssen die Einsetzungsworte laut gesprochen werden. Die Messe selbst kann kein Opfer sein, das die Menschen Gott darbringen. Außerdem vollzieht der Glaube der Gemeinde das Sakrament, der Priester ist nur ein Diener. Damit wurde das allgemeine Priestertum propagiert. Im Sermon „*Vorspiel von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*“ vom 6. Oktober 1520 wurde Luthers Position deutlich. In dieser Schrift anerkannte Luther zunächst drei Sakramente, die er dann später auf zwei (Taufe und Abendmahl) reduzierte. Er wollte die Kirche aus der Gefangenschaft des Papstes befreien. Das betrifft das allgemeine Priestertum und die Kelchkommunion, aber vor allem, dass aus dem Abendmahl ein gottloses Opfer gemacht

¹⁴⁵ LUTHER, Martin: Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi. WA I, 2, 744, 8-11.

¹⁴⁶ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 240.

wurde. Aus der Unterdrückung der Verheißung Christi resultiert die Werksgerechtigkeit der Messe und der Opfergedanke.¹⁴⁷

7.2.4 Fazit der Sakramentenlehre

In seiner Schrift „Über die Gefangenschaft der Kirche, ein Vorspiel (De captivitate Babylonica praeludium)“ ordnete Luther die Sakramente neu. Die Buße war zwar für ihn der hermeneutische Schlüssel gewesen, aber jetzt setzte er anders an. Nun waren nicht nur die mystischen Grundlagen entscheidend, sondern ob die Sakramente aus der Schrift durch ein klares äußeres Zeichen und mit einer klaren Verheißung abgeleitet werden können. Hier hatte Luther Augustin als Grundlage. Augustin sagte, dass ein Sakrament aus zweierlei besteht: Aus einem Zeichen (signum) und einer Sache (res). Durch das Zeichen wird die Sache vermittelt. Nachdem sich Luther ganz auf Christus und sein Wort zentrierte, ist es nur logisch, dass für das Sakrament ein Wort der Verheißung von Christi notwendig ist. Daher verneinte er letztendlich die Buße als Sakrament, weil hier kein definitives Wort Christi biblisch bezeugt ist. Nur in der Taufe und im Abendmahl sah Luther ein äußeres Zeichen und eine klare Verheißung durch Christus.¹⁴⁸

7.3 Die Freiheit des Christenmenschen

Luther geht es nun darum aufzuzeigen, dass der Mensch eine doppelte Richtung hat. „*Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr ueber alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und ydermann untertan.*“¹⁴⁹ Der Mensch muss nichts tun und sich niemandem verpflichtet fühlen, das Heil wird aus Gnade von Gott geschenkt. Der Mensch muss nur Gott lieben. Andererseits ist der Mensch dadurch zur Nächstenliebe aufgefordert.

Dieses „niemand Untertan“ zeigt sich im allgemeinen Priestertum. Schon Tauler hat den mystisch andächtigen Glaubenden zugesprochen, dass sie Priester sind. Luther ging nun aber weiter, es geht ihm um alle Getauften. Schon im Taufsermon deutete er die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern an: „*Der Mensch befindet sich in der innigsten Verbindung mit Christus.*“ Hier nahm Luther die innige Verbindung von Seele und Christus als Braut und Bräutigam auf. Aber es geht nicht mehr um die ursprüngliche Intention von ausgewählten Gläubigen, die sich in einer mystischen Einheit mit Gott verbinden. Durch den Glauben an Christus wurde diese Möglichkeit, welche nur wenigen Menschen gelungen ist,

¹⁴⁷ Vgl. BRECHT, Martin: Martin Luther 1. Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994, 362-363.

¹⁴⁸ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 133.

¹⁴⁹ Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, I, 21, 1-4.

auf alle Getauften ausgeweitet. Luther hatte erkannt, dass er sich durch die Gnade Gottes von den Zwängen der kirchlichen Vorstellungen selbst befreien konnte. Diese Befreiung kann auf alle Gläubigen ausgeweitet werden. Hier gelang Luther die Transformation der Einheit der Seele mit Christus auf eine eindrucksvolle Weise. Von der Versenkung einzelner Christen gab es nun eine Ausweitung auf alle Gläubigen, egal ob Laie oder Priester.¹⁵⁰

Das hatte natürlich eine große politische Sprengkraft, wie die Geschichte gezeigt hat. Die Freiheit des Christenmenschen ist bei Luther auch in der Gewissensfreiheit ersichtlich. Diese Gewissensfreiheit ist nicht in unserem modernen Sinn zu verstehen. Dieses Gewissen (conscientia) war der Ort, an dem der Mensch Gottes Präsenz und auch sein Urteil über sich wahrnahm. Mystisch war bereits bei Tauler das Gottesfünkeln (synderesis) in jedem Menschen gegenwärtig. Durch die Gnade Gottes nahm der Mensch nun Gott wahr und darum wurde ihm bewusst, dass er Sünder ist. Nach der Lehre Luthers können diese Gnade Gottes alle Menschen wahrnehmen. Hier kann sehr gut gesehen werden, wie Luther auch auf diesem Weg zu seinem Grundsatz kommt: Der Mensch ist immer Sünder und Gerechter zugleich (simul justus et peccator). Er ist Gerechter durch die Gnade Gottes, es wird dem Menschen aber dadurch bewusst, dass er Sünder ist.

7.4 Die Demokratisierung der Mystik

Was Luther da gelang, ist eine Demokratisierung der Mystik. Alle MystikerInnen haben angestrebt, dass die Freuden des jenseitigen Himmels und des Paradieses punktuell schon auf Erden eintreten. Das ist dann möglich, wenn es gelingt, schon hier auf Erden eine Verbindung mit Christus einzugehen, ja noch weiterführend einen Seelentausch anzustreben. Das war bis jetzt nur einem kleinen Kreis von Menschen möglich. Nun wird es auf alle Getauften ausgeweitet: *„Christus ist ein herr uber todt, teuffel, hell und alle creaturen, ist allmechtig, gewaltig, weys, gerecht, frum und ist aller tugend vol. Set die gutter werden uns allzumal. War durch? Durch das werck, das du thust, wenn du das sacrament nympt? Mit nichten, sondern durch den glawen, wenn du glawbest, das Christus seyn leyb und leben fur dich dar gesetzt habe, do mit wirstu auch eyn herr uber todt, teuffel, hell und alle creaturen, mechtig, frum und selig, nicht durch deyn lugen gerechtigkeyt, sondern Christi, der fur dich steht.“*¹⁵¹

Luther bleibt Mystiker, geändert hat sich aber seine Konzentration des mystischen Einswerdens auf Taufe, Abendmahl und das biblische Wort. Gleichzeitig wehrte Luther eine solche Mystik ab, die glaubte, auf die Sakramente und die Schrift verzichten zu können. Es ist

¹⁵⁰ Vgl. LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016, 136-137.

¹⁵¹ Predigt am Gründonnerstag 1523, WA I, 12, 485, 1-6.

bereits ersichtlich, wie sich Luther zu den Schwärmern stellen wird. Christus ist in der heiligen Schrift durch den heiligen Geist vorhanden und darum gibt es keinen mystischen Sonderweg.

8. Zusammenfassung der theoretischen Ansätze

Wurde bis jetzt versucht, den Weg Luthers auf Grund der vorgegebenen theologischen und mystischen Strömungen nachzuzeichnen, soll nun nochmals der Blick auf die dahinterliegenden theoretischen Überlegungen Luthers gerichtet werden. Dabei ist es interessant, ob auch in diesen theologischen Gedanken eine Mystik nachzuweisen ist.

8.1 Die Kreuzestheologie

Christus ist der, welcher den Menschen befreit. Das wird besonders bei der Kreuzestheologie von Luther ersichtlich. Das Kreuz als ein Symbol der Unerforschlichkeit Gottes, in dem sich die Wege Gottes und der Menschen kreuzen. Im Kreuz tritt die Verborgenheit von Gottes Willen in die Welt. Denn Gott offenbart sich in Christus, die Menschen schlugen aber den Träger der Offenbarung tot. Das war nicht das Ende, denn Christus ist als Sieger auferstanden. So müssen auch die Menschen, die sich zu ihm bekennen, in dieser Welt das Kreuz tragen. Sie werden dann ebenfalls Sieger genannt werden. Das heißt aber nicht, dass der Mensch in der Nachahmung Christi Verdienste erwirbt. Der von der Sünde ergriffene Mensch wird durch das Kreuz von der Welt frei. Diese Freiheit ist jene, dass der Mensch durch das Bekenntnis zu Christus in der Welt leidet. Durch dieses Bekenntnis und das Leiden wird der Mensch innerlich zur Lösung von der Welt befähigt. Gottes bestimmender Wille gibt auch hier die Richtung vor, der Mensch kann diesen Gotteswillen mit seinem freien menschlichen Willen annehmen. Luther nahm die Mystik auf, denn auch für die MystikerInnen war die Nachfolge Christi unter dem Kreuz ein Prinzip des Glaubens. Bei den MystikerInnen erschöpft sich die Nachfolge manchmal nur im ekstatischen Gottesschauen. Luther transformierte die Nachfolge in der Gottesschau dahingehend, dass der Mensch den erkannten Willen Gottes im Leben umsetzen muss und nicht in der Versenkung verharren darf. Die Versenkung darf kein Selbstzweck werden, welche dem einzelnen Menschen für seine Gottesbeziehung genügt.¹⁵²

¹⁵² Vgl. SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931, 21-22.

8.2 Gnade und Rechtfertigung

Luther meint mit Gnade die „*gratia actualis*“. Die Gnade vollzieht sich in wirksamen göttlichen Akten und ist der Wille Gottes, der die sündige Menschheit durch die Offenbarung durch Christus erlösen will. Gott hat bis zur Inkarnation den Sündern die Strafe angerechnet, doch seit Christus ist das anders. Jetzt gibt es die Gerechtigkeit Gottes durch Christus. Diese Satisfaktion ist nicht wie bei Anselm von Canterbury eine rationale Notwendigkeit, sondern der freie Wille Gottes. Dieser Wille ist durch Christus geschichtlich geworden. Gott führt den Menschen mit dem heiligen Geist und durch diese Sündenvergebung gelangt der Mensch wieder in einen Zustand, wie er vor der begangenen Sünde war.

Bei dieser gerecht machenden Wirkung Gottes ist der Mensch passiv, aber durch den Glauben kann er das neue Leben aktiv verwirklichen. Diese Gnade ist immer neu, es gibt also eine Reihe von Gnadenakten durch Gott bei jeder Sünde. Eine aktive Mitwirkung des Menschen gibt es dabei nicht, es ist der Glaube an die Gnade, der den Menschen rechtfertigt. Das ist ein subjektiver Lebensprozess, der sich nicht nur punktuell auf die Beichte festlegen lässt. Der Mensch bleibt immer Sünder, daher ist diese Rechtfertigung aus Gnade ein ständiger Lebensprozess. Die Reue wird dem Menschen durch den Glauben von Gott gegeben, diese aber verwirklicht sich im Menschen als eigenes Wollen.

Der Mensch ist also in seinem Lebensprozess der Rechtfertigung passiv und aktiv zugleich. Der Mensch wird von Gott gerecht gemacht. Diese Gerechtigkeit ist eine von Gott geschenkte Gnade, sie muss sich aber im neu orientierten geistigen Leben des Menschen verwirklichen. Die Gnade gibt dazu die Kraft, das eigene Wollen in die Richtung Gottes zu lenken. Der Gnadenwille Gottes ist in Christus ersichtlich, sodass sich der Mensch der von Gott geschenkten Gerechtigkeit sicher sein kann. Das ist dann der Fall, wenn der Mensch diese von Christus ausgehende Gerechtigkeit im Glauben annimmt.

Es ist für Luther kein Glaubensakt des Menschen durch die Gnadenwirkung Gottes vorstellbar, ohne dass damit zugleich das Bewusstsein der Schuldhaftigkeit und der Reue erweckt wird. Das Bewusstsein der Sündenvergebung erwächst nicht bloß durch eine Reflexion über Christus, sondern dieses Bewusstsein der Sündenvergebung ist ein inneres Erleben. Hier gibt es eine Dialektik wie Reinhold Seeberg ausführt: „*Gäbe es keine Sündenvergebung, so gäbe es für Sünder keine Gnade, und erlebt der Sünder Gnade, so empfängt er mit ihr zugleich Vergebung seiner Sünden.*“¹⁵³

¹⁵³ Vgl. Ebda., 23-24.

8.3 Die Sündenlehre

Luther betont die Konkupiszenz, also die sinnliche Begehrlichkeit des Menschen, welche zur Sünde führt. Die Sünde des Menschen ist eine verkehrte selbstsüchtige Willensrichtung und hat eine fleischliche Ursache. Das bedeutet aber nicht, dass das Fleisch an sich böse ist. Die Sünde ist eine Richtung des geistlichen Willens, der sich von den Interessen und der Lust der niedrigen Seiten des Menschen gefangen nehmen lässt. Der Sünder ist Fleisch, erst wenn der göttliche Geist den Menschen wieder in die Richtung des Göttlichen bringt, dann ist der Mensch Geist (vgl. Röm 8,3-13). Die Sünde ist eine Richtung im Menschen, welche mit der Erbsünde in Zusammenhang steht. Hier folgt Luther Augustin: Auf dem Weg der Zeugung geht diese Sünde von den Eltern auf die Kinder über. Es ist die „Vererbung“ einer Möglichkeit zum Bösen. Diese Erbsünde wird im Einzelnen durch den menschlichen Willen im Leben wirksam. Es ist also eine Grundlage da, allerdings ist die Sünde des Menschen eine selbstgewollte Schuld. Das ist wichtig, denn sonst wäre der Mensch für seine Sünde nicht verantwortlich, wenn er daran unbeteiligt wäre. Die Sünde trennt den Menschen von Gott. Diese Abwendung von Gott hat aber die Konsequenz, dass der Mensch unter dem göttlichen Zorn steht.¹⁵⁴

8.4 Der Glaube des Menschen

Der Glaube ist für Luther ein Zusammenfallen von Passivität und Aktivität des Menschen zu Gott. Der Gotteswille setzt den Anfang, wobei der Mensch dabei passiv ist. Aufgrund dieses Gotteswillens ist es dem Menschen möglich, dass er diesen Glauben durch seinen eigenen Willen aktiv ausformt. Es ist also eine willentliche Rezeption des Menschen auf den Gotteswillen. Das ist ein wichtiger Punkt, der Mensch ist keine willenlose Marionette. Andererseits kann der Mensch erst dann aktiv werden, wenn Gottes Wille dazu den Anstoß gibt.

Es bleiben dabei einige Fragen offen. Gottes Wille ist für alle Menschen gleich.

- Warum antworten nicht alle Menschen darauf?
- Was ist mit den Menschen, die in einem anderen Kulturkreis leben und Gottes Willen anders erfahren als in unserem christlichen Kulturkreis?

Diese Fragen behandelt Luther nicht. Er sieht diesen Anruf des Gotteswillens und die Antwort des Menschen als einen rein geistigen Vorgang. Die Bewirkung der Aktivität des Menschen muss von Gott angestoßen werden, sonst wäre die Hinwendung des (sündigen) Menschen zu

¹⁵⁴ Vgl. Ebda., 18-19.

Gott nicht möglich. Dieser Anruf Gottes geschieht durch das Wort. Das kann ein innerliches Wort sein, aber offensichtlich ist es, dass das Wort der Schrift dabei eine zentrale Rolle spielt. Aber auch hier gilt: Die Bibel bliebe ein literarisches Zeugnis, wenn nicht die Schrift durch den Anruf Gottes und den heiligen Geist den Menschen dazu aktiviert, an Gott zu glauben. Das ist ein Lebensprozess für den Menschen. Bei Luther ist das der tiefe Sinn seiner Theologie. Auch die Rechtfertigung oder die Erkenntnis Gottes ist nicht eine bloß verstandesmäßige Erfassung einer Lehre, sondern Gott bewirkt auch hier eine Bewegung. Dieser Anruf, den der Mensch passiv empfängt, bewirkt im Menschen ein aktives Tun.

Die Frage ist, ob diese willentliche Annahme Gottes durch den Menschen nicht auch ein Bewusstseinsinhalt des Menschen wird. Muss das immer neu durch Gott angestoßen werden oder bleibt etwas im Bewusstsein des Menschen zurück? Luther meinte, dass etwas im Menschen zurückbleibt, und bezeichnete es als Vertrauen. Menschen, die den Anruf des gnädigen Gottes vernommen haben, vertrauen darauf, dass diese Verbindung mit Gott nicht nur ein einmaliges Ereignis bleiben wird. Es ist das Vertrauen darauf, dass Gott seine Verheißung trotz der immer wieder neuen Sünde des Menschen erfüllen wird, so wie er es in Christus zugesagt hat. Es ist das Vertrauen darauf, dass der Mensch gerechtfertigt wird. Hier schließt sich der Kreis mit der Rechtfertigungslehre.¹⁵⁵

Wenn dieser Gedankengang weiterverfolgt wird, dann ist dabei ebenfalls eine mystische Komponente vorhanden. Das sieht auch Reinhold Seeberg so, wenn er feststellt *„daß Gott nur so und insoweit für den Menschen existiert, wie und sofern dieser ihn erfasst.“* Seeberg schreibt weiter: *„Dann ist aber auch das, was der Mensch von Gott denkt, das entsprechende Abbild Gottes d.h. wie der Mensch es denkt, so ist Gott für ihn und so wird er mit ihm handeln.“*¹⁵⁶

Die Aufklärung hat diese Position kritisiert. Zunächst war es Immanuel Kant (1724-1804), der definierte, dass der Mensch seine Umwelt nur so erkennen kann, wie es seine Sinne erlauben. Gott ist nicht erkennbar. Ebenso war es Ludwig Feuerbach (1804-1872), der Gott als Projektion des Menschen sah.

Das ist aber bei Luther nicht gemeint und auch nicht im Sinne einer Philosophie zu deuten, als wenn der Mensch wirklich Gott zu etwas machen könnte. Es geht darum, dass die Vorstellung des Menschen von Gott seinem jeweiligen Gottesverhältnis entspricht. Für Luther ist das innere Erfahren und Empfinden wichtig, so wie in der Mystik. Es geht um die unmittelbare Beziehung zum Wirken Gottes im Inneren des Menschen. Beispielsweise drückt Meister Eckhart das Verhältnis Gott und Mensch so aus: *„Sein Geben ist mein Nehmen.“* Auch bei

¹⁵⁵ Vgl. Ebda., 26-28.

¹⁵⁶ Vgl. Ebda., 29.

den MystikerInnen spielt der Wille im Glaubensleben eine bedeutsame Rolle, allerdings gehen die MystikerInnen vom Einswerden der Seele des Menschen und Gott aus. Soweit geht Luther nicht, aber auch er ist der Ansicht, dass der Mensch im Glauben in Gott lebt. Das muss der Mensch nach dem Anruf Gottes aber selber wollen, wobei das eine Lebensbewegung des Menschen ist. Das bedeutet ein ständiges auf- und nieder des Menschen und ein Ringen um die richtige Verbindung mit Gott, je nachdem ob die Sünde Macht über den Menschen hat (*simul justus et peccator*). Hier weicht Luther vom Weg der Mystik ab, allerdings ist das kein Bruch. Denn auch die MystikerInnen mussten ständig um das Einswerden mit Gott ringen.¹⁵⁷ Woher weiß der Mensch aber, dass es Gott ist, der ihn anruft? Luther nimmt eine apriorische religiöse Anlage im Menschen an. Der Mensch empfängt den Willen Gottes, aber nur dann, wenn er selbst es will. Dieses Wirken Gottes ist nicht physisch oder metaphysisch zu verstehen, sondern als die durch die Offenbarung vermittelnde Bestätigung des göttlichen Willens, also ein kompliziertes Zusammenspiel. Gott hat dem Menschen die Möglichkeit geschaffen, auf den Willen Gottes zu hören. Der Mensch hat die Möglichkeit, den Willen Gottes anzunehmen und mit seinem eigenen menschlichen Willen den Willen Gottes in ein aktives Tun zu verwandeln. Dabei hilft ihm die Schrift, aber auch die Sakramente, welche durch den heiligen Geist dem Menschen Klarheit verschaffen. Dieser Vorgang wiederholt sich immer dann, wenn der Mensch sich von Gott entfernt (Sünde). Durch die Wiederholung des Vorganges fasst der Mensch das Vertrauen in die Zusage Gottes durch Jesus Christus, dass er gerechtfertigt ist.

¹⁵⁷ Vgl. Ebda., 30.

9. Fazit

9.1 *Mystik und Reformation*

Zunächst wurde geklärt, dass Martin Luther selbst keine mystischen Visionen hatte. Die vorhandenen mystischen Aussagen hat er aber nicht ignoriert, sondern planvoll in seine Theologie eingebaut. Dabei war es Luther wichtig, dass er nur solche mystischen Überlieferungen verwendet, die biblisch fundiert sind.

Luther selbst merkte, dass seine Gedanken nicht ganz neu waren. Sie waren bereits vorhanden, wurden aber nicht richtig interpretiert. Andererseits war in der Gesellschaft eine innere und äußere Frömmigkeit vorhanden. Luther setzte bei dieser Spannung an. Durch seine Beschäftigung mit Augustin und Tauler und beeinflusst durch Staupitz konnte er die äußere Frömmigkeit nicht akzeptieren. Diese äußere Frömmigkeit trieb die Menschen nur immer mehr dazu an, entsprechendes Verhalten und Veranlassungen für das Heil durchzuführen. Es war aber bereits eine innere Frömmigkeit in der Gesellschaft vorhanden, Luther konnte auf diese Frömmigkeit aufsetzen.

Luther war rezeptiv eingebunden in den literarischen Strom mystischer Texte, in die Quellen von Bernhard von Clairvaux und von Johannes Tauler. Luther hat diese mystischen Vorstellungen verallgemeinert und auf eine andere Grundlage gestellt. Es geht nicht um die Frömmigkeit des Menschen, sondern um die Gnade Gottes. Auch der Gedanke von Gesetz und Evangelium hat eine mystische Lehre im Hintergrund: Der Mensch muss sich zuerst ganz zunichtemachen, ehe Gott im Menschen wirksam werden kann. Dieses Geschehen selbst ist an Gott gebunden, das ist eine der wichtigsten Transformation des mystischen Gedankens durch Luther. Auch das allgemeine Priestertum, das schon Johannes Tauler vertrat, hat Luther transformiert. Das allgemeine Priestertum hat Luther, aber nicht so wie Tauler an eine mystische Vereinigung gebunden, sondern an die Taufe.

Die damalige Theologie, die Scholastik, war zur Zeit Luthers bereits durch andere Wissensformen angefragt. Ausgehend von den Klöstern hatte Bernhard von Clairvaux mystische Vorstellungen des Bildes der Seele als Braut des Bräutigams Christi entwickelt. Die späteren mystischen Autoren wie Meister Eckhart oder Johannes Tauler predigten anders als die nüchterne wissenschaftliche Scholastik, die an den Universitäten gelehrt wurde. Hier setzte Luther an, indem er diese Lehren der mystischen Autoren an die Universität brachte. Luther lehrte gegen den scholastischen Aristotelismus und plädierte für die innere Aneignung

des Heils. Diese innere Aneignung des Heils war eine Option der Laien gegenüber den Klerikern. Es gab bereits einen Antiklerikalismus, dazu ein Bürgertum in den Städten, welches sich seiner Stärke bewusst war. Die Bürger waren mit den vorhandenen religiösen Strukturen unzufrieden. In den einzelnen Staaten Deutschlands gab es Fürsten und Herzöge, welche bereit waren, die Änderungen von Martin Luther mitzutragen.

Markus Wriedt sieht die Frage „Luther und die Mystik“ überhaupt als falsch gestellt. Denn Luther lehnte die theologische Tradition nicht generell ab, sondern er nahm diese selektiv auf. Das Kriterium der Aufnahme ist aber die evangeliumsmäßige Aussage, denn seiner Meinung nach urteilt die Schrift über die Tradition. Das betrifft auch die mystische Tradition. Wriedt beantwortet die Frage, ob die Mystikrezeption für Luther einen wichtigen Impuls für die reformatorische Theologie darstellt, nicht uneingeschränkt positiv. Denn die Mystiker des Mittelalters, sei es Bernhard von Clairvaux, Tauler, Meister Eckhart oder Heinrich Seuse, waren nicht die Vorgänger einer reformatorischen Theologie.¹⁵⁸

Dem ist zuzustimmen, denn die MystikerInnen des Mittelalters haben bestimmt nicht die Grundlage für die Reformation gelegt. Diese Position wird aber kaum wissenschaftlich vertreten. Es geht aber um etwas Anderes: Viele TheologInnen haben die mittelalterliche Mystik aufgenommen, aber nicht weitergedacht. Genau das hat Luther aber getan. Die Mystik lieferte die Grundlage für eine Transformation. Luther prüfte die Mystik einerseits an der Schriftgemäßheit, andererseits an der Idee der Rechtfertigung. Dabei entdeckte er, dass es Zusammenhänge gibt, die ihn dabei unterstützten, seine theologischen Gedanken zu entwickeln.

Kein Theologe, kein Mystiker und keine Mystikerin vor Luther hat die Kluft zwischen Gott und Mensch so scharf akzentuiert. Trotz der Inkarnation Christi bleibt diese Kluft bestehen. Jede Art von hierarchischer Heilsvermittlung zwischen Gott und Mensch wird dabei ausgeschlossen. Die Überbrückung und Kommunikation zwischen Gott und Mensch kann nur durch Gottes Inkarnation und seine Passion erfolgen. Dazu sind die Berichte von Jesu Wirken und Wort und Tat, also das Evangelium, zentral. Das Heil kommt also „extra nos“ von außen, vom Wort Gottes.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Vgl. WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 271-272.

¹⁵⁹ Vgl. HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010, 247.

9.2 Transformationen durch Luther

Luther hat die vorhandene Mystik erkannt und weitergeführt. Am Schluss sollen die Transformationen der Mystik durch Luther zusammengefasst werden.

- Die erste Transformation ist die des klassischen „*unio mystica*“ Motivs. Es geht bei Luther nicht um die sinnliche Wahrnehmung der Verschmelzung von Gott und Mensch, sondern das Wort der Bibel vermittelt diese Einigung. Das unterscheidet Luther von allen anderen Traditionen der Mystik und bedeutet eine radikale Umformung. Der Glaube ist dabei die zentrale Instanz, in der Christus im Leben des Menschen gegenwärtig ist.
- Es gibt aber ein Gegenüber zu Christus und ein mystisches inneres Verbinden im Glauben. In diesem Punkt transformiert Luther die vorhandene Mystik dahingehend, dass es nicht nur das innere Verbinden des Menschen gibt. Der Mensch behält seine Persönlichkeit und dadurch ist er ein Gegenüber von Gott. Gleichzeitig hat er durch das Vertrauen im Glauben eine innere mystische Verbindung. Hier ist zu sehen, wie Luther versuchte, das Unsagbare durch eine Dialektik, also des „sowohl als auch“ zu beschreiben. Ähnlich bei der Sündhaftigkeit des Menschen, wo Luther den Menschen als Sünder und Gerechtfertigten zugleich sieht. Der Glaubende muss glauben, dass ihm Christus im Glauben näher ist als er sich selbst. Dieser Glaube selbst ist das persönliche Vertrauen und die mystische Präsenz Gottes im Menschen. Diese Verbindung führt dazu, dass der Mensch als Ganzer angenommen wird, auch mit seinen Sünden. Diese Annahme des Vertrauens wird durch das Evangelium ermöglicht, der Mensch ist bei dieser Annahme des Wort Gottes aktiv. In der Innenrelation, im Übergang zum Glauben, ist der Mensch der passiv Empfangende. Das von außen kommende „*extra nos*“ stößt dieses Vertrauen an und führt zu Gott. Der Mensch kommt in eine mystische Gottesrelation, dabei bleibt Gott aber unverfügbar für den Menschen.
- Mit dem Wort „süß“ verwendet Luther ein Kernwort der deutschen Mystik. Das Kennzeichen „süß“ war im spirituellen Sinn alles, was mit Gott, Heil und Leben zu tun hatte. Das Kind in der Krippe ist nicht deshalb süß, weil es so aussieht, sondern weil es Heil bringt. Damit wird für den Gläubigen das Leben lebenswert, also süß. Im Hohelied geht es um das gegenseitige Gehören der Geliebten: Der Geliebte ist mein, und ich bin sein (Hld 2,16). Diese Liebe Gottes und die innige Verbindung wurde bei einer mystischen Vision mit Jesus durchgeführt. Es geht also um die mystische Vereinigung mit Gott, die „*unio mystica*“. Diese mystische Vereinigung ist bei Luther nicht gemeint. Luther bezieht sich auf die Erkenntnis, dass Jesus für uns gelitten hat und der Mensch

dadurch gerechtfertigt wurde. Luther entdeckte außerdem im Hohelied einen besonderen Akzent. Er deutete das Rollenspiel von Braut und Bräutigam als mystische Begegnung zwischen Christus und der individuellen Seele. Diese individuelle mystische Seele wird von Christus als Braut angesprochen, allerdings führt Luther diese „*unio*“ Vorstellungen nicht weiter. Luther ist zwar in den Strom der mystischen Texte eingebunden, hat diese aber verallgemeinert und nicht auf die Grundlage einzelner Menschen gestellt, sondern auf die Gnade Gottes. Das „*extra nos*“ des Heils versuchte Luther aus der Bibel zu begründen. Auch hier konnte er auf die mystische Tradition aufsetzen, dabei spielte Tauler eine Rolle. Bei Tauler geht es um die Gottesgeburt im Menschen in der mystischen Versenkung. Luther führt die Charakteristika des Evangeliums weiter aus: „*Es ist das Wort von Braut und Bräutigam.*“ Hier nimmt er das Hohelied auf. Wie Christus und der Mensch einander mystisch begegnen, so begegnen sich der Mensch und das Evangelium

- Bei den Sakramenten machte Luther den Glauben des Täuflings konstitutiv, es ging um die mystische Aneignung des Taufgeschehens. Gott wird mit dem Menschen eins, es gibt also eine „*unio mystica*“. Beim Abendmahl ist es der Grundgedanke der „*unio*“ mit Christus, in der die Glaubenden sich im Sakrament mystisch vereinen. In der Verbindung mit dem Sakrament entsteht nicht nur die Verbindung des Einzelnen mit Christus, sondern auch die Gemeinschaft der Glaubenden. Die mystischen innerlichen Aspekte stehen auch hier gegen die äußerlichen. Luther bestätigte das Vertraute, also die Wirksamkeit der Sakramente, aber er wendete sich gegen ein falsches Verständnis der Messe und der Wandlung.
- Schon im Taufsermon deutete er die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern an: „*Der Mensch befindet sich in der innigsten Verbindung mit Christus.*“ Luther nahm die innige Verbindung von Seele und Christus als Braut und Bräutigam auf. Aber es geht nicht mehr um die ursprüngliche Intention von ausgewählten Gläubigen, die sich in einer mystischen Einheit mit Gott verbinden. Durch den Glauben an Christus wurde diese Möglichkeit, welche nur wenigen Menschen gelungen ist, auf alle Getauften ausgeweitet. Luther hat erkannt, dass er sich durch die Gnade Gottes von den Zwängen der kirchlichen Vorstellungen selbst befreien konnte. Diese Befreiung kann auf alle Gläubigen ausgeweitet werden. Luther gelang die Transformation der Einheit der Seele mit Christus auf eine eindrucksvolle Weise. Von der Versenkung einzelner Christen gab es nun eine Ausweitung auf alle Gläubigen, egal ob Laie oder Priester. Was Luther da gelang, ist eine Demokratisierung der Mystik.

- Luther war zwar in den Strom der mystischen Texte eingebunden, hat diese aber verallgemeinert und nicht auf die Grundlage einzelner Menschen gestellt, sondern auf die Gnade Gottes. So gesehen wurde die Reformation zu einem neuen Mönchtum, aber für alle Christen, die sich auf die Gnade Gottes berufen.
- In der Kreuzestheologie nahm Luther die Mystik auf, denn auch für die MystikerInnen war die Nachfolge Christi unter dem Kreuz ein Prinzip des Glaubens. Bei den MystikerInnen erschöpft sich die Nachfolge oft im ekstatischen Gottesschauen. Luther transformierte dieses dahingehend, dass der Mensch diesen Willen Gottes im Leben umsetzen muss. Auch bei den MystikerInnen spielt der Wille im Glaubensleben eine bedeutsame Rolle, allerdings gehen die MystikerInnen vom Einswerden der Seele und Gott aus. Damit ist nicht immer klar, ob es bei dem Einswerden noch einen eigenen menschlichen Willen gibt. Soweit geht Luther nicht, aber auch er ist der Ansicht, dass der Mensch im Glauben in Gott lebt.

Luthers Denken, dass das Heil von außen kommt, ist nur auf den ersten Blick mit der Mystik unvereinbar. Mystik kann nicht nur auf ein bestimmtes innerliches Denken eingeschränkt werden. Luther führte die mittelalterliche Mystik fort und erkannte, dass das Gnadenwort von außen, vom Evangelium, kommt. Damit hat Luther den entscheidenden Grund für die persönliche Heilsgewissheit jedes Einzelnen gesehen. Nicht die mystische Heilsleiter ist wichtig, sondern die Heilsgewissheit, die durch Christus zugesagt wurde. Luther nimmt die Grundintention mystischer abendländischer Traditionen auf: Gottes beseligende Nähe zu erfahren und eine innige Vereinigung des Menschen mit Gott. So kann Luthers Christologie und die Rechtfertigung in den verschiedenen Variationen der mystischen Theologie begriffen werden. Dabei geht es um die Stellung des Menschen zu Gott, um die Gnadennähe Gottes, vor allem in Jesus Christus, und um die innere Heilsgewissheit. Zu allen Punkten verhält sich Luther korrigierend aber auch intensivierend. Darum ist es sinnvoll, Luther als mystischen Theologen zu bezeichnen, der die vorhandene Mystik auf eine neue Stufe hebt (transformiert).¹⁶⁰

¹⁶⁰ Vgl. Ebda., 248-249.

Literaturverzeichnis

Bibel

DIE BIBEL, NACH MARTIN LUTHERS ÜBERSETZUNG. Revidiert 2017. Hrsg. von der Evangelischen Kirche Deutschland, Stuttgart 2017.

Quellen

FISCHER, Heribert: Meister Eckhart, die deutschen und lateinischen Werke: Die lateinischen Werke, 2: Expositio Libri Exodi [u.a.] / hrsg. und übers. von Heribert Fischer Stuttgart 1992.

HENRIK, Otto: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption: Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Gütersloh 2003.

MARTIN LUTHERS WERKE: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Luthers Werke. Bände 1-73. Hrsg. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1966 (Abkürzung in den Fußnoten WA I).

MARTIN LUTHERS WERKE: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel. Bände 1-18. Hrsg. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1969 (Abkürzung in den Fußnoten WA II).

MARTIN LUTHERS WERKE: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Tischreden. Bände 1-5. Hrsg. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1966 (Abkürzung in den Fußnoten WA III).

STAUPITZ, Johann von: Salzburger Predigten. Eine textkritische Edition hrsg. von Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 1990.

STAUPITZ, Johann von: Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, hrsg. v. Lothar Graf zu Dohna u. Richard Wetzell. Bd 2: Lateinische Schriften 2, Berlin 1979.

VETTER, Ferdinand (Hrsg.): Die Predigten Taulers: aus d. Engelberger u. d. Freiburger Handschr. sowie aus Schmidts Abschr. d. ehem. Strassburger Handschr. Zürich 1968.

Lexika

DENZINGER Heinrich, HÜNEMANN, Peter (Hrsg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i. Br. 2005.

GERLITZ, Peter in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Band 23, Berlin 1988.

ROSENAU, Hartmut in: THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Band 23, Berlin 1988.

Sekundärliteratur

BAYER, Oswald: Vita passiva. Luther und die Mystik; in: Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie als Gotteserfahrung. Bd. 2: Frühe Neuzeit. Hrsg. von Mariano Delgado und Gotthard Fuchs. Stuttgart 2005.

BELL, Theo: Divus Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, 1993.

BRECHT, Martin: Martin Luther 1. Sein Weg zur Reformation: 1483-1521. Stuttgart 1994.

BRÜCK, Michael von: Mystik – gemeinsamer Kern der Weltreligionen? In: ACHTNER, Wolfgang, Mystik als Kern der Weltreligionen, Stuttgart 2017.

ENDERLEIN, Wolfgang: Rechtfertigung und Mystik. Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Martin Luther; in: Theologische Zeitschrift Bd. 70, Heft 2, S. 118-141, 2014.

HAMM, Berndt: Gottes Nähe unmittelbar erfahren: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Tübingen 2007.

HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung. Tübingen 2010.

HERMANN, Rudolf: Grundzüge der Theologie Luthers. Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 1. Göttingen 1967.

HERRMANN, Horst: Martin Luther. Ketzer und Reformator, Mönch und Ehemann. München 1999.

LEPPIN, Volker: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016.

LEPPIN, Volker: Die christliche Mystik. München 2007.

LEPPIN, Volker: Mystik. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch. Tübingen 2017.

KORSCH, Dietrich: Die religiöse Leitidee. In: BEUTEL, Albrecht: Luther Handbuch. Tübingen 2017.

REBER, Ortrud: Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Regensburg 2006.

SEEBERG, Reinhold: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik. Berlin 1931.

SCHWARZ, Reinhard: Luther Studienausgabe. Göttingen 2004.

WOLF, Ernst: Staupitz und Luther: ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang. Leipzig 1927.

WRIEDT, Markus: Martin Luther und die Mystik, in: Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld - Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog. Hrsg: Änne Bäumer-Schleinkofer. Würzburg 2001, 249-373.

WRIEDT, Markus: Gnade und Erwählung: eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther; in: Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 141. Mainz 1991.

ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: Reformatorisches Profil. Göttingen 1995.

ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, in: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 46. Tübingen 1972.

Internetseiten

<https://www.duden.de/rechtschreibung/transformieren>.

<https://de.wikipedia.org/Mystik>.

[http://www.zeno.org/Brockhaus, 1911](http://www.zeno.org/Brockhaus,1911)

Abkürzungsverzeichnis

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

| | |
|---------|---|
| Bd. | Band |
| Ebda. | Ebenda |
| Hrsg. | Herausgeber |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie |
| Vgl. | Vergleiche |
| WAI-III | Weimarer Ausgabe von Martin Luthers Werke |

Abkürzungen der biblischen Bücher nach den Loccumer Richtlinien

Altes Testament

| | |
|--------|---------------------------------------|
| Gen | Das Buch Genesis (1. Buch Mose) |
| Ex | Das Buch Exodus (2. Buch Mose) |
| Lev | Das Buch Levitikus (3. Buch Mose) |
| Num | Das Buch Numeri (4. Buch Mose) |
| Dtn | Das Buch Deuteronomium (5. Buch Mose) |
| Jos | Das Buch Josua |
| Ri | Das Buch der Richter |
| Rut | Das Buch Rut |
| 1 Sam | Das erste Buch Samuel |
| 2 Sam | Das zweite Buch Samuel |
| 1 Kön | Das erste Buch der Könige |
| 2 Kön | Das zweite Buch der Könige |
| 1 Chr | Das erste Buch der Chronik |
| 2 Chr | Das zweite Buch der Chronik |
| Esra | Das Buch Esra |
| Neh | Das Buch Nehemia |
| Tob | Das Buch Tobit |
| Jdt | Das Buch Judit |
| Est | Das Buch Ester |
| 1 Makk | Das erste Buch der Makkabäer |
| 2 Makk | Das zweite Buch der Makkabäer |
| Ijob | Das Buch Ijob |
| Ps | Das Buch der Psalmen |
| Spr | Das Buch der Sprichwörter |
| Koh | Das Buch Kohelet |
| Hld | Das Hohelied |
| Weish | Das Buch der Weisheit |
| Sir | Das Buch Jesus Sirach |
| Jes | Das Buch Jesaja |

| | |
|------|-------------------|
| Jer | Das Buch Jeremia |
| Klgl | Die Klagelieder |
| Bar | Das Buch Baruch |
| Ez | Das Buch Ezechiel |
| Dan | Das Buch Daniel |
| Hos | Das Buch Hosea |
| Joel | Das Buch Joel |
| Am | Das Buch Amos |
| Obd | Das Buch Obadja |
| Jona | Das Buch Jona |
| Mi | Das Buch Micha |
| Nah | Das Buch Nahum |
| Hab | Das Buch Habakuk |
| Zef | Das Buch Zefanja |
| Hag | Das Buch Haggai |
| Sach | Das Buch Sacharja |
| Mal | Das Buch Maleachi |

Neues Testament

| | |
|---------|--|
| Mt | Das Evangelium nach Matthäus |
| Mk | Das Evangelium nach Markus |
| Lk | Das Evangelium nach Lukas |
| Joh | Das Evangelium nach Johannes |
| Apg | Die Apostelgeschichte |
| Röm | Der Brief an die Römer |
| 1 Kor | Der erste Brief an die Korinther |
| 2 Kor | Der zweite Brief an die Korinther |
| Gal | Der Brief an die Galater |
| Eph | Der Brief an die Epheser |
| Phil | Der Brief an die Philipper |
| Kol | Der Brief an die Kolosser |
| 1 Thess | Der erste Brief an die Thessalonicher |
| 2 Thess | Der zweite Brief an die Thessalonicher |
| 1 Tim | Der erste Brief an Timotheus |
| 2 Tim | Der zweite Brief an Timotheus |
| Tit | Der Brief an Titus |
| Phlm | Der Brief an Philemon |
| Hebr | Der Brief an die Hebräer |
| Jak | Der Brief des Jakobus |
| 1 Petr | Der erste Brief des Petrus |
| 2 Petr | Der zweite Brief des Petrus |
| 1 Joh | Der erste Brief des Johannes |
| 2 Joh | Der zweite Brief des Johannes |
| 3 Joh | Der dritte Brief des Johannes |
| Jud | Der Brief des Judas |
| Offb | Die Offenbarung des Johannes |

Zusammenfassung

Martin Luther (1483-1546) hat seine Lehre nicht ohne die theologischen und mystischen Grundlagen formuliert, die bereits vorhanden waren. Diese Vorstellungen nahm Luther auf und konzentrierte diese auf einige wesentliche Punkte. Luther kann daher nicht verstanden werden, ohne die mittelalterliche Mystik heranzuziehen. Das betrifft sowohl die Gedankengänge der Mystik, als auch die Personen, die Luther mit ihren Vorstellungen beeinflusst haben. Luther hat die vorhandene Mystik erkannt und weitergeführt.

Beim mystischen Versenken gibt es ein inneres Verbinden mit Christus im Glauben. In diesem Punkt transformiert Luther die vorhandene Mystik dahingehend, dass der Mensch in dieser inneren Verbindung nicht in Christus aufgeht, sondern seine Persönlichkeit behält. In dieser Persönlichkeit ist der Mensch ein Gegenüber von Gott.

Luther ist zwar in den Strom der mystischen Texte eingebunden, hat die Texte aber verallgemeinert und nicht auf die Grundlage einzelner Menschen gestellt, sondern auf die Gnade Gottes. Das „extra nos“ des Heils versucht Luther aus der Bibel zu begründen. Luthers Denken, nach dem das Heil von außen kommt, ist nur auf den ersten Blick mit der Mystik unvereinbar. Mystik kann aber nicht nur auf ein bestimmtes innerliches Denken eingeschränkt werden. Luther führt die mittelalterliche Mystik fort und erkannte, dass das Gnadenwort von außen, vom Evangelium, kommt. Damit hat Luther den entscheidenden Grund für die persönliche Heilsgewissheit jedes Einzelnen gesehen.

Luther nimmt die Grundintention mystischer abendländischer Traditionen auf: Gottes beseligende Nähe zu erfahren und eine innige Vereinigung des Menschen mit Gott. So kann Luthers Christologie und die Rechtfertigung in den verschiedenen Variationen der mystischen Theologie begriffen werden. Dabei geht es um die Stellung des Menschen zu Gott, um Gottes Gnaden vor allem in Jesus Christus, und um die innere Heilsgewissheit. Aber es geht nicht mehr um die ursprüngliche Intention, dass sich nur ausgewählte Gläubige in einer mystischen Einheit mit Gott verbinden. Durch den Glauben an Christus wurde diese Möglichkeit, welche nur wenigen Menschen gelungen ist, auf alle Getauften ausgeweitet. Luther hat erkannt, dass er sich durch die Gnade Gottes von den Zwängen der kirchlichen Vorstellungen selbst befreien konnte. Diese Befreiung kann auf alle Gläubigen ausgeweitet werden. Hier gelang Luther die Transformation der Einheit der Seele mit Christus auf eine eindrucksvolle Weise. Bisher gab es die mystische Versenkung einzelner Christen, nun gibt es eine Ausweitung auf alle Gläubigen, egal ob Laie oder Priester. Was Luther da gelang, ist eine Demokratisierung der Mystik.

Abstract

Martin Luther (1483-1546) did not formulate his teaching without the theological and mystical foundations that already existed. Luther took up these ideas and concentrated them on a few essential points. Therefore, Luther cannot be understood without referring to medieval mysticism. This applies both to mystic thought processes and to the people who influenced Luther with their ideas. Luther knew the existing mysticism and continued it.

During mystical immersion there is an inner connection with Christ in faith. At this point, Luther transforms the existing mysticism in such a way that in this inner connection the man does not merge in Christ, but rather retains his personality. In this personality man is an opposite of God.

Although Luther is tied into the stream of mystical texts, he generalized the texts and did not place them on the fundamental of individual people, but on the grace of God. Luther tried to justify the „extra nos” of salvation from the Bible. Luther's thinking, according to which salvation comes from outside, is incompatible with mysticism only at first glance. However, mysticism cannot be restricted to a specific inner thinking. Luther continued medieval mysticism and recognized that the word of grace comes from outside, from the bible. Luther saw this as the decisive reason for the personal certainty of salvation in every individual.

Luther takes up the basic intention of mystical occidental traditions: to experience God's blissful closeness and an intimate union of man with God. This is how Luther's Christology and justification can be understood in the different variations of mystical theology. It is about the relationship of man to God, about God's grace, above all in Jesus Christ, and about the inner certainty of salvation. But it is no longer about the original intention that only selected believers connect with God in a mystical unity.

Through faith in Christ, this possibility, which only a few people had succeeded, was expended to all the baptized. Luther recognized that through the grace of God he was able to free himself from the constraints of the Church's ideas. This exemption can be extended to all believers. Here Luther succeeded in transforming the unity of the soul with Christ in an impressive way. So far there has been the mystical immersion of individual Christians, now there is an extension to all believers, whether layperson or priest. What Luther succeeded in doing was a democratization of mysticism.