

... Soteriologie“ (29) als Kommunikationsgeschehen aufzufassen: Gott und Mensch finden Gemeinschaft *im Wort*; das gilt soteriologisch gleichermaßen wie christologisch. Weil Gott nicht anders als im *leiblichen Wort* – im *Logos incarnatus* – leiblich kommunizierend beim Menschen sein will, ist es folgerichtig, nach der neuen Sprache zu fragen, die Luther ein Leben lang gesucht hat, um Menschen von Gott zu erzählen. Daß in dieser Frage nach der *sprachlichen Verfaßtheit* der Christologie zugleich das Potential liegt, die Alternative von „antikem Substanzdenken und moderner Semiotik bzw. Relationsontologie“ (32) zu überwinden, wird allerdings in der weiteren Diskussion noch zu prüfen sein, denn die von Bayer gegen semiotische Konzeptionen vorgestellte *Einheit* von Zeichen und bezeichneter Sache im Wort identifiziert etwa das gesprochene Wort der Predigt mit der Gegenwart Christi selbst und nimmt bewußt Abschied vom in der Sprachphilosophie und der gegenwärtigen theologisch-sprachtheoretischen Diskussion als Konsens festgehaltenen *Verweischarakter* des Wortes. Damit würde dem verkündigten Wort ein Automatismus eignen, den dieses etwa angesichts menschlicher Verstockung nicht haben kann. Es bestünde außerdem die Gefahr, menschliches Wort mit dem *Logos incarnatus* – Christus – zu identifizieren. Wie die mehr als berechtigte Einsicht in die sprachliche, promissionale Neudeutung der Christologie durch Luther mit den Phänomenen menschlicher Freiheit und Verstockung umzugehen hat, wird die weitere Debatte zeigen. Diese darf aber hinter die *Wortförmigkeit* von Luthers Christologie nicht mehr zurückgehen.

Die materialreichen Analysen der Vorgeschichte der Idiomenkommunikation sowie ihrer Rezeption in der Zeit nach Luther, der Gegnerschaft bei Luthers Disputation über Gottheit und Menschheit Christi und der Erweis ei-

nes lutherischen Antidoketismus in seiner Disputation von 1540 sind durchweg sorgfältig recherchiert und beschäftigen sich mit Detailfragen zum lutherischen Verständnis der Idiomenkommunikation, etwa der Frage nach der Ubiquität der menschlichen Natur auch nach der Himmelfahrt und der Rezeption dieser Lehrform in der Orthodoxie. Dabei wird deutlich, daß Luthers Christologie als Lehre von der *communicatio idiomatum* im Zusammenhang mit dem Streit um die rechte Deutung des Abendmahls ihre eigentliche Schärfe gewinnt: Für Luther geht es dabei um nichts weniger als um das Heil des einzelnen. „Die Allgegenwart ... verwickelt – in Christus – Gott selbst mit der *miseria* des Weltlaufs.“ (Baur, 201.) Daß es Luther in den komplexen christologischen Fragen an keiner Stelle um ein abstraktes philosophisches Problem geht, sondern stets um die Frage nach der persönlichen Aneignung des Heils, wie Luther selbst es im Kleinen Katechismus ausdrückt („ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott ... und wahrhaftiger Mensch ... *sei mein Herr*“), wird dabei von den Beiträgen des Sammelbandes durchweg eindrucksvoll dokumentiert.

Sibylle Rolf

Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther, hg. von Berndt Hamm und Volker Leppin unter Mitarbeit von Heidrun Munzert, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 349 S. – ISBN 3-16-149211-2. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36).

Mystik hat derzeit Hochkonjunktur – und so verwundert es nicht, daß auch das Thema „Luther und die Mystik“ wieder in den Fokus des theologischen und historischen Interesses rückt. Im vorlie-

genden Tagungsband wird der spätmittelalterliche Traditionshintergrund beleuchtet und in diesem Kontext Luthers Verhältnis zur Mystik betrachtet.

Andreas Zecherle liefert in seinem Beitrag eine eingehende werkgeschichtliche und inhaltliche Analyse der „Theologia Deutsch“, die Luther sehr geschätzt und deshalb auch 1516 und 1518 herausgegeben hat. *Christoph Burger* befaßt sich mit dem „Doppelgesicht der geistlichen Literatur im 15. Jahrhundert“, insofern die mystische Vereinigung in der Mehrzahl der Texte als eine Jenseitshoffnung, teilweise aber auch als eine Diesseits-erwartung zur Sprache kommt. *Berndt Hamm* bemüht sich um eine Klärung des Mystikbegriffs, indem er die vielfältigen Aspekte der Vorstellung, Gott zu berühren, in den Mittelpunkt rückt und von daher die „persönliche Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes“ (135) in ihrer dialektischen Korrelation mit der „Grunderfahrung der Ferne Gottes“ (136) als das entscheidende Merkmal von Mystik bezeichnet. *Barbara Steinke* erläutert im Blick auf Mystiktraktate aus dem Nürnberger Katharinenkloster die Spannung zwischen dem Bedürfnis der Nonnen nach mystischer Literatur und dem Interesse der Amtskirche, solche Bestrebungen zu kontrollieren und im Sinne einer Moralisierung zu entschärfen. *Heidrun Munzert* erörtert am Beispiel von Gertrud von Helfta und Else Rodamer Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Frauenmystik und Hexenverfolgung.

Drei Beiträge widmen sich dem Thema „Luther und die Mystik“. Sehr erhellend sind die historischen und theologischen Differenzierungen von *Volker Leppin*, der die „Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther“ vor allem in Bezug auf die zentrale Dialektik von Gesetz und Evangelium, die Rechtfertigungslehre und die Lehre vom allgemeinen Priestertum aufzeigt. Wird hier

deutlich, daß die Betonung des „*extranos*“ in der reformatorischen Theologie eine entscheidende Differenz zur Mystik markiert, so konzentriert sich *Sven Grosse* in seinem Beitrag auf das „*pro me*“ des lutherischen Glaubensverständnisses und gelangt von daher zu der – fragwürdigen – Auffassung, daß der Reformator nicht nur an dem Grundkonzept mystischer Theologie festgehalten habe, sondern „die Rechtfertigungslehre gerade erst ihren Sinn durch ihre Zugehörigkeit zu dem Zusammenhang der mystischen Theologie“ erhalte (231). Auch *Berndt Hamm* stellt in seinem zweiten Beitrag die enge Verbindung zwischen Luther und der Mystik heraus, indem er die Ansicht vertritt, daß die reformatorische Theologie „in ihrem Grundcharakter als Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik verstanden werden“ könne (242). So wird der Reformator insgesamt in der Tradition speziell jener Umformungstendenzen der Mystik gesehen, die seit dem 13. Jahrhundert zu deren „Entgrenzung, ‚Demokratisierung‘ oder Popularisierung“ geführt hat (246). Luther habe eine Konzeption mystischer Theologie entwickelt, in der „die Unmittelbarkeit mystischer Tradition in eine Unmittelbarkeit des Wortes transformiert“ (265) und der mystische Grundterminus der Liebe durch den des Glaubens ersetzt worden sei. Es wird in der Forschung zu diskutieren sein, ob diese Sichtweise der Aufgabe gerecht wird, sowohl die Grundintentionen reformatorischer Theologie als auch das Phänomen ‚Mystik‘ in seiner historischen Vielfältigkeit hinreichend und präzise genug zu erfassen.

Michael Basse