

Mystik bei Luther?¹

Von Hans-Martin Barth

„Mystik“ hat im Protestantismus bis heute nie eine rechte Heimat gefunden, weder der Begriff noch die Sache. Das mag bereits mit Luthers Ausfällen gegenüber den „Schwärmern“ zusammenhängen. In der Lutherforschung stand zu Beginn das Bedürfnis, den Reformator gegenüber dem Katholizismus abzugrenzen; Mystik galt als Relikt einer voraufgeklärten mittelalterlichen Religiosität. Dem Pietismus abgeneigte Theologen wie Albrecht Ritschl waren von vornherein auch gegen Mystik eingestellt, liberale wie Adolf von Harnack hatten keinerlei Verständnis für Mystik, aber auch deren mächtigster Gegner, Karl Barth, konnte vor der Mystik nur warnen: Er interpretierte sie als dem Atheismus verwandt.²

Seit wenigen Jahrzehnten scheint sich das zu ändern, ja ins Gegenteil zu verkehren. Am Anfang mochte ein eher volkstümliches, allgemein kirchliches Interesse an Luthers „Frömmigkeit“ gestanden haben. Martin Nicol legte ein Buch über „Meditation bei Luther“ vor, das aber eher als Beitrag zur Praktischen Theologie als zur Lutherforschung gemeint war.³ Ein als popularwissenschaftlicher Autor arbeitender Diakon gab von ihm kommentierte und als mystisch qualifizierte Luther-Texte heraus.⁴ Beide werden von der derzeitigen lutherischen Mystikforschung kaum beachtet. Beim Luther-Kongress 1966 mit dem Thema „Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther“⁵ hatte Mystik nur als ein Thema unter anderen zur Diskussion gestanden. Den eigentlichen Umschwung brachte wohl eine Sozietät, die 2005 in Erlangen und Jena gehalten wurde.⁶

Die Zeiten hatten sich geändert. In die westlichen Gesellschaften war unaufhaltsam die Esoterik eingedrungen; Mystik wurde hoffähig. Für nicht wenige Intellektuelle, die dem theistischen Paradigma des westlichen Christentums nicht mehr zu folgen vermochten, wurde der Buddhismus zur unterschwelligen Trend-Religion. Sie konvertieren zwar in der Regel nicht formal zu einer

¹ Gekürzte Fassung eines Vortrags, der bei der Koreanischen Luthergesellschaft/Korean Luther Study Society (KLSS) am 21. Oktober 2016 in Yong-in/Seoul, Südkorea, unter dem Titel „Mysticism in Luther's Theology in relation to the Korean Religious Context of Buddhism“ und – ohne den Buddhismus-Bezug am 4. November 2016 am Lutheran Theological Seminary in Hongkong gehalten wurde.

² *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1948, 348 ff.

³ *Martin Nicol*, Meditation bei Luther, Göttingen 1984.

⁴ *Gerhard Wehr* (Hg.), Martin Luther – der Mystiker. Ausgewählte Texte, München 1999.

⁵ Vgl. *Ivar Asheim* (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1967.

⁶ Vgl. *Berndt Hamm/Volker Leppin* (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007.

buddhistischen Gemeinschaft, aber sie haben offenbar den Eindruck, in buddhistischem Denken und besonders in der Meditation der Tiefe des Seins zu begegnen, auch ohne an einen Gott glauben zu müssen. Hinzu kommt, dass die protestantischen Abgrenzungsbedürfnisse gegenüber dem Katholizismus seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückgetreten sind. So könne der Blick auf „Luthers mystische Wurzeln“ nun helfen, die Folgen der „Kirchenspaltung“ zu „verflüssigen“,⁷ findet Volker Leppin. Das Stichwort gab die von Leppin mehrfach als zentral markierte Notiz in Luthers Tischreden, dass Staupitz „die doctrinam angefangen“ habe.⁸ Nun schien der entscheidende Kanal gefunden, durch den die mystische Tradition in die Theologie Luthers einfluss. Man brauchte sich nicht mehr durch Luthers Abgrenzungsversuche gegenüber Dionysius Areopagita und dann auch Tauler und der Theologia Deptica verunsichern zu lassen. Wie also sieht Luthers Mystik in dieser Perspektive aus? Sodann: Wie ist das damit sich ergebende Bild zu beurteilen? Welche theologischen Konsequenzen für das Verständnis evangelischen Glaubens sind zu ziehen?

1. *Mystik als Wurzelgrund reformatorischer Theologie*

Unstrittig ist, dass der junge Luther mystische Theologie nicht nur gekannt sondern auch geschätzt hat. Die zweimalige Veröffentlichung der „Theologia deutsch“ 1516 und 1518 belegt das zweifelsfrei. Nicht so deutlich war bisher, dass es einen weiteren Kanal gab, über den ihn mystisches Denken – nunmehr nicht von der Mystik im Stil Taulers, sondern entsprechend dem Verständnis Bernhards von Clairvaux – erreicht hatte, nämlich über Johann von Staupitz. Unter dem Bild von Christus als dem Bräutigam und dem Sünder als der Braut konnte Luthers klösterlicher Mentor Johann von Staupitz Christus zur Braut sagen lassen: „Der Christen ist mein, der christen ist mir, der christen ist ich“, während die Braut antwortete: „Christus ist mein, Christus ist mir, Christus ist ich“.⁹

Unstrittig ist auch, dass Luther Dionysius Areopagita kannte und nach anfänglicher Zustimmung verwarf. Bekannt ist sein Diktum, er sei „auch in dieser Schule gewesen“, vor der man sich aber hüten müsse.¹⁰ Inwieweit er dabei auf eigene mystische Erfahrungen anspielt, muss offen bleiben.

Vereinfacht gesagt, begegnen bei Luther drei Themenbereiche aus dem mystischen Denken: *annihilatio, unio, homo spiritualis*.

⁷ Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016, 216

⁸ WA.TR.1, 245,12. Berndt Hamm, *Wie mystisch war der Glaube Luthers?*, in: Hamm (s. Anm. 5), 237–287, 241.

⁹ Zitiert nach Volker Leppin, *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*, in: Hamm (s. Anm. 5), 165–185, 171.

¹⁰ WA 40 III, 657,35f. (Enarratio capituli noni Esaiæ, 1543/44, Druck 1546).

1.1. Annihilatio

Schon seit langem war der Lutherforschung die Demutstheologie aufgefallen, die den jungen Luther charakterisiere und die er dann als ein menschliches Gebaren erkannt und daher aufgegeben habe. So beschreibt er in seiner Auslegung des Magnifikat Maria als Beispiel eines demütigen Menschen, der sich aber seiner Demut nicht bewusst ist. In der Heidelberger Disputation spricht er von dem Menschen, der durch Kreuz und Leiden „zunichte gemacht“ werden und erkennen muss, dass er „nichts“ sei.¹¹ Noch in der Kirchenpostille von 1522 heißt es, der Mensch müsse erkennen, wie sein ehrbares Leben „nichts sei“ gegenüber dem, was das Gesetz von ihm fordert, so dass er „gedemütigt“ werde, „zum Kreuz krieche, Christus erseufze und sich nach seiner Gnade sehne, an sich selbst verzage, all seinen Trost auf Christus setze.“¹² In Aussagen wie dieser sieht Volker Leppin einen Reflex des mystischen Anliegens, wie es etwa bei Tauler zum Ausdruck kommt. Im Hintergrund stehe die Rede von Abgeschiedenheit (vom Ego) und der Gelassenheit in der deutschen Mystik, während sich bei Luther die Linien ausziehen lassen bis zu der von ihm erlittenen Verzweiflung, der *desperatio*. Damit ergibt sich für Leppin eine „Parallele“ zu Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium: „Dem Gnadenhandeln Gottes ... läuft eine ... notwendigerweise destruktive Vorbereitung voraus.“ Luther betone zwar, dass die Vorbereitung als ein „fremdes Werk“, ein *opus alienum*, zu verstehen sei, und er radikalisiere den Gesetzesbegriff, aber die „Struktur des mystischen Weges“ bleibe erhalten.¹³ Geht damit die Luther so besonders wichtige Lehre von Gesetz und Evangelium im Prinzip auf die spätmittelalterliche Mystik zurück? Nach diesem Muster werden nun von Leppin auch andere Themen der Theologie Luthers bearbeitet.

1.2. Unio

„Unio“ ist das erklärte eigentliche Ziel des christlichen Mystikers. Was ist damit gemeint? Berndt Hamm übersetzt: „die persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in der innigen Vereinigung mit Gott findet.“¹⁴ Er bezieht sich dabei auf die Definition von Bernard McGinn: das „unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes“.¹⁵ Der aus der Erlangen-Jenenser Sozietät hervorgegangene Dokumentationsband trägt denn auch den Titel: „Gottes Nähe unmittelbar erfahren“. Das im Spätmittelalter geläufige Bild für diese Nähe ist das von Braut und

¹¹ WA 1, 362 f.: „ad nihilum redactus per crucem et passionem“ (These 24); „donec sciat seipsum esse nihil“ (These 21).

¹² WA 10 I 1, 455,5–11; zitiert nach Volker Leppin, Transformationen (s. Anm. 9), 176.

¹³ A. a. O., 178.

¹⁴ Berndt Hamm, Wie mystisch war der Glaube Luthers?, in: Hamm/Leppin (s. Anm. 6), 237–287, 243.

¹⁵ Ebd., Anm. 17.

Bräutigam, das Luther spätestens über Staupitz erreicht hat, sofern es ihm nicht schon vorher als Allgemeingut begegnet sein sollte. Hier konnten zwei Motive entfaltet werden: der eine Leib und der Gütertausch zwischen Bräutigam und Braut. Das Bild von dem einen Leib verwies stärker auf das Abendmahlsverständnis: Der Gläubige sollte mit Christus „ein Kuchen“ werden.¹⁶ Das Bild vom Gütertausch illustrierte das Rechtfertigungsgeschehen, wie das besonders in der Freiheitsschrift dargelegt wird.¹⁷ Leppin erklärt, man werde „zwar schwerlich die Rechtfertigungslehre als unmittelbare Transformation mystischen Denkens beschreiben können, wie dies bei der Lehre von Gesetz und Evangelium der Fall ist, aber die Mystik bereitete doch den Boden für die Aufnahme der augustinischen Theologie“. Luther transformiere mystisches Denken, bleibe ihm aber „doch in wesentlichen Grundanliegen verbunden.“¹⁸ Der katholische Reformationshistoriker Erwin Iserloh (der später den Thesen-Anschlag infrage stellen sollte) hatte schon 1966 von einem „mystische[n] Verständnis der Rechtfertigung“ gesprochen.¹⁹ Doch nun geht es um die Frage, inwieweit sich die Rechtfertigungslehre Luthers überhaupt der Mystik verdankt. Leppin spricht von der „mystisch-augustinisch formierten Rechtfertigungslehre“ Luthers²⁰ und ihren Folgen.

Von hier aus führt natürlich auch ein Weg zur Theologie der Sakramente. In der Taufe verbindet sich Gott „mit dir“ – ein mystischer Gedanke.²¹ Das Sakrament des Altars soll dem Menschen signalisieren, „dass er mit Christus und seinen Heiligen soll also vereinigt ... sein“, dass ihm nun das Leben und Leiden Christi zugutekommen kann.²² Die Glaubenden dürfen „durch das Abendmahl in neuer eigener Weise die *unio* mit Christus erfahren, wie sie die Mystiker des Mittelalters verheißen haben.“²³

1.3. Homo spiritualis²⁴

Der geistliche Mensch, mit Christus verbunden durch Taufe und Abendmahl, kann sich nun als Priester verstehen. Denn in innigster Verbindung mit Christus zu stehen, macht nach Luther, so Leppin, den Priester aus.²⁵ Das Priestertum der Getauften und Glaubenden führe damit zu einer Demokratisierung der Mystik oder, wie Bernhardt Hamm es nennt, zu einer „[h]eilsbegrün-

¹⁶ WA 12, 485,1–4 (Sermon am grünen Donnerstag, 1523).

¹⁷ Vgl. WA 7, 26,9–12.

¹⁸ Leppin, Transformationen (s. Anm. 9), 182 f.

¹⁹ Erwin Iserloh, Luther und die Mystik, in: *Asheim* (s. Anm. 5), 60–83, 70.

²⁰ Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 135.

²¹ Vgl. a. a. O., 128, mit Bezug auf WA 2, 730,20–22 (Ein Sermon von dem Sakrament der Taufe, 1519).

²² Vgl. WA 2, 744,8–11; Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 130.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Steven E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the context of their theological thought*, Leiden 1969.

²⁵ Vgl. Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 137.

denden Basis-Mystik für alle Christen“.²⁶ Eine Demokratisierung mystischen Gedankenguts zeichnet sich allerdings bereits im Spätmittelalter ab. Selbst die Vorstellung eines allgemeinen Priestertums findet sich ja, beobachtet Leppin, bereits bei Tauler, bezogen sogar auf Frauen.²⁷ Damit gewinnt insbesondere die Taufe politische Implikationen. Luthers bekannte Feststellung, alles, was aus der Taufe gekrochen sei, sei schon zu „Priester, Bischof und Papst geweiht“, steht in der Schrift an den christlichen Adel und bezieht sich somit (auch) auf die weltliche Gewalt.²⁸ Die Fürsten konnten vor diesem Hintergrund ihr Zugreifen auf kirchliche Güter geistlich legitimiert sehen, ohne dass Luther unmittelbar dafür verantwortlich zu machen war, während die Bauern sich allein auf die geistliche Seite des allgemeinen Priestertums beschränken sollten. Luther war diese Ambivalenz nicht entgangen. Er hatte nun die Grenzen des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit zu markieren, womit der Anstoß zur Ausbildung der Zwei-Regimenten-Lehre gegeben war, auch diese also eine – mindestens indirekte – Auswirkung seiner Mystik-Rezeption?

Geht Luthers Theologie – in den Hauptelementen Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung, allgemeines Priestertum – wenn auch bearbeitet und modifiziert, auf die Mystik zurück? Volker Leppin zeichnet in einer interessanten Abfolge den Weg von Luthers Auseinandersetzung mit der Mystik nach. Der mystische Frömmigkeitstheologe musste sich mit dem die Tradition in Frage stellenden Ketzler arrangieren; gerade um die Zeit der Thesen-Publikation seien „die beiden Luthers“ gut zu greifen.²⁹ In der Folgezeit werde die Mystik von Luther „worttheologisch“ gebrochen, es komme zu „Transformationen der Mystik“.³⁰ Doch was heißt das nun im Endergebnis? Ist Luther im Grunde seines Herzens Mystiker geblieben? Steht er theologisch dem damaligen – und erst recht dem heutigen – Katholizismus viel näher, als wir zu denken gewohnt sind? Oder hat er die spätmittelalterliche Mystik überwunden, ausgehebelt und zu einem neuen Verständnis des Christseins geführt? Eine gründliche Auseinandersetzung mit den Thesen von Berndt Hamm und Volker Leppin fehlt bislang.

2. Reformatorische Theologie als Korrektur der Mystik

Leppin und Hamm drehen die im Protestantismus bislang übliche Fragerichtung um und wollen primär klären, was Luther an mystischem Gut übernommen hat, nicht, was bei ihm an Neuem begegnet. Trotzdem bleibt ihnen nicht verborgen, was sich bei Luther an Veränderung vollzieht. Deswegen spricht Leppin von „Transformation“,³¹ „Domestizierung“, von einer „worttheo-

²⁶ Hamm (s. Anm. 14), 259.

²⁷ Vgl. Leppin, Transformationen (s. Anm. 9), 183; ders., Reformation (s. Anm. 7), 136.

²⁸ Zitat: WA 6, 408,12; vgl. Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 151.

²⁹ A. a. O., 67.

³⁰ A. a. O., 121, 117.

³¹ A. a. O., 117 ff. u. ö.

logischen Wende“ und einer „worttheologischen Brechung der Mystik“³² – bereits Gerhard Wehr allerdings hatte Luther als einen „Mystiker des Wortes“ bezeichnet.³³ Hamm beobachtet, dass bei Luther aus der „mittelalterlichen Liebesmystik“ die „reformatorische Glaubensmystik“ werde.³⁴

2.1. Erweiterung und Vertiefung mystischen Denkens

Bei Hamm und Leppin wird der Mystik-Begriff primär von Bernhard von Clairvaux, Tauler und der *Theologia deutsch* her verstanden. Dabei bleibt offen, inwieweit hier die mystische oder eher die monastische Tradition zum Zuge kommt. Andere Töne bleiben unberücksichtigt, wie etwa Luthers Aussagen in der Kontroverse um das Abendmahl, dass Gottes unerforschliches Wesen in jedem Körnlein und zugleich über allen und außerhalb von allen Kreaturen sei: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer ...“ – Wendungen, die doch jedenfalls an die „coincidentia“ des Nikolaus Cusanus denken lassen. Inwiefern ist Luthers Ubiquitätsvorstellung mystisch bedingt?

Von hier aus wiederum hätte sich eine Fährte zu der eigentlichen Tiefe von Luthers Glauben ergeben: seinem Wissen um den verborgenen Gott, den *Deus absconditus*, das sich allein im Glauben an den offenbaren Gott, den *Deus revelatus*, ertragen lässt. Berndt Hamm thematisiert immerhin im Zusammenhang von Anfechtung und Christi Kreuz Luthers „Deszendenzmystik“.³⁵ Vor allem Leppin scheint jedoch weniger am theologischen Gehalt als an formalen Übernahmen interessiert. Doch auch hierzu sind Fragen zu stellen.

2.2. Neue Akzentuierungen

Mag die Distinktion von Gesetz und Evangelium vordergründig der Struktur spätmittelalterlicher Tradition entsprechen, so ist sie doch inhaltlich völlig anders gefüllt und gewichtet. Der Begriff „Gesetz“, der bei Luther von Paulus her als der unerbittliche Anspruch Gottes verstanden wird, ist mit dem Hinweis auf eine der spätmittelalterlichen Theologie entsprechende Demut nur unzureichend erfasst. Während bei dieser der Akzent auf der menschlichen Befindlichkeit liegt, geht es Luther primär um den Dienst des Gesetzes am Evangelium. Im Übrigen lässt sich fragen, ob hinter der „Struktur“ spätmittelalterlicher Frömmigkeit (und damit auch der Rede von Gesetz und Evangelium) nicht schlicht die generelle anthropologische Grunddistinktion von „du sollst“ und „du darfst“ vermutet werden kann.

Ähnlich problematisch verhält es sich bei der Übernahme des von Bernhard von Clairvaux so geschätzten Bildes von Braut und Bräutigam. Der Ak-

³² A. a. O., 204, 117, 121.

³³ Wehr (s. Anm. 4), 35.

³⁴ Hamm (s. Anm. 14), 266.

³⁵ A. a. O., 255, 273.

zent bei Luther liegt eindeutig nicht auf der „unio“ zwischen beiden, sondern beim Tausch der Güter: Die sündige Seele bekommt die Sündenlast von ihrem Bräutigam Christus abgenommen, während dieser dem sündigen Menschen die ganze Fülle seiner Gaben schenkt. In Luthers Frühzeit ist ihm noch wichtig, dass der Glaubende und Christus mit den anderen Glaubenden und den Heiligen zusammen „ein Kuchen“ werden. Aber in den Katechismen geht es beim Abendmahl vor allem um die Gaben, nämlich Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Dasselbe gilt von der Taufe: Nicht eine mystische Verbindung mit Christus steht im Vordergrund, sondern dass wir „Erben des ewigen Lebens“ würden und dass „täglich herauskommen und auferstehen“ solle „ein neuer Mensch“.³⁶ Unter der Botschaft von der Rechtfertigung entsteht nicht eine Symbiose von Braut und Bräutigam, sondern es kommt zu einem fröhlichen gemeinsamen Wirtschaften. Luther kann zwar, was ihm allerdings nur selten passiert, von einer Verschmelzung des Glaubenden mit Christus sprechen, aber er will damit im Sinne von Gal 2, 20 zum Ausdruck bringen, dass es der mich rechtfertigende Christus ist, der in mir lebt.³⁷ In einer Predigt über Joh 16, 23 verweist er auf die Autoren, die darüber geschrieben haben, wie die Seele „mit Gott vereinigt“ werden solle, ohne Mittler; in diesen Schriften habe er sich „fast zu Tod studiert“, aber damit wolle einem Satan den Hals brechen.³⁸

Schließlich ist auch bei der Darstellung des sogenannten allgemeinen Priestertums der Akzent verzeichnet, wenn man diese von der innerlichen Verbindung des Priesters mit Gott her deutet. In erster Linie ist der Priester Vermittler; daher ist seine primäre Aufgabe, für andere da zu sein und tätig zu werden. Es gilt nicht, selber und für sich selbst, sondern dem Nächsten gleichsam Christus – „Christus quidam“ – zu werden.³⁹

Was ergibt sich damit für die Frage nach der Mystik in Luthers Theologie? Hat er die spätmittelalterliche Theologie nicht verstanden? War sie ihm fremd? Musste sie ihm fremd sein, weil die Rechtfertigung, wie Andrew Louth bei seiner offenbar begrenzten Lutherkenntnis meint, dazu tendiere, „die Vorstellung von einer umgestaltenden Kraft der Gnade abzuwerten und stattdessen auf eine Umgestaltung der Stellung des Menschen vor Gott infolge des Opfers Christi zu verweisen“?⁴⁰

³⁶ WA 30 I, 312,6f. 18f. (Kleiner Katechismus, 1529).

³⁷ Vgl. WA 40 I, 283f. (Großer Galaterkommentar, 1531, Druck 1535).

³⁸ WA 34 I, 384,11–14 (Predigt vom 14. Mai 1531).

³⁹ Vgl. *Hans-Martin Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990, 29–53.

⁴⁰ *Andrew Louth*, Art. Mystik, II. Kirchengeschichtlich, in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 547–580, 571.

3. Reformatorische Theologie als Überbietung der Mystik

Dass Luther von der Mystik affiziert war, ihr aber auch klare Grenzen zuwies, steht außer Frage. Dies lässt sich an drei Punkten deutlich machen: an seinem Gebrauch der Sprache der Mystik, an seinem Verständnis des Verhältnisses von Mystik und Wort Gottes und schließlich an seinem Verständnis des „rap-tus“ im Glauben.

3.1. Luthers mystische Sprache

Der Reformator hielt offensichtlich die Sprache der Mystik für geeignet, Wesentliches am christlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen. Zum Beispiel: In einer Predigt über „Dies ist mein lieber Sohn“ (Mt 3,17) führt er aus: „Mit diesen Worten macht Gott aller Welt Herz lachend und fröhlich und durchgießt alle Kreatur mit lauter göttlicher Süßigkeit und Trost ... Nun wie könnte sich Gott mehr ausschütten und lieblicher und süßer dargeben? Müsste uns da nicht das Herz „vor Freude in hunderttausend Stücke zerspringen?“ Denn da würde der Mensch „in den Abgrund des väterlichen Herzens sehen“.⁴¹ In wenigen Zeilen sind hier die großen Stichworte mystischer Sprache versammelt: „durchgießen“, „alle Kreatur“, „Süßigkeit“, „Trost“, „ausschütten“, „Abgrund“. In seiner Abendmahlsschrift „Dass diese Wort Christi ... noch feststehen“ erklärt er: Gott muss „seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Auswendigsten machen und erhalten. Darum muss er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, dass nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt.“⁴² Auch seine Übernahme der von der Mystik übernommenen Bilder – wie dem der Ehe und des wunderbaren Tauschs – gehören natürlich hierher. Zugleich ist deutlich, dass die mystische Einfärbung der Sprache einerseits in den frühen Sermonen stärker in Erscheinung tritt, sich aber andererseits beim späten Luther nicht verliert.

3.2. Mystik und Wort Gottes

Luther hat also durchaus etwas übrig für die Mystik, aber sie ist ihm nicht eine aktive Bewegung des Menschen zu Gott hin, sondern Erfahrung der von Gott ihm gewährten Nähe. Luther kennt zwar den Wert der Stille und der Meditation auch im Sinn eines modernen mystischen Verständnisses. Das hebräische Wort „Sela“, das scheinbar unmotiviert in den Psalmen auftaucht, deutet er als Ermahnung, „dass man da stille halte und ruhe, die Bedeutung

⁴¹ WA 20, 228,28–30; 229,7–15 (Sermon aus dem 3. Kapitel Matthäi von der Taufe Christi, 1526).

⁴² WA 23, 135,1–6 (1527).

wohl zu betrachten und die Worte so lange fahren zu lassen.⁴³ Aber es geht dabei gerade darum, die Worte zu verinnerlichen. Denn an die Worte soll man sich halten und „an denselben aufsteigen, solange, bis (einem) die Federn wachsen, dass man fliegen kann – ohne Worte.“⁴⁴ Das Wort soll man wiederkauen (ruminare), das ist für Luther der eigentliche Sinn der Meditation.⁴⁵ Denn durch das Wort vermittelt Gott seinen Geist. Das Wort ist die treibende, erschließende verwandelnde Kraft. Es verbindet sich mit der Seele: „Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm: gleich wie das Eisen wird glutrot wie das Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer.“⁴⁶ Insofern ist Leppin auf der richtigen Spur, wenn er sagt: „Das ‚Wort‘ stand der Mystik nicht entgegen, sondern entwickelte sie weiter.“⁴⁷ Letztlich muss man sagen: Luther führt die Mystik über sie selbst hinaus.

3.3. Glaube als raptus

„Raptus“ war einer der Lieblingsbegriffe spätmittelalterlicher Mystik, ursprünglich hauptsächlich der Frauenmystik.⁴⁸ Aber er spielt auch in Luthers Theologie eine wichtige Rolle. Aus einigem kritischen Abstand bemerkt er, er sei einmal entrissen worden in den dritten Himmel, den höchsten Grad mystischer Erfahrung.⁴⁹ Er hat sich aber nie auf solche Erfahrungen berufen und auch oft vor ihnen gewarnt. Trotzdem verwendet er den Begriff weiter. Er füllt ihn neu, weil er den Glauben als eine Form von „Entrückt-Werden“ beschreiben kann. Der Glaubende lebt nicht mehr in sich selbst, so schon laut der Freiheitsschrift, sondern er fährt „über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe“.⁵⁰ Noch in der Genesis-Vorlesung kann Luther sagen: „Nos ergo per fidem rapimur et efficimur una caro cum ipso“ – mit Christus.⁵¹ Hier steht allerdings nicht die Emotion im Vordergrund, sondern das nicht mehr psychologisch aufgefasste „extra nos“.⁵² In der Vorlesung über den Galaterbrief heißt es dann plastisch, dass ich als Glaubender „aus meiner Haut heraus komme und in Christus und in sein Reich versetzt“ werde. Nun

⁴³ WA 2, 82,17–21 (Auslegung deutsch des Vaterunsers, 1519).

⁴⁴ A. a. O., 85,27–29.

⁴⁵ Vgl. das Buch von Nicol (s. Anm. 3).

⁴⁶ WA 7, 24,31–25,2 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, zit. nach Hamm [s. Anm. 14], 264).

⁴⁷ Leppin, Reformation (s. Anm. 7), 122.

⁴⁸ Vgl. Edward Howells, Early Modern Reformations, in: The Cambridge Companion to Christian Mysticism, Cambridge 2012, 114–134.

⁴⁹ WA 11, 117,35f. (Predigt vom 25. Mai 1523): „semel raptus sum in 3um [= tertium] celum“.

⁵⁰ WA 7, 38,6–10 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520); lateinische Fassung a. a. O., 69,14 (Tractatus de libertate christiana, 1520): „per fidem sursum rapitur supra se in deum“.

⁵¹ WA 43, 582,21f. (Genesis-Vorlesung 1535–1545).

⁵² Dazu immer noch wichtig: Karl-Heinz zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972.

bin ich „mit Christus zusammengeschweißt“, „ihm verschmolzen.“⁵³ Daraus resultiere die innere Gewissheit des Glaubenden. Deswegen, führt der Reformator in der Galater-Vorlesung aus, sei unsere Theologie – und damit unser Glaube – gewiss, „weil sie uns von uns selbst losreißt und uns außerhalb von uns selbst hinstellt, sodass wir uns nicht auf unsere Kräfte, Gewissen, Sinn, Person, auf unsere Werke stützen, sondern auf das, was außerhalb von uns ist, nämlich auf die Verheißung und Wahrheit Gottes, der nicht täuschen kann.“⁵⁴ Der Glaube reißt uns los von allem, worauf sich Mystik beziehen kann, nämlich von unseren eigenen Kräften und Aktivitäten, sogar von unserem Gewissen, das uns beruhigen oder verdammen mag, von unserer Sinnenwelt und Sensibilität, ja von unserem Person-Sein, unserer Identität. Und er konstituiert uns außerhalb von uns selbst – in der untrüglichen Verheißung Gottes, auf die unbedingt Verlass ist.

Das heißt mit anderen Worten: Glaube ist mehr als Mystik. Luther ist als Mystiker unterbestimmt. Er kann zwar die mystische Sprache verwenden, und er verwendet sie sogar dazu, sie selbst zu überwinden und zu überbieten. Luther transformiert die Mystik nicht nur, geschweige denn, dass er sie nur domestiziert: Er transzendiert sie. Im Glauben wird Gott präsent, nicht in mystischen Erfahrungen, obwohl Gottes Präsenz sich dann in mystischem Erleben zeigen kann. Mystik ist ein Epiphänomen! Der Weg führt nicht von der Mystik zur Wahrnehmung Gottes, sondern umgekehrt von der Wahrnehmung Gottes – in bestimmten Kontexten – zu mystischem Erleben und mystischer Sprache. Glaube kann sich mystisch äußern, aber Mystik allein kann gut ohne den Glauben auskommen, steht ihm vielleicht sogar im Weg.

4. Fazit

Luther ein Mystiker? Noch dazu Mystiker ohne besonderes eigenes Profil? Thomas Kaufmann urteilt, Leppins Luther werde „zugunsten der ihm vorangegangenen Frömmigkeitstradition geschrumpft“.⁵⁵ Dieses unschöne Bild scheint mir jedoch noch zu schwach. Berndt Hamm spricht vom „mystischen Grundcharakter“ der Theologie Luthers und attestiert dem Reformator die „Begründung eines neuen Typs abendländischer Mystik“.⁵⁶ Er bemerkt nicht, dass der Reformator damit in eine Reihe mit anderen Typen christlicher Mystik von „Early Modern Reformations“ gerät, wie dies bei Edward Ho-

⁵³ WA 40 I, 284,16–18 (Großer Galater-Kommentar, 1531, Druck 1535, Übersetzung nach: Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. von Hermann Kleinknecht, Göttingen 1980).

⁵⁴ WA 40 I, 589, 25–28 (a. a. O.).

⁵⁵ Thomas Kaufmann, Ein Gespenst namens Protestantismus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27. März 2016: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/buecher-zum-lutherjahr-ein-gespenst-namens-protestantismus-14133169.html> (20.9.2016).

⁵⁶ Hamm (s. Anm. 14), 241 f., 282 f.

wells nachzulesen ist.⁵⁷ Bekommt der Reformator als Mystiker wieder Anschluss an gegenwärtige Formen von Religiosität oder insbesondere an die Ökumene?⁵⁸ Der Protestantismus würde der Ökumene mehr nützen, wenn er sich nicht in die spätmittelalterliche Welt zurückbinden ließe, sondern mutig aufzeigte, wo er über diese und zugleich über gegenwärtige Frömmigkeitsklischees hinausweist.

Professor Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 35041 Marburg;
E-Mail: barthh-m@luthertheologie.de

⁵⁷ *Edward Howells*, *Early Modern Reformations*, in: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, 114–134. Hier erscheint Luther in einer Reihe mit Katharina von Genua, Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz u. a.

⁵⁸ Vgl. dazu *Kaufmann* (s. Anm. 53).