

Martin Luther und die Mystik

Die Geschichte der Lutherdeutung ist nicht frei von Geist und Umständen der jeweiligen Zeit. In seinem Lutherbuch spricht Gerhard Ebeling von einem Kaleidoskop der Lutherauffassungen.¹ Unser Thema „Luther und die Mystik“ läßt vielleicht den Verdacht aufkommen, hier solle nun noch ein neues Lutherbild angeregt und aufgezeigt werden: Martin Luther, der feinsinnige Mystiker. Zumindest ist das Thema für die Theologie nicht ohne Brisanz, denn es gibt eine antimystische Tendenz in der evangelischen Theologie, die sich seit dem Jahr 1870 und seit Albrecht Ritschls dogmengeschichtlichen Arbeiten über Adolf von Harnack, Emanuel Hirsch, Karl Holl bis zu Karl Barth, Emil Brunner und der Dialektischen Theologie verfolgen läßt. In Kurt Alands Lutherlexikon findet sich das Stichwort Mystik nicht. Die Auffassung ist unter gebildeten Protestanten weit verbreitet, daß die Mystik eine Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche und der katholischen Frömmigkeit sei, von der Luthers theologisches Denken klar unterschieden werden müsse. Glaube sei eine Angelegenheit des Bewußtseins und des Gehorsams gegenüber dem „Wort“. In der evangelischen Schultheologie ist es nicht üblich, vom Erleben Gottes oder gar von mystischen Gotteserfahrungen zu reden. Grundlage des Glaubens und der Theologie ist vielmehr Gottes Offenbarungstat in Jesus Christus und dessen geschichtliches Zeugnis in der Bibel. Erst die neuere Forschung ist auf Zusammenhänge zwischen der Lebensgeschichte und der Theologie des jungen Luther einerseits und der vorreformatorischen Kirche andererseits gestoßen und würdigt den Einfluß der Mystik auf Luther positiv. Dies ist durch Vorträge während des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Järvenpää in Finnland 1966 besonders deutlich geworden.² Inzwischen haben

1 G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 12.

2 I. Asheim (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Järvenpää, Finnland 11.–16. August 1966, Göttingen 1966; darin: H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik*, S. 20–59; E. Iserloh, *Luther und die Mystik*, S. 60–83; B. Hägglund, *Luther und die Mystik*, S. 84–94. Zur Mystik allgemein: F.-D. Maaß, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972.

sich weitere Autoren dem Thema zugewandt.³ Gewiß wird man Luther nicht zu den großen Mystikern zählen können. Er selbst äußerte sich sogar kritisch zur spekulativen, neuplatonisch geprägten Mystik des Dionysius Areopagita, eines unbekanntes Mönchs aus dem 6. Jahrhundert. Aber es gibt andererseits genügend Hinweise darauf, daß zumindest der junge Luther durch die Tradition der Mystik stark geprägt wurde und sein Werdegang und seine Theologie ohne die Kenntnis der Mystik nicht zu verstehen sind. Oberman spricht von einem mystischen Gewebe, das Luthers Geistigkeit und Theologie unablässig durchzieht.⁴

I.

Zunächst aber ist wichtig, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was Mystik ist, und in welchem Sinn bei Luther von Mystik zu reden ist. Eine einflußreiche Definition der Mystik stammt aus einer 1656 in Lyon erschienenen theologischen Summe des Thomas-Interpreten Philippus a St. Trinitate und lautet: „Die himmlische mystische Theologie ist eine gewisse Kenntnis Gottes, die durch die Vereinigung des Gott anhängenden Willens hervorgerufen oder durch das vom Himmel her eindringende Licht hervor gebracht wird.“⁵ Es geht in der Mystik also um eine Erkenntnis Gottes, die durch den nach der Vereinigung mit Gott strebenden Willen gesucht und in der mystischen Union mit Gott oder durch das vom Himmel eindringende Licht – die „Aufklärung“ – erreicht wird. In der Regel ist in der mystischen Lehre von Stufen die Rede. Man beginnt beispielsweise mit der inneren Sammlung und der aktiven Reinigung im Gebet, kommt dann zur Betrachtung, in der ein Übergang vom diskursiven Denken in das intuitive erfolgt, bis schließlich die Seele mit Gottes Gnade zum Frieden kommt und „völlig rezeptiv und passiv die göttlich eingegossene Beschauung erleidet“⁶.

3 K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Lutherische Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972; W. Rochler, *Luther und die mittelalterlichen Mystiker*, 2 Bde, Dissertation, Leipzig 1973; A. Rühl, *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Dissertation Marburg, Flensungen 1960. – Zum Wort als Sakrament, der Verbalpräsenz Christi und der Erfahrung der Worthaftigkeit des Heilsereignisses sowie dem Zusammenhang von Sacramentum und Exemplum Christi in der Meditation: Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984.

4 H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus* (wie Anm. 2), S. 21.

5 Zitiert nach Oberman, a. a. O., S. 22.

6 So E. Hendrikx, zitiert nach Oberman, a. a. O., S. 23.

Luther lehnte die mystische Geburt, also die Erneuerung des Menschen in der mystischen Erfahrung nicht ab, hat allerdings der neuplatonisch-spekulativen Mystik gegenüber eine kritische Haltung eingenommen, die die Einigung von Intellekt und Willen mit Gottes Geheimnis sucht. Er wandte sich auch kritisch gegen die, die „das ungeschaffene Wort selbst hören und anschauen wollen, aber vorher noch nie die Augen ihres Herzens durch das geschaffene Wort haben rechtfertigen und reinigen lassen.“⁷ Luther stand aber historisch unter dem Einfluß der Mystik. Im Jahr 1523 schrieb er, er sei einmal in den dritten Himmel entrückt gewesen (raptus),⁸ und in seiner Jesaja-Auslegung berichtete Luther als Sechzigjähriger, auch er sei in der Schule der mystischen Theologie gewesen und währte, er sei zwischen den Chören der Engel, obwohl er doch vielmehr zwischen Teufeln weilte. Luther riet deshalb, sich davor zu hüten; er hielt es für besser, mit dem Sohn herabzusteigen, „der darum zu dir herabstieg“, so schreibt er, „daß du in ihm Gott erkennst“⁹. Gott erkennen heißt also nicht abheben, sondern mit dem Sohn herabsteigen und unter das Kreuz gehen. In seiner Genesis-Auslegung bekannte er sich dazu, daß es lauter satanische Illusionen gewesen seien, von denen er als Mönch beinahe gefangen genommen worden wäre, wenn ihn Staupitz nicht zurückgerufen hätte.

Luther hielt die neuplatonische, areopagitische mystische Theologie für spekulativ und für nichtig. „Ich las Bonaventura darüber, aber er hätte mich fast toll gemacht, weil ich die Einigung Gottes mit meiner Seele, von der er fabelt, durch die Einigung von Intellekt und Willen spüren wollte. Es sind lauter fanatische Geister“, schrieb er und meinte, die wahre Theologie sei praktisch: „Glaube an Christus und tue, was du sollst.“ Die mystische Theologie des Dionysios Areopagita hielt Luther für „reines Fabelwerk“¹⁰. Das praktische Fundament der wahren Theologie war für Luther nicht die persönliche geistliche Erfahrung, sondern Jesus Christus, dessen Tod im Glauben erfaßt wird. Darum noch einmal: So sehr Luther historisch unter dem Einfluß der Mystik stand, „so gewiß ist es auf der anderen Seite, daß Luther die Mystik im Sinne seiner theologia crucis gedeutet hat“¹¹. Im Hineinsterven in den Tod Christi erfährt der Mensch die Begrenzung und die Nichtigkeit seiner eigenen Existenz, aber indem er diese reale Erfahrung des Hineinsterbens in den Tod Jesu erträgt und auf sich nimmt, widerfährt ihm

7 WA 56, 299.

8 WA 11, 117,35f.

9 WA 40, III, 657.

10 WA 43, 667,31.

11 W. v. Loewenich, *Theologia Crucis*, Bielefeld 1982, S. 93.

auch die Gelassenheit und ein Sein, das ihn trägt. Luther hat sich dazu bekannt. In einer seiner Tischreden, die von seinen Schülern aufgeschrieben worden sind, erzählte er: „Ich habe es oft erfahren, wie der Name Christus hilft, daß mich, so Gott will, niemand soll davon trennen, dieselbe experientia macht mir die Schrift gewiß.“¹² Insofern war Luther auch Erfahrungstheologe, und das heißt im weiteren Sinne Mystiker.

Wichtiger als die spekulative Mystik im Sinne des Areopagiten, der Neuplatonismus und Christentum miteinander zu verbinden suchte, waren für Luther die romanische Mystik, wie er sie bei Bernhard von Clairvaux und in dessen Christus-Liebesmystik gefunden hat, und die deutsche Mystik, die er besonders durch die Lektüre der Predigten des Straßburgers Johannes Tauler kennengelernt hat.¹³ In seinem 14. Lebensjahr, also etwa um das Jahr 1497, besuchte Martin Luther ein Jahr lang die Schule in Magdeburg, ehe er dann vermutlich aus familiären Gründen¹⁴ nach Eisenach wechselte. In Magdeburg wohnte er bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben, wo er die *devotio moderna*, die „moderne“, die neuzeitliche Frömmigkeit kennenlernte. Im Unterschied zur objektiven, an äußere Formen gebundenen Frömmigkeit betonte diese neue Frömmigkeit die Verinnerlichung des Glaubens und die erbauliche Betrachtung des Lebens Jesu. Die Brüder vom Gemeinsamen Leben bildeten eine geistliche Gemeinschaft ohne monastische Gelübde, und statt in klösterlicher Abgeschiedenheit zu leben, wandten sie sich praktischen Aufgaben des Christentums in der Welt wie Armenfürsorge, Krankenpflege, Schulen und anderen Werken der helfenden Liebe zu. Sie pflegten nicht das scholastische Gedankengut, sondern legten Wert auf eine affektive, das heißt auf Erfahrung beruhende Gotteserkenntnis. Aus dem Geiste dieser *devotio moderna* ist um 1420 die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempfen entstanden. Auch das Rosetum des Johannes Mauburnus, ein Lehrbuch der Meditation mit Betrachtungen zum Leiden Christi, das Luther in seiner Psalmenvorlesung zitierte und auf das er sich in Predigten zur Passion Jesu bezog, stammt aus dieser spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur.¹⁵

12 Zitiert nach A. Köberle, *Universalismus der christlichen Botschaft*, Darmstadt 1978, S. 11 (Legitimation der religiösen Erfahrung).

13 M. Brecht, *Martin Luther*. Bd. I: *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1990, S. 137ff; Erich Vogelsang, *Luther und die Mystik*, in: *Luther-Jahrbuch* 19/1937, S. 32–54.

14 Brecht, a. a. O., S. 27.

15 M. Elze, *Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie*, in: *ZThK* 62/165, 4,381ff.

Über Luthers Zeit in Magdeburg ist wenig bekannt; wichtig ist aber, daß er Jahre später als junger Mönch wieder mystischem Gedankengut im Augustinerkloster in Erfurt begegnete. Selbstverständlich lernte Luther hier die Grundlagen monastischer Meditationspraxis kennen, die der augustinischen Tradition des Ordens entsprachen. Aber in einem Kloster der observanten, also der strengen Richtung, in der das Erfurter stand, hatten auch Schriften aus der *devotio moderna* große Bedeutung.¹⁶ Luther befand sich in einer schweren persönlichen Krise. Erik H. Erikson hat in seiner Studie „Der junge Mann Luther“ die Lebenskrise Luthers psychoanalytisch darzustellen versucht; was er aber aus seiner Sicht nicht sehen und berücksichtigen konnte, das waren die theologischen Implikationen dieser Krise und die Lösung, die Luther in seiner Glaubenserfahrung gefunden hat.¹⁷ Die Frage, die Luther bekanntlich umtrieb, war die, wie er einen gerechten Gott bekommen könne. Wie sollte er vor Gott bestehen und seines Heils gewiß sein können, wo doch die herrschende Lehre den Menschen auf sich selbst zurück warf. „*Fac quod in te est*“: Tue, was an dir liegt, so lautete der Rat der nominalistischen Moralthologie. In seiner skrupulösen Einstellung war Luther nicht sicher, ob er genug gefastet und den Leib abgetötet habe, und nach jeder Beichte mußte er sich fragen, ob er alles gebeichtet habe und ob seine Reue aus Einsicht kam und echt war oder nur eine Reue aus Angst vor Strafe.

Entscheidende Anregungen für sein geistliches Leben erhielt Luther von seinem Ordensoberen und Beichtvater, dem Generalvikar des Augustinerordens Johann von Staupitz, den er auch nach der im Jahr 1521 deutlich gewordenen Entfremdung noch „ehrwürdigen Vater“ genannt hat. Staupitz hat Luthers Anfechtungen im Kloster ernstgenommen und ihm geraten: „Man muß den Mann ansehen, der am Kreuz hängt, der da Christus heißt.“¹⁸ Luther berichtete später in einer Tischrede, Staupitz habe ihm gesagt, nicht Gott zürnt mit dir, sondern du zürnst mit Gott.¹⁹ Und von Staupitz hat er erzählt, daß dieser die Lehre des Evangeliums angefangen habe, und daß er die ganze Sache von ihm habe. Er habe ihm dazu geholfen.²⁰ Staupitz war

16 M. Nicol, *Meditation bei Luther* (wie Anm. 3).

17 E. H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, München 1958; auf die Kritik an diesem Buch kann hier nicht eingegangen werden, hierzu: H. Bornkamm, *Luther und sein Vater*, in: *ZThK* 66/1969, S. 38–61; H. Faber, *Religionspsychologie*, Gütersloh 1973 L, S. 92–122; J. Scharfenberg, *Luther in psychohistorischer Sicht*, in: *Anstöße* 32/1985, 1, S. 19–26.

18 WA TR 1, 526.

19 WA TR 1, 122.

20 WA TR 1, 173.

durch die augustinische Ordenstradition geprägt und stand der Mystik nahe. Seine christozentrische Frömmigkeit hat Luther stark beeinflusst.²¹ Indem er auf Christus blickte, wurde Luther von seiner Verfallenheit an sich selbst, der *incurvatio in se ipsum* befreit. Diese Erkenntnis verdankte Luther seinem geistlichen Lehrer, der seinerseits allerdings seinen Schüler später nicht mehr verstehen und ihm nicht mehr folgen konnte. In der meditativen Betrachtung des Gekreuzigten wird das Bild Christi verinnerlicht, und in dieser inneren Bildung kommt der Mensch in die *Conformitas*, in die Gleichförmigkeit mit Christus. Das war für Luther das entscheidende Erlebnis. Dazu kam aber Luthers eigene Beschäftigung mit der mystischen Theologie. Vermutlich ist ihm das im Mittelalter weit verbreitete Erbauungsbuch „*Meditationes vitae Jesu Christi*“ des Straßburger Kartäusermönchs Ludolf von Sachsen nicht unbekannt geblieben.²²

II.

Staupitz hatte als Dekan der theologischen Fakultät Luther in Wittenberg 1512 zum Professor der biblischen Theologie gemacht. In seinen Vorlesungen über die Psalmen 1513/15, die er aus den Stundengebeten im Kloster ja genau kannte, und zum Römerbrief 1515 läßt Luther seine Beschäftigung mit mystischen Schriften erkennen. Das Seelenfünklein Meister Eckharts, das der Grund ist, in dem Gott geboren wird, wird bei Luther zum Ankläger Gottes im Gewissen. Luther kannte auch die Werke von Johannes Tauler, durch den ihm Gedanken Meister Eckharts vermittelt wurden. Es sind Randbemerkungen Luthers zu Taulers Predigten erhalten. 1516 notierte er, daß diese geheime Beschäftigung selten und mit ernstest Gefahren verbunden sei.²³ Das Streben nach dem Genuß der *suavitas* (Lieblichkeit) sei „eher die Frucht und der Lohn der Liebe als die Liebe selbst“. Das praktische Fundament der wahren Theologie war für Luther Jesus Christus selber, dessen Tod im Glauben erfaßt wird.²⁴ Die spekulative Theologie aber gehört „in die hell zum Teuffel“²⁵. In seinen *Dictata super psalterium* (1513 bis 1516)

21 E. Wolf, *Staupitz und Luther*, Leipzig 1927.

22 G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt 1962, S. 158.

23 WA 9, 98,19; 9, 100,38f, zitiert nach Oberman (wie Anm. 2), S. 20.

24 WA 25, 172,45.

25 WA TR 1, 72.

konnte Luther jedoch auch anerkennend auf die „negative Theologie“ des Dionysios hinweisen, weil er lehre, sich durch geistliche Finsternisse und durch Verneinung aufzuschwingen; denn so verborgen und unbegreiflich sei Gott. An anderer Stelle sagte er: „Unsere Theologen sind viel zu unbesonnen, die kühn über göttliche Dinge diskutieren und Meinungen austauschen. Denn wie ich gesagt habe, die affirmative Theologie ist im Vergleich zur negativen wie Milch zu Wein, und das kann durch Disputation und viel Rederei nicht traktiert werden, sondern nur in höchster Ruhe des Geistes und im Schweigen, wie in der Entrückung und in der Ekstase, und das macht den wahren Theologen.“²⁶ Luther vertrat in dieser Zeit noch eine Demutstheologie, in die sich die Gedanken der negativen Theologie gut einfügten. Negative Theologie heißt, daß über Gottes Wesen keine positiven Aussagen gemacht werden können, und daß der Gang in das Nichtwissen und in die innere Dunkelheit des Nichtwissens die Voraussetzung für das Erkennen des ungeschaffenen Lichtes Gottes sei.

Luthers Beschäftigung mit Tauler hat sicher auch seine Auffassung der Anfechtung mitgeprägt. Bernd Moeller glaubte im Blick auf die Anfechtung neben einem Unterschied im Verständnis der Rechtfertigung und der Überwindung der Anfechtung doch auch eine starke Verwandtschaft zwischen dem Mystiker Tauler und dem Reformator Luther „in der formalen Gestalt ihrer Frömmigkeit und Verkündigung“ nachweisen zu können.²⁷ War bisher die Anfechtung der dunklen Nacht der Seele der Weg, auf dem sich der Mensch gewaltsam vom Unvollkommenen lösen mußte, so wird dem Selbst jetzt in der Anfechtung das Vollkommene entzogen.²⁸ Soweit die Anfechtung von Gott kommt und nicht vom Teufel, der den Menschen zur Sünde drängen will, muß sich der Mensch in der mystischen Nacht von allem Kreatürlichen lösen und sich für Gott öffnen. Die Anfechtung besteht darin, daß Gott nicht kommt. Gott entzieht dem Menschen den Trost und alle Freude. Der Mensch hängt hilflos und bedroht zwischen Gott und aller Kreatur und dürstet nach Gott. Es kommt zur Conformitas mit Christus am Kreuz und zum Sterben. Tauler vergleicht die Verlassenheit des Menschen mit der Verlassenheit Christi am Kreuz. Im Tod stirbt der Mensch endgültig, oder er wird des Grundes gewahr und erlangt die Seligkeit in der „Überformung durch Gott“. Gott wird in der Seele des Menschen geboren, jedoch

26 WA 3, 372.

27 B. Moeller, Die Anfechtung bei Johannes Tauler, Dissertation Heidelberg 1956, S. 72.

28 E. Underhill, Mystik, München 1928, S. 494ff, S. 506; zitiert nach Moeller, a. a. O., S. 46.

nicht aufgrund einer menschlichen Haltung, sondern einer schöpfungsmäßigen Notwendigkeit. Die Seligkeit ist das Werk Gottes durch die Anfechtung; der Mensch allerdings muß sich ihr stellen. Bernd Moeller hat festgestellt, daß Luther zwischen 1515 und 1544 den Namen Tauler in seinen Schriften 26mal und immer positiv erwähnt.²⁹

Einen weiteren Beleg für Luthers Beschäftigung mit der Mystik gibt es in einer Veröffentlichung Luthers: In den Jahren 1516 und 1518 gab er die von einem Frankfurter Priester des Deutschen Ordens stammende Theologia deutsch heraus. Im existentiellen Verständnis der Sünde als eines Fernseins von Gott und nicht nur im Sinne einer moralischen Defizienz, im Ledigwerden aller Dinge, nämlich des Anmaßens, des Nichtigwerdens und Sterbens des eigenen Ich und in den Schilderungen des Erleidens Gottes und der Vergottung des Menschen in Christus fand Luther seine eigenen Erfahrungen wieder. Auch seine Äußerung über den freien Willen und seine Unterscheidung vom inneren und äußeren, vom geistigen und fleischlichen Menschen in seiner Schrift über die „Freiheit eines Christenmenschen“ des Jahres 1520 sind vor dem Hintergrund der Mystik zu verstehen. Aus seiner eigenen Erfahrung heraus schrieb Luther in den Operationes in Psalmos (1519–1521), der zweiten Psalmenvorlesung, „durch das Leben, ja sogar durch Sterben und Büßen wird ein Theologe, nicht durch Erkenntnis, Lesen oder Spekulieren“³⁰.

Für die abendländische Theologie und Frömmigkeit war im Mittelalter die Lehre vom stellvertretenden Sühneleiden des Gottessohnes, wie sie Anselm von Canterbury aufgestellt hat, bedeutend geworden. So konnte die compassio mit Christus – im Sinne der Gedanken Bernhards von Clairvaux von passio und compassio Christi – zur sublimsten Form der Selbstliebe verkommen. Die Selbstliebe der zur anima curvata in se ipsam gewordenen Seele, also dieses in sich selbst Verfangensein des Menschen, führt jedoch zum Leiden an sich selbst. Der im Mittelalter gelehrte Affekt des Mitleidens mit Christus bewirkt den Effekt der Selbstliebe und der Selbstgerechtigkeit in der Tugendliebe. In der Nachfolge Christi ist Christus das Exemplum und das Vorbild, dem man nachfolgt, indem man das Leiden auf sich nimmt und tugendhaft zu leben versucht, aber in diesem Leiden letzten Endes immer nur sich selbst in seinem Ich vor Gott erfährt.³¹ Der leidende Christ bleibt im Grunde doch bei sich selbst.

29 B. Moeller, a. a. O., S. 46–52, S. 71f.

30 WA 5, 163,28f.

31 A. M. Haas, „Die Arbeit der Nacht“. Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler, in: G. Fuchs (Hg.), Die Nacht der dunklen Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, Düsseldorf 1989, S. 9–40.

Luther konnte im Blick auf Tauler verstehen, daß christliches Leben eine durch meditatives sich Einlassen auf Christi Wunden geformte Nachfolge Christi ist. Diese aller „Aufstiegmystik“ entgegengesetzte Mystik des sich in Christi Tod Fallenlassens ist Erfahrung der eigenen „Nichtshaftigkeit“ und deren „Nicht-Erfahrung“. In dieser Gelassenheit des in keiner Weise mehr Auf-sich-selbst-bezogen-Seins, in dieser letzten Nichtigkeit des Erlebens des eigenen Nichts angesichts der Finsternis und des Erlöschens des geschaffenen Lichts liegt die Möglichkeit der Bereitung der Seele für die Gnade der Erleuchtung durch das göttliche Wort. Die „Arbeit der Nacht“, ein Wort aus der Mystik, besteht also im Verzicht auf jede Gotteserfahrung, und im sich Einlassen auf diese Nichtigkeit der eigenen Existenz hält sich der Mensch für die „Überformung“ durch Gott in der Auferstehung Christi bereit.

III.

Luther ist in seiner tiefsten Krise Staupitzens Rat gefolgt und hat auf den Mann am Kreuz geblickt, bis ihm, wie er später selbst berichtete, in der Häßlichkeit Christi, in der foeditas Christi, die claritas, die Klarheit Gottes erschien. Jetzt wußte er, Gott in Christus ist auch im Leiden, auch in der Finsternis, auch im Sterben, auch in der Gottesferne Gott. Christus ist der Grund des Heils. Das eigene Leiden hat keine Heilsbedeutung. Der Affekt der Christusliebe und der compassio Christi bringt als Effekt nicht ein intensiveres Mitleiden mit Christus, sondern befreit zur Annahme des eigenen Leidens in der Hingabe an ihn. Der Effekt ist die Befreiung des Menschen von der incurvatio in se ipsum, vom Selbstmitleid zur Liebesfähigkeit, zur Hingabe an das Leben, zum Kampf mit den Mächten des Verderbens und zum getrosteten täglichen Sterben und Neuerwerden in Christus. Erst wenn Christus zum Sakrament geworden ist, kann er auch exemplum sein. Das Vorbild der Nachfolge steht also nicht vor der Christuserfahrung, sondern das Geheimnis des Sterbens mit Christus bringt das Leben und läßt Christus zum Vorbild der Nachfolge werden. Auch das sind klassische Begriffspaare in der mittelalterlichen Mystik, nämlich exemplum und sacramentum, die bei Luther in der Reihenfolge umgekehrt werden.³² Das Leiden in der Nach-

32 M. Elze, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag, Berlin 1966, S. 127–151.

folge bringt Gott nicht näher. Die Leidensnachfolge ist nicht verdienstlich, sondern im Glauben als einem Akt des Gehorsams und der Hingabe ist überhaupt erst ein vom Selbstmitleid befreites Leiden möglich. Der Glaube an die Verdienstlichkeit des Leidens ist mit einer Projektion menschlicher Erwartungen in Gott verbunden, die eher zur Entfremdung vom lebendigen Gott als zu ihm hinführt.

In seinem Werk „Von der Gottesliebe“ (De diligendo Dei) unterschied schon Bernhard von Clairvaux vier verschiedene Formen der Liebe: die Selbstliebe, die gute Wohltaten begehrende Liebe, die uneigennützig Freundschafts- und die Liebe um Gottes Willen, in der der Mensch alles liebt, was Gott ist, also auch sich selbst. In der liebenden Beziehung zu Gott muß der Christ sein Proprium verlieren. Dieses sein Eigenes ist die von der Sünde verzerrte Selbstliebe, nicht aber seine Individualität als Gottes Ebenbild. Diese wird ihm vielmehr in der Hingabe an Gottes Liebe zuteil und erschließt sich ihm mitsamt der mit ihr verbundenen Würde als Mensch. Das fromme Leiden, auch wenn es das Leiden am eigenen Tod ist, kann in seinen masochistischen Formen subtilste Selbstbehauptung des Menschen vor Gott sein, wenn der Leidende sich nicht ganz in den österlichen Sieg Christi, in das Ja zum gegenwärtigen und zukünftigen Leben hineinnehmen läßt – und so erkennt, daß vor Gott auch die Finsternis nicht finster ist.³³ Vor dem Hintergrund dieser Fragen wird freilich deutlich, wie fatal die „völlig ungeistliche Konzentration des Interesses auf Straferlaß im Ablaßwesen“³⁴ war.

Das Turmerleben Luthers, das in der neueren Forschung auf das Jahr 1518 datiert wird,³⁵ brachte Luther bezüglich des Verständnisses der Ge-

33 O. Langer, Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux, in: G. Fuchs (wie Anm. 31), S. 41–62; K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 229ff; B. J. Vosicka, In Liebe heilen. Die Begriffe „sacramentum“ und „mysterium“ in den Werken Bernhards von Clairvaux, Heiligenkreuz 1987. – Zum Einfluß Bernhards auf Luther: W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, Bd. I, Erlangen 1900, S. 302ff.

34 G. Ebeling (wie Anm. 22), S. 260.

35 E. Bizer, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen 1966 (1958); O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Darmstadt 1989; Brecht (wie Anm. 13), S. 214ff; eine Sammlung von Aufsätzen und Buchauszügen verschiedener Autoren zur Frage nach Luthers reformatorischem Durchbruch hat B. Lohse zusammengestellt und herausgegeben: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968; O. H. Pesch faßt die Diskussion zusammen und unterscheidet bei Luther eine frühe, teilweise unbewußte reformatori-

rechtigkeit Gottes die Gewißheit einer Erfahrung, die in seinem Denken seit seiner ersten Auslegung der Psalmen, seit dem Römerbrief-Kommentar und seiner Lektüre der Schrift Augustins *De spiritu et litera* sowie durch seine betende Betrachtung des Wortes Gottes vorbereitet war: Nicht der Mensch muß sich vor Gott als gerecht erweisen, sondern Gott macht den Menschen ihm gerecht („*iustitia passiva*“). In dem Schlüsselerlebnis verdichtet sich die meditative Praxis des angefochtenen Mönchs zu einer tröstlichen und befreienden Erfahrung der Ganzheit der Person. Daher wird dieses Erlebnis mit dem Ende der Demuthaltung und einem gegenüber der Tradition neuen Ansatz einer Theologie des Wortes in Verbindung gebracht.

Luther kannte die Kommentare des Faber stapulensis zu den Psalmen und zu den Paulusbriefen und war über Faber auch von Nikolaus von Kues beeinflusst; dieser Einfluß bezog sich besonders auf sein Gottesverständnis und seine Auffassung von der Inkarnation im Wort als einer äußeren Lautbildung mit einem „inneren“ Sinn.³⁶ Nun war Luther frei und stark genug, Papst und Kaiser zu widerstehen, mit denen er infolge seiner Ablaßthesen und seiner Infragestellung kirchlicher Machtpositionen in Konflikt geraten war. Im Augsburger Gespräch von 1518 mit dem päpstlichen Legaten Kardinal Cajetan wurde deutlich, daß Luthers Position auch Konsequenzen für das Verständnis der Kirche hatte. Die Kirche war für ihn nicht die Institution, die das von Christus im Kreuzesleiden erworbene Heil verwaltet, vermittelt und verkauft, sondern die Gemeinschaft derer, die von Gott durch Christus im Heiligen Geist in das Heil gerufen und auf den Namen des Dreieinigen Gottes getauft sind. Die Kirche soll nicht Heilsanstalt sein, sondern das Heil verkündigen und leben. Aber dieser Bezeugung des Heils stand ihre konkrete Gestalt im Wege. Für Cajetan hieß das jedoch, eine andere Kirche bauen. Darum traf Luther 1519 die Bannandrohungsbulle, und er reagierte darauf mit dem Verbrennen dieser Bulle und der kanonischen Rechtsbücher vor dem Elster-Tor in Wittenberg.

Einen wichtigen Hinweis auf die Bedeutung der Jahre 1517/18 für Luther sahen Bernd Moeller und Karl Stachmann in der Weise, in der Luther seinen Namen schrieb. Ursprünglich hieß der Reformator Luder. Das Wort

sche Wende, die sich in der tropologischen Schriftauslegung zeigt, und einen späteren, bewußten reformatorischen Durchbruch („Turmerlebnis“) als eines auch psychologischen Erlebnisses: O. H. Pesch, *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende*, in: B. Lohse, a. a. O., S. 445–505.

36 F. Hahn, *Faber stapulensis und Luther*, in: *ZKG* 57/1938, S. 356–432; R. Haubst (Hg.), *Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8.–12. 8. 1964. Die wissenschaftlichen Referate, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Bd. IV, Mainz 1964, S. 214–229.

bedeutet soviel wie Aas. Vermutlich im Herbst 1517 nahm er den uns geläufigen Namen Luther an und nannte sich vorübergehend auch Eleutherius. Mit diesem griechischen Namen unterschrieb er einen Brief an Melanchthon. Für Kurt Aland ist diese Schreibweise „ein scherzhafter Hinweis auf die Augsburger Verhandlungen wie auch seine durch Melanchthon hervorgerufene Hinwendung zum verstärkten Studium des Griechischen.“³⁷ Moeller und Stachmann gingen jedoch davon aus, daß eine ungefähre Ähnlichkeit der Namen damals für die Konstatierung eines etymologischen Zusammenhangs genügt habe und stellten die überzeugende Hypothese auf, daß sprachhistorische und grammatikalische Überlegungen allein keine befriedigende Lösung für die konsequente Änderung der Schreibweise des Namens ergäben. Sie kamen zu dem Schluß, die Wahl der „th“-Schreibung für den Familiennamen Luthers beruhe „auf Überlegungen, die aus der Praxis der mittelalterlichen Namensetymologie zu erklären sind“. Das „th“ soll die Ähnlichkeit mit dem griechischen Wort verdeutlichen, das der Freie heißt.³⁸ Also nannte sich Luder eine Zeit lang, möglicherweise auch unter dem Einfluß des Humanismus und der Begegnung mit Melanchthon, der Eleutherios, der Freie, und von 1518 an schrieb er sich mit „th“.

Falls die Autoren recht haben, wäre die biographische und kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Namenswechsels bisher zu wenig beachtet worden. Er stand in einem inneren Zusammenhang mit Luthers Entdeckung der Freiheit, von der er später bekannte: „Ich war lange irre, wußte nicht wie ich drinnen war, ich wußte wohl etwas, oder wußte doch nicht, was es wäre, bis so lang, daß ich über den locum ad Rom 1 kam: Justus ex fide vivit“ (Der Gerechte lebt aus dem Glauben).³⁹ Diese Entdeckung der Freiheit aus der Gerechtigkeit des Glaubens war für Luther von großer Tragweite. Das Entscheidende ist, daß Luther die Gerechtigkeit nicht als eine Leistung verstanden hat, die der Mensch vor Gott aufzubringen hat und doch nie aufbringen kann, sondern Gerechtigkeit im theologischen Sinn verstand er als ein von Gott ausgehendes Wirken. Der alttestamentliche Inhalt des Wortes Gerechtigkeit ist mehr als der einer austeilenden oder zuteilenden Gerechtigkeit in unserem Sinne, sondern Gerechtigkeit ist Leben, Segen und Kraft. Diese Kraft geht von Gott aus und macht den Menschen ihm recht. Darum schreibt Paulus, „laßt euch versöhnen mit Gott“,

37 K. Aland, *Die Reformatoren*, Gütersloh 1980, S. 56.

38 B. Moeller/K. Stachmann, *Luder-Luther-Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 1981, Nr. 7, Göttingen 1981, S. 181 (15) und S. 188 (22).

39 WA TR 5, 270,7ff.

laßt euch Gott recht sein (II Kor 5,20). Es geht also um die Blickwendung weg von dem auf sich konzentrierten Leistungswillen religiöser, sittlicher und moralischer Art hin auf die Gewißheit, daß Gott den Menschen liebt und ihm die Kraft zum Leben gibt.

IV.

Trotz der Anklänge an die Demutstheologie in den Wittenberger Ablaßthesen von 1517 hatte Luther schon zu dieser Diskussion aus einer inneren Freiheitserfahrung heraus aufgerufen. Aber nun versteht er den Glauben nicht mehr als Selbstverleugnung und Demut, sondern stark, kraftvoll und mutig. Hat Luther den inneren Frieden während der Römerbrief-Vorlesung noch nicht aus Erfahrung gekannt und deshalb gelehrt, daß er nur geglaubt werden könne und seine Erfahrung dem zukünftigen Leben vorbehalten sei, so lebte und lehrte er nun aus einer Spiritualität, die die tiefe Dunkelheit der früheren Jahre durchgestanden und hinter sich gelassen hatte. Die Kraft des Glaubens war an die Stelle der scholastischen rationalen Gotteserkenntnis und der mystischen Gottesehnsucht getreten.⁴⁰

Aber dieser Glaube blieb für Luther nach Rudolf Ottos Meinung wie die Erkenntnis und die Liebe eine „Beziehung auf ein mirum ac mysteriosum und zugleich die geheimnisvolle Seelenkraft der *adhaesio Dei*“, des Gottanhängens, „die den Menschen eint mit Gott. Einigung aber ist der Stempel des Mystischen.“ Glaube ist ein kräftiger Affekt wie der *Amor mysticus*, die mystische Liebe, „so verschieden er von ihm ist nach seiner inneren Bestimmtheit. Und in der Seligkeit der *Certitudo salutis*“, der Gewißheit des Heils, „die er ergreift, und in der Hochgestimmtheit des Lutherischen Kindschafsglaubens kehren, gedämpfter, die Kindschaftsgefühle Pauli wieder, die mehr sind als bloßer Seelentrost, Gewissensstillung oder bloße Geborgenheits-Stimmung.“⁴¹ Unter dem Kreuz hat Luther seine Ängste aufgegeben; er ist illusionslos geworden. Bei allen narzißtischen Hoffnungen und falschen Wunschvorstellungen, aber auch in allem Selbsthaß und der selbstzerstörerischen Todessehnsucht, der subtilsten, jedoch negativen Form des

40 Vom Frieden und dem Guten gilt aber, daß sie „nicht nach der Weise der Welt sichtbar sind; denn sie sind so verborgen, daß sie nur durch das Wort verkündet werden und nur durch den Glauben an das Wort ergriffen werden.“ WA 56, 27.

41 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München (1917) 1971, S. 129f.

Narzißmus, also der Eigenliebe, wurde er in seiner Schwermut ein Armer im Geist. In dieser Lage entstand in Luther jenes Kreaturgefühl, das Rudolf Otto als das eigentliche religiöse Erlebnis beschreibt. Es ist „subjektives Begleitmoment und Wirkung“, „gleichsam der Schatten eines anderen Gefühlsmomentes, nämlich der Scheu, welches selber zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das numinose Objekt.“⁴² Das ist Gott. Also mir begegnet etwas Fremdes, und dieses Fremde trägt mich, indem ich es annehme, mich ihm hingebe, mich auch von ihm durchdringen lasse. Es geht aber nicht nur um ein Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit vom Unendlichen, wie es Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ im Jahr 1799 beschreibt; das wäre immer noch ein Selbstgefühl, das heißt, ein Gefühl bei sich selbst und seiner selbst.⁴³ Das religiöse Gefühl ist vielmehr der Reflex eines als gegenwärtig erlebten göttlichen anderen im Gemüt.

Indem Luther aufhörte, sich selbst verwirklichen zu wollen, fand er seine Identität in Gott, und sein Ich wurde stark. Er fühlte in sich eine Kraft und konnte die Realität und sich selbst mit seinen Konflikten anerkennen. Er empfing seine Identität aus jener Verbindung von Werken und Liebe, die er die *opera manuum Dei*, die Werke der Hände Gottes, nannte.⁴⁴ Nun hatte Luther erlebt, was er in der Auslegung des Wortes von der Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen und im Römerbriefkommentar schon zu sagen und zu lehren versucht hatte. Aus der Demutstheologie war – wie sich schon in den Heidelberger Thesen von 1518 zeigte – eine Theologie des Kreuzes geworden.⁴⁵ Unter dem Kreuz Christi hatte er erkannt, daß sich der Mensch nicht vor Gott gerecht machen muß, sondern daß Gott den Menschen ihm gerecht macht, und daß Gott den Menschen mit ihm und sich selbst versöhnt. Im Zusammenhang mit seiner Kenntnis Taulers und des Frankfurters hatte Luther gelernt, sich von den synergistischen Elementen, also von den Elementen des Zusammenwirkens der menschlichen und geistlichen Aktivität, auch von dem kontemplativen Streben und den spekulativen Elementen im Nachdenken über das Seelenfünkeln und von einer möglicherweise eingegossenen Gnade abzugrenzen und den mystischen Affekt mit dem

42 Otto, a. a. O., S. 11.

43 Otto, a. a. O.

44 WA 3, 289.

45 Luther erklärte 1533: „Ich kannte Christus nicht anders denn als einen strengen Richter, vor dem ich fliehen wollte und doch nicht entfliehen konnte“ (WA 38, 147). Nun ist ihm – im Zusammenhang mit seiner Hebräerbrief-Vorlesung (Ostern 1517 bis März 1518)? – der Hingabe-Charakter des Christusgeschehens befreiend klar geworden.

Befreiungserlebnis des Glaubens an Christus zu verbinden. Also nicht im eigenen Tun und nicht im Reflektieren dessen, was in ihm vor sich ging, sondern in der vollkommenen Auslieferung an den gekreuzigten Christus erfuhr er die Befreiung der Auferstehung. Ja, es fragt sich, ob nicht eben dieser mystische Affekt mit seiner von der Tradition der Hochmystik vorgegebenen Nähe zum Gnadengedanken Luther ermöglicht hat, diese doppelten Abgrenzungen vorzunehmen und theologisch zu formulieren.⁴⁶

Luthers Kreuzestheologie wird in seinen *operationes in psalmos* aus den Jahren 1519 bis 1521 besonders deutlich, während deren Entstehung Luther in konkreter Todesgefahr lebte. Nicht nur wird der Glaube hier allen menschlichen emotionalen Wahrnehmungen entgegengesetzt, der Mensch fühlt seine Gottverlassenheit und darf dennoch an den gnädigen Gott glauben. Der Glaube ist dann an das Unsichtbare verwiesen, und die Erkenntnis des Glaubens ist der „Anfang jener Nacht, in der verschlungen wird, was Sinne, Verstand, Geist und Einsicht des Menschen erfassen können.“⁴⁷ Am Kreuz offenbart sich auch der verborgene Gott der finsternen Nacht. Aus diesem in die Finsternis Gehen – *ire in caliginem* – kann keine religiöse Technik und keine selbsterwählte Übung gemacht werden. Es wird dann seines Ernstes beraubt und zu einem unter dem Gericht des Kreuzes stehenden frommen Menschenwerk. Vielmehr ist es „ein Hineingezogenwerden in das Geschehen, das sich uns im Kreuz Christi offenbart. Es ist also nicht selbst erwähltes Tun, sondern kommt über uns als Gottes Tat an uns. Es tendiert nicht auf Zeitlosigkeit, sondern ist an einer Geschichte orientiert. Es ist mit alledem nicht *theologia gloriae*, sondern *theologia crucis*“, schreibt Walther von Loewenich.⁴⁸

Im Großen Galaterkommentar erklärte Luther Jahre später (1525 bis 1531): „In einem glücklichen Tausch mit uns hat er unsere sündige Person angenommen und uns seine unschuldige und siegreiche Person geschenkt.“⁴⁹ Christus schenkt dem Menschen ein neues Personsein: „Wo der rechte Glaube gelehrt wird,“ sagte Luther, „da wirst du durch den Glauben so mit Christus zusammengeleimt, daß aus dir und ihm gewissermaßen eine Person wird, die nicht getrennt werden kann, sondern ihm anhangt und sagen darf: Ich bin wie Christus und Christus wiederum sagt: Ich bin wie jener Sünder, der mir anhangt und ich ihm!“⁵⁰ Das Motiv dieses fröhlichen Wechsels zwi-

46 Oberman (wie Anm. 2), S. 38.

47 WA 5, 69; das (lateinische) Zitat findet sich bei v. Loewenich (wie Anm. 11), S. 92; dort auch weitere Hinweise auf Stellen bei Luther.

48 A. a. O., S. 94.

49 WA 40, 1.

50 A. a. O.

schen Christus und Christ läßt sich nicht aus der Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und der mittelalterlichen Scholastik, sondern nur vor dem Hintergrund des klassischen Typus der Versöhnungslehre der frühen Kirche verstehen: Christus hat durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz der Sünde, dem Tod und dem Teufel die Macht genommen und in seiner Auferstehung dem Menschen göttliches Leben geschenkt.⁵¹

Der göttliche Tausch Jesu mit dem Sünder ist ein bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bei den griechischen Vätern nachweisbarer Begriff. Auch Augustin versteht Jesu Tod als Tausch. Jesus gibt das Leben, um den Tod zu bekommen: *Qualia commercia, Welch ein Handel!*⁵² Gustaf Aulén hat auf den Zusammenhang von Versöhnungslehre und Gottesverständnis aufmerksam gemacht und darauf hingewiesen, daß der „klassische Versöhnungstyp“ geprägt ist von dem paulinischen Motiv der Versöhnung als Gottestat. „Während das klassische Motiv charakterisiert ist durch die ungebrochene Gotteshandlung und das durchbrochene Rechtsschema, ist das Kennzeichen der lateinischen Versöhnungstheorie das ungebrochene Rechtsschema und die gebrochene Gotteshandlung.“⁵³ Diese klassische Versöhnungslehre findet sich auch im Mittelalter, so beispielsweise bei Petrus Lombardus, den Luther ja im Anfang seiner theologischen Lehrtätigkeit kommentierte. Aber im Abendland haben die Lehre des Anselm von Canterbury und das juridische Verständnis des Gottesverhältnisses des Menschen ein starkes Übergewicht bekommen.

V.

Wenn das Heil objektiv im Heilsgeschehen am Kreuz begründet ist, dann erhebt sich die Frage nach der Beteiligung des Menschen an diesem Erlösungsprozeß oder, anders gesagt, nach der subjektiven Seite der Erlösung. Wie kommt der Mensch in den Genuß der Heilstat Gottes in Christus?

51 E. Iserloh, Luther und die Mystik (wie Anm. 2).

52 Augustinus, *Sermones* 80,5 ML 38,496: W. Maas, Staunenerregender Platztausch. Zu Versuchen der Kirchenväter, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, in: W. Maas, *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br., München/Zürich 1983, S. 47–69.

53 G. Aulén, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar*, Stockholm 1930, S. 28; ders., *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in: *ZsystTh* 8/1930.

Luther beantwortete diese Frage vor dem Hintergrund der mystischen Tradition. Der fröhliche Wechsel wird mystisch erfahren. Der Mensch wird nicht nur forensisch gerecht gesprochen, sondern der Heilige Geist wirkt den Glauben und die Erneuerung im Menschen, die auch als inneres Erleben wahrnehmbar ist. „Das neue Leben der Wiedergeburt ist in diesem Sinne, wie er (Luther) sich in zugespitzter Form ausdrücken kann, *vita experimentalis*.“ Eine neue Spontaneität entsteht, der Mensch „fürchtet und liebt Gott“ und erfüllt die Gebote aus freiem Herzen. Der Glaubende hat daher durchaus ein Bewußtsein der Rechtfertigung und des Heils.⁵⁴ Torsten Bohlin erklärte: „Es handelt sich also um etwas Wichtigeres als um eine nur rhetorische Wendung, wenn Luther vom Glauben sagt, er sei gar ein lebendig, gewaltig Ding, er mache gar ein ander Herz, einen anderen Menschen. Aber diese realpsychologische Betrachtung des Menschen als eines durch die Gnade neu erschaffenen Subjekts geht bei Luther unaufhörlich in die rein religiöse Betrachtungsweise über, daß der Mensch nun, da er in Gnade aufgenommen ist, für völlig geistlich angesehen wird.“⁵⁵

Das Christusgeschehen nimmt seinen Fortgang im einzelnen Christen, er wird der Welt und diese wird ihm gekreuzigt. Der Tod Christi läßt die Seele des Menschen in Christus sterben, bis dieser schließlich auch äußerlich in seinem Tod am Todesschicksal Christi teil hat und vollends in seinen Sieg hineingerissen wird. Bis dahin tobt im Herzen des Menschen der Kampf zwischen dem Sünder und dem Gerechtfertigten, und der Mensch muß sich immer wieder neu an seine Taufe erinnern lassen und in den Tod in Christus hineinsterven, um mit ihm neu zu werden. So schrieb Luther in der Auslegung der Taufe im Großen Katechismus: „Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe, welches nichts anderes ist, denn die Tötung des alten Adams, danach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anderes ist, denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen.“⁵⁶ Luther

54 T. Bohlin, *Glaube und Offenbarung*, Berlin 1928, S. 138, unter Hinweis auf WA 2, 499.

55 A. a. O., S. 139, unter Hinweis auf WA 11, 339. – Den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung auf der Grundlage der Bibel und der reformatorischen Theologie hat Adolf Köberle in Auseinandersetzung mit der frühen Dialektischen Theologie aufgezeigt; gegenüber dem äußeren Gehorsam und der Gottesfurcht als Motiv der Nachfolge sollten die Dankbarkeit gegenüber Gott und die Christusliebe den Vorrang haben: A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig 1938.

56 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hannover 1979, S. 704.

hat seine Erfahrung mit dem mystischen Sterben und Auferstehen in Christus in Anlehnung an den Römerbrief des Apostels Paulus (Röm 6) und an die Theologie deutsch in einer noch heute verständlichen und ergreifenden Sprache klar zum Ausdruck gebracht.

Luther war durch seine Lebenserfahrung geprägt, aber nie hat er seine Autorität mit mystischen Erlebnissen zu begründen oder aus ihnen abzuleiten versucht. Wie auch immer der Begriff mystische Erfahrung expliziert und was auch unter Mystik verstanden wird, mit Bengt Hägglund sollte die Vorstellung aufgegeben werden, „hinter aller Mystik stehe ein religiöser Grundgedanke, der den reformatorischen Grundgedanken fremd sei“⁵⁷. Sicher deuten die Mystiker die religiösen Erfahrungen weithin mit ontologischen Seinskategorien; die biblischen Zeugnisse sind dagegen personale Aussagen. Die Scholastik denkt qualitativ, und die Reformatoren sprechen von Relationen. Aber es gibt auch eine Ontologie der Person, und mit dieser Ontologie der Person ist thematisiert, worauf sich in unserem Zusammenhang die Probleme zuspitzen. An die Stelle der mystischen Einung der Seele mit Gottes Sein, in der das Gegenüber von Gott und Seele aufgehoben wird, tritt bei Luther der Umgang des Menschen mit dem Wort Gottes im Glauben und das Festhalten an diesem Wort auch in der dunklen Nacht der Anfechtung. Dieses „Wort“ ist der gekreuzigte und auferstandene Christus. Das Sein Christi ist das strukturierende Prinzip in Luthers Theologie.⁵⁸ Aber Luther vertritt keine Substanzontologie, sondern die Aktualpräsenz Christi im und durch das Wort.

VI.

Luther verstand sich nicht als Mystiker und grenzte sich sogar ausdrücklich von der neuplatonischen, areopagitischen Mystik ab. Er sah die Heilsgewißheit nicht in der subjektiven Innerlichkeit des Glaubenden begründet, aber auch nicht im Dogma der Kirche, das zu glauben wäre, sondern im lebendigen Zeugnis von Jesus Christus. „In dem gekreuzigten Christus ist wahre Theologie und Gotteserkenntnis“, schrieb der junge Luther im entscheidenden Jahr 1518.⁵⁹ Aber Luther hatte erlebt, was er glaubte, und er

57 B. Hägglund, Luther und die Mystik, in: I. Asheim (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen 1968, S. 84.

58 W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

59 WA 1, 362,18f.

hat sein Erleben theologisch reflektiert. Erfahrung ist gedeutetes Erleben; Luthers Theologie ist durch seine Glaubenserfahrung persönlich „legitimiert“. In einer Randbemerkung zu Taulers Predigten bezeichnete Luther um 1516 die Theologie als „sapientia experimentalis“, das heißt als eine auf Erfahrung gründende Weisheit.⁶⁰ Weisheit – sapientia – schließt Wissenschaft – scientia – nicht aus; vielmehr verbindet sie Theorie und Praxis der Theologie mit der vorwissenschaftlichen Erlebniswelt des Menschen.

Aus Luthers Heidelberger Disputation von 1518 wissen wir, daß er nicht den als wert erachtete, ein Theologe genannt zu werden, „der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke erkennt und versteht“, sondern der verdient ein rechter Theologe genannt zu werden, „der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und Kreuz sichtbar gemacht begreift.“ Das uns zugewandte, sichtbare Wesen Gottes ist seine Menschlichkeit, Schwachheit und Torheit und „dem Unsichtbaren entgegengesetzt, wie 1. Korinther 1,25 von der göttlichen Schwachheit und Torheit sagt. Weil die Menschen nämlich die Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Werke mißbrauchten, wollte nun Gott aus dem Leiden erkannt werden. Er wollte solche Weisheit des Unsichtbaren durch eine Weisheit des Sichtbaren verwerfen, damit die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehrten als den, der in den Leiden verborgen ist.“⁶¹ Durch den Glauben ist Christus in uns und mit uns eins. „Christus aber ist der, der gerecht ist und alle Gebote erfüllt. Darum erfüllen auch wir durch ihn alles, wenn er durch den Glauben unser geworden ist.“⁶² Gemeingut aller Philosophen und Theologen ist, daß das als liebenswert empfundene Objekt der Grund der Liebe ist, „indem man nach Aristoteles alles Vermögen der Seele als passiv annimmt, als Stoff, nur im Aufnehmen tätig, wodurch er selbst bezeugt, daß seine Philosophie gegen die Theologie ist, weil sie in allem das Ihre sucht und mehr das Gute nimmt als gibt.“ Gottes Liebe aber liebt, sofern sie im Menschen lebendig ist, „was sündig, schlecht, töricht und schwach ist, um etwas gerecht, gut, weise und stark zu machen und so viel mehr sich verströmt und Gutes schafft. Darum nämlich, weil sie geliebt werden, sind die Sünder gerecht, nicht aber werden sie geliebt, weil sie gerecht sind.“⁶³

Für Luther konnte die Philosophie nicht mehr die Grundlage der Methode und der Erkenntnis der Theologie sein. Theologie war für ihn keine Wissen-

60 WA 9, 98,21.

61 WA 1, 361f (im Zusammenhang mit Thesen 19 und 20).

62 WA 1, 364 (im Zusammenhang mit Thesen 26 und 27).

63 WA 1, 365 (Erläuterungen zur 28. These).

schaft des nach Einsicht und Verstehen verlangenden Glaubens im Sinne des Prinzips der „fides quaerens intellectum“ des Anselm von Canterbury und der mittelalterlichen thomistischen Theologie, aber auch keine neuzeitliche Erkenntnisbemühung diesseits des Wissens um Gott im Sinne der aufgeklärt-kritischen Rationalität. Ohne diese Traditionen der Bemühung um Glauben und Verstehen auszuschließen, ist Theologie vielmehr Auslegung der Botschaft der Heiligen Schrift in der Betroffenheit durch das Zeugnis vom Mensch gewordenen Gott. Theologie ist für Luther Erfahrungswissenschaft, deren Methode durch die Trias Gebet, Meditation und Anfechtung bestimmt ist. In einer Tischrede erklärte Luther, was den Theologen ausmacht: Erleuchtung des Geistes, Anfechtung, Erfahrung, Situationsbezug, häufige Lektüre der Schrift und Kenntnis der Wissenschaften,⁶⁴ und in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften von 1539 erklärte er die „drey Regel“, die „dir anzeigen eine rechte weise in der Theologia zu studirn“; sie „heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio“⁶⁵. Die Autorität der Heiligen Schrift ist das Apriori der christlichen Theologie, und ein Theologe ist, wer als vom Zeugnis der Schrift Betroffener diese anderen angefochtenen Menschen auslegt.⁶⁶ Damit ist jedoch nicht die fundamentalistische Schriftidolatrie der späteren protestantischen Scholastik gemeint. Zwar bildet der von der Alten Kirche festgelegte Kanon der für Predigt und Lehre maßgebenden Überlieferungen als „äußeres Wort“ die Grundlage der Theologie und des Glaubens, aber entscheidend ist die Auslegung der Schrift als „viva vox evangelii“, nämlich die durch den erfahrenen Zeugen sprechende lebendige Stimme des Evangeliums! Sein hermeneutisches Prinzip war dabei die Frage nach dem, „was Christum treibet“⁶⁷.

Luther konnte sagen, daß das Schriftprinzip *primum principium* sei und daß das ganze Leben und Wesen der Kirche im Worte Gottes liege, aber dann fügte er hinzu, daß er nicht vom geschriebenen, sondern vom gespro-

64 „Quae faciunt theologum: 1. gratia Spiritus; 2. tentatio; 3. experimentia, 4. occasio, 6. sedula lectio, 6. bonarum artium cognitio“: WA TR 3, 312,11–13, zitiert nach O. Bayer, *Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, in: H. Junghans (Hg.), *Lutherjahrbuch 55/1988*, Göttingen 1988, S. 7–59. Dieser Studie verdanke ich für diesen Abschnitt wichtige Hinweise.

65 WA 50, 658f.

66 Vgl. O. Bayer (wie Anm. 64), S. 13f.

67 „Wer diesen Mann, der da heißt Jesus Christus, Gottes Sohn, den wir Christen predigen, nicht recht und rein hat noch haben will, der lasse die Bibel in Ruhe. Das rate ich, er wird gewißlich zu Schanden und wird, je mehr er studiert, um so blinder und toller“: WA 54, 29.

chenen Evangelium rede.⁶⁸ In seinem Verständnis des Wortes schwingt diese Dimension der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses mit. Damit ist er kein religiöses Genie, aber Exponent einer Bewegung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, die im Zusammenhang mit den allgemeinen historischen und sozialen Veränderungen zu sehen ist. Luther hat teil an der Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von feudalen Herrschaftsstrukturen und von bloß äußerlichen Frömmigkeitspraktiken. Aber letztlich entscheidend und in seiner Bedeutung neu ist nicht das System oder das Ritual, sondern das Wort als Träger der Heilungsvermittlung. Jesus Christus ist selbst das Wort Gottes an die Welt. Unter dem Wort vom Kreuz kommt der Mensch zum Glauben, und während der äußere, vergängliche Mensch dem Tod anheimfällt und stirbt, aufersteht der innere Mensch und lebt angesichts des Sterbens unter und mit dem Wort.

Dieser Dialektik von innerem und äußerem Menschen entsprechen auch die Begriffspaare „gemitus et raptus“ (im Elend Klagender und von Gott Hingerissener) in Luthers Theologie und „justus et peccator“ (gerecht und Sünder) in seiner Auffassung von der Rechtfertigung des Menschen. Diese Formulierungen sind vor dem Hintergrund der Mystik als Ausdruck des Glaubensprozesses des Individuums zu verstehen. Luthers Auffassung vom Wort, die ganz von der Begegnung mit mystischem Gedankengut beeinflusst war, trug zur „Demokratisierung“ der Mystik bei, d.h., er gab aufgrund dieser Prägung wesentliche Anstöße für die Entwicklung eines demokratischen Bewußtseins in der frühbürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit. Den Schwärmern aber machte er zum Vorwurf, daß sie das Kreuz Christi nicht ernst nähmen und damit auch das Evangelium nicht tief genug erfaßten, daß sie nicht in der sich entäußernden Liebe Gottes zu den Menschen lebten und handelten. Wie die Papisten bedürfen sie zur Interpretation der Schrift einer zweiten Offenbarungsquelle des Geistes; die Papisten materialisieren diese im Lehramt, die Schwärmer spiritualisieren sie als Offenbarung des Geistes in der subjektiven Innerlichkeit. Beide halten sich nicht an die Verheißungen des biblischen Wortes Gottes, wie es im Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi deutlich geworden ist.⁶⁹ Die Logik der Hermeneutik Luthers ist die Christologie.⁷⁰ Das Geheimnis Gottes ist nicht sein an sich Sein, sondern daß seine Gerechtigkeit Liebe ist, wie sie sich im für

68 WA 7, 721; vgl. hierzu B. Maurer, Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens, Göttingen 1976, S. 119–122.

69 G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung (wie Anm. 22), S. 314.

70 A. a. O., S. 452.

uns Sein Christi gezeigt hat.⁷¹ Die Schrift muß daher von Christus her verstanden werden, und das Wort von Christus hat sakramentalen Charakter.

Es dürfte nicht richtig sein, von einer grundsätzlichen Abkehr Luthers von der Mystik, etwa im Zusammenhang mit der Begegnung mit den Schwärmern, zu sprechen. Luther warnte vor einer unkritischen und spekulativen Mystik, seine Kritik an der Mystik richtete sich gegen einen an Christus vorbeigehenden Weg der mystischen Gotteserkenntnis. Er hat den Weg der Demut ernst genommen und in seinen Anfechtungen erkannt, daß der Versuch, auf dem Weg der *imitatio Christi* zur *conformitas* mit der Menschheit Christi zu kommen und dadurch die Teilhabe an der Gottheit Christi zu erlangen, zum Scheitern und in die ohnmächtige Verzweiflung führt. Stautpitz gab Luther den Rat: „Wenn du über die Prädestination disputieren willst, so fang bei den Wunden Christi an, dann wird jede Disputation über die Prädestination aufhören. In den Wunden Christi verstehst du deine Erwählung, nirgendwo anders.“⁷² Über die Wunden Christi kam Luther zu einem neuen Gottesverständnis, und der aus sich selbst herausgehende Gott brachte ihn dazu, in sich selbst zu gehen und eröffnete ihm eine neue Selbsterkenntnis. In seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben schrieb er 1519, „suche dich nur in Christo und nicht in dir selbst, so wirst du dich ewiglich in ihm finden.“ Gott legt „deinen Tod, deine Sünde, deine Hölle auf seinen liebsten Sohn und überwindet sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt dazu deine Anfechtung des Todes, der Sünde, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und lehrt dich, dich daran zu halten und macht sie dir unschädlich und dazu erträglich. Er gibt dir des alles ein gewisses Wahrzeichen, daß du ja nicht daran zweifelst, nämlich die heiligen Sakramente.“⁷³

Nach dem Tod Luthers, der sich selbst in seiner derben Sprache als stinkenden Madensack und als Bettler bezeichnet hatte, fand man auf seinem Schreibtisch einen Zettel, auf den er geschrieben hatte: „Baptizatus sum“, das heißt: Ich bin getauft. Nicht sein Glaube, nicht sein Bewußtsein und nicht sein mystisches Erleben, sondern seine Taufe waren für ihn die Grundlage der Gewißheit, hineingenommen zu sein in das Geheimnis des diese Welt liebenden Gottes, das am Kreuz Christi offenbar wurde, und das sich im Sterben und Auferstehen eines jeden Menschen fortsetzt. Die Christuserkennung und deren Bedeutung für das Leben des einzelnen haben sich bei Luther geändert. „Es ist nicht mehr *Christus das Vorbild* und nicht mehr der Weg der *Imitatio Christi*, der uns zu Gott führt. Es ist *Christus das*

71 A. a. O., S. 272.

72 WA TR 1, 1017.

73 WA 2, 690.

Sakrament, der ‚für uns‘ gelitten hat, ‚für uns‘ gestorben ist und alles ‚für uns‘ getan hat. Das ist der Weg der Gnade, den Gott zu uns geht.“⁷⁴ Aus dieser Umkehr ergibt sich, daß nicht aus der Nachfolge die Gotteskind-schaft folgt, sondern aus der Gotteskindschaft die Nachfolge. Das Zusammenwirken von Gott und Mensch – die *cooperatio Dei* – wird nicht im Sinne der mittelalterlichen Scholastik synergistisch verstanden, sondern im Mitsterben mit Christus wird der alte Mensch überwunden, und der neue Mensch aufersteht in Gottes Kraft und arbeitet im Dienste Gottes.⁷⁵ In Christus ist der Mensch von der Last der Heilsfrage befreit und an sein Werk in der Welt gewiesen. Christus ist für Luther das Wort Gottes; in ihm ist das ewige, unerschaffene Wort Mensch geworden, und wo Christus verkündigt wird, da ist Gottes richtende und freisprechende Wirklichkeit am Werk. Das Wort Gottes ist bei Luther eine Explikation des Mysteriums Christi, in dem die Befreiung des Menschen von Sünde, Angst und Tod beschlossen ist, und in jeder Verkündigung Christi wird dieses befreiende Handeln Gottes am Menschen interpretiert und aktualisiert.⁷⁶ Die Christusmystik, das Verständnis des Wortes und der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube sind bei Luther nicht zu trennen. Für Luther war der Glaube eine Gabe der Gnade Gottes und Werk des Heiligen Geistes, zugleich aber auch „ein personaler Akt des Menschen, der das im Wort des Evangeliums bezeugte Heilswerk Jesu Christi empfängt und ergreift. Dieser menschliche Aktvollzug ereignet sich im psychischen Bereich des Handelns, der Erfahrung, der Selbstbeobachtung des Menschen. Der Glaube ist *experientia*, ist *sensus*; ist er da, so wird er auch erfahren und gefühlt.“⁷⁷ „Wie kann es geschehen“, fragte Luther in seiner Galaterbrief-Vorlesung von 1519, „daß du diesen Glauben, wenn er in dir ist, nicht fühlst?“⁷⁸

74 J. Moltmann, *Die Wendung der Christusmystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther*, in: *StZ* 200(107)/1982, 7, S. 458.

75 M. Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, Gütersloh 1962.

76 W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1984.

77 O. Hof, *Luthers Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Reflexion auf den Glauben*, in: *KuD* 13/1972, S. 295.

78 *WA* 2, 458.