

Martin Luther: Vater der evangelischen Mystik?

Mystische Wurzeln der reformatorischen Wende

Peter Zimmerling

1. Zum Begriff Mystik

Da Mystik ein Containerbegriff darstellt, ist zunächst zu klären, was im Folgenden darunter verstanden wird. Gibt es die eine universelle Mystik, oder gibt es nur so viele unterschiedliche Mystiken wie es Religionen gibt? Die Frage wird unterschiedlich beantwortet, wobei sich zwei Hauptströmungen erkennen lassen: der perennialistische und der kulturalistische Ansatz.

Der Perennialismus geht davon aus, dass Mystik eine Form von „Meta-Religiosität“ bildet, die in allen Religionen gleichermaßen vorkommt, ohne in der jeweiligen Religion aufzugehen.¹ Als einer seiner Hauptverfechter gilt etwa Walter T. Stace.² Mystik ist nach dieser Auffassung der gemeinsame spirituelle Kern aller Religionen – gewissermaßen das Herz, das übrig bleibt, wenn alle äußeren Einkleidungen der jeweiligen Religion abgeschält sind.

Ich bin der Überzeugung, dass dieser Ansatz weder der Wirklichkeit der Religionen noch der der Mystik entspricht. Mit dem kulturalistischen Ansatz, wie er vor allem von Steven Katz vertreten wird³, meine ich vielmehr: Es gibt mystische Spiritualität nicht an sich, sondern immer nur als Intensivform der jeweiligen Religion, in der sie beheimatet ist. Danach gilt für mystische Spiritualität, was Friedrich Schleiermacher bereits am Beginn des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf die Religion überhaupt festgestellt hat: Der aufklärerische Religionsbegriff ist ein Abstraktum; Religion gibt es nur als positive Religion, das heißt in Gestalt der unterschiedlichen gelebten Religionen.⁴

Entsprechend gibt es keine „Mystik der Religionen“, die höchstens als Abstraktion existiert. Stattdessen gibt es Mystik nur in der Gestalt einer christlichen, islamischen, hinduistischen, buddhistischen etc. Mystik. „Kein Mystiker (wenigstens in unserem [20.] Jahrhundert) glaubte an ‚Mystik‘ oder praktizierte ‚Mystik‘. Er glaubte an das Christentum und praktizierte es (oder eben an das Judentum, den Islam, den Hinduismus); es geht also immer um konkrete Religionen, die mystische Elemente als Teil eines umfassenderen geschichtlichen Ganzen enthalten.“⁵

Darüber hinaus ist die mystische Erfahrung ein Weggeschehen, das Vorbereitung, mystische Erfahrung und Verarbeitung der Erfahrung umfasst. Es kann mystische Erfahrung daher nicht unabhängig vom Gewordensein der Mystikerin bzw. des Mystikers geben. Der Ausdruck, den die mystische Erfahrung in einem Menschen findet, richtet sich nach dessen geschichtlichen, kulturellen, soziologischen, psychologischen Gegebenheiten. Zudem bleibt die Erfahrung der Zweideutigkeit unterworfen. Mit Karl Rahner gesprochen: Auch die mystische Erfahrung stellt sich immer nur als „vermittelte“

¹ Diesen Eindruck erweckt auch Dorothee Sölle – vgl. dies., *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, Hamburg 1997, bes. 25–68.

² Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961.

³ Steven T. Katz (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983; vgl. auch ders., Art. *Mystik*. IV. Religionsphilosophisch, in: RGG, Bd. 5, Tübingen 2002, 1673–1675.

⁴ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, Nachdruck der 7. Auflage, Berlin 1960, §§ 3–6.

⁵ Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1 Ursprünge, Freiburg u.a. 2001, 15.

Unmittelbarkeit dar.⁶ Daher spielt auch die konfessionelle Prägung für die jeweilige Gestalt der Mystik eine wichtige Rolle, und es ist berechtigt, von evangelischer Mystik im Unterschied zu katholischer Mystik zu sprechen.

2. Eine revolutionäre Wende in der neueren Lutherforschung

Luthers Stellung zur Mystik ist in der Vergangenheit immer wieder Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen.⁷ Ich gehe im Folgenden davon aus, dass Luther das Anliegen mystischer Theologie und Spiritualität positiv aufgenommen, diese aber im Sinne seiner neuen reformatorischen Erkenntnisse neu interpretiert hat, speziell von der für ihn konstitutiven Erfahrung der Rechtfertigung allein aus Gnaden. Im Streit mit den Spiritualisten Thomas Müntzer, Kaspar Schwenckfeld und Sebastian Franck ging es um die richtige reformatorische Verhältnisbestimmung zu mystisch geprägten Glaubenserfahrungen. Dies darf nicht mit einer pauschalen Ablehnung der Mystik verwechselt werden.⁸

In dieser mystischen Interpretation von Luthers Theologie und Spiritualität weiß ich mich verbunden mit einer Reihe von heutigen Lutherforschern, vor allem mit Überlegungen von Berndt Hamm und Volker Leppin, die diese u.a. in dem von ihnen herausgegebenen Werk „Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Spätmittelalter und Reformation“ vorgelegt haben.⁹ Das Buch markiert eine revolutionäre Wende in der deutschen Lutherforschung: Luther wird darin ganz wesentlich als von der Mystik geprägter Theologe interpretiert. Wie von den beiden Herausgebern im Vorwort festgehalten, ist das Buch aus einer Sozietät hervorgegangen, die während des Sommersemesters 2005 in Erlangen und Jena stattfand. Dabei war das Thema breit angelegt: Es ging um die Veränderungsdynamik der abendländischen Mystik im Zeitraum vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. Dass diese Thematik nicht in extenso traktiert werden konnte, liegt auf der Hand. Notwendigerweise ergaben sich thematische Schwerpunkte, die auch das Buch bestimmen.

Ein erster Schwerpunkt liegt auf dem 15. Jahrhundert. Dieses der Reformation unmittelbar vorausgehende Zeitalter erweist sich als Periode einer äußerst lebendigen Mystik, die allerdings gegenüber dem 14. Jahrhundert tiefgehende Wandlungen durchmachte. Damit wird eine hartnäckige Forschungsmeinung überwunden, wonach das 15. Jahrhundert ein unmystisches Zeitalter war. Der zweite Schwerpunkt des Bandes liegt auf Martin Luther und seiner Stellung zur Mystik. Gegenüber der traditionellen Lutherforschung ergibt sich eine grundlegende Veränderung. Wurde schon früher davon ausgegangen, dass Luther traditionelle mystische Motive, Bilder und Begriffe rezipierte, diese allerdings umprägte und dadurch kein im eigentlichen Sinne mystischer Theologe war, so wird von den Autoren eine radikal andere Auffassung vertreten. Luthers reformatorische Theologie insgesamt habe mystischen Charakter, und gerade die Entstehung seiner Theologie müsse als Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik verstanden werden. Luther schuf den neuen Typus der reformatorischen Glaubensmystik.

Gemeinsam mit der ihm vorausgehenden spätmittelalterlichen Mystik umfasst für ihn das Gottesverhältnis des Menschen die persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in einer innigen Vereinigung mit ihm findet. Entscheidend ist für Luthers

⁶ Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen, unter Mitarbeit von P.T. Baumann ergänzt (Quaestiones disputatae, 4), Freiburg i.Br. 31960, 55f.

⁷ Vgl. dazu z. B. Adolf von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3. Freiburg u. a. 31894, 392; dagegen z. B. Winfried Zeller: Luthertum und Mystik, in: Herausforderung: Religiöse Erfahrung; vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik/ hrsg. von Horst Reller/Manfred Seitz. Göttingen 1980, 98 - 105; Reinhard Schwarz: Mystischer Glaube: Die Brautmystik Martin Luthers, in: Zu dir hin: Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan/ hrsg. von Wolfgang Böhme. Frankfurt a. M. 1990, 125 - 140; Martin Luther - der Mystiker: Ausgewählte Texte/ hrsg. von Gerhard Wehr. München 1999.

⁸ So übereinstimmend neben Winfried Zeller auch Reinhard Schwarz, Martin Luther, in: Ruhbach/Sudbrack, Große Mystiker, 185-202; Dienst, „So lass mich doch dein Kripplein sein“, 211-27; Wehr, Martin Luther.

⁹ Neue Reihe, Bd. 36, Tübingen 2007.

Mystikverständnis die Ablehnung einer elitären Mystik. Mystik meint nie Gnade für Ausnahmemen-
schen. Von der Rechtfertigungslehre her radikalisiert Luther außerdem bestimmte mystische Überle-
gungen. Dazu gehört die Ablehnung jedes Bedingungs- und Vorleistungsdenkens. Die Heilsgabe ist
in keiner Weise an Qualität, Disposition oder Verdienst des Menschen geknüpft. Entsprechend ver-
wirft Luther das traditionelle Prozess- und Stufenmodell des mystischen Aufstiegs zur Unio mit Gott.
Anstelle der Aufwärtsbewegung setzt Luther eine radikale Deszendenzmystik.

Wie vor ihm schon sein Lehrer, geistlicher Begleiter und Vorgesetzter Johann von Staupitz geht es
auch Luther um eine Basismystik für alle Menschen, d.h. um eine Mystik der mittleren Tonlage. Gerade
Staupitz' Christumystik hat Luthers Art der Christumystik in wesentlichen Zügen vorgeformt.
Das Neue an Luthers Christumystik ist die Erkenntnis, dass die innige mystische Beziehung zwi-
schen Gott und Mensch durch Wort und Glaube zustande kommt. Ziel ist die unmittelbare Beziehung
der Seele zum lebendigen Wort Gottes. Bei Luther wird der Glaube zum Zentralbegriff des christli-
chen Lebens; aus der mittelalterlichen Liebesmystik wird die reformatorische Glaubensmystik. Indem
der Mensch im Glauben ganz aus sich herausgerissen wird, wird Heilsgewissheit möglich.

Dem widerspricht nicht, dass Luther die Unio der Seele mit Gott durch mehrere Brechungen hin-
durchgehen lässt. „Durch die Erfahrungstiefe der Anfechtungen des Sünders, durch die Passionswirk-
lichkeit des gekreuzigten Christus, durch die Verborgenheit der göttlichen Heilsnähe unter dem Ge-
gensatz furchtbarer Gottferne und durch die Bindung der Christusgemeinschaft an die Beziehung von
Wort und Glaube“ (275). Indem Luther über Staupitz und Tauler hinausgeht, kommt es zu einer Be-
gründung eines neuen Typs abendländischer Mystik.

Luther nimmt die Ursünde im menschlichen Herzen in einer Intensität wahr, dass der mystische Weg
nach Innen als Weg zur befreienden Gottes- und Heilsgewissheit nicht mehr gangbar ist. Befreiung
kann dem inneren Menschen nur von außen her wiederfahren. Insofern radikalisiert Luthers neuer
Typ der Mystik die Erniedrigungstheologie von Staupitz und die Anfechtungstheologie Taulers. Der
unendliche Abstand zwischen Mensch und Gott kann nur durch Gott selbst aufgrund seiner barmher-
zigen Kommunikation im Wort des Evangeliums und durch den von ihm in Gang gesetzten „fröhli-
chen Wechsel“ erfolgen. Luthers Mystikverständnis stellt daher eine Intensivierung der traditionellen
Auffassung von Mystik dar. Kein Mystiker vor ihm hat die Kluft zwischen Gott und Kreatur so stark
hervorgehoben wie er.

Mystik ist das Strukturprinzip von Luthers Gesamttheologie: Daraus ergeben sich zwei wesentliche
Konsequenzen. Indem die reformatorische Neuorientierung auch im Rahmen der mystischen Theolo-
gie vollzogen wird, berührt sie nicht nur die rationale Ebene der Schultheologie, sondern hat auch
Auswirkungen auf die mystische Erfahrungstheologie. Weiter bietet Luthers Verwendung der Mys-
tiktheologie die Chance, seine Christologie und Rechtfertigungslehre nicht nur forensisch, sondern
auch in mystischen Kategorien, das heißt in ganzheitlichen Frömmigkeitsbezügen darzustellen.

3. Luthers Rezeption mystischer Traditionen: Theologia Deutsch, Augustinus, Bern- hard von Clairvaux

Wie wir sahen, geht die Forschung anders als in früheren Jahren heute davon aus, dass Luther sein
reformatorisches Glaubensverständnis nicht ohne Aufnahme und Auseinandersetzung mit der theo-
logischen Tradition entwickelt hat.¹⁰ Dabei spielten nicht alle, aber einzelne, von mystischer Fröm-
migkeit geprägte Theologen eine herausragende Rolle.¹¹ Dass erst die unmittelbare exegetische Ausei-

¹⁰ Schon früh hat diesen Ansatz verfolgt: Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scho-
lastik*, Tübingen 1972.

¹¹ Eine gute Übersicht bietet: Karl-Heinz zur Mühlen, *Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers
Lehre von der Rechtfertigung des Sünders*, in: *Von Eckhart bis Luther. Über mystischen Glauben*, hg. von Wolfgang Böhme,
Herrenalber Texte 31, Karlsruhe 1981, 33-52.

nersetzung mit bestimmten biblischen Aussagen zu seinem spezifisch reformatorischen Verständnis von der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch führte, soll damit nicht in Abrede gestellt werden.

Es fällt auf, dass Luther gerade in der heißen Phase der Entwicklung einer eigenständigen Theologie und Spiritualität parallel zur intensiven Lektüre eines Bandes mit Predigten Taulers¹² eine literarische Renaissance der Mystik betrieb, als er die „Theologia Deutsch“, einen Traktat der mittelalterlichen Deutschen Mystik, 1516 und noch einmal 1518 herausgab.¹³ Offensichtlich betrachtete er die Verbreitung bestimmter mystischer Überlegungen als reformatorisches Anliegen. Die zweifache Herausgabe der „Theologia Deutsch“ belegt, dass Luther genauso wie viele andere vor und nach ihm durch die Lektüre mystischer Schriften einen Zugang zur Mystik fand. Wichtiger noch ist folgende Überlegung: Die Schrift war deshalb so wichtig für ihn, weil er in ihr einen Beleg für die Richtigkeit der existenziellen Orientierung seiner neuen reformatorischen Theologie fand, verbunden mit der Ablehnung der scholastischen Theologie.

In der „Theologia Deutsch“ – Ende des 14. Jahrhunderts entstanden, in ihrer Ontologie neuplatonisch, beeinflusst von Meister Eckhart und Tauler – wird folgendes Bild von Christsein bzw. mystisch geprägtem Glauben vermittelt: Der Autor setzt implizit den mystisch verstandenen Glaubensweg von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung voraus. Dabei fällt auf, dass der Weg radikal als Handeln Gottes am Menschen interpretiert wird. Für den Menschen ist entscheidend, demütig zu sein, sich das Handeln Gottes gefallen zu lassen und diesem nicht vorzugreifen. Das Problem auf Seiten des Menschen besteht also nicht darin, auf diesem Weg zu wenig, sondern zu viel zu tun! Einzig die ununterbrochene Übung des Glaubens durch Schrift, Lehre und Sakramente ist nötig und der feste Wunsch, auf dem geistlichen Weg voranzukommen.

Um die Notwendigkeit der Übung zu verdeutlichen, verwendet der Autor den Vergleich mit dem Weg, auf dem eine menschliche Fertigkeit erworben wird. Auf dem Weg zu Gott geht es darum, sich ganz und gar auf das Eine, was Not tut, zu konzentrieren: Das ist Gott selbst; er allein ist wirklich wesentlich. Dabei entspricht der Konzentrationsbewegung von Seiten des Menschen auf Gott hin die Bewegung Gottes auf den Menschen zu. An dieser Stelle kommt Jesus Christus ins Spiel. Er hat das verwirklicht, was der Mensch tun und werden soll. Darin ist er das Vorbild für den Menschen auf dem Weg zu Gott. Aber er ist weit mehr als ein bloßes Exemplum. Indem Gott in Jesus Christus die Menschheit angenommen hat, hat er sie in seine eigene Bewegung hineingezogen, die zur Begegnung zwischen Gott und Mensch und damit zur Erlösung führt.

Die Theologie kann immer nur die menschliche Seite der Erlösung beschreiben: Was der Mensch tun kann, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Diese Frage wird in der „Theologia Deutsch“ in überraschender Weise beantwortet: Er kann eigentlich nichts tun, sondern sich lediglich passiv verhalten. Nur dann kann Gott ihm das geben, was er auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott braucht. Offensichtlich war es gerade diese radikale Konzentration des mystischen Glaubens auf Gott und dessen Aktivität, die Luther ansprach und bei der Ausgestaltung seines Glaubensverständnisses inspirierte.

Zwei mystisch geprägte Autoren stehen zeitlebens dominierend an der Spitze von Luthers Wertschätzung. Das ist zunächst Augustinus, dessen *Confessiones* (Bekenntnisse) Luther um 1509 las.¹⁴ Luther scheint ihn zunächst wegen seiner im Vollzug der Meditation der Bibel gewonnenen Gotteserfahrung geschätzt zu haben („tolle, lege“: Röm 12,13: „Lasst uns ehrbar leben wie am Tage, nicht in Fressen und Saufen, nicht in Unzucht und Ausschweifung, nicht in Hader und Eifersucht, sondern zieht an den Herrn Jesus Christus und sorgt für den Leib nicht so, dass ihr den Begierden verfallt.“) Später trat für Luther Augustins Kampf gegen den Pelagianismus stärker in den Vordergrund.

¹² Vgl. dazu im Einzelnen Volker Leppin, *Mystische Spiritualität über Grenzen hinaus*, in: Bernhard Kirchgessner (Hg.), *Christliche Spiritualität und Mystik. Begriffsklärungen*, St. Ottilien 2011, 131–148.

¹³ Vgl. dazu im Einzelnen Zeller: AaO, 101 f.

¹⁴ Vgl. hier und im Folgenden Schwarz, *Martin Luther*, 188ff.

Der zweite, noch höher geschätzte Autor war Bernhard von Clairvaux, der entscheidende Inspirator einer eigenständigen abendländischen Mystik. Er hat noch stärker als Augustinus auf Luthers Spiritualität eingewirkt. Bernhard ist der erste Theologe, der das Menschsein Jesu und hier vor allem seine Passion in das Zentrum des Glaubens rückt. Der Blick auf den gekreuzigten Jesus Christus lässt die Barmherzigkeit und Liebe Gottes am gewissensten erkennen. An Bernhards Theologie hat Luther Zeit seines Leben zwei Dinge hervorgehoben: Zunächst die Orientierung an der Bibel. Bernhards Theologie ist durchgehend Schriftauslegung. Die mystische Auslegung des Hohenliedes, sein Hauptwerk, hat ihn berühmt gemacht. Bernhard vermochte in hervorragendem Maße, biblische Texte wie etwa die Psalmen durch seine Exegese in affektives Erleben zu übersetzen. Außerdem schätzte Luther, dass Bernhard eine christozentrische Theologie vertrat. Seine Spiritualität richtet sich primär auf Jesus Christus. Dessen Wohltaten stehen im Zentrum des Glaubens und entflammen den Menschen für Gott.

4. Eigene mystische Gotteserfahrungen?

Früher ging die Forschung davon aus, dass Luther keine spektakulären mystischen Erfahrungen in Form von Visionen, Auditionen, Traumerfahrungen oder Elevationen gemacht hat, obwohl er sich nach seinem eigenen Zeugnis im Kloster eine Zeitlang darum bemühte.¹⁵ Heute sind Wissenschaftler der Überzeugung, dass die Mystik für Luther eine persönliche Erfahrungsdimension besaß und er schon als Mönch eigene mystische bzw. visionäre Erfahrungen kannte.¹⁶ Selbst sein reformatorisches Grunderlebnis war kein bloßer Bewusstseinsakt, sondern erfasste seine ganze Person und schloss – analog zu mystischen Erfahrungen – den emotionalen Bereich mit ein. Nachdem ihm anhand von Röm 1,17 die Rechtfertigung allein durch den Glauben deutlich geworden war, fühlte er sich wie neu geboren und als wenn er die Pforten des Paradieses durchschritten hätte.¹⁷

Im Selbstzeugnis seiner reformatorischen Entdeckung in der Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545 hält Luther fest: „Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben (qua iustus dono Dei vivit nempe ex fide) ... Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten ... Nun, mit wieviel Hass ich früher das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehasst hatte, mit um so größerer Liebe pries ich dieses Wort als das für mich süßeste; so sehr war mir diese Paulusstelle [Röm 1,17] wirklich die Pforte zum Paradies.“¹⁸

Emotionalität und Sinnlichkeit werden hier als wesentliche Bestandteile von Luthers neuem reformatorischen Glaubensverständnis erkennbar – eine wichtige Parallele zu mystisch geprägtem Glauben. Allerdings blieb die emotionale Dimension des Glaubensaktes im Main-stream-Protestantismus umstritten; spätestens seit der Aufklärung kam es zugunsten des Intellekts mehr und mehr zur Ausblendung von Emotionalität und Sinnlichkeit.

5. Demokratisierung der Mystik

Durch die reformatorische Theologie und Spiritualität Martin Luthers kommt es zu einer Demokratisierung der Mystik. Das betrifft zum Beispiel das Gottesverständnis, aber auch die Interpretation der *contemplatio* als Ziel des mystischen Weges zu Gott. Über ein Jahrtausend lang wurde die Christenheit vom Bild des fernen, zornigen Gottes beherrscht, eines Rächer-Gottes, vor dem man sich in Acht neh-

¹⁵ Schwarz, Martin Luther, 185–188; bes. 190.

¹⁶ So Volker Leppin, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, in: Hamm/Leppin, Gottes Nähe, 168f (mit Belegen).

¹⁷ Vorrede zu Bd. 1 der Gesamtausgabe von Luthers lateinischen Schriften von 1545, WA 54, 185, 12-187, 7.

¹⁸ WA 54, 186, 5 f. 7 f. 14-16 (zit. nach Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen: Ein Arbeitsbuch. Bd. 3: Reformation/ ausgewählt und kommentiert von Volker Leppin. Neukirchen-Vluyn 2005, 22 f).

men musste Im Mittelalter wurden die Heiligen deshalb zum Schutzschild zwischen den Gläubigen und Gott. Erst die Mystik entdeckte das neutestamentliche Gottesbild vom nahen und liebenden Gott wieder.

Das belegt folgendes Zitat von Meister Eckhart: „Denn darin liegt ein großes Übel, dass der Mensch sich Gott in die Ferne rückt; ob nämlich der Mensch in der Ferne oder in der Nähe wandelt, Gott geht nimmer in der Ferne, er bleibt ständig in der Nähe, und kann er nicht drinnen bleiben, so entfernt er sich doch nicht weiter, als bis vor die Tür.“¹⁹ Durch Luthers Rechtfertigungslehre erfolgt eine Demokratisierung des mystischen Gottesverständnisses. Weil im Zentrum von Luthers Glaube der in Jesus Christus offenbar gewordene liebende Gott steht, kann er bekennen: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe.“²⁰

Grunddatum von Luthers Spiritualität ist die Inkarnation, die Geburt des Sohnes Gottes als Kind in der Krippe von Bethlehem, die an Weihnachten gefeiert wird. Martin Luther kann deshalb mit Fug und Recht als der erste neuzeitliche „Weihnachts-Christ“ bezeichnet werden. Im Kind in der Krippe ist Gott dem Menschen unüberbietbar nahe gekommen. Hier ist Gott anfassbar und seine Liebe zur Menschheit sichtbar geworden. Das Jesuskind ist für Luther der klarste Spiegel der väterlichen Liebe Gottes: „Unter allen geboten [Gottes ist das] hohest, das man seinen lieben Son unsern [herrn Jhesum Christum sollen fuer] uns bilden, der sol unsers hertzen [teglicher und fuernemster Spiegel] sein, darin wir sehen, wie lieb uns [Gott hat und wie er so hoch als] ein frumer Gott fur uns hat gesorget, das er auch [seinen lieben Son fuer] uns gegeben hat.“²¹

Die Freude über die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes wirft einen Glanz der Dankbarkeit über die Spiritualität, alles Ängstliche verschwindet. Dadurch kommt gegenüber dem Mittelalter eine ganz neue Wärme in das Verhältnis des Menschen zu Gott hinein. Martin Luther hat die Konzentration seines Glaubens auf das Kind in der Krippe im Lied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ (EG 24) eindrucksvoll mit an mystische Ausdrucksweise erinnernden Worten zum Ausdruck gebracht. Es gewann nicht ohne Grund den Charakter eines Volkslieds. In ihm schlägt das Herz von Luthers Glauben.²²

„Euch ist ein Kindlein heut geborn, von einer Jungfrau auserkorn, ein Kindelein so zart und fein, das soll eu'r Freud und Wonne sein“ (Strophe 2). „Merk auf, mein Herz, und sieh dorthin; was liegt doch in dem Krippelein? Wes ist das schöne Kindelein? Es ist das liebe Jesulein“ (Strophe 7). „Ach mein herzliebes Jesulein, mach dir ein rein sanft Bettelein, zu ruhen in meins Herzens Schrein, dass ich nimmer vergesse dein“ (Strophe 13).

Ein anderes Beispiel für die Demokratisierung der Mystik ist Luthers Interpretation der *contemplatio*. Sie verschwindet bei Luther nicht – so ein weit verbreitetes Missverständnis – bekommt aber einen anderen Stellenwert und damit auch eine andere Funktion. Das wird an Aussagen in Luthers Schrift „Wie man beten soll, für Meister Peter den Barbier“ von 1535 deutlich.²³ Luther macht darin deutlich, dass das Gebet neben der expressiven Seite auch ein rezeptives Moment beinhaltet. Dieses rezeptive Moment ist für ihn sogar das eigentliche Ziel des Gebets. Er steht damit in einer Reihe mit anderen Lehrern des Gebets aus der Geschichte des Christentums. Mystiker und Mystikerinnen bezeichnen die rezeptive Seite des Gebetes als kontemplatives Gebet. Die entscheidenden Überlegungen Luthers hierzu finden sich in der Schrift für Meister Peter im Anschluss an die Auslegung des Vaterunsers.

Aus dem Vorwort geht hervor, dass der Barbier seinen berühmten Kunden gebeten hat, ihm eine Anleitung zum Gebet zu geben. Luther empfiehlt ihm in dem Büchlein, mit einem vorformulierten Gebet

¹⁹ Zit. nach K. Ruh, Meister Eckhart, München 1985, 40.

²⁰ WA 10 III, 56, 2f.

²¹ WA Br 6, 87, 41-45.

²² Vgl. dazu Mattias Morgenroth: Weihnachtschristentum: Moderner Religiosität auf der Spur. Gütersloh 2003, 175 - 196.

²³ Martin Luther, Wie man beten soll, für Meister Peter den Barbier, hg. von Köpf/Peter Zimmerling, Göttingen 2011.

wie dem Vaterunser zu beginnen. Dieses soll er so lange meditieren, bis der Umschlag vom expressiven zum rezeptiven Gebet erfolgt. Das vorformulierte Gebet wirkt dabei wie ein Feuerzeug als Anzünder. „Es kommt wohl oft vor, dass ich mich in einem Stück oder Bitte [des Vaterunsers] in so reiche Gedanken verliere, dass ich alle anderen sechs anstehen lasse. Und wenn auch solche reichen, guten Gedanken kommen, so soll man die anderen Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören und sie beileibe nicht hindern; denn da predigt der Heilige Geist selbst, und ein Wort seiner Predigt ist besser als tausend unserer Gebete. Und ich habe auch so oft mehr gelernt in einem Gebet, als ich aus viel Lesen und Nachsinnen hätte kriegen können.“²⁴

Christoph Bizer spricht in diesem Zusammenhang von „wittenbergisch-gemäßigter Ekstase“.²⁵ Dem von Luther Intendierten näher kommt Martin Nicol: „Es handelt sich [...] um eine worthwhile Erfahrung des Heiligen Geistes im Vollzug der Schriftmeditation.“²⁶ Auch für den Reformator gibt es also ein theologisch ernstzunehmendes Reden des Geistes Gottes im menschlichen Herzen! Wichtig zur Interpretation der zitierten Stelle ist Luthers Aussage, dass ihm solche Erfahrungen häufig zuteil würden.²⁷ Überdies ist er der Überzeugung, dass sie auch andere Beter, die sich in ihrem Gebet nach seinen Anleitungen richten, machen werden.²⁸

Von daher ist die Interpretation Bizers missverständlich. Es geht Luther um eine Erfahrung, die für das Gebet existenziell ist und die deshalb auch jeder Beter machen kann. Voraussetzung dafür ist, dass neben dem Verstand vor allem das Herz des Betenden angeregt wird. Die mit dem Gebet verbundene Geisterfahrung ist ein Erleben, das die Affekte des Beters ergreift.

An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr, dass Luther Einsichten mystischen Christseins demokratisiert hat. So wie er die mystische Entdeckung des liebenden und nahen Gottes in seiner rechtfertigungstheologischen Erkenntnis der voraussetzungslosen Annahme des Menschen durch Gott für alle Christen fruchtbar gemacht hat, wird hier die Gebeterfahrung der Mystikerinnen und Mystiker auf alle Christen hin geöffnet.

6. Von der Brautmystik geprägte Spiritualität

Schon aufgrund seiner Hochschätzung Bernhards von Clairvaux liegt es nahe, dass Luther in seinen Aussagen zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch sich einer von der Brautmystik geprägten Sprache bedient hat. Tatsächlich finden sich nicht nur beim jungen, sondern auch beim älteren Luther entsprechende Vorstellungen.²⁹ Dabei trat für den Reformator das Hohelied als biblische Grundlage in den Hintergrund; er verstand es immer mehr als Verhältnisbeschreibung zwischen Gott als König und seinem Volk. Zentraler biblischer Beleg für brautmystische Vorstellungen wurde für Luther neben Ps 45 (Lied zur Hochzeit des Königs), Mt 22,1-14 (Die königliche Hochzeit) vor allem Eph 5,25-32, bes. Vers 32.

Die innige Liebe zwischen Mann und Frau wird in Eph 5 als Bild für die Beziehung zwischen Christus und der christlichen Gemeinde gebraucht. Die Frage ist, ob Luther so wie Bernhard das Verhältnis von Christus und der Gemeinde individualisiert hat. Schon von seinem Verständnis der Kirche als Gemeinde bzw. als Gemeinschaft der Christen her legt sich eine solche Vermutung nahe. Tatsächlich existieren viele Aussagen, nach denen Christus die Gemeinschaft mit den einzelnen Christen wie der Bräutigam mit der Braut sucht.

²⁴ A.a.O., 46.

²⁵ Christoph Bizer, In der Schule von Doktor Martin und Meister Peter. Andächtige theologische Erzählungen, in: Stolt, Peter u.a. (Hg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienste: Öffentliche Inszenierungen des Lebens, Göttingen 1996, 204.

²⁶ Martin Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen 1991, 90.

²⁷ WA 38, 363, 9; vgl. auch Nicol, Meditation bei Luther, 88.

²⁸ WA 38, 366, 10; vgl. auch Nicol, Meditation bei Luther, 88.

²⁹ Vgl. hier und im Folgenden Schwarz, Mystischer Glaube, 125-140 (mit Belegen); hier: 125.

Entscheidend ist dabei Luthers Betonung der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen. Diese Unmittelbarkeit kann nicht durch Repräsentationsfiguren ersetzt werden: etwa durch den Bischof als Vertreter Christi oder Maria als Stellvertreterin der Kirche. „Also sollen wir hier wissen, dass Christus unser lieber freundlicher Gespons ist, und wir sind die Braut; da ist kein Mittel vonnöten, sondern wir sollen selbst mit solcher ganzer Zuversicht zu ihm treten, wie je eine geliebte Braut zu ihrem holdseligen freundlichen ehelichen Gemahl immer getreten ist; denn der christliche Glaube bringt zuwege, dass Christus ist der Bräutigam, ich bin die Gespons.“³⁰

Das Verhältnis zwischen Christus und dem Gläubigen zeichnet sich neben der Unmittelbarkeit durch ein inniges Vertrauen aus, das im Glauben zum Ausdruck kommt. Drei Dinge sind nach Luther für das brautmystisch geprägte Verhältnis zwischen Christus und dem Gläubigen konstitutiv: Es handelt sich um eine Verbindung von Ungleichen; Christus gibt dem Gläubigen in diesem Verhältnis an seinen Gütern Anteil; ja, es kommt zum „fröhlichen Wechsel“, zum Austausch der von beiden Partnern in die Beziehung eingebrachten Güter.

Alle drei Aspekte bringt Luther besonders eindrucksvoll in seiner reformatorischen Hauptschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ zum Ausdruck: „Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seele Sünde durch ihren Brautring, das ist der Glaube, sich selbst zu Eigen macht und nicht anders tut, als hätte er sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden ... Also wird die Seele von allen ihren Sünden nur ... des Glaubens halber, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi. Ist nun das nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern?“³¹

Der Reformator formuliert hier seine rechtfertigungstheologischen Entdeckungen in der Sprache der mittelalterlichen Brautmystik. Entscheidend sind die christologische und die soteriologische Dimensionen der Gemeinschaft mit Gott.³² Den seligen Tausch zwischen Christus und dem Christen hat Luther an vielen Stellen in seinen Werken beschrieben. „Darum, mein lieber Bruder, lerne Christum und zwar den Gekreuzigten. Ihm lerne lobsingend und an dir selbst verzweifeln. Dann sprich zu ihm: Du, o Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde; du hast, was mein ist, angenommen, und mir gegeben, was dein ist. Was du nicht warst, nahmst du an und gabst mir, was ich nicht war.“³³

Immer wird die auch für mystische Frömmigkeit zentrale Einheit zwischen Christus und dem Christen durch den *Glauben* bewirkt. Ziel des Glaubens ist das Einssein des Glaubenden mit Christus: „Der Glaube macht aus dir und Christus gleichsam eine Person, so dass du von Christus nicht geschieden werden magst, vielmehr ihm anhangest.“³⁴

Ein hervorragendes Mittel zur Verwirklichung und Stärkung der mystisch geprägten Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus stellt neben dem gepredigten Wort das Abendmahl dar, durch das Christus und der Gläubige „ein Kuchen“ werden.³⁵ Diejenigen, die es empfangen, nehmen „seyn gestalt,

³⁰ WA 10, 3, 357, 28ff (Predigt über Mt 25,1ff), zit. nach Schwarz, *Mystischer Glaube*, 131 (dort modernisierte Schreibweise).

³¹ WA 27, 25 f [Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520] (zit. nach Martin Luther: *Ausgewählte Werke*. Bd. 2: *Schriften des Jahres 1520*/ hrsg. von H. H. Borcherdt/Georg Merz. München³1983, 274).

³² Vgl. dazu Oswald Bayer: *Vita passiva - Luther und die Mystik*, in: *Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung*. Bd. 2: *Frühe Neuzeit*/ hrsg. von Mariano Delgado/Gotthard Fuchs. Fribourg/Stuttgart 2005, 108 - 110.

³³ WA, Br 1, 35, 24-27. Im Original Lateinisch: „Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, Domine Ihesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum; assumpsisti quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram.“

³⁴ Zit. nach Schwarz, *Martin Luther: WA 40, 1,285,5f bzw. 24ff* (Auslegung zu Gal 2,20).

³⁵ Vgl. dazu im Einzelnen Eberhard Winkler, *Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls*, in: *Lutherjahrbuch 78*, 2011, 137-152.

vorlassen vnß auff seyn gerechtikeit, leben vnd selickeit, vnd seyn alßo durch gemeynschafft seyner guter vnd vnßers vnglucks ein kuche, eyn brott, eyn leyb, eyn tranck, vnd ist alls gemeyn.“³⁶

7. Ausblick

Luthers Verhältnis zur Mystik muss differenzierter gesehen werden, als das in der Vergangenheit häufig geschah. Dem Reformator gebührt ein eigener Platz in der Geschichte der christlichen Mystik. Durch Martin Luther kommt es einerseits zu einer Demokratisierung der Mystik: ihres Gottesverständnisses, ihres Glaubens- und Erfahrungsbegriffs, und andererseits zur Vertiefung mystischer Orientierung an Jesus Christus, der Bibel und dem Glauben.

Die Mystik Luthers zeichnet sich durch eine spezifische Prägung aus, für die sein mystisch geprägtes, an der Rechtfertigung orientiertes Glaubensverständnis verantwortlich ist, das er in Aufnahme, Abgrenzung und Weiterentwicklung mittelalterlicher Vorstellungen gewonnen hat. Im Zentrum steht dabei eine Christusgemeinschaft von selten erreichter Intensität, die durch den Glauben ermöglicht und durch das Wort zusammen mit weiteren Gnadenmitteln wie Taufe, Abendmahl und Beichte vermittelt wird.

Für die Demokratisierung der Mystik waren im lutherischen Protestantismus von Anfang an zwei gottesdienstliche Elemente verantwortlich, die eine mystische Dimension aufwiesen. Dadurch, dass sie allen Christen zugänglich waren, stand jedem der Zugang zu mystischer Spiritualität offen. Dazu gehörten zum einen das Abendmahl und zum anderen die Choräle. Martin Luther selbst hat im lutherischen Protestantismus die Grundlage für ein mystisches Verständnis des Abendmahls gelegt.³⁷ Er knüpft dabei an Aussagen Taulers – und über diesen vermittelt – Meister Eckharts an.³⁸

Ausgehend von der Vorstellung, dass die Seele als Braut mit ihrem Bräutigam Christus durch den Glauben vereint wird, vollzieht sich im Abendmahl die Vereinigung mit Christus und dadurch eine geistliche Verwandlung des Kommunikanten. Durch die Initiative Christi kommt es – aufgrund seiner Liebe zum Menschen – zu einer innigen Vereinigung mit ihm: Christus und der Gläubige werden „ein kuche, eyn brott, eyn leyb, eyn tranck, vnd alls gemeyn“.³⁹ Die Erfahrung der Liebe Christi im Abendmahl entzündet die Liebe zum Nächsten: „Da muß nu deyn hertz sich yn die lieb ergeben vnd lernen, wie diß sacrament eyn sacrament der lieb ist, vnd wie dir lieb vnd beystand geschehn, widerumb lieb vnd beystand ertzeygen Christo in seynen durfftigen.“⁴⁰ Die Folge der Gemeinschaft mit Christus ist die diakonische Gemeinschaft mit den übrigen Christen: „Dann wo die lieb nit teglich wechst vnd den menschen alßo wandelt, daß er gemeyn wirt ydermann, da ist diß sacraments frucht vnd bedeutung nicht.“⁴¹

Auch Luthers Bestehen auf der Realpräsenz Christi im Abendmahl entspricht mystischer Tradition. „Für die mystische Tradition ist es keine Frage, dass Gott in allen Dingen ist und darum auch im Brot und im Wein sakramental präsent sein kann. Entscheidend ist, dass er sich *für mich* gibt.“⁴² Die Realpräsenz ist nicht zuletzt aus seelsorgerlichen Gründen für Luther unaufgebar, weil sie dem Kommunizierenden auf sinnliche Weise – unabhängig von gedanklichen Einsichten, Gefühlen und Stimmungen – die Nähe Gottes erfahren lässt. Luther ist der Meinung, dass das Abendmahl nur bei häufigem

³⁶ WA 2, 748,16–18.

³⁷ Vgl. hier und im Folgenden Eberhard Winkler, Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls, in: Lutherjahrbuch 78, 2011, 137–152.

³⁸ Belege a.a.O., 141f.

³⁹ WA 2, 748, 18 (Ein Sermon von dem hochwürdigem Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften).

⁴⁰ WA 2, 745, 24–27.

⁴¹ WA 2, 748, 3–5.

⁴² Winkler, Motive der Mystik, 148 (Hervorhebung im Text).

Empfang seine spirituelle Kraft entfalten kann.⁴³ Von daher war es ein großer Verlust im Hinblick auf die mystische Dimension evangelischer Frömmigkeit, dass das Abendmahl bis in die 1960er Jahre hinein in den Gemeinden nur sehr selten gefeiert wurde.

Neben dem Abendmahl fand die mystische Tradition in den evangelischen Chorälen einen hervorragenden Platz in der Liturgie des evangelischen Gottesdienstes, zumal dieser – neben der Predigt – seit der Reformationszeit vor allem durch die Lieder geprägt wurde, die ihn wie ein roter Faden durchziehen. Die Mystik sang sich in die Herzen der Gottesdienstteilnehmer. Da die Choräle auch die Privatfrömmigkeit bestimmten, war mit ihnen ein entscheidender Ansatzpunkt zur Demokratisierung evangelischer Mystik gegeben. Zudem stellte sich evangelische Spiritualität von Anfang an weniger als Bibel- denn als Gesangbuchspiritualität dar. Bis heute besitzt eine Vielzahl beliebter Choräle des Evangelischen Gesangbuchs eine mystische Prägung.⁴⁴

Um eine Auswahl zu nennen: „Vom Himmel hoch da komm ich her“; „Wie schön leuchtet der Morgenstern“; „Ich steh an deiner Krippen hier“; „Gott ist gegenwärtig“; „Jesu geh voran“; „Von guten Mächten wunderbar geborgen“. Viele evangelische Mystiker waren gleichzeitig Liederdichter. Das gilt von Martin Luther über Philipp Nicolai, Paul Gerhardt, Gerhard Teerstegen und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf bis hin zu Dietrich Bonhoeffer.⁴⁵

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieser Präsentation nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61
70184 Stuttgart
Telefon: +49 711 1640-600
E-Mail: info@akademie-rs.de

⁴³ BSLK 717, 23–42 (Großer Katechismus).

⁴⁴ Vgl. dazu im Einzelnen auch Klaus Hägele, *Deiner wart ich mit Verlagen. Mystische Spiritualität entdecken mit dem Evangelischen Gesangbuch, Ökumenische Existenz in Berlin-Brandenburg*, Bd. 7, Berlin 2006.

⁴⁵ Zum Ganzen vgl. auch Peter Zimmerling, *Evangelische Mystik*, Göttingen 2015.