

Luther und die Mystik

von Erich Vogelsang, Gießen

Wir haben von Luther nur verstreute Äußerungen zur Mystik und zu einzelnen Mystikern¹⁾; er hat es nicht für nötig erachtet, hier ein zusammenfassendes Wort zu sagen. Seine gelegentlichen Äußerungen sind aber mit Vorsicht zu zitieren; denn sie sind vor und nach 1516 und wiederum 1522 zum Teil verschieden, sind in jedem Falle kein „historisches Urteil“, sondern subjektiv auswählende Wertung, ja öfter ein „produktives Mißverständnis“. Das theologiegeschichtliche Problem „Luther und die Mystik“ ebenso wie die gegenwärtige Auseinandersetzung zwischen „Protestantismus und Mystik“²⁾ kann keineswegs schon aus Einzelurteilen Luthers, sondern erst aus dem Gesamtverständnis seiner Theologie und einer Gesamtanalyse der Mystik sowie durch eine gleichzeitige Untersuchung der mystischen und unmystischen Züge in Luthers Glauben gewonnen werden. Sobald man dabei nur eine Wesensanalyse von „Luther und der Mystik“ gibt ohne genaueste Einzelbeziehung der mannigfachen Einzelaussagen Luthers oder sobald man umgekehrt die Einzeläußerungen ohne Vergegenwärtigung des Ganzen analysiert, greift man zu kurz, gleichgültig, ob man dann in Luther zuletzt den Freund oder den Feind der Mystik findet. Die heute in der lutherischen Theologie fast herrschend gewordene Meinung, die in der Gefolgschaft von E. Brunners Schleiermacherbuch „Die Mystik und das Wort“ (1924) in Glaube und Mystik nicht als den abschließenden Gegensatz sieht, darf man freiwillig nicht zum Ausgangspunkt nehmen. Nur wer ohne dogmatische Vorentscheidung an Luther herangeht, wird von ihm lernen können; das gilt wie überhaupt, so besonders für diese verwickelte Frage der Mystik.

Luther hat folgende sogenannten Mystiker gekannt, d. h. wirklich gelesen: Dionysius Areopagita, Hugo und Richard v. St. Viktor, Bernhard, Bonaventura,

¹⁾ Das Buch von Herm. Hering, *Die Mystik Luthers* (Leipzig 1879) ist in jeder Hinsicht veraltet; es hatte aber f. J. den Vorzug, der Frage genetisch und im Zusammenhang der ganzen Theologie Luthers nachzugehen. Von neueren Einzeluntersuchungen kommen in Betracht: W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* (1910), S. 236—370; O. Scheel, *M. Luther Bd. II* 5. Aufl. S. 216 ff.; W. Dreyß, *Die Theologie Gersons* (1931), S. 80 ff.; 166 ff.; 193 ff.; vgl. auch S. 2 Anm. 2.

²⁾ Vgl. E. Weber, *Glaube und Mystik*, 1927; G. Heinzelmann, *Glaube und Mystik*, 1927; S. Bornkamm, *Protestantismus und Mystik*, 1934; ders., *Edhardt und Luther*, 1936.

Gerson, Brigitta von Schweden, Tauler, den „Frankfurter“. Unbekannt war ihm Meister Eckehard. Einwandfrei läßt sich weiter feststellen, 1. daß Luther die „romantische Mystik“ zuerst kennenlernte und sie als eine geistige Einheit betrachtet hat: Bernhard, Bonaventura, Hugo v. St. Viktor hat er oft zusammen genannt, schon 1513, wie noch um 1540¹⁾; 2. daß Luther die „deutsche Mystik“ erst seit 1516 gelesen hat und auch sie als eine geistige Einheit betrachtet; so stellt er z. B. 1522 (W. 10, II, 329) Tauler, Theologia Deutsch, Wessel Gansfort und Johann Goch sehr bedeutsam zusammen²⁾; 3. daß Luther den Areopagiten seit 1516/17 sehr scharf von der romanischen und deutschen Mystik unterscheidet und am kritischsten beurteilt. Luther sah also gleichsam drei Stämme der Mystik: zu der areopagitischen fand er ein schroffes Nein, zu der romanischen stets ein Ja und Nein, zu der Deutschen ein fast reines Ja. Solange man diese von Luther selbst gemachten Unterschiede übersieht und unterschiedslos von seinem Verhältnis zu der Mystik redet, bleibt alles verwirrt.

I.

Luther und die areopagitische (neuplatonische) Mystik

Dionysius Areopagita stand zu Luthers Zeit in hohem Ansehen, wie schon im Mittelalter bei Scholastikern und Mystikern, wie noch heute in der römischen Kirche. So hat Luther ihn früh kennengelernt und hat ihn zunächst nur lobend erwähnt. Was hat ihn an dem Areopagiten angezogen? Gegenüber der alleswissenden Geschwägigkeit und theoretischen Begrifflichkeit der Scholastik, die, sagt Luther, von den göttlichen Geheimnissen wie der Schuster vom Leder schwätzt, findet er in der areopagitischen Mystik zunächst eine tiefe Ehrfurcht vor der unsagbaren, unbegreifbaren Majestät Gottes, ein Bewußtsein davon, daß all unser menschliches Reden von Gott ein unzureichendes Stammeln, daß nicht nur jedes menschliche Wort, sondern schon jeder Gedanke zu klein ist, Gottes Lob zu verkünden. Das nennt er zustimmend die „ekstatische und negative Theologie“, die

¹⁾ W. 3, 233 (1513); W. 43, 581¹¹ (1540).

²⁾ Die erste Erwähnung Taulers in der Römerbriefvorlesung zu Röm. 8, 26; zur Frage „Luther und Tauler“ vgl. A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918; O. Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung. Festg. f. Kaftan. 1920. S. 298 ff.; K. Holt, Luther² S. 150 ff.; E. Seeberg, Luthers Theologie I 31 ff. 1929; W. Köhler a. O. S. 236 ff.; Luthers Randbemerkungen (1516) zu Taulers Predigten: Weim. Ausg. 9, 95 ff.

mit Furcht und Zittern, „in tiefstem Schweigen und Stillesein“ von dem Gott redet, der uns letzten Endes doch ein „verborgener und unbegreiflicher Gott“ bleibt.¹⁾ Soweit hat Luther also ein elementares Verständnis für die areopagitische Mystik gehabt. Und alles, was er später über Gottes helle Offenbarung im Wort des Evangeliums zu sagen hat, setzt diese erste Wahrheit, diese Ehrfurcht vor dem „verborgenen und unbegreiflichen Gott“ nicht außer Kraft; gerade in den letzten, im zitternden Erstaunen und Anbeten einmündenden Aussagen von „De servo arbitrio“ (1525) lehrt dieser areopagitische Ton von dem „Dunkel“ des „verborgenen und unbegreiflichen Gottes“ wieder.²⁾

Was ist es dann gewesen, das ihn zuerst 1516, dann schroffer seit 1519/20, zur leidenschaftlichen Ablehnung des Areopagiten getrieben hat? Zu Röm. 5, 2 „durch Christum haben wir den Zugang zum Vater“ schreibt er in der Römerbriefvorlesung 1515/16: „Das geht gegen die, welche gemäß der „mystischen Theologie“ in das innere Dunkel Gottes eindringen wollen und dabei das Bild des Leidens Christi aus den Augen verlieren, die das ungeschaffene Wort (den Logos) selbst hören und betrachten wollen, ehe sie gerechtfertigt und gereinigt sind an den Augen des Herzens durch das fleischgewordene Wort. Das fleischgewordene Wort hat man zuerst nötig zur Reinheit des Herzens; dann erst, wenn man sie hat, wird man durch das fleischgewordene hinaufgerissen in das ungeschaffene Wort. Aber wer meint von sich, er sei so rein, daß er sich dessen getraut?“³⁾ Die Kritik ist klar: nur durch den Menschgewordenen, Gef Kreuzigten haben wir Zugang zu dem Ewigen, Unbegreiflichen, nur durch den offenbarten haben wir den verborgenen Gott. Gleichwohl ist damit das eigentümlich

¹⁾ W. 3, 372₁₃ (1514) secundum extaticam et negativam theologiam: qua deus inexpressibiliter et prae stupore et admiratione maiestatis eius silendo laudatur, ita ut iam non solum omne verbum minus, sed et omnem cogitatum inferiorem esse laude eius sentiat . . . sicut affirmativa de deo via est imperfecta, . . . ita negativa est perfectissima. Unde in Dionysio frequens verbum est ‘hyper’, quia super omnem cogitatum oportet simpliciter in caliginem intrare (zur Geschwätzigkeit der Scholastik als Hintergrund vgl. W. 3, 382₇ ff.). W. 3, 124₃₂ b. Dionysius docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis. — Die zeitlich letzte, ausdrückliche Zustimmung zur mystischen Theologie des Areopagiten findet sich in der Hebr. Vorl. zu Hebr. 5, 12 (ZK. S. 185 f.).

²⁾ Etwa W. 18, 648₃₇ ff., 689₁₈ ff. u. ö. (1525).

³⁾ Röm. Vorl. II 132; vgl. Hebr. Vorl. zu Hebr. 9, 23 (ZK. 254₁₄ ff.); ähnlich schon W. 4, 64₂₇; 65₁ (1514).

luthersche Wort zu Mystik noch nicht gesagt; denn ganz ähnlich warnend und kritisch haben auch Bernhard und Bonaventura gesprochen; ja, Luther scheint hier einfach eine übliche Warnung dieser kirchlichen Mystiker des Mittelalters bis in den Wortlaut hinein getreu nachzusprechen.¹⁾

Anders im Jahre 1519/20. Aus der Warnung ist schroffe Ablehnung geworden, aus dem verknüpfenden „Zuerst der Menschgeborene, danach der ungeschaffene Logos“ ist ein Entweder/Oder geworden: Was die rechte mystische Theologie ist, verstehen nunmehr der Areopagite und seine Kommentatoren selbst nicht: „Die reine Irreführung eines aufgeblähten und sich brüstenden Wissens! Glaube nur niemand, er sei ein mystischer Theolog, wenn er dies (den Areopagiten) gelesen, verstanden und gelehrt hat oder vielmehr meint, er habe es verstanden. Durch Leben, nein, durch Sterben und Gericht wird der Theolog, nicht durch Erkennen, Lesen oder Spekulieren“. Der Areopagite gilt nun als „gänzlich verderblich, mehr Platoniker als Christ ... Christum wirst du da nicht lernen ... Ich rede aus Erfahrung“.²⁾

Der erste schwerwiegende Einwand (*vivendo — non speculando*) zielt darauf, daß diese Mystik der „reinen Innerlichkeit“ die Wirklichkeit des Lebens in ein Gedankengebilde auflöst. Gott aber handelt mit uns nicht da, wo unsere Gedankenträume vor den natürlich-geschichtlichen Begebenheiten des Lebens fliehen („fliehe die Wahrnehmungswelt“, sagt der Areopagite³⁾), sondern da, wo das zwischen Geburt und Tod gelebte Leben mit seinen Aufgaben wie mit seinen Widerfahrnissen uns ruft. Aus Luthers Kritik an dem „beschaulichen Leben“ der Mystik entspringt alsbald die Ablehnung des ganzen Mönchtums: nicht die selbstgemachte Welt der klösterlichen Innerlichkeit und Abgeschiedenheit, sondern die in Gottes Ordnungen verfaßte Schöpfungswelt ist der Ort des rechten Gottesdienstes: „das beschauliche Leben in Klöstern und Kollegien kennt keine häuslichen und politischen Nöte; sie sitzen müßig und spekulieren über Gott, beten, fasten,

¹⁾ Bernhard, in cant. serm. 5, 2 non temere assurgat ad os serenissimi sponsi ... ne confusa in luminaribus coeli facies assueta tenebris opprimatur a gloria etc.; in cant. s. 41, 2 frustra intenditur oculus, qui non sit fide mundatus; in cant. s. 62, 7 quid tam efficax ... ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio? Ähnlich Bonaventura, Itinerarium mentis in deum cap. IV (3. T. im Anschluß an Bernhard).

²⁾ W. 5, 163₁₇ ff.; W. 6, 562₃ ff. (1520).

³⁾ Dionysius, de myst. theol. 1, 1.

haben ihre Visionen, Offenbarungen, Erleuchtungen — und sind doch reine Täuschungen des Satans“.¹⁾ Noch tiefer reicht der zweite Einwand (*moriendo, immo dammando*): die neuplatonisch-areopagitische Mystik will sich erheben über Sinnlichkeit und Verstand, will aufsteigen über das Sein und Nichtsein, will „das Eine“, das „Überseiende“ ergreifen²⁾ — und ahnt doch nichts davon, welche Kluft uns von Gott trennt: der Tod, die Sünde; drum weiß sie nichts vom Sterben und vom Gericht Gottes. Mit dem Sprung über die Erfahrungswelt wird nicht nur die Welt der Schöpfung, sondern zugleich die Welt der Sünde und des Todes gelegnet.

Das führt zu dem dritten und für Luther entscheidenden Einwand gegen den Areopagiten: „Christum, den Gekreuzigten, lernst du da nicht.“ — Der „unbegreifliche und verborgene Gott“ an sich ist von uns aus nie zu greifen und zu begreifen; wer in sein Dunkel dennoch eindringen will, stürzt in einen Abgrund der Verzweiflung — oder der Vermessenhaftigkeit³⁾: seine hohen „Visionen und Offenbarungen“ sind Suggestionen und Illusionen des Teufels, der die Sinne mit süßen und seligen Gefühlen zu täuschen versteht.⁴⁾ Wer dieser Täuschung verfällt, betet sein eigenes Phantasiegebilde an statt den wahren Gott. Wer durch diese Täuschung hindurchbricht in das ehrliche Verzweifeln vor dem

¹⁾ So W. 43, 667²³ (1542). — „Berufsethil“ gegen Mönchsethil am eindringlichsten W. 10 I 1, 306—310 (1522); auch schon W. 9, 443 (1519).

²⁾ TR. I Nr. 644 (1533) *mystica theologia Dionisii sunt merissimae nugae. Sicut enim Plato nugatur: omnia sunt non ens et omnia sunt ens, und lest's so hangen, sic illa mystica theologia est: relinque sensum et intellectum et ascende super ens et non ens. In istis tenebris est ens? Deus est omnia etc.; ebenso* W. 5, 176³⁰ (1519).

³⁾ W. 4, 648¹⁴ (1520) *etsi in omnibus sit Deus, in nullo tamen est corporaliter et tam praesens ut in humanitate (Christi), nec eius praesentia est comprehensibilis alibi ... Deum nemo secundum potentiam et sapientiam apprehendit, sed secundum misericordiam et suavitatem, quae in Christo exhibetur. Proinde qui in excelsis quaerunt Dominum, inveniunt praecipitium horrendum. 647²⁵ ... (facit) aut superbos aut desperatos. W. 9, 406¹⁷ (1520). Wenn sie mit dem Kopf durch den Himmel bohren und sehen sich in dem Himmel um, da finden sie niemand; denn Christus liegt in der Krippe und ins Weibes Schoße; so stürzen sie wieder herunter und brechen den Hals ... Hebe unten an und nicht oben ... in Christo sehe ich, was Gott in seinem heimlichen Willen (mit mir vor) hat. — Ebenso W. 39 II 389 ff. (1537) unter Nennung von Dionysius, Th. Münzer, Wiedertäufern und Zwickauer Propheten.*

⁴⁾ W. 43, 72 (1538); Erl. er. lat. 23, 400 f. (1543).

verborgenen Gott, dem ist schon halb geholfen. Wer aber in Vermessenheit, „vor Freude trunken, auf diese Weise schon in Gottes Schoß zu sitzen meint“, dem ist schwer zu helfen.¹⁾ Und das ist das Satanische an dieser Art Mystik: „*delusiones Satanae, qui ita fascinat sensus hominum, ut talia mendacia pro certissima veritate amplectantur.*“²⁾ Darum hat Luther auch so vorbehaltslos und schneidend scharf über die besonderen Offenbarungen der Birgitta von Schweden geurteilt, sie seien „reine Illusionen des Satans“.³⁾ Nicht anders hätte er über die Visionen der deutschen Mystikerinnen Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg geurteilt, wenn er sie gekannt hätte.⁴⁾ Mit solchen Visionen spiegelt der Mensch wohl seine eigene Innerlichkeit an den Himmel, ohne aber das Dunkel des verborgenen Gottes dadurch aufhellen zu können. Alle Gotteserkenntnis führt in die Irre, die nicht „von unten anhebt: von dem Wort und der Geschichte des Menschgewordenen und Gekreuzigten. Heb von unten an, von dem fleischgewordenen Sohn ... der Christus wird dich bringen zu dem verborgenen Gott ... Halt das festiglich und für gewiß: wenn du den offenbarten Gott annimmst, wird er dir den verborgenen mitbringen“.⁵⁾

Bedarf es noch weiteren Beweises, daß Luther und die Mystik ausschließende Gegensätze sind, daß Luther in der Mystik das satanische Widerspiel des Glaubens sah? Nein, das Urteil ist rund und vorbehaltslos, aber — nur über die areopagitische Mystik. Merkwürdigerweise hat Luther nämlich g l e i c h z e i t i g, als er den Areopagiten so verurteilte, etwas ganz anderes über die romanische und die deutsche Mystik gesagt.

¹⁾ W. 45, 72²⁴ (1538) qui abiecta vel neglecta humanitate Christi de Deo ... speculantur, aut ad desperationem adiguntur oppressi claritate Maiestatis, aut iubilant stulte, ac se in coelos positos somniant, decepti a Satana talibus praestigiis animos ludente. Ac desperantibus quidem succurri potest, sed istis, qui ceu gaudio ebrii se in sinu Dei sedere putant, non item; Röm. Vorl. II 21⁴ phantasma suum verius colunt quam deum verum.

²⁾ W. 59 I 390⁷ (1537).

³⁾ W. 45, 667³⁰ (1542).

⁴⁾ Hildegard v. Bingen wird öfter in Taulers Predigten zitiert (ed. Vetter 175¹¹; 379¹⁵ u. ö.)

⁵⁾ TR. V Nr. 5668 a (1542); genau so schon W. 9, 406 (1520): s. S. 5 Anm. 3.

II.

Luther und die romanische Mystik

„Bernhard hat die Menschwerdung Christi sehr lieb, ebenso Bonaventura; diese beiden lobe ich gar sehr“, so sagte der alte Luther¹⁾, und ebenso schrieb schon der junge Luther 1514: „Die Seele hat (sagt Bernhard) keine Ruhe als nur in Christi Wunden.“²⁾ Gerade das, was er am Areopagiten vermißt, weshalb er ihn verwirft, das findet Luther bei Bernhard und Bonaventura: den Mensch gewordenen, den Gekreuzigten. „Bernhardo ist der Jesus lieb, ist eitel Jesus mit ihm.“³⁾ Und darum findet Luther hier auch das zweite, was ihm an der areopagitischen Mystik fehlte, daß der Christ durch Sterben und Gericht hindurch wird. Denn so zitierte er schon 1514: „Glückselig, sagt Bernhard, wer vor Gottes Angesicht sich selber allzeit richtet und verklagt.“⁴⁾ Ja, die Betonung von Menschwerdung und Kreuz bei Bernhard und Bonaventura hatten Luther gar ein Stück Wegs Hilfe gegen den Areopagiten gegeben.

Noch mehr: an Bernhard hat Luther gegen den Areopagiten seine eigene Definition von Mystik gewonnen: *theologia mystica est sapientia experimentalis et non doctrinalis*.⁵⁾ Mystik ist ihm Erfahrung, nicht Lehre. Daß der junge Luther für seinen eigenen Begriff der religiösen Erfahrung einen entscheidenden Anstoß von Bernhard empfangen hat, war uns schon durch Melanchthons Lutherbiographie bekannt⁶⁾ und wird durch die Bernhardszitate in den jüngst wieder entdeckten Frühvorlesungen Luthers überraschend bestätigt. Den Blick für die individuelle Zueignung, für die persönliche Gewißheit des Glaubens hat Bernhard Luther geöffnet: „Nicht ist es genug an die Vergebung der Sünden zu glauben, wenn du nicht auf das gewisseste glaubst, dir seien die

¹⁾ W. 43, 581¹¹ (1542); ähnlich W. 39 II 171¹⁸ (1542); TX. III Nr. 3370 (1533); TX. I Nr. 872.

²⁾ W. 3, 640⁴⁰ (1514).

³⁾ TX. V 5439 (1542).

⁴⁾ W. 4, 198²³ (1514).

⁵⁾ W. 9, 98²⁰ (1516 zu Tauler); Hebr. Vorl. zu Hebr. 5, 12 (HK. 184⁴) *theologia mystica . . . quae nec verbo nec ratione tradi aut capi potest, sed sola experientia*. W. 7, 546²⁷ (1521) die Erfahrung = die Schule des heiligen Geistes; W. 9, 610³¹ (1521) Gottes Wort muß verstanden werden durch ein Schmach und Erfahrung.

⁶⁾ Corp. Ref. VI 158 ff. = O. Scheel, Dokumente² S. 199²².

Sünden vergeben.“¹⁾ Dieses „für mich“, das je länger je mehr der Nerv der Lutherschen Glaubensgewißheit wird, dieses unberechenbare und unvertauschbare „Ich“, das in keinen noch so dialektischen Lehrzusammenhang aufzunehmen ist, sondern Sache der Erfahrung ist, macht für Luther das Wesen der rechten „mystischen Theologie“ aus. Von hier aus ist auch seine Kritik an der areopagitischen Mystik: „durch Leben, nicht durch Erkennen wird der Theolog“ entstanden.

Zeit lebens ist Luther Bernhard für diese Hinweise auf den Gekreuzigten, auf das Gericht, auf die Erfahrung dankbar gewesen. So sehr hat er ihn deswegen geliebt und gelobt, daß er das Römische an ihm übersehen hat oder gern übersehen wollte.²⁾ Erst seine Gegner, vor allem Johann Eck, haben ihn fast Schritt für Schritt zu der Anerkennung nötigen müssen, daß Bernhard doch kein evangelischer Christ war. Also fast wider Willen wurde Luther kritisch gemacht gegen Bernhard.³⁾ Zuerst auf der Leipziger Disputation zwischen Karlstadt und Eck über den freien Willen wurde Luther darauf aufmerksam gemacht, daß Bernhard in der Gnadenlehre doch kein Prädestinarianer gewesen sei, vielmehr den freien Willen gelehrt habe. Nur widerstrebend und erst spät hat er das zugegeben.⁴⁾ Dann wurde ihm sein vielverehrter Bernhard von Eck als Verfechter der Hierarchie⁵⁾ und wenig später als Vorkämpfer des Mönchtums entgegengehalten.⁶⁾ Es ist bekannt, daß Luther durch einen eregetischen Gewaltstreich Bernhards Auffassung vom Mönchtum „produktiv mißverstanden“ hat, indem

¹⁾ Röm. Vorl. II 197; Hebr. Vorl. (3A.) 172.

²⁾ Vgl. W. 39 II 112⁷ (1540) mit Bezug auf Bernhard: ergo sunt patres imitandi, ubi recte dixerunt et senserunt; ubi vero incommodius dixerunt vel etiam senserunt, sunt tolerandi et commode interpretandi, ut papistae faciunt, qui etiam illos in suam sententiam ire cogunt.

³⁾ Vgl. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte 315 ff.

⁴⁾ W. 18, 644⁸ ff. (1525) gibt Luther zu, daß Bernhard zwar lehrhaft inter disputandum den freien Willen vertreten habe, aber nicht im Affekt der Anfechtung, wenn er in der Gnade Zuflucht sucht: aliter afficiuntur quam dixerunt ante; ex affectu vero potius quam ex sermone metiendi sunt homines. Deutlicher noch das Zugeständnis: TX. V 5439 (1542).

⁵⁾ W. 2, 260²² ff.; 264²; 270³²; 277³⁴.

⁶⁾ W. 6, 540¹⁴ (1520); W. 8, 600²⁷ ff. (1521).

er Bernhards Bekenntnis zur letzten Verlorenheit seines Lebens („perdite vixi“) als Verurteilung des ganzen Mönchsstandes deutete.¹⁾

Trotz seiner steten Dankbarkeit und Vorliebe für Bernhard hat Luther die wesentlichen Differenzen je länger je mehr klar erkannt und ausgesprochen. Sieht man von der mönchisch-hierarchischen Grundstimmung, die gewiß alles verändert, einmal ab, so sind es im wesentlichen wohl drei Punkte, in denen Luther und die romanische Mystik auseinandergehen: 1. Was Luther die geistliche Anfechtung nennt, kennt auch die romanische Mystik nicht; nach seinen Begriffen kennt sie nur leibliche Anfechtungen (Versuchungen)²⁾, nicht aber die „hohe geistliche Anfechtung“, in der das Gerichtswort des unbedingt fordernden, ja, des nach seiner ewigen Wahl verwerfenden Gottes den Menschen ansieht. Hier bemerkt Luther weiter, daß auch Bernhard trotz seiner Betrachtung der Wunden Christi, weil der „Richter Christus auf dem Regenbogen“ unvermittelt daneben steht, nicht aus dem Zwiespalt von Gericht und Gnade herauskommt.³⁾ 2. Das besondere Kennzeichen der viktorinischen und bernhardinischen Mystik, die Brautmystik⁴⁾ ist für Luther nach ihrer psychologischen Wurzel, als sublimierte Erotik, das strikte Gegenteil des Glaubens. In welchem Sinne er das Bild von dem Bräutigam Christus aufnehmen konnte, wird noch zu zeigen sein. Die Erotik des Hohenliedes, die brennende Brautliebe und ihre weitere Ausdeutung, erschienen ihm nicht als Bild und Symbol, sondern als das äußerste Gegenteil dessen, was Christus durch Glaube und Liebe, in Tod und Hölle mit dem Herzen und Gewissen des Menschen schafft.⁵⁾ 3. Die romanische Mystik hat in der mystisch-

¹⁾ Zuerst W. 1, 323₁₉; 554₈ (1518); dann W. 8, 601₁₈; 658₁₈ (1521), S. Bernhardum eo servatum esse, quod de votis totaque sua vita hanc ex animo protulit sententiam: 'Perdite vixi'. Hac voce et confessione nonne vota sua nihili fecit et ad Christum rediit? vgl. Denifle, Luther² I 1, 43 ff.

²⁾ TA. II Nr. 1351; 2457 (1532). Über Gersons Sonderstellung vgl. E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther (1932), S. 15 Anm. 56; W. Drey, Die Theologie Gersons (1931) S. 141 ff., 166 ff.

³⁾ W. 33, 83 f. (1531); W. 47, 99 f. (1538). S. Bernhard, der sonst ein from man gewesen ist, saget auch also: Siehe im ganzen Evangelio, wie greulich oft Christus schilt, strafft ..., aber bei Maria, do ist eittel süßigkeit vnd liebe.

⁴⁾ Man denke an Hugo v. St. Victors Soliloquium de arrha animae, worin der *ἱερός γάμος* der Mysterienreligionen wiederersteht; dann natürlich an Bernhards Hohenliedauslegung.

⁵⁾ W. 5, 163₉ (1519) quae in Canticis de sponso et sponsa velut lascivo et de ho-

ekstatischen Einigung mit dem „ungeschaffenen Wort“ das gleiche Ziel wie die areopagitische Mystik, wenn auch auf dem methodisch gestuften Umweg über den Menschgewordenen, Gekreuzigten. Auch Bonaventura und Gerson wollen auf den Stufen des mystischen Aufstiegs an irgendeinem Punkt die Menschheit Christi fahren lassen und zu Gott allein kommen.¹⁾ „Den Bonaventura hab ich darüber gelesen — aber er hätt mich schier toll gemacht.“ „Ich bin auch auf derselben Treppen gewesen, ich hab aber ein Bein drüber zerbrochen.“²⁾

So steht neben dem dankbaren und klaren Ja das ebenso klare und entschiedene Nein Luthers zur romanischen Mystik.

III.

Luther und die deutsche Mystik

Wie überschwenglich Luther die deutsche Mystik, in erster Linie Tauler und den „Frankfurter“ (Theologia deutsch) gelobt hat, ist in der älteren wie neueren Lutherforschung immer wieder gesehen: „Ich habe mehr in ihm (Tauler) von wahrer Theologie gefunden als in allen Doktoren aller Universitäten zusammen genommen“; „weder in lateinischer noch in deutscher Sprache habe ich eine Theologie gesehen, die heilsamer und mit dem Evangelium übereinstimmender ist“.³⁾

Erst auf dem Hintergrunde der areopagitischen und romanischen Mystik wird sichtbar, worin eigentlich Luthers überschwengliches Lob der deutschen Mystik begründet liegt. Zunächst ist es das Gleiche, was er in der romanischen Mystik bejahte und kritisch gegen den Areopagiten anwendete: der Gekreuzigte, der Gerichtsgedanke und die „Erfahrung“. Darüber hinaus konnte und mußte er Tauler den

minum carnali amore dicuntur, immo et omnia, quae inter sexum maris et feminae etiam num geruntur, non significant nisi extreme contraria voluptatibus illis nempe fidei, spei, charitatis perfectissima opera, hoc est mortem et infernum: sehr viel anders und traditionsbedingt noch 1514: W. 4, 373²⁰; 376²¹; zu Luthers „Brautmystik“ f. u. S. 49 Anm. 5 ff.

1) Bonaventura, Itinerarium cap. 7, 4; Bernhard, in cant. s. 8 (osculum oris); s. 31, 6 (excessus purae mentis in deum) u. ö.; Gerson, de myst. theol. spec. 7, 36 ff. opp. III 591 ff.

2) TR. I Nr. 644 (1533); W. 23, 732⁸ (1527); W. 33, 155¹⁶ ff. (1531).

3) W. 1, 557²⁹ (1518); WA. Br. 1, 79⁵⁸ (1516).

Vorzug vor Bernhard geben, weil einmal das, was ihn an Bernhard störte, bei Tauler ganz zurücktrat: die Brautmystik, der Richterchristus, der freie Wille¹⁾, weil zum andern hier der sein Herz bezwingende Klang der Muttersprache hinzutrat: die deutsche Mystik hat in ihm zum erstenmal das Bewußtsein geweckt, deutscher Theologe zu sein, und hat, das läßt sich schon an den deutschen Bußpsalmen 1517 genau zeigen, entscheidend an Luthers deutscher Frömmigkeitssprache mitgewirkt.²⁾ Daher zum erstenmal in Luthers Schrifttum das Wörtlein „deutsch“ in dem von ihm gebildeten Titel „Ein Deutsch Theologie“ und in der Lobrede dazu: „Werden aber vielleicht (etliche) wie vormals sagen, wir seien deutsch Theologen. Das lassen wir so sein. Ich dank Gott, daß ich in deutscher Zungen meinen Gott also höre und finde, als ich und sie mit mir bisher nicht funden haben, weder in lateinischer, griechischer noch hebräischer Zungen. Gott gebe, daß dieser Büchlein mehr an den Tag kommen, so werden wir finden, daß die deutschen Theologen ohn Zweifel die besten Theologen sein.“³⁾ Und als solcher Büchlein mehr ans Licht kamen, da schrieb er 1522: „Ich freue mich, daß Deutschlands Schätze ans Licht kommen. Wahrhaftig, ich sehe, daß eine lauterere Theologie war und ist bei den Deutschen verborgen.“⁴⁾

Noch tiefer greift die Frage, die die innerste Verwandtschaft zwischen Luther und Tauler bezeichnet: „die hohe geistliche Anfechtung“. Hier sah Luther die Einzigartigkeit Taulers; nur bei diesem einen einzigen fand er innere Erfahrungen beschrieben, die seinen eigenen schwersten Anfechtungen vergleichbar waren. Alle anderen, Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Bernhard, Richard v. St. Vic-

¹⁾ Die Brautmystik steht bei Tauler (wie bei Luther) sehr am Rande (z. B. Predigten ed. Vetter S. 383₁₃ ff.); der Gerichtsgedanke ist von der *resignatio ad infernum* verzehrt (Vetter S. 45₃₂; 108₁₀), der „freie Wille“ ist als Freude des Willens gedeutet (349₁₈ ff.) oder ganz in dem „Gott verleißen“ (Vetter 9₃₅, dazu Luthers Randbemerkung W. 9, 97₁₂) und der puren bloßen Gnade, ohne Verdienen, ohne Würdigkeit und eigene Bereitung (64₁₃ ff.).

²⁾ Man beachte z. B. folgende Ausdrücke in den Bußpsalmen 1517 (W. 1, 158 ff.): Anfechtung, christförmig, Eigensinn, Eigenwille, Gelassenheit, Gottes Verlassen und Entsagen, Gottes heimliches Einraunen, Gottes Liebhaber, Gotte sich lassen, der verborgene Grund (des Herzens), ledig sein, Vorschmack, Weg des Kreuzes, Zunichtwerden usw.

³⁾ W. 1, 379₇ ff. (1518).

⁴⁾ W. 10 II 329₂₂ (1522); das dann folgende lateinische Wortspiel läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben (330₅ ff.): si Germania unquam fuit, certe hodie germania est, quae germen domini ... tam numeroso partu profert; ... spero futurum, ut brevi ... (sint) universi simplices filii dei et germane Christiani.

tor, Thomas, Ockam, urteilte Luther, wüßten nichts davon.¹⁾ Die Frage ist in der neueren Lutherforschung so vielfach behandelt, daß eine weiter ausgreifende Erörterung sich hier erübrigt.²⁾ Im Unterschied von den leiblichen Anfechtungen, als Leid oder Versuchung, ist die geistliche Anfechtung diejenige, die im Glauben selbst sich vollzieht, die sich nicht an menschlicher Sünde oder Unwürdigkeit, sondern am Widerspruch von Gesetz und Evangelium, an der Souveränität des frei wählenden und verwerfenden Gottes entzündet. Daß es sich dabei nicht um Abhängigkeit Luthers von Tauler, sondern um eine zuvorgegebene innere Verwandtschaft und um eine nachträgliche Bestätigung handelt, darf als sicher gelten. Im besonderen waren es zwei Zuspitzungen der Taulerschen Anfechtungserfahrung, mit denen Luther sich in Übereinstimmung wußte. Einmal der vergeistigte Segfeuerbegriff, der Luther den Ansatz gab, die ganze römische Buß- und Ablasslehre aus den Angeln zu heben: das rechte Segfeuer ist die „Nahezu-verzweiflung“ (prope desperatio), von der man sich nicht loskaufen soll, die vielmehr der „scharfe Sand“ ist, mit dem Gott das Herz scheuert und reinigt.³⁾ Sodann war es der mystische Gedanke der „Bereitschaft zur Hölle“ (resignatio ab infernum), in welchem für Luther die letzte Sinnfrage des Glaubens, der Sinn von Himmel und Hölle, von Seligkeit und Verworfenheit sich zusammenfaßte: Was heißt ewige Seligkeit? Nicht das bis in die Ewigkeit hinein verlängerte Glückseligen und die Flucht vor der Hölle, sondern „das heißt selig sein: Gottes Willen und seine Ehre in allen Dingen wollen, und für sich nichts wünschen, weder für dieses noch für das zukünftige Leben“. ⁴⁾

Also sind Luther und Tauler gerade im Letzten eines? Luther hat jedenfalls die Differenz nicht gesehen oder aus Liebe zu seinem Tauler „ertragen und angemessen nachsichtig auslegen“ wollen.⁵⁾

Ld

¹⁾ f. o. 40 Anm. 2.

²⁾ f. o. S. 33 Anm. 2; dazu Lutherjahrbuch 1934 S. 99 ff.

³⁾ W. 1, 555 ff. (1518); W. 2, 322 ff. (1519) u. ö.; dazu E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther S. 37 ff.

⁴⁾ Röm. Vorl. II 217²⁵; es folgt darauf die Darstellung der resignatio ad infernum. Für Tauler vgl. Predigten ed. Vetter 45³²; 108¹⁰.

⁵⁾ Das „tolerare et commode interpretari“ (f. o. S. 39 Anm. 2) galt ihm also wie für Bernhard so auch faktisch für Tauler.

IV.

Das Unmystische und das „Mystische“ an Luther

Luthers Einzelurteile über die verschiedenen Mystiker lassen schon erkennen, daß ein Ja und Nein zur Mystik bei ihm zu finden ist. Dies gilt es nun über die Einzelaussagen hinaus im theologiegeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, und zwar für den Gottesbegriff, für die Anthropologie und für die Christologie.

In der Ehrfurcht vor dem „unbegreiflichen und verborgenen Gott“ scheint Luther sich mit aller Mystik zu berühren. Das dunkle Geheimnis Gottes ist für beide gleich rätselvoll. Indessen zeigt sich bei näherem Hinsehen alsbald, daß das Dunkle und Notvolle an Gott für Luther etwas wesentlich anderes ist als für die Mystik. In aller Mystik ist der neuplatonische Gottesbegriff bestimmend oder wenigstens (z. B. bei Tauler) mitbestimmend: die unerreichbare Transzendenz, das Übersinnliche und Übervernünftige, das „überseiende“ Sein ist es, das den schweren und mühsamen „Aufstieg der Seele zu Gott“ erfordert. Etwa an dem Begriff der Anfechtung kann nun deutlich werden, daß der „verborgene Gott“ Luther in anderer Weise als der Mystik Not bereitet. Es ist nicht nur der quälende Wechsel von Haben und Darben, von süßer Gottinnigkeit und bitterer Gottesleere, auch nicht nur das schmerzhafteste Gefühl der irdischen Vergänglichkeit und Nichtigkeit¹⁾; vielmehr „was ihn erzittern ließ, war ein durch die Offenbarung des Heiligen gewirktes brennendes Schamgefühl, das sittliche Vernichtung bedeutete“. Das Schuldgefühl vor Gott ist der Punkt bei Luther, „wo seine Frömmigkeit sich grundsätzlich von aller mystisch gearteten scheidet“ (Karl Holl).²⁾ Hier liegt auch der letzte Unterschied zwischen Luther und Tauler oder Bernhard trotz der oft gleichen Begriffe: Für Luther ist die „Hölle“ nichts als das unter Gottes Gericht sich schuldig wissende Gewissen, der Himmel das in Gottes lauterer Vergabungsgüte froh und frei werdende Gewissen. Dadurch daß bei ihm alles in das helle, bewußte Element von Wort und Gewissen, Schuld und Gericht gestellt ist, bekommt „der verborgene Gott“ bei ihm erst diese furchtbare Gewalt. Das undurchdringliche Dunkel ist nicht Gottes überwesentliches Sein, sondern

¹⁾ So wendet Tauler den Gerichtsgedanken (z. B. Vetter S. 387¹⁶⁾ auf das „Zunichtwerden in seiner Geschaffenheit und Kleinheit“.

²⁾ K. Holl, Luther und die Schwärmer: Ges. Aufs. I 447 f.

ist zuletzt der ewig verwerfende Gott der doppelten Prädestination. Dementsprechend ist die Hölle der Anfechtung nicht nur ein peinvolles Gottvergeffen und -entbehren, sondern ein Gottwiderstreben, ja Gottlästern; denn den Gott, der mich leiblich und sittlich vernichten will, muß ich hassen oder gar wiederum vernichten wollen.¹⁾ Alles dies kennt die Mystik nicht.

Freilich darf man nun nicht meinen, Luther verkünde damit nichts als „den fernen Gott“ und die Gottesfeindschaft des Menschen, die Mystik hingegen „den nahen Gott“ und die Gottinnigkeit des Menschen. Der Zorn Gottes ist Luther „näher“ als dem Mystiker das transzendente Sein des unbegreiflichen Gottes; und das in Christus froh gewordene Gewissen weiß sich dem Herzen Gottes „näher“ als der Mystiker seinem eigenen göttlichen „Seelengrund“. Von der Nähe, von der Gegenwärtigkeit Gottes hat kein Mystiker eindringlicher geredet als Luther: von der Allgegenwart des Schöpfergottes „auch in dem geringsten Baumbblatt“; denn „soll ers schaffen und erhalten, so muß er da selbst sein ... darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem aller Inwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, vorn und hinten selbst da sein“²⁾, freilich gegenwärtig als der Verborgene, dessen Herz und Willen über mich ich aus seinem schaffenden Gegenwärtigsein noch nicht kenne; verborgen gegenwärtig aber doch in aller Geschichte der Menschen und Völker³⁾, gegenwärtig unter der Feldarbeit des Bauern⁴⁾, wie unter dem Befehlswort der Oberkeit⁵⁾; „er ist allenthalben gegenwärtig im Tod, in der Hölle, mitten unter den Feinden, ja auch in ihrem Herzen. Denn er hat's alles gemacht und regiert es auch alles,

¹⁾ W. 5, 209f. (1520); W. 40 I 496. 508 (1551); W. 54, 185 (1545): odium dei, blasphemia, inimicitia dei, optare deum non esse.

²⁾ W. 23, 133²⁹ ff. (1527); W. 1, 277³⁸ (1518); vgl. S. 36 Anm. 3.

³⁾ W. 50, 384³ (1538). Die Historien sind nichts anderes denn Anzeigung, Gedächtnis und Merkmal göttlicher Werk und Urteil, wie er die Welt, sonderlich die Menschen erhält, regiert, hindert, fördert, strafet und ehret. 385¹⁵ weil die Historien nichts anders denn Gottes Werk, das ist Gnad und Zorn, beschreiben, welchen man so billig glauben muß, als wenn sie in der Biblien stünden.

⁴⁾ W. 31 I 436⁷ (1532).

⁵⁾ W. 43, 478⁸ deus nobiscum loquitur et agit per ministros verbi, per parentes, per magistratus. W. 43, 514⁸ qui est in regimine, est quasi incarnatus deus; vgl. Franz Lau, Außerliche Ordnung und Weltlich Ding in Luthers Theologie (1933) S. 15ff.

daß es muß tun, was er will“.¹⁾ Ist das nicht Mystik in ihrer konsequentesten Gestalt: Naturmystik und Geschichtsmystik, „Panthéismus“?

Kein Mystiker hat wohl so „mystisch“ von Gottes Gegenwart in der großen Welt der Natur und Geschichte wie in der kleinen Welt des menschlichen Herzens geredet wie Luther. Nur daß wohl auch keiner die Rätselhaftigkeit, die Zweideutigkeit dieses verborgen gegenwärtigen Gottes erfahren hat wie er: das Rätsel von Tod und Leben in der Natur, von Segen und Fluch in der Geschichte, von höllischer Anfechtung und himmlischer Seligkeit des Gewissens! „Ein anderes ist, wenn Gott da ist und wenn er d i r d a i s t.“²⁾ Nicht Gottes „Sein“ (Substanz) und „Dasein“ (Existenz) in Natur und Geschichte ist für Luther fraglich, sondern was Gott für mich ist, Zorn oder Güte, Tod oder Leben, Gesetz oder Evangelium, das ist seine Not. Wenn nun der Menschgewordene, Gekreuzigte mir diesen verborgen gegenwärtigen Gott als allmächtige Liebe offenbart, so ist die damit erschlossene Gottesgewißheit mehr als alle substantielle Gottinnigkeit: „wenn ich nun gleich hinunter in die Hölle fahre, so spricht mein Herz und Glaube: Christus ist auch da. Ist nun die Summa: Ich werd geniedrigt oder erhöht, miß mich, wie du willst, reiß mich hierher oder dorthin, so finde ich Christum da. Denn er hat alle Ding in seinen Händen, im Himmel und Erden, und ist ihm alles unterworfen, Engel, Teufel, Welt, Sünd, Tod und Höll. Darum wenn er in meinem Herzen wohnet, so bleibt der Mut stehen, wo ich hinkomme und fahre, kann ich nicht verloren werden“.³⁾ Hier ist mehr als das mystisch unbestimmte, weiselose, formlose, namlose⁴⁾ „Eine“, als „Gott in uns“, wenn der Allmächtige und Unbegreifliche sich in dem Gekreuzigten als sich selbst schenkende Güte erschlossen hat. Hier ist auch mehr als die mystische „resignatio ad infernum“; denn der alles Glücksverlangen und allen Eigenwillen vernichtende Gotteswille hat sich nun in dem Gekreuzigten als der die Hölle des schuldigen und des verzweifelnden Gewissens überwindende Heilswille offenbart. Die unmittelbare Gottesnähe der Mystik ist also als Selbsttäuschung und Anmaßung zergangen, und doch ist eine neue, nicht weniger unmittelbare Gottesnähe — denn in dem Gekreuzigten haben wir es unmittelbar mit Gott zu tun — erschlossen. Wir ver-

¹⁾ W. 19, 219₃₁ (1526); W. 18, 621_{16ff.} (1525) deum esse . . . etiam in cloaca.

²⁾ W. 28, 150₁₃ (1527); vgl. Hebr. Vorl. zu Hebr. 11, 6 (H. S. 268 f.).

³⁾ W. 17 I 487₃₁ (1525).

⁴⁾ Tauler ed. Vetter 204₃₀; 109₂₅.

stehen, wie tief Luthers aufhebendes Nein und Ja zur Mystik in seiner Theologie begründet ist.

Nicht anders ist es in der Anthropologie. Luther hat in der Frühzeit die mystische Psychologie eines Gerson und Tauler übernommen¹⁾, wonach der Mensch dreigeteilt ist in Sinnlichkeit, Vernunft und Geist; der „Gipfel des Geistes“ (apex mentis, syntheresis) oder „Seelengrund“ soll der Ort sein, an dem das ungeschaffene Wort geboren wird (nach Analogie der Trinität), soll das „Haus der Gottheit“, das „Bürglein“ sein, darinnen Gott wohnt. Im tiefsten Seelengrund ist der Mensch gottverwandt, gottförmig, ja, Gott; es ist der letzte unanfechtbare Punkt im Menschen, etwas letztlich unauslöschlich Göttliches, worauf man sich im höchsten „Gedränge“ der Anfechtungen zurückziehen kann und soll. Je länger je mehr hatte Luther aber erfahren, daß auch dieses innerste Heiligtum nicht unanfechtbar, daß auch in diesem „Grunde“ der Mensch nicht stetig gottverbunden ist, daß vielmehr auch diese letzte Schanze den anfechtenden Gewalten offen steht, daß gerade der innerste Geist des Menschen der Kampfplatz zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Gott und Teufel ist, daß je tiefer und je ehrlicher der Mensch in sich selbst hineinblickt, um so deutlicher er seiner letzten Verlorenheit, Schuld und Verzweiflung gewahr wird.²⁾ Damit ist zunächst die ganze mystische Psychologie zerbrochen. Wenn Gott nicht mehr ein „psychologischer“ Ort, nicht mehr ein gewisser Punkt unserer Innerlichkeit ist, dann gibt es auch keine unfehlbare Methode der Verinnerlichung und stufenmäßigen Versenkung, um diesen „Ort“, diesen Grund zu erreichen. Nun stehen gut und böse, alter und neuer Adam nicht mehr gegeneinander als äußere Sinnlichkeit gegen innere Geistigkeit, sondern die Sünde, d. h. für Luther nun der Unglaube, hat den psychologisch ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib ergriffen (totus homo caro) und wiederum der heilige Geist ergreift durch den Glauben den psychologisch ganzen Menschen, Geist, samt Seele und Leib (totus homo spiritus). Theologisch-weise heißt nun „Geist“ nicht mehr die Innerlichkeit des Menschen, sondern Gottes

¹⁾ W. 9, 99³⁶; 103³⁷ (1516 zu Tauler; Gerson wird genannt); Röm. Vorl. II 302⁸; Hebr. Vorl. (1517/18) zu Hebr. 4, 4 (ZR. S. 159f.); W. 7, 550²¹ (521).

²⁾ W. 5, 619³¹; 622⁵ (1520); W. 1, 556f. (1518); W. 24, 383; 577 (1527) u. ö. Zur Entwertung der syntheresis: Röm. Vorl. II 111²; W. 5, 119¹²; 645³³ (1519/20) u. ö. Vor 1516 positiv: W. 1, 32¹; W. 3, 238¹¹; 617³⁶; Röm. Vorl. II 19¹⁰; W. 9, 99⁴⁰

Heiliger Geist, und bedeutet nun „Fleisch“ nicht mehr die Sinnlichkeit, sondern die Gottesfeindschaft des Menschen.¹⁾

Was ist dabei aus der mystischen Psychologie, aus der Innerlichkeit und dem Seelengrund geworden? Die mystisch-psychologische Betrachtung des Menschen ist durch eine theologische durchkreuzt. Damit ist aber nicht alle Psychologie und „Innerlichkeit“ veräußert. Der Geist bleibt — psychologisch gesehen — „der höchste tiefste, edelste Teil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Ding zu fassen. Und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort drinnen wohnt.“²⁾ Es ist und bleibt des Herzens „Grund“, den Gott haben will; es ist das Gewissen, das Christus regieren will; es ist das Herz, in dem der Heilige Geist wohnen will. Nur daß dieser „Grund“ und dieses Gewissen nicht mehr der unanfechtbare Gottesgrund, nicht die unfehlbare Gottesstimme, nicht das unverlierbare „innere Wort“ ist, sondern das Gewissen, das an das fordernde und anklagende Gesetz gebunden, aber in Christus befreit sein soll³⁾; es ist der „Grund“, in dem das Mißtrauen gegen Gott wohnt, aber durch die Gnade des Glaubens überwunden werden soll, so daß nunmehr „der Geist“ wirklich das „Haus der Gottheit“ sein kann. „Ja die Gnad Gottes macht den Menschen gottförmig und vergottet ihn, daß ihn auch die Schrift Gott und Gottes Sohn heißt.“⁴⁾ So ist wiederum deutlich, wie das kritische Nein und das erfüllende Ja Luthers zur Mystik in letzten Motiven seiner Theologie gründet.

Wir sehen, daß Luthers Rechtfertigungslehre — denn nichts anderes haben wir bisher auch ohne Einführung des Begriffs Rechtfertigung umschrieben — allenthalben von Christus aus und auf ihn hin zu verstehen ist. In der Christologie wird darum Luthers Verhältnis zur Mystik am klarsten. Auch Luther redet in seiner Früh- und Spätzeit wie die romanische und die deutsche Mystik von

¹⁾ Röm. Vorl. II 172—74; W. 2, 585 f. (1519); W. 7, 550 (1521); W. 12, 591¹⁶ (1523); W. 18, 740 ff. (1525).

²⁾ W. 7, 550²⁸ (1521): an dieser Stelle ist die psychologische und die theologische Betrachtung besonders deutlich miteinander verbunden.

³⁾ W. 15, 426²⁷ (1524) cor et conscientia oportet habeat verbum, vel bonum vel malum sit, sic conscientia vel bona vel mala, vel fiduciam habet in deum vel contra, non est medium, quod nec deum nec diabolum habeat; ebenso W. 44, 546³⁰ (1544); über den sehr verschiedenen Sinn des Begriffs „innerlich“ bei Luther vgl. H. Bornkamm in „Imago dei“, Krüger-Festschrift (1932) S. 86 ff.

⁴⁾ W. 2, 248¹ (1519).

unserer Wiedergeburt als der Gottesgeburt, genauer gesagt der Christusgeburt in uns. Nur versteht er in seiner Reifezeit darunter nicht mehr wie die Mystik (auch Tauler) die Geburt des ungeschaffenen Wortes (in Analogie zu der vorzeitlichen innertrinitarischen Geburt des Logos aus dem Vater), sondern nur die Geburt des fleischgewordenen Wortes, des Gekreuzigten in uns.¹⁾ Das will sagen: die Christgeburt vollzieht sich in uns nicht selbstschöpferisch aus dem eigenen Seelen Grunde in Analogie zur Zeugung des Sohnes aus dem Vater, sondern sie geschieht nach dem Bilde der menschlichen, Gott empfangenden Maria: als Wunder und unverdientes Geschenk.²⁾ Und der Christus, der in uns eine Gestalt gewinnen will, ist nicht der geschichtslose und unangefochtene reine Logos, sondern ist der Geschichtliche, der Kämpfende und Leidende, bis zum Tode am Kreuz gehorsame Sohn. Der Christus, dessen Gestalt wir „anziehen“, dessen Kleid uns „kleidet“³⁾, ist nicht der im ewigen Schweigen und Stillesein verharrende Vorzeitliche, sondern der, der eine Geschichte mit den Menschen gewinnt im Dienst und Opfer, der also, wenn er in uns geboren wird, nicht müßig bleibt⁴⁾, vielmehr Buße und Gericht, Freude und Gewißheit in uns wirkt, durch uns aber Liebestat und Opferdienst am Nächsten. Luther kann auch von dem „Seelenbräutigam“ Christus reden, aber das Umarmen dieses Bräutigams heißt zunächst Tod und Hölle⁵⁾, und dann freilich Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, insofern Christus „der Gläubigen Seelen Sünd durch ihren Brautring, das ist der Glaub, sich selbst zu eigen macht und nicht anders tut, denn als hätte er sie getan; so müssen die Sünd in ihm verschlungen und ersäuft werden“.⁶⁾ Die „Brautkammer“ ist

¹⁾ 1516/17 weiß Luther noch positiv, wenn auch zurückhaltend, von einer *nativitas verbi increati* in uns zu reden: W. 9, 98²³: 1516; Hebr. Vorl. zu Hebr. 4, 4 (1517), ZA. 160¹⁵; später nicht mehr, es sei denn eschatologisch: W. 2, 457²² (1519); schon W. 4, 406 (1515).

²⁾ W. 3, 468¹⁷ (1514); W. 5, 549 ff. (1520); W. 17 I 499³ (1525); W. 40 I 540 (1531). W. 5, 551²² *ex nativitate carnis Christi facile intelligitur haec nativitas spiritus*; vgl. Röm. Vorl. II 206¹¹ *passive sicut mulier ad conceptum*; auch W. 1, 77²⁸ ff. (1516).

³⁾ W. 10 I 1, 475—78 (1522); W. 40 I 540 (1531).

⁴⁾ W. 1, 140²⁰ (1517) *qui non iam ipse, sed Christus in eo vivit, non est metuendum, ne Christussit otiosus, imo actuosissimusest*; ebenso W. 10 I 1, 49³ (1522); W. 40 I 237⁸; 251¹² (1531).

⁵⁾ W. 5, 165²³; zur Erläuterung vgl. Röm. Vorl. II 215⁹ ff.; W. 1, 272¹⁸ ff. (1518); „Brautmystik“ 3. B. W. 17 II 329; 351 (1525); W. 40 I 214² (1531); W. 39 I 575⁸ ff. (1538); vor 1522: W. 2, 145 ff.; W. 5, 549 ff.; W. 9, 419 f.

⁶⁾ W. 7, 25³³ (1520); W. 5, 608^{7.16} (1521).

hier nichts anderes als das Gewissen, in welchem entweder das Gesetz oder Christus wohnen.¹⁾

Die Einwohnung Christi im Herzen, genauer gesagt: die Gegenwart des Gekreuzigten im Glauben durch sein Wort ist das Realste, was Luther am Christenglauben kennt; daran hängt die Wirklichkeit des rechtfertigenden Glaubens wie des priesterlichen Dienens am Nächsten. „Der Glaube rechtfertigt, weil Christus gegenwärtig ist.“²⁾ „Warum sind und heißen wir Christen? gewißlich heißen wir so von Christus her, nicht als von einem, der selbst nicht da ist, sondern der in uns wohnt, das ist: wenn wir an ihn glauben und untereinander einer des anderen Christus werden, unserm Nächsten tun, gleichwie Christus uns getan hat.“³⁾

Kann und soll man das Christusmystik nennen? Die Antwort wird davon abhängen, wie weit oder eng man den Begriff der Mystik faßt. Versteht man unter Mystik nur die Religion der reinen Innerlichkeit, des ausschließlich „inneren Wortes“, des schlechthin „Göttlichen im Menschen“, das es durch methodisch gestufte Versenkung ins eigene Innere zu erreichen gilt, dann war Luther alles andere als ein Mystiker; jedes Vorbeigehen an dem „mündlichen Wort“, das als Botschaft von dem geschichtlichen Jesus Christus von außen zu uns kommt, war für ihn Schwärmerei, welche einen selbsterdichteten Phantasie-Christus und deshalb nicht den rechten Gott anbetet. Soll aber Mystik alles genannt werden, was die reine Jenseitigkeit Gottes aufhebt, was von der erfahrbaren Gegenwart, ja, von der Einwohnung des Geistes Gottes in uns redet, dann war Luther ein „Mystiker“ (man sollte solche „Mystik“ dann in Anführungsstriche setzen).⁴⁾ Jedenfalls blieb für Luther Gott nicht der ferne und unnahbare Gott über uns, sondern der Gott, der in Jesus Christus leibhaftig unter uns erschienen ist und der durch das gepredigte Wort von diesem Menschgewordenen täglich zu uns und in uns kommt, der in seinem Leibe der Kirche, der in uns, in seinen Gläubigen eine Gestalt gewinnen will.

¹⁾ W. 36, 278₄ (1532); ähnlich schon W. 3, 231₁₉ ff. (1514) sponsa ... habet lectulum gaudii, quia securam conscientiam et quietam; 3, 593₂₈ locus noster, in quo nos cum deo, sponsus cum sponsa, habitare debet ... est conscientia.

²⁾ W. 40 I 229₄ (1531); auch schon W. 1, 219₃₀ ff. (1517); Röm. Vorl. II 113₁₂; 115₂ ff.

³⁾ W. 7, 66₃₃ (1520); vgl. W. 2, 748 f.; W. 9, 531 f. (1519); W. 10 I 1, 476 (1522).

⁴⁾ W. v. Loewenich (Luther und das Johanneische Christentum, München 1935, S. 57 ff.) nimmt die Ausdrücke Gottesmystik und Christusmystik für Luthers Johannesauslegung auf.

V.

Die „Mystik“ des jungen und des alten Luther.

Es ist die landläufige, besonders unter lutherischen Theologen verbreitete Meinung, die „Mystik“ Luthers sei, wenn man sie überhaupt so nennen dürfte, nur eine „Übergangsstufe“ bis etwa 1520/21 gewesen, kraft deren er zwar die Scholastik überwunden, aber mit der das eigentlich „Reformatorische“ noch nicht gegeben sei.¹⁾ Erst mit dem Neubau der Gemeinde (1522 ff.) und der Ausbildung der lutherischen Berufsethik, zugleich mit dem Ablegen der Mönchskutte, sei dieses mystische Zwischenspiel lutherscher Theologie überwunden und habe Luther erst sein Eigenstes gefunden. Der Kampf gegen die Schwärmer wäre dann Luthers öffentliche Absage an seine eigene bis 1521 reichende mystische Vergangenheit.

Diese Auffassung ist unhaltbar. Der spätere Luther ist genau so sehr oder (je nachdem, wie man den Begriff faßt) so wenig ein „Mystiker“ wie der Luther von 1514 bis 1522. Die ältere Luthersforschung, die in den „frühreformatorischen“ Schriften nur einen interessanten Vorhof der eigentlichen Luthertheologie sah, konnte zur Not vielleicht noch so sprechen; die neuere Forschung, die in der Römerbriefverlesung 1515/16 die gewaltigste Durchbruchform evangelischer Rechtfertigungslehre und in der Heidelberger Disputation die tiefste Gestaltung der lutherschen „theologia crucis“ erkannt hat, kann die Dinge so nicht mehr sehen.

Die Quellen zeigen auch etwas ganz anderes: Einerseits hat Luther im Kampf gegen die Schwärmer nichts gesagt, was er nicht schon 1516/21 gegen die areopagitische und 3. T. romanische Mystik gesagt hätte: Die Verachtung des „äußeren Wortes“, das gefährliche Aufsteigen zur reinen Gottheit, zu dem „verborgenen Gott“ ohne den geoffenbarten, das falsche, gesetzliche Verständnis der Nachfolge Christi usw. Andererseits hat Luther gerade in den Schriften gegen die Schwärmer seine eigenen „mystischen“ Gedanken, eben um sie vor Mißdeutung zu schützen, ganz unmißverständlich ausgesprochen: daß wir „Christum durch den Glauben im Herzen haben“²⁾, daß wir im Leiden „Christo gleichförmig wer-

¹⁾ So beispielsweise W. Köhler, *L. und die Kirchengeschichte* (S. 370), in der Schlußzusammenfassung.

²⁾ W. 18, 139¹⁷; 114⁵ (Wider die himmlischen Propheten 1525).

den“¹⁾, daß Gott „innerlich handelt mit uns durch den Heiligen Geist“²⁾ (freilich nicht ohne das mündliche Wort des Evangeliums). Gerade die gegen die Schwärmer gerichteten Abendmahlschriften reden am eindringlichsten von der Allgegenwart des verborgenen Gottes in der Natur und Geschichte, wie von der Allgegenwart des offenbaren Gottes, sowohl im Wort und Sakrament, als auch durch das Wort im Herzen: „Dann aber ist er d i r d a, wenn er sein W o r t dazu tut und bindet sich daran.“³⁾ „Mit dem Wort kommt Christus ins Herz“⁴⁾; „also wohnet er bei uns im Herzen; denn er sonst nirgends zu fassen ist, weil er nicht ein tot Ding, sondern lebendiger Gott ist. . . Ist nun der Glaub recht und grundgut, so hast du und fühlst du Christum in deinem Herzen“⁵⁾. „Die Schwärmer sagen: geistlicherweise sei er in uns, d. h. spekulativ; realiter, sagen sie, sei er droben (im Himmel). Nein, wir müssen Christum und den Glauben zusammenfügen. Wir müssen im Himmel weilen und Christus im Herzen. Es geht nicht spekulative, sondern realiter zu“⁶⁾.

Es gibt kaum eine angeblich „mystische“ Aussage des jungen Luther, die nicht bei dem angeblich „unmystischen“ späteren Luther nachzuweisen wäre.⁷⁾ Es ist hier kein Bruch zwischen dem jungen und dem alten Luther.

Das Merkwürdigste an Luthers großem Kampf gegen die schwärmerische Mystik ist doch wohl dies: daß seine schärfste Waffe in diesem Streit, die Lehre von dem „äußeren Wort“, durch die Vorstellungs- und Sprachmittel gerade der Mystik mitgeprägt ist. Alles, was die Mystik über den „Geist“ und das „innere Wort“ gesagt hat, hat Luther dem „äußeren Wort“, mit dem das „innere Wort“ geschenkt wird, zugeschrieben. So gewinnt „das Wort“ bei ihm eine mehr als mystische, eine allmächtige Schöpfergewalt: „Allein das Wort und Glaube regieren in der Seelen. Wie das Wort (= Christus!) ist, so wird auch die Seele von ihm, gleich als das Eisen wird glutrot wie das Feuer aus der

¹⁾ W. 32, 29⁵. 36²³ (S. vom Leiden und Kreuz 1530, gegen die Schwärmer).

²⁾ W. 18, 136¹² (1525).

³⁾ W. 23, 150¹³ (1527).

⁴⁾ W. 19, 490 (1526).

⁵⁾ W. 17 I 436¹⁴ (1525).

⁶⁾ W. 40 I 546⁵ (1531); W. 5, 311¹² (1520); ausführlicher W. 28, 183 ff.; W. 33, 225 ff.

⁷⁾ Auch in den neubearbeiteten, sonst vielfach geänderten und gekürzten Bußpsalmen 1525 (W. 18, 479 ff.) lehrt die „mystische“ Ausdrucksweise der Bußpsalmen 1517 (s. o. S. 42 Anm. 2) uneingeschränkt wieder.

Vereinigung mit dem Feuer.“¹⁾ Das ist die alte Sprache der Mystik; und ist doch ganz unmystisch, weil das mündliche Wort des Evangeliums gemeint ist. Oder: Luther nimmt den höchsten Ausdruck der Mystik von der „Vereinigung“ (unio) ihn fast überbietend auf: „der Glaube macht aus dir und Christus gleichsam eine Person“. „Christus wird ich und ich Christus.“²⁾ „Christus wird mit uns ein Kuchen.“³⁾ Damit scheint jedes Ich-Du-Verhältnis, wie wir heute sagen würden, aufgehoben. Und doch ist damit keine ekstatische Vereinigung gemeint, sondern die vielleicht noch kühnere Einigung im Gewissen: Christus wird im Gewissen, vor Gottes Augen (in der Rechtfertigung), was ich bin: ein Sünder; ich habe und bin im Gewissen, vor Gott, was Christus ist: gerecht und heilig, Gottes Sohn. Das ist „der fröhliche Wechsel und Streit“, die Gemeinschaft im Gewissen zwischen Christus und der Seele.⁴⁾ Dies tiefste Geheimnis des Glaubens zu beschreiben, gebraucht Luther Bilder der Mystik, die doch vom Wort her und im Gewissen ihren ganz eigenen Sinn bekommen. Oder: „Gott will mehr das mündlich Wort geehrt haben als Christi Menschheit“⁵⁾, sagt Luther, und wir meinen wiederum den Mystiker zu hören, der das „innere Licht“ über den geschichtlichen Jesus stellt. Luther sagt aber ausdrücklich „das mündlich Wort“ und meint, der geschichtliche Jesus Christus und sein Werk wäre uns nichts nütze, wenn er nicht durch das gepredigte Wort gegenwärtig „ausgeteilet“ würde.⁶⁾ Oder: Der Mystiker will Gottes eigene Stimme hören; Luther nimmt den Anspruch auf und biegt ihn wieder um: „wenn wir das Evangelium hören, so hören wir Christum

¹⁾ W. 7, 24, 33 (1520); weiter ausgeführt W. 10 III 271 22 ff. (1522). Vgl. W. 1, 28 27 (1514) ideo verbum caro fit, ut caro fiat verbum. 29 15 nos verbum fieri oportere. Das Bild vom durchglühten Eisen wird Luther aus Tauler (ed. Vetter 125 23) oder aus Bernhard (de dilig. deo cap. 10) übernommen haben.

²⁾ W. 40 I 285 5 (1531); W. 17 I 187 9 (1525).

³⁾ W. 10 III 271 31 (1522) denn es ist ein Kuchen worden aus dem Wort und Glauben. W. 17 II 329 21 (1527 Roth) wie Christus mit uns ein Kuche sei worden durch den Glauben; schon W. 2, 748 18 (1519).

⁴⁾ W. 1, 593; W. 2, 145 f.; W. 5, 549 ff.; W. 7, 24 ff.; W. 10 III 271; W. 17 I 187; W. 40 I 285 usw. ist überall die „Einheit“ von Christus und unserem Gewissen auf Gottes Rechtfertigungsurteil und damit zugleich auf unsern Trost und Trotz in der Anfechtung bezogen. Schon 1514 spricht Luther von der unio fidei (W. 3, 34 12) und wehrt das „substantielle“ Verständnis der Einigung ab: W. 1, 28 29 29 21.

⁵⁾ W. 17 I 5 11 (1525).

⁶⁾ W. 2, 113 37 (1519); W. 10 I, 131 19 (1522); W. 25, 64 15 (1527).

selbst; es ist seine eigene Stimme“.¹⁾ Ja, noch mehr: „Wo Gottes Wort, da ist wahrhaftig der allmächtige Gott gegenwärtig.“²⁾

Man ist versucht, diese den Menschen in sich verwandelnde Macht, diese Allmächtigkeit des Wortes, weil althergebrachte Bilder der Mystik dabei verwandt werden, als „mystisch“ oder gar als „Wortmystik“ zu bezeichnen. Zu Unrecht. Denn dieses Wort, in dem Gott selbst für mich da ist, geht zwar über alle Vernunft, steht aber zugleich in solch hellem Bewußtsein und so deutlichen Gewissensentscheidungen, daß alle das Gewissen und das Bewußtsein überschreitende oder unterschreitende Mystik daran zergeht. Der „Christus mysticus“, d. h. für Luther der gepredigte Christus³⁾, durchbricht das dunkle, unaussprechliche Geheimnis der Mystik von dem „unbegreiflichen und verborgenen Gott“ und gibt die Erfüllung dessen, was die Mystik irrend suchte und verfehlte: die Gegenwart des ewigen Gottes: „Wir haben das Wort und wissen Christum darin gegenwärtig; . . . wir sehen ihn nicht, glauben ihn aber.“ „Wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit.“⁴⁾

¹⁾ W. 20, 365₂ (1526).

²⁾ W. 27, 76₂₈ (1528).

³⁾ W. 5, 549₄₀ (1520); 550₃₅.

⁴⁾ W. 17 I 101₁₂ (1525); W. 10 I 1, 188₇ (1522).