

Überlegungen zu »Gottes Nähe unmittelbar erfahren: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther/ hrsg. von Berndt Hamm; Volker Leppin. Tübingen 2007« *

Von Peter Zimmerling

Das vorliegende Buch markiert eine Revolution in der deutschen Lutherforschung: Luther wird darin ganz wesentlich als von der Mystik geprägter Theologe interpretiert. Die folgenden Überlegungen stellen keine Rezension im traditionellen Sinne dar. Stattdessen möchte ich Hinweise auf Ausführungen der Autoren des vorliegenden Werkes geben, die für Forscher und Freunde christlicher Mystik von besonderem Interesse sind. 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 vorliegende 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 tief gehende Verwandlungen durchmachte. Damit wird eine hartnäckige Forschungsmeinung überwunden, wonach das 15. Jahrhundert ein unmystisches Zeitalter war. Der zweite Schwerpunkt des vorliegenden Bandes liegt speziell auf Martin Luther. Ge-

genüber der traditionellen Lutherforschung ergibt sich eine revolutionäre 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.

Der vorliegende Band wird eröffnet mit einem voluminösen Beitrag von Andreas Zecherle über Entstehung und Inhalt der »Theologia Deutsch«. Zecherle geht davon aus, dass diese am Ende des 14. Jahrhunderts entstand. Die Ontologie ihres Autors ist neuplatonisch geprägt, wobei das gesamte Werk unter dem Einfluss Meister Eckharts (um 1260-1328) und Johannes Taulers (um 1300-1361) steht. Von großer Wichtigkeit ist die »Theologia Deutsch« wegen ihrer Wirkungsgeschichte. Sie hat nicht nur Martin Luther aufs Stärkste beeinflusst. Er hat die »Theologia Deutsch«

* GOTTES NÄHE UNMITTELBAR ERFAHREN: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther; [Gottfried Seebaß zum 70. Geburtstag]/ hrsg. von Berndt Hamm; Volker Leppin. Tü 2007. X, 349 S. (Spätmittelalter und Reformation: Neue Reihe; 36)

als erster in zwei Auflagen vollständig in den Druck gegeben. Darüber hinaus führte Luthers Hochschätzung der »Theologia Deutsch« zu einer intensiven Rezeptionsgeschichte des Werkes in der lutherischen Kirche. Sowohl Johann Arndt (1555-1621) als auch Philipp Jakob Spener (1635-1705) sind ohne den Traktat nicht zu verstehen.

Christoph Burger zeigt in seinem Artikel »Mystische Vereinigung – erst im Himmel oder schon auf Erden?: das Doppelgesicht der geistigen Literatur im 15. Jahrhundert« am Beispiel unterschiedlicher Konzeptionen der unio mystica auf, welche Bandbreite mystische Vorstellungen im 15. Jahrhundert erkennen lassen. Er weist nach, dass die Mehrzahl der mystischen Texte im 15. Jahrhundert davon ausgehen, dass eine Vereinigung mit Gott erst im Himmel stattfinden wird. Im irdischen Leben besteht die Aufgabe der Christen darin, das Kreuz zu tragen und auf diese Vereinigung zu warten. Jedoch gibt es eine Minderheit von mystischen Texten mit Nonnen und Kanonikerinnen als Adressaten, nach denen die unio mystica bereits während des irdischen Lebens erfahren werden kann. Als Bräute Jesu Christi lag für diese die irdische Vorwegerfahrung der endgültigen Vereinigung mit Gott im Himmel nahe.

Nach diesen Einzeluntersuchungen folgt der inhaltlich gewichtigste und auch in systematischer Hinsicht entscheidende Artikel des ersten Buchteils von Berndt Hamm: »Gott berühren: mystische Erfahrungen im ausgehenden Mittelalter; zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs«. Hamm stellt die Mystik des 15. Jahrhunderts als tief greifenden Transformationsprozess gegenüber dem 14. Jahrhundert dar, ein Prozess, der sich seiner Überzeugung nach bei Luther im 16. Jahrhundert noch einmal fortgesetzt hat. Entscheidend für die Transformation der

Mystik im 15. Jahrhundert sei die kritische Korrektur neuplatonisch geprägter unio-Vorstellungen des 14. Jahrhunderts, wie sie bei Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse (1295/1297-1366) und Jan Ruusbroec (1293-1381) erkennbar werden. Wichtig ist dabei Johannes Gersons (1363-1429) Konzeption einer mystischen Theologie, die von einer bleibenden seinshaften Differenz zwischen Gott und Kreatur ausgeht. Er knüpft an älteren mystischen Vorbildern aus dem 12. und 13. Jahrhundert an, vor allem an der Liebes- und Passionsmystik des Zisterziensers Bernhard von Clairvaux (1090-1153). Hamm zeigt an der Mystik des 15. Jahrhunderts folgende weitere Veränderungen gegenüber dem 14. Jahrhundert auf: ihre Demokratisierung bzw. Popularisierung, die damit verbundene Konzentration auf die Christusliebe, die jedem Christen im Alltag möglich ist. Dabei bleiben bevorzugte Orte mystischer Erfahrungen auch im 15. Jahrhundert die geistlichen Gemeinschaften. Dieser Bewegung einer popularisierten und diffundierenden Mystik steht ein mystikfeindliches Klima in großen Teilen der wissenschaftlichen Theologie gegenüber.

Angesichts der Beobachtung, dass sich Mystik als ein äußerst dynamisches und vielgestaltiges Phänomen zeigt, ergibt sich das Problem der begrifflichen Prägnanz. Dieses wird gerade angesichts der Transformation des Mystischen besonders dringlich. Hamm nähert sich einer präzisen Begriffsbestimmung, indem er auf Textbeispiele mystischer Erfahrungen zurückgreift und diese interpretiert. Dabei kann er zeigen, dass für die mystische Erfahrung die Verflüssigung der Grenze zwischen der Heiligkeit des Schöpfers und der Unheiligkeit der sündigen Kreatur durch Gottes Geist und die Liebe des Menschen charakteristisch ist, wobei die Verflüssigung

nicht Verwischung oder Aufhebung der Grenze zwischen Gott und Mensch meint, sondern ihre Durchlässigkeit symbolisiert. In der mystischen Erfahrung kommt es zu einem Umarmen und Küssen, zum Schmecken und Kosten Gottes. Es zeigt sich, dass in Aufnahme brautmystischer Vorstellungen Bernhards von Clairvaux solche Erfahrungen ganzheitlich interpretiert werden: Die unio mystica umfasst gleichermaßen Geist und Leib. Allerdings wird die mystische Erfahrung als Vorweigerung der eschatologischen Gotteserfahrung verstanden, wobei die Erfahrung des Berührens und Schmeckens Gottes die Erfahrung der Nähe Gottes symbolisiert. Im Himmel wird es zu einer anderen Form der Gottesberührung kommen, nämlich des entindividualisierenden Sehens und Hörens. Indem die Seligen im Himmel von ihrer irdischen Materialität befreit sind, kommt es zur Aufgabe ihres Eigenwillens und zur Unterwerfung unter die Universalität Gottes. Damit wird die Entwicklung zwischen unio mystica unter den Bedingungen der irdischen Existenz und der eschatologischen unio als Entwicklung vom genießenden Individuum zur transindividuellen Selbstlosigkeit fassbar. Die endgültige Vollendung der unio wirkt sich bereits auf die Gestalt der irdischen unio aus, insofern als die sinnlich erfahrbaren Berührungen Gottes unter den Bedingungen der irdischen Existenz zunehmend als Durchgangsstadium verstanden werden. Mehr und mehr wird die mystische Erfahrung als kreuzes- und anfechtungstheologisch gebrochen interpretiert. Im 15. Jahrhundert wird das wesentliche Ziel mystischer Erfahrung als Gottesliebe verstanden, die immer geistiger, entsinnlichter und transzendenter wird. Auf diesem Hintergrund kommt Hamm zu folgender Definition des Mystikbegriffs: Als mystisch ist eine Glau-

benserfahrung zu charakterisieren, die sich als persönliche Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes darstellt. Dabei wird eine solche Erfahrung als Prozess der Annäherung und Transformation des Menschen verstanden. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass mystische Naherfahrungen immer eingebettet sind in die Grunderfahrung der Ferne Gottes. Marguerite Porete († 1310) spricht deshalb von Gott als dem »Fernnahen«.

Der erste Teil des Bandes wird mit dem Beitrag Barbara Steinkes abgeschlossen: »Den Bräutigam nehmt euch und habt ihn und verlasst ihn nicht, denn er verlässt euch nicht: zur Moral der Mystik im Nürnberger Katharinenkloster während des 15. Jahrhunderts.« Steinke kommt zu dem Ergebnis, dass die Moral mystischer Inhalte in folgendem Satz zusammenzufassen ist (164): »Haltet diesem Bräutigam die Treue, der zuerst euch und den ihr dann für euch erwählt habt!«

Im zweiten Teil des Buches geht es speziell um das Verhältnis Luthers zur Mystik. Dieser Teil wird eröffnet mit Volker Leppins gehaltvollem Artikel »Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther«. Leppin setzt ein mit einer kurzen Darstellung der Forschungsgeschichte und zeigt auf, dass die Beziehung zwischen Luther und der Mystik nach dem Zweiten Weltkrieg zuerst von der außerdeutschen Lutherforschung thematisiert worden sei. Er lehnt die von Kurt Flasch vertretene Auffassung ab, den Mystikbegriff aufgrund seiner Unschärfe überhaupt fallen zu lassen und versteht fortan mystisch bezogen auf einem bestimmten textlichen Zusammenhang – in Aufnahme von Überlegungen Kurt Ruhs (1914-2002). Ausgehend von dieser These zeichnet Leppin in seinem Artikel den Traditionszusammenhang mit der spätmittelalterlichen Mystik nach, wie er bei Luther fassbar wird. Dabei ist interessant, dass die

Mystik für Luther eine Erfahrungsdimension besaß: Er hat als Mönch mystische bzw. visionäre Erfahrungen gemacht. Entscheidend für die weitere Entwicklung waren Einflüsse von Bernhard von Clairvaux, die ihm über Johann von Staupitz (um 1465-1524) – seinen Ordensoberen – vermittelt wurden. Neben Bernhard ist für Luthers Theologie vor allem Tauler als Mystiker wichtig, der für den reformatorischen Durchbruch eine wichtige Rolle spielte. Leppin geht dann der Frage nach, was aus den mystischen Anfängen bei Luther im Gefolge seiner reformatorischen Umorientierung geworden ist. Seine These besteht darin, dass die reformatorische Umorientierung auch zu einer Transformation mystischer Gedanken in seiner Theologie geführt hat, wobei diese Transformation sowohl eine Differenz zum Vorgegebenen als auch eine beibehaltene Identität aufweist. Leppin zeigt diesen Prozess an drei Themenbereichen auf: Luthers Stellung zu Gesetz und Evangelium, seiner Rechtfertigungslehre und seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum. Schon die besondere Dialektik von Gesetz und Evangelium zeigt, dass Luther aus der Mystik übernommene Vorstellungen worttheologisch gebrochen hat, ohne deren mystische Struktur grundsätzlich aufzugeben. Gott wird in Luthers Theologie immer eindeutiger der Handelnde im Hinblick auf den Heilsprozess. Gleichzeitig entwickelt er immer stärker worttheologische Kriterien des Heilsgeschehens. Im Hinblick auf seine Rechtfertigungstheologie weist Leppin nach, dass der Glaube – nicht mehr eine affektive Liebesfunktion – die Einheit zwischen der Seele und Christus stiftet. Schließlich zeigt auch die Lehre vom allgemeinen Priestertum, dass Luther gegenüber der Mystik zu einer Entschränkung kommt. Das allgemeine Priestertum ist nicht nur wie bei Tauler

Möglichkeit für mystisch lebende Menschen, sondern Heilstatsache für alle Getauften. Leppin kommt zu dem Ergebnis, dass Luthers Theologie bis in ihre Kerninhalte auf dem Hintergrund ihrer mystischen Wurzeln verstanden werden muss (185): »Von ihnen ging er aus, sie hat [er] weitergedacht und sie hat er in transformierter Gestalt an das Luthertum weitergereicht.«

Sven Grosse weist in seinem Artikel »Der junge Luther und die Mystik: ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie« wie Leppin nach, dass die mystische Theologie für den Reformator eine bleibende wesentliche Bedeutung besaß und dass seine reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihr in einem engen Verhältnis stand (188). So trägt Luther z. B. die Notwendigkeit des reflexiven Glaubens unter ausdrücklicher Berufung auf Bernhard von Clairvaux vor. Insgesamt konzentriert sich seine Theologie wie die von mystischen Einflüssen geprägte monastische Theologie des Mittelalters immer mehr auf das Herz des Christentums, das Mysterium des Heils, die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott und auf ihre Vereinigung (196). Grosse zeigt, dass Luthers reformatorische Theologie ohne die Eckpunkte traditioneller mystischer Theologie nicht verstanden werden kann: als da sind die Konzentration auf das Ich, die Sündhaftigkeit des Menschen und seine Neigung zum Nichts, das Erbarmen Gottes und das Ausfüllen des Nichts, die Abwendung von der Sinnlichkeit und die Hinwendung über den Geist zu Gott, der Weg durch die Sinnlichkeit zum Geist, wie er in der Passion Christi präfiguriert ist. Obwohl Grosse entschieden darauf verweist, dass die Mystik für Luther kein Durchgangsstadium war, wie die traditionelle deutsche Lutherforschung es verstand, hält er gleichzeitig daran fest, dass

Luthers reformatorische, mystisch geprägte Theologie auch Neuansätze enthält. Dazu gehört primär die Orientierung am Wort der Verheißung, das geglaubt werden muss. Im Vergleich zu den Artikeln von Leppin und Hamm bekommt man den Eindruck, dass diese deutlicher als Grosse die Transformation mystischer Überzeugungen bei Luther zu beschreiben vermögen.

Das wird vor allem an Berndt Hamms Artikel »Wie mystisch war der Glaube Luthers?« deutlich. Hamm führt in diesem instruktiven Artikel seine These aus dem bereits beschriebenen Beitrag im vorliegenden Band aus, dass Luthers reformatorische Theologie als Fortführung bzw. Transformation einer bestimmten Art von Christumystik zu verstehen ist. Wie Leppin geht er davon aus, dass in der gegenwärtigen Lutherforschung eine neue Unbefangenheit im Hinblick auf die mystische Komponente von Luthers Theologie zu beobachten ist. Daher ist es möglich, zu erkennen, wie intensiv Luthers Theologie in bestimmten Traditionen der Mystik verwurzelt ist. Hamm versteht die reformatorische Umgestaltung der Theologie Luthers in ihrem Grundcharakter als Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik (242). Martin Luther schuf einen 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 Gott findet. Entscheidend ist für Luthers Mystikverständnis zunächst die Ablehnung einer elitären Mystik. Mystik meint nie Gnade für Ausnahmemenschen. 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 verwirft 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 von Staupitz geht es auch Luther um eine Basismystik für alle Menschen. Gerade die Christumystik des von Staupitz hat Luthers Art der Christumystik in wesentlichen Zügen vorgeformt. Das Neue an Luthers Christumystik ist die Erkenntnis, dass die innige mystische Beziehung zwischen 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 christlichen 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 hindurchgehen lässt. »Durch die Erfahrungstiefe der Anfechtungen des Sünders, durch die Passionswirklichkeit des gekreuzigten Christus, durch die Verborgenheit der göttlichen Heilsnähe unter dem Gegensatz furchtbarer Gottferne und durch die Bindung der Christusgemeinschaft an die Beziehung von Wort und Glaube« (275).

Indem Luther über von Staupitz und Tauler hinausgeht, kommt es zu einer Begründung eines neuen Typus 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 widerfahren. Insofern radikalisiert Luthers neuer Typus der Mystik die Erniedrigungstheologie des von Staupitz und die Anfechtungstheologie Taulers. Der unendliche Abstand zwischen Mensch und Gott kann nur durch Gott selbst aufgrund seiner barmherzigen Kommunikation im Wort des Evangeliums und durch den von ihm in Gang gesetzten »fröhlichen Wechsel« erfolgen. Martin 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 als Strukturprinzip von Luthers Gesamtheologie: Hamm zieht daraus am Ende seines Artikels zwei wesentliche Konsequenzen. Indem die reformatorische Neuorientierung auch im Rahmen der mystischen Theologie vollzogen wird, berührt sie nicht nur die rationale Ebene der Schultheologie, sondern hat auch Auswirkungen auf die

mystische Erfahrungstheologie. Weiter bietet Luthers Verwendung der Mystiktheologie die Chance, seine Christologie und Rechtfertigungslehre nicht nur forensisch, sondern auch in mystischen Kategorien, in ganzheitlichen Frömmigkeitsbezügen darzustellen.

Der äußerst lesenswerte, von Hamm und Leppin herausgegebene Sammelband schließt ab mit dem Beitrag von Heidrun Munzert: »Unio mystica versus Teufelsbuhlschaft: Überlegungen zur Vergleichbarkeit von mystischer Erfahrung und Hexenvorstellungen am Beispiel von Gertrud von Helfta und Else Rodamer«. Dieser Artikel bietet einen bedrückenden Einblick in die Praxis der Hexenverfolgung im späten 16. Jahrhundert. Gleichzeitig stellt er das Hexenverständnis dem Mystikverständnis kontrastierend gegenüber. Dies ist nicht zuletzt insofern berechtigt, weil auch eine Reihe von Mystikern und Mystikerinnen zeit ihres Lebens von der Inquisition argwöhnisch beobachtet wurden, ob ihre mystischen Erfahrungen im Letzten nicht doch Teufelserfahrungen waren.