

Motive der Mystik in Luthers Verständnis des Abendmahls

Von Eberhard Winkler

In der gegenwärtigen Lutherforschung finden die Beziehungen des Reformators zur Mystik verstärkt Beachtung. So vertreten Berndt Hamm und Volker Leppin in einem von ihnen herausgegebenen Band die Auffassung, »dass die Gesamtkomposition der reformatorischen Theologie Luthers mystischen Charakter habe und dass die Genese dieser Theologie als Ausbildung einer neuen Gestalt von Mystik zu beschreiben sei«¹. Die Tendenz, nicht nur den jungen Luther, sondern seine Theologie insgesamt im Zusammenhang mit der Mystik zu sehen, hängt sicher mit dem gegenwärtigen religiösen Interesse an der Mystik zusammen, so dass wir es nicht nur mit einem historisch interessanten, sondern zugleich mit einem systematisch- und praktisch-theologisch wichtigen Thema zu tun haben.² Auch die kritische Abgrenzung reformatorischer Theologie von der Mystik ist nicht frei von einem fragwürdigen Vorverständnis.³ Die genannten

¹ B. HAMM/V. LEPPIN (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, 2007, VII (Vorwort). Vgl. P. ZIMMERLING, Überlegungen zu »Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther« (LuJ 75, 2008, 203-208). Zimmerling erklärt aaO 203: »Das vorliegende Buch markiert eine Revolution in der deutschen Lutherforschung. Luther wird darin ganz wesentlich als von der Mystik geprägter Theologe interpretiert.«

² Als Beispiel vgl. J. SCHILLING (Hg.), *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, 2003. Darin vgl. bes. K.-H. ZUR MÜHLEN, *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Luther*, 45–66. Bereits 1972 untersuchte ZUR MÜHLEN »Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik« in seinem Buch »*Nos extra nos*« (BHTh 46).

³ Vgl. V. LEPPIN, *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther* (s. Anm. 1), 165-185. Auf S. 165 weist er auf zeitgeschichtliche Motive hin, die nach 1945 das Bemühen, Luthers Verhältnis zur Mystik positiv zu sehen, nachhaltig diskreditierten. B. HAMM, *Wie mystisch war der Glaube Luthers?* (s. Anm. 1), 237-287, geht davon aus, dass »eine typisch protestantische Berührungsscheu allem Mystischen gegenüber im Ver-

Autoren behaupten keine einfache Kontinuität zwischen der mittelalterlichen Mystik⁴ und Luther, sondern sie sprechen von Transformationen, und sie geben Rechenschaft über ihr Verständnis des Begriffs »Mystik«. Nach Hamm »geht es immer um die persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in einer innigen Vereinigung mit Gott findet«⁵. Ob und inwiefern die Unmittelbarkeit zur Definition der Mystik gehört, wird zu fragen sein. Mystische Erfahrung schließt ja mediale Vermittlung nicht aus, wie schon die Bedeutung der Autoritäten zeigt, auf die sich die Mystiker berufen.⁶ Zu beachten ist ferner, dass jene Mystiker, die nachweislich oder vermutlich Luther beeinflussten, aktiv und bewusst in ihrer Kirche und mit deren Sakramenten lebten.⁷ »Unmittelbar« kann also nicht »ohne Mittel«, ohne *media salutis*

schwinden begriffen« ist und jetzt die Möglichkeit eröffnet wird, den Reformator »als Begründer einer evangelischen Mystik und eines Heimatrechts mystischer Spiritualität im Protestantismus zu sehen« (aaO 237f.).

- 4 Gemeint sind die Autoren von Ps.-Dionysius bis zu von Staupitz, die nachweislich von Luther rezipiert wurden. Für Meister Eckhart ist zwar ein direkter Einfluss auf Luther nicht zu belegen, eine indirekte Beziehung über Tauler jedoch von so hoher Wahrscheinlichkeit, dass er mit Recht zu den im oben (s. Anm. 1) genannten Werk am häufigsten erwähnten Autoren gehört. Vgl. A. M. HAAS, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, 1989. Im Kap. »Luther und die Mystik« (264–285) sieht Haas deutliche Verbindungen zwischen Eckhart und Luther, der Eckhart partiell durch Tauler kannte. Haas betont die Übereinstimmung Luthers mit Eckhart in der grundlegenden Thematik der Rechtfertigung.
- 5 HAMM (s. Anm. 3), 243; LEPPIN (s. Anm. 3), 167; HAMM (s. Anm. 3), 115, 134f., 284. Ein Grund für die protestantische Kritik an der Mystik liegt in der ungenügenden Differenzierung des Begriffs und des Phänomens.
- 6 Bei Meister Eckhart zeigt der Apparat der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. deutschen und lateinischen Werke (künftig zitiert DW bzw. LW), wie stark Eckharts Gedanken durch die verschiedensten Autoren von der Bibel über Aristoteles, den Neuplatonismus, die Stoa, die Kirchenväter, arabische Philosophen, den Juden Maimonides bis zu Bonaventura und Thomas von Aquin beeinflusst wurden, wobei er überlieferte Quellen oft eigenwillig verarbeitete.
- 7 Die Kirchlichkeit und damit die positive Stellung zur sakramentalen Heilsvermittlung bei Mystikern wie Eckhart und Tauler betont V. LEPPIN, *Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter* (ZKG 112, 2001, 189–204). Er findet in der kirchlichen Mystik eine Intensivierung und Verinnerlichung der Sakramentenfrömmigkeit, aber auch eine Ambivalenz, sofern prinzipiell eine Destabilisierung der Hierarchie erfolgt. Vgl. ferner B. WEISS, *Die Eucharistie in der Deutschen Mystik des*

bedeuten. Unter dieser Voraussetzung lädt Hamms Definition der Mystik dazu ein, Luthers Abendmahlsverständnis von seiner Herkunft aus der Mystik her zu beleuchten, geht es doch im Abendmahl um die persönliche und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, um eine innige Vereinigung mit Gott. Ein Vergleich der Abendmahlstheologie in der spätmittelalterlichen Mystik und bei Luther kann dazu beitragen, die These von Hamm und Leppin exemplarisch zu verifizieren und vielleicht auch Luthers Kampf um das Abendmahl besser zu verstehen.

I Die rechte Vorbereitung

Der von Luther hoch geschätzte Tauler erklärt in einer Predigt im Blick auf den Zugang zum Abendmahl, es sei »nicht notwendig, dass man große, empfindliche Andacht verrichte oder große, äußerliche Werke getan habe. Es ist genug, dass man ohne Todsünde sei und gern gut wäre und in einer demütigen, ehrwürdigen Furcht stehe und sich des Sakramentes unwürdig erachte und seine Bedürftigkeit erkenne.«⁸ In einer anderen Predigt ist er noch näher bei Luther: »die Würdigkeit kommt nimmer von menschlichen Werken noch Verdiensten, sondern von lauterer Gnade und von dem Verdienste unseres Herrn Jesu Christi und fließt gänzlich von Gott auf uns über.«⁹ Auch Meister Eckhart betont den Vorrang der göttlichen Gabe vor der menschlichen Disposition: »Du sollst nicht hoch anschlagen, was du empfindest; vielmehr achte für groß, was du liebst und erstrebst.«¹⁰ Wer sich selber für zu kalt und träge halte, zum Tisch des Herrn zu gehen, der bedürfe seiner umso dringender, fährt Eckhart fort. Die Einsicht in die eigene Unwürdigkeit sei die beste Voraussetzung, das Sakrament zu empfangen, weil Gottes Reichtum nur von geistlich Armen empfangen werde. Daher spreche die Seele zu Gott: »will ich zu dir gehen,

Mittelalters (in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider, hg. v. B. J. HILBERATH/D. SATTLER, 1995, 225-257). Weiss berücksichtigt außer Eckhart, Tauler und Seuse auch die Mystikerinnen Elisabeth von Schönau, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große.

8 J. TAULER, Predigten. In Auswahl übertragen und eingeleitet von L. NAUMANN, 1923, 182.

9 AaO 103. Vgl. aaO 104: »Es gibt keine bessere Bereitung als Gott selbst.«

10 DW V, 525. Vgl. LW V, 144, 10f.: *Agnitio sui ipsius et infirmitatis propriae est unum quod praemittitur ad praeparandum* (zit. B. WEISS [s. Anm. 7], 238, Anm. 114).

auf dass dein Reichtum meine Armut erfülle und deine ganze Unermeßlichkeit erfülle meine Leere und deine grenzenlose, unfassbare Gottheit erfülle meine allzu schnöde verdorbene Menschheit.«¹¹

Luther nimmt diese Gedanken in seiner frühesten Abendmahlsschrift, dem *Sermo de digna preparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistie* 1518 auf.¹² Zuerst sei es nötig, alle offensichtlichen Todsünden zu bekennen und zu bereuen, wobei zu bedenken sei, dass niemand seine verborgenen Sünden kennt, eine Vollständigkeit der Beichte also unmöglich sei. Zweitens seien alle bitteren Gedanken und Gefühle gegenüber den Mitmenschen abzulegen, denn sie widersprechen sowohl dem Namen als auch der Sache dieses Sakramentes: »Nomen est Communio, Res unitas cordium.«¹³ Gott sei um ein freundliches und verbindliches Herz (»cor dulce et commune«) zu bitten.¹⁴ Nötig sei es, Gott eine leere und dürstende Seele darzubringen.¹⁵ Die beste Vorbereitung bestehe darin, dass ich mich als völlig unwürdig und der Gnade bedürftig erkenne. Höchst gefährlich sei es, sich auf seine eigene Zubereitung zu verlassen. Insofern hat die Buße ihren Platz besser *nach* dem Sakramentsempfang als davor. Gottes Handeln kommt die absolute Priorität zu. Was Gott schenkt, kann der Mensch nur im Glauben empfangen, nicht aber durch seine Präparation verdienen. Hier kommt das *sola fide* zur Geltung: »Der Glaube, die einzige, höchste und eigentlichste Vorbereitung schafft wahrhaft Reine und Würdige, weil er sich nicht auf unsere Werke oder Kräfte stützt, sondern auf das reinste, treueste und zuverlässigste Wort Christi, der sagt: ›Kommt her zu mir alle ...‹ (Mt 11, 28).«¹⁶

¹¹ DW V, 526.

¹² WA I; 329-334. Vgl. W. SIMON, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, 2003, 223-227; vgl. aaO 702. H. HILGENFELD, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften (SDGStH 29), 1971, 286f. Hilgenfeld verarbeitet eine Fülle scholastischer Quellen, berücksichtigt auch Mystiker, zieht aber die gegenseitige Beeinflussung von Scholastik und Mystik nicht in Betracht. Deshalb lehnt er es ab, mystische Einflüsse auf Luther zu konstatieren (aaO 298 Anm. 485).

¹³ WA I; 329,13-14.

¹⁴ WA I; 330,8.

¹⁵ WA I; 330,11: »Oportet ut animam vacuum et esurientem offeras.« Die mystische Sprache ist hier besonders klar.

¹⁶ WA I; 331,11-14: »fides sola et summa ac proxima dispositio facit vere puros et dignos, quia non nititur in operibus aut viribus nostris, sed in purissimo, piissimo firmissimoque verbo Christi dicentis: Venite ad me omnes [...].«

Unter Bezug auf 1Kor 11,28 erklärt Luther, dass keine Selbstprüfung Sicherheit bringe, sondern die nötige Gewissheit auf dem Felsen Christus und seinem Wort stehe. Der Seelsorger Luther weist ähnlich wie Tauler und Eckhart weg von der unsicheren Basis der Subjektivität hin auf das in Christus und seinem Wort gegründete Fundament des Glaubens. Darüber hinaus findet er eine seelsorgerliche Hilfe im Glauben der Kirche oder eines dem Angefochtenen bekannten Gläubigen.¹⁷ Wir stoßen hier auf eine wichtige Dialektik im Verständnis des Glaubens: Einerseits handelt es sich um eine die Person erfassende und prägende, also subjektive Lebenswirklichkeit, von der Luther besonders eindrücklich am Anfang seiner Invokavitpredigten sprach.¹⁸ Andererseits kann die einzelne Person ihren Glauben nur gemeinsam mit anderen praktizieren. Im Abendmahl verbinden sich diese beiden Dimensionen des Glaubens.

II Die geistliche Wandlung

Wie der junge Luther vor 1520 setzen die Mystiker die scholastische Lehre von der Transsubstantiation voraus, legen aber keinen Wert darauf. Wichtig ist vielmehr die Wandlung, die geschieht, wenn »diese liebliche, lebendige Speise wunderbar mit dem Menschen vereinigt wird und ihn ganz in sich zieht und in sich verwandelt, mehr als jede Vereinigung vermag, die menschliches Verständnis erdenken kann in allen und über allen Verwandlungen«¹⁹. Ebenso erklärt Eckhart: »wir sollen in ihn verwandelt und völlig mit ihm vereinigt werden, so dass das Seine unser wird und alles Unsere sein; unser Herz und das seine *ein* Herz, und unser Leib und der seine *ein* Leib.«²⁰ Eckhart deutet die Wandlung des Brotes im Sakrament

17 WA I; 333,17f. rät Luther dem, der seinen Glauben für zu schwach hält, zum Sakrament zu gehen: »in fide vel universalis Ecclesie vel hominis fidelis tibi noti.« Dabei beruft er sich auf Bernhard von Clairvaux (aaO 26–29).

18 Luther geht davon aus, dass jeder seinen eigenen Tod sterben muss und daher jeder für sich die Hauptstücke des christlichen Glaubens kennen muss: WA 10,3; 1,7–9.

19 TAULER (s. Anm. 8), 99. Vgl. aaO 96: »Gott gibt sich hier dem Menschen selbst mit sich selbst unmittelbar, ohne alle Gleichnisse, und vereinigt sich hier mit dem Menschen ganz einfältig und lauter«. Vgl. ECKHART unter Bezug auf 2 Kor 3, 18, DW I, 110,8: »Wir werden alzemale transformieret in got und verwandelt«.

20 DW V, 266, 3–6: »Wan wir suln in in werden gewandelt und alzemâle werden geeiniget,

als Gleichnis für die mystische Transformation der Seele! B. Weiss²¹ weist darauf hin, dass Eckhart die Transsubstantiationslehre der Hochscholastik mit ihrer Unterscheidung von Substanz und Akzidenz aufgriff, um Schwierigkeiten beim Glauben an die Realpräsenz Christi zu beseitigen und die Vereinigung mit dem Leib Christi als »ein Gelangen über Ort und Zeit und folglich auch über die Welt« zu erweisen. Gleichgültig, wie viele Brote im Sakrament verwandelt werden, entsteht immer nur der *eine* Leib Christi. »Waz in daz ander verwandelt wirt, daz wirt ein mit im.«²² Hier klingt einerseits Luthers Gedanke vom »fröhlichen Wechsel und Tausch« an. Andererseits formuliert Eckhart die mystische Einigung so zugespitzt, dass sie von der Inquisition als Einheit im pantheistischen Sinn missverstanden werden konnte. Das sakramentale Geschehen ist bei Eckhart der eigentlichen Wandlung zu- und untergeordnet, die sich vollzieht, wenn der Vater den Sohn in der Seele gebiert »in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders«²³.

Luther vermeidet solche Spekulation. Er verwendet das in der Mystik verbreitete Bild von der Seele als Braut des Bräutigams Christus.²⁴ Der Glaube »voreynigt auch die seele mit Christo als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget, wie Sankt Paulus sagt, das Christus vnd die seel eyne leyb werden, ßo werden auch beyder gutter fall vnfall vnd alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt wirt eygen Christi«²⁵.

daz daz sine unser wirt, und allez daz unser wirt sîn, unser herze und daz sine éin herze und unser lichame und der sine éin lichame.«

21 WEISS (s. Anm. 7) 254f. LW IV,49, 7f.: »nota quod illi corpori uniri est super locum et tempus fieri et per consequens extra hunc mundum.«

22 DW I, III,5f. aaO Anm. 1 die Parallele aus Eckharts Verteidigungsschrift: »nos transformamur et convertimur in deum totaliter eodem modo quo in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Quicumque sint multi panes, tamen non fit nisi unum corpus omnium.«

23 DW I, 109, 5f. Vgl. aaO 8: »er gebirt mich sinen sun und den selben sun«.

24 Zahlreiche Nachweise für die mittelalterliche Brautmystik enthält das in Anm. 1 genannte Werk, z.B. B. STEINKE, »Den Bräutigam nimmt euch und habt ihn und verlasst ihn nicht, denn er verlässt euch nicht« (aaO 139-164). Für Luther wurde Bernhard von Clairvaux besonders wichtig. Dazu vgl. S. GROSSE, Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie (aaO 187-235).

25 WA 7; 25,26-32.

In »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften« wendet Luther diesen Wandlungsgedanken auf das Abendmahl an. Die Frucht des Sakramentes ist die Liebe zu Christus und zu den Gliedern seines Leibes. »Drumb schau auff, es ist dir mehr not, dass du des geystlichen dann des naturlichen corpors Christi acht habist, vnd noetter der glaub des geistlichen dann des naturlichen corpors. Dann der naturlich an den geistlichen hilft nichts in dissem sacrament, es muss ein vorwandlung da geschehen vnd geubt werden durch die lieb.«²⁶ »Dann wo die lieb nit teglich wechst vnd den menschen also wandelt, daß er gemeyn wirt ydermann, da ist diß sacraments frucht vnd bedeutung nicht.«²⁷ »Also werden wir ynn ey- nander vorwandelt vnd gemeyn durch die liebe, an wilche keyn wandell nit geschehen mag.«²⁸ Durch das Sakrament vollzieht sich eine geistliche Wandlung, die Teilhabe an Christus und allen seinen Gütern und zugleich diakonische Gemeinschaft mit den »Heiligen«, den Gliedern des Volkes Gottes, bewirkt.

Gott ist die Liebe und damit die Ursache der Liebe zu ihm und den Mitmenschen. Gottes Natur, sein Sein und sein Leben besteht nach Meister Eckhart darin, »dass er sich selbst mitteilt (in se communicando) und dass er sich selbst, sich ganz gibt.«²⁹ Die Liebe ist also nicht eine moralische Leistung des Menschen, sondern in seiner Selbstmitteilung stiftet Gott im Menschen die Liebe, die Gemeinschaft mit anderen schafft. »Caritas facit omnia communia« – die Liebe macht alles gemeinsam.³⁰ Je auf ihre Weise bringen alle Mystiker diese notwendige Verbindung von

²⁶ WA 2; 751,13-17.

²⁷ WA 2; 748,3-5. Vgl. aaO 744,8-II: »Also yn dißem sacrament wirt dem menschen/eyn gewiß tzeychen/ von gott selber geben/ durch den priester/ das er mit Christo vnd seynen heyiligen/ soll also voreynigt vnd alle ding gemeyn seyn/ das Christus leyden vnnd leben soll seyn eygen seyn/ dartzu aller heyiligen leben vn(d) leyden.« A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, 1969, 240 erklärt, dass hier »die Christismystik der Kern der Sakramentsauffassung ist, nicht die Christismystik der einzelnen Seele, sondern die Verbindung der gottesdienstlichen Gemeinde mit dem unsichtbar gegenwärtigen Herrn«.

²⁸ WA 2; 748,24-26.

²⁹ Vgl. U. KERN, »Gottes Sein ist mein Leben«. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, 2003, 98-II6, Zitat aaO 102 aus LW IV, 55, 1f.

³⁰ Eckhart LW IV, 339,8. Vgl. KERN (s. Anm. 29), 113.

Gottes- und Nächstenliebe zur Geltung. Luther folgt dieser Linie und verstärkt sie unter christologischem und ekklesiologischem Aspekt. Wir, die Christi Gabe empfangen, nehmen in Liebe entzündet »seyn gestalt, 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«³¹. Das Sakrament rottet die eigennützige Liebe aus und macht der gemeinnützigen Liebe Platz, damit »durch der liebe vorwandlung eyn brott, eyn tranck, eyn leib, eyn gemeyn werde, das ist die rechte Christenliche bruderliche eynickeit«.³²

Der mystische Hintergrund ist offenkundig. Urheber der Gemeinschaft stiftenden Liebe ist Christus, aber die Glaubenden werden aktiv in das Verwandlungsgeschehen einbezogen, indem sie die eigennützige Liebe lassen und so für die der Gemeinschaft dienende, das Leid und die Seligkeit teilende Liebe Raum schaffen. Die Ausrottung der eigennützigen Liebe ist zu unterscheiden von der Akzeptanz notwendiger Eigenliebe. Luther stimmt mit Eckhart überein, der erklärt: »Liebe deinen Nächsten, wie du dich selbst liebst, nicht, wie du dich selbst hasst.«³³ Die legitime Eigenliebe wird durch die Gemeinschaft begrenzt und korrigiert, nicht aber durch eine rigorose Forderung verworfen. Andererseits trägt die Gemeinschaft das Leid der Einzelnen mit. So betont Luther die diakonische Dimension des Abendmahls: »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, widderumb lieb vnd beystand ertzeygen Christo in seynen durfftigen.«³⁴

In seiner Abendmahlsschrift von 1519 betont Luther den Gemeinschaftsgedanken stärker als später, weil er die biblisch begründete Abendmahlspraxis der »bösen Übung der Bruderschaften« entgegensetzt.³⁵ Bemerkenswert ist, dass die Kritik, die prominente Leute wie Herzog Georg von Sachsen alsbald äußerten, sich nicht gegen die diakonisch und seelsor-

³¹ WA 2; 748,16-18.

³² WA 2; 754,15 f.

³³ LW IV, 274, 8: »Dilige *proximum tuum sicut te ipsum* diligis, non quomodo te ipsum odis.« Vgl. KERN, (s. Anm. 29), 112.

³⁴ WA 2; 745,24-27.

³⁵ Vgl. WA 2; 754,20.

gerlich bedeutsamen Intentionen Luthers richtete, sondern den von ihm nur nebenher geäußerten Anspruch auf den Laienkelch angriff.³⁶ Herzog Georg sah in Luthers Abendmahlsverständnis eine hussitische Ketzerei, und er hat wohl richtig erkannt, dass die reformatorische Sicht auf das Altarsakrament Konsequenzen für das gesamte kirchliche und gesellschaftliche Leben bringen musste.

III Das verbindliche Wort

Die für Luther wichtigen Mystiker verstanden sich je auf ihre Art als der Heiligen Schrift verpflichtete Theologen.³⁷ In einer lateinischen Predigt über Joh 6,50 folgt Eckhart völlig einem Text des Thomas von Aquin: »Die Wahrheit dieses Sakraments aber wird mit den Worten *ist mein Fleisch* dargelegt. Er sagt nicht: bedeutet mein Fleisch, sondern: *ist mein Fleisch*.«³⁸ Die Wahrheit der Sache liegt in der Realität dessen, was der Mensch empfängt. Die Wirklichkeit der göttlichen Selbstmitteilung im Sakrament kommt nur im *est* zum Ausdruck, nicht im *significat*. Dass Luther im Abendmahlsstreit kompromisslos auf dem *est* bestand, ist

36 Vgl. M. BRECHT, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 1983, 346.

37 Für Eckhart vgl. E. WINKLER, Exegetische Methoden bei Meister Eckhart, 1965, 114: »Eckhart ist als Mystiker Exeget und als Exeget Mystiker«. DERS., Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart (in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hg. von U. KERN, 1980, 169-182).

38 LW IV 45, 14f.: »Veritas autem sacramenti huius insinuat, cum dicit: *caro mea est*. Non dicit: *carnem meam significat*, sed *caro mea est*.« Zum Verständnis des *est* unter dem Aspekt der Realpräsenz bei Luther und in der Scholastik vgl. HILGENFELD (s. Anm. 12), 60-78. Nimmt man an, dass die von Hilgenfeld mit Recht betonte exegetische Motivation durch die mystische verstärkt wird, gewinnt Luthers leidenschaftliches Beharren auf dem *est* an Plausibilität. Hilgenfeld versteht allerdings Realpräsenz in einem so engen Sinn, dass er urteilen kann, sie sei in der Scholastik für die Heilszueignung an den einzelnen bedeutungslos (aaO 280, 282) und beim jungen Luther von geringer Bedeutung (aaO 299), bzw. vor dem Abendmahlsstreit sei »bei der Vereinigung mit Christus für die Realpräsenz eigentlich gar kein Raum« (aaO 311). In dieser Sicht kennzeichnet der Begriff der sakramentlichen Gemeinschaft »die Verlegenheit Luthers in Bezug auf die Realpräsenz« (aaO 313). Wird Realpräsenz dagegen im Sinne der Mystik als reale Gegenwart Christi in der sakramentalen Vereinigung verstanden, kann von Verlegenheit keine Rede sein.

nicht als stures Beharren auf dem biblischen Wortlaut zu verstehen, sondern als Festhalten am substantiell Wesentlichen. Gottes Sein ist im Sakrament real präsent, nicht nur symbolisiert. Luther teilt zwar nicht Eckharts ontologische Spekulation, aber er stimmt völlig mit ihm überein, wenn er sagt: Gott ist »ein vbernatuerlich vnerforschlich wesen, das zugleich ynn eym iglichen koernlin gantz vnd gar vnd dennoch ynn allen vnd vber allen und ausser allen Creaturn«³⁹.

1520 erschien »Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe«⁴⁰.

Luther setzt ein mit der Kritik an Gesetzhlichkeit: »yhe weniger gesetz, yhe besser recht«, das lehren die Erfahrung und die Heilige Schrift.⁴¹ Zu viele Gesetze fördern nicht den Willen zum Guten, sondern die Heuchelei. Eine Frucht vieler Gesetze bestehe darin, dass »dye bruederliche frey gemeyne lieb untergaht vnd die eygen nuetzigie lieb ueberhandt nympt«⁴². Die Gemeinschaft nimmt Schaden. Christus gab seiner Kirche nur »eine Weise oder Gesetz«, eine Ordnung, nämlich die Messe. Er setzte sie so ein, dass es keine Tonsur gab, kein Messgewand, kein Singen, keinen Prunk, »ßondern allein dancksagung gottis vnd des sacraments prauch«⁴³. Je näher die Messe dieser ersten Messe Christi komme, desto besser sei sie. Luther will nicht pauschal verwerfen, was die Tradition der Einsetzung Christi hinzufügte, sondern er hält es für wichtig »zu wissen, wilchs grundlich [grundlegend] vnd eygentlich zur meß gehoeret, vnd wilchs zusetzig vnd frembd ist«.⁴⁴ Die Hauptsache bilden Jesu Einsetzungsworte über Brot und Wein. In ihnen kommt zur Geltung, dass Gottes Zusage allem menschlichen Begehren und Tun vorhergeht. Der Mensch kann Gottes Gabe nur dankbar annehmen und seiner Zusage vertrauensvoll glauben.⁴⁵

39 WA 26; 339,34-36.

40 WA 6; 353-378.

41 WA 6; 353,6.

42 WA 6; 354,1f.

43 WA 6; 354,30f. Dass Luther hier nicht gegen den Gemeindegesang polemisiert, ist klar. Vermutlich kritisiert er den Chorgesang, bei dem die Gemeinde passiv bleibt.

44 WA 6; 355,13f.

45 Vgl. WA 6; 356,3-10.

Die Messe ist kein Opfer im Sinne einer menschlichen Leistung:⁴⁶ »yn der meß geben wir Christo nichts, sondern nehmen nur von yhm.«⁴⁷ Trotzdem ist es sinnvoll, vom Opfer zu reden: »Was sollen wir den opffern? Vns selb vnd allis, was wir haben, mit vleyßigem gepeet.«⁴⁸ Durch den Glauben bringen alle Christenmenschen Gott ihr Opfer dar, und im Glauben »seyn all Christen man pfaffen, alle weyber pfeffyn, es sey iungk oder alt, herr oder knecht, fraw oder magd, gelehret oder leye«⁴⁹. Das heißt nicht, alle sollten pfarramtliche Aufgaben übernehmen und die Sakramente verwalten, sondern ihr Handeln ist durch den Glauben geistlich ebenso wertvoll wie das Tun der Pfarrer, deren Wirken im Sakrament sogar unrecht ist, wenn sie meinen, ein Opfer darzubringen.

Das verbindliche Wort der Heiligen Schrift ist zugleich das befreiende, tröstende Wort. Die Erfahrung eigener Anfechtungen motiviert Luther in seiner seelsorgerlichen Verantwortung. Dadurch wird auch manche polemische Schärfe verständlich, die bezogen auf das Abendmahl besonders in der Schrift »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« von 1528 Ausdruck findet.⁵⁰ Das symbolische Abendmahlsverständnis Zwinglis und Ökolampads empfand er als teuflischen Angriff auf das Wort, das ihm persönlich Trost und Kraft gab. Zwingli habe Christus verloren und wolle ihn auch uns rauben, behauptet Luther.⁵¹ Wie konnte er sich zu solcher Polemik hinreißen lassen? Zwinglis Abendmahlsverständnis prägen die Elemente »Erinnerung, Dank, Zusammenkommen, Bekenntnis und Verpflichtung«⁵²,

46 Vgl. die gründliche Untersuchung der Messopfertheologie Luthers bei SIMON (s. Anm. 12), passim. Nach WEISS (s. Anm. 7, 226-228) legen die mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen kein Gewicht auf den Opfercharakter der Eucharistie und bleiben, wo sie ihn berühren, in herkömmlichen Bahnen.

47 WA 6; 364,23. Vgl. 365,5f.: »das testament und sacrament, wilchs niemant opffern odder geben kan«. Ähnlich WA 6; 366,23-28; 368,1-6.

48 WA 6; 368,5f.

49 WA 6; 370,25-27; vgl. 371,21-23.

50 WA 26; 261-509. Im Jahre 1527 litt Luther unter schweren äußeren und inneren Belastungen. Vgl. dazu E. KOCH in StA 4, 14: »Dieser Hintergrund muss zum Verständnis der Leidenschaftlichkeit seiner Auseinandersetzung mit den Schweizern im Auge behalten werden, zumal da in dieser Zeit der Abendmahls Empfang für Luther Trost und Verge-
wisserung bedeutete.«

51 Vgl. WA 26; 317,21-28.

52 U. GÄBLER, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 1985, 122.

also die Antwort der Gemeinde auf Gottes Handeln. Luther geht es dagegen um die absolute Priorität des göttlichen Tuns, ohne dass dies die Motive Zwinglis ausschliesse. Sie sind aber für ihn sekundär, und das entspricht der Intention der Mystiker, die er rezipierte. Bei den Einsetzungsworten ist für ihn der Skopus nicht »die historische Reminiszenz der Einsetzung: So war es – sondern das gegenwärtige ‚verbum externum‘: So ist es«⁵³. Luther hielt Zwinglis Begründung seines symbolischen Verständnisses der Einsetzungsworte exegetisch für falsch und argumentativ nicht für plausibel. Zwinglis Behauptung, Christi Leib könne nicht im Himmel zur Rechten des Vaters und zugleich im Sakrament sein, hält er entgegen, dass Christi Leib überall ist, »weil Gotts rechte hand allenthalben ist«⁵⁴. 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. Entscheidend ist, wie Luther im Kleinen Katechismus sagt, der Glauben an diese Worte: »Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden«⁵⁵ und »wer diesen Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden«, und »wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit«.

Das gilt, weil das verbindliche Wort ein wirksames Wort ist. Die schöpferische Kraft des göttlichen Wortes ist für die Mystiker ebenso grundlegend wie für Luther. Meister Eckhart geht in einer Fronleichnamspredigt davon aus, dass im Sakrament »die göttliche Kraft wirkt, welche alles aus dem Nichts hervorbringt und hervorgebracht hat«⁵⁶. Im Wort manifestiert der Sprechende sich selber.⁵⁷ So bringt Eckhart die Priorität des göttlichen Handelns im Sakrament zur Geltung, an der Luther entscheidend liegt. Luther drückt die Kreativität des göttlichen Wortes im Sakrament mit einem Wortspiel aus: »So ist sein wort freylich nicht ein

53 K. BEYSCHLAG, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd.II/2, 2000, 383.

54 WA 26; 318,1f.

55 BSLK 520, 24-40.

56 LW IV, 33,7f.: »Primo notandum quod virtus ibi operatur divina, quae cuncta producit et produxit de nihilo.« Vgl. LW I, 191, 15: »dei dicere est suum facere.« E. WINKLER, Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart (in: Freiheit und Gelassenheit [s. Anm. 37], 169-182). Zur Theorie des Wortes bei Eckhart vgl. ferner U. KERN, Wort und Worterkennen bei Meister Eckhart (ZKG 116, 2005, 297-326).

57 Vgl. LW III, 23,9f.: »verbum quo dicit et manifestat se ipsum et omne quod sui est.«

nachwort, sondern ein machtwort, das da schaffet, was es lautet. Psalm 33. Er spricht, so stehets da.«⁵⁸ Luther stimmt mit den Mystikern darin überein, dass nicht die *potestas ordinis* des Priesters für die Realpräsenz Christi konstitutiv ist sondern die Kraft des sich selbst vergegenwärtigenden Wortes. Dieses *extra nos* Fleisch gewordene Wort will in uns wohnen: »Denn wenig bedeutete es mir, dass das Wort für die Menschen Fleisch wurde in Christus, jener von mir verschiedenen Person, wenn es nicht auch in mir persönlich [Fleisch annähme], damit auch ich Gottes Sohn wäre«, sagt Eckhart.⁵⁹

IV Die Notwendigkeit des Sakraments

Wer das Sakrament begehrt und glaubt, empfängt es geistlich, lehrt Augustin, und ihm folgen die Mystiker sowie Luther.⁶⁰ Wozu ist es dann nötig, dass man es in der Kirche feiert, fragt Luther. Er antwortet mit einem psychologischen und einem theologischen Argument: Wir brauchen Orte der Erinnerung und die Stärkung durch die versammelte Gemeinde, und wir haben die göttliche Einsetzung zu ehren. Dieses letztere Argument, dass Gottes in der Heiligen Schrift bezeugtem Willen zu folgen ist, hebt Luther in den künftigen Auseinandersetzungen stärker hervor. Enttäuscht musste Luther beobachten, dass »die Freiheit eines Christenmenschen« weithin als bloße Freiheit *von* alten Zwängen missverstanden, nicht aber als neue Freiheit *zum* rechten Gottesdienst begriffen und praktiziert wurde. Freiheit ist für mystische Frömmigkeit eine Voraussetzung,⁶¹ denn das Verlangen nach geistlicher Vereinigung lässt sich nicht erzwingen. Luther legte Wert darauf, dass in Glaubensdingen kein Zwang herrscht, und mehrfach betonte er das im Blick auf

⁵⁸ WA 26; 283,4f. Vgl. HILGENFELD (s. Anm. 38, 129f.), wo eine Verbindung mit der nominalistischen Worttheorie angenommen wird. AaO 130, Anm. 483 nennt Hilgenfeld mehrere Stellen, an denen Luther Ps. 39,9 im genannten Zusammenhang zitiert.

⁵⁹ LW III, 101,14-102,2.

⁶⁰ Vgl. StA I, 273,4f. und Anm. 7; WA 2; 742,27-29: »[...] ßo doch woll allein des glaubens begirde gnug ist, Als sanct Augustin spricht ›Was bereytist du den bauch und die tzeen? Glaub nur, ßo hastu das sacrament schon genossen‹.«

⁶¹ Vgl. U. KERN, Die Anthropologie des Meister Eckhart, 1994, 125: »Meister Eckhart wendet sich gegen alle normierende Frömmigkeit.«

den Gottesdienst.⁶² Die Erfahrung zeigte jedoch, nicht zuletzt bei den kursächsischen Kirchenvisitationen von 1527/28, dass viele Gemeindeglieder keineswegs so zur Beteiligung am Gottesdienst motiviert wurden, wie Luther das erhoffte. Im Großen Katechismus beklagt er, »dass man sich eben lass und faul dazu stellet und ein großer Haufe ist deren, die das Evangelion hören, welche, weil des Bapsts Tand ist abkommen, dass wir gefreiet sind von seinem Zwang und Gebot, gehen sie wohl dahin ein Jahr, zwei oder drei und länger ohn Sakrament, als seien sie so starke Christen, die sein nicht [be]dürfen«⁶³.

Luther fordert nun die Pfarrer auf, »jhr volck zu vermanen und zum Sacrament zu locken«, und will ihnen »ettlich sachen anzeigen, damit man sie bewegen sol, das sie williglich und on menschen zwang zum Sacrament gehen und mit lust dasselbige empfahren«⁶⁴.

Zuerst führt er aus, dass Gott durch Christus in seiner Liebe dieses Sakrament für uns eingesetzt hat. »Wo aber ein christlich hertz solchs bedenckt, wie ist's muglich, das es nicht solt mit andacht bewegt werden, dasselb williglich, mit lust und lieb zu suchen und zu begeren on allen zwang und gesetz?«, fragt Luther fast beschwörend.⁶⁵ In der Feier des Sakramentes gibt der Mensch Gott die Ehre, wird er gar zum Gottmacher.⁶⁶ Der mystische Hintergrund ist wieder offenkundig. Derselbe Mensch, der alles nur von Gott empfangen kann, macht sich im dankbaren Annehmen der Gabe diesen Gott zu seinem Gott und bekennt sich damit unter den Menschen zu diesem Gott.

62 WA 6; 353,19f.: »was nit willig geschicht, ist nit gut.«; Deutsche Messe (1526), WA 19; 72,3–8: »Vor allen dingen will ich gar freundlich gebeten haben, auch vmb Gottis willen, alle die ienigen, so diese vnser ordnunge ym Gottis dienst sehen, odder nach folgen wollen, das sie ja keyn nöttig gesetz draus machen, noch yemands gewissen damit verstricken odder fahen.« Ermahnung zum Sakrament des Leibes und des Blutes unseres Herrn, WA 30,2; 598,22–24: »Nicht, das ich hiemit wil geraten haben, die leute mit setzen auff bestimpte zeit und tage zum Sacrament zu treiben, wie es der Bapst gefasset hat.«

63 BSLK 715, 36–43.

64 WA 30,2; 599,10–12. Luther verweist hier auf den entsprechenden Passus im Großen Katechismus.

65 WA 30,2; 600,1f.: »Gleubestu das nicht, So wisse, das du kein Christen, sondern ein abtrunniger, verdampfter heide und Turcke bist.«

66 Vgl. WA 30,2; 602,39: »wiltu nu ein Gottmacher werden [...]«

Für Luther ist es unverständlich und nicht akzeptabel, wenn Christen über eine lange Zeit nicht am Abendmahl teilnehmen. Wer Christi Jünger sein will, der »halte sich auch dazu, nicht aus Zwang, als von Menschen gedrungen, sondern dem Herrn Christo zu Gehorsam und Gefallen. Sprichst Du aber: Stehet doch dabei: ›sooft Ihr's tuet‹, da zwingt er je niemand, sondern lasset's in freier Willköre«⁶⁷. Auf diesen Einwand, Jesu Einsetzung lege nicht fest, wie oft das Sakrament zu feiern sei, erwidert Luther, es sei jedenfalls oft zu tun und die Freiheit nicht so misszuverstehen, dass man ohne zwingenden Grund auf das Abendmahl verzichtet und es so verachtet.⁶⁸ Tatsächlich enthält Jesu Einsetzung kein Gebot der Häufigkeit des Vollzugs, und es ist zu fragen, in welchem Verhältnis Frequenz und Qualität der Sakramentspraxis stehen. Für Luther und für die in Klöstern beheimateten Mystiker gehörte die Messe zur spirituellen Routine. Die von Luther kritisierten kirchlichen Normen wie das Gebot des 4. Laterankonzils (1215), mindestens einmal jährlich zu Ostern die Eucharistie zu empfangen,⁶⁹ beweisen die Zurückhaltung der Gemeindeglieder gegenüber häufiger Kommunion schon im Mittelalter. Solche Zurückhaltung ist nicht pauschal als Verachtung oder Geringschätzung zu werten, wie es in Luthers Kritik geschieht, sondern sie kann im Gegenteil Ausdruck einer Ehrerbietung sein, die das Sakrament vor routinehafter Abwertung schützt.

Luthers Mystik ist ebenso wie die der Mystiker, die ihn beeinflussten, theozentrisch geprägt. Dass der Mensch Gottes Nähe erfahren kann, verdankt er diesem Gott, der sich in Christus den Menschen schenkt. Eine für Christen unverzichtbare Möglichkeit zu dieser Erfahrung ist im Heiligen Mahl gegeben. Von Gottes Seite ist es seine souveräne Entscheidung, wie er sich den Menschen nähern will. Er teilt seinen Willen in der Heiligen Schrift mit, und er vollzieht seine Selbstmitteilung in der Predigt des Wortes und in der Feier der Sakramente. Nimmt der Mensch dieses Tun Gottes als seine Gabe im Glauben an, so empfängt er in der Gemeinschaft mit ihm das Leben, denn »Gott allein ist das Leben«, wie Meister Eckhart

⁶⁷ BSLK 717, 3-II.

⁶⁸ Vgl. BSLK 717, 23-42.

⁶⁹ Darauf bezieht sich Luther bei seinem Vorwurf, der Papst habe aus dem Abendmahl wieder ein Judenfest gemacht: BSLK 717, 30f.

sagt.⁷⁰ Luther stimmt mit ihm darin überein, doch findet er diesen Gott in keiner theo-ontologischen Spekulation, sondern allein im Gekreuzigten und Auferstandenen. Er transformiert das mystische Erbe, weil Gott selber sich im Sinne von Phil 2, 5-11 transformiert hat. »Der Franckforter«, jener von Luther sehr geschätzte und edierte Mystiker, empfängt im Abendmahl das Christusleben als das beste und edelste Leben.⁷¹ Bei allen unterschiedlichen Akzenten, die Luther im Zuge der Auseinandersetzungen um das Abendmahl setzte, ging es ihm doch immer um die Erfahrung des Christuslebens.

70 LW IV 445, 6: »solus deus vita«.

71 Vgl. Der Franckforter (»Eyn deutsch Theologia«), hg. v. W. UHL, 1912, 53, 4-19.