

Passionsmystik bei Luther

Von Volker Leppin

Am Fronleichnamstag des Jahres 1516¹, dem 22. Mai, zog eine große Prozession durch Eisleben: Die Augustinereremiten weihten ihr neues Kloster ein. Unter den Feiernden waren der Generalvikar² des observanten Zweiges des Ordens, Johann von Staupitz, wie auch der zuständige Distriktsvikar Martin, der damals noch den Nachnamen Luder führte.³ Jahre später, längst hieß er Luther und war als Erneuerer der Kirche und Reformator zu Berühmtheit aufgestiegen, berichtete er von diesem Geschehen:

Wie geschach mir? Ich erschrak ein mal fur dem sacrament, das Doctor Staupiz zu Isleben in der procession trug corporis Christi. Da gieng ich auch mit und hett ein priester kleyd an, beichtets darnach Doctor Staupiz, et dicebat mihi: Vestra cogitatio ist nit Christus.⁴

Was hier geschah, lässt sich heute möglicherweise klarer erfassen, als es den seinerzeit Beteiligten bewusst war: In der kleinen, aber für Luther un-

1 Zur Datierung s. W.-E. WINTERHAGER, Martin Luther und das Amt des Provinzialvikars in der Reformkongregation der deutschen Augustiner-Eremiten (in: *Vita religiosa im Mittelalter*. FS für Kaspar Elm [BHSt.OS 13 = BHSt 31], hg. v. F.J. FELTEN / N. JASPERT 1999, 707–738], 736f. Für eine kritische Durchsicht meines Aufsatzes danke ich Herrn Jonathan Reinert, Jena.

2 Zur Titulatur von Staupitz s. H. SCHNEIDER, Staupitz' Ausschreiben zum Kapitel der deutschen Augustinerkongregation in Heidelberg 1518. Ein Quellenfund (BPfKG 74, 2007, 361–372), 363; B. HAMM, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und „Vater der Reformation“ (ARG 92, 2001, 6–42), 10.

3 S. hierzu B. MOELLER / K. STACKMANN, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen, (NAWG 1981, 7), 1981.

4 WAT 1; 59,8–12, Nr. 137.

geheuer wichtigen Szene prallten zwei unterschiedliche Frömmigkeitstypen des späten Mittelalters aufeinander⁵: Das Fronleichnamfest führte ja seinem Sinn nach keineswegs von Christus fort, im Gegenteil: In ihm wurde das noch heute gültige Selbstopfer Christi am Kreuz gefeiert. Der Akzent lag dabei auf dem Sehen, auf dem vergegenwärtigenden Nachfolgen in der Prozession, auf äußerlich artikulierbaren Formen der Frömmigkeit – der junge Augustinereremit Martin Luder aber empfand darin, zumindest nach seinem späteren Bericht, keinen Trost für sein Inneres. Dementsprechend konnte er den Zuspruch von Staupitz in einer anderen Erinnerung auch etwas anders formulieren: »Non est Christus, quod te terruit, quia Christus non terret, sed consolatur.«⁶

Trost kommt allein aus Christus und nicht aus den verzweifelten Gedanken, denen Luther wohl nachhing, und die sich, getreu der augustini-schen Tradition seines Ordens, in besonderem Maße auf die Prädestinationslehre hefteten. Der Furcht, nicht zu den Erwählten, sondern zu den Verworfenen zu gehören, setzte Staupitz denselben Trost in Christus entgegen, und dies mit einer Zuspitzung auf das Leiden Christi:

Ego semel conquerebar de sublimitate praedestinationis Staupitio meo. Respondit mihi: In vulneribus Christi intelligitur praedestinatio et invenitur, non alibi, quia scriptum est: Hunc audite. Der Vater ist zu hoch, sed dixit Pater: Ego dabo viam veniendi ad me, nempe Christum. Ite, credite, hengt euch an den Christum, so wirts sichs wol finden, quis sim, suo tempore. Das thun wir nicht, ideo Deus est nobis incomprehensibilis, incogitabilis; er wirt nicht begriffen, er will ungefast sein extra Christum.⁷

5 Zu den Polaritäten des späten Mittelalters s. V. LEPPIN, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten (in: DERS., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, [SMHR 86], 2015, 31–68).

6 WAT 2; 417,14f, Nr. 2318a.

7 WAT 2; 112,9–16, Nr. 1490; vgl. WAT 1; 512,18–20, Nr. 1017; WAT 2; 227,20–29, Nr. 1820; WAT 2; 582f, Nr. 2654. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass Luther – hierauf weist R. MOTHER, Leiden und Weisheit in der protestantischen Mystik (in: Leiden und Weisheit in der Mystik, hg. v. B. JASPert, 1992, 243–270), 249f, hin – die Schrecknisse der eigenen Sündenerfahrungen auch in mystisch-visionärer Bildlichkeit, anknüpfend an 1Kor 12,1–5, beschreiben und auf die Notwendigkeit der Erfahrung zur vollen Erkenntnis verweisen konnte: »Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut,

Die Wunden Christi als der eigentliche Trost: Das entsprach jenen Tröstungen, wie sie die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit im Wort und – in den vielen Schmerzensmännern – im Bild bereithielt.⁸ Luther nahm diesen

si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc versum: Proiectus sum a facie oculorum tuorum, nec saltem audet dicere: Domine, ne in furore tuo arguas me. In hoc momento (mirabile dictu) non potest anima credere, sese posse unquam redimi, nisi quod sentit nondum completam poenam. Est tamen aeterna, neque potest eam temporalem existimare, solum relinquitur nudum desiderium auxilii et horrendus gemitus, sed nescit unde petat auxilium. Hic est anima expansa cum Christo, ut dinumerentur omnia ossa eius, Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horrore, pavore, tristitia, sed hiis omnibus non nisi aeternis. Et ut dem simile utcunque: si sphaera transeat super lineam rectam, quilibet punctus lineae tactus totam fert sphaeram, non tamen comprehendit totam sphaeram, Ita anima in suo puncto, dum tangitur a transeunte inundatione aeterna, nihil sentit et bibit, nisi aeternam poenam, sed non manet, iterum enim transit. Igitur si viventibus contingit illa inferorum poena, id est intolerabilis ille pavor et inconsolabilis, multo magis animarum in purgatorio videtur talis esse poena, sed continua. Et hic est ignis ille internus multo atrocior quam externus. Quod si quis ista non credit, non contendimus, sed id tantum effecimus, quod illi veniarum praecones multa dicunt, quae vel ignorant vel dubitant, nimis audacter. Magis enim credendum est expertis in hiis quam illis inexpertis.« (WA 1; 557,33–558,18, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* 1518, Concl. 15).

- 8 Die Zentralität der Passion für spätmittelalterliche Frömmigkeit drückte sehr deutlich Johann von Paltz in seiner *Coelifodina* aus: »passio Christi est quasi summa totius sacrae scripturae« (JOHANNES VON PALTZ, Werke, Bd. 1: *Coelifodina* [SuR 2], hg. v. CH. BURGER u. a., 1983, 13,11); vgl. B. HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), 1982, 262 Anm. 273. Tatsächlich wird man sagen können, dass die Passionsmeditation »the heart of late medieval piety« darstellte (G.S. TOMLIN, The Medieval Origins of Luthers Theology of the Cross [ARG 89, 1998, 22–40], 23). Dabei weisen die Wunden Christi als eigentlicher Trostort über das späte Mittelalter hinaus auf den von Luther reich rezipierten Bernhard von Clairvaux zurück; s. Bernhard, *Sermo* 61r: »Et revera ubi tuta firmaque infirmis requies, nisi in vulneribus Salvatoris?« (BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sämtliche Werke. Lateinisch / deutsch, Bd. 6, hg. v. G.B. WINKLER, 1995, 314,7f). Luther nahm diese Auslegung in seiner ersten Psalmenauslegung auf: »Quia secundum Bernardum anima non habet requiem nisi in vulneribus Christi.« (WA 3; 640,40f); vgl. zu diesem Zusammenhang TH. BELL, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, (VIEG 148), 1993, 60; TOMLIN, Origins (s. Anm. 8), 33; V. STOLLE, Wortglaube und

Trost an und formte ihn weiter. Die sachten Ratschläge seines Beichtvaters formten sein Christusverständnis auf den Bahnen dieser Frömmigkeit – und zeitlebens blieb er ihr verbunden.

I Spätmittelalterliche Passionsmystik bei den Augustinereremiten

Staupitz' passionschristologischer Ratschlag an Luder war tief in seiner Frömmigkeit verwurzelt. Wenige Jahre zuvor, in der Fastenzeit 1512, hatte er selbst vom 23. März bis 7. April in Salzburg in der damaligen Pfarrkirche über das Leiden Jesu Christi gepredigt.⁹ Der Text ist durch eine Abschrift aus dem Kreis der Nonnen von St. Peter erhalten.¹⁰ Dabei wird erkennbar, wie intensiv Staupitz sich bemühte, das Leiden Christi nachvollziehbar für

Passionsmystik. Zwei Seiten des lutherischen Verständnisses der Realpräsenz im Breslauer Vorbereitungsgebet (LuThK 25, 2001, 131–156), 142f; vgl. auch aaO., 143–146 zur weiteren Wirkung des Wundenmotivs im Protestantismus.

- 9 S. HAMM, Staupitz (s. Anm. 2), 19; JOHANN VON STAUPITZ, Salzburger Predigten. Eine textkritische Edition, hg. v. W. SCHNEIDER-LASTIN, 1990, 5. Zur weiteren Wirkung der Passionsmystik bei Staupitz s. R.K. MARKWALD, A Mystic's Passion. The Spirituality of Johannes von Staupitz in His 1520 Lenten Sermons. Translation and Commentary (Renaissance and Baroque Studies and Texts 3), 1990; zu diesen Fastenpredigten des Jahres 1520 s. HAMM, Staupitz (s. Anm. 2), 22. Staupitz hat in den Jahren 1512 bis 1520 fast jährlich den Stiftsprediger in Salzburg vertreten und zwischenzeitlich auch bereits in seinem späteren Kloster St. Peter gepredigt (HAMM, Staupitz [s. Anm. 2], 14). Die Bedeutung dieses Kontextes einer städtischen Prädikatur für die Salzburger Fastenpredigten hebt insbesondere F. POSSET, Preaching the Passion of Christ on the Eve of the Reformation (CTQ 59, 1995, 279–300) hervor. Neben der speziellen Frömmigkeit der Augustinereremiten gab es auch zahlreiche weitere Einflüsse auf Luthers Passionsfrömmigkeit. So enthielt auch das *Rosetum* des Johannes Mauburnus, das Luther, gerade auch im Zusammenhang der Passionsmeditation, ausdrücklich erwähnte (WA 1; 341,35f [Sermo II de Passione, 1518]), in tit. 21 und 22 eigene Abschnitte »Schala passionis« und »De passione« (Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum: In quo etiam habetur materia predi- cabilis per totum anni circulum, Basel: Wolff 1504, f. 141^v–166^r). Auf die Bedeutung des *Rosetums*, dessen Rezeption durch Luther genauere Aufschlüsse über dessen Verhältnis zur Devotio moderna ermöglichen könnte, weist M. ELZE, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie (ZThK 62, 1965, 381–402), 390–393, hin.

- 10 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 9.

Zuhörerinnen und Zuhörer zu schildern und diese zur Identifikation mit dem leidenden Christus anzuleiten. Von Predigt zu Predigt schritt er den Weg Jesu von Bethanien bis zur Grablegung ab.¹¹ In den insgesamt zwölf Predigten wollte er vor allem eines deutlich machen, das er schon gleich zu Beginn einschränkte: »All unser leiden und all unser krankheit ist ganz verstrickt und überwunden in seinem leiden«.¹² So begründet das Leiden Christi für Staupitz alles Heil – dies aber kann nur empfangen werden, wenn der Mensch sich identifikatorisch auf Christus bezieht, durch dessen Leib und Seele geht und schließlich bis zur Gottheit vordringt, um selbst zum Gott gemacht zu werden.¹³ Indem der Glaubende mit Christus mitleidet, stößt er letztlich auf die Barmherzigkeit Gottes selbst.¹⁴ So entdeckt er den »allersüßist Jesus Christus«¹⁵, außer dem es »kainen trost nit« für die

11 S. zur Stoffverteilung STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 13; F. POSSET, *The Front-Runner of the Catholic Reformation. The Life and Works of Johann von Staupitz* (StASRH), 2003, 136. Ebd. verweist Posset auch darauf, dass Staupitz das Leben Jesu reichlich mit nachbiblischem Material auffüllte.

12 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 25,9f.

13 AaO., 25,15–26,21; POSSET, *Front-Runner* (s. Anm. 11), 139, betont zu Recht, dass Staupitz dabei ekstatischen Frömmigkeitsformen eher skeptisch gegenüberstand und als Weg vornehmlich die Meditation empfahl. Der athanasianische Gedanke der Vergottung des Menschen begegnet, wie insbesondere die Mannermaa-Schule deutlich gemacht hat, auch bei Luther noch wiederholt, s. hierzu Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie (SLAG A 25 = VLAR 16), hg. v. S. PEURA / A. RAUNIO, 1990. Verweise auf die Seltenheit dieser Aussage (A. BEUTEL, Antwort und Wort. Zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther [in: DERS., *Protestantische Konkrektionen*, 1998, 28–44], 30–32) machen den relativen Stellenwert in Luthers Vorstellungen deutlich, sollten aber nicht dazu führen, sich der Aufgabe zu verweigern, nachzuvollziehen, wie dieser Gedanke jedenfalls *auch* in Luthers Theologie integrierbar war.

14 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 26,33–27,53. Die Vorstellung von der *compassio* war um 1500 so bedeutsam, dass sie nach H. SCHLIE, *Exzentrische Kreuzigungen um 1500. Zur Erfindung eines bildlichen Affektraums* (in: *Golgotha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* (AKG 113), hg. v. J.A. STEIGER / U. HEINEN, 2010, 63–91), 69, gar einen eigenen Darstellungstyp prägte: Die »exzentrischen Kreuzigungen«, in welchen »das Kreuz mit der Christusfigur gleichsam an den Bildrand verschoben ist« und so einen »homogenen Affektraum« schafft.

15 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 34,7. Zum Zusammenhang von Süße und Passion s. F. OHLY, *Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik* (SaeSp 21), 1989, insbesondere 425–432.

Menschen gibt.¹⁶ In seinem intensiven Nachvollzug des Leidens Christi spricht Staupitz diesen sogar unmittelbar an: »All tugent, alle genad ist in dir alain.«¹⁷ Das *Sola gratia*, das später die Reformation auszeichnete, musste diese sich gegen solche spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht erkämpfen, es lag bereit, ebenso wie das *Solus Christus*. Hieran dürfte Luther noch selbst gedacht haben, als er Jahrzehnte später, 1533, erklärte: »Staupicius hat die doctrinam angefangen.«¹⁸ Allerdings ist zugleich deutlich, dass Staupitz nicht viel an der hamartiologischen Anthropologie liegt, die für Luther eine große Bedeutung gewinnen sollte.¹⁹ Der Mensch erscheint bei ihm zwar als sündiges Gegenüber Christi, von dem alle Sünde auf Gott übertragen wird, doch es fällt auf, dass Staupitz solche Aussagen in dritter Person oder als Selbstaussage Christi in erster Person ausdrückt²⁰: Die Hörenden werden hauptsächlich zur Identifikation mit Christus eingeladen. Die Identifikation mit dem sündigen Menschen ist zwar der Sache nach angedeutet, sprachlich aber nicht entfaltet. Entscheidend ist die Herablassung Gottes in Menschengestalt, die als Appell zur Identifikation erscheint: »Secht an meinen herren, da ligt er als ain mensch in todesnötten!«²¹

Mit solcher Predigt und Frömmigkeitspraxis stand Staupitz in seinem Orden keineswegs allein. Auf Wunsch der späteren Landesherren Luthers, Friedrichs des Weisen und Johannis des Beständigen²², fasste der Erfurter Augustinerermit Johannes von Paltz 1490 mehrere Predigten zur *Himmlichen Fundgrube* zusammen, die – die ausführlichere lateinische Fassung von 1501/2²³ nicht eingerechnet – bis 1521 auf 18 frühneuhochdeutsche

16 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 39, 139.

17 AaO., 43, 53.

18 WAT I; 245, 12, Nr. 526.

19 S. hierzu V. LEPPIN, Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther (in: DERS., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [SMHR 86], 2015, 303–331), 323–331.

20 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 43, 55f. 59f.

21 STAUPITZ, Salzburger Predigten (s. Anm. 9), 45, 110f.

22 S. die widmende Anrede an beide in JOHANNES VON PALTZ, Werke, Bd. 3: Opuscula (SuR 4), hg. v. CH. BURGER u.a., 1989, 202, 1–15; vgl. aaO., 158; HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 112.

23 PALTZ, Coelifodina (s. Anm. 8).

und drei niederdeutsche Drucke kam²⁴ und so »zu den am weitesten verbreiteten Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters«²⁵ zählt. Zwei Drittel des Textes bestanden aus Passionsmeditationen²⁶, hinzu kamen Abschnitte zu Blasphemie, eine *ars moriendi* und Darlegungen zur Letzten Ölung.²⁷ Offenkundig also handelte es sich um eine Schrift, die Menschen in ihren Nöten im Angesicht des Todes aufhelfen sollte. Mit großer Intensität malte Paltz die Identifikation mit Christus aus und verhielt umfassend:

Auch ist kein nutzer ding zu gesuntheit des leibes, zu bewarunge der sele und der ere, zu überwindung der welt und des fleisch und des bosen geistes und vor aller ferlichkeit leibs und sele als die betrachtung des leidens Christi.²⁸

Dem am Erzbergbau orientierten Bild der »Fundgrube« folgend, komme man zu Christus durch mehrere Stollen.²⁹ Der erste seien die fünf Wunden Christi.³⁰ In seiner Anleitung hierzu empfahl Paltz, ein Kruzifix anzusehen und »mit den gedanken in die heiligen funf wunden, sonderlich in die heiligen seiten« zu fliehen.³¹ Die Betrachtung sollte dann in einem Gebet mit mehrfach wiederholtem Vaterunser die innige Beziehung zwischen dem Betenden und Christus vertiefen.³² In die Wunden der negativen linken Seite legt der Beter alle seine bösen Werke und Gedanken, in die der rechten Seite die guten Gedanken und Werke, die in der für das späte Mittelalter ty-

24 PALTZ, Opuscula, (s. Anm. 22), 170–183.

25 HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 111.

26 Zur Bedeutung der Passion Christi für Paltz s. aaO., 262.

27 Zum Inhalt s. PALTZ, Opuscula (s. Anm. 22), 164.

28 AaO., 203, 11–14.

29 HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 113.

30 PALTZ, Opuscula (s. Anm. 22), 204, 4f.

31 AaO., 205, 1f. HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 263, weist zu Recht darauf hin, dass für Paltz klar ist, dass die Betrachtung nicht allein Folge, sondern zumindest auch Vorbedingung der Gnadenwirkung Gottes ist. S. insbesondere PALTZ, Opuscula (s. Anm. 22), 203, 6–8: »Darzu als man aus vil leren mag versten, so ist kein nutzer ding, gots hult zu erwerben zu gunst der muter gots und aller heiligen und aller engel, dann die betrachtung ds heiligen leidn Cristi«. HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 263 markiert zugleich, dass dies nicht allein einen Unterschied zu Luther, sondern auch zu Staupitz ausmacht.

32 PALTZ, Opuscula (s. Anm. 22), 205, 9–206, 5.

pischen Doppelausrichtung einerseits als verdankt gelten und andererseits Christus so dargebracht werden, dass dieser sie noch »bestetigen« muss.³³ Das eigentliche Ziel aber erreicht der Meditierende in der Versenkung in die Seitenwunde, mit der Bitte, »das du wollest mein herze aufbrechen und entzunden in deiner lieb«. ³⁴ Diese Struktur variiert der zweite Stollen, der von der Metapher der Schläge geprägt ist und hier die Verbindung zwischen Glaubendem und Christus vor allem durch den Schuldzusammenhang deutlich macht, indem auf den Dank für den ersten Schlag, den Christus empfangen hat, die Bitte um die Vergebung der Sünden folgt.³⁵ Dies wird dann im dritten Stollen, den sieben Worten Jesu am Kreuz, aufgegriffen, insbesondere bei dem Wort: »Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun«, das der Betende ganz und gar auf sich beziehen soll.³⁶ Stärker als bei Staupitz tritt mithin neben die Christusidentifikation auch eine Kontraidentifikation, in welcher der betrachtende Sünder sich als Gegenüber Christi und als Ursache seines Leidens wahrnimmt. Deutlich wird die christologische Zentrierung, wie sie sich schon bei Staupitz beobachten ließ, bei dem letzten der sieben Worte: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist«, das der Bittende christologisch umformt: »O liber herre Jesu, in dein hend befele ich mein leib und sele, gut und ere und sonderlich mein geist an meinem letzten ende«. ³⁷ Dieses Moment der Kontraidentifikation hatte in der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit einen festen Platz, wie etwa der *Granatapfel*, eine Sammlung von Predigten unter dem Namen Geilers von Kaysersberg, zeigt:

Heb vff die innwendigen augen deiner vernunft vnnd deiner sel krefft / nym wol war / blick an Jesum cristum deinen gemahel hangen iämerlich an dem creütz in grossem bittern schmerzen vnnd leyden / mit vßgespannen armen / mit geneygtem haupt / mit weinenden augen / mit vffgethnen hertzen / mit angstlicher vnnd trauriger gebärd / sein schöner zarter leyb alles zerrissen / ein wolgefelligs opffer got seinem hymlichen vatter vmmb aller welt sünd. Eya vernym wer er sey, vnnd bedenck durch wes willen er gestor-

33 AaO., 205,18–20: »Darnach danke ich dir des rechten fuß, den du hast lassen durch graben. Ich opher dir all mein gute werk und begird darein und dank dir der und bitte dich, das du die wellest bestetigen.«

34 AaO., 205,22f.

35 AaO., 207,3f.

36 AaO., 208,8–12.

37 AaO., 210,2–4.

ben sey. Es ist dz vnschuldig lemlain / dz aller welt sünd vff im getragen hat. Vnd du arme creatur ein vrsach gewesen bist seines sterbens / vnnd gedencck wo dz hin treff.³⁸

Bei Paltz leiten die Bitten des genannten Stollens zum nächsten über, denn die johanneischen Christusworte zu Johannes und Maria³⁹, »Siehe, das ist deine Mutter!« beziehungsweise: »Frau, siehe, das ist dein Sohn« (Joh 19,26f), führen zu einer kurzen Marienanrufung weiter⁴⁰, die auf den vierten Stollen »Von der muter gots kreuz stehen«⁴¹ vorausweist. Der fünfte Stollen kehrt dann aber wieder ganz zum Leiden Christi zurück und handelt davon, »das ein mensch tag und nacht mag sich erkennen in dem leiden Christi, er sei geistlich oder weltlich«.⁴² Meditativ wird hier im Tagesverlauf – für die geistlich lebenden Menschen anhand des Stundengebetes – das ganze Leiden Jesu vom letzten Abendmahl über den Weg in den Garten Gethsemane, durch den Prozess bis zum Tod am Kreuz nachempfunden.⁴³

38 Das buch Granatapfel. im la-l tein genant Malogranatus [...] Merers teyls gepredigt durch den hoch-l gelerten doctor Johannem Geyler vonn Keyzersberg etc., Straßburg: Johann Knobloch 1516, D 5^r.

39 Auf die Bedeutung Mariens im Zusammenhang der Passionsmystik kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie zeigt sich schon in Seuses *Hundert Betrachtungen* (s. HEINRICH SEUSE, *Hundert Betrachtungen* [in: DERS., *Deutsche Schriften*, hg. v. K. BIHLMAYER, 1907, 314,8–322,29], 318,24–319,20. 322,7–20) wie auch in dem seit dem 13. Jh. verbreiteten *Stabat Mater*, in welchem sich der oder die Glaubende zunächst mit Maria und dann über diese mit dem leidenden Christus identifiziert (s. hierzu SCHLIE, *Kreuzigungen* [s. Anm. 14], 69–71).

40 PALTZ, *Opuscula* (s. Anm. 22), 208,22–209,5.

41 AaO., 210,5.

42 AaO., 218,12f.

43 AaO., 218–227. In seiner Untersuchung der Wirkung von Seuses *Hundert Betrachtungen* im dritten Teil des *Büchleins der Ewigen Weisheit* (SEUSE, *Schriften* [s. Anm. 39], 314–322) in verschiedenen religiösen Milieus, insbesondere dem der *mulieres religiosae*, hebt J. VAN AELST, *Vruchten van de Passie. De laatmiddeleeuwse passieliteratuur ver kent aan de hand von Suso's Honderd artikelen* (Middeleeuwse Studies en Bronnen 129), 2011, 23–25, die Eucharistiefeier als tägliche Vergegenwärtigung der Passion hervor. – Die Darlegungen von Paltz weisen darauf hin, dass dies nicht die ganze Spannweite täglicher Passionsmemoria erfasst. Seuses *Betrachtungen* stellen einen Leittext für die spätmittelalterliche Passionsmystik dar: Seuse setzt mit dem Gang Jesu in den Garten Gethsemane und seiner Verhaftung und Verurteilung ein (SEUSE, *Schriften* [s. Anm. 39], 315,1–22), um dann im Einzelnen sein Leiden identifikatorisch nachzuvollziehen, s. etwa AaO., 316,33–317,2: »Ach, minneklicher herre, also beger ich, daz ich in lieb und

So prägt Christi Leiden den ganzen christlichen Alltag in einer Weise, welche zwischen der Distanz des Betenden und der mystischen Nähe dessen, der sich durch die Stollen in Christus hineingräbt, pendelt. Schließlich benennt Paltz als sechsten Stollen Christus selbst als das Buch des Lebens, welches auf dem Kreuz als dem Leseput aufgeschlagen ist.⁴⁴ Hier mutet er seinen Lesern ein tieferes theologisches Verständnis zu, führt sie durch symbolisches Aufgreifen der, je nach Form, drei oder vier Ecken des Kreuzes, in die Trinitätslehre und die Lehre von den Kardinaltugenden ein.⁴⁵

Bekanntermaßen ist es schwierig, von Anleitungsbüchern wie diesen, auf eine religiöse Praxis zu schließen, ja, man wird fragen müssen, ob nicht gerade die Vielfalt der Zugänge deutlich macht, dass Paltz gar nicht damit rechnet, dass alles durchgeführt wird, wie er es rät. Im Blick auf die tagumfassende Meditation Christi unterscheidet er sogar ausdrücklich zwischen den Geistlichen und den Laien und gesteht letzteren zu, es genüge, wenn sie vor dem Schlafen an das letzte Abendmahl und nach dem Aufstehen an den Rest der Passionsgeschichte dächten.⁴⁶ Möglicherweise ist die Fülle der Anweisungen eher als eine Auswahl gedacht, die ein vertieftes Eindringen in das Leiden Christi ermöglichen soll – auch dann aber machen Paltz' Ausführungen und ihre reiche Verbreitung deutlich, dass die Thematik der Passion tief im Glaubensleben um 1500 verwurzelt waren. Dass Paltz dabei ausdrücklich – durch Verweis auf den Gekreuzigten – oder implizit – durch Anspielung auf die Form des Kreuzes – auch die Bildwelt des späten Mittelalters heranzieht, um die Meditation zu unterstützen, unterstreicht diese passionschristologische Konzentration der Frömmigkeitswelt Anfang des 16. Jahrhunderts zudem. Sie steht dabei keineswegs in

in leide unbeweglich zû dir werde genegelt, alles min vermugen libes und sele an din krúz zerspennet, min vernunft und min begirde zû dir geheftet[.]« Sie hatten eine außerordentlich reiche Nachwirkung in Übersetzungen wie Bearbeitungen (s. den Überblick bei VAN AELST, *Vruchten* [s. Anm. 43], 40) und wurden so für einen breiten Strom spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit prägend; zur Wirkung Seuses auf den insbesondere unter Klarissen wirksamen Prediger Stephan Fridolin s. P. SEEGETS, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt (SuR.NR 10), 1998, 107f.

44 PALTZ, *Opuscula* (s. Anm. 22), 228–236.

45 AaO., 230,6–231,8.

46 AaO., 227,16–20.

Konkurrenz zu der Präsenz der Heiligen in der Frömmigkeitswelt – diese Gegenüberstellung wird erst durch die Gestalt des reformatorischen *Solus Christus* geprägt. Aber sie stellt in den Mittelpunkt des Glaubenslebens eine identifikatorische und zugleich kontraidentifikatorische Christusbeziehung: Der glaubende Mensch erfährt sich in seiner Sündigkeit als Ursache des Leidens Christi, sieht in diesem zugleich den Weg zu seiner Erlösung und wird damit in das Leiden hineingenommen und mit dem identifiziert, dem er zunächst so fern stand: »Ich bitt dich, vergib mir alle mein sund, die ich hab getan mit meinem heubt_[r] und gib mir alles, daß du gemeint hast mit der dornenkron_[r] und kron mich mit deiner gnad.«⁴⁷

Es ist diese religiöse Welt, in der auch Martin Luther aufwuchs. Das zeigt sich nicht nur an jenem Beichttrat von Staupitz, den er früh empfangen hat, sondern an einem passionstheologischen Trost, den er sogar noch vor jener Fronleichnamsprozession in Eisleben selbst erteilt hat: Am 15. April 1516 schrieb er Georg Leiffer, einem Augustinerbruder in Erfurt, er möge in seinen Anfechtungsnöten bedenken, dass das Kreuz Christi ja schon allein als materielle Reliquie aufgrund der Berührung durch Jesus Christus vielfache Verehrung erfahre: um wie viel mehr seien dann Ungerechtigkeiten, Verfolgungen und Leiden als »sanctissimae [...] reliquiae« anzusehen.⁴⁸

Diese passionschristologische Ausrichtung zeigt sich auch schon einige Jahre früher in seiner ersten Psalterauslegung, den *Dictata super Psalterium*. Den ganzen Psalm 6 deutete er hier schon in dem seiner Vorlesung zugrundeliegenden Psalterdruck von 1513⁴⁹ als »oratio Christi pro suis passionibus.«⁵⁰ Der Psalm wird also – dadurch legitimiert, dass Jesus selbst V. 9 in Mt 7,23 verwendet hat⁵¹ – von vorneherein als aus dem Munde Christi empfangen gelesen. Das heißt wiederum, dass der Christ, der diesen Psalm spricht (sei es im monastischen Stundengebet, sei es – aufgrund der Prominenz als einer der sieben Bußpsalmen wohl durchaus nicht selten – als

47 AaO., 207,4–6 (Kommata eingefügt zur Verdeutlichung der Satzstruktur).

48 WAB 1; 38,18–25, Nr. 12 (*Luther an Georg Leiffer*, 15. April 1516).

49 Vgl. hierzu G. EBELING, *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1511* (in: DERS., *Lutherstudien*, Bd. 1, 1971, 69–131).

50 WA 55,1; 38,3f (*Dictata super Psalterium*).

51 WA 4; 474,7f (*Adnotationes Quincuplici Psalterio adscriptae*).

Laie), mit Christus betet und sich in dessen Leiden hineinfindet.⁵² In dieser hermeneutischen Perspektive wird der ganze Psalm zu Jesu Leidensgebet in Gethsemane: Ausdrücklich verweist Luther zu Ps 6,7 auf Lk 22⁵³, womit wohl an die V. 39–46 gedacht sein dürfte.⁵⁴ Der Einbezug der Glaubenden aber erfolgt dann eben auf jene kontraidentifikatorische Weise, die oben bei Paltz nachvollzogen werden konnte: Die Glaubenden erkennen sich selbst als die Ursache des Leidens Christi, der »peccatis tuis et totius mundi« belastet ist.⁵⁵ So ist der Glaubende Ursache des Leidens und gerade dadurch in es hineingezogen: Mit dem Weinenden (V. 7) weint der Glaubende mit.⁵⁶ Ganz ähnlich erläutert Luther auch in seiner Auslegung von Ps 38 (37 Vg), laut Überschrift einer »[...] querela mediatoris nostri in passione propter peccata nostra [...]«⁵⁷ die hermeneutischen Grundlagen seines Vorgehens:

Quia secundum Apostolum Christus factus est pro nobis maledictum, Gal. 3., et peccatum, 2. Corin. 5., Et peccata nostra ipse tulit, Esaie 53., Ideo hic Psalmus in persona eius dicitur, in quo commemorat et confitetur pro nobis Deo patri peccata nostra et querit liberationem sui, i.e. nostram per ipsum et in ipso. Ideo quicunque vult illum Psalmum fructuose orare, debet eum non in se, Sed in Christo orare et tanquam eum audire orantem, et sic ei suum adiungere affectum et dicere Amen.⁵⁸

Luther war also schon lange, ehe Staupitz ihn in Eisleben auf die Wunden des Heilands verwies, in einem passionsmystischen Milieu aufgewachsen.

In einen tieferen mystischen Zusammenhang brachte Luther dies dann ein, als er 1515 oder 1516⁵⁹ Johannes Tauler las. In einer längeren Passage

52 Vgl. hierzu V. LEPPIN, Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther (in: Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. FS Rüdiger Lux [ABIG 39], hg. v. A. BERLEJUNG / R. HECKL, 2012, 687–710).

53 WA 55,1; 42,13f (*Dictata super Psalterium*).

54 Hierauf verweist jedenfalls die Erklärung von V. 4 durch »tristis vsque ad mortem« (AaO., 42,4), ein wörtliches Zitat aus Mk 14,34 bzw. Mt 26,38.

55 AaO., 40,4–10.

56 AaO., 40,9f.

57 AaO., 328.

58 AaO., 328f, Anm. 3,1–8.

59 Zu den Datierungsschwierigkeiten s. L. GRANE, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518) (ATDan 12), 1975, 121f; S.E. OZMENT, Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological

entfaltete er den Gedanken, dass Gott in uns handle, indem er alles Unsere zerstöre, und zwar »per crucem et passiones«⁶⁰, setzte aber hinzu, es sei eine typische menschliche Torheit, die Leidensformen selbst zu erwählen, statt sie »mera fide« von Gott zu erwarten.⁶¹ Leiden besitzt hier eine zentrale Funktion für die Heilserlangung und korrespondiert, insofern es völliges Erleiden und Zulassen ist, dem reinen Glauben, der »nuda fides in deum«, wie Luther wenig später notiert.⁶² In seiner Beschäftigung mit spätmittelalterlicher Frömmigkeitsliteratur war Luther also in etwa zu der Zeit, zu der er in Eisleben den geistlichen Rat von Staupitz erhielt, schon zu einer vertieften soteriologischen Bedeutung des Leidens Christi vorgedrungen. Staupitz' Hinweis hat diese Orientierung mehr vertieft als ausgelöst. In jedem Falle kann man Luther am Vorabend der Ereignisse des Jahres 1517, mit denen man den Anfang der Reformation verbindet, als einen Mönch ansehen, der von spätmittelalterlicher Passionsmystik angesprochen war und sie sich zu eigen gemacht hatte.

II Entwicklung der Passionsmystik in den Anfängen der reformatorischen Bewegung

Noch vor den Ablassthesen, im März oder April 1517⁶³, hatte Luther eine Interpretation der sieben Bußpsalmen an die Öffentlichkeit gegeben – entsprechend begegnet hier eine Auslegung von Ps 6. Auch wenn Luther hier mit einer etwas größeren Distanz als in der ersten Psalmenvorlesung von einem Propheten als Sprecher des Psalms spricht⁶⁴, bleibt doch der Gedanke erhalten, dass der sündige Sprecher des Psalms letztlich »durch Christum« spreche⁶⁵ – so fällt die kontraidentifikatorische Bestimmung des Sünders als Gottfernen mit der identifikatorischen Beziehung auf Christus in eins:

Thought (SMRT 6), 1969, 185; K.-H. ZUR MÜHLEN, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (BHTh 46), 1972, 97.

60 WA 9; 102,11 (*Randbemerkungen zu Tauler*).

61 AaO., 102,11–17.

62 AaO., 102,35f.

63 WA 1; 155 (Einleitung zu LUTHER, *Sieben Bußpsalmen*, 1517).

64 WA 1; 159,18f (*Sieben Bußpsalmen*); zur weiteren Entwicklung in der zweiten Psalmenvorlesung s. LEPPIN, *Exegese* (s. Anm. 52), 696–698.

65 WA 1; 159,33 (*Sieben Bußpsalmen*).

Die Bitte um Gottes Rückkehr deutet Luther als wechselseitige Beziehung einer inneren Abkehr von Gott und einer Erfahrung von Trost durch diesen selbst.⁶⁶ Dieser Umschlag findet seinen Gipfel in der Vernichtung des äußeren Menschen, die Luther nun wiederum in hohem Maße identifikatorisch als Kreuzigen beschreibt:

Sundern es steet nur yn eynem creutzigen und todten des alten menschen, alßo das des eußern menschen wandel, es sey nach der werlt adder nach der scheynend heyligkeyt soll zu nichte werden, und alleyn das besten, das Christus sagt, Selig seyn die do weynend und hungern und dursten nach der gerechtigkeit, dan ditz leben soll nit anders seyn, dan ein haß über den alten menschen und eyn suchen und vorlangen des lebens yn dem neuen menschen.⁶⁷

Dass Luther hier an einen mystischen Wandlungsvorgang denkt, macht seine wenig zuvor erfolgte allererste Veröffentlichung deutlich: die Erstausgabe der *Theologia deutsch* von 1516⁶⁸, auf deren Titelblatt als zentraler Inhalt benannt wurde, »Was Adams vnnd was gottis kind sey«.⁶⁹ Das Titelblatt hierzu machte den christologischen und staurologischen Bezug unmittelbar deutlich⁷⁰: Es zeigt eine kleine Kreuzigungsgruppe mit den Soldaten – unter ihnen Longinus, an der Lanze erkennbar – auf der einen und Maria und Johannes auf der anderen Seite. Unter dem Kreuz kniet Maria Magdalena; vor ihr, seitlich etwas abgerückt, liegt der Schädel, der den Na-

66 AaO., 161,9–14. Hierin zeigt sich eben jene Struktur von Destruktion und Wiedererrichtung, die in der spätmittelalterlichen Mystik verbreitet war und von Luther allmählich zum Gegenüber von Gesetz und Evangelium transformiert wurde (s. V. LEPPIN, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther (in: DERS., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [SMHR 86], 2015, 399–417), 408–412. In den sieben Bußpsalmen bewegt Luther sich noch ganz auf der Linie der spätmittelalterlichen Mystiker.

67 WA I, 162,36–163,5 (*Sieben Bußpsalmen*).

68 Zu dieser vgl. A. ZECHERLE, Die »Theologia Deutsch«. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat (in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther [SuR.NR 36], hg. v. B. HAMM / V. LEPPIN, 2007, 1–95. Etwa in die Zeit der Veröffentlichung der *Theologia Deutsch* fallen auch zwei kurze Passionsbetrachtungen, die Luther zugewiesen werden (LUTHER, *Passionsbetrachtungen* [WA 59; 211f]).

69 Eyn geystlich edles Buchleyenn. | von rechter vnderscheyd | vnd vorstand. was der | alt vnnd new mensche sey. Was Adams | vnnd was gottis kind sey. vnd wie Adam | ynn vns sterben vnnd Christus | ersteen sall., Wittenberg: Rhau-Grünenberg 1516 (VD16 T 890).

70 Ebd.

men Golgotha begründet, aber auch an Adam erinnert: Adam und Christus sind unmittelbar aufeinander bezogen, der alte und der neue Mensch mit- hin in diesem mystischen Text sichtbar. Eben diesen Gedanken also nimmt Luther in den sieben Bußpsalmen zur Deutung von Ps 6 auf und entwirft aus dieser mystisch-identifikatorischen Perspektive den Gedanken eines Lebens »nach dem creutz Christi«⁷¹, das er in ein bemerkenswertes Gegen- über zu anderen Lebensweisen setzt

[...] dan sie hat nach nie ander feynd gehabt, nach hat, nach haben wirt, dan die do recht haben wollen, und umb ungerechtigkeyt willen vormeynen die gerechten zuvortilgen, ßo sie doch mit allem fleyße also leben, das sie nur yn ruge, frid, ehr, gemach, gnugde, und nit ym creutze ader unruge leben mügen, und von den andern groben sundern keyn ander underscheid tragen, dan das jhene in fleyschlichen dingen lust suchen, und diße yn yren geistlichen gutern, weyßheyt unnd vornunfft und frumickeyt, ja hoffertiger und tif- fer yn lust der selben stecken, dan die groben sunder ym fleysch.⁷²

Am zur Identifikation einladenden Kreuz also unterscheiden sich zwei Le- bensweisen. Dass die von Luther abgewiesene dabei mit dem Begriff der »ehr« verbunden ist, lässt in diesen Zeilen den passionsmystischen Hinter- grund seiner ein Jahr später in der Heidelberger Disputation eröffneten Alternative von *theologus gloriae* und *theologus crucis* erkennen.⁷³ Die Su- che nach theologischen Neuansätzen bei Martin Luther⁷⁴ lässt die Verwur-

71 WA I, 164,12f (*Sieben Bußpsalmen*).

72 AaO., 164,33–165,4.

73 WA I, 354,21f (*Heidelberger Disputation* 21). Zwar ist der Hinweis von M. GEBREHII- WET, *Christ-Mysticism in the Theology and Spirituality of Martin Luther*, Diss.masch., Chicago 1977, 125, berechtigt, dass Luther sich auch gegen Dionysios Areopagita wegen des spekulativen Charakters seiner Theologie wendet. Die Stoßrichtung der von Ge- brehiiwet hiermit unmittelbar verbundenen Heidelberger Disputation richtet sich aber weniger gegen eine spezifische Form von Mystik als, vor dem Hintergrund mystischer Spiritualität, gegen scholastische Wege der Wahrheitserkenntnis (vgl. in diesem Sinne auch R. MOHR, *Leiden und Weisheit in der protestantischen Mystik* [in: *Leiden und Weisheit in der Mystik*, hg. v. B. JASPert, 1992, 243–270], 251. 253; auf einen mystischen Hintergrund weist auch D. NGIEN, *The Suffering of God According to Martin Luther's »Theologia Crucis«* [AmUStTR 7,181], 1995, 27–35, hin).

74 S. z. B. W. VON LOEWENICH, *Luthers theologia crucis*, 1982; G. O. FORDE, *Being a Theolo- gian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation*, 1997; kritisch zu die- ser vereinseitigenden Tendenz bereits G. S. TOMLIN, *The Medieval Origins of Luther's Theology of the Cross* (ARG 89, 1998, 22–40), 23.

zelung dieser Grundunterscheidung in der spätmittelalterlichen Passionsmystik leicht übersehen, die doch unmittelbar ins Auge springt, wenn Luther, ganz auf der Linie seiner Tauler-Deutung, den Werken des Menschen das Leiden gegenüberstellt:

Patet, quia dum ignorat Christum, ignorat Deum absconditum in passionibus. Ideo praeferit opera passionibus et gloriam cruci, potentiam infirmitati, sapientiam stulticiae, et universaliter bonum malo. Tales sunt quos Apostolus vocat Inimicos crucis Christi.⁷⁵

Die hier von Luther assoziierte Bibelstelle Phil 3,18 spricht von einem Lebenswandel (*ambulare*), eröffnet also wiederum eben jenen ethischen Horizont, den Luther in der Auslegung der sieben Bußpsalmen angesprochen hatte. Auch die dort ausgeführte Freude an »fleischlichen dingen« findet ihre Korrespondenz in Phil 3,19: »quorum deus venter«. Es führt also eine gerade Linie von der passionsmystischen Auslegung von Ps 6 in den *Dictata super Psalterium* über die sieben Bußpsalmen bis zur Heidelberger Disputation. Diese bewegte sich in einem von spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie und Passionsmystik geprägten Horizont.⁷⁶

Zeitlich in engem Zusammenhang mit den Bußpsalmen entstanden auch zwei Predigten über die Passion im Jahre 1518. In ihnen entfaltete Luther die Vorstellung von Christus als *sacramentum et exemplum*⁷⁷ und legt

75 WA I, 362,23–26 (*Heidelberger Disputation* 21, *probatio*).

76 Zu der entsprechenden Einordnung von Staupitz s. HAMM, Staupitz (s. Anm. 2), 16; zum Terminus »Frömmigkeitstheologie« s. B. HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert (in: *Praxis pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der frühen Neuzeit*. FS Wolfgang Sommer, hg. v. H.-J. NIEDEN / M. NIEDEN, 1999, 9–45).

77 WA I, 337,14. 339,17–21 (*Sermo I de passione / Quomodo Christi passio sit consideranda*); M. ELZE, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther (in: *Geist und Geschichte der Reformation*. FS Hanns Rückert [AKG 38], hg. v. H. LIEBING / K. SCHOLDER, 1966, 127–151) hat dargelegt, dass es sich bei diesen Texten nicht um eine Predigtmitschrift, sondern um eine Abschrift von Luthers eigenem Konzept handelt (aaO., 135); s. zu diesem Begriffspaar E. JÜNGEL, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung? (in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen, Bd. 3, 2003, 261–282); M. LÖHRER, Das augustinische Binom »sacramentum et exemplum« und die Unterscheidung des Christlichen bei G. Ebeling und E. Jüngel (in: *Mysterium Christi*.

hierbei den Akzent besonders auf den Sakramentscharakter: An Christus erkennt der Glaubende sich selbst. Es reicht also nicht, *compassio* mit Christus zu empfinden⁷⁸, man muss vielmehr in den Wunden Christi die Wunden der eigenen Seele erkennen⁷⁹: »Homini non est necessarium, ut Christum in ipsius passionem deploret, sed magis seipsum in Christo.«⁸⁰ So kann Luther das Geschehen der Passion geradezu allegorisch deuten: Christus steht hier für den alten Adam, der dem Gericht Gottes unterzogen wird⁸¹, aus welchem dann wiederum der Glaube hilft.⁸² Und so kann er auch die Meditation dieses Geschehens als den besten Weg für Christen preisen, der allen Gebeten und Werken vorzuziehen ist.⁸³

Luther hat diese Predigten nicht unmittelbar in den Druck gegeben, aber im folgenden Jahr, im April 1519⁸⁴, einen geradezu klassischen Traktat der Passionsmystik veröffentlicht: den *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*. Die Bezeichnung der Schrift als Sermon verweist darauf, dass Luther selbst diesen der Gattung Predigt zuordnet, obwohl eine mündliche Vorform nicht zu belegen ist und angesichts der Weise der Ankündi-

Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. FS Basil Studer [SA 116], hg. v. M. LÖHRER / E. SALMANN, 1995, 377–403).

78 WA 1; 338,12–14 (*Sermo I de passione*). Eine Lösung von diesem *compassio*-Konzept sieht auch HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 8), 263, bereits bei Paltz und Stau-pitz. Es wäre demnach verkürzend, dies als markantes Unterscheidungsmerkmal Luthers zur mittelalterlichen Frömmigkeit zu deuten. Bei Luther beobachtet ELZE, Ver-ständnis (s. Anm. 77), 143, dies auch markant an den Sermones *De passione* (WA 1; 336–345).

79 AaO., 338,37–39.

80 WA 1; 339,16f (*Quomodo Christi passio sit consideranda*). Diese Testpassage ist nicht unmittelbar Teil der Predigt, sondern entstammt einem eigenen kleinen Textstück *Quomodo Christi passio sit consideranda*, das möglicherweise als »Nachschrift der gehörten Predigt in gekürzter Fassung« zu verstehen ist (WA 1; 335).

81 WA 1; 339,2–4 (*Sermo I de passione*). Auf das Phänomen der allegorischen Predigt weist auf interessante Weise auch A. WIESENHÜTTER, Die Passion Christi in der Predigt des deutschen Protestantismus von Luther bis Zinzendorf, 1930, 32, hin: »So sehr die evangelische Predigt das Allegorie-Unwesen des Mittelalters bekämpft und auf textgemäße, sachliche Auslegung drängt, so bildet doch die allegorische und typologische Deutung einen ihrer wesentlichen Grundzüge.«

82 WA 1; 339,12–14 (*Sermo I de passione*).

83 WA 1; 342,9–16 (*Sermo II de passione*).

84 WA 2; 131.

gung durch Luther auch eher unwahrscheinlich ist.⁸⁵ Luther hatte hier schon die Möglichkeit der Wirkung durch den Druck entdeckt, und der Erfolg der Schrift bestätigt Bernd Moellers These, dass Luthers Wirkung zunächst und vor allem die eines Erbauungsschriftstellers war.⁸⁶ Die Herausgeber der Weimarer Ausgabe konstatieren über den Sermon zu Recht: »Wie sehr er damit dem geistlichen Bedürfnis des Volkes entgegen kam, davon zeugt der häufige Wiederdruck der Schrift.«⁸⁷ – 22 Auflagen erschienen bis 1524, hinzu kam eine lateinische Übersetzung.⁸⁸ Optisch knüpfte der Erstdruck unmittelbar an die vorangehende Veröffentlichungspraxis an: Es zeigte wiederum eine Golgothaszene, auch hier mit dem Adamsschädel zu Füßen des Kreuzes, doch im Figurenprogramm ganz auf Maria und Johannes konzentriert.⁸⁹ Der wenig später in Nürnberg erschienene Nachdruck knüpfte sogar noch deutlicher an die spätmittelalterliche Praxis meditativer Christusidentifikation an, indem auf das Titelblatt ein Ecce-homo-Typus gesetzt wurde: Christus, auf einem Stein sitzend, umgeben von den *arma Christi*.⁹⁰ Das »Bedürfnis des Volkes« richtete sich also, so viel lassen die Titelbilder erkennen, auf Formen, wie es sie schon im späten Mittelalter gegeben hatte – und auch der Text Martin Luthers stellte lediglich eine

85 In einem Schreiben an Spalatin erwähnte Luther am 13. März, dass er den Sermon »in mente« habe (Luther an Spalatin, 13. März 1519 [WAB I; 359, Nr. 161,26]). Am 15. April sandte er Spalatin den Text schon zu (Luther an Spalatin, 5. April 1519 [WAB I; 367, Nr. 166,9f]).

86 B. MOELLER, Das Berühmtwerden Luthers (in: DERS., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationgeschichte, hg. v. J. SCHILLING, 2001, 15–41), 23f.

87 WA 2; 131.

88 AaO., 131–135.

89 Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens | Christi D. Martini Luther zu | Wittenberg: Rhau-Grunenberg 1519 (VD16 L 6519). Die Offizin Rhau-Grunenberg hatte auch bereits die *Theologia deutsch* veröffentlicht. Ihre Druckmaschine war nahe dem Augustinerkloster errichtet, weswegen man auch schlicht von einem Druck »bei den Augustinern« sprechen konnte. Vgl. hierzu B. MOELLER, Thesenanschlätze (in: Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion [Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9], hg. v. J. OTT / M. TREU, 2008, 9–31), 25, – was umgekehrt die Vermutung nahelegt, dass der Einfluss Luthers auf die Titelblattgestaltung vergleichsweise hoch war.

90 Eyn sermon von der | betrachtung des heyligen leydens christi. | Doctor Martini Luther Augustiner zu Wittenbergk, [Nürnberg: Jobst Gutknecht 1519?] (VD16 L 6516).

sachte Transformation dieser Frömmigkeitskultur dar, knüpfte an den vorhandenen Bedarf eher an und führte ihn im Sinne einer radikalen Betonung der Nichtigkeit menschlicher Werke weiter.

Luther benannte zu Beginn des Sermons sehr genau, welche Frömmigkeitsformen er bejahte und welche nicht – und bewegte sich damit ganz auf der Linie des Konflikts zwischen äußerlicher Frömmigkeit und innerlicher⁹¹: Negativ beurteilte er eine solche Betrachtung der Passion, die sich ganz in Hass auf die Juden und Judas erschöpfte⁹² ebenso wie all diejenigen, die meinten, sich durch Leidensbetrachtung Vorteile verschaffen zu können, indem sie Passionsbilder apotropäisch verwendeten⁹³, und drittens verurteilte er – ganz auf der Linie der Sermones aus dem vergangenen Jahr – solche, die Christus aus Mitleid mit seinem Leiden beklagten⁹⁴ und sich, statt ihre eigene Schuld zu erkennen⁹⁵, solcher Klage stundenlang hingaben oder auch auf Anteile an der Messe als eigenes Werk hofften.⁹⁶ Insbesondere diese letzte Gruppe, die unterschiedliche Verhaltensweisen zusammenführt und Luther zu einer nochmaligen Polemik gegen ein verdiensttheologisches Verständnis der Messe führt, zeigt, dass es ihm hier vor allem um

91 Allerdings verweist TOMLIN, *Origins* [s. Anm. 8], 24f, zu Recht darauf, dass bestimmte von Luthers abgelehnte Frömmigkeitsformen auch dem innerlichen Typus zuzuordnen sind. Luther vertrat also innerhalb dieser Ausrichtung spätmittelalterlicher Frömmigkeit wiederum eine besondere Form, die sich in der Weise der Identifikation mit Christus zeigt.

92 WA 2; 136,3–10 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

93 AaO., 136,11–20.

94 An dieser Stelle ist deutlich der Unterschied zu Staupitz wahrzunehmen, für dessen Passionsbetrachtung das »mitleiden« (STAUPITZ, *Salzburger Predigten* [s. Anm. 9] 26,34) geradezu zu einer Leitkategorie wurde.

95 Dieses Gegenüber macht Luther erst später im Text deutlich, wenn er noch einmal auf das Beweinen Christi zu sprechen kommt: WA 2; 138,4f (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

96 AaO., 136,21–137,9; gegen diese Form der Frömmigkeit wandte Luther sich auch in seinem Hebräerkommentar: »Unde sequitur, quod hi, qui meditantur Christi passionem tantum, ut compatiantur aut aliud quam fidem inde consequantur, prope infructuose et gentiliter meditantur. Quis enim vel gentilis, qui non aequè possit condolere Christo passo? Sed eo studio debet eius passio cogitari, ut fides augeatur, scilicet ut quo frequentius meditetur, eo plenius credatur sanguinem Christi pro suis peccatis effusum. Hoc est enim bibere et manducare spiritualiter, scilicet hac fide in Christum impinguari et incorporari [...]« (WA 57; 209,15–22; vgl. TOMLIN, *Origins* [s. Anm. 8], 25).

eine Grundhaltung des Hoffens auf Gewinn durch eigenes Tun – und bestehe dies auch in einer intensivierten Klage – ging.⁹⁷ Dieser setzte er entgegen:

Die bedenckenn das leyden Christi recht, die yhn alßo ansehen, das sie hertzlich darfur erschrecken und yhr gewissen gleych sincket yn eyn vorzagen. Das erschrecken sol da her kommen, das du sihest den gestrengen zorn und unwanckelbarn ernst gottis uber die sund und sundere, das er auch seynem eynigen allerliebsten sun hat nit wollen die sunder loß geben, er thette dan fur sie eyynn solche schwere puß, als er spricht durch Isaiaim 53. Umb der sund willen meyns volcks hab ich yhn geschlagen.⁹⁸

Die Frömmigkeitsform also, für die Luther eintrat, war jene bei Paltz (in gewissem Unterschied zu Staupitz) angedeutete kontraidentifikatorische Haltung, in welcher der Sünder um seine Gottesferne und eben darin um seine Schuld weiß. Die Verinnerlichung, das kontraidentifikatorische Hineinfinden in das Leiden Christi, geht dann so weit, dass der Sünder sich selbst als den erkennt, »[...] der Christum alßo marteret, dan deyn sund ha-

97 Diese Passagen sind auch der Grund dafür, dass der Sermon trotz seiner tiefen Verwurzelung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit als »[d]as klassische Dokument der Auseinandersetzung der neuen mit der alten Frömmigkeit« gelten konnte, wie ihn WIESENHÜTTER, *Passion Christi* (s. Anm. 81), 20, bei gleichzeitigem Verweis auf das intensive mittelalterliche Erbe charakterisiert. – Ähnlich noch I. MAGER, Weshalb hat Martin Luther kein Passionslied geschrieben? (in: *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, hg. v. J.A. STEIGER, 2005, 405–422), 412, die ausgerechnet die von Staupitz übernommene Gleichförmigkeitsvorstellung nutzt, um den reformatorischen Charakter von Luthers Denken herauszustreichen. – Die von Wiesenhütter genannten »unzählige Male« des Nachdrucks resultieren vor allem aus der Aufnahme des Sermons in die *Kirchenpostille*; allerdings gab es auf dieser Grundlage auch Einzelnachdrucke, s. z.B. SERMON | D: Martin Luthers / | von der | Betrachtung | des | Leidens Christi / | In der Kirchen-Postill / | und | Im ersten Jenischen Theile | befindlich, Leipzig: Heinrich 1693 (VD17 14:670203B); zur Wirkung des Sermons im Luthertum s. J.A. STEIGER, Zorn Gottes, Leiden Christi und die Affekte der Passionsbetrachtung bei Luther und im Luthertum des 17. Jahrhunderts (in: *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1 [WAB 43], hg. v. DEMS., 2005, 179–201), 183f. AaO., 186 weist Steiger auch auf das wichtige Forschungsdesiderat eines interkonfessionellen Vergleichs von Passionspredigten hin, für die er wohl zu Recht angesichts der vielfältigen gemeinsamen Wurzeln einen »gemeinsamen geistlichen Sprachraum« annimmt. Steigers angeführter Aufsatz leistet hierzu einen ersten wichtigen Beitrag.

98 WA 2; 137,10–16 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

bens gewißlich than.«⁹⁹ – Eben jener Bezug der eigenen Sünde auf das Leiden Christi, den Paltz angedeutet hat, wird so explizit und rückt zentral in die Frömmigkeitshaltung des Menschen im Angesicht Christi ein. Wie in der hochmittelalterlichen Mystik¹⁰⁰ ist so der eigentliche Sinn der Meditation¹⁰¹ wie in den Sermones des Jahres 1518 die Selbsterkenntnis des Sünders.¹⁰² Luther folgt in seinem Sermon auch der mittelalterlichen Tradition des Umschlags von Kontraidentifikation in Identifikation mit Christus, denn aus der eigenen Schuld folgt, dass alles, was Christus grausam widerfährt und sein Leiden ausmacht, nun umgekehrt den sündigen Menschen treffen soll:

Zum sechsten, nu sich, wa Christus eyn dorne sticht, da solten dich billich mehr dan hunderttaussent dornen stechen, ja ewiglich solten sie dich also unnd vill erger stechen. Wa Christo eyn nagell seynn hend adder fuß durch martert, soltestu ewige solch und noch erger negell erleyden [...].¹⁰³

In dieser Nachzeichnung der einzelnen Marterwerkzeuge spiegelt sich das allmähliche Entlanggleiten des betrachtenden Blicks an den Wunden Christi wider, wie es in der *Himmlischen Fundgrube* von Paltz empfohlen worden war und wie Luther es auch ausdrücklich bei Bernhard von Clairvaux festmachen konnte.¹⁰⁴ Die Umkehrfigur – weil Christus durch uns gemartert wird, muss letztlich unser Inneres, unser Gewissen gemartert wer-

99 AaO., 137,23.

100 S. A.M. HAAS, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler u. Heinrich Seuse (Dokimion 3), 1971.

101 *Meditatio* ist der lateinische Begriff, den Luther selbst für »betrachtung« verwendet; s. Luther an Spalatin, 13. März 1519 (WAB 1; 359, Nr. 161,26).

102 WA 2; 138,15–17 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

103 AaO., 137,30–33.

104 AaO., 137,37–138,4: »Zcum siebenden, eyn solchen erschrecken nam sanct Bernhard dar auß, da er sprach: Ich meynet, ich were sicher, wiste nichts von dem ewigen urteyl, das yhm hymell über mich gangen war, Biß das ich sach, das der eynige gottis sun sich meyn erbarmet, erfurtritt unnd yn das selb urteyll sich fuer mich ergibt. Awe, es ist myr nit mer zu spielen und sicher zu seyn, wan eyn solcher ernst dahynden ist.« Hier handelt es sich nicht um einen Ausschnitt aus einem Text Bernhards, sondern um eine über ihn umlaufende Erzählung (s. TH. BELL, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften [VIEG 148], 1993, 263). Diese Vorstellung verbindet sich mit dem vielfach dargestellten Typus der Christusminne des Bernhard von Clairvaux.

den¹⁰⁵, war der mittelalterlichen Mystik gerade auch in der Taulerschen Form, die Luther bekannt war, vertraut: In einer Fronleichnamspredigt kehrte Johannes Tauler, gleichfalls mit Bezug auf Bernhard, das Essen des Leichnams Christi im Abendmahl um zu einem büßenden Gegessenwerden unseres Inneren durch Jesus Christus.¹⁰⁶ Luther partizipierte also auch in der rhetorischen, hochgradig dialektischen Weise seiner Verkündigung an dieser spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur¹⁰⁷ und machte dies auch deutlich, indem er wiederum die mit den sieben Bußpsalmen und der *Theologia deutsch* verbundene Rede vom Töten des Alten Adam auf dieses Geschehen anwandte.¹⁰⁸ Ebenso konnte er dieses Geschehen als Gleichförmigwerden¹⁰⁹ mit Christus beschreiben – und so einen Zentralbegriff seines Mentors Johann von Staupitz aufnehmen.¹¹⁰ Eben in diesem Gleichförmigwerden im Leiden aber hatte der Weg von der Kontraidentifikation zur Identifikation mit Christus sein Ziel noch nicht erlangt: Luther führte von Karfreitag zu Ostern weiter und beschrieb nun wie schon in den sieben Bußpsalmen einen Umschlagspunkt, der durch und durch die beschriebene reine Passivität des Menschen in rechtfertigungstheologischer Zuspitzung beschrieb: Statt nach Wiedergutmachungen im Sinne des traditionellen Bußsakramentes zu suchen sollte der Mensch alle seine Sünden auf Christus werfen¹¹¹ und – im Sinne von Staupitz' Beichtratschlag – auf dessen Wun-

105 WA 2; 138,20–22 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

106 S. dazu Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften (DTMA 11), hg. v. F. VETTER, 1968, 294,23–25: »Sprach S. Bernhardus: »wenne wir Got essen, so werden wir von ihm gessen; so isst er uns.««

107 Zur Spezifik von Antithese und Dialektik in der spätmittelalterlichen Mystik s. auch A. AUER, Leidenstheologie im Spätmittelalter (KGQS 2), 1952, 128f.

108 WA 2; 139,15–18 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*): »Hie wircket das leyden Christi seyn rechtes natürlich edels werck, erwurget den alten Adam, vortreybt alle lust, freud und zuvorsicht, die man haben mag von creatures, gleych wie Christus von allen, auch von got vorlaßen war«.

109 AaO., 138,20. 35f.

110 M. WRIEDT, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (VIEG 141), 1991, 145–186.

111 WA 2; 140,6 (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*). Zur zentralen Bedeutung der Passion Christi für die Rechtfertigung des Menschen bei Luther s. J.A. STEIGER, Christus pictor. Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild. Zur Entziffe-

den blicken und darauf vertrauen, »[...] das seyne wunden und leyden seyn deyn sunde, das er sie trage und bezale [...]«.¹¹² All diese spätmittelalterlichen passionstheologischen Momente haben für Luther ihren Grund und ihr Ziel in der paulinischen Aussage, dass die Menschen, die Christus angehören, ihr Fleisch mit ihm gekreuzigt haben (Gal 5,24).¹¹³ Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft also steht der spätmittelalterlichen innerlichen Frömmigkeit, wie Luther sie kennengelernt und selbst weiterentwickelt hat, keineswegs entgegen, sondern vertieft und stützt sie.

So gelesen, zeigt der *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* in eindrucklicher Weise, dass die Frömmigkeit, wie sie Luther 1519 vertrat, zwar mit aller Schärfe gegenüber bestimmten Formen spätmittelalterlicher Frömmigkeit vorgehen konnte, selbst aber in einer Weise formuliert war, die der schon innerhalb des späten Mittelalters entwickelten Linie verinnerlichter Frömmigkeit, in diesem Falle speziell der Passionsmystik, keineswegs entgegenstand, sondern sich vielmehr in diese hineinfand – freilich unter besonderer Betonung des kontraidentifikatorischen Moments der Leidensbetrachtung, welches auf die eigene Sünde als Ursache des Leidens Christi verweist. Die Rechtfertigungslehre war so nicht ein Gegenbild zur spätmittelalterlichen Mystik, sondern ihre höchste Verwirklichung. Und eben diese passionsmystische Auslegung wurde dann Bestandteil der *Fastenpostille* aus dem Jahre 1525¹¹⁴, hatte also ungebrochene Wirkung in der entstehenden reformatorischen Kirche.

III Historisierung und Passionsmystik in der reformatorischen Predigt

Bei der Passion handelt es sich offenkundig um ein Thema, dem sich der Prediger immer wieder zuwenden musste, so dass Luthers Passionspredigten reich bezeugt sind. Diese finden sich selbstverständlich im Postillen-

rung der Kreuzigungserzählung bei Luther und im barocken Luthertum sowie deren medientheoretischen Implikationen (in: *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* [AKG 113], hg. v. DEMS. / U. HEINEN, 2010, 93–127), 93f.

¹¹² WA 2; 140,7f (*Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi*).

¹¹³ AaO., 141,36f.

¹¹⁴ WA 17,2; 246f (*Fastenpostille*).

werk – neben der schon genannten *Fastenpostille* auch in der *Hauspostille*, sind aber darüber hinaus auch vielfältig erhalten, für die Jahrgänge 1530–1540 sogar, wenn auch in deutlich unterschiedlichem Umfang, fast jährlich.¹¹⁵ Als Produkte eines Jahrzehnts der reformatorischen Reife Luthers dürften diese Predigten aus den dreißiger Jahren, gerade auch in ihrer seriellen Gestalt, einen repräsentativen Charakter beanspruchen. Jahrgangsweise gewinnen diese Predigten unterschiedliche Akzente. Unter ihnen finden sich einige, die weitgehend frei von mystischem Vokabular sind und eine Tendenz zur Historisierung verfolgen, die den Bezug der Glaubenden auf das Geschehen am Kreuz abstrakter formuliert, als dies in den frühen Predigten der Fall war.

Solche historisierenden und distanzierenden Texte sind zahlreicher als die das mystische Erbe transformierend bewahrenden identifikatorischen. Sehr ausführlich ist die Passionsauslegung aus dem Jahr 1531 erhalten: In sieben Predigten vom Mittwoch nach Palmsonntag bis zum Ostersonntag, das heißt, vom 5.–8. April 1531, legte Luther die Passion aus. Die Predigten sind in Mitschriften von Georg Rörer¹¹⁶ und einer Abschrift von Friedrich Myconius¹¹⁷ erhalten. Die Ausführlichkeit erklärt sich auch daraus, dass Luther hier den Akzent auf die Erzählung der Geschichte und ihre Auslegung legen wollte.¹¹⁸ Offenbar legte Luther in dieser Zeit besondere Aufmerksamkeit auf die Kenntnis des Geschehens der Passion, was sich auch

115 1530: WA 32; 28–39; 1531: WA 34,1; 189–271; 1533: WA 37; 21–23; 1534: WA 37; 352–358; 1536: WA 41; 525–531; 1537: WA 45; 60–68; 1538: WA 46; 285–313; 1539: WA 47; 716–721; 1540: WA 49; 84–97. Für das Jahr 1532 fehlt eine ausdrücklich der Passion gewidmete Predigt. Die hierfür angegebene bei K. ALAND, Hilfsbuch zum Lutherstudium, 41996, 241, Predigt vom 24. 03. 1532 (WA 36; 134–137) ist eine Palmsonntagspredigt, in der lediglich gegen Ende die Leidens- und Mitleidensthematik aufgegriffen wird (aaO., 136,34). Im Lauf des Jahres folgt dann auf die Gründonnerstagspredigt (aaO., 153–158) unmittelbar eine Osterpredigt (aaO., 159–164). Im Jahre 1535 erscheint die Überlieferung durcheinandergeraten: Die Predigten zum Sonntag Judica (WA 41; 41–46) und zum Fest Verkündigung Mariä (aaO., 47–51) enthalten einiges Material aus der Passionsgeschichte, das aber zu umfassenderen Deutungen nicht ausreicht.

116 WA 34,2; 570.

117 WA 27; XVIII.

118 WA 34,1; 190,1 R, Nr. 20 (*Predigten des Jahres 1531*: »[...] historiam praedicare velimus [...]«; aaO., Z. 20 N: »Ideo hic nudum textum volumus proponere.«

darin zeigt, dass das *Betbüchlein* von 1529¹¹⁹ einen Anhang mit einem Passional erhielt, das in Bildern und Texten die Passionsgeschichte vor Augen stellte.¹²⁰ Zwar durchbrach Luther den erzählerischen Duktus durch eigene Ausführungen zum Sakrament des Abendmahls am Gründonnerstag¹²¹, aber für Darlegungen zur Passionsmystik bot die Reihe des Jahres 1531 nicht viel Raum. Allerdings hat Luther nach der Mitschrift Rörers am Karfreitag von der rein historischen Erzählung den *verus usus passionis*, nämlich den Glauben, unterschieden¹²² und davon gepredigt, dass die Wunden Christi uns von unseren Sünden heilen¹²³ – passionsmystische Ausführungen im engeren Sinne fehlen hier aber.¹²⁴ Eine solche Historisierung

119 Zur ursprünglichen Ausgabe s. M. BEYER, Martin Luthers Betbüchlein (LuJ 74, 2007, 29–50).

120 Ein bet-lbüchlin/ mit | eym Calender vnd | Passional/ hübsch | zugericht. | Marti.Luther., Wittenberg: Hans Lufft 1529 (Nachweis nach VD16 L 4100). Der früheste im Internet zugängliche Scan ist der der Ausgabe von 1538 (<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0007/bsb00077145/images>, Zugriff am 20. 10. 2017): Ein | Betbuchlin/ | mit eim Calender vnd | Passional/ hübsch | zu gericht. | D.Mart.Lut, Wittenberg: Hans Lufft 1538 (VD16 L 4104), das Passional darin f. c. iii^r–i V^r. Luther begründet dies ausdrücklich mit der memorativen Funktion: »Ich habs fur gut angesehen das alte Passional büchlin zu dem bettbüchlin zu thun, allermeist umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosse wort odder lere, wie Sant Marcus bezeuget, das auch Christus umb der einfeltigen willen eitel gleichnis fur yhn prediget habe. Ich habe aber etlich mehr geschicht aus der Biblia dazu gethan, und sprüche aus dem text dabey gesetzt, das es beides deste sicher und fester behalten werde.« (WA 10,2; 458,16–22). Die Erwähnung des »alte[n] Passional« sollte zugleich vorsichtig gegenüber dem gelegentlich geäußerten Gedanken machen, es handle sich hier um die »erste Kinderbibel«: Luther knüpfte an eine ihm wohlbekannte mittelalterliche Form der Wort-Bild-Kombination an. Inhaltlich erstreckte sich Luthers Passional allerdings über weit mehr als nur die Passionsgeschichte: Es begann mit der Schöpfungsgeschichte, setzte mit der Vertreibung aus dem Paradies und der Sintflut fort und griff auch die Flucht Israels aus Ägypten auf, bis es von Jes 7 aus den Sprung zur Heimsuchung Mariens und damit in das Neue Testament herbeiführte (AaO., d vii^v–e^r).

121 WA 34,1; 200–222 (*Predigten des Jahres 1531*, Nr. 21f).

122 WA 34,1; 231,7f, Nr. 23 (*Predigten des Jahres 1531*).

123 AaO., 232,8f.

124 Ähnlich steht es mit der sehr knappen Überlieferung des Jahres 1533, in welcher Luther meist nur im eigenen Haus gepredigt hat, so auch am Karfreitag, dem 11. April 1533 (WA 37; 21–23, Nr. 8 [*Predigten des Jahres 1533*]).

konnte, wie die Karfreitagspredigt des Jahres 1534, die in Rörers Mitschrift erhalten ist, zeigt, auch in hohem Maße zu Lasten der hamartiologischen Tiefe gehen, die der frühe *Sermon vom Leiden* erlangt hatte. In ihr legte Luther, der mittelalterlichen Tradition folgend, wie sie sich etwa bei Paltz zeigte, die Worte Jesu am Kreuz aus und erklärte zur Vergebungsbitte (»Vater, vergib ihnen«): »Das ist nu unser trost et nobis praedicatus, quod is sacerdos non solum pro me, te, sed etiam pro crucifixoribus suis, quia ista oratio ist gangen super totum mundum«¹²⁵: Die Steigerungsform hin zu den Kreuzigern lässt den Prediger selbst wie die von ihm Angeredeten nicht nur von diesen Peinigern unterschieden sein, sondern macht auch deutlich, dass ihre Teilhabe am Tod Christi geringer ist als die derer, die die Kreuzigung ausführten. Jene 1518/19 entwickelte Wendung, mit welcher die Glaubenden der Gegenwart in die Passionsgeschichte hineingedacht und hineingepredigt wurden, entfällt hier also. Der Verlust der mystischen Dimension in dieser Predigt macht sich als Verlust theologischer Aussagemöglichkeiten bemerkbar. Die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis wird dann zwar anhand des Schächers am Kreuz ausgeführt, aber unmittelbar in eine Polemik gegen das Papsttum umgemünzt.¹²⁶

Doch stehen historisierende Auslegungen wie die bislang dargestellten im Werk des reifen reformatorischen Luther nicht allein: Auf frappierende Weise begegnet man daneben Predigten, in denen das mystische Vokabular der frühen Jahre nahezu ungebrochen fortlebt.¹²⁷ Hierzu gehört die Predigt

¹²⁵ WA 37; 354,18f, Nr. 25 (*Predigten des Jahres 1534*, 5. April 1534). Das hier verwendete Muster, die sieben Worte am Kreuz auszulegen, greift auch die Karfreitagspredigt des Jahres 1539, gleichfalls eher historisierend-distanzierend auf (WA 46; 716–721, Nr. 16 [*Predigten des Jahres 1539*, 4. April 1539]).

¹²⁶ WA 37; 356,26–33, Nr. 25 (*Predigten des Jahres 1534*, 5. April 1534). Etwas intensiver ist, trotz des Anspruchs, lediglich die *historia* zu erzählen (WA 41; 525,25), die Zuweisung der Sünde an das gesamte Menschengeschlecht in WA 41; 530,12f, Nr. 8 (*Predigten des Jahres 1536*, 14. April 1536), aber auch dies geschieht eher abstrakt in der dritten Person.

¹²⁷ Die von mir vorgenommene Einteilung in zwei Gruppierungen entspricht der von H.-M. BARTH, *Historie und Identifikation. Über Luthers Passions- und Osterpredigt* (Pastoraltheologie 55, 1966, 70–80), 71 Anm. 10, neben der unter Berufung auf WA 27; 124,31f (»Hodie audivimus de resurrectione Christi, qui facta, qui distributa et capienda.«) von ihm selbst verfolgten Dreiteilung in *historia*, *vis* und *usus* ebenfalls erwogenen Zweiteilung in *historia* und *usus*.

vom Ostersonntag 1530 – Luthers erste Predigt auf der Coburg.¹²⁸ Sie ist voll von passionsmystischen Anklängen. So nimmt Luther den Gedanken von *sacramentum* und *exemplum* aus der Predigt von 1518 wieder auf, um nun, in Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, die Rechtfertigungslehre führe zu einer Missachtung des Lebens nach dem Kreuz, das Exempel hervorzuheben.¹²⁹ Dies führt nun aber nicht in eine Ausrichtung auf Aktivismus, sondern es bleibt jene früh angelegte mystische Grundierung, nach welcher Luther nun erklären kann, Gott habe »beschlossen, das wir nicht allein an den gecreutzigten Christum gleuben, sondern auch mit jm gecreuziget werden und leiden sollen«¹³⁰. Ein Leiden, das dazu führt, dass die Glaubenden – in Aufnahme des Staupitzschen Vokabulars aus der Frühzeit – »jhm gleichformig werden«¹³¹. Der Gesamtduktus bewegt sich so sogar stärker auf jener identifikatorischen Linie des Christusbezuges¹³², als es bei dem Luther der Jahre 1518/19 der Fall gewesen war, und fast in wörtlicher Anlehnung an die Ausführungen in den *Tauler-Annotationen* setzte Luther dann noch hinzu: »Über das sols ein solch leiden sein, das wir uns nicht selbs erwelet haben«¹³³ – und wie in dem *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* liegt der wichtigste Akzent darauf, zu betonen, dass dieses Leiden nicht verdienstlich ist¹³⁴: Die Verbindung aus Mystik und Rechtfertigung bleibt also so weit und so lange erhalten, wie die Mystik als ein rein passives, Gott geschenktes Verhalten verstanden wird. Auch der früh entwickelte Gedanke des Umschlags aus dem Leiden in die Erhebung begegnet wieder:

128 WA 32; XXVIII–XLIV.

129 WA 32; 29,2f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530).

130 AaO., 29,6–8.

131 AaO., 29,5f.

132 Charakteristisch für die in der Forschung lange verbreitete Unterschätzung des mystischen Moments in Luthers Werk ist, dass BARTH, *Historie* (s. Anm. 127), 76f, das identifikatorische Moment als darstellerische »Methode« beschreibt, ohne auf die mystischen Hintergründe und Implikationen zu rekurrieren.

133 WA 32; 29,22f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530); vgl. WA 9; 102,11–13 (*Randbemerkungen zu Tauler*): »tamen adeo stulti sumus, ut eas velimus tantum suscipere passiones quas nos elegimus vel quas in aliis factas vidimus vel legimus.«

134 WA 32; 30,16f (*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530).

Das ist aber war, wenn das leiden und anfechtung am hefftigsten ist, so dringt und druckt es also, das sich einer lesst duncken, er kunne nicht mehr, er musse unterghen, Aber kanstu denn an Christum dencken, so wird der trewe Gott komen und wird dir helffen, wie er denn den seinen geholffen hat von anbegin der welt, Denn es ist ja eben der selbige Gott, der allweg gewesen ist.¹³⁵

Die durchgängige passionsmystische Grundstimmung dieser Predigt ist auch deswegen so bemerkenswert, weil sich an ihr zeigt, dass die worttheologische Transformation mystischer Vorstellungen, die sich bei Luther seit den frühen zwanziger Jahren gerade in Auseinandersetzung mit spiritua-listischen Strömungen findet¹³⁶, nicht zu einer völligen Beseitigung der existenziellen Dimension geführt hat.¹³⁷ Die Konzentration auf das Wort, die auch in dieser Predigt durch das Vertrauen auf die tröstlichen Zusagen in der Schrift erscheint¹³⁸, bedeutet nicht, dass die Erfahrungsdimension des Leidens aus dem reformatorischen Glaubensleben verschwunden wäre. Gerade der auf der Coburg dem Leiden ausgesetzte Reformator hat hierfür eine neue – und vielfach an Altes anknüpfende – Offenheit entwickelt.

Dass dieser Gedanke auch fortan nicht fortfiel, obwohl in den folgenden Jahrgängen die Akzente anders gelegt wurden, zeigt Luthers in Rörers Handschrift erhaltene Karfreitagspredigt vom 20. März 1537, in welcher er wiederum den Gedanken des *exemplum* aufnimmt, dies aber nun in der Weise, dass er betont, dass Christi Leiden – im Unterschied zu dem der Heiligen – mehr sei als ein *exemplum*¹³⁹, weil es nämlich ganz und gar *pro*

135 AaO., 31,14–19.

136 S. LEPPIN, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik (s. Anm. 66), 412.

137 Vereinfachende Vorstellungen, nach denen Luther »[A]lles Unbiblische, das sich im Mittelalter Eingang in die Passionsfrömmigkeit verschafft hatte«, abgelehnt habe (I. MAGER, Weshalb hat Martin Luther kein Passionslied geschrieben? [in: Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit (WAB 43), hg. v. J.A. STEIGER, 2005, 405–422], 408, Anm. 21), helfen für ein angemessenes Verständnis der frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung nicht weiter; vgl. zu der Erfahrungsdimension auch bereits die stark existenzielle Aussage in dem Widmungsschreiben an Staupitz vom 30. Mai 1518: »Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.« (WA I; 525,21–23 [Resoluciones]).

138 WA 32; 35,30f (Sermon vom Leiden und Kreuz, 16. April 1530).

139 WA 45; 61,4f (Predigten des Jahres 1537, Nr. 9).

nobis erfolgt sei.¹⁴⁰ Die Weise dieser Erlösung beschreibt Luther wieder mit jener Vorstellung vom Wechsel, die die frühen Passionssermone, aber auch die Freiheitsschrift¹⁴¹ auszeichnete: dass Christus alle Sünden der Menschen auf sich genommen¹⁴² und in seinem Leib vernichtet¹⁴³ habe. Wie im *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens* entspricht hier dem *Pro nobis* ein klares Bekenntnis, dass es die eigene Sünde des Glaubenden ist, die das Leiden Christi verursacht.¹⁴⁴ Die Betonung des hamartiologischen Bezuges des Glaubenden auf Christus finden sich auch im folgenden Jahr. Diese Predigten sind wiederum sowohl in Rörers Handschrift als auch in einer von Johann Stolz erhalten. Nach Stolz' Handschrift sollte das Bild des Gekreuzigten in der Seele des Glaubenden den klagenden Ausruf veranlassen: »Aw we, bin Ich der, der so schwere sunde hat, Das sie Christus mit seinem bittern tode mus tragen?«¹⁴⁵ Sehr explizit kehrt hier also jenes kontraidentifikatorische Moment wieder, das Luther in seinen frühen Auslegungen entwickelt hat – und ebenso auch der Umschlag in den Trost¹⁴⁶: »Et sic terreor et tamen consolor.«¹⁴⁷ Am Ostersonntag griff Luther dann auch

140 AaO., 61,1. Zumindest zu erwägen ist, ob Luthers neuerliche Aufnahme einer innerlichen Deutung des Kreuzigungsgeschehens auch mit seiner persönlichen Situation zu tun hatte: Nach längeren Problemen mit Nierensteinen hatte er Ende Februar den Tod nahen gefühlt, ehe sich dann doch die Möglichkeit zum Urinieren wieder einstellte. Hierüber berichtet Luther recht freimütig in einem Brief an seine Frau vom 27. Februar 1537, unmittelbar nach dem befreienden Angang des Steins (WAB 8; 50f, Nr. 3140). Sowohl die Aufnahme der Exemplum-Vorstellung als auch das Aufgreifen der Christophorus-Thematik (WA 45; 63,4f [*Predigten des Jahres 1537*, Nr. 9]; vgl. WA 32; 32,18–33,6 [*Sermon vom Leiden und Kreuz*, 16. April 1530]) legen die Vermutung nahe, dass sich Luther im Jahre 1537 neu durch seine Predigt von 1530 inspirieren ließ.

141 Wenn dieses Wechselgeschehen lediglich als Gleichnis bezeichnet wird und selbst die Vorstellung vom Verschmelzen mit Christus zu einem Kuchen in dieses Verständnis hineingenommen wird (MAGER, Passionslied [s. Anm. 137], 410, zu WA 12; 486,8–487,1), wird das Gewicht dieser Aussagen zugunsten einer modernisierenden Abschwächung Luthers verfehlt.

142 WA 45; 61,8f, Nr. 9 (*Predigten des Jahres 1537*).

143 AaO., 61,17f.

144 AaO., 62,3–6.

145 WA 46; 286,23f, Nr. 27 (*Predigten des Jahres 1538*), 19. April 1538; vgl. auch ähnlich die Mitschrift von Röser aaO., Z. 11f.

146 AaO., 287,1f R; aaO., 286,28–31 S.

147 AaO., 287,4.

wieder die Adamtypologie auf: Gekreuzigt sein mit Christus heißt, so predigte Luther ganz auf der Linie der frühen Aussagen, dass der *vetus Adam* tot und begraben ist.¹⁴⁸ Diese Predigten lassen erahnen, dass die Passionsmystik, die Luther in den frühen Jahren geprägt hat, falsch verstanden wäre, sähe man in ihr eine vorübergehende Etappe im Entwicklungsgang eines spätmittelalterlich geprägten Menschen: Passionsmystik blieb eine Ausagemöglichkeit für Luther selbst und auch für die nachfolgenden Generationen – nicht zuletzt dadurch, dass der *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens* in die *Fastenpostille* eingegangen war und so auf Generationen hinaus Prägekraft entwickeln konnte.

* * *

Es gibt viele Gründe, davon auszugehen, dass die spätmittelalterliche Mystik einen entscheidenden Beitrag zu Luthers reformatorischer Entwicklung geleistet hat. Besonders deutlich wird dies anhand der Passionsmystik. In ihr ist Mystik zentral auf Jesus Christus bezogen, und mit ihr wird deutlich, dass der große Einfluss, den Staupitz auf Luther ausübte, sehr eng auch mit Mystik zu tun hatte.

Folgt man Luthers Erinnerungen, so war der Verweis auf die Wunden Christi durch Staupitz von zentraler Bedeutung für seinen geistlichen Werdegang – und so kann es nicht überraschen, dass Luther in seinen Anfängen eben solche Überlegungen aufgriff und auf eigenständige Weise weiterentwickelte. Sein wichtigster Beitrag zur Passionsmystik ist die Intensivierung des zuvor schon gelegentlich zu beobachtenden kontraidentifikatorischen Moments, das die mystische Identifikation zunächst durch die Distanz erfolgen lässt: Der Sünder erkennt sich als christusfern und darin als Ursache für dessen Leiden. Paltz hatte dies bereits angedeutet, aber zum Zentrum der Passionsmystik wird der Gedanke bei Luther und verbindet sich zunehmend mit rechtfertigungstheologischen Überzeugungen.

So wie sich diese Akzentuierung kontinuierlich aus der spätmittelalterlichen Frömmigkeit nachverfolgen lässt, sind auch die weiteren Schritte von Luther nicht bruchartig vollzogen worden. Noch in den dreißiger Jahren lebten jenes kontraidentifikatorische Moment und die sich hieraus bil-

¹⁴⁸ WA 46; 301,1–5 R, Nr. 29, (*Predigten des Jahres 1538*, 20. April 1538); vgl. aaO., Z. 23–27 S.

dende Identifikation mit Christus fort – stellten allerdings keineswegs das einzige Muster der Passionsdeutung bei Luther dar. Daneben trat eine stark distanzierende historisierende, lehrhafte Passionsbetrachtung, die viele Predigten gestaltete. Luthers Passionspredigt war auf Mystik nicht festgelegt – diese bildete aber einen starken Strang innerhalb seiner Passionspredigten und bot ihm besondere Gelegenheit, den Bezug der Kreuzigung auf den jetzt Glaubenden zu entfalten.