

Die Verbindung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter und in der frühen reformatorischen Bewegung

Von Volker Leppin

Wenn Luther, wie ich meine zeigen zu können,¹ seine Theologie unter mystischem Einfluss entwickelt hat, drängt sich unmittelbar die Frage auf, in welchem Verhältnis diese Einflüsse zu Luthers unbestreitbarem Augustinismus stehen. Da beide Stränge, Augustinismus wie Mystik, eine lange mittelalterliche Vorgeschichte haben, wird man die Frage hiernach nicht ohne einen Blick auf das Mittelalter beantworten können – und stößt hier auf den aus reformationshistorischer Sicht überraschenden Umstand,² dass die Verbindung aus Augustinismus und Mystik in der interdisziplinären mediävistischen Forschung schon lange zu den etablierten Überzeugungen gehört.³ Nach dem mediävistischen Stand der Dinge sind beide eben nicht erst bei Luther, sondern schon seit dem 14. Jahrhundert enge Beziehungen miteinander eingegangen. Dabei ist bei Augustinismus nicht an den Umstand gedacht, dass selbstverständlich das ganze Mittelalter hindurch

1 Vgl. V. LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, 2017.

2 S. etwa L. GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (AThD 12), 1975, 122: Luther »liest Tauler nicht als einer, der nicht weiß, was er will, sondern er entdeckt ihn als Verbündeten, d.h. er versteht ihn von seiner eigenen paulinischen und augustinischen Theologie her.«

3 Eine spezielle Variante des Augustinismus ist der Gebrauch des Kirchenvaters im Augustinereremitenorden. Zu dessen Augustingebrauch s. die umfassende und gelehrte Studie von E.L. SAAK, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292–1524* (SMRT 89), 2002; zur Ausrichtung speziell der Erfurter Augustiner s. nach wie vor die grandiose Studie von A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters* (Cass. 35), 1984.

Augustin die höchste theologische Autorität darstellte.⁴ Sondern gedacht ist auch speziell an die Rezeption der gnaden- und rechtfertigungstheologischen Aussagen Augustins.

I Mystik und Augustinismus im späten Mittelalter

Zu den wichtigsten Einsichten der jüngeren mediävistischen Forschung gehört tatsächlich die Erkenntnis eines engen Zusammenhanges zwischen Mystik und Augustinismus. Dass ein solcher naheliegt, macht nicht zuletzt die aktuell umfassendste Darstellung der Geschichte der Mystik aus der Feder von Bernard McGinn deutlich, der – unter Berücksichtigung dessen, dass der Begriff der Mystik natürlich später entstanden und Augustin insofern fremd ist,⁵ – Augustin im Blick auf die Themen »Aufstieg der Seele zur Schau« und »Bild der Trinität«⁶ vor allem anhand der *Enarrationes in Psalmos*, *De trinitate* und der Johannesauslegungen⁷ geradezu als »Gründervater« der Mystik bezeichnet,⁸ der »großen Einfluß auf die abendländische Mystik«⁹ ausgeübt hat.

Damit ist offenkundig ein Schriftenkreis benannt, der nicht unmittelbar mit den gnadentheologischen Auseinandersetzungen mit Pelagius zu tun hat. Darauf, dass der allgemein augustinische Hintergrund auch hierauf Einfluss hatte, hat aber schon Adolar Zumkeller hingewiesen, der erklärte, »daß die Mystik einen besonders geeigneten Nährboden für die Lehre vom

4 Zu Einzelheiten s. die Beiträge von R. RIEGER, J. DOUTRE, U. KÖPF u. V. LEPPIN in: Augustin Handbuch, hg. v. V.H. DRECOLL, 2007, 570–615.

5 Vgl. B. MCGINN, Die Mystik im Abendland, Bd. I: Ursprünge, 1994, 365; allerdings ist die Spannweite der Interpretationen groß; vgl. E. HENDRIKX, Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung (Cass. I), 1936, der seine Untersuchungen in dem Satz gipfeln lässt: »Augustin war ein großer Enthusiast, er war aber kein Mystiker«; dagegen die neuere Studie von J.P. KENNEY, The Mysticism of Saint Augustine. Re-reading the Confessions, 2005.

6 MCGINN, Mystik (s. Anm. 5), 364.

7 Vgl. aaO., 331 f.

8 AaO., 330.

9 AaO., 380; vgl. auch H. HÄRING, Eschatologie (in: Augustin Handbuch, hg. v. V.H. DRECOLL, 2007, 540–547), 544, der von einem »Modell einer hermeneutisch orientierten Mystik« spricht, das »enorme Wirkung« entfaltet habe.

Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit bildete«¹⁰. Ausgearbeitet hat dies, anknüpfend auch an Beobachtungen von Georg Steer,¹¹ Karl Heinz Witte, der den *Traktat von der Minne* sowie die üblicherweise dem »Meister des Lehrgesprächs« zugewiesenen Traktate dem Baseler Augustinereremiten Johannes Hiltalingen (†1392) zusprach¹² und so zeigen konnte, dass es in Augustinereremitenkreisen schon etwa ein halbes Jahrhundert nach Eckharts¹³ Tod ein Bemühen um Adaption von dessen Theologie gab.¹⁴ Das ist deswegen bemerkenswert, weil man, folgt man der von Witte vorgenommenen Identifikation, in Hiltalingen in der Tat einem Autor begegnet, dessen Augustinismus auch gnadentheologisch außerordentlich ausgeprägt ist: Sein Audi-filia-Dialog *Des menschen adel, val und erlösunge*,¹⁵ der sich auch kritisch mit Meister Eckhart auseinandersetzt,¹⁶ kommt in einem bemerkenswerten Zusammenhang auf die tiefe Sündigkeit des Menschen und seine Angewiesenheit auf die Gnade zu sprechen: Er greift die gedankliche Struktur von Anselms *Cur deus homo* auf, füllt diese nun aber explizit mit augustinischer Gnadenterminologie. So stellt der Schüler fest: »Der

¹⁰ A. ZUMKELLER, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters (ZKTh 81, 1959, 265–305), 273.

¹¹ Vgl. G. STEER, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache (MTU 14), 1966.

¹² Vgl. K.H. WITTE, Der »Traktat von der Minne«, der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel. Ein Beitrag zur Geschichte der Meister-Eckhart-Rezeption in der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts (ZDA 131, 2002, 454–467).

¹³ Für diesen selbst stellt B. MCGINN, How Augustine Shaped Medieval Mysticism (Aug-Stud 37, 2006, 1–26), 21, fest: »Unlike Bernard, Eckhart shows little interest in the anti-Pelagian writings.« Die von Eckhart vornehmlich gebrauchten Augustinschriften sind vielmehr: *Confessiones*, *De trinitate*, *Enarrationes in Psalmos*, *Tractatus in Ioannem* und *De vera religione* (ebd.); zu den besonders wichtigen *Confessiones* s. auch F.R. ALIMONTI, Maître Eckhart et la tradition spirituelle. Les confessions de Saint Augustin dans les sermons Latins (AAug 58, 1995, 265–286).

¹⁴ Vgl. WITTE, Traktat von der Minne (s. Anm. 12), 466 f.

¹⁵ Vgl. DER MEISTER DES LEHRGESPRÄCHS, Der Audi-filia-Dialog: Des menschen val, adel vnd erlösunge. Nach der Handschrift CPC 1945 der Bibliothèque de Consistoire Colmar, hg. u. komm. v. K.H. WITTE, Manuskript. Herrn Witte danke ich, dass er mir das Manuskript vorab zur Verfügung gestellt hat.

¹⁶ Vgl. K.H. WITTE, Der Meister des Lehrgesprächs und sein »In-principio-Dialog«. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition (MTU 95), 1989, 172 f.

mönsch mag doch geleisten nüt, daz er zû rehter mässe sölte geben für die sünde«¹⁷ und sieht sich hierin ganz auf Christus verwiesen: »wust ich nüt die gnåde Ihesu Christi, ich möhte uon vorhten verzweifeln. Dauon wil ich von miner gerechtigkeit lassen vnd wil fliehen in daz licht cristenliches glouben«¹⁸.

Angesichts solcher Aussagen wundert es nicht, dass Witte summiert:

Die strikte Prädestinationslehre, die radikale Ablehnung der verdienstlichen Werke, die uneingeschränkte Forderung der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade zeigen einen Augustiner [...], der sogar schon auf die (vorreformatorische) Rechtfertigungsproblematik seines etwa 200 Jahre jüngeren Ordensbruders Martin Luther vorzudeuten scheint.¹⁹

Besonders bemerkenswert ist dabei, dass Hiltalingen die in der Scholastik begegnende Unterscheidung von *meritum de condigno* und *meritum de congruo* in einer Weise aufnimmt, die deren Anliegen gerecht wird, es aber zugleich in Richtung der später für Luther relevanten Weise der Unterscheidung zwischen heilskonstitutiver und heilskonsekutiver Stellung des Werkes verschiebt, indem der Lehrer das *meritum de condigno* als »gelten« bzw. »gelt« wiedergibt,²⁰ das *meritum de condigno* aber ohne Aufnahme der Verdienstterminologie als »weise der danckbarkeit« deutet:

Wan gnåde vnd ewiger lon die sint als güt, das sù keyn werk keins luterer mönschen mag verdienen. Aber nach der wise der danckbarkeit also mag der mönsch würdig werden, daz gott die büsse der sünden uon gnaden ym vergit vnd die danckbårkeit mag in wirdig machen, das gott sind gnåde vnd sine krone in ewigkeit meret.²¹

Nun zeigt der bisherige Verlauf von Debatten zum Verhältnis zwischen der Reformation und dem Mittelalter, dass Strukturanalogien wenig geeignet sind, die tief sitzenden Vorbehalte gegenüber einer Deutung reformatorischer Lehren als Transformationen mittelalterlicher Auffassungen zu überwinden.²² In der Tat ist ihre unmittelbare Beweiskraft für eine Erklärung

17 MEISTER DES LEHRGESPRÄCHS, Audi-filia-Dialog (s. Anm. 15), 76^{ra}.

18 AaO., 78^{ra}; vgl. WITTE, Meister des Lehrgesprächs (s. Anm. 16), 197.

19 K.H. WITTE, Art. Meister des Lehrgesprächs (VerLex² 6, 1987, 331–340).

20 MEISTER DES LEHRGESPRÄCHS, Audi-filia-Dialog (s. Anm. 15), 78^{rb}.

21 AaO., 78^{va}.

22 An dieser Stelle sei vermerkt, dass die mystische Verwurzelung der Thesen gegen den Ablass, ungeachtet ihrer Strittigkeit im Luthertum in Deutschland, zu den philologisch

von Luthers geistigem Hintergrund gering. Bedeutsamkeit aber erlangt diese Strukturanalogie dadurch, dass sich die Erkenntnis einer Durchdringung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter verdichten und diese sich auch traditionsgeschichtlich näher an Luther heranführen lässt. So hat Mikhail Khorkov in einer Studie über eine mystische Handschrift des 15. Jahrhunderts aus Salzburger Beständen gezeigt, wie eine Aussage Meister Eckharts zugleich aufgenommen und sachte adaptiert wurde. Maßgeblich ist für Khorkovs Interpretation folgende Passage:

wenn der mensche hat got gegenwürtig in siner meynung so würt sin hercz sin gemuet und sin minne in got gezogen und mit got vereint und entfremdet allen creaturen und da ist gnade in got und nit in den creaturen.²³

Die Distanznahme zu den Kreaturen zeigt dabei, wie Khorkov dargelegt hat, den direkten Bezug auf Meister Eckhart, der Verzicht auf typisch Eckhartische Formulierungen wie »ledic« und »blôzheit« zeigt die sich vollziehende Transformation, und die betonte Benennung der »gnade« zeigt das Ziel dieser Transformation.²⁴ Der darin sich abbildende Augustinismus ist zweifelsfrei nicht sehr spezifisch. Es handelt sich hier nicht um eine ähn-

besonders gut abgesicherten Thesen zählen dürfte: In ihr kommen zusammen eine zeitlich nahe Selbstinterpretation Luthers vom 31. März 1518, er sei nur Tauler und der *Theologia deutsch* gefolgt (Luther an Staupitz, 31. März 1518 [WAB 1, 160,8f, Nr. 66]), ein Nachweis von ebenfalls zeitlich nahen eigenhändigen Tauler-Rezeptionsspuren Luthers zur Frage der Buße (LUTHER, *Randbemerkungen zu Tauler* [WA 9; 104,11f]), eine Nachzeichnung der weiteren Entwicklung dieses Bußverständnisses in Luthers Predigten (V. LEPPIN, »omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese [in: DERS., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [SMHR 86], 2015, 261–277], 273–277) und ein Aufweis der Weise der Tauler-Rezeption in den Ablassthesen (LEPPIN, *Fremde Reformation* [s. Anm. 1], 55–60).

²³ UB Salzburg, Ms. M I 476 f. 223^v; zit. nach M. KHORKOV, Unbekannter Eckhart oder unbekannter Ruusbroec? Zum augustinischen Kontext der Meister-Eckhart-Rezeption im 15. Jahrhundert (in: Meister Eckhart in Erfurt [MM 32], hg. v. A. SPEER / L. WEGENER, 2005, 587–600), 590f; vgl. zu dieser Handschrift auch DERS., Der Traktat *Von dem ewigen Wort* und der augustininistische Kontext der Rezeption der Lehre von der Gottesgeburt am Oberrhein im 15. Jahrhundert (in: University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine [1300–1550] [RPM 13], hg. v. L. CESALLI / N. GERMANN / M.J.F.M. HOENEN, 2007, 203–218).

²⁴ KHORKOV, Unbekannter Eckhart (s. Anm. 23), 591.

liche Betonung der augustinischen Gnadenlehre, wie man sie bei Gregor von Rimini oder Thomas Bradwardine beobachten kann,²⁵ aber um eine, die man stärker im oben angesprochenen Sinne in einen Traditionszusammenhang mit der frühen Wittenberger Theologie als deren geistigen Hintergrund einschreiben kann.

Dies gilt insbesondere, weil Khorkov Interferenzen der augustinisch transformierenden Eckhartrezeption mit der *Geestelike Bruolucht* von Jan van Ruusbroec nachgewiesen hat.²⁶ Damit tut sich als weiteres Überlieferungsfeld für die Verbindung von Mystik und Augustinismus die reiche Literatur der *Devotio moderna* auf, die Luther nicht unbekannt war. Neben dem *Rosetum*²⁷ war es vor allem Zerbolt von Zutphen, mit dem Luther sich befasste. Dessen *Tractatulus de spiritualibus ascensionibus*²⁸ kannte Luther schon bei seiner ersten Psalmenvorlesung und verwies im Zusammenhang der Auslegung von Ps 83 (84) auf ihn, da er mit einem Zitat aus diesem Psalm einsetzt.²⁹ Hier identifizierte er auch noch richtig Gerhard Zerbolt von Zutphen als den Autor – wenige Jahre später wies er denselben Traktat Gerhard Groote zu und versah diese Zuweisung mit höchster Wertschätzung.³⁰

Der Traktat handelte, wie der Titel besagt, vom Aufstieg zu Gott, genauer: von der Rückkehr des Menschen zu seinem seligen Status, wie er ihn im Paradiese innehatte.³¹ Ziel ist ein Hinausschreiten des Intellekts über sich selbst »ad intuitum divine speculationis«³², wozu ein geistli-

25 Vgl. hierzu zusammenfassend V. LEPPIN, *Theologie im Mittelalter* (KGE 11), 2007, 148–151.

26 Vgl. KHORKOV, *Unbekannter Eckhart* (s. Anm. 23), 592 f.

27 Vgl. zur Bedeutung des *Rosetum* für Luther M. ELZE, *Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie* (ZThK 62, 1965, 381–402), 383–394, freilich unter zeittypischer Betonung des Gegensatzes zur Mystik (aaO., 394 f).

28 Vgl. hierzu R. SCHWARZ, *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie* (AKG 41), 1968, 140–149.

29 Vgl. WA 55,2; 638,242–244 (*Dictata super Psalterium*).

30 Vgl. WA 56; 313,13–16 (*Römerbriefvorlesung*. Scholion zu Röm 5,14).

31 Zu diesem Urstand vgl. ZERBOLD, *De ascensionibus spiritualibus II* (Gérard Zerbolt de Zutphen, *La montée du cœur / De spiritualibus ascensionibus* [Sous la règle de Saint Augustin 11], hg. v. F.J. LEGRAND, 2006, 102–108).

32 ZERBOLD, *De ascensionibus spiritualibus XXVI* (DERS., *De spiritualibus ascensionibus* [Ed. LEGRAND (s. Anm. 31)], 198).

ches Leben in Meditationen und unter Anleitung eines geistlichen Begleiters ebenso hilft wie die Betrachtung der Passion Christi. Schon hier zeigt sich die augustinische Prägung³³ von Zerbolds Seligkeitsvorstellung, denn jenes Überschreiten hin zu Gott ist allein aufgrund einer *gratia specialis* möglich,³⁴ einer solchen Gnade also, die mehr ist als die allgemeine Schöpfungsgnade, wohl auch mehr als die Taufgnade. Sie ist insofern nicht reine Gnade im späteren reformatorischen Sinne, als Zerbold auch ausdrücklich festhält: »gracia tamen dormientibus, negligentibus et non cooperantibus non datur«³⁵. Es handelt sich also um eine Gnade, die in irgendeiner Form die Mitwirkung des Menschen, wohl auch seine Disposition voraussetzt.

Diese Gnadentheologie führt die Menschen entsprechend auch in eine vorwiegend monastisch gedachte spätmittelalterliche Frömmigkeitswelt hinein. Man kann dieses Werk durchaus als eine Art geistlichen Seelenführer des späten Mittelalters, besonders für Ordensleute, lesen. Dabei ist die mystische Färbung unverkennbar, auch wenn das Buch insgesamt eher eine leise und leichte Form der Mystik aufweist und generell als »Erbauungsliteratur« eingeordnet werden kann.

Dieser gnadengeleitete positive Weg des Menschen korrespondierte einer starken Ausmalung seiner Sündhaftigkeit: Die Kehrseite des Aufstiegs bzw. überhaupt der Notwendigkeit eines Aufstiegs bildet nun aber der tiefe Fall, den der Mensch gegenüber dem Urstand getan hat: In den Kapiteln III bis VIII entfaltet Zerbold ausführlich jenen Stand, in den der Mensch aus dem Paradies gefallen ist: Alles im Menschen ist nun in das Gegenteil der von Gott gesetzten Ordnung verkehrt, so dass die Hoffnung sich beispielsweise nicht mehr auf Gott richtet, sondern auf die *propria merita*.³⁶ Der erste Schritt zur Wendung des Geschicks ist es dann nach Zerbold, sich durch drei Übungen der Selbstbetrachtung dieses elenden Zustands zu vergewissern,³⁷ um so den Boden für die Umkehr zu Gott und den Aufstieg in die beschriebenen Höhen zu ermöglichen.

33 Vgl. zum Augustingebrauch insgesamt: ZERBOLD, *De spiritualibus ascensionibus* (aaO., 424f [Register s.v. Saint Augustin]).

34 Vgl. ZERBOLD, *De ascensionibus spiritualibus* XXVI (aaO., 198).

35 ZERBOLD, *De ascensionibus spiritualibus* XXVI (aaO., 198.200).

36 Vgl. ZERBOLD, *De ascensionibus spiritualibus* III (aaO., 110).

37 Vgl. ZERBOLD, *De ascensionibus spiritualibus* VI–VIII (aaO., 198).

Noch näher rückt man an Luther und die potenzielle Verbindung von Augustinismus und Mystik, wenn man diejenigen Werke anschaut, denen Luther selbst nach seiner berühmten, Staupitz gegenüber getroffenen Äußerung vom 31. März 1518 allein hatte folgen wollen: die *Theologia deutsch* und Tauler.³⁸ Für die *Theologia deutsch* ist die Anwendung der neuen Sicht auf Augustinismus und Mystik schon umfassend und grundlegend erfolgt: Lydia Wegener hat in ihrer Studie zur *Theologia deutsch* dargelegt, dass diese ganz in der beschriebenen Tradition eines intensivierten augustini-schen Traditionsstroms zu verstehen ist, ja, dass die *Theologia deutsch* wiederholt gerade durch ihren Augustinismus »dem ›mystischen Diskurs‹ entfremdet« sei,³⁹ sich hier also innerhalb der Mystik Entwicklungen abzeichnen, die nicht ganz und gar in dieser aufgehen. Wegener macht dies insbesondere am 15. und 16. Kapitel der *Theologia deutsch* fest, die das Konzept der Gottesgeburt in die Adam-Christus-Typologie einbetten: Gottesgeburt ist hier im eigentlichen Sinne Wiedergeburt nach einem als total angesehenen Verlust der Entsprechung zu Gott in Adam:⁴⁰ Der Mensch, wie ihn die *Theologia deutsch* beschreibt, hat alle Fähigkeit verloren, im Angesicht Gottes etwas gelten zu können:

Hie bie magk man mercken, was vngehorsam sey. Das ist, das der mensche von ym selber etwas heldet vnd wenet, er sey vnd wisse vnd vormuge etwas, vnd sich selbir vnnd das seyne suchte yn den dingen vnde sich selbir lip hat vnd disßen glich.⁴¹

Wegener sieht die negative Anthropologie der *Theologia deutsch* sogar so ausgeprägt, dass sie Augustin gewissermaßen noch radikalisiert: Während dieser in seinen späten Jahren »zwischen Verunglimpfung und Wertschätzung der *natura humana*«⁴² laviert habe, sei die *Theologia deutsch* ganz auf eine »Diabolisierung der menschlichen Natur«⁴³ verfallen. Man mag aus

38 Vgl. WAB I, 160,8f, Nr. 66 (Luther an Staupitz, 31. März 1518).

39 L. WEGENER, Der »Frankfurter« / »Theologia Deutsch«. Spielräume und Grenzen des Sagbaren (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 201), 2016, 172.

40 Vgl. aaO., 158f.

41 »Der Franckfurter« (»Theologia deutsch«). Kritische Textausgabe (MTU 78), hg. v. W. VON HINTEN, 1982, 89,15–18; vgl. WEGENER, Frankfurter (s. Anm. 39), 159.

42 AaO., 176f.

43 AaO., 176.

theologiehistorischer Sicht fragen, ob mit der Nähe zum Manichäismus, die Wegener so der *Theologia deutsch* zuspricht,⁴⁴ nicht die Radikalität der *Theologia deutsch* überzeichnet ist,⁴⁵ doch steigert diese Modifikation eher den Eindruck einer augustinischen Gesamtausrichtung des Werkes. Allerdings stellt es eine gewisse methodische Schwierigkeit dar, dass die *Theologia deutsch* Augustin nicht explizit zitiert: Die Rekonstruktion von Wegener basiert auf einer Kombination aus dem Wissen über die vorhandene Augustinrezeption in mystischen Kreisen und systematischen Einsichten in das Denken der *Theologia deutsch*. Insoweit ist die Quellenlage im Falle des gleichfalls für Luther so bedeutsamen Johannes Tauler etwas günstiger: Bei ihm finden sich mehrere explizite Verweise auf Augustin. Diesen kann hier nicht in vollem Umfang nachgegangen werden, sondern ich folge der besonders interessanten Frage der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit oder der menschlichen Werke.

In einer Predigt über die Heilung am Teich Bethesda kam Tauler auf die Notwendigkeit des ›Bleibens im Grunde‹ zu sprechen: »Der mensche sollte in allen sinen werken und uzgengen sins grundes ein flissig warnemen haben«⁴⁶. Eben dies begründete er mit einem angesichts seiner Allgemeinheit schwer identifizierbaren Augustinzitat: Dieser habe gesagt, »daz ihr vil si die also verre löffent daz sú niemer me wieder in kumment«⁴⁷. Dieses Augustinzitat verband Tauler mit einer massiven Kritik an Äußerlichem und an Werken – wenn diese nicht aus dem Grunde geleitet werden, sind sie vergebens.⁴⁸ Man kann auch zuspitzend interpretieren: Nicht die Werke machen einen Menschen gut, sondern allein der Grund ist in der Lage ihn

44 Vgl. aaO., 190.

45 Vgl. hierzu A. ZECHERLE, Rez. zu Lydia Wegener: Der ›Frankfurter‹ / ›Theologia Deutsch‹. Spielräume und Grenzen des Sagbaren (BGDS 139,4, 2017, 633–637).

46 Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (DTMA 11), hg. v. F. VETTER, 1910, 36,5f.

47 TAULER, Predigten, 36 (Ed. VETTER) (s. Anm. 46), 4; vgl. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, zu Ps 119, Nr. 7: »Multi enim et miseri sunt, et non gemunt, et peregrinantur, et redire nolunt« (PL 37, 1602); für die Identifikation der Augustinzitate danke ich herzlich Anja Bork, Philip Steinbach und Raphael Zager.

48 Vgl. TAULER, Predigten, 36 (Ed. VETTER) (s. Anm. 46), 5–10.

gut, das heißt auf Gott ausgerichtet, zu machen – die Werke haben diesem Grund zu folgen.

Ganz auf dieser Linie bewegt sich eine andere Aufnahme von Augustin in seiner Predigt am vierten Sonntag nach Ostern über Joh 16,7–15. Die Ankündigung des Parakleten als Offenbarer des Gerichts in V. 8–11 führte Tauler zu Ausführungen über die Sünde des Menschen, die vor allem darin bestehe, die eigenen Fehler nicht zu erkennen und zu bekennen:

Kinder, die lüte den ir ding also wol gevellet und ander lüte tûn úbel, daz sint sôrgliche gebresten, und us den wurd niemer nût.⁴⁹

Von dieser scharfen Beschreibung des sündigen Status im Angesicht Gottes ging Tauler über zu einer Kritik an Vorstellungen von menschlicher Gerechtigkeit, und bediente sich hierzu eines Augustin-Zitates: »wi und we aller gerechtigkeit obe sú Got noch sinre bermhertzekeit nût urteilen wil«⁵⁰. Man mag hier vermerken, dass Gottes *iustitia* und *misericordia* einander gegenübergestellt werden – aber auch dann ist deutlich, dass das Gericht nach der Barmherzigkeit erfolgt und eben nicht nach der als streng vorgestellten Gerechtigkeit. Poimenischer Gipfelpunkt ist die Bestreitung jeder durch den Menschen zu erbringenden aner kennenswerten Leistung – gewiss ein starkes Erbe augustinischer Theologie, dessen Bedeutung sich auch daran zeigt, dass Tauler dasselbe Augustinzitat auch an einer anderen Stelle gebraucht.⁵¹

Dieser mit Augustin begründeten Betonung der unüberwindlichen Sündhaftigkeit des Menschen entspricht, dass Tauler Augustin auch für die rechte Bußhaltung heranzieht:

Sant Augustinus sprach: »der mensche ist von einer fulen materien, stinckende und verderbende, ein klotz und ein ful ertrich, des ende ist der ewige tod; daz überkummet man mit dem lebende der penitencien, und daz úch der minnencliche Got geladen und gerúffet hat von siner frigen lutern minen sunder alles verdienen«. Was ist daz leben der

49 AaO., 73,20f.

50 AaO., 73,23 f; vgl. Augustins Erläuterung zu Ps 30,8: »exsultabo et jucundabor in tua misericordia«: »non in mea iustitia« (AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, zu Ps 30, Nr. 13; PL 36,237); vgl. zu Tauler an dieser Stelle auch ZUMKELLER, Ungenügen der Werke (s. Anm. 10), 274 (der insgesamt allerdings zu einer sehr vorsichtigen Einschätzung der Bedeutung Taulers für Luther gelangt; s. aaO., 304 f).

51 Vgl. TAULER, Predigten, 215 (Ed. VETTER) (s. Anm. 46), 26f.

penitencien in dem wesende und in der worheit? Daz enist anders nüt denne ein gantz wor abeker von allem dun daz Got nüt enist, und ein gantz war zûkeren zû dem luterer waren gûte daz Got ist und heisset.⁵²

Augustin wird hier zum Prediger der wahren Buße als Änderung der Lebensausrichtung: Das für Tauler charakteristische Bußverständnis, das Buße als einen weit tieferen und grundlegenden Vorgang als das sakramentale Geschehen beschreibt, ist für ihn selbst also ein augustinisch abgesichertes, vielleicht sogar begründetes Verständnis, das nach Tauler sogar mit Augustin in die Vorstellung einer Theosis münden kann, wenn er unter Berufung auf den Kirchenvater zum Abendmahl ausführt, die Wandlung erfolge »nüt ich in dich, sunder du zûmole in mich«⁵³.

Dieser ausschnitthafte Überblick mag deutlich gemacht haben, dass auch Tauler selbst Teil jenes Traditionsstroms ist, der im späten Mittelalter Mystik und Augustin miteinander verband, ja, zeitlich gesehen, steht er sogar am Anfang dieser Entwicklung, die für das späte Mittelalter beide geistige Strömungen zusammendachte und -führte. Vor diesem Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass es gerade die Augustinereremiten waren, die in Wittenberg beides in großer Harmonie aufgriffen.

II Staupitz' mystischer Augustinismus

Hinter der reichen Tauler-Renaissance in Wittenberg, die Henrik Otto gründlich aufgearbeitet hat,⁵⁴ dürfte Johann von Staupitz als Vermittler des oberrheinischen Mystikers stehen. Dabei war seine eigene Aufnahme mystischer Konzeptionen nicht auf diesen begrenzt.

Es bedarf keiner ausführlichen Begründung, dass der *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* sich einer augustinischen Problemstellung verdankt. Wie sich dies im Einzelnen gestaltet, hat Markus Wriedt

52 AaO., 59,26–33. Das Augustinzitat ist wohl eine Zusammenfassung unterschiedlicher Aussagen Augustins.

53 TAULER, Predigten, 125 (Ed. VETTER) (s. Anm. 46), 20f; vgl. AUGUSTIN, Confessiones, 7, c. 10, Nr. 16: »Nec tu me in te mutabis [...], sed tu mutaberis in me.« (CSEL 33, 157).

54 Vgl. H. OTTO, Vor- und frühreformatorsche Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts (QFRG 75), 2003.

ausführlich gezeigt.⁵⁵ So reicht hier der Hinweis darauf, dass Staupitz' Rechtfertigungslehre, wie er sie in *De exsecutione* entfaltet, das Bemühen zeigt, spätmittelalterliches Erbe so klar augustinisch wie möglich zu formulieren: Ganz eindeutig ist für ihn, dass die natürlichen Werke zum menschlichen Heil nichts beitragen können.⁵⁶ Hierzu dient vielmehr allein, was Christus geschenkt und gewirkt hat, wie es in der von Christoph Scheurl erstellten Übersetzung heißt:

Darumb alle werk [...] geen aus von Christo und geen in Christum und sein also sonderliche werk Christi genant, wiewol sie formlich im menschen – und anders nit gots dann durch ein bloss außwendige benennung –, in inen selbst entlich gemessen und geschaffen sein.⁵⁷

Was Staupitz in augustinischem Geist beschreibt, ist also eine hochgradig selbstreferentielle Heilsgewährung, die er wiederum mit dem Kernbegriff thomasischer Rechtfertigungslehre verbindet: Die Werke sind »werk des formirten gloubens«⁵⁸. In ihnen gewinnt jener Glaube Gestalt, der von Gott in der Taufe eingegossen wurde.

Diese moderat augustinische Auffassung bettete Staupitz in zwei mystisch grundierte Bilder ein, von denen eines ihm wohl durch Tauler, das andere durch Bernhard von Clairvaux vermittelt war: Ohne Bedenken nahm er zur Beschreibung der Entstehung des Glaubens die Vorstellung von der Gottesgeburt in der Seele auf, wie sie sich in der ersten Predigt Taulers findet. Sie besaß innerhalb der Taulerschen Sammlung auch deswegen besondere Prominenz, weil jener ersten Predigt in dem in Wittenberg verbreiteten Augsburger Druck von 1508 vier weitere Predigten folgten, die die Forschung heute als *Gottesgeburtszyklus* Meister Eckhart zuweist.⁵⁹ Dies

55 Vgl. M. WRIEDT, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (VIEG 141), 1991.

56 Vgl. JOHANN VON STAUPITZ, Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, Bd. 2,2: Lateinische Schriften. Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis = Ein nutzbarliches Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürscheidung (SuR 14), hg. v. L. GRAF ZU DOHNA / R. WETZEL, 1979, 120: »ideoque ad praemium aeternum nullo modo accedunt«.

57 STAUPITZ, Schriften 2,2 (s. Anm. 56), 125.

58 AaO., 123; im Lateinischen: »opera [...] fidei formatae« (AaO., 122).

59 Es handelt sich um: »Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo« (MEISTER ECKHART, Die deutschen und lateinischen Werke, Bd. 4,1: Predigten, hg. v. G. STEER,

war den Lesern des 16. Jahrhunderts natürlich nicht bewusst. So lasen sie auch die ausführlicheren Darlegungen zur Gottesgeburt als Äußerungen Johannes Taulers – und Staupitz nahm sie offensiv auf. Der Übergang hierzu scheint auf die Weise theologischer Assoziation erfolgt zu sein, denn die entsprechenden Passagen finden sich in Staupitz' Ausführungen zur Wiedergeburt als Gestalt der Rechtfertigung. Von hier leitet er zum Christusverhältnis über: »Wo diese ding zusammenkumen, do wirdet geborn der sun gottes, gerechtfertigt und lebendig gemacht durch den glouben, der würkt durch die lieb«⁶⁰.

Eben jene formierende Liebe also macht den Glauben lebendig und entstammt der Gottesgeburt, welche nicht ausdrücklich an die Seele gebunden ist, aber Folge und Ausdruck des in der Rechtfertigung zentrierten Gottesbezuges ist. Ergänzt hat Staupitz dieses Bild durch das aus der Bernhardinischen Mystik stammende Brautbild:

Die verbindung Christi und der kirchen ist volkumen, dergestalt: »Ich nim dich zu der meinen, ich nim dich mir, ich nim dich in mich« und herwiderumb spricht die kirch oder die seel zu Christo: »Ich nim dich zu dem meinem, ich nim dich mir, ich nim dich in mich«; domit Christus also sprech: »Der christen ist mein, der christen ist mir, der christen ist ich«, und die braut: »Christus ist mein, Christus ist mir, Christus ist ich«.⁶¹

Dieses Bild hat bei Staupitz die Funktion, zu erklären, wie es zur Übertragung von Christi Gerechtigkeit auf den sündigen Menschen kommt: Christus wird so die Sünde des Menschen zu eigen, dem Sünder Christi Gerechtigkeit.⁶² Die mystische Bildlichkeit führt also hinein in den begrifflich mit Augustin beschreibbaren Vorgang der Rechtfertigung und ist existentieller Ausdruck dieses Geschehens. Man würde diesem Ineinander der Traditionen schwerlich gerecht, wenn man sie nicht als einen gedanklichen Komplex innerhalb von Staupitz' Predigt verstünde: Es handelt sich hier um mystischen Augustinismus oder augustinische Mystik.

2003, 334–367, Nr. 101), »Ubi est qui natus est rex iudeorum« (aaO., 407–425, Nr. 102), »Cum factus esset Jesus annorum duodecim« (aaO., 474–492, Nr. 103), »In his quae patris mei sunt oportet me esse« (aaO., 565–610, Nr. 104b).

60 STAUPITZ, Schriften 2,2 (s. Anm. 56), 115.

61 aaO., 145–147; vgl. hierzu WRIEDT, Gnade und Erwählung (s. Anm. 55), 63–67.

62 Vgl. STAUPITZ, Schriften 2,2 (s. Anm. 56), 147.

III Luthers mystischer Augustinismus

Die vorgetragenen Überlegungen zeigen, dass aus mediävistischer Sicht die Verbindung aus mystischem Erbe und Augustinismus keineswegs überraschend ist – und mithin auch für Martin Luther eine solche Verbindung mindestens als plausibel angenommen werden kann. Mit einiger Nüchternheit stellt Lydia Wegener fest:

Nachdem Luther mit dem antipelagianischen Augustin bekannt geworden war und dessen rigide Gnaden- und Erbsündenlehre in sein eigenes theologisch-anthropologisches Konzept integriert hatte, wäre es ihm wohl unmöglich gewesen, sich über das Werk des Straßburger Predigers [Tauler] und den anonymen mystischen Traktat [...] positiv, ja nahezu euphorisch zu äußern, wenn er sie nicht als kongruent mit seinem Augustins-Verständnis wahrgenommen hätte.⁶³

Dass Luther das tatsächlich getan hat, ist auch offenkundig: Noch 1518 schrieb er in der Vorrede zur zweiten, nun vollständigen Ausgabe der *Theologia deutsch*:

Und das ich nach meynem alten narren rueme, ist myr nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkommen eyn buch, dar auß ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding seyn.⁶⁴

Diese Aussage wirft ein eigenes Licht auf Luthers Selbstidentifikation als Augustinist, wie sie sich etwa im Jahr zuvor in seinem Brief an Johannes Lang vom 18. Mai 1517 findet, in welchem Luther den Fortschritt der *theologia nostra* und Augustins auf Kosten des Aristoteles in Wittenberg gepriesen hatte.⁶⁵ Augustin steht offenkundig Aristoteles, speziell der aristotelischen Anthropologie entgegen, wie Luther dann auch in der Disputation gegen die scholastische Theologie hervorhob, in welcher er aus Augustin gefolgert hat, dass der Mensch als schlechter Baum auch schlechte Früchte hervorbringe⁶⁶ – und dies in seinen bekannten Invektiven gegen Aristoteles vorbrachte, gesteigert bis zu der scharfen Aussage: »Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele«⁶⁷. Diese Pointe gilt Aristoteles, und sie gilt

63 WEGENER, Der »Frankfurter« (s. Anm. 39), 79.

64 WA I; 378,21–23 (Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Theologia deutsch*).

65 Vgl. WAB I; 99,8–13, Nr. 41 (Luther an Lang, 18. Mai 1517).

66 Vgl. WA I; 224,13 f (*Disputatio contra scholasticam theologiam*).

67 AaO., 226,44.

ihm und seinen Erben zu diesem Zeitpunkt mit einer gewissen Ausschließlichkeit: Das Konfliktfeld, in welchem Luther sich in dieser Zeit bewegt, ist das eines Kampfes gegen die scholastische Theologie, die er grandios als Vertreterin aristotelischer Anthropologie verurteilt. Die mystische Theologie steht dabei auf seiner Seite – und dies nicht aufgrund eines Miss- oder Unverständnisses, sondern schlicht deswegen, weil Luther Gründe hat, in ihr eine Allianz mit Augustin zu vermuten.

Das gilt auch für die dargelegten Ausführungen Zerbolds von Zutphen. Es sind gerade die Bemerkungen Zerbolds zur Sünde, die unter fehlerhaftem Verweis auf Groote Luthers Lob erweckten:

Hanc originalis peccati apud nullum Inueni tam claram resolutionem quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo »Beatus Vir«, Vbi loquitur non vt temerarius philosophus, Sed vt sanus theologus.⁶⁸

Die beliebte Auffassung, dass die entscheidende Differenz Luthers zur Mystik in der Anthropologie, zumal der Sündenlehre liege,⁶⁹ wird durch diese Wertschätzung zumindest relativiert, wenn nicht insgesamt fraglich: Die zitierte Äußerung findet sich im Scholion zu Röm 5,14, also im Verlauf der Römerbriefvorlesung nach der dezidierten Rede von einem *peccatum radicale* im Scholion zu Röm 4,7.⁷⁰ Letztere ist also für die wertschätzende Äußerung über Groote respektive Zerbold vorzusetzen. Das hieße: Luther sieht in seiner paulinisch-augustinisch radikalisierten Sünden-

68 WA 56; 313,13–16 (Römerbriefvorlesung. Scholion zu Röm 5,14).

69 Maßgeblich hierfür 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 Thought* (SMRT 6), 1969. Interessanterweise hat ausgerechnet GRANE, *Modus loquendi theologicus* (s. Anm. 2), 123, der die Bedeutung Taulers für Luther eher begrenzt halten will, die Entgegensetzung Luthers zur Taulerschen Anthropologie relativiert – jedenfalls im Blick auf die Frage, ob Luther einen von Grane zugestandenen Gegensatz zu Tauler überhaupt erkannt habe (aaO., 124). In einer eingehenden Studie hat K. JUNK, *Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart* (Augustinus – Werk und Wirkung 5), 2016, vor allem orientiert an der Abbild-Lehre, gezeigt, dass auch die anthropologischen Differenzen Eckharts zu Augustin nicht so hoch sind, wie man gerne annimmt (vgl. die Zusammenfassung aaO., 287–294).

70 Vgl. WA 56; 277,12 (Römerbriefvorlesung. Scholion zu Röm 4,7).

lehre⁷¹ keinen Gegensatz zur mystisch gefärbten Tradition der *Devotio moderna* – und muss dies auch nicht, weil diese, wie dargelegt, von vorneherin schon augustinisch imprägniert ist.

Wie Luther die Verbindung aus mystischer Tradition und Augustin im Einzelnen gezogen hat, kann hier nur an wenigen Stellen im Detail ausgeführt werden. Nur scheinbar schwierig ist dies im Falle der *Theologia deutsch*, die Luther ja lediglich als Editor herausgegeben und nicht, wie Tauler, selbst handschriftlich annotiert hat. Dennoch lässt sich gerade hier besonders deutlich die augustinische Rezeptionsspur nachzeichnen, denn es ist eben das oben, im Anschluss an Wegener, hervorgehobene 16. Kapitel, welches Luther bei der Erstedition der *Theologia deutsch* zum markanten Merkmal des ganzen, zu diesem Zeitpunkt ja noch unvollständigen Buches erhob: Der Titel, den diese Ausgabe trug, lautete:

Ein geistlich, edles Buchlein von rechter underscheid und vorstand, was der alt und neu mensche sei. Was Adams und was Gottes kind sei. Und wie Adam inn uns sterben unnd Christus ersteen soll.⁷²

Es ist also gerade jene Adam-Christus-Typologie,⁷³ die die Besonderheit der Anthropologie der *Theologia deutsch* ausmacht, auf die seinerseits Luther reagierte. Insofern ist seine Lektüre der *Theologia deutsch* auch durchaus adäquat, nämlich genau darin, dass er das eigene Anliegen, das diesen Text von anderen unterscheidet, ernst- und aufnimmt.

Es liegt nahe, die augustinischen Aspekte von Luthers Tauler-Lektüre in ähnlichen Bereichen zu suchen, sah er doch die *Theologia deutsch* als »faßt nach der art des erleuchten doctors Tauleri, prediger ordens«⁷⁴ verfasst an.

Doch fallen zunächst andere Akzentsetzungen seiner augustinischen Taulerrezeption auf – nicht zuletzt der Umstand, dass sich zeigen lässt, dass

71 Vgl. hierzu V. LEPPIN, Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther (in: DERS., Transformationen [s. Anm. 22], 303–331), 323–331.

72 WA I, 153.

73 Ich meine, dass man auf diese Begrifflichkeit nicht verzichten muss, wie es WEGENER, Der »Frankfurter« (s. Anm. 39), 158 Anm. 354, vorschlägt, wohl aber in Rechnung stellen muss, dass der Bezug von Christus auf Adam primär ein negativer ist.

74 WA I, 153 (*Vorrede zur ersten Ausgabe der Theologia deutsch*).

die Inspirationen, welche Luther aus Tauler empfing, sich insbesondere im Bereich des Bußverständnisses verorten lassen.⁷⁵ Eben dies war ja ein theologischer Bereich gewesen, welchen Tauler selbst wiederum eng mit Augustin verknüpft hatte. Auch wenn sich an der betreffenden Stelle keine Benutzerspur Luthers findet, handelt es sich hier doch um eine markante Koinzidenz: Was Luther bei Tauler vornehmlich rezipierte, war in dessen eigenen Augen augustinisches Erbe.

Das gilt auch für die oben ausgeführten Aussagen, in welchen Tauler sich auf Augustin stützte, um den Vorrang einer Sinnesänderung gegenüber den Taten herauszustreichen. Zwar hat Luther nicht die hierzu Augustin anführenden Stellen annotiert, wohl aber Stellen, die inhaltlich in dieselbe Richtung weisen: In der 45. Predigt der Tauler-Sermones heißt es im Anschluss an den angestrebten Aufstieg zu Gott: »Kinder in disem nāme der mensch mer zū. vnnd gienge mer auff. dann in allen den außwennigen übungen die alle welt mit ainander gethung mag.«⁷⁶

Hierzu notiert Luther offenkundig zustimmend: »Et ratio est: qui illa omnia sunt opera hominum, hoc autem opus dei«⁷⁷. Hier lässt sich also der Sache nach eine deutliche Übereinstimmung in den Fragen feststellen, die bei Tauler augustinisches Erbe sind.

Die Berührungen gehen aber noch weiter. So hat Luther gelegentlich ausdrücklich vermerkt, wenn Tauler auf Augustinus verwies – und sich dabei auch bemüht, Augustinzitate Taulers auf das lateinische Vorbild zurückzuführen. So führte Tauler in der erwähnten ersten Predigt zur Gottesgeburt in der Seele an: »Darumb / sprach sant augu. so got gūt ist / seind wir«⁷⁸. Luther notierte am Rand: »Aug. Quia deus bonus est, sumus«⁷⁹ und machte so deutlich, dass es sich bei Augustin nicht um einen Konditionalsatz handelte, sondern um einen Kausalsatz. Freilich ist auffällig, dass Luther aus einer ganzen Anzahl von Augustinzitaten auf dieser und der

75 Vgl. LEPPIN, »omnem vitam fidelium [...]« (s. Anm. 22), 13–20, bes. 16 f.

76 [JOHANNES TAULER], Sermones: des hoch| geleerten in gnaden erleuchten do|ctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächesten waren weg im | gaist zū wandern durch überswe| bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschen zū | sāliger fruchtbarkaitt, Augsburg: Hans Otmar 1508, f. O 7^v.

77 WA 9; 103,16 f (Randbemerkungen zu Tauler).

78 TAULER, *Sermones*, f. A 1^v.

79 WA 9; 97,2 (Randbemerkungen zu Tauler).

folgenden Seite lediglich dieses markiert und korrigiert. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass tatsächlich kein inhaltlicher Gesichtspunkt entscheidend für seine Notiz war, so wie Jun Matsuura auch in den Erfurter Annotationen eine ganze Anzahl von textlichen Korrekturen durch Luthers Hand nachweisen konnte,⁸⁰ die etwas vom humanistischen Ethos des jungen Reformators erahnen lassen.

Bemerkenswerter sind allerdings die offensichtlichen inhaltlichen Konvergenzen mit augustinischem Heilsverständnis. Am signifikantesten scheint hier eine Randnotiz, die sich gleichfalls zu Taulers Weihnachtspredigt findet. Taulers Ausführungen berühren hier den Kern mystischer Überzeugungen, nämlich die Vorstellung, dass in der Gottesbegegnung der Mensch »verlaugnen aller aygenschafft« müsse, damit Gott in ihm geboren werden kann und es zu einer Einung kommt, »wann wenn zway sollnn ains werden / so muß sich dz ain halttnn leidend / daz ander wirckent«⁸¹. Eben hieran hatte nun Luther auch offenkundiges Interesse und notierte am Rande:

Nota, quod divina pati magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva. Et Apostolus: ›Velle mihi adjacet, perficere non invenio‹ i. e. Nos materia sumus pura, deus formae factor, omnia enim in nobis operatur deus [...].⁸²

Nicht allein der Umstand, dass bei Tauler im unmittelbaren Kontext ein – von Luther ausdrücklich als solches be- und vermerktes⁸³ – Augustinität folgt⁸⁴ und Luther selbst Paulus anführt, macht deutlich, dass diese zutiefst mystische, um die unio und die Gottesgeburt kreisende Aussage in einen paulinisch-augustinischen Gedankenkomplex hineinführt: Gnaden-theologie und Mystik sind auch hier ganz und gar in eins zu sehen.

Dies wird bestätigt durch die prominente Verwendung des Wortes *passivus*,⁸⁵ das klar auf einen der augustinischen Gnadenlehre jedenfalls entspre-

80 Vgl. M. LUTHER, *Erfurter Annotationen* 1509–1510/11 (AWA 9), hg. v. J. MATSUURA, u. a. 2009, LVIII–LXXX.

81 TAULER, *Sermones*, A 2^r.

82 WA 9; 97,12–16 (*Randbemerkungen zu Tauler*).

83 Vgl. WA 9; 98,3.

84 Vgl. TAULER, *Sermones*, A2^r: »Geüß vß daz du mögest ervollet werden« (vgl. AUGUSTIN, *In Ioannem tractatus* 20, Nr. 12: »Effunde super te animam tuam« [PL 35, 1563]).

85 Zur frühen Verwendung vgl., freilich wenig ergiebig, E. HIRSCH, *Initium theologiae Lutheri* (in: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* [WdF 123], hg. v.

chenden Horizont verweist – nicht umsonst hat Luther seine reformatorische Entdeckung viel später, 1545, eben mit diesem Begriff als Entdeckung der *iustitia passiva* gedeutet.⁸⁶ Diese sekundäre Deutung und Zuspitzung macht aber deutlich, dass wenigstens im späteren Verlauf Passivität für Luther das entscheidende Kriterium einer paulinisch-augustinischen Gnadenlehre wurde. Der die aristotelische Philosophie umformende Gedanke, dass der Mensch *pura materia* sei, begegnet bekanntlich viel später in der 35. These der *Disputatio de homine*: »homo huius vitae est *pura materia* Dei ad futurae formae suae vitam.«⁸⁷ Die Randbemerkung zum mystischen Autor des 14. Jahrhunderts präformiert damit eine der zentralen anthropologischen Einsichten reformatorischer Theologie.

Scheinen diese Bemerkungen in Richtung eines radikal jegliche menschliche Beteiligung verneinenden Augustinismus zu verweisen, so hat Luther in anderen Zusammenhängen durchaus Anteil an einer Konzeption von Augustinismus, in welche wie bei Tauler und Staupitz die menschliche Partizipation am Heil integriert war. In der vierten Predigt der Tauler-Sammlung hieß es:

got hate sich des beraten. das er nicht lone dann seinen aigen wercken. in dem himel-
reich krönet er nichts in der ewikait. Dann sein werck. vnnd nit die deinen.⁸⁸

Die Betonung der Gnade verband sich hier also mit der Vorstellung von einer von Gott unterstützten Verdienstlichkeit, nicht mit deren völliger Ablehnung. Luther erkannte in diesem Tauler-Zitat unschwer einen wohl

B. LOHSE, 1968, 64–95]], 73–75. Bedeutsam ist der Hinweis von O. BAYER, *Vita passiva – Luther und die Mystik* (in: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 2: *Frühe Neuzeit* [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3], hg. v. M. DELGADO / G. FUCHS, 2005, 99–116), 104, dass Luthers Aussagen über die *vita passiva* in den *Operationes in psalmos* im Zusammenhang seines Rekurses auf Tauler und andere *experti* erfolgen (s. LUTHER, *Operationes in psalmos* [AWA 2; 301,17–20; 303,5–19]). BAYER hat sogar zugespitzt, diese *vita passiva* sei identisch mit der *iustitia passiva* (aaO., 105).

⁸⁶ Vgl. WA 54; 186,3–8 (*Vorrede zu Bd. 1 seiner lateinischen Werke*).

⁸⁷ WA 39,1; 177,3f (*Disputatio de homine*); sehr treffend ist die theologische Charakterisierung dieser These durch G. EBELING, *Lutherstudien*, Bd. 2,3: *Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40*, 1989, 489, der allerdings den Bezug auf die frühe Tauler-Annotation nicht bemerkt hat.

⁸⁸ TAULER, *Sermones*, B 2^r.

auf Albertus Magnus zurückgehenden Spruch, den er ohne Autornennung schon in seinem Sentenzenkommentar angeführt hatte und nun wiederholte: »Quicquid habes meriti praevenit gratia donat, Nil deus in nobis praeter sua dona coronat«⁸⁹. Dass er darin eine zutreffende Zusammenfassung von Augustins Auffassung gesehen haben dürfte, bestätigt ein Blick in die Sentenzensammlung des Petrus Lombardus, wo an der fraglichen Stelle zwar nicht dieser Vers aufgeführt ist, aber eine der Augustinstellen, auf die er zurückgehen dürfte: »cum coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua«⁹⁰. Das von Luther empfundene Einvernehmen zwischen Augustin und dem Mystiker Tauler erstreckte sich also offenkundig auch in jene Bereiche, die wir heute der Rechtfertigungslehre zuweisen würden.⁹¹

Entsprechend kann es nicht überraschen, dass Luther auch dort, wo er primär mit dem paulinischen Text zu tun hatte, in seine Deutung mystische Anklänge integrierte. Das gilt nicht allein für die in der mystischen Tradition wegen ihres typologischen Bezugs auf aktives und passives Leben sehr beliebte⁹² Maria-Martha-Perikope, auf die Luther in seinen Randbemerkungen zu Tauler ebenso rekurrierte,⁹³ sondern für die Vorlesung über

89 WA 9; 99, 28 f (Randbemerkungen zu Tauler); vgl. das Zitat im Sentenzenkommentar, in: DERS., *Erfurter Annotationen* (s. Anm. 80) (AWA 9), 470, 10 f.

90 PETRUS LOMBARDUS, *Sentenzen*, l. 2 d. 27 c. 6 (Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi sententiae in IV libris distinctae, Bd. 1 [Spicilegium Bonaventurianum 4], Quaracchi 3 1971, 484, 14 f); vgl. GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus*, hg. v. W. WERBECK / U. HOFMANN, 1984, 508, 11: »cum Deus coronat nostra merita, sua coronat munera«; dieses Zitat beruht auf AUGUSTIN, *Epistola* 194: »Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia et, cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?« (CSEL 57, 190, 12–15).

91 Eine gediegene Darstellung des Zusammenhangs von Mystik und Rechtfertigung hat unter breiter Rezeption der aktuellen kirchenhistorischen und systematischen Literatur W. ENDERLEIN, *Rechtfertigungslehre und Mystik. Zum mystischen Kern der Rechtfertigungslehre bei Luther* (ThZ 70, 2014, 118–141) vorgelegt mit dem Ergebnis, es handle sich bei Luther um eine »Vertrauensmystik« (aaO., 141), orientiert an der Vorstellung der *fiducia*; vgl. auch K. HÄGELE, *Luther strikt mystisch verstehen! Ein Zwischenruf zum Reformationsjubiläum* (DtPfBl 113, 2013, 586–588).

92 Vgl. D. MIETH, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (SGKMT 15), 1969.

93 Vgl. WA 9; 98, 17 f (Randbemerkungen zu Tauler).

den Galaterbrief, die er am 27. Oktober 1516, kurz nach der Taulerlektüre, begonnen hat.⁹⁴ Hier ging die Befassung mit Mystik so weit, dass Luther auch das Rechtfertigungsgeschehen selbst deutlich in mystischem Sinne fasste, indem er eine glaubenstheologisch begründete *unio* konzipierte:

Ideo qui in Christum credit, per Christum non solum omnibus satisfacit, sed etiam facit, ut omnia sibi debeant, cum per fidem efficiatur unum cum Christo.⁹⁵

Eben dieses Einswerden mit Christus im Glauben hat nun wiederum offenkundig tiefere Wurzeln in Luthers Denken, die weiter zurückreichen als bis zu der um 1515/16 anzusetzenden⁹⁶ Tauler-Lektüre. Wie oben erwähnt, gibt es augustinisch-mystische Hinweise durch den Rekurs auf Zerbold von Zutphen schon in den *Dictata super Psalterium* – und eben hier finden sich auch Hinweise auf eine mystisch geprägte Lektüre Augustins, und zwar eben jener von Bernard McGinn als charakteristisch mystisch bezeichneten *Enarrationes in Psalmos*: Wiederholt entwickelte Luther hier den Gedanken eines Einwohnens Christi im Glaubenden durch den Glauben,⁹⁷ und zwar den Glauben als *fides Christi*.⁹⁸ Eben diese Deutung erwies er in seinem Summarium zu Psalm 113 ausdrücklich als mit Augustins Auslegung dieses Psalms in den *Enarrationes* konkordant:

Sed secundum B. Augustinum dicitur psalmus in persona Ecclesie et cuiuslibet fidelis de morte et periculis spiritualibus erepti. Nihil autem hoc discordat, quia quecumque

94 Vgl. WA 57,2; V.

95 WA 57,2; 69,23–25 (*Galatervorlesung*).

96 Da die Erwähnung von Tauler im Zusammenhang von Röm 8,26 wohl in die Endphase des Wintersemesters fällt (s. WA 56; XXIX), neige ich inzwischen dazu, Luthers Taulerlektüre nicht mehr mit K.-H. ZUR MÜHLEN, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (BHTh 46), 1972, 97, auf das Frühjahr 1515 (s. V. LEPPIN, *Art. Tauler, Johannes* [in: *Das Luther-Lexikon*, hg. v. DEMS. / G. SCHNEIDER-LUDORFF, 2015, 675 f], 675 u.ö.) zu setzen, sondern eher auf das Frühjahr 1516.

97 Vgl. WA 55,1; 214,18–20 (*Dictata super psalterium*. Glossa zu Ps 23,7): »Non enim Intrauit Christus vt rex glorie nisi in celum ascendendo, et in animam, que est spirituale celum, per fidem ingrediendo«; WA 55,2; 441,225 f (Scholion zu Ps 71,5): »Tamen in vtrouque permanet nunc in eternum, tam scil. Deus quam homo permanens in seipso, et in fidelibus suis talis per fidem«.

98 Vgl. WA 55,1; 319,2–4 (*Dictata super psalterium*. Glossa zu Ps 123,1): »Ita Quilibet Christianus, licet moriatur et occidatur, tamen propter fidem Christi in ipso semper viuit«.

Christus caput egit et passus est, significant spiritualiter, quomodo fides Christi agit et patitur in suis fidelibus a peccatis. Et iste est intellectus Moralis.⁹⁹

Eine solche Augustinverwendung macht deutlich, wie müßig es ist, Augustin und Mystik in ein konträres Verhältnis zueinander setzen zu wollen: Noch ehe Luther durch seine Taulerlektüre in eine intensivere Auseinandersetzung mit deutschsprachiger mystischer Theologie gekommen war, hat er offenkundig schon im monastischen Kontext Augustin – wie auch Passagen der Bibel selbst – in mystischem Sinne verstanden.¹⁰⁰ Was nur unterstreicht: Augustinismus und Mystik stellen für ihn einen gemeinsamen, sich bestätigenden und gegenseitig inspirierenden Komplex dar.

* * *

An dieser Stelle kann die kleine Studie innehalten, die vor allem zweierlei gezeigt haben dürfte:

Zum einen mag eine retrospektive Unterscheidung der Traditionsströme dem Augustinismus gegenüber der Mystik größeres Gewicht für Luthers Entwicklung zumessen.¹⁰¹ Für ein historisches Verstehen von Luthers Entwicklung ist aber entscheidend, dass er beides zwar autoritativ unterschieden hat, nicht aber inhaltlich: Selbstverständlich rekurrierte er wiederholt auf Augustin als den Kirchenvater und die akademisch unverzichtbare Autorität, am deutlichsten wohl in der *Disputatio contra scho-*

99 WA 55,1; 753,1–754,5 (*Dictata super psalterium*. Glossa zu Ps 113 Summarium). Dass Luther sich »für diesen Gedanken auf Augustin« beruft, hat schon A. HAMEL, Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509–1518 untersucht, Bd. 1: Der Sententiar von 1509/10 und Exeget der Psalmen von 1513–15 in seinem Verhältnis zu Augustin, 1934, 203 Anm. 3, festgehalten.

100 Insofern stellt die Zuspitzung meines Verweises auf Tauler bei der Suche nach Luthers mystischen Wurzeln in LEPPIN, Die fremde Reformation (s. Anm. 1), eine Vereinseitigung dar. Ein umfassendes Forschungsprojekt wird früher und – im Blick auf Augustin und die Devotio moderna – breiter anzusetzen haben.

101 Vgl. die kritischen Einwände von WEGENER, Der »Frankfurter« (s. Anm. 39), 85, die man einer betonten Pointierung der mystischen Wurzeln, wie ich sie in V. LEPPIN, Die fremde Reformation (s. Anm. 1), vorgenommen habe, durchaus modifizierend entgegenhalten kann (vgl. allerdings meine Hinweise auf den gedanklichen Gesamtkomplex aus Tauler, Augustinus und Paulus aaO., 25 u.ö.).

lasticam theologiam.¹⁰² Daneben aber stehen geradezu enthusiastisch begeisterte Aussagen über die theologische Bedeutung der mystischen Theologen, sei es die Empfehlung an Spalatin¹⁰³ oder auch die berühmte Aussage in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Theologia deutsch*, ihm sei »Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen«¹⁰⁴ Vergleichbares untergekommen wie diese deutschsprachige Schrift. Sie verweisen auf die existenzielle Bedeutung dieser literarischen Gruppe für Luthers Entwicklung – vor allem aber darauf, dass er in ihnen keine Differenz zu seinem sich entwickelnden Augustinismus sah, sondern ihm die heute unterscheidbaren Traditionsströme in eins gingen.

102 Vgl. insbesondere die erste These in WA I; 224,7f (*Disputatio contra scholasticam theologiam*): »Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, Est dicere, Augustinus fere ubique mentitum esse.«

103 Vgl. WAB I; 79,58–64, Nr. 30 (Luther an Spalatin, 14. Dezember 1516): »Gusta ergo et vide, quam suavis est dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarus est, quicquid nos sumus.«

104 WA I; 379,10 (*Vorrede zur zweiten Ausgabe der Theologia deutsch*). F. POSSET, Goldene Worte: Augustinus und Bernhard in der Sicht des alten Luther (1531–1546) (Cath 54, 2000, 220–239), 220f, hat zu Recht auf ähnliche Phänomene noch beim späten Luther im Blick auf Augustin hingewiesen. So heißt es in der Mathesius-Variante einer Tischrede von 1533: »Patres antiqui venerandi. Doctores et patres ut Augustinus, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Bonaventura etc. venerandi sunt et magno honore habendi propter testimonia fidei, quod videmus in his ipsis ecclesiam primitivam credidisse in Iesum Christum. Bernhardus in suis praedicationibus excellit omnes alios doctores, vel ipsum etiam Augustinum, quia pulcherrime praedicavit Christum; in disputationibus vero suis plane sui dissimilis est et praedicationibus plane contrarius. Post Bernhardum secundas obtinet Bonouentura.« (WAT 3; 295,3–10, Nr. 3370b); vgl. LUTHER, *An die Ratherren*: »Sanct Bernhart ist eyn man von grossem geyst gewesen, das ich yhn schier thuerst uber alle lerer setzen, die beruembt sind, beyde alte und neue.« (WA I 5; 40,30–32). Etwas spezieller verhält es sich mit der gleichfalls von Posset herangezogenen Aussage aus Luthers *Genesis-Vorlesung*: »ac antefero omnibus Bernhardum: habuit enim religionis optimam cognitionem« (WA 42; 453,41f) – nach dem Kontext ist das Verständnis von *religio* hier das des monastischen Lebens; vgl. auch den Hinweis von POSSET, Goldene Worte (s. Anm. 104), 224, dass Luther gelegentlich sogar in Fragen der Rechtfertigung Augustin kritisierte. Insgesamt kommt Posset zu dem provozierenden Schluss: »Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Luther in den letzten Jahren seines Lebens den mittelalterlichen Prediger Bernhard mehr geschätzt hat als Augustinus« (aaO., 239). Auch wenn dieses Gesamturteil vielleicht seinerseits zu einseitig ist, kann es doch in wohlthuender Weise manche Einseitigkeit traditioneller Deutungsmuster korrigieren.

Die zweite Erkenntnis ist damit verbunden, aber vielleicht noch ein wenig provokativer: Die Gemeinsamkeiten fand Luther nicht nur, aber doch auch in der Anthropologie. Wer just in dieser Frage einen Unterschied zwischen der reformatorischen Theologie und der Mystik des späten Mittelalters entdecken will, wird genau zu beachten haben, dass Luthers eigene Wahrnehmung in der Frühzeit jedenfalls nicht die einer Diskrepanz war. Und man wird hinzusetzen müssen, dass sich dies jedenfalls für die *Theologia deutsch* nicht aus Missverständnissen oder einer allzu optimistischen Lektüre Luthers erklären lässt. Vielmehr wird man davon auszugehen haben, dass Luther in einer lang anhaltenden Entwicklungslinie der Verbindung von augustinischer Gnadenlehre und Anthropologie mit mystischer Frömmigkeit steht. Diese Verbindung machte die Kraft der frühen Wittenberger Bewegung aus.