

Luther – Reformator mit mystischen Wurzeln¹

Jubiläen haben ihre eigenen Gesetze: Wer die Bedeutung eines Ereignisses deutlich machen will, neigt dazu, seine Neuheit herauszustreichen. Nun könnte man recht lange im Allgemeinen darüber nachdenken, ob wirklich immer das Neue das Beste ist – im Falle der Reformation kommt bei solchen Deutungen oft noch eine Eintrübung konfessioneller Art hinzu: Die Neuheit der Reformation dient dann nicht nur der Konturierung einer historischen Epoche, sondern sie dient auch der Betonung des wahlweise allgemein Evangelischen oder spezieller Lutherschen im Verhältnis zum Katholizismus. Dabei nehmen Ver-

der Grablege der Heiligen Elisabeth errichtet – ein Bruch mit dem Mittelalter sieht anders aus. Das gilt in gewisser Hinsicht auch für den Namensgeber des Gymnasium Philippinum: Auf dem Philippstein in Haina hat er sich 1542 mit der Ahnherrin zusammen darstellen lassen: Ihre Almosentätigkeit fand unter reformatorischen Bedingungen Fortsetzung und Erfüllung in der landgräflichen Sozialfürsorge³. Dies sind kleine, aber nicht unbedeutende Hinweise darauf, dass das Verhältnis zur Reformation komplexer ist, als es das klassische protestantische Narrativ haben will.

Das gilt dann auch für das weite Feld mystischer Frömmigkeit. Gewiss ist die Kombination von Mystik und Protestantismus für viele eher überraschend – Albrecht Ritschl, der große Göttinger Theologe des 19. Jahrhunderts hat diese Vorbehalte auf den Punkt gebracht, als er davon sprach Mystik sei „... nur die prononcierte Stufe der katholischen Frömmigkeit“⁴. Dass eine solche Sicht Unsinn ist, macht eigentlich schon der Blick in die Geschichte des frühneuzeitlichen Protestantismus deutlich: Nicht allein die Pietisten, von denen Ritschl sich scharf abgrenzen wollte, setzten das mystische Erbe des Mittelalters fort, sondern auch so wirksame orthodoxe Theologen wie Johann Arndt und andere: Wer Protestantismus und Mystik trennen will, muss weitere Teile der protestantischen Geschichte ignorieren – und löst sich von Luther selbst.

Man hat es lange Zeit verdrängt, aber die Fülle der neueren Arbeiten zum Thema lassen keinen Zweifel mehr daran: Martin Luther war zutiefst von mystischer Frömmigkeit geprägt. Eigentlich kann dies auch gar nicht erstaunlich sein: Seit 1505 war er ja Mönch und lebte damit in einer Atmosphäre, in der sich mystische Frömmigkeit und auch mystische Erfahrungen nahelegten. Luther hat selbst auch die

Erfahrung des Dahingerissenwerdens in die Chöre der Engel gemacht, wie es auf den Bahnen des spätantiken mystischen Autors Pseudo-Dionysios-Areopagita von vielen erstrebt wurde. Dergleichen verschließt sich naturgemäß der exakten historischen Beschreibung – wir wissen davon nur aus spärlichen späteren Bemerkungen Martin Luthers. Genauer weiß man über seine mystische Lektüre. Ganz selbstverständlich gehörten die Großen der mittelalterlichen Mystik auch zu dem Bestand an Büchern, dessen Luther sich bediente und durch den er spirituell reifte. Einer der wichtigsten Autoren für ihn war der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux († 1153)⁵. Zeit lebens schätzte, ja verehrte er ihn. Dabei weist nicht jede Bemerkung über Bernhard unmittelbar auf Mystik im engeren Sinne: Bernhard spielte durch sein Schreiben „De consideratione ad Eugenium papam“ schon in den mittelalterlichen Debatten als Kritiker von Veräußerlichung und Zentralisierung der Kirche eine Rolle und lebte als solcher auch im 16. Jahrhundert fort.

Bedeutsam für mystische Vorstellungen im engeren Sinne aber wurde seine Auslegung des Hohen Liedes. Für die jüdi-
3 S. hierzu Gury Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20), 121-124.
4 Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus. Erster Band: Der Pietismus in der reformierten Kirche, Bonn 1880 (Berlin 1966), 28.
5 S. hierzu Theo Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, Mainz 1993 (VIEG 148).



Der Philippstein zeigt den Landgrafen in voller Rüstung zusammen mit seiner Ahnin, der heiligen Elisabeth aus Marburg, und einer Harpyie, einem bösartigen Vogel als Symbol des gefräßigen Mönchstums, das nun im Geiste Luthers entmachtet wurde.

treter der Auffassung, dass die Reformation einen tiefen Bruch mit der Vergangenheit gebracht habe, oft billigend in Kauf, dass der Begriff „katholisch“ verengt wird: Auf die modernen Konfessionen angewandt, verweist er auf die römisch-katholische Konfessionskirche, die ihre Form letztlich durch das Konzil von Trient (1545-1563) gewonnen hat. Im Mittelalter aber bezeichnet „katholisch“ die gesamte lateinische Christenheit, mithin die gemeinsame Vorgeschichte von modernem Katholizismus und Protestantismus. Zu solchen Vorstellungen hat der damalige Ratsvorsitzende Wolfgang Huber schon 2004 in Aufnahme eines Satzes von Horst Hirschler erklärt: „Die römisch-katholische Kirche ist die katholische Kirche, die nicht durch die Reformation gegangen ist“² – umgekehrt ist damit gemeint: Die evangelische Kirche ist diejenige katholische Kirche, die durch die Reformation gegangen ist.

Die damit gegebene Vorstellung, dass die evangelische Kirche auch katholisch, und das heißt historisch: in ihren Wurzeln auch mittelalterlich ist, bedarf in Marburg eigentlich keiner Werbung: Die größte evangelische Kirche der Stadt, eine der kunsthistorisch bedeutendsten in ganz Deutschland, wurde über

1 Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf: Volker Leppin, Die fremde Reformation, München 2016.

2 Wolfgang Huber, „Die Tugend des Glaubens“, Vortrag am 25. August 2004 in Hannover (https://www.ekd.de/vortraege/huber/2004_08_25_rv_marktkirche_moralische_reden.html); Zugriff am 11.12.2016

sche wie die christliche Deutung war es nie ganz leicht, damit umzugehen, dass hier unter dem Namen Salomos eine Reihe von hoherotischen orientalischen Liebesgedichten Eingang in den Kanon der Bibel gefunden hatte: „Ich bin krank vor Liebe. Seine Linke liegt unter meinem Haupte, und seine Rechte herzt mich. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder bei den Hunden auf dem Felde, dass ihr die Liebe nicht aufweckt noch stört, bis es ihr selbst gefällt“ (Hld 2,5-7), seufzt die Braut – kein einfacher Stoff für Kleriker und Mönche. So hatte man schon seit der Antike zu allegorischen Auslegungen gegriffen: Mit Origenes kam die Tradition mehrfachen Schriftsinns auf, die helfen konnte, die Braut als Kirche und Christus als den Bräutigam zu verstehen. Die anstößige Erotik wurde so spiritualisiert, die Liebesgedichte wurden als mehrschichtiger theologischer Text lesbar.

An diese Tradition knüpfte Bernhard an und verband sie mit den ausgeprägten Tendenzen seiner Zeit zur Individualisierung: Die Braut des Hohenliedes war nun die Seele des gläubigen Menschen, der Sehnsucht nach der körperlichen Vereinigung mit dem Bräutigam entsprach das Streben nach der unio mystica, der mystischen Einigung mit Christus als dem Gipfel religiöser Erfahrung. Problemlos konnte der Zisterzienserabt so Liebeslyrik und religiöse Erfahrung verschmelzen, die Grenzüberschreitung der Erotik wurde durch die mystische Durchbruchserfahrung gedeutet.

Diese neue Deutungsperspektive prägte die mystische Frömmigkeit des Mittelalters nachhaltig – auch unter den Augustinereremiten, also in jenem Orden, dem 1505 Martin Luther beitrug. Sein Ordensoberer und Beichtvater Johann von Staupitz selbst schrieb in seinen 1517 veröffentlichten Nürnberger Predigten über die Prädestination aus dem Jahre 1516:

„Du bist jener einzigartige Bräutigam, der mein ist, du bist für mich, du bist ich. Daher bist du mein, und alles, was du hast, hast du mir zugute. Ich bin dein, und was immer in mir ist, ist da für dich. Und weil wir eines sind, ist deines so meines, dass es deines bleibt. Meine sind so deine, dass sie gleichwohl meine bleiben.“⁶

Es lohnt sich, hier genau auf die zeitliche Dichte des Geschehens zu achten: Wir bewegen uns mit Staupitz' Predigten in den letzten Monaten vor Luthers Protest gegen den Ablass – und nehmen jenen Autor wahr, über den Luther später sagen sollte: „Staupicius hat die doctrinam angefangen“⁷. Diese Aussage ist gewiss umfassender gemeint und sollte Anlass geben, darüber nachzudenken, ob diejenigen, die die Neuheit Luthers preisen, ihm nicht im Nachhinein viel mehr zusprechen, als er selbst von sich ausgesagt wissen wollte. Luther war, so scheint es, bescheidener, als seine Deuter ihn gerne hätten – jedenfalls was die Abhängigkeit seines Denkens von anderen angeht. Staupitz als Beginner der evangelischen Lehre: ein Ordensgeneral, der nach manchem Hin und Her die angestammten Augustinereremiten verließ, dann aber den Benediktinern beitrug und 1524 als Abt des Salzburger Petersklosters starb, am Anfang der reformatorischen Lehre? Eine heilsam irritierende Perspektive, freilich für manche wohl zu irritierend, um sich damit anzufreunden. Historisch wie ökumenisch geraten da festgefügte Bilder durcheinander.

Und sie müssen durcheinander geraten. Denn dass Staupitz am Anfang der doctrina stand, lässt sich just anhand des von

6 Staupitz, *De executione aeternae praedestinationis* XI,76 (Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, hg. v. Lothar Graf zu Dohna u. Richard Wetzel. Bd. 2: Lateinische Schriften 2, Berlin/New York 1979 [Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 14], 158): „Tu es ille singularis sponsus qui es meus, es mihi, es ego. Ideo tu es meus, et universa quae habes mihi habes. Ego sum tuus, et quidquid in me est tibi est. Et quia sumus unum, tua ita mea sint quod maneant tua; mea sic tua sunt, quod etiam maneant mea“.

7 WA.TR 1,245,12 (Nr. 526).

Bernhard geprägten Bildes von Braut und Bräutigam leicht exemplarisch nachvollziehen, kehrt es doch in jener Freiheitsschrift wieder, mit welcher Martin Luther 1520, schon im Bewusstsein der Androhung seiner Exkommunikation dem Papst die „summa eyniß Christlichen leben“ vortragen wollte⁸. Dass ihm darin eine der konzentriertesten, schlüssigsten und plastischsten Beschreibungen der für das Luthertum zentralen Rechtfertigungslehre und ihrer Folgen gelungen ist, dürfte außer Zweifel stehen. Wenn dem aber so ist, bedarf es einiger denkerischer Klimmzüge – und die Forschung hat solche tatsächlich vorgenommen – um lutherische Rechtfertigungslehre von der vermeintlich allzu katholischen Mystik zu unterscheiden. Zu deutlich ist bei vorbehaltloser Lektüre der Widerhall von Bernhard und Staupitz, wenn Luther schreibt:

„Nit allein gibt der glaub Sovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondern voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget, wie S. Paulus sagt, das Christus und die seel eyn leyb werden, So werden auch beyder gutter fall, unfall und alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi.“⁹

Dass das der Seele Eigene Christus zu eigen wird: Das konnte man schon vorher lesen, hören und bedenken – so müssen alle Versuche scheitern, Luther der mittelalterlichen Theologie entgegenzustellen. Seine Theologie bildet keinen gegen alles Vorherige gerichteten Neuanfang, sondern eine sachte, aber durchaus entscheidende Transformation. Es so zu beschreiben, heißt dabei nicht, alles Neue zu leugnen: Eine Transformation ohne Veränderung und damit ohne Neues wäre ja gar keine Transformation, sondern bloßer Erhalt des Bestehenden. Was der von mir bevorzugte Begriff der Transformation¹⁰ aber deutlich machen soll, ist, dass das Neue auf der Grundlage des Alten entsteht, sich von diesem nicht nur abgrenzt, sondern von ihm auch Kraft gewinnt, gerade indem es zu Wandlungen führt, so wie in diesem Fall: So offenkundig die Kontinuitäten in der Beschreibung des Brautverhältnisses sind, so deutlich ist doch auch der Neuanfang, den Luther wählte: Es ist der Glaube, der das brautliche Verhältnis stiftet – Luther kann ihn auch metaphorisch als Brautring fassen -, und der Jesus Christus, zu dem die Seele in ein Verhältnis tritt, ist zugleich sehr prononciert das Wort Gottes nach Joh 1, weil eben im Wort der Bibel sich die entscheidende Begegnung zwischen Gott und Mensch vollzieht. So gesehen, ist dieser kleine Textabschnitt wie die gesamte Freiheitsschrift ein geradezu idealer Ausdruck reformatorischer Theologie und bleibt zutiefst mystisch.

Diese Verhältnisse sind so sehr mit Händen zu greifen, dass man sich gelegentlich wundert, dass ihre Kenntnis nicht längst zum alltäglichen Gemeingut evangelischen Denkens und Glaubens gehört – wobei es durch weiteres zu ergänzen wäre: Dass der evangelische Glaube sein Zentrum im Geschehen am Kreuz hat, wurzelt in Luthers Konzept einer theologia crucis. Von ihr allerdings sprach er sogar noch, ehe er die Freiheitsschrift verfasste, in aller Deutlichkeit: auf der Heidelberger Disputation, die im April 1518 dazu dienen sollte, dass er vor seinem eigenen Orden seine Kritik am Ablass darlegte. Auf diese Detailfrage allein aber wollte der Wittenberger Augustinereremit sich schon nicht mehr begrenzen lassen: Er führte die Auseinandersetzung weiter zu grundsätzlichen Fragen der Anthropologie und des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Seine Argumente

8 Luther, *Sendbrief an Leo X.* (WA 7,11,9f).

9 Luther, *Freiheitsschrift* (WA 7,25,26-32).

10 Volker Leppin, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86).

tation gipfelte in den Thesen 19-21:

„19. Nicht der wird Theologe genannt, der das unsichtbare Wesen Gottes an den geschaffenen Dingen anschaut, 20. sondern der, der das unsichtbare Wesen Gottes und seine dem Menschen zugewandte Seite, wie sie durch die Leiden und das Kreuz geschaut wird, versteht. 21. Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Böse gut und das Gute böse, der Theologe des Kreuzes nennt die Dinge beim Namen.“¹

Was das mittelalterliche Vorbild für den „Theologen der Herrlichkeit“, den theologus gloriae, darstellen soll, wird aus These 19 rasch deutlich: Das Wesen Gottes an den geschaffenen Dingen anzuschauen, das war jenes Verfahren des Gottesbeweises auf der Grundlage des Aristoteles, wie es in herausragender Weise Thomas von Aquin († 1274) mit seinen fünf vias des Beweises vorgeführt hatte: Ausgehend von der Beschaffenheit der Welt – etwa dem empirischen Umstand, dass sich etwas bewegte, und der naturphilosophischen Regel, dass sich etwas nur auf die Weise bewegen könne, dass es von außen bewegt werde – führte Thomas den denkenden Verstand bis an seine Grenzen. Denn, so sein wichtigstes Beweisinstrument, einen regressus in infinitum könne es nicht geben, man müsse also irgendwo an einen Punkt kommen, an welchem etwas, das andere bewegt, selbst nicht von außen bewegt werde – dies aber war ganz offenkundig das, was Aristoteles als den unbewegten Bewegter eingeführt hatte und was dem Gott der metaphysischen Tradition entsprach. Beweise von solcher stupenden Einfachheit und Klarheit standen offenbar im Hintergrund von Luthers Polemik gegen eine Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Geschöpfe.

Weit weniger klar und in der reformationshistorischen Literatur in der Regel übersehen ist der gleichfalls zutiefst mittelalterliche Hintergrund der Vorstellung vom theologus crucis. Dabei bedarf es eigentlich nicht allzu reicher Phantasie, sich auszumalen, dass Kreuzesfrömmigkeit sozusagen zum spirituellen Handgepäck eines Mönches im Mittelalter gehörte². Man kann die Zusammenhänge aber noch präziser bestimmen: Der Gedanke, Gott habe seine Erkenntnis durch das Leiden überhaupt erst eröffnet, findet sich wiederum reichlich und intensiv bei Bernhard von Clairvaux:

„Das war meiner Meinung nach für den unsichtbaren Gott die Hauptursache, weswegen er im Fleisch gesehen werden und mit den Menschen umgehen wollte, dass er nämlich alle Regungen der Fleischlichen, die nur fleischlich lieben konnten, zuerst zur heilsamen Liebe seines Fleisches zöge und sie so schrittweise zur geistlichen Liebe voranbringe“³.

1 Luther, *Disputatio Heidelbergae habita* (WA 1,354,17-22): „19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. 21. Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.“

2 Das Erstaunen über die Schwerfälligkeit in der Wahrnehmung solcher Zusammenhänge gilt dabei durchaus auch mir selbst: Die Formulierung, in Heidelberg sei eine „neue Kreuzestheologie“ präsentiert worden (Reformation. Ausgewählt und kommentiert v. Volker Leppin, Neukirchen-Vluyn 2005 [KThGQ III]), 40, könnte ich so einfach aufgrund des heute erreichten Kenntnisstandes nicht mehr wiederholen.

3 Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch, hg. v. Bernhard B. Winkler. Bd. 5, Innsbruck 1994, 284, 21-26: „Hanc ego arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem effectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spirituales.“

Diese wenigen Zeilen setzen offenbar das platonische Konzept der Liebe, welche vom Irdisch-Leiblichen zum Geistlichen geführt werden muss, christlich um: Die Fleischwerdung, die für Bernhard nur der erste Schritt der Entäußerung Gottes und damit des Leidens Christi war, hatte ihren tiefsten Sinn darin, dass so der Aufstieg zum eigentlich Unsichtbaren Gott eröffnet wurde – auf dieser Bahn dachte Luther weiter, wenn er in Heidelberg betonte, der unsichtbare Gott habe sich den Menschen im Leiden zugewandt.

Nimmt man die reiche passionsmystische Literatur des späten Mittelalters hinzu, so kristallisiert sich heraus, dass die gerne als genuin protestantisch in Anspruch genommene Karfreitags- und Kreuzesfrömmigkeit, ohne von ihrer protestantischen Ausrichtung etwas zu verlieren, auf einen tiefen Resonanzraum rechnen konnte, der in der Frömmigkeitspraxis des späten Mittelalters bereitet war. Die Passionen eines Johann Sebastian Bach gehören in diesem Sinne zum protestantischen Erbe des Mittelalters, und gerade das macht ihre Größe aus.

Wie weit die mystische Prägung Luthers ging, zeigt sich auch und gerade am symbolischen Anfang der Reformation: den Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517. Auch hier gilt, dass Luther auf deren Neuheit viel weniger Wert gelegt hat als seine späteren Anhänger und vermeintlichen Verteidiger. In seinen Augen galt, so schrieb er es am 31. März 1518, also kein halbes Jahr nach Versendung der Thesen, an Johann von Staupitz: „Ich freilich bin der Theologie Taulers und jenes Büchleins gefolgt, das du neulich unserem Christian (Döring) dem Goldschmied zum Druck gegeben hast“⁴. Das Büchlein, das Luther hier im Sinn hatte, dürfte die „Theologia deutsch“ gewesen sein, ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat, den Martin Luther in einer unvollständigen Fassung 1516 veröffentlichte. Dies war, abgesehen von Hilfsinstrumenten für seine Vorlesung, die erste eigenständige Veröffentlichung des Wittenberger Professors. Bald folgte ihr, im Jahre 1518, eine vollständige Fassung desselben Werks. Schon dieser Vorgang zeigt, wie wichtig Luther in diesen Jahren die mystischen Schriften und Schriftsteller waren.



Statue von Johannes Tauler (um 1300 - 1361) an der Außenseite der Kirche Saint-Pierre-le-Jeune protestant in Straßburg

Noch aussagekräftiger allerdings ist der Hinweis auf Johannes Tauler († 1361). Der Dominikaner Tauler war zwar wohl nicht im direkten Sinne ein Schüler Meister Eckharts, von dessen Predigten aber außerordentlich beeindruckt. In seiner eigenen Predigtstätigkeit orientierte er sich stark an dem Meister, vermied aber überscharfe Aussagen, wie sie 1329 zur Verurteilung Meister Eckharts geführt hatten. Diese Verurteilung, wenn sie auch nur einzelne Sätze und nicht die ganze Person betraf, macht Eckhart für das späte Mittelalter zu einer Problemgestalt, auf die man sich nicht gerne bezog. Das brachte es auch mit sich, dass einzelne seiner Predigten unter fremde Namen wanderten: unter anderem unter den Johannes Taulers. Dessen Werk nämlich ließ sich problemlos verbreiten und fand, in einem wichtigen Strang der Überlieferung zu einer durch das Kirchenjahr laufenden Sammlung der Predigten gebündelt, eine reiche Aufnahme. Das schlug sich mit dem Übergang von der Handschrift zum Druck auch darin nieder, dass gleich mehrere Drucke erschienen, die die Predigten enthielten: schon 1498 in Leipzig und dann 1508 in Augsburg.

Ein Exemplar des Augsburger Drucks geriet in Luthers Hände – und es gehört zu den Glücksfällen für die Forschung, dass eben dieser Band erhalten geblieben ist. Bis heute liegt er in der Ratsschulbibliothek Zwickau, voll mit Anstreichungen und Notizen Martin Luthers aus der Zeit 1515/16. Das Buch gibt so die Möglichkeit, dem jungen Mönch und Professor gewissermaßen 4 WA.B 1,160,8f: „Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano“

ßen über die Schulter zu blicken und ihn bei der Verfertigung seiner Gedanken zu beobachten. Was man dabei entdeckt, ist mehr als frappierend: Bekanntlich lässt sich die reformatorische Rechtfertigungslehre besonders prägnant durch die sogenannten Exklusivpartikel fassen: Solus Christus, Sola gratia, Sola fide, Sola scriptura und gegebenenfalls auch Solo Verbo⁵. In ihnen drückt sich auf verschiedene Weise aus, dass das Heil ganz und gar an Gott hängt und kein menschliches Tun, keine menschlichen Zwischeninstanzen hierzu etwas beizutragen vermögen. Als besonderes lutherisches Spezifikum gilt dabei das „Sola fide“, „Allein durch Glauben“. Mittlerweile ist ins Bewusstsein gerückt, dass das Sola gratia, „Allein aus Gnade“ vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie alles andere als etwas Besonderes war: Thomas von Aquin und mit ihm viele andere Gelehrte des Mittelalters formulierten auf je eigene Weise, dass alles Heil des Menschen ganz und gar an der Gnade Gottes hing. Sehr unterschiedlich waren – und sind konfessionell – die Antworten auf die Frage, welche Bedeutung es für das Heil hat, dass Gott den Menschen durch gutes Handeln in den Dienst nimmt. Das besondere Profil der Theologie Luthers und des Luthertums besteht in diesem Zusammenhang in der Einschärfung, dass die Gnade dem Menschen durch den Glauben allein und nichts anderes zuteil wird: Sola fide. Damit sind die guten Taten keineswegs für unnötig oder gar sinnlos erklärt, aber es soll eingeschärft sein, dass der Mensch durch sie nichts zu seinem ewigen Heil beitragen kann.

Hat man diese spätere markante Entwicklung vor Augen, so erscheint ein längerer Passus von Luthers Randbemerkungen zu Tauler besonders bemerkenswert, an dessen Ende er notiert: „Also besteht das ganze Heil in der Aufgabe des Willens in allen Dingen, wie er hier lehrt, den geistlichen wie den weltlichen. Und im nackten Glauben an Gott⁶ Man würde diese kleine Bemerkung überfrachten, wollte man in ihr die ausgereifte Rechtfertigungslehre Luthers finden. Aber sie weist darauf hin, dass Luther – wenigstens zu Teilen – seine später so zentrale Einsicht, dass der Mensch für sein Heil ganz auf Gott angewiesen ist, in Auseinandersetzung mit Johannes Tauler gewann.

Vor allem aber fand er in dem Mystiker Orientierung für ein neues Bußverständnis. In einer Predigt zum Fest der Kreuzerhöhung hatte Johannes Tauler sich mit dem steten Rückfall des Getauften in die Sünde, also mit dem Thema der Buße befasst:

„ob du des tags zů sibentzig mal fallest als oft soltu wiederkeren vnd kommen wider zů got. vnd dring dich wider in got also schwindiglichen dz dir dein sunde zů mal entpfallen. so du da mit zů der beicht kommest. das du jt nitt wissest zů sagen. Dis sol dich nit entsetzen. es ist dir nit aufgefallen zů schaden. sunder zů ainer bekentnuß deines nictes. vnd zů ainer verschmehunge dein selber mitt ayner gelassenhayt. nicht mitt ainer schwärmütikait (...). Sant paulus spricht. Alle die got lieben den kompt alle ding zů güt. Nu di gloß spricht. Auch dy sünd. Sunder schweig vnd fleühe zů got vnd sihe auf dein nycht. Vnd bleib innen. nit lauf zů hant da mit zů dem beichtiger“⁷

Führt man sich diesen Text sorgfältig zu Gemüte, so wird rasch deutlich, welche Brisanz er zu entfalten vermag: Entscheidend ist für den in Sünde Gefallenen die direkt vor Gott gebrachte Reue – entscheidend ist nicht der weitere Vollzug des Bußsakraments, in welchem üblicherweise auf die Reue die Beichte und, dieser folgend, die Genugtuung durch Strafwerke folgen sol-

len. Tauler aber erklärte die Beichte und damit auch die Wiedergutmachung für verzichtbar, wenn nur die rechte Reue getan war. Dies beeindruckt nicht nur in der Rückschau, aus beinahe siebenhundert Jahren – es faszinierte auch den Leser Martin Luther im 16. Jahrhundert: Schon zu der Rede von der Selbstverschmähung notierte er: „Merk dir das!“⁸, und den folgenden Ratschlag, mit den Sünden nicht gleich zum Beichtvater zu laufen, kommentierte er am Rand mit der Bemerkung: „ein überaus nützlicher Ratschlag“⁹

Bei diesen internen Notizen blieb es nicht. Mit Tauler im Hinterkopf lesen sich die beiden ersten Thesen Martin Luthers gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 anders:

1. Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße‘ usw., dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.
2. Dieses Wort kann nicht in Bezug auf die sakramentale Buße (d. h. auf Sündenbekenntnis und Genugtuung, die durch das Priesteramt vollzogen wird,) verstanden werden.“¹⁰

Die zweite These macht noch deutlicher als die erste, wie sehr Luther sich hier auf den Bahnen Johannes Taulers bewegte: Die sakramentale Buße für verzichtbar zu erklären, das war ein, höchstens zwei Jahre zuvor, seine Lesefrucht bei Tauler gewesen: der überaus nützliche Ratschlag. Dass die Buße im ganzen Leben eine Transformation des von Tauler beschriebenen täglichen siebzigfachen Fallens darstellt, drängt sich dann geradezu auf. Und das ist ja auch kein Wunder, wenn Luther doch nicht mehr wollte, als Tauler und „jenem Büchlein“ zu folgen.

Stellt man sich dieser Argumentation, so gewinnt der 31. Oktober 1517 einen neuen Kontext: Zum Anfang der Reformation wurde er erst im Nachhinein stilisiert. Was tatsächlich an diesem Tag stattfand, war die Auseinandersetzung zwischen zwei unterschiedlichen mittelalterlichen Optionen: Der Mönch Martin Luther wandte sich auf der Grundlage mystischer Traditionen gegen Formen veräußerlichter Frömmigkeit, die er an anderen Stellen seiner Zeit vorfand. Dem nachzudenken, kann zwischen allem Jubellärm auch ein Beitrag zu einer sinnvollen Gestaltung des Jahres 2017 sein.

Volker Leppin



Taulers Predigten mit handschriftlichen Anmerkungen Luthers

8 Luther, Randbemerkungen zu Taulers Predigten (WA 9, S. 104,11): „Hoc nota tibi“.

9 Luther, Randbemerkungen zu Taulers Predigten (WA 9, S. 104,12): „Utilissimum consilium“.

10 Luther, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (WA 1, S. 233,10-13): „1 Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‚Penitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. 2 Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi.“

5 Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015.

6 Luther, Randbemerkungen zu Taulers Predigten (WA 9, S. 102,34-36), „Igitur tota salus est res ignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum“.

7 Sermones: des hoch| geleerten in gnaden erleuchten do|ctoris Johannis Thauler|rii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächsten waren weg im | gaist zů wandern durch überswe| bendend syn. Von latein in teütsch | gewend|t manchem menschenn zů | säliger fruchtbarkait, Augsburg: Hans Otmar 1508, fol. 192^v.