

lust und Ausstieg aus dem Alltag – so viel hat sich in den letzten 1000 Jahren nicht geändert, auch wenn keiner mehr Ablassbriefe verteilt. Stattdessen sind es Bestätigungen in Form von Pilgerbriefen, die den Daheimgebliebenen, aber auch einem selbst beweisen: Ich war wirklich dort, habe es geschafft. Ich bin ein anderer Mensch geworden.

Ein Literaturverzeichnis beendet den hervorragend produzierten Band, der 40 Farb- und vier Schwarzweißabbildungen enthält. Rundum ein interessanter und attraktiver Band und eine willkommene Abwechslung für Augen, die an die Bleiwüsten akademischer Fachliteratur gewöhnt sind. Rottloff bietet eine gute Einführung in die historischen Wurzeln und Ausgestaltungen eines die Kirche über Jahrhunderte prägenden Aspekts christlicher Spiritualität, dem sich evangelische Christen heute verstärkt zuwenden. Der Band kann dazu helfen, nicht ohne Kenntnis und Verständnis der Wurzeln aufzubrechen. Hinzuweisen ist noch auf den schönen Band von Andrea Rottloff zu Frauen in der römischen Antike: „Lebensbilder römischer Frauen“ (Mainz 2006).

Christoph Stenschke

Berndt Hamm, Volker Leppin (Hgg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Gottfried Seebaß zum 70. Geburtstag, Spätmittelalter und Reformation* 36, X + 349 S., € 89,-

Der aus einer Sozietät 2005 in Erlangen und Jena entstandene Band umfasst zwei Schwerpunkte. Im ersten geht es um die Mystik, wie sie sich im 15. Jahrhundert gestaltet hat, im zweiten um Martin Luther – und hier vor allem um die Frage, ob und inwieweit er im Zusammenhang „wiederholter frappierender Neuaufbrüche und Transformationen von Mystik“ (VII) verstanden werden muss. Eine gewisse Sonderstellung nimmt dabei der Beitrag von Heidrun Munzert ein, der einen Bogen vom 13. bis ins 17. Jahrhundert spannt: „Unio mystica versus Teufelsbuhlschaft. Überlegungen zur Vergleichbarkeit von mystischer Erfahrung und Hexenvorstellung am Beispiel von Gertrud von Helfta und Else Rodamer“ (289–341).

Wiederum in anderer Weise ist der sich geradezu monografisch ausnehmende und knapp ein Drittel des gesamten Buches umfassende Aufsatz von Andreas Zecherle hervorzuheben: „Die ‚Theologia Deutsch‘. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat“ (1–95). Diese Besonderheit begründet sich nicht nur durch den Umfang, sondern durch die Klammerfunktion für beide Schwerpunkte. Einerseits geht es um eine umfassende Interpretation eines – wohl schon ins Ende des 14. Jahrhunderts! – zu datierenden Textes mystischer Couleur und andererseits um den Text, den Luther zweimal (1516 und 1518) edierte.

Dem ersten Themenbereich zugehörend sind die Beiträge von Christoph Burger: „Mystische Vereinigung – erst im Himmel oder schon auf Erden? Das Doppelgesicht der geistlichen Literatur im 15. Jahrhundert“ (97–110), und von Berndt Hamm: „‘Gott berühren’. Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs“ (111–137), und die Detailstudie von Barbara Steinke: „Den Bräutigam nehmt euch und habt ihn und verlasst ihn nicht, denn er verlässt euch nicht.‘ Zur Moral der Mystik im Nürnberger Katharinenkloster während des 15. Jahrhunderts“ (139–164). Dem zweiten Themenbereich widmen sich die Aufsätze von Volker Leppin: „Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther“ (165–185), von Sven Grosse: „Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie“ (187–235), und von Berndt Hamm: „Wie mystisch war Luthers Glaube?“ (237–287).

Betrachtet man die verschiedenen Beiträge näher, dann wird erkennbar, wieso etwa in der – angloamerikanischen wie deutschen – Heiligungsbewegung, die ihre greifbaren Nachwirkungen im Bereich heutiger evangelikaler Frömmigkeit hat, es zu einer Art „Renaissance“ der Mystik kam. Würde man die „Theologia Deutsch“ in eine moderne Sprache übersetzen und ihre Herkunft aus dem 14. Jahrhundert verschweigen, wäre sie durchaus zum Bestseller geeignet (viele Aussagen über die menschliche Sünde, den Weg der Rettung der Menschen, das christliche Leben, die Frage nach der möglichen Sündlosigkeit des Christen).

Der Beitrag C. Burgers weist darauf hin, dass zwar die Mehrzahl der mystischen Texte des späten Mittelalters eine *unio mystica* erst nach dem leiblichen Tod erwarten, es aber doch etliche Texte gibt, in denen eine schon in diesem Leben mögliche Vereinigung des Menschen mit Gott als möglich wahrgenommen wird. Diese Beobachtung unterstreicht in gewissem Maße Berndt Hamm, der von einer „gewissen Entgrenzung, ‚Demokratisierung‘ oder Popularisierung sowie einer gewissen Normierung“ (112) in der Mystik spricht. „Im Zentrum der mystischen Texte stehen nicht gewagte Spekulationen, extreme Grenzerfahrungen und außergewöhnliche ekstatische Erlebnisse von Ausnahmemenschen, sondern die nicht-elitäre, einfache, den Eigenwillen loslassende und in den Kreuzesweg des Leidens einwilligende Christusliebe, die jedem Christenmenschen in der Alltäglichkeit seiner gewohnten Lebensweise möglich ist“ (112f). Oder später: „Mystik vollzieht sich nicht abseits der ‚vita activa‘, sondern hat ihren Platz in den profanen Lebensvollzügen einfacher, ungelehrter Menschen“ (116). Vor allem angesichts der Formulierung „ungelehrter Menschen“ ist auf die Beobachtung Hammes hinzuweisen, dass in der damaligen Gelehrtenwelt ein geradezu mystikfeindliches Klima geherrscht habe (114).

Nimmt man dies wahr, dann ist nach einer sorgfältigen Klärung dessen zu fragen, was „mystisch“ ist beziehungsweise so genannt werden darf. Der – regelmäßig in der Literatur wieder zu findenden – Tendenz, alles, was nur entfernt mit dem „unio“-Gedanken zu tun haben könnte, gleich mit dem Prädikat „mystisch“ zu belegen, ist wenig hilfreich. Hamm betont zu Recht: „Allen Christen, die ge-

rettet werden, wird nach mittelalterlicher Lehre die rechtfertigende Gnade eingegossen, und mit dem Gnadengeschenk ist der Hl. Geist persönlich in ihren Herzen gegenwärtig“ (135). Es muss also nach einem anderen Maßstab gesucht werden. Hamm zeigt – ebenfalls zu Recht – auf, dass es für den Historiker nicht möglich ist, zwischen Texten, die in mystischer Sprache ein Erleben schildern und dem mystischen Erleben als solches zu unterscheiden (134). Der Historiker kommt – wenigstens, wenn es um solche persönlichen und geradezu intimen Erfahrungen geht – nicht hinter die Texte derer zurück, die diese Erfahrungen schriftlich mitgeteilt haben. Es ist gewiss auf die Vorentscheidung Hamms hinzuweisen, dass er sich vor allem mit solchen Texten beschäftigt, die „vom unmittelbaren Körperkontakt des Berührens und Schmeckens sprechen“ (134), freilich so, dass damit das „innere Gespräch Christi mit der Seele oder (die) Schau (contemplatio) des geistiges Auges versinnbildlicht wird“ (134f). Trotz dieser Vorentscheidung, die damit die Auswahl der Texte begrenzt, ist die „Definition“ mystischer Erfahrungen im Großen und Ganzen schlüssig: „Es sind besondere Gnadenwiderfahrnisse, die eine beseligende, aber auch aufwühlend-erschütternde Unmittelbarkeit der göttlichen Nähe herbeiführen“ (135). Freilich ergänzt er selbst die Rede von der „Unmittelbarkeit Gottes“ notwendigerweise von der sie kontrastierenden – oder besser komplementären – „schrecklichen furchtbaren Erfahrungen der Abwesenheit Gottes“ (136) oder – auf Luther bezogen – der „quälenden Fernerfahrung Gottes“ her (136f). „Beide Erfahrungspole, Ferne und Nähe, gehören in der spätmittelalterlichen Mystik untrennbar zusammen“ (137).

In der Studie über das Nürnberger Katharinenkloster kommt Steinke – neben vielen Detailergebnisse – zu dem Schluss, dass gerade auf Grund der Seelsorge an den Nonnen, die darauf hinzielt, ihre Mystik auf die Treue zu dem Bräutigam Christus zu lenken, in der Reformationszeit „trotz des massiven Drucks ihrer Verwandten nur einzelne Dominikanerinnen aus dem Kloster“ austraten (164).

Leppin wendet sich – nicht als Erster und offenbar deutlich gegen die Ausführungen in der jüngsten Ausgabe der RGG – der Frage nach den mystischen Wurzeln Luthers zu und wird bei Staupitz und über ihn – mehr als zu Bernhard von Clairveaux – zu Tauler geführt (171–174). Im zweiten Teil seines Aufsatzes geht Leppin der Frage nach, „was denn eigentlich aus diesen mystischen Anfängen bei Luther geworden ist“ (174). Die Antwort wird anhand reformatorischer „Kern“-Theologumena vorgenommen: 1. Gesetz und Evangelium, 2. Rechtfertigungslehre und 3. Allgemeines Priestertum. Beim ersten Thema entdeckt Leppin die aus der Mystik stammenden Vorstellungen der *desparatio* (176), des *opus alienum* Gottes (177) und der wahren *contritio cordis* (177) und schlussfolgert: „Diese wohl durch mystische Lektüre mit bewirkte Erkenntnis Luthers wird aber mit fortschreitender Entwicklung worttheologisch gebrochen, ohne dass die Struktur des mystischen Weges gänzlich beseitigt würde“ (178). Auch wenn Leppin natürlich feststellt, dass die reformatorische Rechtfertigungslehre nicht aus der spätmittelalterlichen Mystik herzuleiten ist, findet er dennoch strukturelle Analogien (179) und verweist vor allem auf die nicht mehr länger nötige Media-

tisierung des Heilsgeschehens durch einen gestuften Klerus (180). Anders als vorher lässt sich hier von „Transformation mystischen Denkens“ reden; „sie bereitete ... den Boden für die Aufnahme der augustinischen Theologie“ (182). Dass schließlich bei der Rede vom Allgemeinen Priestertum die – schon von Tauler bekannte, aber dort noch in die „soziale Sonderexistenz“ der Beginen gedrängte – „Alleinigkeit der Gnade Gottes“ und damit einhergehende Voraussetzunglosigkeit auf Seiten des Menschen (184) vorhanden ist und – sozial und politisch – zu einem Systembruch führt (184), ist naheliegend genug.

Leppin kommt also zu der Schlussfolgerung, dass die Mystik „einen stärkeren Anteil an Luthers Entwicklung gehabt zu haben (scheint), als gemeinhin angenommen“, und dass sie „einen wichtigen Impuls für die Entwicklung seines Denkens“ gehabt habe, der „freilich, vielfach gebrochen, am Ende keineswegs mehr rein erkennbar ... wurde“ (185). Es nimmt sich geradezu als Warnung aus, wenn er schreibt: „Aber den Verdikten über die Mystik einfach zu folgen, hieße, die fundamentale Einbindung Luthers in die mystische Tradition des späten Mittelalters nicht nur zu unterschätzen, sondern schlankweg zu ignorieren“ (185). Dieser Aufsatz ist als „Gegengewicht“ zu vielfachen anderen Betonungen in der Lutherdeutung wahrzunehmen. Wie groß seine Bedeutung ist, müssten umfassendere Untersuchungen zeigen. Jedenfalls wäre dieser Spur sorgfältiger nachzugehen, wenn es in der Pietismusforschung ebenfalls um die Frage nach der Bedeutung des mystischen Einflusses dieser – zunächst lutherischen – Erneuerungsbewegung geht.

Sven Grosse geht einer ähnlichen Fragestellung nach und betont die Bedeutung der „Notwendigkeit des reflexiven Glaubens“ (212) für Luther, den er im Zusammenhang der Mystik erläutert. Ohne den Beitrag im einzelnen vorstellen zu können, sei auf zwei Gedanken hingewiesen: Einerseits verweist Grosse auf die „Zweideutigkeit der Mystik“ (231), die von dem ihr inhärenten Neuplatonismus, wenigstens, was die Onotologie betrifft (229), zu einer „nur noch christlich verbrämten heidnischen Philosophie hätte führen können, davor aber durch die „Krisis des Abendlandes“ (230), die sich „in einer solchen Anfechtungserfahrung ... wie Luther sie machte“ (231), ausdrücken konnte, bewahrt wurde. Andererseits verweist Grosse auf die Tatsache, dass die „Nachfolger Luthers“ in der lutherischen Orthodoxie „so intensiv und extensiv ‚vorreformatorische‘ Mystik rezipiert“ haben (233). Diese Beobachtung ist für ihn ein Hinweis darauf, dass „die Mystik für Luther kein Durchgangsstadium gewesen sein kann“ (233).

Schließlich beschäftigt sich ein dritter Beitrag, von Berndt Hamm, noch einmal mit dieser Thematik. Auch hier geht es wieder um den Mystikbegriff. Er wird problematisch, wenn er auf „alle möglichen verinnerlichten Frömmigkeitsformen des ausgehenden Mittelalters“ angewendet wird (242) und wenn man ihn „so eng auf bestimmte Spielarten mittelalterlicher Traditionen festlegt“, dass Luther keinesfalls in den Verdacht gerät, ein „mystischer Theologe“ zu sein (243). Vielmehr will Hamm den Mystikbegriff anhand von „solchen Quellencorpora und Überlieferungszusammenhängen der christlich-abendländischen Tradition“

her entwickeln, „die allgemein von den historisch arbeitenden Disziplinen als ‚mystisch‘ bezeichnet werden“. Dazu gehören für Hamm, angefangen von Pseudo-Dionysius bis Jan Ruusbroec alle die Namen, die üblicherweise im Zusammenhang der spätmittelalterlichen Mystik genannt werden (243). Dies ist zunächst methodisch anfechtbar, weil es ein klassischer Zirkelschluss ist. Er wird aber durch die Aufzählung sachlicher Merkmale aufgebrochen: die „Ganzheit einer individuell-persönlichen Gottesbegegnung“, die „unmittelbare Direktheit der Gottesbeziehung“, die „innige Gemeinschaft mit Gott, die das Innerste der Seele berührt“, die „Nähe Gottes“, die „als Vereinigung mit ihm erlebt wird“ und so weiter (244). Von hier aus wird Luther in seiner Nähe und Andersartigkeit zu der Mystik in unterschiedlichen Zugängen beschrieben. Dies kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Der Beitrag endet mit der Frage beziehungsweise mit dem Statement: „Warum es sinnvoll ist, Luther als ‚mystischen Theologen‘ zu bezeichnen und zu verstehen“ (285). Antwort: Zunächst einmal sprechen historische Gründe dafür, und dann – vor allem: „Die Verwendung der Mystik-Terminologie bietet aber vor allem die Chance, Luthers Christologie und Rechtfertigungstheologie nicht nur in ihrer forensischen Dimension ... sondern in ihren ganzheitlichen Lebens-, Erfahrungs- und Frömmigkeitsbezügen zu verstehen“ (286).

Der letzte Beitrag (von Heidrun Munzert) vergleicht die mystische Christusbegegnung Gertrud von Helftas (1281) mit der 1596 als Hexe verbrannten Else Rodamer. Von dieser wird gesagt, dass sie den „Schwellner Teufel“ als Buhlen gehabt habe (312). Was lässt sich überhaupt vergleichen? Munzert weist darauf hin, dass beide Frauen in unterschiedlichen sozialen Gruppen (Kloster bei Gertrud; Bedienstete mit „moralisch nicht einwandfreiem Ruf“ bei Else) leben, die die jeweilige Richtung „vorgewiesen“ haben. Gemeinsam sind die Erscheinung einer „attraktive(n) Männergestalt“, die „Verheißung“ von Gutem, das „sehr enge Verhältnis zu ihrem Gegenüber“, das „über Jahre hinweg“ andauert (321). Ein wichtiger Unterschied liegt in der Funktion dieser „Vereinigungen“: die „unter irdischen Bedingungen größtmögliche Nähe zu Christus“ (325) auf der einen Seite und der „schlicht materielle Vorteil“ (326) andererseits. Ohne die Einzelheiten vorstellen zu können, kann hier das Ergebnis genannt werden, dass „es zwar eine Reihe analoger Strukturelemente zwischen Hexenvorstellung und mystischem Erleben (gibt), doch bilden diese nicht einfach nur jeweils eine positive und eine negative Variante desselben Grundphänomens“ (340). Die Aufnahme christlich mystischer Elemente wird nicht nur „ins Negative transportiert“, sondern auch in „neue Zusammenhänge gestellt“ (341). Für die Zeitgenossen, so Munzert, gab es „klare Kriterien“ zur Unterscheidung beider Phänomene (341).

Die in diesem Band zusammengestellten Beiträge sind nach Auffassung des Rezensenten nicht als abschließende, sondern als anregende gedacht und können so aufgenommen werden. Aus unterschiedlichen Gründen wird man zur Zustimmung oder zum Widerspruch angeregt. Dies ist gut so, ist doch – wie zwischen-
drin immer wieder einmal betont – die Frage nach „Mystik“ nicht nur ein „mo-

dernes“ Phänomen (unabhängig davon, wie sauber man den Begriff verwendet oder nicht), sondern spielt sie auch für die unterschiedlichen Ausprägungen der pietistischen und „evangelikalen“ Tradition eine wichtige Rolle. Dies ließe sich an einer ganz langen Reihe ihrer Vertreter verdeutlichen.

Klaus vom Orde

Martin Luther: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, *Bd. 1: Der Mensch vor Gott*, hg. von W. Härle, 2006, 674 S.; *Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung*, hg. von J. Schilling, 2006, 514 S., je € 38,-

Man kann sich die Situation, die Wilfried Härle im Vorwort der Herausgeber (Bd. I, V) beschreibt, geradezu vorstellen: Weil für das Oberseminar an der Universität Heidelberg – anders als für das Werk Erasmus' – keine zweisprachige Edition wichtiger Werke Luthers vorliegt, müssen sich (doch vermutlich) die studentischen Hilfskräfte der Bastelarbeit unterziehen, eine Kopiervorlage der reformatorischen Hauptschrift „De servo arbitrio“ aus den Texten der „Weimarer Ausgabe“ und einer deutschsprachigen Übersetzung zu erstellen. „Kein überzeugender Auftritt“, so vermerkt Härle selbstkritisch. Ein Beispiel dafür, dass aus einem Dilemma etwas Sinnvolles erwachsen kann, ist die vorliegende Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, die zumal für einen Studenten oder sonstig interessierten Theologen, der sich nicht gerade vollkommen auf die Lutherforschung verlegt und sich eine Weimarer Ausgabe leisten kann, zu einem erschwinglichen Preis zu haben ist. Auf eine dritte crux wird schließlich mit dieser Studienausgabe auch noch reagiert: Es kann nicht wegdiskutiert werden, dass es mit den Lateinkenntnissen bei Studenten und theologisch Gebildeten andernorts meist nicht gerade zum Besten bestellt ist. In diesem Fall kann es nur hilfreich sein, eine sprachliche „Erschließung“ des Originaltextes bei der Hand zu haben, ohne umgekehrt sich unkritisch auf eine Übersetzung verlassen zu müssen, die, wie alle wissen, die je mit Übersetzungen zu tun hatten, nie ohne „Deutung“ des Übersetzers sein kann. Dazu muss man nicht erst Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“ gelesen haben.

In drei Bänden (nach Information des Verlages konnte der für den Herbst 2007 angekündigte dritte Band noch nicht erscheinen, weil der verantwortliche Herausgeber G. Wartenberg plötzlich verstorben ist; angekündigt ist er für das Frühjahr 2008) werden bedeutende Schriften Luthers dargeboten. Unter dem Leitthema „Der Mensch vor Gott“ werden in Band 1 sechs Texte zusammengestellt, davon vier, die den „Weg“ beschreiben, der zu „De servo arbitrio“ führt, der Antwortschrift an Erasmus von Rotterdam, von der Luther selbst sagt, sie sei neben den Katechismen seine wichtigste theologische Schrift (WA Br 8,99f). Aus diesem Grund – und natürlich auf Grund des Anlasses für diese Ausgabe – ist die