

BERNARD McGINN

DIE MYSTIK IM ABENDLAND

BAND 6/1: VERZWEIGUNG



HERDER

BERNARD McGINN

DIE MYSTIK IM ABENDLAND

BERNARD McGINN

DIE MYSTIK IM ABENDLAND

BAND 6/1: VERZWEIGUNG.
PROTESTANTISCHE MYSTIK
(1500–1650)

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT
VON BERNARDIN SCHELLENBERGER

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Titel der englischen Originalausgabe:
Bernard McGinn
Mysticism in the Reformation 1500–1650
Vol. VI.1 of The Presence of God:
A History of Western Christian Mysticism
Crossroad / Herder & Herder, New York 2016
© Bernard McGinn



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: NeilMcBreath, Stuttgart
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN Print 978-3-451-37852-2
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84852-0

INHALT

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis	11
Einführung	
Die Spaltung der abendländischen Christenheit	13
Historischer Hintergrund	18
Kapitel 1	
Die Mystik und die obrigkeitlichen Reformatoren	34
Martin Luther	34
Die Mystik im Reformierten Protestantismus	74
Kapitel 2	
Die Mystik in der Radikalen Reformation	88
Die Entwicklung der Radikalen Reformation	88
Andreas Karlstadt (1486–1541)	96
Thomas Müntzer (ca. 1490–1525)	109
Hans Denck (ca. 1500–1527)	125
Sebastian Franck (1499–1542)	134
Valentin Weigel (1533–1588)	151
Zum Abschluss	172
Kapitel 3	
Zwei Lutherische Mystiker	176
Johann Arndt: Die Integration der Mystik in die Lutherische Tradition	177
Jakob Böhme: „Der Philosoph des Einfachen“	207
Arndt und Böhme als lutherische Mystiker	246
Kapitel 4	
Die Mystik in der englischen Reformation	248
Historischer Hintergrund	248
Die anglikanische Spiritualität und Mystik	252

INHALT

Mystik-Themen früher anglikanischer Prediger	254
Anglikanische Mystik-Poesie	266
Die puritanische Mystik	325
Zum Abschluss	347
Zum Abschluss	348
Literaturverzeichnis	351
Namenregister	366

VORWORT

Die Geschichte, dass der Augustinermönch Martin Luther am 31. Oktober 1517 an die Tür der Schlosskirche von Wittenberg fünfundneunzig Thesen über die Ablasslehre angenagelt habe, wird immer wieder erzählt, ist aber historisch nicht verifizierbar. Doch dieses Datum hat fast jeder genauso selbstverständlich im Kopf wie dasjenige von 1492, als Columbus Amerika entdeckte, und das von 1066, als die Normannen England eroberten. Große historische Übergänge bahnen sich jedoch gewöhnlich im Lauf von vielen Jahrzehnten oder noch länger an und ihre tatsächlichen Auswirkungen sind selten unverzüglich zu sehen. Aber Luthers fünfundneunzig Thesen bleiben eines der ikonenhaften Daten der abendländischen Geschichte, und das nicht nur für die Religion und Theologie. Über den umstrittenen Sinn dessen, was dann schließlich als „die Reformation“ bezeichnet wurde, wird auch heute noch diskutiert, also fünfhundert Jahre danach, selbst wenn die polemischen Feuerwerke, die Christen gegen Christen aufbrachten, zum größten Teil aufgehört haben. Ein Aspekt dieser leidenschaftlichen Debatten scheint jedoch sicher zu sein: 1517 bezeichnet als Symbol auf jeden Fall einen echten Wendepunkt.

Die „gespaltene Christenheit“, die sich aus den Handlungen Luthers und anderer Reformatoren ergab, war eine Tatsache. In der Christenheit hatte es zwar schon immer ernsthafte Spaltungen zwischen Ost und West und sogar innerhalb der westlichen Christenheit gegeben, aber was sich im 16. Jahrhundert ereignete, war von einer ganz anderen Größenordnung: Es war eine Spaltung, die den „nahtlosen Rock Christi“ in viele miteinander gewalttätig streitende Teile zerriss. Erst im Lauf des letzten Jahrhunderts begann die ökumenische Bewegung unter den christlichen Denominationen die Art von Diskussionen und Formen der Zusammenarbeit zu fördern, mit denen der Anfang damit gemacht wurde, die Aufspaltungen der letzten fünf Jahrhunderte zu beheben.

Friedrich von Hügel hatte vor über einem Jahrhundert die Auffassung vertreten, eine gute Möglichkeit zum Verständnis der inneren Dynamik der Christenheit bestehe darin, sie unter dem Gesichtspunkt der Interaktion von drei Elementen zu sehen: des von Petrus vertretenen institutio-

nellen Elements, des von Paulus verkörperten intellektuellen Elements und des mystischen Elements von Johannes. So besehen, kann man davon ausgehen, dass sich die Spaltung der Christenheit im 16. Jahrhundert auf alle drei dieser Elemente nachhaltig ausgewirkt hat. Ich erwähne hier von Hügels dreifaches Modell nicht, um es im Einzelnen auszuführen, sondern nur, um damit zu sagen, dass die Religionsspaltung sich auch auf den mystischen Aspekt des Christentums auswirkte. Allgemeine Übereinstimmung dürfte darüber herrschen, dass die Mystik – wie immer man sie definiert – im Spätmittelalter stark vertreten war. Blieb das auch nach der Spaltung so, insbesondere auch bei denjenigen, die mit Rom gebrochen hatten? Die Vertreter einer vom späten 19. Jahrhundert bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts einflussreichen Schule von protestantischen Theologen behaupteten, dass der evangelische Glaube die Mystik des verderbten mittelalterlichen Katholizismus abgestreift habe, um zum reinen Glauben des Evangeliums zurückzukehren, der nichts mit den hellenistischen mystischen Tendenzen zu tun gehabt habe, die ab dem 2. Jahrhundert angefangen hätten, das Christentum zu infizieren. Das vorliegende Buch wurde geschrieben, um diese Behauptung zu widerlegen, und es findet bei vielen protestantischen Wissenschaftlern des vergangenen Jahrhunderts beträchtlichen Rückhalt.

Die These, die ich im hier Folgenden zu vertreten versuchen werde, lautet, dass die Reformation nicht das Ende, sondern eine Neueinschätzung des mystischen Elements mit sich brachte, das es bereits seit der Zeit der Abfassung des Neuen Testaments in der Christenheit gab. Dem Protestantismus fehlte es zumindest in dem ersten Jahrhundert, in welchem er Gestalt annahm, und dann auch noch darüber hinaus nicht an Mystikern, und die evangelische Theologie hatte sogar in ihrem Urquell Martin Luther eine wichtige Beziehung zu den mystischen Aspekten des Glaubens. Das Ausmaß, in dem die Mystik sich in vielen Denominationen der protestantischen Christenheit fand, war etwas Neues, oder genauer gesagt eine Neueinschätzung und Neuausrichtung der überkommenen Thematisierung der Tatsache, dass eine Religion die Erfahrung Gottes im eigenen Inneren zur Grundlage haben müsse, was ein komplexes und für viele Interpretationen offenes Thema ist. Meiner eigenen Ansicht nach gibt es zwischen den überkommenen Mystik-Traditionen und dem, was wir bei den hier genauer untersuchten protestantischen Mystikern finden, mehr Kontinuität als Brüche. Viele mögen der Meinung sein, diese Ansicht sei allzu optimistisch, und manche der Argumente für die gegenteilige Auffassung weiß ich durchaus zu schätzen. Aber bei meinem eigentlichen Punkt geht es um etwas Anderes. Ich möchte behaupten: Solange wir nicht die Bedeutung der pro-

testantischen Mystik für die breitere Geschichte der abendländischen Mystik erkennen, werden sowohl die Protestanten als auch die Katholiken ärmer bleiben und weniger in der Lage sein, vom gegenseitigen Verständnis zu profitieren, das uns das Zeitalter der Ökumene erschlossen hat.

Das vorliegende Buch hat genau wie seine Vorgänger in der Reihe *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* [auf Deutsch: *Die Mystik im Abendland*] eine lange und komplizierte Entwicklung durchgemacht. Der übergreifende Titel des sechsten Bands dieser Reihe lautet: *Mysticism in Divided Christianity, 1500–1650* [*Die Mystik in der gespaltenen Christenheit, 1500–1650*]. In ihm sollen die Auswirkungen der Religionsspaltung in Europa auf sowohl die protestantischen als auch die katholischen Mystiker des 16. und zu einem Großteil des 17. Jahrhunderts beschrieben werden. Das Material dafür ist derart reichhaltig, das Denken dieser Mystiker so verblüffend und deren Auswirkung so stark, dass mir nach und nach klar wurde, dass es am besten sei, die protestantischen und katholischen Abschnitte auf drei Bücher aufzuteilen, von denen das vorliegende das erste ist. Ein Großteil von Teil II ist bereits geschrieben, zumindest im Konzept; aber es wird noch einige Zeit dauern, bis Teil III fertig sein wird, und so beschloss ich, Teil I schon im gerade jetzt passend anstehenden Jahr 2017 herauszubringen, also zum fünfhundertsten Jahrestag von Luthers Epoche machendem Protest.

Ich möchte mich bei Gwendolin Herder, der Herausgeberin von Crossroad-Herder, für ihre Ermutigung und ihr Einverständnis mit diesem neuen Plan bedanken. Mein herzlicher Dank gilt auch dem Verlagsteam, insbesondere dem Schriftleiter Chris Myers, für seinen wertvollen Beistand beim Prozess der Redaktion, Produktion und Veröffentlichung dieses Buchs. Ich bin meiner Ausbildung nach kein Fachmann für die Reformation, und deshalb bin ich ganz besonders dankbar dafür, dass mich vier Freunde und Kollegen unterstützt haben, die sich auf dem Gebiet der Studien über die Reformation hervorragend auskennen. Sie lasen einzelne Kapitel durch und lieferten mir dazu Kommentare, Kritiken und Vorschläge. Ich werde mich im weiteren Verlauf dieses Buchs in den jeweiligen Kapiteln noch einmal ausdrücklich für ihre Beiträge bedanken. Natürlich sind trotzdem sämtliche eventuelle Irrtümer, Probleme oder zweifelhafte Ansichten mir zuzuschreiben. Schließlich möchte ich mich auch – wie immer – bei meiner Frau Patricia Ferris McGinn bedanken, die mit ihrem scharfsichtigen Herausgeber-Auge und ihrer Kenntnis der christlichen Tradition das ganze Manuskript im Lauf seiner Entwicklung, Korrektur und Verbesserung mitverfolgt hat und oft zur Klärung von etwas schlecht formuliertem oder sogar Verwirrendem beigetragen hat. Ich hoffe, dass das Endergebnis zum klaren Aus-

VORWORT

druck meiner Ansichten zu diesem Thema geworden ist, und vor allem, dass es weitere Diskussionen über die Natur und Bedeutung der protestantischen Mystik anregt.

Chicago, im Juli 2016

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

CO Calvini Opera

Corpus Dionysiacum. Die dem Dionysius vom Areopag zugeschriebenen Schriften in der kritischen Ausgabe von Beate Regina Suchla, Günter Heil und Adolf Martin Ritter, *Corpus Dionysiacum*, 2 Bde., Berlin 1990–1991. Dabei werden folgende Abkürzungen gebraucht:

CH *De caelesti hierarchia* (Die himmlische Hierarchie)
DN *De divinis nominibus* (Die göttlichen Namen)
EH *De ecclesiastica hierarchia* (Die kirchliche Hierarchie)
Ep *Epistulae* (Briefe)
MT *De mystica theologia* (Die mystische Theologie)
DS *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 17 Bde., Paris 1937–1997

Eckhart. Die kritische Ausgabe der Schriften von Meister Eckhart ist: *Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart und Berlin 1937 ff. Die beiden Teile dieser Ausgabe sind *Die lateinischen Werke* (LW, zitiert nach Band, Seite und wo nötig Zeile) und *Die deutschen Werke* (DW, ebenso zitiert).

Martin Luther. Die kritische Ausgabe der Schriften Luthers ist *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 120 Bde., Weimar 1883–2009. Die Bände der Hauptsammlung, bekannt als die Weimarer Ausgabe, werden hier mit der Abkürzung WA mit Band, Seite und wo notwendig Zeilennummer zitiert (z. B. WA 1,112,12–26).

PL *Patrologiae cursus completus: Series latina*, hg. v. J.-P. Migne, 221 Bde., Paris 1844–1864
STh Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (zitiert mit Teil, Frage [*Quaestio*] und Artikel, z. B. Ia, q. 3, a. 1)
TRE *Theologische Realenzyklopädie, Studienausgabe*, hg. v. Gerhard Krause und Gerhard Müller, 36 Bde., Berlin 1993–2006
Vg Lateinische Bibelausgabe der *Vulgata*

DIE SPALTUNG DER ABENDLÄNDISCHEN CHRISTENHEIT

Die Aufspaltung der abendländischen Christenheit in ein katholisches und ein protestantisches Lager in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist einer der hervorstechendsten Einschnitte der frühmodernen Geschichte, aber über die Ursachen, das Ausmaß und die Auswirkungen dieser Spaltung wird weiterhin diskutiert. Die Meinungsverschiedenheiten über die Bedeutung der „Reformation“, wie man diese Spaltung traditionellerweise nennt,¹ lassen sich hier nicht beheben; aber um die Auswirkung dieser Religionspaltung auf die Geschichte des mystischen Elements in der Christenheit während des Zeitraums von 1500 bis 1650 zu verstehen, worauf wir uns im vorliegenden Buch konzentrieren, bedarf es zunächst einiger Bemerkungen über die Themen, um die es dabei ging.

Es mag sein, dass Martin Luther (1483–1546) am 31. Oktober 1517 nicht tatsächlich eine Abschrift seiner fünfundneunzig Thesen über das Ablasswesen und andere kirchliche Missbräuche an die Kirchentür von Wittenberg genagelt hat; doch bestimmte Ereignisse brauchen genau wie wir Menschen Geburtstage, und so wurde dieses Datum in späteren Jahren zum „Reformationstag“. Zudem wurde es oft als Anfang einer neuen Geschichtesepoch angesehen. Aber markierte Luthers Protest gegen einige Praktiken der mittelalterlichen Kirche tatsächlich das Ende des Mittelalters und die Anfänge der modernen Welt, oder sollte man seine Handlungen nicht doch eher als den Gipfelpunkt der Bewegungen zur Kirchenreform ansehen, die bereits etliche Jahrhunderte zurückreichten? Oder anders ge-

¹ *Reformatio* war im Mittelalter und im 16. und 17. Jahrhundert ein Begriff, der in weitem Umfang auf Bereiche von Kirche, Politik und Gesetz angewandt wurde. Dagegen verwendete Martin Luther dieses Wort bei seinem Versuch zur Abschaffung von Missbräuchen in den kirchlichen Glaubensüberzeugungen und Praktiken nur selten. Erst im späten 18. Jahrhundert wurde der Begriff „die Reformation“ auf die Bewegungen angewandt, die im 16. Jahrhundert die Christenheit gespalten hatten. Vgl. Konrad Repgen, „Reform“, in: *Oxford Encyclopedia* 3,392–395; und Gerald Strauss, „Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation“, in: *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, hg. v. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman u. James D. Tracy, 2 Bde., Grand Rapids 1996, 2,1–30. Im weiteren Sinn: „Réforme“ en tant critère de l’Histoire de l’Église“, in: *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 76 (1981), 72–81.

sagt: Waren die Ereignisse von 1517 und danach der Anbruch *der* Reformation – oder vielleicht doch nur ein weiteres, wenn auch stärkeres Beispiel *eines* mittelalterlichen Bemühens um Kirchenreform? Man kann auch nach dem Verhältnis *der* Reformation zu *der* Renaissance fragen, die man oft als eine weitere intellektuelle und kulturelle Herausforderung der mittelalterlichen Kultur und Gesellschaft ansieht. Waren Renaissance und Reformation Verbündete darin, das Mittelalter an sein Ende zu bringen, oder handelte sich bei diesen beiden Bewegungen um getrennte, ja sogar gegensätzliche Phänomene? Steht man vor solchen Fragen, so neigt die historische Untersuchung dazu, sich philosophischer Spekulation hinzugeben. Das zeigt sich recht deutlich in der beträchtlichen Literatur über den Sinn der Reformation.²

In einer Tradition des deutschen Denkens, die mindestens bis zu Georg W. F. Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zurückreicht, welche er ursprünglich 1830/1831 gehalten hatte, unterschied man stark zwischen Protestantismus und Katholizismus und betrachtete die Reformation als die „Geburtsstunde der Neuzeit“.³ Unterstützt wurde diese Ansicht dann in Leopold von Ranke's klassischem Werk *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, das erstmals in sechs Bänden (1839–1847) erschien. Sie fand starke Befürworter, wie etwa den Kirchenhistoriker Karl Holl (1866–1926) und dessen Schüler.⁴ Ein dazu alternativer Ansatz begann mit Ernst Troeltsch (1865–1923) in einem Manuskript von 1906 und später in seinem Buch *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (erschienen 1910). Troeltsch formulierte es so: „Der alte

² Einige hilfreiche Aufsätze zu diesen Themen sind u. a. William J. Bouwsma, „Renaissance and Reformation: An Essay in Their Affinities and Connections“, in: *Luther and the Dawn of the Modern Era: Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, hg. v. Heiko A. Oberman, Studies in the History of Christian Thought 8, Leiden 1974, 127–149; Gerhard Ebeling, „Luther and the Beginning of the Modern Age“, in: ebd. 11–39; Thomas Nipperday, „The Reformation and the Modern World“, in: *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on His Sixty-fifth Birthday*, hg. v. E. I. Kouri u. Tom Scott, London 1987, 535–552; Heinz Schilling, „Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?“, in: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, hg. v. Bernd Moeller, Heidelberg 1998, 13–34; Thomas A. Brady, „The German Reformation between Late Middle Ages and Early Modernity“, in: *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Thomas A. Brady u. Elisabeth Müller-Luckner, München 2001, VII–XX; Berndt Hamm, „How Innovative Was the Reformation?“, in: *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety: Essays by Berndt Hamm*, hg. v. Robert J. Bast, Studies in the History of Christian Thought 110, Leiden 2004, 254–272; und Constantin Fasolt, „Hegel's Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages“, in: *Viator* 39 (2008), 345–386.

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822/23), Theorie Werkausgabe Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, 31.

⁴ Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 Bände, Tübingen 1923–1963.

echte Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus ist durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur.“ Etwas später sagt er zusammenfassend, dass „religions- und dogmengeschichtlich angesehen der Protestantismus – und insbesondere sein Ausgangspunkt, die Kirchenreform Luthers – zunächst nur eine Umbildung des Katholizismus ist, eine Fortsetzung katholischer Fragestellungen, denen eine neue Antwort zuteil wird.“⁵ Troeltschs Unterscheidung zwischen dem „Altprotestantismus“ und dem „Neuprotestantismus“ wurde im Lauf des letzten Jahrhunderts von vielen aufgegriffen. Damit fing zu Anfang der 1960er Jahre Heiko A. Oberman (1930–2001) an, der sich über Troeltschs Alternative in einer Reihe von Büchern und Aufsätzen ausließ und Luther, Calvin und die Frühreformation aus der Sicht des Spätmittelalters analysierte.⁶ Obermans Schüler und andere entwickelten im Lauf der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts diese Argumentationslinie weiter.⁷ Trotz dieses Ansatzes kam es auch zu Neuformulierungen und Ausweitungen des Verständnisses der Reformation als entscheidendem Bruch, wie etwa Brad S. Gregorys *The Unintended Reformation* („Die unbeabsichtigte Reformation“), worin die doktrinäre Aufspaltung der 16. Jahrhunderts als Anfang eines Prozesses gesehen wird, der zum heutigen Säkularismus und Hyperpluralismus führte, dessen Merkmale politische Polarisierung, hemmungsloses Konsumverhalten und intellektueller Relativismus sind.⁸ Es kam auch zu alternativen Projekten, wie etwa zu Constantin Fasolts Vorschlag, die Reformation als „Teil und Paket eines einzigen Prozesses der sozialen Entwicklung“ zu sehen, „die um die Jahrtausendwende begann, europaweit war und von Protestanten und Katholiken gleichermaßen vorangetragen wurde.“⁹ Manche Christentums-Historiker wie etwa John Bossy halten schon allein den Begriff „Reformation“ für irreführend und versuchen, ohne ihn auszukommen.¹⁰ Es

⁵ Ernst Troeltsch, „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, in: *Historische Zeitschrift* 97 (1906), 1–66.

⁶ Heiko A. Obermann, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge 1963; und ders., *The Reformation: Roots and Ramifications*, Grand Rapids 1994. Vgl. auch seinen Essay „The Long Fifteenth Century: In Search of Its Profile“, in: Brady u. Müller-Luckner, *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit* 1–18.

⁷ Zum Beispiel Steven Ozment, *The Age of Reform (1250–1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven u. London 1980; und die Essays in Steven Ozment (Hg.), *The Reformation in Medieval Perspective*, Chicago 1971.

⁸ Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Reformation Secularized Society*, Cambridge MA 2012, „Introduction“. Vgl. die Diskussion über Gregorys Behauptungen im „Forum Essay“ in: *Catholic Historical Review* 98 (2012), 503–516.

⁹ Fasolt, „Hegel’s Ghost“ 379.

¹⁰ John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford u. New York 1987, 91.

zeigt sich ganz klar, dass *der* Sinn schlechthin *der* Reformation als solcher schwer zu finden ist.

Nachdem dies alles gesagt ist, werden nur wenige in Abrede stellen wollen, dass im frühen 16. Jahrhundert etwas Bedeutsames passiert ist. Die abendländische Christenheit zerbrach in gegnerische Lager, deren wechselseitige Verdächtigungen und Hassgefühle zu Versuchen führten, die anderen zu vernichten, welche dann Jahrhunderte hindurch andauerten. Martin Luther, ganz gleich, ob wir ihn als mittelalterliche oder moderne Gestalt oder als keines von beidem ansehen wollen¹¹, war jedenfalls ein Hauptkatalysator der Veränderungen. Auch wenn die einzelnen Ausprägungen der europäischen Christenheit des 16. und 17. Jahrhunderts – Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Radikale, Anglikaner – zum Teil Fortsetzungen bestimmter Aspekte der spätmittelalterlichen Religion waren, hatten sich deren Ausprägungen und Beziehungsverhältnisse auf wichtige Weisen verlagert, welche die neuen Konfessionen in zunehmendem Maß einander fremd werden ließen. Das mystische Element, im weiteren Sinn verstanden als der Aspekt des religiösen Lebens, der darauf ausgerichtet ist, ein tiefes und verwandelndes Gespür für die direkte Gegenwart Gottes zu bekommen, wurde von diesen Verlagerungen ganz bestimmt betroffen. Dennoch, so werde ich darlegen, fanden die Veränderungen in der Mystik nicht so sehr *im Inneren* der mystischen Lehre selbst statt, in der sich eine beträchtliche Kontinuität zwischen der Mystik des 16. Jahrhunderts und den im 13. Jahrhundert neu entstandenen Formen der „Neuen Mystik“ feststellen lässt, sondern eher in der *Beziehung* der Mystik zu den anderen Elementen der Religion in der komplizierten Welt von 1500–1650.

Die Weisen, auf welche die Mystik inmitten der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausgebrochenen religiösen Streitereien zum Ausdruck kam, zeigen bereits signifikante Verschiedenheiten, die dann noch stärker mit der zunehmenden „Konfessionalisierung“ zum Ausdruck kamen, das heißt mit der Schaffung von Gemeinschaften mit festgelegten religiösen Identitäten, die auf expliziten Glaubensaussagen beruhten, wie sie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts entstanden.¹² Genau wie der im Gefolge des Konzils von Trient (1547–1563) geschaffene tridentinische römische Katholizismus sich in wichtigen Punkten von der spätmittelalterlichen katholischen Christenheit unterschied, so nahm auch die Rolle, die das mys-

¹¹ Für Gerhard Ebeling („Luther und der Anbruch der Neuzeit“, in: ders., *Wort und Glaube* III [1975], 29–59) war Luther weder mittelalterlich noch modern.

¹² Als Einführung in das Phänomen der „Konfessionalisierung“ siehe Heinz Schilling, „Confessional Europe“, in: Oberman u. Tracy, *Handbook of European History, 1400–1600*, 2, 641–681.

tische Element innerhalb dieses neuen Katholizismus spielte, während des 16. und 17. Jahrhunderts eine neue Färbung an. Radikalere Entwicklungen fanden jedoch innerhalb des Protestantismus statt, obwohl – ganz im Gegensatz zu den Behauptungen mancher protestantischer Theologen des 19. Jahrhunderts – die Mystik bei den sich entwickelnden protestantischen Konfessionen durchaus nicht fehlte.¹³ Allerdings hatte die Mystik in den vielfältigen Formen des Protestantismus einen anderen Stellenwert: im Luthertum, in der von Zwingli und Calvin initiierten Tradition der Reformierten, bei den Reformern der Spiritualen und Radikalen und bei der ganz eigenen Form der Reformation, die sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in England entwickelte.

Der protestantische Dogmenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) fasste die moderne protestantische Ablehnung der Mystik in seinem von 1885 bis 1890 verfassten *Lehrbuch der Dogmengeschichte* mit der Behauptung zusammen: „Die Mystik ist in der Regel phantastisch ausgeführter Rationalismus, und der Rationalismus ist abgeblasste Mystik.“ Von daher kam seine Bemerkung: „Ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant.“¹⁴ Diese Form der protestantischen Ablehnung der Mystik beruhte jedoch auf einem unzureichenden Verständnis des mystischen Elements im Christentum, denn es sah dieses als monolithisches Phänomen, das auf dem „mystischen Einswerden“ (*unio mystica*) beruhe, verstanden als ein Vermischen von Gott und menschlichem Geschöpf. Im 20. Jahrhundert vertrat eine Anzahl bedeutender protestantischer Denker, angefangen mit Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer und Paul Tillich – allerdings auf unterschiedliche Weisen – die Ansicht, es gebe im Protestantismus durchaus einen Platz für die Mystik, oder zumindest für manche Formen der Mystik. Heute können wir sagen, dass, würde man eine mystische Dimension des protestantischen Christentums leugnen, dies so wahr sei wie die Behauptung, im Katholizismus gebe es keine Tradition der Reform.¹⁵

¹³ Die theologische Tradition von Albrecht Ritschl (1822–1889) und seinen Anhängern war stark dagegen, irgendeine Beziehung zwischen evangelischem Glauben und Mystik zu sehen, was klar und deutlich sein Aufsatz „Theologie und Metaphysik“ von 1881 zeigt. Auch die dialektische Theologie von Karl Barth (1886–1968) und seinen Anhängern wie etwa Emil Brunner stand der Mystik kritisch gegenüber.

¹⁴ Adolph Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Tübingen 1931, 441 Anm. 2. Das erste Zitat stammt aus Lehrbuch ... III, Tübingen 1910, 436.

¹⁵ Als Überblick über das Verhältnis von Protestantismus und Mystik siehe Markus Wriedt, „Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?“, in: *Mystik: Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, Leipzig 2003, 67–87.

*Historischer Hintergrund*¹⁶

Rufe nach einer Kirchenreform „an Haupt und Gliedern“ setzten bereits im 14. Jahrhundert ein und hielten das ganze 15. Jahrhundert hindurch an. Selbst nach der Wiederbelebung des Papsttums nach dem Konzil von Konstanz (1414–1418) und dem Sieg der Päpste Martin V., Eugen IV. und ihrer Nachfolger über die Befürworter der konziliaren Option für die Reform gingen die Rufe nach einem konstitutionellen Konziliarismus weiter, der der beste Weg dahin sei, korrupte Praktiken loszuwerden und die Kirche zu verjüngen.¹⁷ Luther selbst plädierte schon früh in seiner Laufbahn für ein allgemeines Konzil, das zwischen ihm und seinen römischen Gegnern richten solle. Die Unterstellung wäre falsch, dass alle Päpste des Zeitraums von ca. 1450 bis 1520 gegen die Reform waren, aber der gute Wille, den es tatsächlich dazu gab, fruchtete wenig. Ein Großteil des Widerstands gegen die Reform kam nicht nur von der verschanzten Macht der Kurienbeamten, die energisch auf die Wahrung ihrer Privilegien bedacht blieben, sondern er ergab sich auch aus der Tatsache, dass nach Konstanz die Päpste dazu neigten, sich auf ihre Rolle als Renaissancefürsten in der händelsüchtigen Welt der italienischen Machtpolitik des 15. und 16. Jahrhunderts zu konzentrieren. Von daher wundert es nicht, dass das von Papst Julius II. einberufene Reformkonzil, das als das V. Laterankonzil bekannt ist (1512–1517), zwar ein rhetorischer Erfolg gewesen sein mochte (alle hatten großartige Reden gehalten), aber als Reformunternehmen scheiterte. Die Tatsache, dass das erste seit einem Jahrhundert päpstlich approbierte Konzil so wenig zustande brachte, war ein Urteil darüber, wie ineffizient Rom angesichts der zunehmenden Unzufriedenheit mit dem derzeitigen Zustand der Kirche geworden war.

Welche Beschwerden hatten die damaligen Christen über die kirchlichen Strukturen und Praktiken? Diese lassen sich offensichtlich schwer zusammenfassen und sie waren von Gebiet zu Gebiet und von Gruppe zu Gruppe verschieden. Bei manchen ging es um persönliches Moralverhalten, wie etwa das Konkubinat im Klerus und den Nepotismus bei einflussreichen Klerikern (d.h. die Bevorzugung von Verwandten bei der Berufung in

¹⁶ Zwei Sammlungen bieten ausgiebige Abhandlungen über den fraglichen Zeitraum: die 21 Beiträge in Brady u. Müller-Luckner, *Handbook of European History, 1400–1600* Bd. 2; und die dreißig Beiträge in R. Po-chia Hsia (Hg.), *The Cambridge History of Christianity* Bd. 6: *Christianity: Reform and Expansion, 1500–1660*, Cambridge UK 2007. Vgl. zudem Diarmaid Mac Culloch, *The Reformation: A History*, New York 2003.

¹⁷ Vgl. Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church*, Oxford 2003.

kirchliche Ämter). Viele betrafen die finanziellen Missbräuche und Forderungen des kirchlichen Establishments, wie etwa die Gewohnheit, dass einzelne Kleriker zahlreiche bezahlte Titel und Stellungen („Benefizien“) gleichzeitig annahmen und folglich gar nicht daran dachten, ihre Residenzpflicht wahrzunehmen, sondern die Erfüllung ihrer pastoralen Pflichten an eine oft nachlässige Schicht niedriger Kleriker delegierten. Auch verschiedene Formen der päpstlichen Besteuerung waren verhasst, sowie auch der Missbrauch kirchlicher Strafmaßnahmen. Zudem störte viele der Ablasshandel, das heißt die Vergebung der zeitlichen Strafe, die nach der sakramentalen Sündenvergebung noch anstand. Andere Beschwerden bezogen sich spezieller auf die kirchliche Lehre und die liturgische Praxis, wie etwa die Forderung der Hussiten nach dem Kommunionempfang unter beiderlei Gestalten von Brot und Wein. Manche hatten Einwände gegen Frömmigkeitspraktiken wie etwa den Reliquienkult, der anscheinend ausgeartet war.

Das Scheitern der Reform der spätmittelalterlichen Kirche hat zu der weit verbreiteten Ansicht geführt, dass die pastorale Ineffizienz der spätmittelalterlichen Kirche ein wichtiger Faktor des Erfolgs von Luther und anderen gewesen sei, die ein anderes Modell des Zugangs zu Erlösung anboten. Behauptungen über die pastoralen Mängel der spätmittelalterlichen Christenheit wurden zum Bestandteil des „Mythos der Reformation“, also der Geschichte, die man darüber erzählte und akzeptierte, weshalb Luther, Calvin und die anderen „Protestierer“ so großen Erfolg hatten. Diese traditionelle Ansicht wurde im Lauf der letzten Generation stark in Frage gestellt, sowohl in regionalen Untersuchungen wie etwa denjenigen, die Eamon Duffy bezüglich Englands unternahm,¹⁸ als auch in der weiteren Historiografie.¹⁹ Hatte die spätmittelalterliche Kirche pastoral versagt? War zum Beispiel damals das Sakrament der Buße für die Gläubigen eine schwere Last oder war sie ein trostvolles Ritual, das den Menschen das Gefühl gab, Gott näher zu sein? Waren die Reliquienverehrung und die Verwendung von Ablässen Schwindeleien, die die Menschen durchschauten, oder Ausdrucksweisen einer tief empfundenen Volksfrömmigkeit, die trotz mancher Missbräuche ein echtes Bedürfnis erfüllten? Auf diese Fragen gibt es keine zufriedenstellenden allgemeinen Antworten. Allerdings können regional ganz verschiedene Weisen, wie die Gläubigen diese und andere Aspekte des spätmittelalterlichen Frömmigkeitslebens empfanden, etwas Wichtiges über den Erfolg oder das Scheitern von Luther und seinen

¹⁸ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*, New Haven u. London 1992.

¹⁹ Vgl. z. B. Bernd Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter: Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991.

Nachfolgern aussagen. So scheint es zum Beispiel, dass Beschwerden über ausgewählte kirchliche Praktiken in Deutschland weiter verbreitet waren als in Südeuropa, namentlich in Spanien, wo man bereits einige Reformen unternommen hatte. Die spätmittelalterliche Christenheit pflegte manche ihrer Praktiken sehr intensiv und effizient – und auf einigen Gebieten mehr als auf anderen. Auf wieder anderen wurde sie mit Misstrauen, ja Abneigung betrachtet. Wäre das nicht der Fall gewesen, dann wäre es unverständlich, dass dem ursprünglich konservativen Aufruf eines einzelnen deutschen Mönchs der Erfolg beschieden war, den er hatte.

Dennoch ist es wichtig, die Bedeutung der kirchlichen Missbräuche als Ursache der Reformation nicht überzubewerten. Wie Lucien Febvre schon vor längerer Zeit bemerkt hat, kann man sich schwerlich vorstellen, „dass eine derart positive und komplexe religiöse Erneuerungsbewegung wie die Reformation ‚allein‘ durch Missbräuche hätte ausgelöst werden können.“ Man sollte stattdessen wichtigen Lehraussagen, insbesondere derjenigen von der Rechtfertigung allein durch Glauben, sowie dem Lesen der Bibel in der Muttersprache die zentrale Rolle beim Erfolg der Reformation zuerkennen, die Febvre als „eine tiefgreifende Revolution des religiösen Empfindens“ ansah.²⁰ Über die doktrinären Dispute des 16. Jahrhunderts wurde schon ungemein viel geschrieben, so dass man darüber leicht die Bedeutung der Dispute über die richtige Weise, ein christliches Leben zu führen, vergessen konnte. Scott Hendrix hat uns deshalb daran erinnert, dass „man sogar sagen kann, dass die Reformation ... eine Reformation der Spiritualität war, weil es bei den ungelösten Fragen, die zur dauerhaften Abtrennung der protestantischen Konfessionen vom Gehorsam gegenüber dem Papst führten, in der Hauptsache um den Gottesdienst und die Frömmigkeit ging.“²¹

Über Martin Luther wurde fast schon mehr geschrieben als über sonst jemanden in der Geschichte des Christentums.²² Offensichtlich war Luther

²⁰ Lucien Febvres „The Origins of the French Reformation: A Badly-Put Question?“ erschien ursprünglich 1929 und findet sich auf Englisch in *A New Kind of History from the Writings of Lucien Febvre*, hg. v. Peter Burke, New York 1973, 44–107 (Zitate aus 56 und 59). Febvre erkannte die Bedeutung der Mystik-Literatur für die religiöse Sensibilität, die die Reformation förderte (siehe 67f., 79).

²¹ Scott H. Hendrix (Hg. u. Übers.), *Early Protestant Spirituality*, Classics of Western Spirituality, New York 2009, 5. Später in dieser Sammlung erklärt Hendrix: „In der protestantischen Spiritualität, wie sie die Reformer vorsahen, ging es mehr um Aktion als um Kontemplation, oder genauer gesagt, sie war die praktizierte neue Theologie“ (141).

²² Als kurze Biografie siehe Martin Mary, *Martin Luther*, New York 2004. Als Überblick über Luthers Theologie siehe Scott Hendrix, „Luther“, in: *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, hg. v. David Bagchi u. David C. Steinmetz, Cambridge UK 2004, 39–56.

in seiner Ausbildung, seiner religiösen Welt und seinem zunehmenden Wunsch, sowohl doktrinäre als auch praktische Missbräuche in der Kirche abzustellen, eine typisch spätmittelalterliche Gestalt.²³ Luther hatte nie die Absicht, die Kirche zu spalten, sondern er wollte sie nur wieder zu ihrem wahren Wesen zurückbringen. Oder um noch einmal Scott Hendrix zu zitieren: Luther „hatte nicht vor, eine neue Theologie zu schaffen, genau wie er nicht vorhatte, eine neue Kirche zu schaffen.“²⁴ Dennoch war es genau das, was Luther bewirkte: eine „unbeabsichtigte Revolution“, die eine neue Kirche bzw. neue Kirchen und eine neue Theologie mit sich brachte.²⁵

Was einen beim Vergleich von Luthers Theologie mit derjenigen der Vertreter der Scholastik – von denen er einige recht gut kannte – unverzüglich besticht, ist der zutiefst persönliche, ja man könnte sogar sagen existenzielle Stil seines Ansatzes.²⁶ Luther vermeidet trockene, objektive Versuche, den christlichen Glauben zu verstehen, wenn er darum ringt, die persönliche Bedeutung der biblischen Botschaft für sein Leben und das Leben seiner Zuhörer oder Leser zu erschließen. Der existenzielle Charakter von Luthers Theologie hilft verstehen, weshalb er so stark auf seine Zuhörer und Leser einwirkte. Zugleich wirft das auch ein Licht auf die Frage, warum sich Luther einer ganzen Reihe mittelalterlicher Mystiker verbunden fühlte (darüber mehr in Kapitel 1). Der Entwicklungsverlauf von Luthers Theologie zwischen 1512 und 1522 und sogar schon früher wurde bereits oft untersucht.²⁷ Die Einzelheiten dieser Evolution und die Diskussionen darüber können hier nicht vorgestellt werden, aber es ist wichtig, zu sehen, dass Luthers Unzufriedenheit mit Aspekten der religiösen Praktiken seiner Zeit wie etwa dem Ablasshandel in seinem sich vertiefenden Ringen um die Beantwortung der Frage wurzelte, wie Gott der sündigen Menschheit die Erlösung erschließe. Luthers Probleme mit den Ablässen und später mit der päpstlichen Autorität bildeten die Messerschneide, die unerbittlich die mittelalterliche Christenheit auseinandertrennte.

²³ Die mittelalterlichen Aspekte von Luthers Person und Programm werden betont in Heiko A. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982.

²⁴ Hendrix, „Luther“ 56.

²⁵ Über die Reformation als zufällige Revolution siehe MacCulloch, *Reformation* 123–132.

²⁶ Über den Erfahrungs-Charakter von Luthers Theologie siehe Otto Hermann Pesch, „Existential and Sapiential Theology – the Theological Confrontation between Luther and Thomas Aquinas“, in: *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, hg. v. Jared Wicks, Chicago 1970, 59–81.

²⁷ Als Skizze bis zum Jahr 1517 siehe Jared Wicks, *Man Yearning for Grace: Luther's Early Spiritual Teaching*, Washington, DC 1968. In jüngerer Zeit hat Berndt Hamm betont, dass nur eine Untersuchung von Luthers Entwicklung zwischen 1505 und 1520 den ganzen Fortschritt bis hin zu seiner reifen evangelischen Position vor Augen führen könne; siehe Hamm, *Der frühe Luther*, Tübingen 2010.

Luther war willens, fromme Praktiken zu akzeptieren, die nicht im Konflikt mit dem standen, was er in der Bibel las, aber er weigerte sich, solche zu billigen, die er als im Widerspruch zum evangelischen Glauben stehend einschätzte. Zu Beginn seiner Laufbahn hatte er das Gefühl, er müsse lediglich auf diese Probleme aufmerksam machen, und dann werde der Prozess zu ihrer Behebung schon in Gang kommen. Als er dann aber auf immer mehr Widerstand seitens der Verfechter des Papsttums stieß, vor allem nach seinem Disput 1518 in Augsburg mit Kardinal Cajetan, begann ihm klar zu werden, dass nicht nur der damalige Papst (Leo X.) und seine Sprecher dem Irrtum verhaftet waren, sondern der gesamte päpstliche Apparat im Gegensatz zu Christus handelte und deswegen mit dem Antichrist gleichzusetzen sei, von dem Paulus vorhergesagt hatte, dass er in den letzten Tagen als Gegner Christi und seiner Anhänger auftreten werde (2 Thess 2). (Luther hatte einen zutiefst apokalyptischen Denkansatz, und zwar in dem Sinn, dass er im Schatten der Wiederkunft des Herrn lebte, jedoch machte er klugerweise keine Vorhersagen über das Datum des Endes.) Es überraschte nicht, dass Leo den widerspenstigen Mönch mit der Bulle „Exsurge Domine“ von 1520 exkommunizierte oder dass Luther das päpstliche Dokument unverzüglich verbrannte.

Ein Schlüsselereignis in Luthers Entwicklung war das, was man oft als seinen „reformatorischen Durchbruch“ zum Verständnis bezeichnete, dass die Initiative zur Rechtfertigung der Menschen trotz ihrer Sünden einzig Gott zustehe und es daher für uns notwendig sei, total auf Gottes Verheißung zu vertrauen, dagegen unserem Ich und dessen Werken zu misstrauen. Luther erzählte später, dass ihm diese Einsicht jäh im Turmzimmer seines Augustinerklosters aufgegangen sei, weshalb in der Folge dafür der Begriff „Turmerlebnis“ entstand. Seiner Aussage zufolge geschah das 1519, aber es scheint in Wirklichkeit ein oder zwei Jahre früher gewesen zu sein. Diese Einsicht hatte sich zweifellos im Lauf einiger Zeit herauskristallisiert und sie brachte ein neues Verständnis des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Glauben mit sich. Luther war aufgegangen, dass die Aussage „die Gerechtigkeit Gottes wird offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: *Der aus Glauben Gerechte wird leben*“ (Röm 1,17) sich nicht auf die aktive Gerechtigkeit beziehe, mittels derer Gott die Sünder richte, sondern auf die passive Gerechtigkeit, dank derer wir durch das Geschenk des Glaubens gerechtfertigt werden. Wir werden nicht gerechtfertigt, weil wir rechtschaffene Werke tun, sondern wir sind dazu fähig, rechtschaffene Werke zu tun, weil wir den Glauben an Gott haben, der uns rechtfertigt. So bleiben wir für uns genommen immer Sünder, aber zugleich sind wir auch

durch den Glauben gerechtfertigt (*simul justus et peccator*).²⁸ Die Aussage, dass das Heil durch Glauben an Gottes Gnade (*sola fide, sola gratia*) zu finden sei, sowie die Betonung, dass einzig die Bibel, nicht die menschliche Tradition, die Grundlage des Glaubens sei (*sola scriptura*), bildet die Grundlage von Luthers Theologie.

Passive Rechtschaffenheit und evangelischer Glaube sind grundlegend christozentrisch und beinhalten „die Kreuzestheologie“ (*theologia crucis*), von der Luther ab 1518 zu sprechen begann. Die Erlösung erschließe sich uns nur durch Christi Leiden am Kreuz. Unsere Antwort darauf müsse darin bestehen, dass wir unserer Taufberufung entsprechen, mit ihm zu leiden. Dieses theologische Programm war zutiefst biblisch und beruhte auf Luthers Lektüre der Bücher des Alten Testaments (z. B. der Psalmen und des Buchs Genesis) und des Neuen Testaments (insbesondere der Paulusbriefe und des Johannesevangeliums). Auf dieser Grundlage entwickelte Luther die breit angelegte Vision einer deutlich evangelischen Christenheit, wie man aus seinen drei „Reformationstraktaten“ von 1520 ersehen kann (*An den christlichen Adel deutscher Nation, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, Von der Freiheit eines Christenmenschen*), sowie aus Werken wie *Wider das Papsttum zu Rom* und *Von den guten Werken*. Diese beliebten Schriften weckten in vielen Teilen Deutschlands und auch anderswo in Europa eine breite Reaktion, die dann durch Luthers bahnbrechende Übersetzung der Bibel ins Deutsche gefestigt wurde.

Luther war der erste, der aus dem Herkömmlichen ausbrach, aber der Kreis evangelischer Führungsgestalten wie etwa Philipp Melanchthon, Andreas Karlstadt und Martin Bucer folgte seinem Aufruf. Die Tatsache, dass ab 1517 binnen weniger Jahre in den deutschsprachigen Ländern andere Reformzentren entstanden, offenbarte den hohen Grad an Unzufriedenheit mit vielen Aspekten des spätmittelalterlichen Glaubens und der entsprechenden Glaubenspraxis in Deutschland und führte zum Entstehen von neuen Formen evangelischer Lehre und Spiritualität. Diese anderen Reformaufbrüche zeigen überdies, dass es von Anfang an auch zu Meinungsverschiedenheiten und Spaltungen zwischen den Reformern kam. Bereits gegen Ende 1521 wandte Luther sich gegen die Tätigkeiten von Volkspredigern, von denen er den Eindruck hatte, dass sie seinen Ruf nach der Freiheit des Evangeliums zu weit trieben. Luther blieb zeitlebens in sozialen Fragen gemäßigt, und so wundert es nicht, dass er sich gegen die deutschen Bauern wandte, die gegen ihre Feudalherren revoltierten, und das zum Teil

²⁸ Als kurze Darstellung siehe Hamm, *Der frühe Luther* Kap. 9, „Gerechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre“.

unter der Inspiration eines seiner früheren Schüler, nämlich Thomas Müntzers (1489–1525). Dieses frühe Auftreten radikalerer Stimmen seitens Persönlichkeiten, die Luther „Enthusiasten“ oder „Fanatiker“ nannte, markiert die Anfänge dessen, was oft als „radikale Reformation“ bezeichnet wird, deren mystische Aspekte hier im 2. Kapitel behandelt werden.

Zu den anderen frühen evangelischen Stimmen gehörte der in Zürich wirkende Schweizer Priester Huldrych Zwingli (1484–1531), der betonte, dass er die biblische Botschaft von der Erlösung allein durch Glauben unabhängig von Luther entdeckt habe. Zwingli griff bereits gegen 1519 volkstümliche Glaubensvorstellungen und Praktiken wie die Vorstellung vom Fegfeuer und die Heiligenverehrung an. Ab 1522 predigte er gegen kirchliche Vorschriften, von denen er empfand, dass sie vom in der Bibel offenbarten göttlichen Gesetz abwichen, das seiner Auffassung nach für die Kirche die einzige Norm sein sollte. Der Bildersturm Zwinglis und seiner Anhänger und insbesondere seine Argumente für ein symbolisches Verständnis der Kommunion brachten ihn schon bald in Konflikt mit Luther. Ein Versuch von 1529 in Marburg zur Ausarbeitung eines Kompromisses zwischen den beiden Parteien führte zu nichts, und zu Anfang der 1530er Jahre gab es schließlich offensichtlich zwei größere, voneinander verschiedene Formen des evangelischen Protests gegen Rom: Luther und seine Unterstützer sowie die ursprünglich schweizerische und bald schon internationale Welle dessen, woraus dann schließlich der Reformierte Protestantismus entstand. Der reformierte Strang des Protestantismus fand seinen größten Exponenten in dem französischen Humanisten und Theologen Johannes Calvin (1509–1564), der sein Leben zum größten Teil in Genf verbrachte.

Die komplizierte politische Situation der deutschsprachigen Länder hilft erklären, warum die päpstliche Reaktion sogar mit ihrer Unterstützung durch Kaiser Karl V. zu schwach blieb, um der zunehmenden Spaltung der Christenheit ein Ende zu setzen. In dem Jahrzehnt, das die Anfänge von Luthers Protest erlebte, kam es zu einer grundlegenden politischen Verlagerung. Auf den wichtigsten Thronen Europas rückten drei neue Herrscher mit neuen Anliegen und Agenden nach: der Tudor Heinrich VIII. in England (1509); der Valois Franz I. in Frankreich (1515) und der Habsburger Karl V. (1519), welcher sowohl über das Heilige Römische Reich Deutscher Nation als auch über Spanien herrschte. Obwohl der Habsburger in Europa der mächtigste Herrscher war, setzten die Opposition der anderen Staatenlenker und das gewaltige Ausmaß von Karls Herrschaftsbereich seiner Macht Grenzen. Die Struktur des deutschen Reichs, worin die Autorität Karls gegen diejenige zahlreicher Fürsten und reichsunabhängiger Städte

und insbesondere der Kurfürsten abgewogen wurde, setzte seiner Machtvollkommenheit enge Grenzen. Karl zitierte Luther vor einen Reichstag, den er 1521 in Worms abhielt. Dort weigerte Luther sich, seine Stellungnahmen zurückzunehmen und er soll die berühmten Worte gesprochen haben: „Mein Gewissen bleibt gefangen in Gottes Wort. Denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es offenkundig ist, dass sie öfters geirrt und sich selbst widersprochen haben. Widerrufen kann und will ich nichts, weil es weder sicher noch geraten ist, etwas gegen sein Gewissen zu tun. Gott helfe mir, Amen.“²⁹ Karl hatte Luther sicheres Geleit gewährleistet und der Mönch hatte die Unterstützung seines lokalen Herrschers, Friedrichs des Weisen von Sachsen, und so konnte er den Reichstag unbehelligt verlassen.

Im Jahr 1529 veröffentlichten auf einem weiteren Reichstag, der in Speyer stattfand, diejenigen Fürsten und Städte, die zu Luther und Zwingli standen und von Philipp von Hessen angeführt wurden, unter dem Titel *Protestatio* einen Minderheitenbericht, worin sie ihren Glauben an die Reform bekannten, und damit entstand der Begriff „Protestanten.“³⁰ Auf dem Reichstag von Augsburg im Jahr 1530 legte Melanchthon den Text eines Glaubensbekenntnisses vor, von dem er hoffte, es könne der Ausgangspunkt für Diskussionen zwischen Luthers Anhängern und reformwilligen Katholiken sein, aber Karl V. ergriff die Partei des päpstlichen Delegaten und lehnte die „Augsburger Konfession“ ab, die dann zum Gründungsdokument der lutherischen Konfession werden sollte. Im Bewusstsein, dass der Kaiser ihnen energische Gegnerschaft leistete, gründeten daraufhin die protestantischen Fürsten 1531 ein Verteidigungsbündnis der fürstlichen Anhänger Luthers und Zwinglis, das als der „Schmalkaldische Bund“ bekannt wurde. Es folgten bewaffnete Auseinandersetzungen. Karl besiegte zwar 1547 die Liga, aber bis dahin war der Protestantismus bereits zu fest etabliert, um wieder ausgemerzt werden zu können. Karl anerkannte diese Tatsache, indem er 1548 den Versuch eines Religionskompromisses veröffentlichte (das *Interim* von Augsburg). Manche Protestanten akzeptierten ihn; die meisten taten das jedoch nicht und setzten ihren Widerstand fort.

²⁹ Zitiert aus Oberman, *Luther* 203. Über dieses Ereignis siehe auch Marty, *Martin Luther* 66–69.

³⁰ Die Katholiken begannen zwar bereits früh, nämlich seit Anfang der 1560er Jahre, in polemischen Schriften die Bezeichnung „Protestanten“ zu benutzen, aber die evangelischen Reformer selbst bezeichneten sich bis ins 18. Jahrhundert nicht als „Protestanten“. Ab der Zeit von Friedrich Schleiermacher im frühen 19. Jahrhundert gab es dann unter den Protestanten eine theologische Diskussion über die Wesensnatur des „Protestantismus“. Siehe Hermann Fischer, „Protestantismus“, in: *TRE* 27, 542–551; und Wriedt, „Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?“

Karls Feinde inner- und außerhalb des Reichs verbündeten sich gegen ihn und der Krieg zog sich hin. 1555 dankte der erschöpfte Karl ab und hinterließ seinem Bruder und Erben Ferdinand I. (Herrscher von 1558–1564) die Aufgabe, die politische Vereinbarung zustande zu bringen, die dann als der „Augsburger Reichs- und Religionsfrieden“ bekannt wurde. Darin wurde die Existenz sowohl katholischer als auch lutherischer Bereiche im Reich anerkannt und der berühmte Grundsatz eingeführt, dass der jeweilige Herrscher die Religion seines Gebiets bestimmen solle (*cuius regio eius religio*). Verhängnisvoller Weise sowohl für die Dauerhaftigkeit des Friedens als auch für die Ausbreitung der Reformation hatte man denjenigen Fürsten und Städten, welche den Reformierten Protestantismus eingeführt hatten, keine politische Anerkennung gewährt.

Die Reaktion auf diese Reformbewegungen seitens Roms und seiner politischen Verbündeten blieb zwei Jahrzehnte hindurch fragmentarisch und ineffizient.³¹ Dem Papst war die Gefahr bewusst, die von Luther her drohte, aber er hatte keine klare Politik, um die notwendigen Reformen angehen zu können, die zumindest ein Stück weit die Anziehungskraft des Wittenberger Theologen gemindert hätten. Rom war obendrein zögerlich, ein allgemeines Konzil einzuberufen. Die Geschichte der katholischen Reaktion auf Luther und die anderen Evangelischen gleicht in manchem den Diskussionen über den Sinn *der* Reformation und spiegelt wechselnde Strömungen in der Historiografie, in die sowohl religiöse als auch philosophische Parteinahmen hineinspielen.³² Leopold von Ranke führte in seiner erstmals 1834–1836 veröffentlichten *Geschichte des Papsttums* den Begriff der „Gegenreformation“ ein³³ und charakterisierte den Katholizismus des 16. Jahrhunderts als im Wesentlichen eine Reaktion auf Luthers Protest. Im späten 19. Jahrhundert vermerkten sowohl katholische Autoren (Ludwig von Pastor) als auch protestantische (Wilhelm Maurenbrecher) die Existenz wichtiger Reformströmungen im Katholizismus vor und nach 1517 und es kam weithin der Begriff „katholische Reform/Reformation“ in Gebrauch. 1946

³¹ Zwei Werke, die einen guten Überblick über den frühmodernen Katholizismus bieten, sind Michael A. Mullett, *The Catholic Reformation*, London u. New York 1999; und Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700: A Reassessment of the Counter-Reformation*, European History in Perspective, Washington, DC 1999. Von den älteren Darstellungen seien genannt: Pierre Jannell, *The Catholic Reformation*, Milwaukee 1949; John C. Olin, *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola*, New York 1969; und H. Outram Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge, UK 1968.

³² Zur Historiografie siehe John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, MA 2000.

³³ Die Bezeichnung „Gegenreformation“ scheint 1776 von dem lutheranischen Historiker Johann Stephan Pütter erfunden worden zu sein.

veröffentlichte der Historiker des Konzils von Trient Hubert Jedin (1900–1980) eine Kurzschrift mit dem Titel *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, worin er die innere Verknüpfung von zwei Reformströmungen im römischen Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts aufzuzeigen versuchte.³⁴ Er formulierte es so: „Die katholische Reformation ist die Erinnerung der Kirche an das katholische Ideal des Lebens durch innere Erneuerung, [und] die Gegenreformation ist die Selbstvergewisserung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus.“³⁵ In jüngerer Zeit haben sich Historiker wie John O'Malley und Robert Bireley für die neutralere Charakterisierung „frühmoderner Katholizismus“ ausgesprochen, nämlich als Bezeichnung dafür, dass man sowohl die katholische Reform als auch die Gegenreformation in eine größere Perspektive einbezieht.³⁶ Andere Fachleute haben die inneren Zusammenhänge zwischen Katholizismus und Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert aufzuzeigen versucht. So behandelte zum Beispiel Jean Delumeau die Rolle der beiden Reformationen (derjenigen Luthers und derjenigen des Papstes) unter dem Gesichtspunkt dessen, was er als den letztlich erfolglosen Versuch zur Evangelisierung der bäuerlichen Bevölkerung Europas bezeichnete.³⁷ Ernst Zeeden, Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard, R. Po-chia Hsia und andere haben die Wichtigkeit der Ausbildung der konfessionellen Kirchen betont, sowohl der protestantischen als auch der katholischen, als Reaktionen auf breite soziale und politische Entwicklungen im frühmodernen Zeitraum.

Angesichts der hierarchischen Natur des Katholizismus im Unterschied zu den eher lokalen und loseren Formen der Kirchenordnung, wie sie sich in den protestantischen Denominationen finden, ist es hilfreich, zwischen den katholischen Reformbewegungen „von unten nach oben“ und „von oben nach unten“ zu unterscheiden, auch wenn sich beides nicht trennen lässt. Die meisten der Bewegungen, die mit dem verbunden waren, was als die „katholische Reform“ bezeichnet wurde, erfolgten von unten nach oben und nährten sich aus religiösen Entwicklungen, die im 15. Jahrhundert eingesetzt hatten, wie etwa die *Devotio Moderna* und verschiedene Erneuerungsbemühungen der Ordensgemeinschaften. Im 16. Jahrhundert zeigt

³⁴ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946.

³⁵ Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* 38.

³⁶ Siehe O'Malleys Zusammenfassung über die Vor- und Nachteile der vier Schlüsselbegriffe „Gegenreformation“, „katholische Reform/Reformation“; „tridentinische Reform/tridentinisches Zeitalter“ und „frühmoderner Katholizismus“ in seinem *Trent and All That* 119–143.

³⁷ Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, London 1977. Als Einschätzung von Delumeaus Versuch, die Natur der Diskussion zu verändern, siehe O'Malley, *Trent and All That* 101–103.

sich die katholische Reform besonders deutlich im Entstehen neuer Formen des Ordenslebens, die sowohl dem Zweck dienten, die in den etablierten Orden eingerissenen Missbräuche zu beheben (ein Beispiel ist die Reform der Franziskaner durch die Kapuziner) sowie auch neue Wege dafür zu eröffnen, in der Welt nach dem Evangelium zu leben.³⁸ Am wichtigsten von letzteren war die Entstehung des Jesuitenordens zwischen der Zeit der Konversion von Ignatius von Loyola im Jahr 1522 und der päpstlichen Bestätigung dieses Ordens 1540. Die spätere apologetische und polemische Rolle der Jesuiten im nachtridentinischen Katholizismus sollte nicht die Tatsache verdunkeln, dass die ursprünglichen Ziele von Ignatius apostolischer und geistlicher, ja sogar mystischer Natur waren.³⁹ Die Jesuiten spielten später auf dem Gebiet der mystischen Frömmigkeit eine wichtige Rolle, besonders in Italien und Frankreich.

Viele andere Ordensgemeinschaften und Gruppen leisteten bemerkenswerte Beiträge. Die Reform der Kapuziner begann 1528 Matteo da Bascio als Erneuerung des Lebens in Armut und kontemplativem Gebet, wie es das Ideal von Franziskus gewesen war. Der Übertritt des dritten Kapuziner-Generals Bernardino Ochino ins protestantische Lager im Jahr 1539 brachte den Orden in Schwierigkeiten, aber diese überwand er und wurde im nachtridentinischen Katholizismus zu einer der Hauptkräfte, mit Persönlichkeiten wie dem Italiener Lorenzo von Brindisi (1559–1619) und dem Franzosen Joseph du Tremblay (1577–1638), der Kardinal Richelieu rechte Hand wurde. Im frühmodernen Katholizismus entstanden neue Männer- und Frauenorden. Die 1524 gegründeten Theatiner entwickelten sich aus Reformkreisen in Italien wie etwa dem mit der Mystikerin Caterina von Genua verbundenen Oratorium der göttlichen Liebe und sie hatten Mitglieder, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Reformkreisen der römischen Kurie tätig waren. Die Theatiner hatten kein großes Interesse an der Mystik, aber ein Mitglied des Ordens, Lorenzo Scupoli (1530–1610) schrieb den asketischen Klassiker *Combattimento spirituale* („Der geistliche Kampf“, 1. Auflage 1589), der zu einem der zeitlosen Bestseller der geistlichen Literatur sowohl bei den Katholiken als auch den Protestanten (und sogar den Orthodoxen) wurde.⁴⁰ Andere neue Orden wie etwa die Barnabiten (Mai-

³⁸ Als Überblick über die neuen Orden siehe Richard DeMolen (Hg.), *Religious Orders of the Catholic Reformation: In Honor of John C. Olin on His Seventy-Fifth Birthday*, New York 1994.

³⁹ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge MA 1993.

⁴⁰ Über die Geschichte der Theatiner sowie als Quellensammlung darüber siehe William V. Hudon (Hg. u. Übers.), *Theatine Spirituality: Selected Writings*, Classics of Western Spirituality, New York 1996.

land 1533) und die Oratorianer (Rom, erst 1575 approbiert) spielten bei der Wiederbelebung des Katholizismus wichtige Rollen. Die Oratorianer sollten später, in der französischen Mystik des 17. Jahrhunderts, große Bedeutung erlangen. Die von Teresa von Ávila 1562 begonnene und schließlich 1593 approbierte Reform der Unbeschuheten Karmelitinnen wirkte sich in der Folge besonders stark auf die Geschichte der Mystik aus. Die Ursulinen wurden von Angela Merici (1474–1560), einer unverheirateten Frau aus dem Laienstand, gegründet, deren Anliegen es war, eine Form des nicht klösterlichen Gemeinschaftslebens Gott geweihter Frauen zu gründen. Der Orden, der 1544 die päpstliche Anerkennung erhielt, widmete sich Werken der Nächstenliebe und der Unterweisung der Armen. Seine wichtigste Mystik-Autorin war die französische Ursuline Marie de l'Incarnation († 1672).

Aber die Reform von unten nach oben war nicht nur das Werk neuer Ordensgemeinschaften. Im vorliegenden Zusammenhang ist es allerdings nicht möglich, ausführlich auf weitere wichtige Entwicklungen zu sprechen zu kommen, wie etwa die Neubelebung der Predigt, die Verbreitung von Katechismen, die weiterhin wichtige Rolle der mittelalterlichen Bruderschaften und natürlich den Hunger nach geistlicher und mystischer Literatur seitens der Laien, ein Phänomen, das im 15. Jahrhundert einsetzte und sich im 16. und 17. Jahrhundert noch verstärkte.

Die ältere katholische Geschichtsschreibung neigte dazu, die Reform „von oben nach unten“ in den Vordergrund zu stellen, jedoch haben jüngere Autoren daran gearbeitet, eine rigoros hierarchische Sicht des nachtridentinischen Katholizismus zu korrigieren. Selbst an der Spitze, das heißt bei den Päpsten und der römischen Kurie, gab es keine einheitliche Sicht oder Programmatik, wie die fortwährenden Kämpfe zwischen Intransigenten und Reformern zeigen. Eine Gruppe von Reformern, die oft als die *spirituali*, die „Geistlichen“ oder die katholischen Evangelischen bezeichnet wurden, wie etwa der englische Kardinal Reginald Pole, der venezianische Aristokrat Gasparo Contarini sowie Kardinal Giovanni Marone, der Held von Trient, hatten signifikanten Einfluss, aber sie mussten zugleich auch gegen eine starke Opposition ankämpfen. Der Prozess, der schließlich zum Konzil von Trient führte (1545–1563) zeigt, dass der damalige Katholizismus alles andere als monolithisch strukturiert, sondern voller interner Debatten und rivalisierender Parteien war.⁴¹ Karl V. wollte ein Konzil, aber

⁴¹ Über Trient siehe John W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge, MA 2013. O'Malley beruft sich anerkennend auf die vierbändige Darstellung von Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br. 1949–1975, deren erste zwei Bände ins Englische übersetzt wurden.