

„Ich will mich in dir versenken“
Die Lehre von der unio mystica in der Matthäus-Passion von
Johann Sebastian Bach

Von Reiner Marquard (Freiburg/Br.)

Meinrad Walter in Dankbarkeit zugeeignet!

In einem Vortrag am 20. März 1909 anlässlich des Ersten Westfälischen Bachfestes preist Albert Schweitzer Bach geradezu euphorisch: In ihm „redet einer der größten Mystiker, die es je gegeben hat, zu den Menschen und führt sie aus dem Lärm zur Stille. Er gehört zu denen, welchen es verliehen wird, an der Erlösung der Menschheit mitzuhelfen“.¹ Je höher die Apotheose begrifflich ausholt, desto unbestimmter wird sie. Alfred Dürr hat demgegenüber darauf aufmerksam gemacht, daß Bach in den Eintragungen der Calov-Bibel (1682) nach 1740 (?)² zu verstehen gibt, „sein Amt und seine Musik auf diejenige Autorität zu gründen, die das Luthertum auf Erden für Gewissensfragen allein anerkennt: die Heilige Schrift.“³ Frömmigkeit war für Bach eine intelligente und affektive Resonanz auf das Wort der Schrift. Im Affektiven ist der *ganze* Mensch anvisiert in seiner Ergriffenheit; im Intelligiblen ist der *Grund* des Affektiven anvisiert. Beide Aspekte durchdringen sich im Gedanken der orthodoxen Lehre von der unio mystica. Im folgenden soll untersucht werden, inwieweit auch und gerade in der Matthäus-Passion Spuren dieser Lehre zu finden sind und was sie aussagen über die theologische Grundorientierung der Großen Passion. Die theologischen Prägekräfte des Librettos sind die damals populären Dogmatiken und insbesondere das Lehrbuch von Leonhart Hütter.⁴ Über Hütter richtet sich der Blick zurück zur *Konkordienformel* (1577) und damit zu Martin Luther selbst. Die nachreformatorische Theologie (auch als altprotestantische Orthodoxie bezeichnet) entwickelte sich lutherisch aus innerevangelischen und apotheotischen Konflikten hin zu einer Konfessionsbildung, die mit der Abfassung im *Konkordienbuch* (1580) ihren Abschluß

¹ Zitiert nach M. Walter (Hrsg.), *Die ganze Welt bewundert Bach. Von Kennern für Liebhaber*, Düsseldorf und Zürich 2000, S. 61.

² Randnotiz(en) Bachs in der kommentierten Bibelausgabe Abraham Calovs: Dok III, Nachträge zu Bd. 1, Nr. 183 a (S. 636 f.). Ein Besitzvermerk ist für 1733 nachgewiesen (Dok I, Anh. I, Nr. 10, S. 270).

³ A. Dürr, *Das Bachbild im 20. Jahrhundert*, in: Dürr, *Im Mittelpunkt Bach. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, hrsg. von K. Beißwenger u. a., Kassel 1988, S. 187.

⁴ Siehe Fußnote 54. Zur Bedeutung Hütters für das Werk Bachs vgl. R. Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen. Christian Friedrich Henrici alias Picander und das Libretto der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach*, Freiburg 2017, S. 13 f. und 16 f.

erreicht hatte.⁵ Bach war auf die Konkordienformel verpflichtet worden.⁶ Es wäre deshalb an den Leipziger Kirchen gewiß keine geistliche Musik zu Gehör gebracht worden, die nicht auf den Gehalt der Konkordienformel hin gedichtet worden wäre.

Wie also ist der Gedanke der unio mystica zu verstehen?⁷ Älteste Darstellungen in einem Kommentar zum Hohenlied aus der Abtei von Clairvaux (Ende 11. Jahrhundert) zeigen Braut und Bräutigam eng umschlungen. „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes, denn deine Liebe ist lieblicher als Wein“ (Hld 1,1). Die Braut trägt in ihrer rechten Hand ein Kirchengebäude, auf das sie mit ihrer Linken hinweist.⁸ Der Benediktinermönch Rupert von Deutz gestaltet seinen Kommentar zum Hohenlied als ein Gespräch zwischen Christus und Maria. Bernhard von Clairvaux wird der Liebe zwischen Braut und Bräutigam eine ganz eigene – die menschliche Seele betreffende – Bedeutung verleihen.⁹ „Wie schön bist du für mich, o Herr, auch da, wo du die himmlische Schönheit abgelegt, auch da, wo du dich erniedrigt hast!“¹⁰ Johann Koerbecke, ein westfälischer Meister, malt um 1475 Bernhard, der den Gekreuzigten liebevoll umfaßt und seinerseits vom Gekreuzigten berührt wird.¹¹ „Wo wird den Schwachen Schutz und Sicherheit und Ruhe als in den Wunden des Erlösers? [...] Durch sie darf ich süßen Honig kosten, darf kosten und schauen, wie liebeich der Herr ist.“¹² Die Liebe führt in die Gleichförmigkeit.¹³ Bernhard ist „der Vater der Brautmystik“.¹⁴

⁵ 1555–1600 Frühorthodoxie (der Augsburger Religionsfriede ebnete den Weg zur Konfessionsbildung der Anhänger der Augsburger Konfession von 1530, es folgte die Relativierung der Autorität Melanchthons und seiner Anhänger durch die ‚echten‘ (Gnesio-)Lutheraner; 1600–1678 Hochorthodoxie (J. Gerhard; A. Calov); 1675–1740 Spätorthodoxie (D. Holla[t]z).

⁶ Vgl. Dok III, Nachträge zu Bd. I, Nr. 92 a, S. 630f. (Unterzeichnung der Visitationsartikel, Leipzig, 13. Mai 1723); vgl. R. Marquard, *Johann Sebastian Bach im Spannungsfeld der Leipziger Aufklärung*, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 214 (4. Heft 2016), S. 33–56.

⁷ Die folgenden Ausführungen – dafür danke ich dem Rombach Verlag Freiburg – zitieren weitgehend aus Marquard (wie Fußnote 4), S. 81–93.

⁸ Vgl. B. Borchert, *Mystik*, hrsg. und aus dem Niederländischen übersetzt von H. Zulauf, Königstein/Taunus 1994, S. 110f.

⁹ Vgl. G. Gerleman, *Das Hohelied*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. XVIII,2, Neukirchen-Vluyn 1963, S. 46.

¹⁰ Cant. 45,9. Zitiert nach C. Richstetter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Geschichte des Gebets und des mystischen Innenlebens der Kirche*, Köln 1949, S. 102.

¹¹ Borchert (wie Fußnote 8), S. 111.

¹² Cant. 61,3ff. Zitiert nach Richstetter (wie Fußnote 10), S. 106.

¹³ Vgl. ebenda, S. 110.

¹⁴ Ebenda, S. 115.

Wie unter uns Menschen der Name Mutter, Schwester und Freundin nicht soviel ausdrückt als der Name Braut, so konnten auch keine süßeren Worte gefunden werden, um die gegenseitigen süßen Beziehungen zwischen Gott und der Seele auszudrücken als die Worte Braut und Bräutigam. Denn diese haben alles gemeinsam, nichts Besonderes, nichts Geteiltes. Sie haben eine Erbschaft, ein Haus, einen Tisch, ein Brautgemach.¹⁵

Auch die Matthäus-Passion beginnt mit einem ‚Brautgesang‘. Sozusagen als § 1 und Leitmotiv setzt die Metapher vom Bräutigam und der Braut jedoch christologisch und ekklesiologisch den liturgischen Rahmen der Passion. Keine frei diffundierende Mystik bestimmt das theologische Programm, sondern eine an der Kernbotschaft reformatorischer Theologie abgebildete Frömmigkeit, die als unio mystica eingebunden bleibt in das „per fidem justificatus est“ des Menschen.¹⁶ Die Reformation folgte der allegorisch-mystischen Auslegung nicht. 1611 erschien Johann Gerhards Erklärung der Historien des Leidens und Sterbens Christi.¹⁷ Die Erklärung erfuhr eine weite Verbreitung. In der Vorrede begründet Gerhard die Hermeneutik seiner Passionsauslegung.¹⁸

Es wird die geistliche Braut Christi/ das ist/ die wahre Christliche Kirche vnd ein jeglich wares Glied derselbigen/ ein jede gleubige Seele/ im Hohenlied Salomons am 7. Cap. also beschrieben/ daß das Haar auff jhrem Heupt sey wie die Purpur des Königs in Falten gebunden/ welches der Herr *Lutherus* in seiner herrlichen *Tessera-decade consolatoria Cap. 7.* im ersten Lateinischen Jenischen Theil *fol. 448*, also erklert/ Daß der wahren Christen stete Betrachtung sey das heilwertige Leiden jhres Königes vnd Breutigams Christi/ in welchem er mit einem Purpurmantel bekleidet/ vnd mit seinem Rosinfarben Blut denselben gefebet/ Solches geschicht nun von jhnen billich/ nicht allein aus schuldiger Danckbarkeit vnd Liebe zu Christo/ sonder auch von wegen des grossen Nutzes/ welchen sie aus rechter Betrachtung des Leidens Christi haben vnd empfangen.¹⁹

Unter Verweis auf Hld 7,6 wird die Passionserzählung inmitten der Kirche plaziert. Die Passionsbetrachtung verhandelt in ihrem Kern das, was Grund und Ausdruck christlicher Existenz ist.

¹⁵ Cant. 7, n 2. Zitiert nach Richstetter (wie Fußnote 10), S. 115.

¹⁶ J. F. König, *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664), hrsg. und übersetzt von A. Stegmann, Tübingen 2005, Pars Tertia, §. 564, S. 312 f.

¹⁷ J. Gerhard, *Erklärung der Historien des Leidens vnnnd Sterbens vnsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten* (1611). *Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger*, Stuttgart 2002 (Doctrina Pietatis. I/6.).

¹⁸ Ebenda, S. 14–33.

¹⁹ Ebenda, S. 14.

„Audire verbum et sentire in corde est proprium Euangelii“ (das Wort zu hören und im Herzen zu fühlen, ist die eigentliche Folge des Evangeliums).²⁰ Zu Gal. 2,16 führt Luther in seinem Kommentar aus:

Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam.²¹

Luther pflegt einen geradezu unmystischen Umgang mit dem Gedanken der *inhabitatio Christi*: „Ist nu der glawbe recht und grund gut, so hastu und fulest Christum yn deynem hertzen.“²² Für Luther ist eindeutig, „daß der ‚Christus für uns‘ keinesfalls durch den ‚Christus in uns‘ überboten, sondern vielmehr anschaulich gemacht werden soll.“²³ Das rechtfertigende Handeln Christi orientiert den getrosteten und zuversichtlichen Glauben der Gerechtfertigten:

Gal.5, Also das die gute Werck dem gerechtmachenden glauben alzeit folgen und bey demselben, do er rechtschaffen und lebendig, gewislich erfunden werde, wie er dann nimmer allein ist, sondern alzeit liebe und hoffnung bey sich hat.²⁴

In der altprotestantischen Dogmatik wird diese Verschränkung unter dem Kennwort *unio mystica* verhandelt.²⁵ Die Lehre von der *unio mystica* ist eine genuine Schöpfung der Orthodoxie, die zur Lehre von den Prinzipien und Mitteln des Heils gehört. Wie wirkt das dem Menschen zugesprochene und zugewendete Heil aufgrund seiner Prinzipien „per quae ad eam homo lapsus perducendus est“ (durch die der gefallene Mensch zu ihm zu führen sei)²⁶?

²⁰ M. Luther, *Thesen für die erste Disputation gegen die Antinomer / Contra Antinomos* (1537), Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 2: *Christusglaube und Rechtfertigung*, hrsg. und eingeleitet von J. Schilling, Leipzig 2006, S. 447–459, speziell S. 454f.

²¹ Also ist der im Glauben erfaßte und im Herzen wohnende Christus die christliche Gerechtigkeit, wegen der uns Gott für gerecht erachtet und das ewige Leben gibt. *D. Martin Luthers Werke*, hrsg. von J. K. F. Knaake et al., 120 Bde., Weimar 1883 bis 2009 (Weimarer Ausgabe), Bd. 40/I, S. 229, Zeilen 22–30.

²² Ebenda, Bd. 17/I, S. 436, Zeilen 18–20.

²³ W. Herbst, *Johann Sebastian Bach und die lutherische Mystik*, Diss. Universität Erlangen 1958, S. 17.

²⁴ Konkordienformel – Epitome. III. Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK). Vollständige Neuedition*, hrsg. von I. Dingel im Auftrage der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014, S. 1238, Zeilen 21–24.

²⁵ Siehe etwa D. Hollatz, *Examen theologicum acroamaticum* (1707). *Volumen Secundus. Pars Tertia. Pars Quarta*, Darmstadt 1971, S. 485–506 („De Gratia Inhabitante, et de Unione Iustificatum Mystica cum Deo“).

²⁶ König (wie Fußnote 16), S. 174f.

Die orthodoxe Dogmatik befindet sich eingedenk Luthers in einer heftigen Auseinandersetzung mit „Weigeliani und Schwenckfeldiani“²⁷: „Weigeliani comminiscuntur, ex unio mystica fluere praedicationes personales, ut homo fidelis de seipso affirmare possit: Ego sum Christus.“²⁸ Das ist starker Tobak. Da ist es dann nicht mehr weit mit der Behauptung:

Christus wohnt also in den Wiedergebohrnen/ daß ein solcher Mensch zu dem andern sagen könne: Ich Christus Jesus das lebendige Wort Gottes habe dich erlöst durch mein unschuldiges Leiden.²⁹

Valentin Weigel³⁰ und Kaspar von Schwenckfeld³¹ hatten sich also mit spiritualistischen Denkansätzen in der Christologie befaßt und Auffassungen vertreten, die mit der Theologie Luthers, den Bekenntnisschriften und schließlich der Konkordienformel nicht kompatibel waren, so daß der neu hinzugekommene Topos unio mystica eine Leerstelle ausfüllen mußte, um den Weigeliani und Schwenckfeldiani keine ungeschützte Flanke bieten zu müssen, was ein Leben aus der Rechtfertigung an Folgen auch mit sich bringe. So sehr die Lehre von der unio mystica auch ein Reflex auf die Schwärmer ist, so sehr ist sie aber doch aus der inneren Logik der Weiterentwicklung der Theologie Luthers zu verstehen. Wenn die Lehre von der Rechtfertigung nicht nur einen theologischen Status des gerechtfertigten Menschen anzeigen soll, sondern auch die darin von Luther jeweils intendierten, aus dem Glauben erwachsenden guten Werke, stellt sich doch die Frage, wie es zu diesem Umlegen des Schalters kommt – vom gerechtfertigten Menschen zum Menschen, der in diesem Stand auch ein dementsprechendes Glaubensleben führt.

Aufschlußreich ist, daß sich gerade jene lutherischen Dogmatiken mit diesem Topos beschäftigen, die gleichzeitig das Erstarken des Pietismus erleben, der in seinen unterschiedlichen Prägungen im Kern keinen Zweifel daran ließ, daß der Status des Glaubenden mehr sein müsse, als eine korrekte theologische Situierung im Rechtfertigungsdogma abzubilden. Das Thema Wiedergeburt und neuer Mensch stand auf der Agenda! Philipp Jakob Spener beklagt jene Christen, die

²⁷ Siehe etwa Hollatz (wie Fußnote 25), S. 501. Vgl. auch König (wie Fußnote 16), § 568 (S. 314f.).

²⁸ Hollatz (wie Fußnote 25), S. 502.

²⁹ Ebenda, S. 503.

³⁰ H. Pfefferl, *Weigel, Valentin (1533–1588)*, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35 (2003), S. 447–453.

³¹ H. Weigelt, *Schwenckfeld, Kaspar von (1489–1561) / Schwenckfeldianer*, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30 (1999), S. 712–719.

auß der schriftt / aber allein dero buchstaben / ohne würckung deß Heiligen Geistes auß menschlichem fleiß [...] die rechte lehr zwar gefast / solcher auch beypflichten / und sie andern vorzutragen wissen / aber von dem wahren himmelischen liecht und leben deß glaubens gantz entfernet sind.³²

Spener, der Luthers theologische Arbeit sehr schätzte, fordert geradezu im Rückgriff auf Luther „die auffrichtung und fleissige übung deß Geistlichen Priesterthums.“³³ August Hermann Francke bezichtigte sich selbst im Rückblick „als ein(en) unfruchtbar(en) Baum, der zwar viel Laub, aber mehrenteils faule Früchte getragen“³⁴ habe. Und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf forderte:

Wir müssen mit dem Heiland in Person bekannt werden, sonst ist alle Theologie nichts. [...] Das Lutherischwerden ist die Sache nicht, worauf die Seligkeit ankommt, sondern der Glaube an Jesum Christum macht einen armen verlorenen und verdammten Menschen zum Kinde Gottes und zum Erben der ewigen Seligkeit.³⁵

Aber das allein ist kein triftiger Grund, in die Systematik der klassischen Dogmatik einzugreifen und diese besondere Erkenntnis über den neuen Menschen als *ordo salutis*³⁶ (Heilsordnung) darzustellen. So plausibel die Bezüge zum Pietismus sein mögen, die Lehre von der unio mystica ist recht eigentlich ein lutherisches Gewächs. Die lutherische Orthodoxie hatte in dem herzoglich-lüneburgischen Generalsuperintendenten Johann Arndt einen unverdächtigen und den Finger auf die Wunde legenden Wegbereiter, der von der ‚von außen‘ zugesprochenen Gerechtigkeit (*iustitia imputativa*) sehr wohl wußte und nicht abließ, aber doch auch deutlich sah, daß diese objektive Seite der Rechtfertigung eine subjektive Seite hatte, die dann unterbelichtet blieb, wenn man die Bruchstelle zwischen beiden Seiten nicht deutlicher markierte. Arndt war ein vehementer Verfechter einer regelrechten ‚Verinnerlichung‘ der Lehre, d. h. die Lehre als solche wurde nicht angezweifelt (das machte ihn zu einem glaubwürdigen³⁷ Wegbereiter der unio-mystica-Lehre der Orthodoxie), doch mußte diese Lehre auch das Herz erreichen.

³² P. J. Spener, *Pia Desideria* Frankfurt/Main 1676 [1675], S. 14.

³³ Ebenda, S. 104.

³⁴ Zitiert nach *Kirchengeschichtliches Quellenlesebuch von Thrändorf und Meltzer. Große Ausgabe A*, III. Teil: *Neuzeit*, hrsg. von H. Meltzer, 5. vermehrte Auflage, Meißen 1927, S. 11.

³⁵ Ebenda, S. 16.

³⁶ Eine systematische Übersicht über die orthodoxen Kompendien bietet Herbst (wie Fußnote 23), Anhang I.

³⁷ „Die Quellenforschung hat vielfach nachweisen können, daß Arndt seine mystischen Quellen einer lutherisch-orthodoxen Bearbeitung unterzogen und daß er den mysti-

Darauß ist offenbar/ daß die neuwe Geburt/ so auß Gott ist/ nicht steht in blossen Worten/ oder im eusserlichen schein/ sondern in der höchsten Tugend/ [die] Gott selbst ist/ nemlich in der liebe. Dann worauß Jemand geboren ist/ dessen Art/ Eygenschaft/ vnd Gleichheit muß er haben/ Jst er auß Gott geboren/ so muß er die Liebe haben/ dann Gott ist die Liebe.

Also ists auch mit dem wahren Erkenntnuß Gottes/ dasselbige steht auch nicht in Worten/ oder in einer blossen Wissenschaft/ sondern in einer lebendigen Empfindung vnnnd wirklicher Erfahrung/ daß man die Süßigkeit/ Freudigkeit/ Liebigkeit vnnnd Holdseeligkeit Gottes im Herten schmecke durch die liebe. Jetzo ists ein lebendig Erkenntnuß GOTtes/ das im Herten empfunden wirdt. Vnnnd also lebet der Mensch in Gott/ vnd Gott in ihm/ erkennt Gott in Wahrheit/ vnnnd wirdt von Gott erkannt/ etc.³⁸

Die orthodoxen Theologen³⁹ gliederten die Zueignung der Gnade in verschiedene Akte, die nicht chronologisch aufeinander abgestimmt folgen müssen, sondern aspektivisch ineinander verwoben sein können. Unter Verweis auf Apg 26,16–18 treten diese Momente in ihrer jeweiligen Besonderheit hervor: „Steh nun auf und stell dich auf deine Füße. Denn dazu bin ich dir erschienen, um dich zu erwählen zum Diener und Zeugen“ (vocatio – Berufung), „um ihnen die Augen aufzutun“ (illuminatio – Erleuchtung), „daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht“ (conversio – Bekehrung) „und von der Gewalt des Satans zu Gott“ (regeneratio – Wiedergeburt). „So werden sie Vergebung der Sünden empfangen“ (justificatio – Rechtfertigung) „und das Erbteil samt denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich“ (unio mystica – Vereinigung mit Christus durch den Glauben).⁴⁰

schen Aussagen ‚die Spitze abgebrochen‘ hat. So daß deren Eigenintentionen kaum zum Tragen kamen“ (E. Axmacher, *Johann Arndts theologische Anthropologie*, in: Axmacher, Johann Arndt und Paul Gerhardt, Tübingen und Basel 2011, S. 1–41, speziell S. 6).

³⁸ J. Arndt, *Von wahren Christenthumb. Die Urausgabe des ersten Buches (1605)*, kritisch hrsg. von J.A. Steiger, Hildesheim 2005, S. 93 f.; vgl. auch S. 51–62, 174 und 214.

³⁹ David Hollatz' Dogmatik war 1730 in Leipzig neu aufgelegt worden. Unverständlich ist in diesem Zusammenhang die Einschätzung von Walter Blankenburg: „[...] was Bach in Wahrheit mit Mystik zu tun hatte, läßt sich allein aus seiner Musik erschließen“ (W. Blankenburg, *Mystik in der Musik J. S. Bachs*, in: Theologische Bach-Studien I. Beiträge zur theologischen Bachforschung, hrsg. von W. Blankenburg und R. Steiger, Neuhausen-Stuttgart 1987, S. 47–66, speziell S. 49). Überhaupt ist auffällig, daß die Rede von der unio mystica gerne bemüht wird, doch im weiteren keine Textbelege aus den einschlägigen Dogmatiken herangezogen werden. So geht die Wahrnehmung von Blankenburg auch in eine völlig andere Richtung, wenn er zwischen den Passionen Bachs (hier zum Choral „O Haupt voll Blut und Wunden“) und der „bernhardinischen Mystik“ eine Beziehung herstellt (S. 62).

⁴⁰ Hollatz (wie Fußnote 25), S. 321 f.

Bei der Durchdenkung dieser Momente war das Hauptproblem einerseits, sie in der Einheit des Gnadenhandelns Gottes am Menschen zu verstehen, andererseits eben von der Gnade her die durch dieselbe gewirkte Wirklichkeit im Menschen, seiner Gesinnung und seinem Handeln im Blick auf die Schrift zur Geltung zu bringen.⁴¹

Hollatz formuliert ganz im Sinne der Reformation, wenn er die Bekehrung (eine gerade im Pietismus bisweilen synergistisch zu einem empirisch-psychologischen Vorgang ermäßigte Haltung) des Sünders *per vires a gratia divina* von allem Zweifel freistellt, sie sei ein Menschenwerk, vielmehr „quamobrem peccator poenitentiam agendo, se convertit viribus non natis, sed dativis.“⁴² Weshalb auch Hollatz seinen Artikel über die unio mystica überschreibt: „DE GRATIA INHABITANTE, ET DE UNIONE JUSTIFICATORUM MYSTICA CUM DEO“.⁴³ Mit dem Begriff der Inhabitatio nimmt er das Anliegen Luthers auf und sichert seinen unio-mystica-Gedanken zudem lutherisch ab, indem er das „justifactorum“ dazwischenstellt.⁴⁴

Gesetzt war die Rede von der unio mystica weder bei Luther⁴⁵ noch in der Konkordienformel. Was in Luthers Kleinem Katechismus schlicht das Leben nach den Geboten bedeutete⁴⁶, erfährt in der Lehre von den Media Salutis der Orthodoxie zweifellos eine Erweiterung. David Hollatz definiert die unio mystica:

⁴¹ H. Vogel, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin 1951, S. 912.

⁴² Hollatz (wie Fußnote 25), S. 372 („[...] daß der Sünder, wenn er Buße tut, sich bekehrt nicht aus angeborenen, sondern aus geschenkten Kräften“).

⁴³ Hollatz (wie Fußnote 25), S. 485.

⁴⁴ Heinrich Vogel (wie Fußnote 41, S. 913) fragt, „ob nicht eben das angewandte Schema mit einer bestimmten Reihenfolge von Momenten (bzw. Akten!) den Synergismus in der heimlichen Verfälschung des reformatorischen Grundansatzes bereits hereinbrächte“.

⁴⁵ Herbst (wie Fußnote 23) kommt im Anschluß an Werner Elerts *Morphologie des Luthertums* zu einem anderen Ergebnis. Daß Martin Luther jeweils „immer wieder auf (die) neutestamentlich begründete Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus hingewiesen“ hat (S. 16 ff.), ist unbestritten, es sollte aber nachdenklich stimmen, daß Luther selbst jedenfalls nicht von einer unio mystica gesprochen hätte, die systematisch gleichen Ranges wie die Rechtfertigung wäre.

⁴⁶ BSELK (wie Fußnote 24), S. 852–910, speziell S. 863: „Er verheisset aber gnade und alles gutes allen, die solche Gebot halten. Darumb sollen wir ihn auch lieben und vertrauen und gerne thun nach seinen Geboten.“

Unio mystica est actus gratiae applicatricis, quo Deus Triunus ex speciali amore intuitu meriti Christi vera fide apprehensi in homine renato atque justificato velut consecrato Templo praesentia substantiali habitat, omni plenitudine donorum eundem implet, & in ipso speciali concursu operator, ut certus praesentis gratiae & future gloriae in communione cum CHRISTO Ecclesia perseveret, sanctificetur, & aeternum salvetur.⁴⁷

Die mystische Vereinigung ist ein Akt der zueignenden Gnade, dadurch der dreieinige Gott aus sonderlicher Liebe in Ansehung des im wahren Glauben ergriffenen Verdienstes Christi im wiedergeborenen und gerechtfertigten Menschen als in seinem geweihten Tempel mit wesentlicher Gegenwart (substantiali) wohnt, ihn mit aller Fülle seiner Gaben erfüllt und in ihm mit sonderlicher Beiwirkung (concursu) wirkt, auf daß er der gegenwärtigen Gnade und zukünftigen Herrlichkeit gewiß in der Gemeinschaft mit Christus und der Kirche verharre, geheiligt und ewig selig werde.⁴⁸

Es ist die Gnade, die in der Vereinigung die Regie führt. Sie schaut auf den wahren Glauben, der sich exklusiv an das „verdienstlich Leiden Christi“ (Matthäus-Passion, Satz 26) hält. Ingolf U. Dalferth erinnert in diesem Zusammenhang an Martin Luthers Lehre vom Menschen, wie er sie in seiner *Disputatio de homine* (1536) vorgetragen hat. Das Sein des Menschen ist ein Geschenk, das nur empfangen werden und durch keine irgendwie geartete Leistung verstatet werden kann. Aus dieser Passivität heraus erwächst die eigentliche menschliche Aktivität (hier setzt der Gedanke der unio mystica an!). Damit bleiben aber alle Aktivitäten jeweils rückgekoppelt an das, was in Gott fundamental getan ist. Der Artikel über die Rechtfertigung (*De iustificatione*) ist der „höchste, fürnemste Artikel der gantzen Christlichen lere, [...] one welchen niemands Christum erkennen wirdet.“⁴⁹ Der „fürnemste“ Artikel ist der „ausgezeichnetste“ und deshalb „wichtigste“ Artikel des evangelischen Glaubensverständnisses. Die *Apologia Confessionis Augustanae* (1531) begründet ihr Urteil damit, daß dieser Artikel die Grundaussagen der evangelischen Lehre erst erschließt. Nur durch diesen Artikel öffnet sich das Tor zum Verständnis von dem, „was vergebung der sunde sey, was glauwe, was gnade, was gerechtigkeit sey.“⁵⁰ Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen erschließt in ihrer Konstruktion das Denkgebäude der Reformation. Sie ist der Schlüssel zum Verständnis der Protestation und zum neuen Bekennt-

⁴⁷ Hollatz (wie Fußnote 25), S. 485.

⁴⁸ Übersetzung bei E. Hirsch, Hilfsbuch *zum Studium der Dogmatik*, Berlin 31958, S. 356.

⁴⁹ *Apologia Confessionis Augustanae, De iustificatione* (BSELK [wie Fußnote 24]) S. 268, 4f.16).

⁵⁰ BSELK (wie Fußnote 24), S. 268, 14f.

nis, weshalb gelten muß: „Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.“⁵¹

Was Licht und was Finsternis ist, erweist sich im Verständnis der Rechtfertigungslehre in der rechten oder falschen Unterscheidung von Sein und Haben, Sein und Tun. Es kommt offensichtlich ganz entscheidend darauf an, wer Gott ist und was er tut und was daraufhin der Mensch nicht tut und wer er sein darf. Martin Luther entfaltet unter dieser Fragestellung die „Denkform“⁵² des *mere passive*. „Die *fides*, von der es heißt, dass der Mensch durch sie gerechtfertigt wird (*justificari fide*), ist daher doppelerspektivisch bestimmt. Sie ist *mere passive* zu verstehen im Blick auf den Menschen, aber ganz und gar *aktiv* im Blick auf Gott“⁵³ weshalb Leonhard Hutter die Rechtfertigung dermaßen bestimmt:

<p>Justificatio est opus Dei, quo hominem peccatorum, credentem in Christum, ex mera gratia, sive gratis a peccatis absolvit: eique peccatorum remissionem donat, Iustitiamque Christi ita imputat, ut plenissime reconciliatus, et in Filium adoptatus, a peccati reatu ac supplicio liberetur, et aeternam beatitudinem consequatur.⁵⁴</p>	<p>Die Rechtfertigung ist Gottes Werck/ durch welches Er einen sündlichen Menschen/ der an Christum gläubet/ auß lauter Gnaden und ohne sein Ver-/ dienst von Sünden ledig spricht/ demselben Vergebung der Sünden schencket/ und die Gerechtigkeit Christo also zurechnet/ daß er nun mehr gänzlich versöhnet/ zu einem Kind auff- und angenommen/ von der Straff unnd Schuld der Sünden ledig gezehlet/ und ewig seelig gemacht wird.⁵⁵</p>
---	--

Damit aber ist nicht weniger ausgesagt, als daß die Rechtfertigungslehre eine einzigartige kriteriologische Funktion erfüllt: „Die Rechtfertigungslehre ist Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens. Keine Lehre darf die-

⁵¹ „Der Artikel von der Rechtfertigung ist Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über jegliche Art von Lehre; er bewahrt und lenkt alle kirchliche Lehre und richtet unser Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt schlechthin Tod und Finsternis“ (Übersetzung E. Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie*, München 1954, S. 123). Martin Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann (1537)*, in: D. Martin Luthers Werke (wie Fußnote 15), Bd. 39/I, S. 205, Zeile 5.

⁵² I. U. Dalferth, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011, S. 51.

⁵³ Ebenda, S. 52 f.

⁵⁴ L. Hütter, *Compendium locorum theologicorum ex Spiritus Sacris et Libro Concordiae*, hrsg. von A. Steiger, Stuttgart – Bad Cannstadt 2006 (*Doctrina et Pietatis*. II/3.), Teilbd. 1, S. 250 f.

⁵⁵ Ebenda.

sem Kriterium widersprechen.“⁵⁶ Das betrifft das Verhältnis vom Wort Gottes und kirchlicher Lehre, den Zusammenhang zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und der Sündenlehre, es betrifft die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, das kirchliche Amt, die Sakramente und die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik.⁵⁷ Die Lehre von der unio mystica versuchte, dies alles unter der Fragestellung zusammenzubringen und zusammenzuhalten, wie der Umschwung vom gerechtfertigten Menschen zum gerechtfertigten Leben zu verstehen sei.

Johann Friedrich König bestimmt demzufolge den Zweck der unio mystica:

<p>Finis unionis hujus est certioratio fidelis cum miseris hujus vitae colluctantis de perpetua Dei assistentia & favore, conservatio in statu gratiae, obsignatio certitudinis resurrectionis & glorificationis futurae, Rom. 8, 10.11.16.26.31 Joh. 6.54.56.57. Unio fidelium inter sese in fide & charitate, Joh 17,20.21.22.23. Eph. 4,11. seqq.⁵⁸</p>	<p>Der Zweck dieser Einigung ist die Vergewisserung des mit dem Elend dieses Lebens ringenden Glaubenden über Gottes dauerhafte Hilfe und Zuwendung, die Bewahrung im Stand der Gnade, die Besiegelung der Gewißheit der Auferstehung und der kommenden Herrlichkeit, die Einheit der Glaubenden untereinander in Glaube und Liebe.⁵⁹</p>
---	--

Die Innigkeit der unio mystica ist eine Frucht der Rechtfertigung: „Quamprimum homo peccator per fidem justificatus est, incipit ejus unio mystica cum

⁵⁶ Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre / Gemeinsame offizielle Feststellung*, Frankfurt/Main und Paderborn 1999, Anhang, S. 44. Was zur Zeit Bachs undenkbar erschien, ist durch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) am 31. Oktober 1999 in Augsburg nach einem dreißigjährigen bilateralen theologischen Dialogprozess zwischen Vertretern des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes (LWB) als eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet worden (vgl. *Dokumente zum kirchlichen Zeitgeschehen. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Entstehung – Diskussion – Dokumente*, Kirchliches Jahrbuch 1998, Sonderdruck, Lieferung 1, S. 55). Im Anhang der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ (S. 41), heißt es: „Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“. Die Matthäus-Passion kann vor diesem Hintergrund aus gutem Grund aus heutiger Sicht eine Passion genannt werden, deren Theologie ganz und gar ökumenisch ist.

⁵⁷ Vgl. dazu I. U. Dalferth, *Ökumene am Scheidewege*, in: Kirchliches Jahrbuch 1998, S. 67–69.

⁵⁸ König (wie Fußnote 16), § 578, S. 316f.

⁵⁹ Ebenda.

Deo“ (Eph. 3,17⁶⁰; Sobald der sündige Mensch durch den Glauben gerechtfertigt ist, beginnt seine mystische Einheit mit Gott).⁶¹ Die Rede von Christi „verdienstlich Leiden“ (Matthäus-Passion, Satz 26) ist der materiale Gehalt dessen, wovon die Choräle singen (Satz 16, 31, 44, 48, 55, 63, 69, 72 und 74). Seine „Gnad und Huld“ korrespondieren mit „deiner Angst und Pein“ (Satz 72). Es geht um Stellvertretung: „der gute Hirte leidet für die Schafe“ (Satz 55), dieses Leiden ist dem Glaubenden als „Testament [...] vermacht“ (Satz 18). „Aus Liebe will mein Heiland sterben“ (Satz 58), damit er selbst „herfür“ treten kann, „wenn ich den Tod soll leiden“ (Satz 72). So und vor diesem Hintergrund wird die unio mystica bei Bach/Picander im Kontext der orthodoxen Dogmatik in ihrer rechtfertigungstheologischen Pointe deutlich. Die unio mystica wirkt ganz und gar „propter Christi meritum“,⁶² weswegen „bona opera non praecedunt Fidem: sed sequuntur.“⁶³

In ihren lyrischen Ausführungen kann kein Zweifel daran bestehen, daß durch die besungene Innigkeit ein im Christus-Ereignis verwurzelter Glaube hör- und spürbar wird. So enthält die Matthäus-Passion anrührende Textpassagen, in denen es zu einer geradezu perichoretischen Vereinigung zwischen dem Glaubenden und Christus kommt (Nr. 18, 66 und 75):

Ich will dir mein Herze schenken,
senke dich, mein Heil, hinein.
Ich will mich in dir versenken,
ist dir gleich die Welt zu klein,
ei, so sollst du mir allein
mehr als Welt und Himmel sein.

Komm, süßes Kreuz, so will ich sagen,
Mein Jesu, gib es immer her.
Wird mir mein Leiden einst zu schwer,
So hilfst du mir es selber tragen.

Mache dich, meine Herze, rein,
Ich will Jesum selbst begraben.
Denn er soll nunmehr in mir
Für und für
Seine süße Ruhe haben.
Welt, geh aus, laß Jesum ein!

⁶⁰ „[...] daß Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen und ihr durch die Liebe eingewurzelt und gegründet werdet.“

⁶¹ König (wie Fußnote 16), § 564, S. 312 f.

⁶² Hütter (wie Fußnote 54), S. 234 f.; vgl. ebenda, S. 242 f., 252–255, 258 f., 264 f.

⁶³ „Die guten Wercke gehen nicht für dem Glauben her/ sondern folgen auff denselben“ (ebenda, S. 270 f.).

Die Lehre von der unio mystica – als ein „dogmatisches Nebenzentrum“⁶⁴ der Lehre von der Rechtfertigung – entfaltet keine Mystik im eigentlichen Sinne. Das Spannungsverhältnis von justificatio und unio mystica ist geradezu gewollt. Die *unio* hebt nicht ab auf eine Wesensgleichheit, sondern auf die Gottesgemeinschaft.⁶⁵ Der Glaube ist nicht bloß *cognitio*, sondern eine *certificatio*, die in der innigen Christusgemeinschaft zum Beispiel in der Matthäus-Passion ihren Ausdruck findet. Letztendlich hat sich diese Sonderlehre der Orthodoxie nicht durchgesetzt. Was bleibt, ist die Frage nach dem aus der Rechtfertigung zur Sprache kommenden Glauben, „(d)enn Christus hat vns nicht allein gratiam, die gnade / sondern auch donum, die gabe des Heiligen geists verdienet / das wir nicht allein vergebung der sunden / sondern auch auffho[e]ren von den sunden hetten.“⁶⁶

Jörg Herchet und Jörg Milbradt fragen, ob Bach ein Mystiker gewesen sei, und halten zu recht fest: „[...] die Wertschätzung für das dogmatische Lehrstück von der unio mystica oder für mystisch beseelte Texte macht noch keinen Mystiker, sondern nur einen Freund der Mystik.“⁶⁷ Nicht zu bestreiten ist deshalb die „Feststellung, daß Bach der Mystik in ihrer durch die lutherische Dogmatik umschriebenen Gestalt in hohem Grade geneigt war.“⁶⁸

Bachs Ergebung in die Wechselfälle seines Geschicks als in Fügungen Gottes, sein erklärter Vorsatz, mit allen seinen Werken der Ehre Gottes und somit der Erbauung des Gemüts zu dienen, seine tiefe Verwurzelung im lutherischen Gottesdienst, seine regelmäßigen Gänge zu Beichte und Abendmahl – alle diese wohlbezeugten Elemente seines in den Organismus der Kirche eingegliederten Christenlebens fügen sich zum Bild eines frommen evangelischen Musikers.⁶⁹

Ob dann allerdings der Begriff der Mystik ein tauglicher Begriff ist, um Bachs theologische Haltung hinlänglich zu beschreiben, bleibt fraglich. Am Ende geht es schlicht um *Frömmigkeit*, um eine dem Heilandswerk gemäße Haltung des Glaubens.⁷⁰ Die Lehre von der unio mystica diene

⁶⁴ Herbst (wie Fußnote 23), S. 26.

⁶⁵ Vgl. ebenda, S. 29.

⁶⁶ M. Luther, Von den Konziliis und Kirchen (1539), in: Luther Studienausgabe, Bd. 5, Leipzig 1992, S. 448–617, speziell S. 558.

⁶⁷ J. Herchet und J. Milbradt, *Bach als Mystiker*, in: Bach als Ausleger der Bibel. Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum Werk Johann Sebastian Bachs, hrsg. von M. Petzoldt, Berlin 1985, S. 207–222, speziell S. 209.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Herchet und Milbradt (wie Fußnote 67), S. 209.

⁷⁰ Frömmigkeit ist ihrer Bedeutung nach ein theologischer Begriff, der die Art und Weise des Verhältnisses des Glaubenden zu Gott im Blick hat. Frömmigkeit ist ein kontinuierlicher Lebensvollzug konkreter Übungen einer persönlichen Glaubenspraxis von verschiedenen aufeinander bezogenen Grundformen des Glaubens. In der

hier der inneren Aneignung und Befestigung der lehrmäßig vorgegebenen Wahrheit; sie kann darum keine grundsätzlich kirchenkritische und keine das Individuum von der Religion emanzipierende Bedeutung haben, obwohl sie die Subjektivität des einzelnen stark betont.⁷¹

In der Exegese der Libretti Bachs oder der Analyse seines Werkes überhaupt wird der Begriff der Mystik immer wieder gerne als ein Angebot zu einem Interpretationsrahmen gebraucht.⁷² In der Analyse des unio-mystica-Gedankens in Bachs Matthäus-Passion bleibt festzuhalten, daß der Begriff der Sache nach bei Bach keine Unschärfen zuläßt, so sehr er auch dazu verführt, als Containerbegriff verwendet zu werden und dadurch an Aussagekraft zu verlieren. So notiert in einem aktuellen Kommentar zur Matthäus-Passion der Autor zur Aria „Sehet, Jesus hat die Hand“ (Satz 70): „ein Moment des *Nichts* im Sinne der Mystiker“ und nennt als Protagonisten einer solchen Mystik unter anderem Meister Eckhart.⁷³ Meister Eckhart als Auslegungsgeselle der Matthäus-Passion? „Unmaße große begerunge sölten wir haben ze de einigunge unsers herren gotes.“⁷⁴ In seinen Predigten gibt der Meister Einblick in sein Verständnis von Mystik: „Swâ ich bin, dâ ist got; sô bin ich in gote und swâ got ist, dâ bin ich.“⁷⁵ Aber der applikativen Arie geht der explikative Hinweis⁷⁶ auf den Verfluchten des Holzes (Gal 3,13) voraus (Matthäus-Passion, Satz 69). Was uns hier „nah“ geht (ebenda), trennt uns geradezu paradox von

Tradition der Mönchsbeziehung gestaltete sich die spezielle Praxis des Glaubens (πράξις) anhand von Glaubensübungen (πολιτεία), die im Spätmittelalter als *meditatio, oratio, tentatio, sacramenta und caritas* das Grundgerüst einer so verstandenen Praxis und *Politeia* bildeten. Verf. hofft in Kürze eine Studie zur Frömmigkeit Bachs anhand seiner Redewendung von der „Ergötzung des Gemütes“ und des Sterbebettchorals „Vor deinen Thron tret ich hiermit“ publizieren zu können.

⁷¹ So Elke Axmacher zu Valentin Löscher. Siehe E. Axmacher, *Mystik und Orthodoxie im Luthertum der Bachzeit*, in: Bach-Tage und 66. Bach-Fest, Berlin 1991, S. 109–115, speziell S. 113.

⁷² Beispiele bei W. Blankenburg (wie Fußnote 39), S. 47 f.

⁷³ H. Darmstadt, *Johann Sebastian Bach. Matthäuspassion. BWV 244. Analysen und Anmerkungen zur Kompositionstechnik mit aufführungspraktischen und theologischen Notizen*, Dortmund 2015 (Dortmunder Bach-Forschungen. 12.), S. 392.

⁷⁴ *Meister Eckhart. Predigten. Sämtliche deutschen Predigten und Traktate sowie eine Auswahl aus den lateinischen Werken. Kommentierte zweisprachige Ausgabe. Meister Eckhart. Werke I. Texte und Übersetzung von Josef Quint*, hrsg. und kommentiert von N. Largier, Frankfurt/Main 1993 (Bibliothek des Mittelalters. 20.), S. 620.

⁷⁵ Ebenda, S. 679 (vgl. auch S. 62 f., 118 f., 668 f. und öfters).

⁷⁶ Zur homiletischen Rhetorik der Matthäuspassion vgl. Marquard (wie Fußnote 4), S. 32–39.

ihm, denn „die Unschuld muß hier schuldig sterben“ (ebenda).⁷⁷ Wo es um das Heilandswerk geht, bleibt nichts als Distanz. Aus den „Armen“ Jesu (Matthäus-Passion, Satz 70) ist deshalb nichts anderes zu „nehmen“ als sein „Erbarmen“ (ebenda). Der geistliche Verkehr zwischen dem Heiland und seiner Gemeinde erfolgt nicht auf mystischer Augenhöhe. Bei Bach liegt deshalb der Bedeutungsschwerpunkt der unio mystica in der Einbettung der Heiligung in die Rechtfertigungsbotschaft.

⁷⁷ Zur Bedeutung der Sündlosigkeit Jesu und zum Verständnis von Sünde in der Matthäus-Passion vgl. Marquard (wie Fußnote 4), S. 37, 67–79, 84, 92, 98 und 100.