

Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz

Herausgegeben von
JOHANNA HABERER und BERNDT HAMM

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

70

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Berndt Hamm (Erlangen)

Johannes Helmrath (Berlin), Matthias Pohlig (Münster)

Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

70



Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz

Die Nähe des Heils
im Verständnis der Reformation

Herausgegeben von
Johanna Haberer und Berndt Hamm

Mohr Siebeck

JOHANNA HABERER, geboren 1956; Studium der Germanistik, Theaterwissenschaft und Theologie; seit 2001 Professorin für Christliche Publizistik an der Universität Erlangen-Nürnberg; seit 2003 Universitätspredigerin; seit 2006 Vizepräsidentin der Universität mit dem Aufgabengebiet Lehre und Studium.

BERNDT HAMM, geboren 1945; Studium in Heidelberg und Tübingen; 1975 Promotion; 1981 Habilitation; seit 1984 Professor für Neuere Kirchengeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung in Köln

ISBN 978-3-16-151735-8 / eISBN 978-3-16-158608-8 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren aus der Bembo gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung, die unter dem Thema ‚Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz – die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation‘ vom 29. bis 31. Oktober 2010 im Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg stattfand. Alle 19 Vorträge werden hier nun in meist erweiterter Form präsentiert.

Die Fragestellung dieser interdisziplinären und internationalen Tagung galt dem Medienverständnis und der Medienpraxis der Reformation in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es ist in der Forschung unbestritten, dass die Erfolge der Reformation im deutschen Reich und in Europa wesentlich mit ihrem Charakter als Medienereignis zusammenhängen. Höchst kontrovers diskutiert wird allerdings, wie innovativ die Medialität der Reformation im Verhältnis zum Spätmittelalter, zum Renaissance-Humanismus und innerhalb des allgemein-kulturellen Medienwandels des 15. und 16. Jahrhunderts war. Umstritten ist auch, in welchem Maße und in welcher Weise die Medienverwendung der unterschiedlichen Reformationsrichtungen ihre religiös-kirchlichen Programme inhaltlich beeinflusste und umgekehrt: wie stark bestimmte Inhalte zu einer spezifischen Medienpraxis und einem veränderten Medialitäts- und Publikationsverständnis drängten.

Die Tagung fügt sich so ein in die gegenwärtig sehr intensiv geführte Wissenschaftsdebatte über die kulturellen und religiösen Implikationen von Medienwandel, Medienwechsel und Medienfunktionen. Im September 2008 fand in Zug/Schweiz unter vorwiegend germanistisch-kulturwissenschaftlicher Gesamtleitung (Zürich/Amsterdam) eine disziplinär weit gefächerte Tagung zum Thema ‚Medialität des Heils im späten Mittelalter‘ statt. Der gleichnamige Tagungsband, herausgegeben von Carla Dauven-von Knippenberg, Cornelia Herberichs und Christian Kiening, erschien in Zürich 2009. Während sich das Zuger Symposium auf das Spätmittelalter konzentrierte, rückte unsere Tagung die Frühe Neuzeit und in ihr thematisch die Reformation ins Zentrum der Debatte. Damit stellte sich die wichtige Frage, wie viel von der im ausgehenden Mittelalter aktuellen Medialitätskultur im Reformationszeitalter präsent bleibt, welche Medialitätsweisen einfach nur fortgesetzt, welche verstärkt, welche tiefgreifend verändert und welche – in einer Art Kulturbruch – abgeschafft werden. Wie ist also die mediale Innovation der Frühen Neuzeit und der Reformation im Spektrum von Medienrevolution, Medienkontinuität und allmählichem Medienwandel genauer zu bestimmen? – möglicherweise als Kombination dieser drei diachronen Verlaufsformen.

Über die einzelnen Medien der Reformation ist bereits intensiv geforscht worden, insbesondere über Bibelübersetzungen in die Volkssprache, Predigten, Flug-

schriften, Flugblätter, Bildpropaganda, Gemeindelieder, performative Mündlichkeit, Aktions- und Inszenierungsformen, Bekenntnisse und Kirchenordnungen. Auch gibt es medienthematische Gesamtdarstellungen zur Frühen Neuzeit und zur Reformation. Allerdings zeigen solche Überblicksdarstellungen drei gravierende Schwächen: 1. Das Reformationszeitalter wird zu stark vom Spätmittelalter abgekoppelt und damit in einseitig-überzogener Weise als Medienrevolution stilisiert. 2. Die Wahrnehmung der Medienvielfalt wird zu stark auf die Druckphänomene eingeengt. 3. Die auf die Medialität einwirkende, impulsgebende Dynamik von Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit, also die medienverändernde Kraft religiöser Inhalte, wird unterschätzt.

Der vorliegende Band hingegen wirkt derartigen reduktionistischen Sichtweisen entgegen, indem er 1. Spätmittelalter, Renaissance-Humanismus und frühneuzeitliche Reformation medienthematisch zueinander in Beziehung setzt; 2. durch die Fächerung der Themen und die Auswahl der Verfasser/Verfasserinnen die gedruckte, handschriftliche, mündliche und aktionale Medienvielfalt präsentiert; 3. dem Wechselspiel von medientechnischen, religiösen, sozialen, institutionellen, ökonomischen und politischen Faktoren gerecht zu werden versucht.

Der Mehrwert dieses Bandes gegenüber den bisherigen Studien zu einzelnen Medienbereichen der Reformation liegt darin, dass er eine vielperspektivische und nicht reduktionistische Gesamtsicht des Medienereignisses Reformation ermöglicht. Dieser Zielsetzung dient die dreigliedrige Struktur des Bandes: Der Mittelteil ist wichtigen Einzel-Medienbereichen der Reformation gewidmet (die Beiträge von Grosse, Burger, Magin, Griese, Wegmann, Schneider-Ludorff, Arnold, Simon, Rittgers, Friedrich); er wird von einem Teil eröffnender (Haberer, Kaufmann, Hamm, Sandl, Litz) und einem Teil abschließender Gesamtperspektiven (Köbele, Leppin, Zecherle, Ohst) umschlossen. Diese Gesamtperspektiven stellen die Verknüpfungen zwischen den Epochen, den Medienbereichen und Medialitätstypen her und fragen nach dem besonderen Medialitätscharakter der Reformation zwischen Mittelalter und Neuzeit und im Ringen der konfessionellen Mächte.

Dabei wird sowohl in den speziellen Beiträgen als auch in den Synthesebeiträgen jeweils berücksichtigt, dass die unterschiedlichen Reformations- und Konfessionsparadigmen (städtische und ländliche Reformation, Gemeindereformation und obrigkeitliche Reformation, lutherische, reformierte, täuferische und spiritualistische Reformation im Gegenüber zur katholischen Reform) z.T. gemeinsame, z.T. sehr unterschiedliche Vorlieben für bestimmte Medien und zunehmend divergierende Profile des Medialitätsverständnisses ausbildeten. Besonders interessieren hier die protestantischen Einstellungsvarianten gegenüber den Bildmedien und den gottesdienstlichen Ritualen.

Ein spezifisches thematisches Gewicht legt der Band auf die Spannungsverhältnisse zwischen Medialität und Unmittelbarkeit und damit auf spezifisch reformatorische Verständnisweisen von Gnadennähe, Heilspräsenz und Vergegenwärtigung des Transzendenten in der Abkehr von spezifisch katholischen Medienkonzeptionen und -praktiken sakraler Vergegenwärtigungen (wie Kultbil-

der, Reliquien, Sakramente, Sakramentalien, Ablässe, heilige Personen, Räume, Rituale und Materialien).

Leitend für alle Beiträge des Bandes ist daher die Frageperspektive: Wie thematisiert die Reformation in ihren verschiedenen Protagonisten, Strömungen und Phasen das spannungsreiche Verhältnis von unmittelbarer Präsenz und medialer Vermittlung, um der traditionellen Kirche des Mittelalters eine genuin christliche Wirklichkeit von Gnaden- und Heilsnähe entgegenzusetzen? Welche Konflikte werden durch diese Unmittelbarkeits- und Vermittlungsproblematik nicht nur in der Konfrontation mit den Altgäubigen, sondern gerade auch innerhalb der Reformation selbst hervorgerufen? Und inwiefern zeigt sich darin – trotz vielfältiger Aspekte des Umbruchs gegenüber dem Mittelalter – auch das Weiterwirken einer spätmittelalterlichen Veränderungsdynamik und -divergenz in Kirche, Theologie, Frömmigkeit, Gesellschaft und Kultur? Im Blick ist zwar bei solchen Fragen intentional stets das Kommunikationsgeschehen der Reformation insgesamt, sofern wir einen weiten Medienbegriff voraussetzen: ‚Medialität‘ als zeichengestützte Mitteilungs- und Vermittlungsweise in einem Kommunikationsgeschehen. Doch konzentriert sich der Band innerhalb dieses Rahmens – religiöse Kommunikation als Kommunikation des ‚Evangeliums‘ – speziell auf die sehr komplexe Beziehung zwischen forcierten Konzeptionen göttlicher Unmittelbarkeit, Nähe und Präsenz und bestimmten Formen einer geistigen, sinnlich-körperlichen, personalen, materiellen und performativen Vermittlung des Heils. Thema des Bandes ist daher nicht nur die aufsehenerregende Medienverwendung der Reformation, sondern auch ihre eigene Reflexion über die Medialität dieser Medien und die Grenzen des Vermittelbaren – eine Grenze, die z. B. durch den Hinweis auf die göttliche Prädestination bzw. die verweigerte Prädestination zum Heil gezogen wird.

In dieser thematischen Zuspitzung untersucht der Band eine Medienpraxis und Medientheorie, welche die Reformation zur Antriebskraft der Moderne und zur kritischen Kraft innerhalb der Moderne machte – mit Nachwirkungen bis hinein in die gegenwärtigen Konfessionskulturen und aktuelle religiöse wie auch säkularisierte Kommunikationsformen.

Die Verantwortung für die Konzeption und Durchführung der Tagung und die Gestaltung dieses Tagungsbandes lag in den Händen einer Medienwissenschaftlerin und eines Kirchenhistorikers. Wir sind sehr dankbar für dieses wechselseitig inspirierende Zusammenwirken. Allen Autorinnen und Autoren des Bandes danken wir herzlich für ihre Beiträge, die nun den reichen Ertrag der Tagung auf „alterungsbeständigem Werkdruckpapier“ sichern. Ein besonderer Dank gebührt unseren studentischen Hilfskräften Franziska Gruber, Magnus Löffmann und Analena Graf, die sich mit großer Sorgfalt der redaktionellen Bearbeitung der Texte und der Anfertigung der Register widmeten. Den Kolleginnen und Kollegen im Herausgeberkreis der Reihe ‚Spätmittelalter, Humanismus, Reformation‘ danken wir herzlich für die Aufnahme des Bandes in die Reihe ebenso wie dem Verlag Mohr Siebeck, insbesondere Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Bettina Gade, für die bewährte zuverlässige Betreuung der Drucklegung. Unser großer

Dank gilt nicht zuletzt auch der Fritz Thyssen Stiftung und der Universität Erlangen-Nürnberg, deren finanzielle Unterstützungen die Tagung erst ermöglichten. Der Fritz Thyssen Stiftung verdanken wir zudem einen namhaften Druckkostenzuschuss.

Erlangen, im Oktober 2011

Johanna Haberer und Berndt Hamm

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Vorwort | V |
| | |
| JOHANNA HABERER Distribution – Partizipation – Individualisierung. Grundsätzliche Beobachtungen zum Mediengeschehen des 16. Jahrhunderts in der Perspektive moderner Medienentwicklung .. | 1 |
| THOMAS KAUFMANN Die Sinn- und Leiblichkeit der Heilsaneignung im späten Mittelalter und in der Reformation | 11 |
| BERNDT HAMM Augustins Auffassung von der Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und die reformatorische Medialitätsproblematik | 45 |
| MARCUS SANDL Sinn und Präsenz in der frühen Reformation | 65 |
| GUDRUN LITZ Die Depotenzierung traditioneller Gnaden- und Heilsmedien | 87 |
| SVEN GROSSE Fundamentalkommunikation – Luther, Karlstadt und Sebastian Franck im Disput über die Medialität der Bibel | 99 |
| CHRISTOPH BURGER Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten | 117 |
| CHRISTINE MAGIN Soli Deo gloria? Inscriptliche Medien der Reformationszeit | 129 |
| SABINE GRIESE Der ‚Herzmahner‘ – ein gedrucktes Andachts- und Gebetbüchlein | 167 |

| | |
|--|-----|
| SUSANNE WEGMANN Die Sichtbarkeit der Gnade – Bildtheorie und Gnadenvermittlung auf den lutherischen Altären | 187 |
| GURY SCHNEIDER-LUDORFF Reformatorsche Epitaphkultur: Vergegenwärtigung des Heils im Totengedenken und Stiftungswesen | 213 |
| MATTHIEU ARNOLD Gottes Nähe und Gottes Allmacht in den Briefen Martin Luthers und Martin Bucers | 225 |
| WOLFGANG SIMON Reformatorsche Modi des Amtes | 237 |
| RONALD K. RITTGERS „Got neher machen.“ Das Gnadenmedium des Leidens am Beispiel der Flugschrift Lazarus Spenglers <i>Eine tröstliche christliche Anweisung und Arznei in allen Widerwärtigkeiten</i> (1521). | 255 |
| REINHOLD FRIEDRICH Heilsvergegenwärtigung durch Bildung: Schule, Unterricht und Katechismus | 271 |
| SUSANNE KÖBELE Metaphysik und Metapher. Spielräume der Argumentation bei Meister Eckhart und Sebastian Franck | 285 |
| VOLKER LEPPIN Spätmittelalterliche Wege der Immediatisierung und ihre Bedeutung für die reformatorsche Entwicklung Martin Luthers | 307 |
| ANDREAS ZECHERLE Die Verantwortung der Obrigkeit für die Kommunikation des Evangeliums aus der Sicht Luthers und seiner Anhänger. Aspekte der frühen Diskussion im Spannungsfeld von Immediatisierung und Remediatierung | 339 |
| MARTIN OHST Gottes Nähe und Gottes Ferne in der Theologie Martin Luthers | 359 |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren | 377 |
| Personenregister | 379 |
| Sachregister | 383 |

JOHANNA HABERER

Distribution – Partizipation – Individualisierung

Grundsätzliche Beobachtungen zum Mediengeschehen des 16. Jahrhunderts
in der Perspektive moderner Medienentwicklung

I. Reformation als Medienereignis

Der Zusammenhang des Reformationsgeschehens und der Medienrevolution, die mit dem Buchdruck mit beweglichen Lettern die öffentliche Kommunikation um die Jahrhundertwende vom 15. zum 16. Jahrhundert grundlegend veränderte, ist historisch gut beleuchtet und differenziert analysiert. Das gilt sowohl für die Wirkung einzelner Medien, wie Flugschriften oder Pamphlete,¹ als auch für die Analyse der deutschen Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung.² Mein Erlanger Kollege Berndt Hamm, der in einem glänzenden Aufsatz die Reformation als Medienereignis in ihrer Gesamtwirkung analysiert hat,³ weist zu Recht darauf hin, dass erst das Zusammenwirken vieler Medien und das Ineinandergreifen mannigfaltiger Kommunikationsformen diese gewaltige öffentliche Wirkung entfalten konnte, die dann eine neue Form der Öffentlichkeit modellierte. Hamm beobachtet den Wechsel einer öffentlichen Kommunikation von Belehrung und Ermahnung, der Tröstung und Erbauung hin zu einer programmatischen, polemischen, propagandistischen, agitatorischen Form der Kommunikation, eine neue Öffentlichkeit, die auf Aktualität setzt und sich losgelöst von Hierarchien und Herrschaftsverhältnissen organisiert.⁴ Das Thema Medialität in seinen vielen Dimensionen hat Berndt Hamm, wie am Thema dieses Symposiums an der Neige seiner aktiven Zeit als Hochschullehrer zu sehen ist, nicht mehr losgelassen und ich will nun – ohne mich in reformationshistorische Details und Diskurse zu begeben – die Perspektive publizistischer bzw. medien- und kommunikationswissenschaftlicher Kategorien auf die Reformation als Medienereignis öffnen.

Die neue Öffentlichkeit – nennen wir sie reformatorische Öffentlichkeit oder konfessionelle Öffentlichkeit? – ist durch den Markt der neuen Drucktechnik und

¹ Vgl. FRANZ-HEINRICH BEYER: *Eigenart und Wirkung des reformatorisch-polemischen Flugblatts im Zusammenhang der Publizistik der Reformationszeit*, Frankfurt am Main 1994.

² Vgl. JOHANNES BURKHARDT: *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617*, Stuttgart 2002.

³ Vgl. BERNDT HAMM: *Die Reformation als Medienereignis*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 11: *Glaube und Öffentlichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 137–166.

⁴ Vgl. ebd., S. 166.

ihrer raschen Verbreitung zum einen von der theologischen Auseinandersetzung geprägt, zum anderen ist sie durch den Markt aber auch ökonomisch geprägt. Man kann in den Jahren der Reformation beobachten, wie sich ein konfessioneller Meinungsmarkt und damit ein differenzierter Medienmarkt entwickelt: Der ökonomische Wettbewerb um die wertvolle Ressource der Aufmerksamkeit, um die konfessionelle Deutungshoheit über religiöse Sachverhalte und gesellschaftliche Ereignisse generiert zugleich eine Öffentlichkeit, die unabhängig von Schicht und Bildungslevel jeden einzelnen Menschen und seine Heilspartizipation meint. Diese religiösen Mediendiskurse entwickelten sich in kürzester Zeit hinein in die Breite eines immer größer werdenden Publikums: Das zeigt beispielsweise die kurze Story der Publikation der 95 Thesen. Aus einer theologischen Gelehrtenöffentlichkeit traten die relevanten Inhalte und Anliegen der lutherschen Theologie rasch in das Licht einer neuen Öffentlichkeit, die sich durch die Kontroverse modellierte. Luthers Thesen kamen in lateinischer Sprache gedruckt im Dezember 1517 in Leipzig, Basel und Nürnberg auf den Markt und waren im Januar 1518 bereits in Nürnberg auf Deutsch erhältlich und im Jahr 1518 in 16 Auflagen auf dem Markt. Luther schob, um der breiteren Verständlichkeit willen, gleich im März 1518 den „Sermon von Ablass und Gnade“⁵ hinterher, um den thetischen Argumentationsduktus dieses Werks in einen Argumentationszusammenhang zu stellen.

Es ist schwer rekonstruierbar, inwiefern zu diesem Zeitpunkt bereits ein systematisches Verfahren des Veröffentlichungsprozesses beschrieben werden kann. Es gab wohl die ersten Anfänge von Lizenzkontrolle und Zensur, wobei die Zensur von kommunalen und kirchlichen Repräsentanten verantwortet wurde. Für Luthers Thesen gilt es in jedem Fall festzuhalten, dass er die einschlägigen Institutionen in Nürnberg widerspruchlos passierte. Caspar Nützel, ein Patrizier und Repräsentant der Stadt, übertrug wenig später die Thesen in Nürnberg auf eigene Verantwortung in die deutsche Sprache; wer die Thesen wo in Nürnberg druckte ist nicht ganz klar. Aber damit war die Voraussetzung geschaffen für den Disput in die Breite eines neuen Publikums, das durch die neuen Inhalte, die neu genutzten Publikationswege und die neuen Diskursmöglichkeiten entstand. Besonders die Flugblätter und Flugschriften, die sogenannten Pamphlete, intervenierten in scharfer Form in einer immer öffentlicher und kontroverser werdenden Debatte und wirkten sich nicht nur auf die politische Kultur Europas aus, sie wurden auch in die politische Kultur eingetragen⁶ und sie wurden und sind bis heute ein Muster für die massenmediale Auseinandersetzung in ihren unterschiedlichen Genres: Aktualität der Information, Relevanz der Information, Öffentlichkeit als ein Ort der Meinungsbildung, die Kommentierung von Sachverhalten jenseits der Exper-

⁵ WA 1, S. 239–246.

⁶ Vgl. OLAF MÖRKE: Pamphlet und Propaganda. Politische Kommunikation und technische Innovation in Westeuropa in der frühen Neuzeit, in: Michael North (Hg.): Kommunikationsrevolutionen. Die neuen Medien des 16. und 19. Jahrhunderts, Köln 1995 (= Wirtschafts- und sozialhistorische Studien 3), S. 15–32.

tenmeinung, das Darlegen von Argumenten im Essay und die derbe Satire in Karikaturen, Liedern etc. Sie wurden auch Muster für die Mythenbildung, die den Weg der Gestalt Luthers vom originellen, engagierten Wittenberger Gelehrten zum heroischen Kämpfer gegen die herrschenden Machtstrukturen beschrieb, in meinen Kategorien: vom Impulsgeber einer Nachricht zur „Eliteperson“, die als Gegenüber des Papstes in Szene gesetzt wurde.

Die Aneignung des Heils geschieht nach reformatorischer Überzeugung durch den Heiligen Geist in der Erkenntnis der Rechtfertigung für den Einzelnen und durch den Einzelnen. Die Reformation geht also von einer Individualisierung der Heilsaneignung aus, die sozusagen synästhetisch wahrnehmbar wird – das bedeutet: mit allen Sinnen, d. h. durch die Medien der Musik, der Kunst, der Rede und der Predigt, durch die heilige Schrift und deren eigenständig gelesene und gehörte Lektüre, komplettiert durch die Vielfalt, Kraft und Erreichbarkeit der veröffentlichten Argumente und Überzeugungen. Insofern erkennen wir bereits in der Reformation das Muster einer Individualisierung durch Medien, die mit einer Diversifizierung der Distribution einher geht oder umgekehrt: eine Diversifizierung der Distribution, die mit einer Individualisierung der Rezeption einhergeht und mit dem Zugang breiter Bevölkerungsschichten zu den konkurrierenden theologischen und gesellschaftlichen Lesarten und Deutungsangeboten. Wir finden erst 500 Jahre später im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts mit der Verbreitung des „world wide web“ einen ähnlichen medialen Quantensprung hin zur Individualisierung der Kommunikation, hin zu einem Selbstermächtigungsschub in der Aneignung von modernen Kulturtechniken und hin zu einer Entzauberung bislang unbestrittener Autoritäten. Mit dem einen entscheidenden Unterschied: Heute hat sich die Möglichkeit der Distribution von Inhalten so unermesslich gesteigert, dass die Frage nach der Menge und der Qualität des verbreiteten Inhalts und nach der Orientierung in der Vielfalt zu einer Leitfrage der Kultur wird, während das reformatorische Thema der Aneignung des Heils in reformatorischen Zeiten ein höchst relevanter, nach Verbreitung drängender Inhalt gewesen ist. In der Reformation hat der „content“, wie wir heute sagen, der drängende Inhalt der Gnadenbotschaft, den Distributionsschub erst ermöglicht und ausgelöst. Übrigens war der Buchdruck eine Technik, die von den Religionsrepräsentanten ausdrücklich begrüßt wurde, auch das hat er mit dem Internet gemeinsam⁷. Die folgende mediale Entwicklung hin zum Zeitungsdruck, dem Film bzw. dem Rundfunk waren technische Entwicklungen, die immer mit der mahnenden und warnenden Kritik der Kirchen einhergingen, die diese Entwicklung der Massenmedien und der damit verbundenen Deutungsmacht weniger Monopolisten als Konkurrenz im Wettbewerb um die Deutung der Gesellschaft und der Welt identifizierten.

Lassen Sie mich am Rande erwähnen, dass das gesellschaftliche Emotionalisierungspotential von Religion immer noch und nach wie vor äußerst hoch ist – wie man an der Sarrazindebatte sehen kann – und dass gerade in den letzten Jahren

⁷ Vgl. BURKHARDT: Das Reformationsjahrhundert (wie Anm. 2), S. 62.

der Selbstvergewisserung in der christlichen Kultur die großen Leitmedien in der deutschen Zeitungslandschaft Religion und Theologie als Diskursthema erster Klasse entdeckt haben. Es gibt Sonderhefte des SPIEGEL und des STERN, es gibt neue Zeitungsrubriken wie „Glaube und Zweifel“ in der ZEIT und es ist bekannt, dass jede konfessorische Äußerung in Sachen Religion auch und gerade konfessionell pointierte Fluten von Leserbriefen auslösen.

Neben der Individualisierung der medialen Heilsvermittlung gab die Reformation auch das Muster ab für die protestantische Perspektive auf die Selbstermächtigung des Einzelnen zum medialen Diskurs. Die Reformation, die ja theologisch das „Hören“ als den Empfangssinn für Gott beschreibt und das Ohr als das wichtigste Organ, leitete eine bis dahin nie da gewesene Epoche der Schriftlichkeit in deutscher Sprache ein. Dies hatte zur Folge, dass die Menschen, die an den religiösen und politischen Diskursen Anteil nehmen wollten, die dazu gehörigen Kulturtechniken erlernen mussten: das Prinzip der Selbstermächtigung für den öffentlichen Diskurs und der dazu nötigen Kompetenz. Der daraus resultierende Bildungsschub, der sich in der Alphabetisierung zeigt, weist sich ebenfalls als kulturprägendes Muster in der Reformation aus.

Der Individualisierung folgt die Frage der kulturellen und gesellschaftlichen Möglichkeiten der Partizipation am öffentlichen Diskurs. Die Emanzipation von Dogmen und Gesetzm, die Emanzipation von weltlichen und geistlichen Hierarchien und die Eröffnung einer Gegenöffentlichkeit gegenüber den die Öffentlichkeiten und die Distributionswege dominierenden Machtstrukturen durch den professionellen Mediengebrauch sind ein weiteres Muster der Reformation, sowie die Hinterfragbarkeit der Autoritäten, die Kontaminierung der fraglosen Annahme ihrer Deutungsautorität und die Selbstverantwortlichkeit für das Heil. Zu der Selbstverantwortlichkeit für die eigene Wahrnehmung und für die eigene Bildung gehören auch die Partizipation am Diskurs innerhalb der verschiedenen Öffentlichkeiten und der Abschied vom Expertenwesen. Zur Partizipation wurden die unterschiedlichen „Laien“ ermutigt. Auch theologische Fachdiskurse wie z. B. die Disputation zu Leipzig zwischen Dr. Luther und Dr. Eck oder Luthers Auftritt zu Worms wurden in den Kreisen der Anhänger Luthers sofort in Flugschriften „journalistisch“ eingeordnet und bewertet und dabei weit über den Kreis der Gelehrten hinaus mit entsprechender Kommentierung an eine „reformatorische“ Öffentlichkeit vermittelt. Dabei spielten die unabhängigen Drucker und die mächtigen Auflagen, die dort erzielt wurden, sowie die ökonomische Ressource, die in den Stars der Reformation verborgen lag, eine große Rolle. So klagt Martin Luther in einem Brief an Georg Spalatin vom 11. Juli 1523 seinen Medienüberdross: Er wolle eigentlich nichts mehr publizieren, weil er vom vielen Schreiben müde sei. Lukas (da ist wohl Lucas Cranach d. Ä. gemeint, der in dieser Zeit gerade erst seine Druckerei geöffnet hatte und dringend Aufträge benötigte) brauche aber etwas, so dass er, Luther, sich zum Sklaven der Gewinnsucht anderer machen lasse.⁸

⁸ WA.B 3, S. 109,18–110,21 (Nr. 633).

Weiterhin bildete die Reformation das Prinzip der Personalisierung ab, wie sie im heutigen Mediengeschäft je länger je mehr ein wichtiges Prinzip der Nachrichtenwerte darstellt. Die Konzentration auf Martin Luther und seine Begabung für mediale Events, wie etwa die spektakuläre, wohl kalkulierte Verbrennung der Bannandrohungsbulle, deren Initiative je länger, je mehr Luther sich selbst zurechnete, oder die blitzschnelle kommentierende mediale Veröffentlichung seines Auftritts in Worms, zeigen, wie die Reformatoren mit den sich neu eröffnenden medialen Möglichkeiten virtuos zu spielen wussten, die Medien benutzten, um einen öffentlichen Druck zu erzeugen und damit die bisher herrschenden Autoritäten in Frage zu stellen und den neuen Autoritäten auf den Sockel zu helfen. Der Einsatz vielfältiger Medien diente einer Partizipationsbewegung und einer Emanzipationsbewegung weg von den bislang herrschenden religiösen und politischen Autoritäten. Auch entstand das Muster einer öffentlichen Streitkultur, flankiert von Karikaturen und Spottversen, von Disputationen und Schmähliedern. Der Papst in Rom fand sich Anfang des 16. Jahrhunderts in einem Gewitter medialer Infragestellungen wieder, wie das heute schwer denkbar ist. Im Vergleich dazu sind die Mohammedkarikaturen, die vor einigen Jahren solchen Staub aufwirbelten, geradezu Lappalien.

Es dauerte nur vier Jahre, bis die katholische Hierarchie geistlicher und weltlicher Provenienz die gefährliche Relevanz dieser neuen, individualisierten Diskursöffentlichkeit erkannte. Als sie sie erkannte, war die neue Kommunikationskultur nicht mehr rückgängig zu machen. Erst mit dem Wormser Edikt lässt die verwirrte kirchliche und weltliche Hierarchie der alten Ordnung erkennen, dass sie die revolutionäre Relevanz des theologischen und geistlichen Marketingereignisses Reformation begriffen hat: Penibel befasst sich das Wormser Edikt⁹ mit der Frage medialer Veröffentlichung und mit den Rezipienten medialer Veröffentlichung. Zur Erinnerung die Formulierungen des Wormser Edikts:

„Ferrer gebieten wir Euch allen und Eur jedem insonders bei den vorgeschrieben Poenen [= Strafen], daß Eur keiner des obgenannten Martin Luthers Schriften, von unserm Heiligen Vater Papst, wie obsteht, verdammt, und all ander Schriften, die in Latein und Deutsch oder in ander Sprach bisher durch ihne gemacht sein oder hinfür gemacht werden, als böß, argwöhnig und verdächtlich und von einem offenbarn, hartnäckischen Ketzter ausgegangen, kauf, verkauf, lese, behalt, abschreib, druck oder abschreiben oder drucken lasse, noch seiner Opinion [= Ansicht] zufall, die auch nit halt, predig noch beschirme, noch das in einig ander Weg, wie Menschensinn das bedenken kann, unterstehe, unangesehen, ob darin etwas Gutes, den einfältigen Menschen damit zu betriegen, eingeführt wäre. Dann wie die allerbeste Speis, so mit einem kleinen Tropfen Gifts vermischt, von allen Menschen gescheuet, so viel mehr sollen solche Schriften und Bücher, in den so manig [= manch] der Seelen Gift und Verdammnus eingeführt sein, von uns allen nit allein vermieden, sonder auch die von aller Menschen Gedächtnus abgetan und vertilgt werden, damit sie niemands schaden oder ewiglich töten.“

In diesen Bestimmungen des Wormser Edikts ist ein differenziertes Zensurprogramm verborgen, das sich auf den Besitz, den Erwerb, den Vertrieb, die Verbrei-

⁹ MARTIN LUTHER: Das Wormser Edikt 1521, in: Deutsche Reichstagsakten (RTA), Jüngere Reihe. Bd. 2, Gotha 1899 (Nachdruck: Göttingen 1962), S. 643–661.

tung, die Weitergabe, die Aufforderung zum Druck, die Arten der Vervielfältigung, die Erscheinungsweise und die Erscheinungssprachen bezieht. Die reformatorische Grundidee von der Gnade, die umsonst und geschenkt ist, wird mit einem Tropfen Gift verglichen, der die ganze Speise durchdringt. Die Schriften Martin Luthers sollten auf diesem Wege vom Erdboden verschwinden und aus dem Gedächtnis der Menschheit getilgt werden.

Zu spät. Die lutherischen Ideen und ihre Verbreitung in Wort und Bild, in Predigt und Lied, in Sprache und Musik waren in der reformatorischen Öffentlichkeit nicht mehr aufzuhalten, die literarische Verbreitung nicht mehr einzudämmen, weil sich die Zensurversuche nicht mehr realisieren ließen. Daniel Meier hat herausgearbeitet, dass dieser ökonomisch orientierte kessionelle Medienhype produktiv mit den modernen Kategorien der Nachrichtenwerte erfasst werden kann.¹⁰ Die Nachrichtenwerttheorie versucht seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die Kriterien herauszuarbeiten, die im wettbewerblich organisierten Medienmarkt eine Nachricht zur Nachricht werden lassen. Diese Kategorien spielen auf ganz unterschiedlichen Ebenen und beschreiben ganz unterschiedliche Aspekte des Medienmarktes. Nach diesen kommunikationswissenschaftlichen Kategorien erfüllt das Reformationsereignis eine Menge von Voraussetzungen, um auch nach den Kriterien moderner Nachrichtenkommunikation zum Event zu werden. Meier hält fest, dass die reformatorische Botschaft nicht hätte erfolgreich sein können, wenn sie von der Bevölkerung nicht für relevant erachtet worden wäre. Die besondere Intensität dieser Relevanz dürfte darin gelegen haben, dass sie sowohl die gesamtgesellschaftlich-kulturelle und universell-globale als auch die individuelle, vor allem aber die existenzielle Dimension der Relevanz umfasst hat. Der Faktor der Negativität bezog sich vor allem auf den negativen Kontext der kirchlichen Zustände, welche die Reformatoren bekämpfen wollten. Vor allem die antipäpstliche wie antilutherische Polemik zeichnete den jeweiligen Gegner dabei anhand negativer Aspekte. Das gewisse Gegensatzpaar der Nachrichtenfaktoren Konsonanz und Überraschung findet seine Entsprechung auch in der Reformationsgeschichte. Einerseits bewegten sich die Reformatoren in der Lebens- und Glaubenswelt des Spätmittelalters mit dessen Erwartungshorizont, andererseits zeichneten sie sich durch eine teilweise überraschende Radikalität aus, die bei den einzelnen Strömungen der Reformation unterschiedlich stark ausgeprägt war. Vor allem das Thema Ablass war bereits vor Luther auf die kirchlich-gesellschaftliche Agenda gesetzt, so dass diesbezüglich der Nachrichtenfaktor der Kontinuität zum Tragen kommen konnte.

Die Bedeutung der Faktoren Personalisierung und Prominenz ist hinsichtlich der Reformationszeit selbstredend. Freilich gilt bereits für die Reformationszeit, dass Prominenz stets auch (massen-)medial konstruiert wird, dies gilt nicht zuletzt

¹⁰ DANIEL MEIER: Kirchengeschichte in der Perspektive der Kommunikationswissenschaft. Das Beispiel der Nachrichtenwerttheorie, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.): *Media Salutis. Gnaden- und Heilmitteln in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011 (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), S. 13–26.

für Martin Luthers Entwicklung vom Mönch zu einer Art frühneuzeitlichem ‚Medienstar‘, der selber in ausgeprägter Weise über jene Fähigkeit verfügte, die heute ‚Medienkompetenz‘ genannt wird. Neben einer prominenten Person als Träger der Reformation dürfte nicht zuletzt ausschlaggebend gewesen sein, dass mit Deutschland jener Nachrichtenfaktor berücksichtigt wurde, den die Pioniere der Nachrichtenforschung als Elite-Nation bezeichnet haben¹¹. Nicht zuletzt kann deren Formulierung des Faktors Eindeutigkeit¹² als ein Grund für den Erfolg der Reformation ausgemacht werden: Anhand einer strikten Dichotomisierung zwischen reiner Wahrheit und reiner Perversion wurde Komplexität reduziert und normativ zentriert und damit medial verwertbar. Diesem letzten Gedanken möchte ich in einem zweiten Teil ein wenig gründlicher nachgehen.

II. Die normative Zentrierung, die Medien und der Wandel der Aufmerksamkeit

Seit zwanzig Jahren beschreibt Berndt Hamm Kontinuität und Wandel in der Reformationszeit hilfsweise mit dem Begriffskonstrukt „normative Zentrierung“. Ein Begriff, der zu fassen versucht, wie im Zeitalter der Reformation durch die konzentrierten, zusammenfassenden, ja schlagwortartigen Botschaften der Reformation eine Antwort auf die Erfahrung wachsender Komplexität und Individualisierung der Lebensbereiche gegeben wurde und wie zugleich gerade durch die Verschlagwortung und Vereinfachung der theologischen Grundaussagen die Tendenzen zur Partikularisierung oder in meiner Sprache „Diversifizierung“ noch verschärft wurden.¹³ Ich will diesen Begriff der „normativen Zentrierung“ heute ins Gespräch bringen mit einem anderen Begriff, der in den vergangenen Jahren in kulturwissenschaftlichen, kunsthistorischen, medienwissenschaftlichen und philosophischen Debattenansätzen immer wieder ein Rolle gespielt hat (von Assmann bis Waldenfels, von Franke bis Türcke) und der die kommunikationstheoretischen und medienwissenschaftlichen Modelle der Beschreibung von kulturellem und medialem Wandel durch spirituelle, ästhetische, ethische und pädagogische Aspekte ergänzt und inhaltlich füllt. Ich möchte den Begriff der „normativen Zentrierung“ zusammen denken mit dem Begriff der „Aufmerksamkeit“.

¹¹ Vgl. JOHAN GALTUNG/MARI HOLMBOE RUGE: The Structure of Foreign News. The presentation of the Congo, Cuba and Cyprus crises in four Norwegian newspapers, in: Jeremy Tunstall (Hg.): Media Sociology. A Reader, London 1970, S. 259–298, hier S. 265: „The more the event concerns élite nations, the more probable that it will become a news item.“

¹² Vgl. ebd. S. 263: „The less ambiguity the more the event will be noticed.“

¹³ Vgl. BERNDT HAMM: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für biblische Theologie 7: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 241–279; DERS.: Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: Zeitschrift für historische Forschung 26 (1999), S. 163–202; jetzt in: DERS.: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 3–40.

Der Kunsthistoriker Jonathan Crary versucht in seinem inspirierenden Werk „Wahrnehmung und moderne Kultur“¹⁴ zu zeigen, „wie die westliche Moderne seit dem 19. Jahrhundert von Individuen verlangt, sich im Sinne eines Vermögens der Aufmerksamkeit zu definieren und zu formen, [...] wie sie verlangt, sich auf eine begrenzte Anzahl isolierter Reize zu konzentrieren“.¹⁵ Er versucht, in einem weiten Bogen, der letztlich die Subjektivität des Betrachters zum Thema hat, die Rolle zu reflektieren, die ein neues System „von Quantifizierung und Distribution“ spielte, „ein System“, das „primär für eine Weitergabe und Rezeption im Sinne von abstrakten Prozessen entworfen war, bei nur geringer oder fehlender Definition eines vorgängigen Inhalts“.¹⁶ Die neuen Bildmedien am Ende des 19. Jahrhunderts, die Fotografie und der Film, sind für ihn eine Art Aufmerksamkeitsdiktatoren, die die Wahrnehmung selektieren und die Wahrnehmung der Menschen von sich selbst und ihrer Mitwelt vollständig verändert haben. Ich denke, es könnte produktiv sein, die Reformation und ihre medialen Voraussetzungen und Folgen unter dem Begriff des „Aufmerksamkeitswandels“ zu bedenken, wobei, um Crary aufzunehmen, das sich in der Reformation entwickelnde Mediensystem und das sich entwickelnde System medialer Gattungen, dieses neue System der Quantifizierung und Distribution, auf eine religiös, politisch und gesellschaftlich explosive Botschaft traf, die in ihrer normativen Zentrierung auf wenige Grunderkenntnisse ideal medial verbreitet werden konnte. Die normative Zentrierung ist das Geheimnis des medialen Erfolgs der Reformation. Diese normative Zentrierung hat einen Aufmerksamkeitswandel zu Folge.

Wie Crary richtig beobachtet, kommt das Thema Aufmerksamkeit parallel zu der Entstehung neuer Bildmedien philosophisch, psychologisch und empirisch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in die wissenschaftliche Debatte. Aleida Assmann gab bereits 1996 einen Sammelband zu dem Thema heraus, in dem sie den Begriff der Aufmerksamkeit und die unterschiedlichen menschlichen Aufmerksamkeiten als kulturelles Phänomen verfolgt und zwischen einer strategischen und einer transzendierenden Aufmerksamkeit unterscheidet, wobei die erstere das Ergebnis von Inszenierungen und die andere das religiöse Staunen beschreibt.¹⁷ Schon Augustinus intonierte ein theologisches Nachdenken über Aufmerksamkeit, indem er die menschliche Aufmerksamkeit als wandelbares Phänomen beschreibt im Unterschied zur göttlichen „intensio“, die eine unwandelbare Aufmerksamkeit Gottes auf seine Schöpfung ist: „Seine Aufmerksamkeit geht nicht von einem Gedanken zum anderen über, sondern seine unkörperliche Anschauung hält alles zugleich wissend umfasst“.¹⁸ Das Problem der Aufmerksam-

¹⁴ JONATHAN CRARY: *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt/Main 2002 (übersetzt von Heinz Jatho); engl.: *Suspension of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*, London 1999.

¹⁵ Ebd. (dt.), S. 13.

¹⁶ Ebd., S. 34.

¹⁷ Vgl. ALEIDA ASSMANN: Einleitung, in dies./Jan Assmann (Hg.): *Aufmerksamkeiten*, München 2001 (= *Archäologie der literarischen Kommunikation* 7), S. 20 ff.

¹⁸ AUGUSTINUS: *Werke*, hg. von Wilhelm Thimme, Zürich 1955, Bd. 2, S. 33.

keit des Menschen wird hier festgemacht an der Beobachtung der sich verändernden Gedankenrichtungen. Der Philosoph Bernhard Waldenfels versucht dem Begriff und dem Wesen der Aufmerksamkeit auf die Spur zu kommen. Er bescheinigt der menschlichen Aufmerksamkeit etwas zunächst ganz und gar Unverfügbares. Aufmerksamkeit ist ausgespannt zwischen einem unwillkürlichen und einem willentlichen Akt. Sie liegt ausgespannt zwischen der Ästhetik und der Ethik, zwischen dem Sein und dem Sollen. Wobei die Aufmerksamkeit nicht moralisiert werden kann und dennoch immer einen ethischen Unterton hat: „Was uns auffällt, lässt uns nicht gleichgültig.“¹⁹ Die Beachtung, die etwas oder jemand findet, ginge damit über in eine Achtung, die geschuldet ist und die wir schenken oder verweigern. Denn Aufmerksamkeit hat immer eine soziale Konnotation. Aufmerksamkeit führt zur Beachtung. Beachtung, die wir schenken, kann zu Achtsamkeit führen, zu Rücksicht und Respekt. Das niederländische Wort für Aufmerksamkeit ist im Übrigen „aandacht“.²⁰ Aufmerksamkeit hat also eine zutiefst spirituelle Dimension. Die Reformation eröffnet theologisch in unterschiedlichen Dimensionen eine neue, eine andere Aufmerksamkeit auf das Heil.

Der einzelne Mensch wird unmittelbar erreicht: singend, lesend, hörend auf die Predigt des Wortes, die unmittelbare Nähe zu der Barmherzigkeit Gottes, die es nun nicht mehr zu erringen gilt in der Aufmerksamkeit auf eine unüberschaubare Heilsökonomie, auf ein komplexes Regelwerk von Heilsvorschriften, sondern die medial angeeignete unmittelbare Gnadenwirkung wird allein durch die Schrift und den Glauben an die Gnade Gottes durch Jesus Christus erreicht. Somit wandelt sich die Aufmerksamkeit des Einzelnen vom eigenen Heil hin zum Wohl der Gesellschaft und der Kultur. Die durchaus ungesunde „Vertikalspannung“, wie der Philosoph Peter Sloterdijk sagen würde, die das „üben“, „üben“, „üben“, die Perfektionierung des eigenen Heilzugangs als Wahrnehmungsanordnung hatte, wird entspannt.²¹ Das Gottesverhältnis entspannt sich. Die geistliche Aufmerksamkeit, die eine mediale Heilsaneignung eröffnet, wandelt die aktive wie passive Aufmerksamkeitsstrategie. Die Menschen erfahren als Einzelne die Aufmerksamkeit Gottes, für deren Wahrnehmung sie selbst verantwortlich sind. Aktiv richten sie ihre Aufmerksamkeit auf die Aneignung des Heils durch den Glauben, den sie im Lesen der Schrift, im Hören der Predigt immer wieder erneuern. Wobei ihre Aufmerksamkeit zentriert ist auf die Zusage der ewigen Barmherzigkeit Gottes. Diese zentrierte und gelenkte Aufmerksamkeit setzt nun einen Wandel frei hin zu einer öffentlichen Aufmerksamkeit. Die normative Zentrierung setzt einen Aufmerksamkeitswandel in Gang, der aus der Furcht um das eigene Heil befreit und die Gestaltung des Alltags, des individuellen und des sozialen, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Gottes barmherzige Aufmerksamkeit gilt es geistlich anzunehmen, um frei zu werden für eine Aufmerksamkeit auf die zu gestaltende

¹⁹ BERNHARD WALDENFELS: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt/Main 2005, S. 261.

²⁰ Ebd., S. 261–269.

²¹ Vgl. PETER SLOTERDIJK: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt/Main 2009.

Welt hin. Vielleicht liegt in diesem Aufmerksamkeitswandel das Geheimnis der Zentrierung, die zugleich eine Diversifizierung des kulturellen und politischen Lebens intoniert.

THOMAS KAUFMANN

Die Sinn- und Leiblichkeit der Heilsaneignung im späten Mittelalter und in der Reformation

I.

Die Themenformulierung dieses Beitrages erscheint erklärungsbedürftig. Denn sie steht in – zugegebenermaßen nicht unbeabsichtigter – Spannung zu der verbreiteten, profiliert etwa von Karant-Nunn vertretenen Auffassung, dass die Reformation, freilich in gradueller Abstufung ihrer lutherischen und ihrer reformierten Auslegungsgestalt, *cum grano salis* einen Prozess der Entsinnlichung und Entemotionalisierung des Christentums, also einer Zurückdrängung der affektiven religiösen Ausdruckformen, eingeleitet habe. Ziel der Reformation sei es gewesen, die „Heftigkeit des Gefühlsausdrucks zu reduzieren, manche Gefühlsäußerungen ganz zu unterdrücken“¹ und sakrale Objekte zu eliminieren bzw. zu delegitimieren, die durch sinnliche, primär haptische, visuelle oder geruchliche Apperzeption Heiligkeit in materieller Gestalt erfahrbar machten. Durch die Reformation seien „gefühlbetonte, somatisch engagierte Frömmigkeitsformen“² zurückgedrängt und unterdrückt worden. Körperliche und seelische Interaktionsformen mit dem Heiligen oder dem Göttlichen, wie sie etwa über die Leidensnachfolge möglich waren, seien abgeschafft worden, da „ein intellektuelles Konzept“³, nämlich Christi stellvertretendes Strafleiden für den Büßer, der sich seiner Sünde bewusst werden solle, an die Stelle des Interesses an einem gefühlsmäßig erfassbaren Schmerz getreten sei.

Der Vergeistigung des Gottesbildes korrespondiere im Protestantismus eine Rationalisierung im Verhältnis des Gläubigen zur Gottheit und eine Disziplinierung und Maskulinisierung der vor allem auf den Gehorsam und die Moral fokussierten Gefühlskultur. So zutreffend die These hinsichtlich der reformatorischen Restriktionen gegenüber affektiv-theatralischen religiösen Gebärden sein dürfte, so wenig freilich leuchtet die Entsinnlichungshypothese als ganze ein. Die

¹ SUSAN C. KARANT-NUNN: „Gedanken, Herz und Sinn“. Die Unterdrückung der religiösen Emotionen, in: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hg.): *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*, Göttingen 1999 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), S. 69–95; in überarbeiteter Form eingegangen als Kap. 2, in: DIES.: *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford 2010, S. 63–100. 275–289.

² KARANT-NUNN: *Gedanken* (wie Anm. 1), S. 72.

³ Ebd., S. 81. Im Hintergrund dieser Bewertung des Protestantismus als einer „entsinnlichten Religion“ (HANS BELTING: *Bild und Kult*, 6. Aufl., München 2004, S. 510; ähnlich 517) steht natürlich vor allem der „Bildersturm“ (s. dazu die Hinweise unten Anm. 66).

Persistenzen des bei Karant-Nunn hinsichtlich der Wertungen freilich invertierten Troeltsch-Weberschen Modernisierungs- und Rationalisierungsnarrativs sind in diesem Konzept unübersehbar. In ihrem unlängst erschienen Buch „The Reformation of Feeling“ hat Karant-Nunn diese Tendenz allerdings zugunsten einer stärkeren Rückbindung der reformationszeitlichen Transformationen an spätmittelalterliche Entwicklungen abgeschwächt⁴ und unter Rekurs auf das Konfessionalisierungsparadigma⁵ die Parallelität der ‚entsinnlichten‘ Entwicklungen in den konfessionell ‚multiplen Modernitäten‘ betont.

Bevor ich meinen jedenfalls partiellen Widerspruch in der Gegenthese einer eminenten Sinnlichkeit der Heilsaneignung in der lutherischen und der radikalen Reformation entfalte, scheinen mir allerdings einige allgemeinere Bemerkungen zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit bzw. ihrer wissenschaftlichen Deutung in einigen exemplarischen und wirkungsreichen Interpretationen, insbesondere in Bezug auf die Rolle der Sinne, notwendig zu sein.

Dass die spätmittelalterliche Frömmigkeit schwerlich auf ‚einen Nenner‘ zu bringen, sondern als hochgradig spannungsvoller, ambivalenter, ja polarer Sachverhalt zu beschreiben ist, stellt eine Art Konsens der einschlägigen Forschung spätestens seit *Johan Huizingas* „Herbst des Mittelalters“ dar. Huizinga beobachtete neben dem „Schlendrian einer ganz veräußerlichten Religion“ „inbrünstige Erregungen leidenschaftlicher Frömmigkeit, die immer wieder spasmodisch das Volk“⁶ ergriffen hätten; von diesem Wechsel, diesen „heftigen Gegensätzen und

⁴ KARANT-NUNN: Reformation (wie Anm. 1), S. 65. Aus der Fülle der Literatur zu den Reformationsdeutungen Ernst Troeltschs und Max Webers sei lediglich verwiesen auf: WOLFGANG SCHLUCHTER/FRIEDRICH WILHELM GRAF (Hg.): Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005; HARTMUT LEHMANN: Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber, Göttingen 2009 (= Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 11), sowie die Einleitungen zu den Bänden: VOLKER DREHSEN/CHRISTIAN ALBRECHT (Hg.): Ernst Troeltsch. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), Berlin/New York 2004 (= Kritische Gesamtausgabe 7); TRUTZ RENDTORFF/STEFAN PAUTLER (Hg.): Ernst Troeltsch. Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin 2001 (= Kritische Gesamtausgabe 8).

⁵ Vgl. KARANT-NUNN: Reformation (wie Anm. 1), S. 245–255. Die Konfessionalisierungsdebatte scheint nunmehr in die Phase ihrer handbuchartigen Thesaurierung einzutreten, vgl. nur: THOMAS KAUFMANN: Art. Konfessionalisierung, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 6 (2007), Sp. 1053–1070 [Lit.]; ein instruktiver Literaturbericht (Teil III) ist erschienen von: HEINZ SCHILLING: Konfessionalisierung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 60 (2009), S. 348–359, sowie die kompakte Darstellung DESS.: Early Modern European Civilization and its Political and Cultural Dynamism, Hanover/London 2008 (= The Menahem Stern Jerusalem Lectures).

⁶ JOHANN HUIZINGA: Herbst des Mittelalters, hg. von KURT KÖSTER, 11. Aufl., Stuttgart 1975 (= Kröners Taschenbuchausgabe 204), S. 246 (Kasus z. T. von mir geändert, Th. K.); zu Huizinga vgl. CHRISTOPH STRUPP: Johann Huizinga. Geschichtswissenschaft als Kulturgeschichte, Göttingen 2000, S. 134ff.; WILHELM FRIJHOF: The Relevance of Dutch History, or: Much in Little? In: Bijdragen en Medelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden 125 (2010), S. 7–44, besonders S. 7–11; zu Huizingas Bild des späten Mittelalters s. auch: HANS GERHARD SENER: Eine Schwalbe macht noch keinen Herbst. Zu Huizingas Metapher vom Herbst des Mittelalters, in: Jan A. Aertsen/Martin Pichavé (Hg.): Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin/New York 2004, S. 3–24; WILLIAM C. COURTENAY: Huizinga’s Heirs: Interpreting the Late Middle Ages, in: ebd., S. 25–36.

[...] starken Spannungsübergänge[n]“ zwischen „naive[r] Äußerlichkeit“ und „inbrünstigem Überschwang“, sei nicht nur die „Masse“, sondern seien auch die „Gebildeten“⁷ berührt worden; in dem scharfen „Dualismus“⁸ von Gottes Reich und sündiger Welt habe die spätmittelalterliche Frömmigkeit ihr religiöses Moven besessen; auch im einzelnen Menschen konnten diese Spannungen, selbst in paradox anmutender Weise, verbunden sein.

Bei *Willy Andreas* stellt sich die spätmittelalterliche Frömmigkeit in einer Polarität von Individualisierung und Kollektivierung, unter dem Einfluss der Mystik gewonnener „Sehnsucht nach persönlicher Vergewisserung des Heils“⁹ und „Häufung“ und „Massenhaftigkeit“¹⁰, dar. Während der erstgenannte Zug mit einer tendenziellen Verselbstständigung und Entfremdung von der kirchlich-institutionellen Heilsmittlung einhergegangen sei, lebte sich der zweitgenannte Zug zur Massenhaftigkeit, zum Dinglichen und zum Quantitativen, in „kirchliche[m] Betätigungsdrang“¹¹ aus. „Geistiges“ und „Grobkörniges“, „Inbrunst“ und „Verflachung“¹², letzteres vor allem an den zu „zügellosen Massenwanderungen“¹³ degenerierten Wallfahrten und der „bis zum Materialismus gehende[n] Versinnlichung und Vervielfältigung des Reliquienwesens“¹⁴ aufgewiesen, hätten die Kräfte in einer brodelnden Spannung gehalten, die erst durch den aus den „Tiefen deutscher Innerlichkeit“ schöpfenden „religiöse[n] Genius“ und geborenen „Führer“¹⁵ aus Wittenberg gelöst werden konnte.

Unter Abschwächung der Wertungen und Preisgabe des traditionellen protestantischen Teleologismus in Bezug auf die Beschreibung des Kirchenwesens um 1500, das angeblich mit innerer Notwendigkeit auf die Reformation zugetrieben sei, hat *Bernd Moeller* in einem wirkungsreichen Aufsatz des Jahres 1965 die These zweier „vielfach gegensätzliche[r] Tendenzen und Stimmungen“, des „Zug[es] zur Massenhaftigkeit“ und der Neigung zum „Individualismus“, des „Hang[es] zur stillen Innerlichkeit und innigen Schlichtheit“¹⁶ erneuert. Allerdings wurde von Moeller das Engagement der Laien für die Neuordnung des kirchlichen Lebens insbesondere in den Städten – anknüpfend an die Thesen aus „Reichsstadt und

⁷ HUIZINGA: Herbst (wie Anm. 6), S. 248f.

⁸ Ebd., S. 251.

⁹ WILLY ANDREAS: Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende, 6. neu überarb. Aufl., Stuttgart 1959, S. 138; vgl. den Art. Andreas, Willy von BERNARD LAXY, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 29 (2008), Sp. 46–75.

¹⁰ ANDREAS, Deutschland (wie Anm. 9), S. 143.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 200.

¹³ Ebd., S. 174.

¹⁴ Ebd., S. 168.

¹⁵ Ebd., S. 201. Der Passus ist aus den früheren Auflagen (von mir eingesehen: 4., neu durchgesehene Aufl. Stuttgart/Berlin 1943, S. 223f.) in die nach dem Zweiten Weltkrieg erschienene unverändert übernommene worden.

¹⁶ BERND MOELLER: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, zuerst in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), S. 5–30, danach wiederabgedruckt in: DERS.: Die Reformation und das Mittelalter, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 73–85. 307–317. Ein Verweis auf Andreas' Werk unter den Gesamtdarstellungen, in denen das Thema „wertvoll“ behandelt sei, ebd., S. 307, Anm. 2.

Reformation“¹⁷ – besonders akzentuiert¹⁸; in Bezug auf den von Heilssehnsucht geprägten „Subjektivismus der Frömmigkeit“ betonte Moeller einen versteckt emanzipatorischen Zug: „man wählt sich seine Heilmittel“¹⁹. Ansonsten hob er die Kirchlichkeit²⁰, „die äußerste Steigerung der mittelalterlich-kirchlichen Devotion“²¹, hervor; eine möglicherweise subkutan kirchen- bzw. institutionskritische Dimension der individualistischen praxis pietatis wurde von ihm hingegen – im Unterschied zu Huizinga – eher an den Rand geschoben.

Berndt Hamms breit rezipiertes Konzept der „Frömmigkeitstheologie“ setzt, wenn ich recht sehe, eine vergleichbare Spannung oder besser ‚Polarität‘ von „sakralinstitutioneller“ und „interiorisierender“²² Frömmigkeit voraus. Der praktisch-ethische und erbauliche Charakter der Frömmigkeitstheologie liefert gleichsam eine integrale Antwort auf die frömmigkeitskulturellen Antinomien; sie bahnt einen auf praktische Frömmigkeit hin konzipierten theologischen Lösungsweg, auf dem dann auch die Reformation, ungeachtet theologischer Umorientierungen und Transformationen, strukturell fortschreitet. Unlängst hat auch *Völker Leppin*, anknüpfend vor allem an Hamm, die skizzierte Polarität als Grundsignatur der spätmittelalterlichen Frömmigkeit bestätigt: „Die objektive Quantifizierung eines

¹⁷ Vgl. dazu meine Einleitung zu dem Neudruck: BERND MOELLER: Reichstadt und Reformation. Neuausgabe, mit einer Einleitung hg. von Thomas Kaufmann, Tübingen 2011.

¹⁸ MOELLER: Frömmigkeit (wie Anm. 16), S. 81 f.

¹⁹ Ebd., S. 83.

²⁰ Ebd., S. 81 der Spitzensatz: „Man darf es, meine ich [sc. Bernd Moeller], wagen, das späte 15. Jahrhundert in Deutschland eine der kirchenfrömmsten Zeiten des Mittelalters zu nennen.“ Auch ANDREAS: Deutschland (wie Anm. 9), S. 201 hatte „die Deutschen“ als „schwerfällige[s] [...] obrigkeitstgläubige[s], kirchenfromme[s] Volk“ bezeichnet. Die beiden anderen heutigentags merkwürdig anmutenden Adjektive tauchen übrigens im Schlusssatz des MOELLERSchen Aufsatzes, ebd., S. 85, wieder auf. Gegen diese Sicht hat Winterhager formuliert: „Das Hohelied, das die neuere Geschichtsschreibung nach der Melodie ‚Kein frömmer Land‘ über die Zustände im spätmittelalterlich-vorreformationarischen Deutschland singt, erscheint unter diesen Prämissen [sc. mentale Orientierungskrise; Vertrauens- und Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche] allzu harmonisch und gleichförmig.“ WILHELM ERNST WINTERHAGER: Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 6–71, hier: 63. Winterhager selbst operiert zur Beschreibung der ‚frömmigkeitsgeschichtlichen Gesamtsituation‘ mit der Polarität von „archaisch-dingliche[r] Frömmigkeit und rationale[m] Aufbruch, naive[m] Traditionsglaube[n] und reflektierende[m] Zweifel“, S. 56.

²¹ MOELLER: Frömmigkeit (wie Anm. 16), S. 85.

²² BERNDT HAMM: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 464–497, hier: 487; DERS.: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (= Beiträge zur historischen Theologie 65), S. 6–11.132–138. Hamms zentrales, auch für die Deutung der Reformation entscheidendes Anliegen besteht darin, die produktiven theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Impulse des Spätmittelalters in Bezug auf die weitere Entwicklung aufzuzeigen. Dies wird in nichts deutlicher als in der wissenschaftsgeschichtlichen Selbstpositionierung: „Johan Huizingas Herbstmetapher – ‚ein Absterben dessen, was dahingeht‘ [s. HUIZINGA: Herbst (wie Anm. 6), S. VII = Vorwort des Herausgebers mit Lebenserinnerung Huizingas] – war ebenso einseitig-irreführend wie die katholisch-protestantische Allianz in der Deutung des 14. und 15. Jahrhunderts als Epoche des kirchlichen, theologischen und spirituellen Niedergangs.“ BERNDT HAMM: Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter, in: Gerhard Müller/Horst Weigelt/Wolfgang Zorn (Hg.): Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern Bd. 1, St. Ottilien 2000, S. 159–211, hier: 162.

Heilsgewinns“ sei im späten Mittelalter „ebenso intensiviert [worden] wie die subjektive Heilsaneignung“²³, die Hamm vor allem am Begriff der „nahen Gnade“²⁴ aufgewiesen hat. Auch *Francis Rapp*²⁵, und im Anschluss an diesen *Arnold Angenendt*, sprechen von einer „Doppelgesichtigkeit“ spätmittelalterlicher Frömmigkeit, die zwischen „Vulgarisation“ und „Belehrung“ oszilliere, auf den „Gipfel der Spiritualität“ führe oder in einen „Ozean der Volksfrömmigkeit“²⁶ hinabstürze. Die Liste der Referenzautoren ließe sich mühelos verlängern, ohne an dem skizzierten Gesamtbild einer basalen frömmigkeitstypologischen Polarität ‚um 1500‘ allzu viel zu ändern.

Die These einer bipolaren Grundstruktur spätmittelalterlicher Frömmigkeit, mit einer tendenziell zum Individuellen und Innerlichen strebenden, vergeistigten, entsinnlichten, jedenfalls nicht an gegenständliche Objekte und äußerliche Vollzüge gebundenen praxis pietatis einerseits und einem Zug zum Äußerlichen und Ritualistischen, auf Gegenständliches, die Verehrung und quantifizierbare Heilsnutzung auratischer Objekte, heiliger Orte und mirakelhafter Sachverhalte ausgerichteten Frömmigkeitspraxis andererseits, stellt einen common sense der Forschung dar. Strittig mag allenfalls sein, ob die polare Struktur in besonderem Maße für Deutschland gilt oder die Signatur der lateineuropäischen Frömmigkeitsgeschichte ‚um 1500‘ im Ganzen geprägt hat.²⁷

Vor dem Hintergrund dieser polaren Konzepte spätmittelalterlicher Frömmigkeit ist nun von vornherein zu erwarten, dass die eine, die verinnerlichende Ten-

²³ VOLKER LEPPIN: Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, Stuttgart/Leipzig 2008 (= Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl., Bd. 140, H. 4), S. 11; in einem Anwendungsbeispiel ist diese auf „Transformation“ – Leppins neues sprachliches Kleid für den ‚reformatorischen Wandel‘ – fokussierte Perspektive vorgeführt in: DERS.: Luthers Vaterunser-Auslegung von 1519. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer, in: Ulrike Hascher-Burger/August den Hollander/Wim Janse (Hg.): Between Lay Piety and Academic Theology. Festschrift für Christoph Burger, Leiden/Boston 2010, S. 175–190.

²⁴ BERNDT HAMM: „Die nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: Aertsen/Pichavé (Hg.): Herbst des Mittelalters? (wie Anm. 6), S. 541–575; DERS.: „Gott berühren“: Mystische Erfahrungen im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs, in: Ders./Volker Leppin (Hg.): „Gottes Nähe unmittelbar erfahren“. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (= Spätmittelalter und Reformation 36), S. 111–137.

²⁵ FRANCIS RAPP: L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age, Paris 1971, besonders S. 296–314 (in der Perspektive Volksfrömmigkeit und Elitenspiritualität); DERS.: Christentum IV. Zwischen Mittelalter und Neuzeit, Stuttgart 2006 (= Die Religion der Menschheit 31), S. 178–240.

²⁶ ARNOLD ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, hier: S. 72.

²⁷ Vgl. die Hinweise von ANGENENDT: Geschichte (wie Anm. 26), S. 73f.; zu frömmigkeitstypologischen Differenzen insbesondere zwischen Süd- und Nordeuropa vgl. DIARMAID MACCULLOCH: Die Reformation 1490–1700, München 2008, S. 27–40. Es darf vielleicht auch daran erinnert werden, dass in den epochalen Werken der römisch-katholischen Spätmittelalter- und Reformationshistoriographie, bei Johannes Janssen und Joseph Lortz, dem laikalen Bildungsaufschwung und den etwa im Bereich der Frömmigkeitsliteratur erkennbaren, freilich z. T. in „Subjektivismus“ übergehenden Formen verinnerlichter individueller Heilssorge und -aneignung eine nicht unerhebliche historische Bedeutung beigemessen wurde; vgl. etwa JOHANNES JANSSEN: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1, 16. Aufl., Freiburg i. B. 1892, besonders S. 6–8. 42–59; passim; JOSEPH LORTZ: Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1941, S. 9–12. 119–122 u. ö.

denz in Bezug auf die Reformation von positiv-förderlicher, die andere von vornehmlich negativer Bedeutung gewesen sein könnte. Von den seit nunmehr etwa drei Forschergenerationen erarbeiteten Bildern der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur her muss jedenfalls die Vorstellung eines primär sinnlich-affektiv geprägten Mittelalters gegenüber einem rationalistisch-kargen Protestantismus zumindest als einseitig eingeschätzt werden. Sollte diese Vorverständigung im Recht sein, wäre auch klar, dass die an der Ablehnung kultischer Vollzüge, heiliger Objekte und sensueller Heilsapperzeptionen aufzuweisende Tendenz zur ‚Entsinnlichung‘ in der Reformation kein frömmigkeitsgeschichtliches Novum darstellt, sondern an einen bestimmten Strang vorreformatorischer Frömmigkeit mehr oder weniger direkt anschließen dürfte.

II.

Ein Vorzug der skizzierten Sichtweisen auf die spätmittelalterliche Frömmigkeit besteht sicher darin, dass sie einen weiten Adlerblick auf das Ganze bzw. auf die dieser zugrunde liegende systemische Logik eröffnen. Dass sich freilich aus der Perspektive des *gelebten Frömmigkeitsvollzugs* und der *rechtlichen Bedingungen* christenmenschlicher Existenz um 1500 die Polarität von Quantifizierung und Subjektivierung, von Äußerlichem und Innerlichem nicht als Widerspruch darstellen dürfte, ja vielleicht vielfach oder gar in der Regel nicht einmal als Spannung empfunden wurde, scheint mir aber gleichfalls plausibel. Wenn deutschsprachige Mystikerinnen aufgrund präzise gezählter Gebetsleistungen zu exakten Berechnungen über die in die Millionen gehende Anzahl der von ihnen aus dem Fegefeuer erlösten Seelen gelangten²⁸ und auch Vertreter der *Devotio moderna* wie Gabriel Biel oder Thomas a Kempis eine nach der Zahl der Wunden Jesu quantifizierte Menge an Gebeten²⁹ empfahlen, scheint die mathematisch exakte Berechnung

²⁸ Vgl. ANGENENDT: *Geschichte* (wie Anm. 26), S. 582; DERS. u. a.: *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 1–70, besonders S. 40–45, 63–70 (zum Zusammenhang von Zählen und Internalisierung). Eindrucksvolle Beispiele für eine quantifizierend-merkantile Handlungslogik, die irdische Investitionen in ‚gute Werke‘ mit himmlischen Erträgen korreliert, bietet BERNDT HAMM: *Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 21 (2006), S. 239–275. Am Beispiel des Gebetsverhaltens hat Thomas Lentes gezeigt, dass das Frömmigkeitsideal im Spiegel normativer Vorstellungen der Geistlichkeit darauf abzielte, äußeres Ausdruckgebaren und innere Haltung in Übereinstimmung zu bringen; seit dem 14. Jahrhundert freilich verstärkte sich die vom Interesse an ‚Verinnerlichung‘ bzw. ‚Aneignung‘ und ‚Verstehen‘ geleitete Kritik an äußeren Vollzügen, die mit einem Bedeutungsrückgang des äußeren Bildes als Instrument der Vergegenwärtigung eines inneren Sachverhaltes einhergegangen sei. THOMAS LENTES: ‚Ändacht‘ und ‚Gebärde‘. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Jussen/Koslofsky (Hg.): *Reformation* (wie Anm. 1), S. 29–67.

²⁹ Vgl. HEIKO A. OBERMAN/WILLIAM J. COURTENAY (Hg.): *Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio. Pars secunda*, Wiesbaden 1965 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 32), S. 329f. Ziel des auf 5475 Wunden berechneten Gebetsquantums an Vaterunsern (365 Tage à 15 Gebete, bzw. entsprechender Psalmenverse) ist es, dass der Beter „pro quolibet vulnere versum unum in gratiarum actione rependit“ (a. a. O., S. 329).

eines äußerlichen Vollzugs als Mittel einer forcierten Interiorisierungsstrategie wirksam geworden zu sein. Wenn andererseits Meister Eckhart dazu ermahnte, dass ein im Geiste der völligen Preisgabe der Eigenwillens gesprochenes Ave Maria dem Heil nützlicher sei als 1000 Psalter³⁰, dann relativierte dies natürlich die Wertigkeit bestimmter Gebetsquanten als solcher, schloss aber natürlich nicht aus, dass mehrere im rechten Geiste gesprochene Mariengebete wertvoller sein könnten als nur eines. Und wenn Erasmus in seinem *Enchiridion militis christiani* wirkungsvoller als alle anderen Reformer gegen eine veräußerlichte Ritualpraxis polemisierte, dann ging es ihm nicht darum, den Kult als solchen abzuschaffen, sondern dessen geistlichen Sinn zu profilieren: „Vielleicht besuchst du täglich die Messe und lebst doch dir allein, und die Sorgen deines Nächsten berühren dich nicht. So bist du noch im Fleische des Sakraments. Doch wenn du dich bei der Messe bemüht, das zu sein, was jener Genuss bedeutet, nämlich ein Geist mit dem Geiste Christi, Körper mit dem Körper Christi, so bist du ein lebendiges Glied der Kirche.“³¹ Nicht das Zählen möglichst vieler Messbesuche als solches wird von ihm problematisiert, sondern das ethisch und spirituell folgenlose Verharren im Äußerlichen geißelt er.³² Der im äußeren Vollzug des Messopfers abgebildete Tod Christi soll zum Vehikel der inneren Nachfolge, zum Ausdruck des eigenen Absterbens gegenüber der Welt, des eigenen Selbstopfers für Christus werden. Nicht die Verehrung der Heiligen und die Freude an der Berührung ihrer Reliquien sei anstößig, sondern dabei stehen zu bleiben und dem „Beste[n], was sie überliefert haben, d[em] Beispiel des eigenen Lebens“³³, nicht nachzueifern. „Hälst du es für etwas Großes, mit der Kutte des Franziskus begraben zu werden? Die ähnliche Kleidung im Tode nützt dir nichts, wenn die Gewohnheiten im Leben verschiedenen waren.“³⁴

Im Lichte der hier propagierten praxis pietatis erscheint das Verhältnis von Innerlichkeit und subjektiver Heilsaneignung einerseits, quantifizierend-massenhafter Ritualität andererseits nicht als prinzipiell spannungsreich oder gar gegensätzlich. Vielmehr soll das Äußerliche spirituell und sittlich sublimiert und auf eine höhere Qualitätsstufe des Christlichen gehoben werden, ist also Teil des – nach

³⁰ MEISTER ECKHART: Reden der Unterweisung 11, ed. von Josef Quint, in: Meister Eckharts Traktate: Stuttgart 1963 (= Deutsche Werke Bd. 5), S. 516; vgl. ANGENENDT: Geschichte (wie Anm. 26), S. 583.

³¹ Zit. nach der zweisprachigen Ausgabe von WERNER WELZIG: ERASMUS VON ROTTERDAM. Ausgewählte Schriften Bd. 1, Darmstadt 1968, S. 199.

³² Ebd., S. 198f.

³³ Ebd., S. 201. Dass man allerdings – unbeschadet der Kritik an bestimmten Erscheinungen des Heiligenkults – keinen Gegensatz zwischen Humanismus und Heiligen-, ja auch Reliquienverehrung konstruieren sollte, hat Hamm in Bezug auf Hieronymus herausgearbeitet (BERNDT HAMM: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation, in: Kenneth Hagen (Hg.): Augustine, the Harvest, and Theology [1300–1650]. Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman, Leiden u. a. 1990, S. 127–235) und Signori allgemein und umfassend begründet (GABRIELA SIGNORI: Humanisten, heilige Gebeine, Kirchenbücher und Legenden erzählende Bauern. Zur Geschichte der vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung, in: Zeitschrift für Historische Forschung 26 [1997], S. 203–244).

³⁴ Ebd., S. 203.

einer glücklichen Formulierung Berndt Hamms – *gradualistischen Gnadensystems*³⁵ der spätmittelalterlichen Theologie. In dieser Perspektive erscheint das Sinnliche als das Vorläufige, als das, was verfeinert und weiterentwickelt werden muss, was der Vergeistigung und Versittlichung bedürftig, dieser aber auch fähig ist. Die Vorstellung einer durch die Reformation zerstörten affektiv-glutvollen, emotional-ursprünglichen Sinnlichkeit der Heilsaneignung im späten Mittelalter, die das Heilige schmeckte, roch, schaute, hörte und befühlte und es sich individuell-innig oder kollektiv-exalziert aneignete, dürfte mit den dynamischen und spannungsreichen Realitäten der gradualistischen Struktur spätmittelalterlicher Frömmigkeitspraxis nicht sehr viel zu tun haben. Wie also steht es um die Sinnlichkeit der Heilsaneignung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit?

Ich beginne mit einigen, wie es scheint doch nicht allgemein bekannten Beobachtungen zur Messe. Folgt man nämlich Karant-Nunn, so hat man sich eine spätmittelalterliche Messe als Feuerwerk der Sinnlichkeit vorzustellen: Die „Feier der Eucharistie“ sei als „ein Drama“ „inszeniert worden, das die Atmosphäre gleichsam elektrisierte. Jede priesterliche Gebärde, jeder liturgische Partikel deutete auf das Wiedererleben des Christusopfers am Kreuze hin“³⁶. „Die Laien“, so fährt sie fort, „konnten dieses Wunder nicht nur bezeugen, sondern sie konnten oft auch durch die Aufnahme des gegenwärtigen, wahren Leibes des Herrn daran teilnehmen.“³⁷ Dieses Bild emphatischer katholischer Sinnlichkeit im Zusammenhang mit der Eucharistie hat, soweit ich sehe, mit den Realitäten spätmittelalterlicher Kommunionsspraxis nicht sehr viel zu tun. Nichts deutet nämlich darauf hin, dass die im IV. Laterankonzil kodifizierten Mindestpflichten christenmenschlicher Betätigung – die jährliche Pflichtbeichte³⁸ und -kommunion³⁹ – in nennenswertem Maße breitenwirksam überschritten worden wären. Sowohl Unterschreitungen – wie etwa im Falle einer schwarzwäldischen Pfarrei, wo ein Pfarrer 1499 feststellte, dass „200 seiner Schäflein ihrer Osterpflicht nicht nachgekommen waren, was wohl einen nicht unwesentlichen Teil seiner Herde ausmachte“⁴⁰, als auch Über-

³⁵ Vgl. nur: BERNDT HAMM: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993), S. 7–81, hier: 76f.; DERS.: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: DERS./BERND MOELLER/DOROTHEA WENDEBOURG: Reformationstheorien, Göttingen 1995, S. 57–127, besonders 69f.

³⁶ KARANT-NUNN: Gedanken (wie Anm. 1), S. 84.

³⁷ Ebd.

³⁸ Grundlegend und wegweisend: MARTIN OHST: Pflichtbeichte, Tübingen 1995 (= Beiträge zur historischen Theologie 89).

³⁹ JOSEPHO ALBERIGO u. a. (Hg.): Conciliorum Oeconomicorum Decreta, 3. Aufl., Bologna 1973, S. 245 (IV. Lat., const. 21); auch in: KARL MIRBT/KURT ALAND: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 6. Aufl., Tübingen 1967, Nr. 604, S. 314; DS 812.

⁴⁰ RAPP: Christentum IV (wie Anm. 25), S. 221; vgl. LUDWIG ANDREAS VEIT: Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg i. B. 1936, S. 87–90.; in der gesamten Diözese Eichstätt sollen es um 1480 lediglich ca. 100 Personen gewesen sein, die häufiger als ein Mal im Jahr an Ostern kommunizierten, VEIT: ebd., S. 88; vgl. zum Thema auch: PETER BROWE: Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, besonders S. 25f.; DERS.: Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940, S. 27f.; 109f.; zur rituellen Gestalt der Kommunion für die Gläubigen nach wie vor instruktiv: JOSEF ANDREAS JUNGSMANN: Missarum Sollemnia Bd. 2, Wien 1948, S. 454–475.

schreitungen – „wer aber im Mittelalter auf Häufigkeit [der Kommunion] drängte, machte sich eher verdächtig und konnte sogar die Inquisition auf sich ziehen“⁴¹ – waren eher an den häresieverdächtigen Rändern der *una sancta* angesiedelt. Eine Sehnsucht nach der physischen Teilnahme an der Kommunion und deren Erfahrung als sinnliches Ereignis kann für breite Kreise der spätmittelalterlichen Christenheit nicht vorausgesetzt werden. Die kultischen Reinheits- und Beichtvorschriften, die sexuellen Enthaltenspflichten der Laien in Fest- und Fastenzeiten, schließlich die nicht zuletzt durch das Fronleichnamsfest⁴² geförderte Augenkommunion, auch die vor allem unwürdige und missbräuchliche Nießungen ahndenden Hostienwunder⁴³, schließlich die immer weiter um sich greifenden Privat- und Stillmessen, die vor allem denen, für die sie gestiftet waren, Heilseffekte sicherten, aber vollständig mechanisiert *ex opere operato* und ohne Präsenz oder gar Kommunion funktionierten – all dies mag dazu beigetragen haben, dass die Messe im späten Mittelalter jedenfalls eines nicht wahr, nämlich ein den Geschmackssinn nennenswert oder gar überhaupt affizierendes Mittel der Heilsaneignung.

Die Heilserwartungen in Bezug auf die Messe waren zweifellos gigantisch. Angenendt hat formuliert: „Von ihr versprach man sich eigentlich alles.“⁴⁴ Die propitiatorische Wirkung des Messopfers ermöglichte und beförderte bekanntlich ihre multiple, individuell variable und bedürfnisorientierte Nutzung durch jeden beliebigen Besteller und ihre schrankenlose Kommerzialisierung. Die Taxierung ihres Wertes orientierte sich freilich an den Tarifen für die Zeiten des Bußfastens, sodass sich in den Bußbüchern entsprechende Verrechnungen finden: eine Messe konnte mit zwölf Tagen, zwanzig mit sieben Monaten, dreißig mit einem Jahr verschärfter Bußzeit verrechnet werden.⁴⁵ Auch sonst wurden die Wirkungen der Messe in

⁴¹ ANGENENDT: Geschichte (wie Anm. 26), S. 509; vgl. A. M. KOENIGER: Ein Inquisitionsprozess in Sachen der täglichen Kommunion, Bonn/Leipzig 1923; ALFRED SCHRÖDER: Die tägliche Laienkommunion in spätmittelalterlicher Auffassung, in: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 6 (1925), S. 609–629; vgl. BROWE: Die häufige Kommunion (wie Anm. 40), S. 32–48.

⁴² Die vor allem durch die Prozessionen bestimmte Praxis hat – so scheint es – zu einem gegen die ursprüngliche Intention, nämlich die Belebung der Kommunion, gerichteten Effekt geführt, vgl. JOSEF LAMBERTS: Art. Fronleichnamfest, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 3 (2000), Sp. 398 f.; ANDRÉ GOOSSENS: Résonances eucharistiques à la fin du Moyen Âge, in: André Haquin (Hg.): Fête-Dieu (1246–1996), Louvain-la Neuve 1999, S. 173–192; zu Augenkommunion und Kommunionshäufigkeit instruktiv: MIRI RUBIN: Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991, ND 1993, S. 63 f.; 148–155. CHARLES ZIKA hat die zentrale Bedeutung der Hostie als Sakralobjekt, das die der Reliquien im 14. und 15. Jahrhundert überbot, als Fokus von Regulierungsstrategien des Klerus erwiesen, vgl. Hosts, Processions and Pilgrimages. Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany, in: Past and Present 118 (1988), S. 26–64 (zu Fronleichnamsprozessionen besonders S. 37 ff.; zur Evolution der Augen- bzw. Schaufrömmigkeit im Sinne gesteigerter Adoration der als machtvoll gewerteten Hostie besonders S. 31 ff. [mit weiterführenden Quellenhinweisen]).

⁴³ Vgl. die Beispiele bei ANGENENDT: Geschichte (wie Anm. 26), S. 506 ff.; vgl. PETER BROWE: Die eucharistischen Wunder des Mittelalters, Breslau 1938 (= Breslauer Studien zur historischen Theologie. Neue Folge 4).

⁴⁴ ANGENENDT: Geschichte (wie Anm. 26), S. 494; vgl. GOOSSENS: Résonances (wie Anm. 42), S. 175–180.

⁴⁵ ANGENENDT: ebd., S. 495.

der Lehre von ihren ‚Früchten‘ systematisiert, wobei sehr allgemeine Beteuerungen ihres schlechterdings überragenden Wertes – eine Messe solle mehr bewirken als „das flehentliche Gebet der ganzen Welt“⁴⁶ – mit sehr präzisen Angaben konkreter Wertigkeiten changierten – in jeder Messe werde eine Seele aus dem Fegefeuer erlöst, ein Sünder bekehrt und ein Gerechter vor den Todsünden bewahrt, heißt es etwa in einer St. Galler Handschrift des früheren 15. Jahrhunderts.⁴⁷ Auch in bezug auf die Frage, wodurch die Früchte der Messe wirksam würden, durch den Vollzug des Werkes (*ex opere operato*) oder in Hinblick auf die Devotion dessen, dem sie zugewendet werde, herrschte alles andere als theologische Klarheit.⁴⁸ Dass im Zusammenhang mit bestimmten Messen Ablass gespendet wurden⁴⁹, unterstreicht das Bedürfnis, aber auch die Notwendigkeit, den soteriologischen Effekt des zentralen Kultmysteriums der römischen Kirche zu taxieren.

Der Aneignungsmodus des durch die Messe vermittelten Heils war weniger eine Sache des Geschmacks als eine des Gehörs oder des Gesichts. Und überdies kann vorausgesetzt werden, dass dieselben Heilswirkungen, die von der Messe ausgehen konnten – also etwa die Befreiung einer Seele aus dem Fegefeuer an einem privilegierten Altar – auch anderen Praktiken, etwa der Spende für die Armen, zugeschrieben wurden.⁵⁰ Am Beispiel des äußerst populären Bildtyps der Gregorsmesse, mit deren anbetender Betrachtung häufig bestimmte Ablassgnaden verbunden waren⁵¹, wird deutlich, dass die Heilswirkungen der Messe von der sinnlich-gegenständlichen Präsenz des eucharistischen Ritus völlig gelöst werden konnten.

⁴⁶ Ebd., S. 515.

⁴⁷ Ebd., S. 497.

⁴⁸ Vgl. dazu ANGENENDT: ebd., S. 497–499; ERWIN ISERLOH: Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Kirche und Theologie 83 (1961), S. 44–79; DERS.: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952 (= Katholisches Leben und Kämpfen 10), S. 12f. vor allem mit dem Hinweis auf die bei Robert Holcot und Pierre d’Ailly u. a. nachgewiesene Überzeugung, „je größer die Zahl derer, für die das Opfer dargebracht wird, umso geringer ist die Frucht für den einzelnen“ (S. 12).

⁴⁹ Vgl. NIKOLAUS PAULUS: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, 2. Aufl., Darmstadt 2000, S. 369.

⁵⁰ Vgl. das Altarretabel aus St. Pölten, um 1480, in: PETER JEZLER (Hg.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, 2. Aufl., München 1994, Abb. 13, S. 23; vgl. CHRISTINE GÖTTLER: „Jede Messe erlöst eine Seele aus dem Fegefeuer“. Der privilegierte Altar und die Anfänge des barocken Fegefeuerbildes in Bologna, in: ebd., S. 149–164.

⁵¹ Vgl. JEZLER: Himmel (wie Anm. 50), Nr. 55, S. 240f.; Nr. 61, S. 246; vgl. HARTMUT BOOCKMANN: Über Ablass-„Medien“, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 34 (1983), S. 709–724, besonders 717f.; zum Ablass als Medienereignis vor allem auf der Basis von Einblattgedrucken grundlegend: FALK EISERMANN: Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattgedrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie, in: Rudolf Suntrup/Jan. R. Veenstra (Hg.): Tradition and Innovation in an Age of Change – Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit, Frankfurt/M., Berlin 2001 (= Medieval to Early Modern Culture – Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 1), S. 99–128 (in leicht überarbeiteter englischer Version: The Indulgences as a Media Event. Developments in Communication Through Broadside in the Fifteenth Century, in: SWANSON: Notes [wie Anm. 52], S. 309–330); zur Gregorsmesse im Spiegel reproduktionstechnologischer Massenmedialität: GUNHILD ROTH: Die Gregoriusmesse und das Gebet ‚Adoro te in cruce pendente‘ im Einblattgedruck, in: Volker Honemann u. a. (Hg.): Einblattgedrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts: Probleme, Perspektiven, Fallstudien, Tübingen 2000, S. 277–324; vgl. WEGMANN: Auf dem Weg (wie Anm. 152), S. 263–274.

Auch das mit Ablässen verbundene Medium der Lehrtafeln⁵² vermittelte Heil durch das Gesicht: Das angeschaute und im Gebet aneignend bedachte Bild wirkte Gnaden. Anhand dieser Bild- und anderer Textmedien, deren Apperzeption lange vor der Reformation Heilswirkungen zugeschrieben werden konnten⁵³, wird deutlich, dass sich die Wege der Heilsaneignung im späten Mittelalter fortschreitend diversifiziert hatten und dass auch lehrhaften Aneignungsformen, insbesondere der Predigt, eine wachsende Bedeutung zugeschrieben wurde. Die Überzeugung, dass das vor allem durch die Predigt vermittelte Wort auf dem zum Heil führenden Weg der Erkenntnis Gottes und der Tugend nicht nur nicht weniger nützlich sei⁵⁴ als die Messe, sondern den Nutzen dieser sogar überwog⁵⁵, lässt sich

⁵² Vgl. RUTH SLENCZKA: Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Stadtkirchen, Köln/Weimar/Wien 1998 (= *Pictura et Poesis* 10); das Beispiel einer andächtigen Bildbetrachtung, deren Vollzug zur Erlösung armer Seelen aus dem Fegefeuer führt, bietet JEZLER: Himmel (wie Anm. 50), Abb. 144, S. 398. Vgl. zu dem Themenkomplex auch: GABRIELA SIGNORI: Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischem Mittelalter, Ostfildern 2005, S. 36 ff.; MICHAEL CAMILLE: Seeing and Reading. Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy, in: *Art History* 8 (1985), S. 26–49, besonders 32 ff. Zum Zusammenhang von Sehen und Lesen in der Laienliteratur: MICHAEL CURSCHMANN: *Pictura laicorum litteratura? Überlegungen zum Verhältnis von Bild und volkssprachlicher Schriftlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter bis zum Codex Manesse*, in: Hagen Keller/Klaus Grubmüller/Nikolaus Staubach (Hg.): *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, München 1992 (= *Münstersche Mittelalter-Schriften* 65), S. 211–229. Dass die Liturgie der großen Ablasskampagnen auch ein sinnlicher Event, ein Spektakel, war, sei freilich betont; vgl. die eindrucklichen Schilderungen der Peraudi-Kampagne aus Anlass eines Türkenkreuzuges in Bremen von Ende 1503 auf der Basis einer Schilderung des Bürgermeisters Daniel von Büren in: ANDREAS RÖPKE: Geld und Gewissen. Raimund Peraudi und die Ablassverkündigung in Norddeutschland am Ausgang des Mittelalters, in: *Bremisches Jahrbuch* 71 (1992), S. 43–80; zu Braunschweig vgl. THOMAS VOGTHERR: Kardinal Raimund Peraudi als Ablassprediger in Braunschweig (1488–1503), in: *Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 77 (1996), S. 151–180, hier: 161 ff.; zur ‚Liturgie‘: HANS VOLZ: Die Liturgie der Ablassverkündigung, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11 (1966), S. 114–125 (Edition einschlägiger liturgischer Ordnungen Peraudis u. a.); instruktiv auch: NORMAN HOUSLEY: *Indulgences for Crusading, 1417–1517*, in: ROBERT N. SWANSON (Hg.): *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden/Boston 2006 (= *Brill’s Companions to the Christian Tradition* 5), S. 277–307, hier: 292 ff.; BERND MOELLER: Die letzten Ablasskampagnen. Luthers Widerruf gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: *Ders.: Reformation* (wie Anm. 16), S. 53–72; 295–307; hier: 62 ff.

⁵³ In der Lübecker Postille von 1493 finden sich Wendungen, die auf einen unmittelbaren Konnex zwischen der Lektüre eines Laien und seiner Seligkeit hinauslaufen: „Schäme dich, du Mensch, der du nicht kannst lesen in diesen Tagen und die Seligkeit deiner Seele versäumst, welche Seligkeit du in der Kunst [des Buchdrucks] suchen kannst, die Gott in diesen Tagen offenbart hat.“ Zit. nach SIGNORI: Räume (wie Anm. 52), S. 35; vgl. einen ähnlichen Katalog, der die ‚Früchte des Lesen‘ in einer Vorrede zur Geilerschen Evangelienpostille aufzählt, in: THOMAS KAUFMANN: *Vorreformatorische Laienbibel und reformatorisches Evangelium*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), S. 138–174, hier: 146 f.

⁵⁴ SIGNORI zitiert ein Wort Kardinal Francesco Zabarellas (1360–1417): „praedicare non est minus quam corpus Christi“, in: Räume (wie Anm. 52), S. 24. Von dem Eichstättener Bischof Gabriel von Eyb zitiert sie folgendes in der Urkunde für eine Prädikaturstiftung überliefertes Wort: „Damit nun der mensch in seinem verstand zu erkenntnis göttlicher ding erhöht wurde und in (den) wegen der tugend nit abnehme, ist vor allen dingen nutz und gute das wort gottes, das nit weniger frucht bringet als der leichnam Christi [...]“. Ebd.

⁵⁵ Als Argument für die Höherwertigkeit des Predigt gegenüber der Messe wird im Zusammenhang der Umwidmung einer Mess- in eine Prädikaturstiftung angeführt, dass „die ler, das ist das gottzwort, vil mer besser, nuttzer und nottdurftiger ist dann die andern geistlichen werch, wann unser lieber herr Jesus Christus in menschlicher person dasselb werch hier uff erden ouch allermeist hat geübt und volbracht“. Zit. nach SIGNORI: Räume (wie Anm. 52), S. 24.

nicht nur in abgelegenen Stiftungsurkunden für Prädikaturen belegen, sondern findet sich etwa auch programmatisch in dem verbreitetsten praktisch-theologischen Handbuch des späten Mittelalters, dem *Manuale curatorum* des Ulrich Surgant, ausgeführt⁵⁶: Die Predigt nütze für das Heil mehr als die Eucharistie („Plus enim proficit [sc. die Predigt] ad salutem quam eucharistia“).⁵⁷ Sollte es ein Zufall sein, dass die sich unter den Laien des 15. Jahrhunderts wachsender Beliebtheit erfreuenden Frömmigkeitspraktiken des Predigthörens und des erbaulichen Lesens, soweit ich sehe⁵⁸, zu den nicht sehr zahlreichen frommen Werken des späten Mittelalters zählten, die nicht mit dem Ablass verbunden waren?!

⁵⁶ Zu Surgant, dem in der Forschung auch eine erhebliche Bedeutung für die Ausbildung einer reformatorischen Position Zwinglis zugeschrieben worden ist (neben dem Basler Theologen und Parteigänger der Reformation Thomas Wytenbach [vgl. ERICH WENNECKER: Art. Wytenbach, Thomas, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 14 (1998), S. 264–266 mit Lit.]), s. etwa: FRITZ SCHMIDT-CLAUSING: Zwingli, Berlin 1965 (= Götschen Bd. 1219), S. 27 ff.; DERS.: Johann Ulrich Surgant, ein Wegbereiter des jungen Zwingli, in: Zwa 11, 1961, S. 287–320; vgl. DOROTHEA ROTH: Die mittelalterliche Predigttheorie und das *Manuale Curatorum* des Johann Ulrich Surgant, Basel 1956 (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 58), S. 150 ff.; zum Kontext knapp: ISNARD W. FRANCK: Art. Predigt VI, in: Theologisches Reallexikon, Bd. 27 (1997), S. 248–262, hier: S. 256 f.; WILLEM FREDERICK DANKBAAR: Die Liturgie des Predigtgottesdienstes bei Johann Ulrich Surgant, in: MARTIN GRESCHAT / J. F. GERHARD GOETERS (Hg.): Reformation und Humanismus. Festschrift für Robert Stupperich, Witten 1969, S. 235–254; vgl. zu Surgant auch: Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, Bd. 2, 2005, S. 1313 (mit Lit.).

⁵⁷ ULRICH SURGANT: *Manuale curatorum predicandi prebens modum: tam latino quam vulgari sermone practice illuminatum* [...] (zuerst Basel 1503); benutzter Druck: Straßburg, Johann Schott 1516; Ex. SUB Göttingen 8 Th past 57/50; VD 16 S10236; Lib. 1, cons. 1, S. 1^r. Die zitierte These wird von Surgant durch Traditionszeugen begründet. Es schließt sich die Aussage an: „Est autem praedicatio officium praecipuum et privilegatum.“ Ebd.

In der Homiletik Reuchlins ist dieser Zug nicht erkennbar; hier dominiert eine auf die Hinwendung des Volkes zu den „meliores mores“ ausgerichtete Funktionsbestimmung der Predigt, vgl. JOHANNES REUCHLIN: *Liber Congestorum de arte praedicandi* [...], Pforzheim 1508; VD 16 R 1251; Ex SB München ‚digit‘., a 1^v. In der Definition der Predigt halten sich die salutarische und die moralische Funktionsbestimmung die Waage: „ars praedicandi, est facultas hominem alliciendi ad virtutes & contemplationem divinam, et sanctorum scripturarum promulgatione“; a 2^r. In einem Andachtsbuch wie dem „Großen Seelentrost“ (MARGARETHE SCHMITT [Hg.]: Der Große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts, Köln/Graz 1959 [= Niederdeutsche Studien 5], S. 74, 31–75, 5; weitere Hinweise bei SIGNORI: Räume [wie Anm. 52], S. 19) ist die Höherwertigkeit der Predigt gegenüber der Messe schon für das 14. Jahrhundert zu belegen, und zwar in einem für Laien bestimmten Text. Allerdings ist hier „noch die Mendikantenpredigt“ (SIGNORI: Räume [wie Anm. 52], S. 19) gemeint. Bei dem Dominikaner Hermann Rab aus Leipzig (1504–1521 [vgl. über ihn: Library of theology, 3. Aufl., Bd. 8 (1999), Sp. 788; Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, Bd. 2 (2005), S. 1079]) ist die These, dass die Predigt notwendiger sei als die Messe, gleichfalls zu belegen, vgl. AMBROSIO ESSER: Art. Dominikaner, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 9 (1982), S. 127–136, hier: S. 129; KLAUS-BERNWARD SPRINGER: Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit, Berlin 1999 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. 8), S. 200–204 (zu Rab). In Bezug auf die Rolle der Predigt im Wirken der vorreformatorischen Mendikanten urteilt Springer: „Der Wechsel zur Predigt als Zentrum von Gottesdienst und Frömmigkeit war eine der wichtigsten Weichen für den Erfolg der Reformation.“ Ebd. S. 38.

⁵⁸ Vgl. die Ausführungen von PAULUS: Geschichte des Ablasses (wie Anm. 49), S. 362–378 (zu den „[m]annfaltige[n] Ablasswerke[n]“); zur Krise des Ablassinstituts in den letzten Jahren vor dem Ausbruch des Ablassstreites grundlegend: WINTERHAGER: Ablasskritik (wie Anm. 20).

Auch unter dem Gesichtspunkt der Sinnlichkeit der Heilsaneignung waren die Wege der hochgradig diversifizierten spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur alles andere als einlinig. Heilsame Wirkungen wurden den verschiedensten Frömmigkeitsübungen zugeschrieben. In vielen Fällen, etwa bei Wallfahrten, Messen, Prozessionen, Heilumsschauen u. a. erfolgte die Aneignung des Heils nicht unmittelbar über die sinnliche Apperzeption des Gläubigen, sondern gleichsam ‚hintersinnig‘ und indirekt, nämlich vermittelt eines kirchlich-institutionellen Zuschreibungsaktes, der die Wertigkeit gemäß den Bußtarifen taxierte.

Einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der sinnlichen Erfahrung der Gläubigen und dem Heil kann man freilich im Falle der Predigt und der frommen Lektüre nachweisen, ohne dass hier allerdings eine Taxierung des Heilswertes vorgenommen wurde. Immerhin deutet die vergleichende Relationierung des Wortes der Predigt mit der Messe auf eine herausragende Bedeutung des Kanzelwortes hin – auch über den städtischen Raum hinaus.⁵⁹ Welchem der beiden spirituellen Sinne, dem Gesicht oder dem Gehör, der Vorrang gebühre, stellte sich unter mittelalterlichen Theologen nicht nur in Bezug auf das ewige Leben als umstritten dar – für Meister Eckhart etwa war die Seligkeit des ewigen Lebens nicht mit dem Sehen, sondern mit dem Hören verbunden, für Thomas von Aquin war die *visio beatifica* der Inbegriff der Seligkeit.⁶⁰ Einen Vorrang des Gehörs vor dem Gesicht zu vertreten, war im späten Mittelalter also ebenso wenig abwegig, wie den größeren geistlichen Nutzen der Predigt gegenüber der Messe zu behaupten. Dass darin eine in ihrer Bedeutung schwerlich zu überschätzende religionskulturelle Voraussetzung der Reformation zu sehen ist⁶¹, darf als selbstverständlich gelten. Doch die Exklusivität, mit der Luther *allein die Ohren* Organe des Christenmenschen nannte⁶², dürfte in ihrer Einseitigkeit vielleicht doch neu gewesen sein. Sie war der Zentrierung seines Heilsverständnisses auf den Glauben, der allein aus dem Hören kommt, geschuldet.

⁵⁹ Instruktiv die Befunde bei SIGNORI: Räume (wie Anm. 52), S. 28–35. LUTHER setzte in durchaus zeittypischer Manier 1519 das geistliche Bedenken des Leidens Christi in einen Gegensatz zur Quantifizierung geläufiger Frömmigkeitspraktiken, wenn er schrieb: „Wer also gottis leyden, eyn tag, eyn stund, ja eyn viertel stund bedecht, von dem selben wollen wyr frey sagen, das er besßer sey, dan ob er eyn gantz jar fastet, alle tag eynn psalter bettet, ja das er hundert messen horet, dann dißes bedencken wandelt den menschen weißlich, und gar nah wie die tauffe, widerumb new gepiret.“ WA 2, S. 139, 11–15. Das Ziel Luthers war es, das „alleyn auff die brieff unnd an die wend“ (142,8) gemalte Leiden Christi im Leben der Christen zu aktualisieren.

⁶⁰ Vgl. WOLFGANG REINHARDT: Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München 2004, S. 96. Eine soziologisch angelegte, breit ansetzende Studie zur Sache hat vorgelegt: HARTMANN TYRELL: Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: KLAUS SCHREINER (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter, München 2002, S. 41–93; reiche Beispiele für sinnliche Metaphern vor allem zur Beschreibung der eschatologischen Seligkeit bei HAMM: Gott berühren (wie Anm. 24).

⁶¹ Vgl. THOMAS KAUFMANN: Geschichte der Reformation, 2. Aufl., Berlin 2010, S. 62–92.

⁶² „Ideo solae aures sunt organa Christiani hominis, quia non ex ullius membri operibus, sed de fide iustificatur, et Christianus iudicatur.“ WA 57, S. 222, 7–9 (Hebräerbriefvorlesung).

III.

Nach *lutherischem Verständnis* wirkt Gott durch Wort und Sakrament den vor ihm gerecht machenden und heilsamen Glauben. Das Heil wird vermittels sinnlich anzueignender Instrumente – des gesprochenen bzw. geschriebenen Wortes, des Brotes und Weines, des Wassers – wirksam. Die Heilswirkung der Heilmittel basiert auf ihrer wesensgemäßen und insofern sachgerechten Apperzeption: das Wort soll gehört werden; Brot und Wein sind in Verbindung mit dem Hören der Verheißungsworte zu essen und zu trinken; das Taufwasser hat den Täufling fühlbar zu benetzen. Da Gott durch die Heilmittel wirkt, erfolgt die Zuwendung und Aufnahme des Heils sinnlich unmittelbar. Ihre Wirkung setzt Präsenz voraus: Wer eine Predigt nicht hört und an der Mahlgemeinschaft nicht teilhat, verspielt die Möglichkeit des Einwirkens von Wort und Sakrament auf seinen Glauben.

Heilsaneignung ist nur unter der Bedingung räumlich-zeitlicher Unmittelbarkeit, qua Kommunikation unter Anwesenden, möglich. Die theologische Exklusivierung der heilsamen Präsenz Gottes im Christus incarnatus korrespondiert mit einer Präzisierung dessen, wo, wann und inwiefern der Christ seiner Gegenwart in heilsamer Weise teilhaftig werden kann. Im Unterschied zu der portionierenden Vermittlung von Heilsgnaden im Bann der Logik der römischen Tarifbuße, die die „Zuspitzung des ganzen Bußverständnisses allein auf die Absolution“⁶³ verhinderte, gibt sich Christus nach lutherischem Verständnis da, wo er sich gibt, nämlich in Wort und Sakrament, bedingungslos, vollständig und so, dass er die Bedingung seiner heilsamen Aneignung, den Glauben, selbst schafft. Die sinnliche Apperzeption des Heils bzw. Christi selbst, ist die notwendige, aber auch die hinreichende Bedingung seines Wirksamwerdens. Das Heil wird nach lutherischem Verständnis nicht angeeignet, um in einem gradualistischen Aufstiegs- und Progressionssystem höhere Heilstadien zu erlangen; das im Hören, Essen und Trinken sinnlich angeeignete Heil wird dem lutherischen Christen immer wieder neu und ganz und gar zuteil und ist nicht zu überbieten.

Die Einführung des Laienkelchs im Zuge der reformatorischen Neuordnungen⁶⁴, die sich nach partiellem anfänglichen Widerstreben auf Seiten der Laien mit rasanter Geschwindigkeit und großer Einhelligkeit als liturgisches Erfolgsmodell durchsetzte, zielte freilich nicht darauf ab, das Spektrum sakraler Heilsaneignungen durch Trinken zu erweitern, sondern restituierte die einsetzungsgemäße äußere Form des Abendmahls. Innerhalb der reformatorischen Vielfalt der Abendmahls-theologien wurde die Frage, ob die äußere Nießung von Brot und Wein ein Modus der Heilsaneignung sei, bekanntlich unterschiedlich beantwortet. Die Einführung des Laienkelchs als solche indiziert also noch keine Versinnlichung der Heilsaneignung. Im Kontext der lutherischen Theologie verstärkte sie allerdings den unveräußerlichen Konnex des Heils mit sinnlichen Zu- und Aneignungsformen.

⁶³ OHST: Pflichtbeichte (wie Anm. 38), S. 266.

⁶⁴ Vgl. THOMAS KAUFMANN: Abendmahl und Gruppenidentität in der frühen Reformation, in: MARTIN EBNER (Hg.): Herrenmahl und Gruppenidentität, Freiburg/Basel/Wien 2007 (= *Questiones disputatae* 221), S. 194–210.

Die Exklusivierung der heilsamen Kommunikation von Gott und Mensch in Wort und Sakrament ging mit einer prinzipiell destruktiven Grundhaltung auch der Lutheraner gegenüber denjenigen sakralen Bildern, Orten oder Objekten einher, die als Träger einer heiligen Aura und als Vermittler von Heil galten. Die dann im lutherischen Protestantismus üblich gewordene Nutzung von Bildmedien zu didaktischen Zwecken knüpfte natürlich an entsprechende Funktionsbestimmungen in der spätmittelalterlichen Lehr- und Frömmigkeitspraxis an.⁶⁵ Ob den im lutherischen Kirchenraum verbleibenden und zum Teil purgierten vorreformatorischen oder den neugeschaffenen reformatorischen Bildern im religiösen Vollzug eine über didaktisch-memorialkulturelle Zwecke hinausgehende sinnlich-ästhetische religiöse Qualität zukam, dürfte schwer zu entscheiden sein. In der Regel wird man aber davon ausgehen können, dass die Bilder nur dort verblieben, wo sie als Mittel sinnlicher Heilsaneignungsversuche diskreditiert und entmachtet waren.⁶⁶

Die theologisch präzise Versinnlichung der Heilsaneignung im lutherischen Protestantismus ging mit einer sprachlich-semanticen Versinnlichung in der Darstellung des Wesens und des Ausdrucksvermögens der Glaubens einher, bei der insbesondere *Luther* selbst an ihm vertraute mystische Sprachtraditionen anknüpfte.⁶⁷ Die

⁶⁵ Siehe besonders die Arbeiten von SLENCZKA: Bildtafeln (wie Anm. 52) und STGNORI: Räume (wie Anm. 52).

⁶⁶ Vgl. nur: WA 18, S. 78,12–83,25; siehe zum jüngeren Forschungskontext: PETER BLICKLE u. a. (Hg.): *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002 (= HZ Beiheft 33); GUDRUN LITZ: *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*, Tübingen 2007 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 35); CÉCILE DUPEUX/PETER JEZLER/JEAN WIRTH (Hg.): *Bildersturm – Wahnsinn oder Gottes Wille?* Zürich 2000; zur sukzessiven Etablierung einer Bildtheologie im Kontext der lutherischen Konfessionskultur s. THOMAS KAUFMANN: *Konfession und Kultur. Lutherisches Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 29), S. 157–204. Dass die internalisierende Verlagerung der Heilsvergegenwärtigung in den inneren Menschen hinein eine wesentliche Voraussetzung für die Abwertung und Vernichtung der Bilder in der Reformationszeit darstellt, hat im Anschluss an NORBERT SCHNITZLER (*Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts*, München 1996) THOMAS LENTES nachdrücklich betont: *Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späteren Mittelalters*, in: SCHREINER (Hg.): *Frömmigkeit* (wie Anm. 60), S. 179–220, bes. 212f. Zur didaktischen Funktion der Bilder im reformatorischen Kontext grundlegend: JOSEPH LEO KOERNER: *The Reformation of the Image*, London 2004, besonders S. 252ff. und 282ff.

⁶⁷ Zu Luther und der Mystik siehe zuletzt: HAMM/LEPPIN (Hg.): „Gottes Nähe unmittelbar erfahren“ (wie Anm. 24), darin besonders HAMMS Aufsatz: *Wie mystisch war der Glaube Luthers?*, S. 237–287, nachgedruckt in: DERS.: *Der frühe Luther*, Tübingen 2010, S. 200–250 (mit Lit.), sowie: VOLKER LEPPIN: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*, in: HAMM/DERS. (Hg.): ebd., S. 165–185. In der neueren protestantischen Literatur ist eine Öffnung gegenüber dem Begriff der Mystik zu beobachten, die in einem deutlichen Gegensatz zu der etwa von Ritschl, Harnack und den Vertretern der Dialektischen Theologie geübten Distanzierung gegenüber der mystischen als einer dezidiert ‚katholischen‘ Frömmigkeit steht. Mit Köpf sei immerhin an folgende Grundspannung erinnert: „In der Tat haben die Reformatoren in ihrem Wirkungsbereich zumindest mit der herkömmlichen myst[ischen] Praxis gebrochen. Ihre tragenden Voraussetzungen wurden verworfen, unter anderem die Auffassung vom Aufstieg zu Gott [...] und die Vorstellung von einer Annäherung an Gott und Vereinigung mit ihm, von Vergottung u. ä. Andererseits führten sie manche Linien aus der ma [d. i. mittelalterlichen] M[ystik] fort, lasen und verwerteten viele m[ystische] Texte.“ ULRICH KÖPF: *Art. Mystik 3b) Mittelalter bis Neuzeit*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 5 (2002),

Erfahrungswelt des seiner Geschöpflichkeit innegewordenen Glaubenden mithilfe sinnlicher und emotionaler Begriffe zu beschreiben, zugleich aber auch die Unterschiedenheit des geistlichen Fühlens, Schmeckens und Sehens von dem der Sünde und des Fleisches zu markieren, blieb durchgängig ein zentrales Anliegen des Reformators. Gemäß seiner kosmologischen Stellung zwischen Engeln und Tieren habe der Mensch mit ersteren den Verstand, mit letzteren das „Fühlen“⁶⁸ gemein. Der leiblichen Konstitution des Menschen entspreche es, dass er „geht und steht [...] sihet, höret, greyfft und fület“⁶⁹, d. h. als Sinneswesen existiert und nur aufgrund des Gefühls und der Erfahrung zu glauben bereit ist.⁷⁰ Vernunft und Natur richten sich nach dem, was sie fühlen, d. h. unmittelbar verifizieren können⁷¹; sofern das Wort Gottes dem „fülen“⁷² der Vernunft widerspreche, ist sie bereit, es fahren zu

Sp. 1663–1671, hier: Sp. 1670. Zur Sache auch: VOLKER LEPPIN: *Mystisches Erbe auf getrennten Wegen. Überlegungen zu Karlstadt und Luther*, in: CHRISTOPH BULTMANN/VOLKER LEPPIN/ANDREAS LINDNER (Hg.): *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007 (= Spätmittelalter Humanismus Reformation 39), S. 153–169; DERS.: „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassese, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), S. 7–25; DERS.: Art. *Mystik*, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.): *Luther Handbuch*, 2. Aufl., Tübingen 2010 (= UTB 3416), S. 57–60; zum allgemeinen historischen Kontext: HEINRICH OTTO: *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption*, Gütersloh 2003 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 75). Zur Verwendung sinnlicher Termini wie schmecken, leiden, empfinden bzw. von Adjektiven wie sauer, süß oder bitter für die Beschreibung seelischer Internalisierungsvorgänge und der kontemplativen Aneignung des Leidens Christi in der Luther ja besonders vertrauten „Theologia deutsch“ s. HERMANN MANDEL (Hg.): *Theologia deutsch*, Leipzig 1908 (= Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 7), S. 8, 13–15; 20, 4; 24, 8; 37, 4; 38, 10; 40, 10 ff.; 97, 6; 97, 13; 100, 11, 22; CHRISTIAN PETERS: Art. *Theologia deutsch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33 (2002), S. 258–262; zur sinnlichen Metaphorik in der Beschreibung der Seligkeit in der mystischen Literatur vgl. HAMM: *Gott berühren* (wie Anm. 24). Eine hervorragende Zusammenfassung des Forschungsstandes und der literarischen und inhaltlichen Probleme der „Theologia deutsch“ bietet ANDREAS ZEHELE: *Die ‚Theologia deutsch‘. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat*, in: Berndt HAMM/VOLKER LEPPIN (Hg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007 (= Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 36), S. 1–96.

⁶⁸ WA 10 III, S. 143, 22; LUTHER beruft sich auf Gregors des Großen Auslegung des ‚Evangelium aller Kreatur‘ (Mk. 16, 15; vgl. die Kompilation aus homil. 29, 1 f. und expos. Iob. 20 f. in Alufus’ *Expositio Novi Testamenti*, MPL 79, col. 1198); zu Luther und Gregor I. vgl. JOHANNES SCHILLING: *Luther und Gregor der Große*, in: Leif Grane/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hg.): *Auctoritas Patrum*, Mainz 1993 (= Veröffentlichung des Instituts für europäische Geschichte Mainz 37), S. 175–184. Die zeitgenössisch wohl einflussreichste Aufnahme des Motivs findet sich im Eingang von GIOVANNI PICOS berühmter *Oratio de dignitate homines, hg. und eingel. von August Buck*, Hamburg 1990 (= Philosophische Bibliothek 427), S. 2–7; zum Kontext noch immer: CHARLES TRINKAUS: *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde., London 1970, besonders Bd. 2, S. 505 ff.; zu Luthers theologischer Anthropologie vgl. nur WILFRIED JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; EILERT HERMS: Art. *Mensch*, in: Beutel (Hg.): *Luther Handbuch* (wie Anm. 67), S. 392–402; BERNHARD LOHSE: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 256–264.

⁶⁹ WA 12, S. 366, 16; vgl. 10 I 2, S. 362, 3; 10 I 1, S. 150, 3; 10 III, S. 345, 15; 24, S. 67, 24.

⁷⁰ WA 10 I 1, S. 611, 19; 11, S. 124, 20; 12, S. 569, 28.

⁷¹ WA 19, S. 588, 26.

⁷² WA 17 I, S. 213, 24; zur reformatorischen Auseinandersetzung um die Möglichkeiten der Vernunft in Hinblick auf die natürliche Gotteserkenntnis vgl. THOMAS KAUFMANN: *Die Ehre der Hure. Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation*, in: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): *Der Gott der Vernunft*, Tübingen 2009 (= Religion in Philosophy and Theology 41), S. 61–92.

lassen. Unter den natürlichen Sinneskräften kommt dem Gesicht bei Luther ein gewisser Vorrang zu: „das auge oder das sehen [ist] das scherffest glied am menschlichen leibe“⁷³. In Bezug auf das Gottesverhältnis aber hätten alle Sinne hinter das Gehör zurückzutreten: „Diess ist nun der unterschied zwischen den Christen und Heiden, das ein Gottloser und Heide hingehet wie ein Kuhe, sehen, urtheiln und richten alles nach der altten geburt, als was sie fhulen und greiffen. Ein Christ aber folget dem nicht, so er sihet, sondern folget dem, so er nicht sihet oder fhulet, und bleibet bei dem Zeugniß Christi, höret, was Christus redet, dem folget er ins finsternis hinein.“⁷⁴ Während „fleisch und blut nicht weiter dencket, denn es sihet und fulet“⁷⁵ und im Gekreuzigten nicht mehr als einen verlorenen Menschen wahrnimmt, lässt sich der Glaube durchs Wort aufrichten, erkennt im Geist, dass Christus durch sein Leiden und Sterben lebendig wird und ist als „newe Creatur ynn Christo mit newem, geistlichen erkentnis begabt.“⁷⁶ Gerade weil der Glaube sich nicht an die Dinge hält, die der Mensch sieht und fühlt⁷⁷, also in der sinnlichen Unmittelbarkeit seiner natürlichen Beschaffenheit rezipiert, sondern auf das vertraut, was ihm verheißen ist, was er aber nicht sieht, ist ihm ein neuer Kosmos der Sinnlichkeit eröffnet: er „schmeckt“ die „geburt Christi“⁷⁸; er fühlt im Beten die „sussikeyt der verheysung Gots“, die „mut und [ein] tröstlich hertz [...] macht“⁷⁹; er fühlt und ‚erfährt‘ Christus⁸⁰; er fühlt im Herzen, dass das Evangelium recht sei und wird so „gewis“⁸¹. Das Wort dringt darauf, sich zu ‚versinnlichen‘, Erfahrung zu eröffnen: „Einß ist daß hören, Daß ander die Erfahrung, Daß horen muß schmecken und fulen die gunst Gotteß, Wie das Evangelium lauttet, Sunst ist eß umb sonst gehört [...]“⁸²

Die Intensität der im Herzen empfundenen Gewissheit steht für Luther der der sinnlich erfahrenen Liebe in nichts nach.⁸³ Im Herzen fühlt der glaubende Mensch den Heiligen Geist, der macht „Gott sueß und lieblich“⁸⁴; er „schmeckt“

⁷³ WA 47, S. 21,24.

⁷⁴ WA 47, S. 35,6–11. In den Invokavitpredigten heißt es bereits: „Das reych Gottes stehet nit in äußerlichen dingen, das mann greiffen oder empfinden kann, sonder im gläuben.“ WA 10 III, S. 43,5f. = LuStA 2, S. 549,6f.

⁷⁵ WA 26, S. 312,24f.; in Bezug auf die Vernunft, die nach dem urteilt, was sie sieht, vgl. WA 12, S. 637,11; WA 10 I 2, S. 222,25; WA 21, S. 149,15.

⁷⁶ WA 26, S. 312,31f.; vgl. WA 50, S. 514,5.

⁷⁷ WA 8, S. 357,20; 376,1; 233,23; WA 10 III, S. 131,21f.

⁷⁸ WA 17 II, S. 305,5–7: „Niemandt aber wirt es [sc. das Weihnachtsevangelium] leichtlich glauben, dann wer da gefület hat, was seyne geburt sey, Wer sein elend nicht fület, dem schmeckt dise geburt Christi nicht [...]“ (Fastenpostille 1527).

⁷⁹ WA 17 I, S. 251,15f.

⁸⁰ WA 37, S. 50,13f.: „Das ist nu Dieser Jhesus Christus, Welchen ich hie im glauben bekenne und auch mit der that füle und erfare, das seine gewalt nicht aus ist [...]“

⁸¹ „Denn es ist ein gut zeychen, das das Evangelion recht sey, wie wir ytzt auch sehen, wo mans veracht und verfolget [...] Das gewisse zeichen ist, das es ym hertzen gefühlt wird, das man sein gewis wird [...]“ WA 24, S. 136,26–29.

⁸² WA 45, S. 380,34–36.

⁸³ „Es muß alles ym herzen empfunden werden, da fulet das gewissen ym glawben alle solch sicherheyt, lust und liebe in der gerechticheyt, die ein kind an seyner mutter und eyn man an seyner newen brautt finden mag.“ WA 10 I 1, S. 297,13–16.

⁸⁴ WA 10 I 2, S. 172,1–3: „Wenn dißer glaub des Evanglion recht ym hertzen ist, ßo ist gott suß und lieblich; denn das hertz fulet eyttel gunst und gnade bey yhm ynn aller tzuversicht [...]“

und „fühlt“ das Evangelium⁸⁵ und den Gottesgeist.⁸⁶ Auch der Glaube wird „geschmeckt und gefüleet“⁸⁷; die Schrift „recht verstehen“ bedeutet, sich das Wort von Herzen „schmecken“⁸⁸ zu lassen. Der Trost des Evangeliums wird nicht nur mit Worten, sondern „mit erfahrung geschmacket und empfunden“⁸⁹. Noch ist der Glaube auf ein „geistliches sehen“⁹⁰ angewiesen, auf ein „erkennen“ mit „geistlichen augen“⁹¹, das aber „gewisser ist denn das leibliche sehen“⁹². Bis zum Jüngsten Tag währt die Dominanz des Gehörs; doch wenn Christus erscheint, „da wirth allis offen stehenn, alle hertzen, alle ding: [. . .] da wirt man nymmer predigen noch glewben, da wirt yederman sehen unnd fulen [. . .]“⁹³ Den Gott, „den wyr itzt ym glawben sehen“, d. h. „vorporgen“, werden wir dann „unverporgen“⁹⁴ schauen.

Im Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl illustriert Luther die Versinnlichung des Wortes, die dem Hörenden zum Gefühl wird, folgendermaßen: „Den im ganzen Christentumb haben wir nichts hothers noch grossers denn das wortt. Das sausen des windes höret man, und die heilige schriefft helt uns allenthalben das wortt flur, als in der Tauffe, do ist das wortt das Heubtstucke, denn man höret das wortt und fhulet das wasser, und ohne das Wort ist die Tauffe nichts. Denn was kann wasser ohne das wortt gottes thun? Also auch im abendmal ist das brodt und der wein nichts ohn das wortt. Denn do bliebe brod fur und fur brod, auch wein bliebe wein, aber wen das wortt an das Sacrament der Tauffe und des abendmals gefasset wirt, das thuts, dan fhulet mans, wie man das Sausen des windes fhulet, den wenn das wort gehort wirt, so fulen wir den schall des wortts fur unsern ohren.“⁹⁵ Indem sich das Wort im Element des Sakraments versinnlicht, wird es dem Hörenden zu einer sinnlichen Erfahrung. Aufgrund des Wortes Christi wird im Abendmahl die Vergebung der Sünden ausgeteilt und im Modus des glaubenden Essens angeeignet.⁹⁶ Freilich gibt das Abendmahl nichts, was nicht auch allein

⁸⁵ WA 6, S. 361,14–17; WA 10 II, S. 23–7–9.

⁸⁶ WA 10 III, S. 262,14; WA 10 I 1, S. 333,18.

⁸⁷ WA 10 III, S. 329,11.

⁸⁸ WA 21, S. 250,7.

⁸⁹ WA 10 I 2, S. 75,33f.; zur „Erfahrung“ in der Reformationsliteratur vgl. THOMAS KAUFMANN: ‚Erfahrungsmuster‘ in der frühen Reformation, in: PAUL MÜNCH (Hg.): ‚Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001 (= Historische Zeitschrift, Neue Folge, Beiheft 31), S. 281–306.

⁹⁰ WA 10 I 2, S. 358,4–6: „Da meynete die Juden [sc. in Lk. 10,23ff.], er redete von eim leylichen sehen, Aber Christus redet von dem geistlichen sehen, damit in all fromme christliche Hertzen ehe er geborn ward, gesehen haben [. . .].“

⁹¹ WA 51, S. 506,2.

⁹² WA 46, S. 713,34.

⁹³ WA 10 I 1, S. 44,12–14; zum Sehen bzw. Schauen am Jüngsten Tag vgl. auch WA 10 I, S. 127,10: „[. . .] da werden wyr sehen, was wyr ym glawben empfangen und besessen haben.“ Vgl. WA 33, S. 222,39; WA 10 I 2, S. 223,5; 383,23; WA 30 II, S. 520, 14.

⁹⁴ WA 10 I 1, S. 323,15–17.

⁹⁵ WA 47, S. 33,18–28; vgl. WA 52, S. 350,15 (zur Unsichtbarkeit der Wirkung des sichtbaren Wassers).

⁹⁶ „[. . .] Darumb sagen wir, ym abendmal sey vergebung der sunden nicht des essens halben, odder das Christus daselbs der sunden vergebunge verdiene odder erwerbe, sondern des worts halben, dadurch er solche erworbene vergebung unter uns austeilet und spricht ‚das ist mein leib, der fur euch gegeben wird‘, Hie hörestu, das wir den leib als fur uns gegeben essen und solchs hören und gleuben ym essen, drumb wird vergebung der sunden da ausgeteilet, die am creutz doch erlanget ist.“ WA 26, S. 294,30–36; vgl. WA 2, S. 111, 36; WA 15, S. 503,13; WA 18, S. 125,11; WA 23, S. 87,34.

der Glaube im Wort empfängt; es gibt dies nur in anderer, leiblicher Weise. Entscheidend freilich ist der Geschmack, d. h. der Glaube: „Quando credo, so esse ich von Christo, so weidet und stercket sich die seel, schmeckt nach der selickeit, vita aeterna, remissione peccatorum.“⁹⁷ Auch wenn es qua communicatione idioma-tum sachgerecht ist, zu sagen: „wer das brod sihet, der sihet den Leib Christi“⁹⁸, so ist es missbräuchlich und unzureichend, im Sinne der ‚papistischen‘ Praxis das Sakrament anzusehen und anzubeten.⁹⁹ Denn durch diese Entsinnlichung des leiblich zu apperzipierenden Sakraments wird sein einsetzungsgemäßer Gebrauch verfehlt und dem Wort Christi widersprochen.

Aus Luthers Perspektive hatte sich also in der römischen Kirche eine problematische *Entsinnlichung der Heilsaneignung* breitgemacht. Nach seinem Urteil war auch bei seinen Gegner zur ‚Linken‘, den sogenannten „Schwärmern“, das Verhältnis des Heils zur Sinnlichkeit des Menschen falsch bestimmt. Im Zusammenhang mit Karlstadts Kritik an der leiblichen Realpräsenz warf er diesem vor, er wolle „nicht gleuben, was Gotts wort sagt, sondern was er sihet und fület, O ein schöner glaube“¹⁰⁰. Wo die sinnliche Wahrnehmung und die Evidenz der natürlichen Vernunft zum alleinigen Maßstab des Gott Möglichen gemacht werden, kann von einer sinnlich vermittelten Aneignung des Heils in diesem irdischen Leben *stricto sensu* keine Rede mehr sein. Denn wenn die „Göttliche gewalt und weisheit nicht weiter ist, denn unser augen sind, und nicht mehr vermag, denn wir leiblich mit augen sehen und richten und mit fingern tappen mügen“¹⁰¹, wie Luther als erkenntnistheoretischen Basiskonsens derjenigen, die die leibliche Realpräsenz der menschlichen Natur Christi in den Abendmahls-elementen bestritten, herausstellt, dann führe dies *eo ipso* dazu, Gott die Fähigkeit abzuspochen, sich irdischer Vermittlungsinstanzen als *vehicula salutis* zu bedienen. Indem die „Schwärmer“ aus dem Gebot des geistlichen Gebrauchs der leiblichen Gabe folgerten, dass auch das Bezugsobjekt – der Leib Christi – „spirituale“¹⁰² sein müsse, verkannten sie, dass Gott in einer den Rezeptionsbedingungen seiner sinnlichen Geschöpfe entsprechenden Weise mit ihnen handle und dass es das Wort sei, dass die sinnlich wahrnehmbare leibliche Gegenwart Christi konstituiere.¹⁰³ Gerade die Entsinnlichungswut habe Müntzer und Karlstadt schließlich dazu geführt, ganz im Fleischlichen zu ersaufen. Denn sie hätten grundlegend verkannt, dass Gott kein Wort oder Gebot gebe, ohne es leib-

⁹⁷ WA 36, S. 188,31–33.

⁹⁸ WA 26, S. 442,30f.; vgl. WA 8, S. 525,8; WA 15, S. 503,12; WA 19, S. 99,20; WA 23, S. 87,34.

⁹⁹ WA 52, S. 359,5; WA 10 II, S. 19,19; WA 6, S. 230,2; 231,23; 363,16; WA 13 II, S. 305,24.

¹⁰⁰ WA 18, S. 207,2f.; ähnlich in Bezug auf die *sessio ad dextram*: WA 28, S. 141,26–34.

¹⁰¹ WA 26, S. 318,34–36.

¹⁰² „Sintemal Christus fleisch, Es sey wo es wolle, ym geistlichen odder leiblichen wesen, sichtbarlich odder unsichtbarlich, so ist warhafftig natürlich leiblich fleisch, das man greiffen, fulen, sehen und hören kan, von eym weibe geborn, am creutze gestorben, Sondern daher heisst es ‚geistlich‘, das es vom geist kompt und wil und mus von uns geistlicher weise genossen sein. Objectum non est semper spirituale, Sed usus debet esse spiritualis.“ WA 23, S. 185,1–6; vgl. 203,3–11; 243,10–17.

¹⁰³ WA 23, S. 261,5–9.

lich einzufassen.¹⁰⁴ Im Gegenüber zu Rom und zu seinen innerreformatorischen Gegnern sah Luther also in der exklusiven sinnlichen Vermittlung des Heils in Wort und Sakrament das Proprium des Christentums.

IV.

Luthers Behauptung, die „Schwärmer“, also die Vertreter der sogenannten ‚radikalen Reformation‘, hätten Gottes Welt- und das menschliche Gottesverhältnis spiritualisiert, ist cum grano salis nicht unzutreffend. Allerdings wäre es irreführend, meinte man, dass sinnliche Aneignungsmodi des Heils in den radikalen Milieus überhaupt keine Rolle gespielt hätten. Zwar wird man bei ihnen Belege für die Vorstellung, das äußere Schriftwort bzw. die Predigt oder die sakramentalen Zeichen Wasser, Brot und Wein bewirkten Heil, schwerlich finden. Gleichwohl scheint es mir in Bezug auf einige Theologen wie *Thomas Müntzer*, *Hans Hut* oder *Ludwig Hätzer* plausibel, dass sie dem physischen Leiden des Christus nachfolgenden Bekenners die Bedeutung eines Heilmittels zuschrieben. Sie standen damit in dem breiten Traditionsstrom spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit.¹⁰⁵ Allerdings dürfte in bezug auf die genannten Theologen weniger die vor allem im monastischen Kontext situierte asketische Selbstabtötung in der Nachfolge des irdischen Jesus oder die affektiv-mystische, bisweilen methodisierte, empfindsam nachfühlende Leidensnachfolge vor allem der franziskanischen Tradition, als vielmehr eine an die Spiritualisierung der Passionsnachfolge bei Tauler, Seuse oder Meister Eckhart¹⁰⁶ anschließende Deutungslinie einschlägig gewesen sein. An Lu-

¹⁰⁴ „Das [sc. Oekolampads spiritualisierende Auslegung der Einsetzungsworte] ist noch der same von des Müntzers und Carlstads geist, die auch nichts eusserlichs wollten leiden, bis das sie gantz und gar ym fleisch ersoffen. Gott aber keret das umb und gibt uns kein wort noch gebot fur, da er nicht ein leiblich eusserlich ding einfasse und uns furhalte.“ WA 23, S. 261,9–13.

¹⁰⁵ Vgl. dazu nur: WALTER HAAG/BURGHART WACHINGER (Hg.): *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Tübingen 1993 (= *Fortuna vitrea* 12); PETRA SEEGETS: *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*, Tübingen 1998 (= *Spätmittelalter und Reformation*, Neue Reihe 10), besonders S. 267–286; THOMAS E. BESTUHL: *Texts of the Passion*. Latin Devotional Literature and Medieval Society, Philadelphia 1997; ULRICH KÖPF: *Art. Passionsfrömmigkeit*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 27 (1997), S. 722–764; ANGENENDT: *Geschichte* (wie Anm. 26), besonders S. 537–541. Zur Positivierung von Leib- und Sinnlichkeit des Mitleidens mit Christus in der Frauenmystik vgl. OTTO LANGER: *Leibhafte Erfahrung Gottes. Zu compassio und geistlicher Sinnlichkeit in der Frauenmystik des Mittelalters*, in: Schreiner (Hg.): *Frömmigkeit* (wie Anm. 60), S. 439–461; die immense Präsenz der am leidenden Christus orientierten Frömmigkeitskultur dokumentiert im Modus ihrer blasphemischen Kontrafakturen: GERD SCHWERHOFF: *Christus zerstückeln. Das Schwören bei den Gliedern Gottes und die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit*, in: Schreiner (Hg.): ebd., S. 499–527.

¹⁰⁶ S. ANGENENDT: *Geschichte* (wie Anm. 26), S. 540; vgl. KURT RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3, München 1996, S. 437f.; 440f.; S. 494–496; Bd. 4, München 1999, besonders 189ff.; 231 f. In der *Theologia deutsch* spielt die Alleinwirksamkeit Gottes, der der gläubige Mensch leidend entspricht, eine wichtige Rolle: „[...] alßo das Gott allein, thu und wurck und ich leide yhn und sein werck und seinen willen.“ Ed. MANDEL (wie Anm. 67), S. 12,3f. Das Leiden gilt dem Verfasser der *Theologia deutsch* als umfassende Existenzbestimmung: „Aber wer got leiden sol und will, der muß und