

Zusammenstellung und Bearbeitung:
Uta Kleine

Leben mit den Heiligen

Frömmigkeit und Gesellschaft
zwischen Spätantike und Aufklärung

Kurseinheit 3:
Der Bruch mit den traditionellen Formen:
Reformation, Konfessionalisierung, Aufklärung

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis Kurseinheit 3

4 Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

- B 4.1: Grundzüge der Frömmigkeit um 1500
(SCRIBNER, Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters) 1

5 Der Bruch mit den traditionellen Formen: Reformation

- B 5.1: Protestantische Argumente für und wider die Heiligenverehrung
(KÖPF, Ulrich, Protestantismus und Heiligenverehrung) 12
- B 5.2: Die praktischen Folgen: Bildersturm und Heiligendestituierung
im zwinglianischen Zürich (JEZLER, Peter, Die Desakralisierung der
Züricher Stadtheiligen) 26
- Q 5.1: Reliquienverehrung und Ablaßpraxis in Wittenberg
(Reliquienverzeichnis der Stiftskirche und Ablaßthesen Martin Luthers,
1509/1517) 39
- Q 5.2: Von der rechten und unrechten Verehrung der Heiligen
(Martin Luther, Predigten und Schriften zur Heiligenverehrung, 1516/1530) 42
- Q 5.3: Der Streit um die Bilder in Wittenberg I (Andreas Karlstadt, Von
Abtuhung der Bilder, 1522) 45
- Q 5.4: Der Streit um die Bilder in Wittenberg II (Aus den
Invocavitpredigten Martin Luthers, 1522) 47

6 Entzauberung, Modernisierung, Kontrolle: Heiligenverehrung zwischen Konfessionalisierung, Barock und Aufklärung

- B 6.1: Kommunale Religiosität und aufgeklärte Religionspolitik im 17. und
18. Jahrhundert (JANSEN, Wem gehört die Prozession?) 49
- B 6.2: Die Krise der Kanonisation (BURKE, Peter, Wie wird man ein
Heiliger der Gegenreformation?) 94
- B 6.3: Rückschritt oder Fortschritt? Nachtridentinische
Heiligkeitsmodelle (BURSCHEL, Peter, Der Himmel und die Disziplin) 103
- Q 6.1: Die katholische Rechtfertigung der Heiligen- und Bilder-
verehrung (Aus den Beschlüssen des Konzils von Trient, 1563) 115

7 Heiligenverehrung zwischen staatlicher Disziplinierung und katholischer Erneuerung: das 19. Jahrhundert

- B 7.1: Wallfahrten im Zeitalter organisierter Massenreligiosität
(SCHIEDER, Wolfgang, Wallfahrten der katholischen Kirche im
19. Jahrhundert) 118

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei

4 Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

B 4.1 Grundzüge der Frömmigkeit um 1500

SCRIBNER, Robert, Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters, in: DERS., Religion und Kultur in Deutschland, 1400-1800, hg. v. Lyndal ROPER, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 175), S. 101-119.

Bearbeitungsfragen:

1. Scribners Beitrag wendet sich gegen eine bestimmte Sicht des Spätmittelalters. Auf welche Autoren/ Werke geht sie zurück und worin äußert Sie sich?
2. Nennen und beschreiben Sie wichtige Formen der populären Andachtspraxis und erläutern Sie ihren Hintergrund.
3. Wie wurde die ‚rechte‘ Form des Bildgebrauchs begründet und von der ‚unrechten‘ abgegrenzt?
4. Wie erklärt Scribner das Zustandekommen der „kognitiven Scheidelinie“ zwischen Bilderfeinden und –freunden in der Reformation?

3. Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

Die Historiker der Frühneuzeit haben das Mittelalter längere Zeit als ein fremdes Land betrachtet. Nicht nur die protestantische, sondern auch die katholische Geschichtsschreibung hat ein abwertendes Urteil über die Religion des Mittelalters ausgesprochen. Die in unserem Jahrhundert gängige Auffassung vom geistigen und kulturellen Charakter des Spätmittelalters stimmt weitgehend mit Huizingas Bild einer absterbenden und entartenden Kultur und Religion überein. Freilich haben die besten Reformationshistoriker die Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation immer betont und versucht, die intellektuellen und religiösen Merkmale des Zeitalters positiv zu bewerten.¹ In letzter Zeit sind wir so allmählich zu einem sehr komplexen und differenzierten Bild der Theologie und Philosophie des Spätmittelalters gelangt.² Was aber Religion als soziale oder anthropologische Erscheinung betrifft, sind wir bei Untersuchungen der Frömmigkeit in strikt kirchlichem Sinne stehengeblieben.³ Die besten Beiträge zu einem Gesamt-

¹ Vgl. BERND MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56, 1965 S. 5-31; *The Reformation in Medieval Perspective*. Hg. STEVEN E. OZMENT. Chicago 1971; *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Hg. CHARLES TRINKAUS/HEIKO A. OBERMAN. Leiden 1979; HEIKO A. OBERMAN, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Edinburgh 1986.

² Vgl. WILLIAM JAMES COURTENAY, *Nominalism and Late Medieval Religion*, in: *The Pursuit of Holiness* (wie Anm. 1) S. 26-59; DEBS., *Late-Medieval Nominalism Revisited: 1972-1982*, in: *Journal of the History of Ideas* 49, 1983 S. 159-169; ALISTER MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford 1987.

³ Vgl. die Übersicht bei FRANCIS OAKLEY, *Religious and Ecclesiastical Life on the Eve of the Reformation*, in: *Reformation Europe: A Guide to Research*. Hg. STEVEN E. OZMENT. St. Louis 1982 S. 5-32; HARTMUT BOOCKMANN, *Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation*, in: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Frankfurt a. M. 1983 S. 41-72. Als Ausnahme verdient hier Erwähnung: PETER THADÄUS LANG, *Würfel, Wein und Wetterregen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation*, in: *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*. Hg. VOLKER PRESS/DIETER STIEVERMANN. Stuttgart 1986 S. 219-293. Wichtige Überlegungen zu Definition und Methoden bietet HANS-GEORG MOLITOR, *Frömmigkeit in Spätmittelalter und früherer Neuzeit als historisch-methodisches Problem*, in: *Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag*. Hg. HORST RABE/HANS-GEORG MOLITOR/HANS-CHRISTOPH RUBLACK. Münster 1976 S. 1-20, und als Erwiderung

bild des Phänomens »spätmittelalterliche Religion« sind von seiten der religiösen Volkskunde und der Liturgiewissenschaft geleistet worden.⁴ Aber auch hier ist zu oft die Rede von Aberglauben, Zaubern oder Magie, die in Gegensatz zu »Religion« gesetzt worden sind. Es mangelt immer noch an einer wirklichen Ethnographie der spätmittelalterlichen Religion, und insofern bleibt uns die Mentalität des Spätmittelalters verschlossen und fremd.⁵

In diesem Beitrag behandle ich nur einen Aspekt dieser religiösen Mentalität, die Erkenntnis des Heiligen. Zur näheren Bestimmung des Themas möchte ich eine Geschichte aus Konrad Stollers *Thüringisch-Erfurtischer Chronik* referieren. Als die Stadt Neuss 1474 wegen der Belagerung in große Bedrängnis geriet, sei der hl. Quirinus einem Mesner erschienen und habe ihn ermahnt, die Neusser sollten sich auf Gott verlassen, um seine Hilfe und Gnade beten und einträchtig beieinander stehen. Wenn sie dies täten, würden sie keinen Schaden erleiden. Als Zeichen der Zuverlässigkeit dieser Nachricht sollte der Mesner innerhalb dreier Tage sterben. Obwohl darüber nicht gerade hoch erfreut, konnte der Mesner seine Sünden rechtzeitig beichten und starb wie vorausgesagt. Dadurch hätten die Bürger dieser Mitteilung Glauben geschenkt und Zuflucht zu Gott und zum hl. Quirinus gesucht. Jeder habe dabei ein Zeichen des Heiligen getragen, und wer von einem Schuß getroffen wurde, sei heil davongekommen, weil der Schuß wider das Zeichen geprallt sei und keinen Schaden zugefügt habe.⁶ Die Erzählung sagt vieles über die Wahrnehmung des Heiligen im Spätmittelalter aus: die Begegnung durch eine Vision; die Unberechenbarkeit, ja Launenhaftigkeit des Heiligen; und die enge Verbindung innerhalb des Dreiecks Heil-Heiligung-Heilung, das charakteristisch für die spätmittelalterliche Religion ist.⁷

darauf, BERND HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologisch-ethnologischer Forschung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79, 1977 S. 969-997.

⁴ Vgl. zum Beispiel bei den Volkskundlern die zahlreichen Studien über das Wallfahrtswesen; bei den Liturgiewissenschaftlern mehrere Beiträge im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, auch Studien wie die von Adolph Franz, Hermann Reifenberg oder Peter Browe.

⁵ Zur Aufgabe einer Ethnographie der spätmittelalterlichen Religion vgl. NATALIE ZEMON DAVIS, Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion, in: The Pursuit of Holiness (wie Anm. 1) S. 307-338. Zur Methodologie vgl. MARSHALL DAVID SAHLINS, Islands of History. Chicago 1985 (dt.: Inseln der Geschichte. Hamburg 1992). Für ein umstrittenes Beispiel LIONEL ROTHKruc, Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and the Reformation, in: Historical Reflections 7, 1980, und DERS., Holy Shrines, Religions Dissonance and Satan in the Origins of the German Reformation, in: Historical Reflections 19, 1987 S. 143-286. Zu Richtlinien, ROBERT W. SCRIBNER, Interpreting Religion in Early Modern Europe, in: European Studies Review 13, 1983 S. 90-105.

⁶ KONRAD STOLLER, Memoriale - thüringisch-erfurtische Chronik. Bearbeitet von RICHARD THIELE (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 39). Halle 1900 S. 327 ff.

⁷ Zur Erklärung dieser Begriffe: Heil bedeutet Seelenheil und tritt im Jenseits ein; Heiligung

Diese Art, das Heilige zu erkennen und wahrzunehmen, stellt ein bestimmendes ethnographisches Merkmal der spätmittelalterlichen Religion Deutschlands dar. In einem Satz zusammengefaßt, handelt es sich hier um Wahrnehmung als Sehen, um Sehen als Verstehen des zeichenhaften Charakters der Welt und um solche Verstehensweisen als sakramentale Begegnungen mit dem Heiligen. Das Thema berührt komplizierte hermeneutische und erkenntnistheoretische Aspekte mittelalterlicher Denkformen, die weit über meine Kompetenz als Sozialhistoriker hinausreichen. Eine ethnographische Beschreibung kann aber einiger theologischer und philosophischer Grundlinien nicht entbehren, auch wenn sie sehr grob verallgemeinernd skizziert sind.

I.

In zwei Schriften, *De Beryllo* und *De visione dei*, behandelt Nikolaus von Kues die Erkenntnis Gottes als eine Form des Schauens. In *De Beryllo* beschreibt er, wie man ein Stück Beryll zu einer Linse schleift und dann hindurchschaut: »So sieht er Dinge, die ihm vorher unsichtbar waren. Wenn den geistigen Augen ein vernunftvoller Beryll angepaßt wird, [...] erreicht man mit seiner Hilfe den unteilbaren Ursprung aller Dinge.«⁸ Die Stelle ist ein typisches Beispiel für die Zeichenlehre des Mittelalters. Damit meine ich die Annahme, daß die sichtbare Welt Zeichen für die unsichtbare Welt sei, daß der Weg zur Erkenntnis göttlicher Wahrheit über die Erkenntnis der sichtbaren Welt führe. Die Auffassung ist neuplatonisch und leitet zu dem Mikrokosmos-Gedanken hin, der mit der Vorstellung von der »anima mundi« ein animistisches oder pantheistisches Weltbild schuf. Wie Rudolf Allers gezeigt hat, ist der Mikrokosmos-Gedanke in seinen mittelalterlichen Auslegungen äußerst vielgestaltig und komplex. Er wurde aber generell durch den Gedanken ausgedrückt, das Universum sei als Theophanie zu verstehen.⁹ Eine andere, aus der Zeichenlehre des Augustinus stammende Tradition unterschied zwei hermeneutische Ebenen. Die Welt hat eine doppelte

bedeutet die diesseitige Fähigkeit zum Heil; Heilung bedeutet Heil des Leibes und schließt sowohl psychische als auch physische Heilung ein.

⁸ NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Schriften 3. Hg. LEO GABRIEL. Wien 1967 S. 5.

⁹ RUDOLF ALLERS, Microcosmos. From Anaximandrus to Paracelsus, in: Traditio 1, 1943 S. 319-407, bes. 359-367.

Bedeutung, eine natürliche und eine übernatürliche. Alle Dinge der Schöpfung, alle menschlichen Bereiche, ob Tiere, Pflanzen, Edelsteine, selbst Zahlen erhalten dadurch eine natürliche und eine religiöse Bedeutung: Sie dienen dem Heil des Leibes und der Seele.¹⁰

Alles, was menschlich wahrnehmbar war, gehörte also zu einem komplexen semiotischen System, das aus Zeichen für die Wirklichkeit und aus zeichenhafter Wirklichkeit aufgebaut war. Solche Zeichen sind sinnliche Wahrnehmungen, die auf etwas anderes schließen lassen, und wirken durch alle fünf Sinne, obwohl der Hörsinn und der Gesichtssinn wohl den Vorrang vor dem Tast-, Geschmacks- oder Geruchssinn hatten. Bei seiner Zeichenlehre hat Augustinus wohl dem Hörsinn den Vorrang gegeben, weil sprachliche Zeichen allen anderen Zeichen dadurch überlegen seien, daß sie alle anderen vertreten könnten.¹¹ Die menschliche Neigung zur Bildhaftigkeit wurde aber von Augustinus nicht außer acht gelassen, und er unterschied zwischen drei Arten des Schauens oder *visio*: die körperliche, die geistige und die intellektuelle.¹² Nikolaus von Kues zitierte die Stelle als erkenntnistheoretischen Leitsatz in *De Beryllo* und verwendete ihn als methodischen Einstieg in seiner mystischen Abhandlung *De visione dei*.¹³

Die neuplatonische Steigerung vom Sichtbaren und Körperlichen bis zum Unsichtbaren und Göttlichen spielte gewiß eine Rolle, als dieser Begriff vom Schauen in der Lehre der Mystiker wie Juliana von Norwich, Tauler und Suso aufgenommen wurde. Bei der frommen Andacht sollte der Christ vom rein bildlichen Schauen, vielleicht mittels eines Bildnisses, über ein bildhaftes geistiges Schauen zu einer bildlosen Andacht gelangen.¹⁴ Diese mystische Bildlehre vom andächtigen Schauen durch eine Art des Hindurchsehens wurde von Luther angewandt, um sein theologisches Verständnis des Heilswerks Christi auszudrücken. Am Kreuzifix sollte man nicht den leidenden Christus

¹⁰ HENNIG BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt 1980 S.74, 85f.

¹¹ Ebd. S.25.

¹² Vgl. SIXTEN RINGBOM, *Devotional Images and Imaginative Devotions*. Notes on the Place of Art in Late Medieval Private Piety, in: *Gazette des Beaux-arts 6e sér.* 73. 1969 S.159-170, bes. 162f.; CAROLLY ERIKSON, *The Medieval Vision*. Essays in History and Perception. New York 1976 S.29-97, bes. 37.

¹³ NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften 3* (wie Anm. 8) S.7. Zu *De visione dei*, S.93-219, aber bes. 195-201, „Jesus sehen und tun.“

¹⁴ Zu weiteren Problemen des Visuellen, vor allem im Verhältnis zum zeichenhaften Charakter der Welt, siehe: *Der Begriff der Representatio im Mittelalter*. Hg. ALBERT ZIMMERMANN/GUDRUN VUILLEMIN-DJEM. Berlin 1971. Zur Auffassung der Mystiker insbesondere ALOIS HAAS, *Meister Eckharts mystische Bildlehre*, in: ebd. S.113-162.

am Kreuz sehen, sondern die erlösende Tat des Heilands, die man im Herzen und im Glauben wahrnehmen sollte.¹⁵

Die neueste Forschung über das Spätmittelalter warnt uns vor der Annahme eines einheitlichen theologisch-philosophischen Denksystems. Die Verschiedenheit der theologischen und philosophischen Meinungen könnte eher als intellektueller Pluralismus bezeichnet werden.¹⁶ Trotzdem können wir uns an einigen verbreiteten erkenntnistheoretischen Annahmen über das Verhältnis menschlicher und übermenschlicher Wirklichkeit festhalten, die sich insgesamt zu einem wenn auch breitenmaschigen Begriffsnetz verknüpfen. Die Begegnung mit dem Heiligen wurde meist durch zeichenhafte Erkenntnisse wahrgenommen, wobei das Schauen eine wesentliche bezeichnende und sinngebende Rolle spielte.

II.

Wenden wir uns vor diesem grob skizzierten Hintergrund der ethnographischen Beschreibung zu. Es ist kaum möglich, die Volksfrömmigkeit des Spätmittelalters richtig zu verstehen, wenn wir die menschliche Sinnlichkeit außer acht lassen. Die damalige populäre Andachtspraxis war bestrebt, möglichst viele der fünf Sinne ins Spiel zu bringen. Die Volksfrömmigkeit schloß das Sehen, Hören, Sprechen, Tasten, Riechen und Schmecken ein, wenn auch zu verschiedenen Zeitpunkten und mit verschiedenen Akzenten. Die Sinne kamen beispielsweise in der Liturgie auf vielfältige Weise zu ihrem Recht: durch Singen, Beten und Zuhören, durch den Gebrauch von Weihrauch, auch manchmal von Blumen und Gewürzen, durch das Berühren von Objekten, wie beim Küssen eines Pax-Bretts, eines Kreuzes oder einer Reliquie, durch Berühren eines Menschen bei Ölung oder durch das Zeichnen eines Kreuzes auf die Stirn, wie es bei der Aschermitwoch-Liturgie vorkam. Die sinnliche Erfahrung kam auch in der Haltung der andächtigen Menschen zum Ausdruck, durch Stehen, Knien, das Schreiten in einer feierlichen Prozession, durch andächtige Gesten und fromme Haltungen.

Hier war das Sehen sicher ein wichtiges Element des partizipierenden Erlebnisses bei der Liturgie. Zu dem eindrucklichsten Moment solchen Sehens kam es während der Messe bei der Elevation. Nachdem der Priester die Worte der Wandlung über das Brot gesprochen hatte, wurde die nun konsekrierte Hostie hochgehalten, damit die Teilnehmer am Gottesdienst sie se-

¹⁵ FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH, *Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 16. 1974 S.64.

¹⁶ MCGRATH, *Intellectual Origins* (wie Anm. 2) S.200.

die leibliche Anwesenheit Christi zu diesem Zeitpunkt während der Messe wahrnehmen. Dies war zugleich ein Hindurchschauen im Sinne Luthers und eine Steigerung vom Sinnlichen zum Göttlichen im Sinne der Mystiker, d. h. eine Wahrnehmung des heiligen Geschehens durch ein körperliches Sehen.²⁰

Im Kontext des ›totalen‹ sinnlichen Erlebnisses der Liturgie aber wurde dieses Schauen qualitativ etwas anderes, denn als eine rituelle Handlung, die das Bezeichnete verwirklichte, kam es ›beinahe einer sakramentalen Handlung gleich. Zwar rief der Priester durch die Worte der Wandlung die Realpräsenz Christi hervor, was für die Laien kaum wahrnehmbar war, weil die Worte der Wandlung nicht laut gesprochen wurden, doch im sakramentalen Akt des Schauens wurde sie auch den Laien vergegenwärtigt. Das erklärt den gut belegten Brauch im Spätmittelalter, daß die Laien die Elevation als das Wesentliche an der Messe betrachteten, so daß viele nur kamen, um diesem Augenblick beizuwohnen und die Kirche gleich danach verließen.²¹ Diese Art des Schauens möchte ich die ›sakramentale Schau‹ nennen und als einen anderen Modus vorschlagen, der vielleicht der volksfrommen Praxis erkenntnistheoretisch näher steht als die ›mystische Schau‹ oder die ›belehrende Schau‹ (die Tradition der ›biblia pauperum‹).²²

Inwieweit ist der Ausdruck ›sakramentale Schau‹ berechtigt? In der Heilsoökonomie des Mittelalters standen die Sakramente als gnadenspendend im Mittelpunkt der menschlichen Suche nach Heiligung. Aber es gelang den Theologen des Hoch- und Spätmittelalters nicht, eine völlig klare Sakramentsdefinition zu entwickeln. Nach einer Auffassung des zwölften Jahrhunderts wurde das Sakrament als etwas Zeichenhaftes verstanden, als ein Zeichnen, das eine heilige Sache bezeichnet (›sacramentum est rei sacrae signum‹). Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts waren damit wenig zufrieden. Thomas von Aquin wollte ein Sakrament in einem aktiveren Sinne verstehen. ›Sacramentum‹ sei alles, was der Heiligung diene, und Sakramente seien Dinge, durch die eine Heiligung erfolge. Noch aktiver ist die Auffassung, die den zeichenhaften Charakter mit dem heilswirkenden Charakter

Großen. Vision - Kunst - Realität. Katalog und Führer zu einer Ausstellung im Schnütgen-Museum der Stadt Köln. Bearb. UWE WESTFÄHLING. Köln 1982.

²⁰ Zum ›Hindurchsehen‹, KANTZENBACH, Bild und Wort (wie Anm. 15) S. 69; zu ›mystischer Schau‹, MEYER, Die heilbringende Schau (wie Anm. 17) S. 235.

²¹ Das könnte mit dem älteren Brauch des dreizehnten Jahrhunderts zusammenhängen, in dem die Worte der Konsekration während der Hochhebung ausgesprochen wurden, BROWE, Die Elevation (wie Anm. 17) S. 29, und JUNGSMANN, Missarum (wie Anm. 17) S. 257.

²² Als ›belehrende Schau‹ bezeichne ich die Meinung, Bilder seien die Bücher des gemeinen Volkes gewesen, die sog. ›biblia pauperum‹-Tradition. Dazu WILLIAM R. JONES, Art and Christianity in Medieval Europe, in: The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam. Hg. JOSEPH GUTTMANN. Missoula 1978.

107

hen konnten. Um das bessere Schauen zu ermöglichen, wurden zuvor Kerzen auf dem Altar angezündet, das Chorgitter geöffnet und der Saum des Messgewands von einem Akoluthen hochgehalten, damit der Priester die Hostie höher halten konnte. Man konnte sogar vor der Elevation einen schwarzen oder purpurnen Vorhang hinter dem Altar als Hintergrund für die hochgehaltene Hostie zuziehen. Die Elevation wurde mit Niederknien, Glockenläuten und Beweihräuchern als ein ›beinahe ›totales‹ sinnliches Erlebnis gestaltet.¹⁷

Die Elevation war hauptsächlich ein Moment des Zurschaustellens, sollte aber auch gleichzeitig ein Moment der Teilnahme an der liturgischen Handlung seitens der Laien einschließen. Durch das Schauen sollte man die Messe als Opfer wahrnehmen, denn die Elevation erinnerte an den Opfertod des gekreuzigten Christus.¹⁸ Das Kreuzifix kam in vielerlei Weise in Verbindung mit der Elevation vor. Es wurde nicht nur durch das Kreuzifix am Altar, das man über oder hinter der hochgehaltenen Hostie erblicken konnte (wie man am Beispiel des Altarbilds der Lübecker Corpus Christi-Bruderschaft von 1496 sehen kann), sondern auch am priesterlichen Messgewand, durch die aufgestreckten Arme des zelebrierenden Priesters betont. Die Elevation wurde freilich als Ausdruck einer eucharistischen Frömmigkeit im Zuge der neu entstandenen Transsubstantiationslehre entwickelt, hatte aber zugleich Verbindungen zu bildhaften Darstellungen des Leidens und des Erlösertodes Christi, was dazu führte, daß das Kreuzifix fast als Ersatz für die Hostie und umgekehrt funktionierte. Die beliebteste Darstellung dieser Gleichsetzung finden wir in der ikonographischen Tradition der ›Messe des Hl. Gregor‹.¹⁹ Diese Darstellung unterstrich die Auffassung, der partizipierende Laie solle

¹⁷ ANTON L. MEYER, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Heilige Überlieferung. Festschrift für Ildefons Herwegen. Münster 1938 S. 239-262. Zur Elevation vgl. PETER BROWE, Die Elevation in der Messe, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9. 1929 S. 20-67; DERS., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München 1933 S. 31. Zum schwarzen oder purpurnen Vorhang, der in England, Frankreich und Spanien gebraucht wurde, vgl. BROWE, Die Elevation, S. 57, und JOSEPH ANDREAS JUNGSMANN, Missarum Sollemnia 2. Wien 1952 S. 260.

¹⁸ Die Elevation bezeichnete eigentlich die erfolgte Transsubstantiation, also die eucharistische Gegenwart Christi, BURKHARD NEUNHEUSER, Sakramentslehre: Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit, in: Handbuch der Dogmengeschichte 9, Fasc. 9b. Hg. MICHAEL SCHMAUS/ALOIS GRILLMEIER. Freiburg i. Br. usw. 1963 S. 37. VIRGINIA REINBURG, Popular Prayers in Late Medieval and Reformation France. Ph. D. Dissertation, University of Princeton 1985 S. 64, betont die Wahrnehmung der Messe als Opfer, besonders bei der privaten Andacht; auch dazu GERHART B. LADNER, The Gestures of Prayer in Papal Iconography, in: DERS., Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art 2. Rom 1983 S. 229.

¹⁹ Zur liturgischen Entwicklung der Elevation vgl. BROWE, Die Elevation (wie Anm. 17); JUNGSMANN, Missarum (wie Anm. 17) S. 256-262. Zur Gregoriusmesse: Die Messe Gregors des

106

verbindet. Ein Sakrament ist hier eine sichtbare Form einer unsichtbar heilbringenden Gnade. Andere Erweiterungen des Begriffs fügten die Merkmale der göttlichen Einsetzung und einer bildlichen Darstellung der Heilswirkung hinzu. Bei den Spätscholastikern wie Biel oder Durandus hatten die Sakramente vier bestimmende Momente: die göttliche Einsetzung, die Sinnfälligkeit des sakramentalen Zeichens, die Bestimmung, das Heil des Menschen zu bewirken, und die gesicherte Wirksamkeit »ex opere operato«.²³ Die letzte Eigenschaft wurde mit einer gewissen Kraft oder »virtus« verbunden, und im Zusammenhang mit einer medizinischen Metapher, die man sehr früh im mittelalterlichen Sakramentsverständnis findet, wonach ein Sakrament als »remedium« bezeichnet wurde, konnten die Sakramente sehr leicht neben Heiligung auch Heilung bewirken. Das wirft die Frage auf, inwieweit die medizinische Metapher zu einer quantitativen Auffassung der Gnade beitrug.²⁴

Diese letzte Eigenschaft der Sakramente, zugleich Heiligung und Heilung zu bewirken, führt uns in die Grauzone zwischen theologischem und volkstümlichem Verständnis des Heiligen, wo die sogenannten Sakramentalien entstanden sind, aufblühten und zur Auffassung einer sakramentalen Welt beitrugen.²⁵ Die Meinungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, daß Sakramente heilige Dinge bezeichneten, die aktiv der Heiligung dienen, ließen ein breites Feld frei und schlossen z. B. das Weihwasser und das Kreuz ein.²⁶ Weihwasser und Kreuz bzw. Kreuzfix gehörten eher zur Kategorie der sogenannten »Sakramentalien«. Sakramentalien sind aus der Praxis der kirchlichen Benediktionen entstanden, und ihr Verhältnis zu den Sakramenten im strengen Sinn blieb bislang ungeklärt. In der volksfrommen Praxis wurde ihre Wirkungsweise indes als sakramental verstanden; sie wurden also als aktiver Träger des Heils, der Heiligung und der Heilung betrachtet und hatten auch teil an der zeichenhaften Bildhaftigkeit der eigentlichen Sakramente.²⁷ Der theologische Pluralismus des Mittelalters trug wohl zu der Entstehung dieser Grauzone der heiligen Zeichen bei.

²³ Zum Sakramentsverständnis, JOSEF FINKENZELLER, Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, in: Handbuch der Dogmengeschichte 4, Fasz. 1a. Freiburg i. Br. usw. 1980 S. 127–134.

²⁴ Ebd. S. 135.

²⁵ Zur »Grauzone« vgl. ROBERT W. SCRIBNER, Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation, in: DERS., Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. London 1987 S. 28.

²⁶ FINKENZELLER, Die Lehre (wie Anm. 23) S. 130, 136.

²⁷ Zu den Sakramentalien, SCRIBNER, Ritual and Popular Religion (wie Anm. 25); zur Bildhaftigkeit der Sakramente, FINKENZELLER, Die Lehre (wie Anm. 23) S. 139; für die umstrittene Meinung der Hoch- und Spätscholastiker über die »ex opere operato«-Wirkung, ebd. S. 196:

Das beste Beispiel für die »sakramentale Schau« finden wir bei einer für die Volksfrömmigkeit sehr wichtigen Gruppe der Sakramentalien, den sogenannten »functiones sacrae«, den sehr beliebten dramatischen Aufführungen während des liturgischen Jahres, welche die Mysterien des Glaubens durch bildhafte partizipierende Darstellung lebendig werden ließen und vergenglich würgten: das Wiegen des Christkinds, der Umzug mit dem Palmesel, die Grablegung und Auferstehung Christi, »seine Auffahrt und die Ausgießung des Heiligen Geistes«.²⁸ Peter Jezler hat im Hinblick auf die Rolle der visuellen Elemente bei diesen szenischen Darstellungen von »handelnden Bildern« gesprochen. Im Fall des Kreuzfixes, das während der Liturgie der Karwoche ins Heilige Grab gelegt wurde, wurde dies so weit getrieben, daß verschiedene Kreuzfixe mit menschlichem Haar, mit beweglichen Armen und sogar mit blutströmenden Wunden ausgestattet wurden.²⁹ Aber vom Verhältnis zwischen dem Visuellen und den Partizipierenden aus gesehen, können wir wieder von einer Verwirklichung des Vorgezeichneten sprechen, also von einer rituellen, sakramentalen Handlung. In dieser Weise haben die Laien aktiv und mitwirkend an der sakralen Handlung teilgenommen, also selbst eine Art priesterlicher Rolle gespielt.

Nehmen wir als weiteres Beispiel die Heiligenverehrung im Sinne von Bildkult und heiligen Bildern. Die Erscheinungen sind von den vielen kritischen Stimmen im Spätmittelalter und in der Reformation so gut bekannt, daß sie keiner ausführlichen Beschreibung bedürfen. Die Verehrung der Heiligen war stets an das Betrachten eines Heiligenbildes gebunden. Das war nur ein spezifischer Fall der allgemeinen Betpraxis: Im Spätmittelalter war das Beten eine bildhafte Handlung, die fast immer als eine Form des Schauens konzipiert wurde. Auch bei Gebetbüchern, die nicht reich bebildert waren, haben die frommen Besitzer zahlreiche Bilder eingelegt oder eingeklebt.³⁰ Aber wie bei der Liturgie war das Beten nicht nur eine Sache des Sehens, sondern schloß andere Sinneswahrnehmungen ein: eine bestimmte Körperhaltung; das laute Sprechen des Gebets; das Betasten des Gebetbuchs, das als sakrales Objekt eine taktile Qualität besaß, und das

»Verursachen die Sakramente die Gnade direkt und unmittelbar, oder bewirken sie im Empfänger unmittelbar nur eine Disposition, auf Grund deren Gott die Gnade hervorbringt? Wirkt das Sakrament auf Grund einer im Zeichen enthaltenen Kraft, oder ist das sakramentale Geschehen nur der Anlaß, daß Gott von sich aus die Gnade spendet?«

²⁸ Für eine Beschreibung und weitere Literatur, SCRIBNER, Ritual and Popular Religion (wie Anm. 25); auch dazu PETER JEZLER, Bildwerke im Dienste der dramatischen Ausgestaltung der Osterliturgie – Befürworter und Gegner, in: Von der Macht der Bilder. Hg. ERNST ULLMANN. Leipzig 1983 S. 236–257, der Ausdruck »handelnde Bilder« ebd. auf S. 237.

²⁹ Ebd. S. 237, 296.

³⁰ REINBURG, Popular Prayers (wie Anm. 18) S. 64.

Hören nicht nur mit den äußerlichen Ohren, sondern mit dem inneren Ohr, beispielsweise in Erinnerung an die gesprochenen Worte im Gottesdienst.³¹ Wir können von einer bildhaften Andacht sprechen, die aber nur eine Seite einer facettenreichen Frömmigkeitspraxis war.

III.

In einem sehr einflußreichen Aufsatz über *Die heilbringende Schau in Sinte und Kult* hat Anton Mayer diese Bemerkungen schon 1938 vorweggenommen. Nach Mayer gab es drei Formen des Schauens im Mittelalter: die mystische Schau, die Mysterienschau und die rein körperliche Schau. Die letzte war eine primitive Art des Schauens, die in ihrer sinnlichen Verbindung zum betrachteten Gegenstand beinahe eine Form der Magie darstellte.³² Die ganze Formulierung finde ich aber zu stark von mystischen bzw. neoplatonischen Vorstellungen beeinflusst. Sie schließt schon ein abwertendes Urteil über den volkstümlichen Bildgebrauch ein, so daß die Bewertung der Rolle der Sinnlichkeit bei der Wahrnehmung des Heiligen voreingenommen ist. Bei der bildhaften Andacht, wie ich sie beschrieben habe, wäre es verfehlt, von einer »rein körperlichen Schau« zu sprechen, obwohl der Anbetungsakt sehr stark von Sinnlichkeit abhing. Sinnlichkeit aber sollte dazu dienen, eine fromme Gesinnung im Herzen zu schaffen, so wie etwa Geiler von Kaisersberg dem Sterbenden die Betrachtung des Kreuzifixes als Vorbild empfahl. Dieser Gesinnung sollte man dann durch lautes Seufzen und Weinen, also durch aktives Mitteilen sinnlichen Ausdruck geben.³³

Mayer schrieb in dieser Hinsicht von einer Überbetonung des Schauens bei der mittelalterlichen Frömmigkeit, von einer Schau-Sehnsucht, die durch die bloße Schau bestrebt war, dem Objekt der Verehrung, ob Bildern, Reliquien oder der Eucharistie, möglichst nah zu kommen.³⁴ Aber man war sich auch damals der Unzulänglichkeit einer derartigen äußerlichen Schau sehr bewußt, wenn man beispielsweise dem Schauen vorwarf, es geschehe nur aus Neugier oder bloß zum ästhetischen Genuß.³⁵ Das andächtige Schauen hin-

³¹ Ebd. S. 76.

³² MEYER, *Die heilbringende Schau* (wie Anm. 17).

³³ JOHANNES GEILER VON KAISERSBERG, *Das Buch vom guten Tod*, in: *Ausgewählte Schriften* I. Hg. PHILIPP DE LORENZI. Trier 1881 S. 340 f., 346 f., allerdings im Sinne der Nachfolge Christi durch Mitteilen mit dem Gekreuzigten.

³⁴ MEYER, *Die heilbringende Schau* (wie Anm. 17) S. 236, 241.

³⁵ Vgl. die Bulle Martini V. aus dem Jahr 1424, wobei Reliquien zwecks Verehrung und nicht

gegen sollte heilbringend wirken, indem es eine direkte persönliche Verbindung zu dem Heiligen schuf. Man könnte diese Art des Schauens als eine »magische Handlung« bezeichnen, weil der Anbetende eine besondere Gnade oder gesichertes Heil allein vom Schauen selbst erwartete. Besser aber ist die Bezeichnung »sakramentale Handlung«, analog zu der Handlung bei den Sakramentalien, deren Wirkung von der frommen Gesinnung des Gläubigen abhing. Hier war das Schauen von Bildern oder die Bildandacht kaum anders als die sakramentale Schau in der Liturgie. Im Fall der Heiligenbilder war dies eine Wahrnehmung der heiligen Person selbst, eine Begegnung mit dem Verehrten. Das erklärt die enge Verbindung zwischen Bildandacht und Visionen, die William Christian für Spanien feststellt hat: Als Erwidierung auf die Devotion des Betenden erscheint der Angebetete selbst. Hier haben wir es wieder mit einem kognitiven Verhältnis zu tun, in dem das durch die angebotene Andacht Bezeichnete verwirklicht wird.³⁶

Wir müssen dabei im Sinne des mittelalterlichen Bildgebrauchs zwischen einer »rechten« und »falschen« Auffassung von diesem sakramentalen Verhältnis unterscheiden. Das wurde in der Erbauungsschrift *Der Spiegel des Sünders* 1475 klar ausgedrückt: Bilder sind nicht wegen ihrer Sinnlichkeit bzw. Schönheit und für sich selbst, sondern »von der wegen die Bildnuss sy seind« zu verehren. Ebenso sollte niemand glauben, »das die Bildnuss etwas göttlich kraft, tugent oder hilf hette«, das heißt, daß Bilder eine ihnen magisch innewohnende »virtus« besäßen. Solche Meinungen werden entschieden als abgöttisch verworfen.³⁷ Das Sehen ist ein wesentlicher Bestandteil der Wirksamkeit dieser »heilbringenden Schau«, aber es ist nicht automatisch wirksam und wie bei Sakramentalien von der andächtigen Gesinnung des Betenden abhängig. Hier finden wir sicher die gleiche Ambivalenz wie bei den Sakramentalien: theologisch gesehen waren Sakramentalien nicht »ex opere operato« wirksam, aber im volksfrommen Gebrauch wurden sie oft als automatisch effektiv betrachtet, als ob sie Sakramente wären.³⁸ Ich schlage also vor, davon auszugehen, daß Bilder in der Volksfrömmigkeit als Sakramentalien behandelt wurden, obwohl eine autoritative Stimme zur Unterstützung

nur zur Befriedigung der Neugier ausgestellt werden sollten, zitiert in MEYER, *Die heilbringende Schau* (wie Anm. 17) S. 246; auch die Beurteilung von 1475, wenn »du ein schoener und new bild mer erretst dann ein ungeschaffen oder alt bildniss, du begiengest die sunde der abgoeteis«, *Der Spiegel des Sünders*, zitiert in: MICHAEL BAXANDALL, *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*. New Haven 1980 S. 54 (dt.: *Die Kunst der Bildschnitzer: Tilman Riemenschneider, Veit Stoss und ihre Zeitgenossen*.³ München 1996 S. 64).

³⁶ WILLIAM ARMISTEAD CHRISTIAN, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton 1981.

³⁷ *Der Spiegel des Sünders* (wie Anm. 35) S. 54.

³⁸ ADOLPH FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I. Freiburg i. Br. 1909 S. 12.

völlige Abschaffung des gemeinsamen Gebets, weil jedwede sinnliche Umgebung nur eine Ablenkung von der richtigen geistigen Haltung Gott gegenüber bedeutete: Den wahren Gottesdienst könne man nur allein verrichten.⁴² Hier finden wir die eigentliche kognitive Scheidelinie zwischen Bilderfeinden und Bilderfreunden im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert. Wenn wir nur von der Bildkritik des Spätmittelalters und der Reformation ausgehen, können wir die Heftigkeit der Auseinandersetzung über Bilder und das Bildhafte bzw. die Wut der Bilderstürmer kaum erklären. Denn die gleichen Vorwürfe über den Mißbrauch der Bilder kommen schon sowohl vor der Reformation bei Bilderfeinden und Bilderfreunden als auch später bei katholischen und protestantischen Reformatoren vor, ebenso eine ganz ähnliche Bejahung des richtigen Bildgebrauchs. Einerseits verwarfen vorreformatorische und katholische Kritiker ein Übermaß an Sinnlichkeit bei priesterlicher Andacht; andererseits befürworteten Wyclif und Hus einen reformierten Bildgebrauch. Calvin äußerte sich positiv über die belehrende und mahnende Funktion der Bilder, und Théodore Bèze empfahl sogar den Gebrauch von Bildern der Reformatoren als Anreiz zur Frömmigkeit.⁴³ Die radikalen Kritiker des Bildgebrauchs haben dagegen ihre Haltung darauf gegründet, daß die Menschen zu keiner wahrhaften Kenntnis des Göttlichen durch irdische Mittel wie Bilder gelangen könnten. Protestantische Bilderfreunde wie Luther erkannten den kognitiven Wert der Bilder zur Erziehung frommer Christen und strebten danach, eine Verbindung zwischen Bild und Wort zu schaffen. Bilderfeinde wie Zwingli verneinten diese Möglichkeit: Der fromme Christ sollte Gott nur durch das Herz erkennen. Dieser Auffassung lag die gleiche geistige Haltung zugrunde, die man im Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther findet und die auf einen unterschiedenen Antisakramentalismus gegründet war. Hier stand Luther mit seiner Bejahung der Bildhaftigkeit vielleicht der Wirklichkeit des menschlichen Wahrnehmungsvermögens näher als die Bilderfeinde, denn trotz aller Versuche, Gottesdienst und fromme religiöse Übung auf das Mündliche, Gelesene und Gehörte zu reduzieren, stellte die Bilderfrage ständig einen Widerspruch innerhalb der protestantischen Tradition dar.⁴⁴ Das Visuelle hat sich wieder behauptet, wenn auch nur durch Gesten, Frö-

⁴² CHARLES GARSIDE, *Zwingli and the Arts*. New Haven 1966 S. 93.

⁴³ Zu Wyclif und Hus, Jones, *Art and Christian Piety* (wie Anm. 22) S. 91, 93; zu Calvin, MARGARETE STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation*. Gütersloh 1977 S. 189; THÉODORE BÈZE, *Icones, id est verae imaginum virorum doctrina simul et pietate illustrium*. Geneux 1580 S. II.

⁴⁴ Vgl. dazu ROBERT W. SCRIBNER, *Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany*, in: *Past and Present* 110, 1986 S. 38–68; CARSTEN-PETER WARNEKE, *Sprechende Bilder – sichtbare Worte*. Das Bildverständnis in der frühen Neuzeit. Wiesbaden 1987.

dieser Auffassung nur im Falle des Kruzifixes zu finden ist, denn Geiler von Kaysersberg bezeichnete das Kruzifix ganz klar als Sakramentale. Bilder gehörten also zu der Grauzone zwischen offiziell approbierter Frömmigkeit und inoffizieller volksfrommer Praxis, wobei die Laien versuchten, für sich einen priesterliche Rolle in Anspruch zu nehmen.³⁹

Die Rolle der Sinnlichkeit im volksfrommen Bildgebrauch unterstreicht die Unmöglichkeit einer Trennung zwischen dem Visuellen und den anderen Ausdrucksformen einer frommen Verhaltensweise. Um die ganze Bandbreite der Erscheinungen richtig darzustellen, sollten wir noch viele andere Themen neben den hier erwähnten in Betracht ziehen. Es wäre zum Beispiel möglich, die Rolle der körperlichen Gesten als Zeichen des frommen Verhaltens zu untersuchen oder die Formen, in denen das äußerliche Verhalten die innerliche fromme Gesinnung wiedergibt, wie es in Bildzeugnissen durch körperliche Haltung und Gebetsgesten dargestellt wird.⁴⁰ Um ein anderes Beispiel zu nennen, könnten wir der Wechselwirkung zwischen Ikonographie und Mündlichkeit nachgehen: der Rolle des Bildes beim Fixieren mündlicher Traditionen und dem Einfluß mündlicher Überlieferung auf Bildtraditionen.⁴¹ Hier begnüge ich mich mit dem bloßen Hinweis auf die gegenseitige Abhängigkeit des Visuellen und der anderen Formen des Wahrnehmungsvermögens. Wie ich an Beispielen der Liturgie und der Heiligenverehrung exemplarisch gezeigt habe, war die Volksfrömmigkeit des Spätmittelalters in die menschliche Sinnlichkeit derart eingebettet, daß wir von einer sakramentalen Frömmigkeit sprechen können, die eine bestimmte kognitive Wahrnehmung sakraler Wirklichkeit voraussetzte wie auch einen bestimmten Modus der Teilnahme an dieser Wirklichkeit. Knapp gesagt, war es eine persönliche Begegnung mit den Heiligen mittels bildhafter Formen.

In dieser Hinsicht war die reformatorische Kritik an der Bildverehrung zugleich eine Kritik der Rolle der Sinnlichkeit bei der Andacht – eine Kritik, die in ihrer radikalsten Form nicht nur Bilder und Musik traf, sondern auch das Wesen der Liturgie selbst. Wie Garside über Zwinglis Kritik der Bilder bemerkt hat, war die Konsequenz der Zwinglischen Position letztlich die

³⁹ Vgl. ROBERT W. SCRIBNER, *Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-Industrial German Society*, in: *DEBS., Popular Culture and Popular Movements* (wie Anm. 25) S. 1–16, bes. 12.

⁴⁰ FRANÇOIS GARNIER, *Le langage de l'image au moyen âge. Signification et symbolique*. Paris 1982, hat schon eine lexische Grundlage für diese Aufgabe gelegt.

⁴¹ Vgl. dazu PHILIPPE JOUTARD, *Iconographie et traditions orales, in: Iconographie et histoire des mentalités*. Paris 1979 S. 185 ff. Eine Andeutung in eine andere Richtung, wie der liturgische Bildgebrauch auf Sprichwörter gewirkt hat, findet sich bei JEZLER, *Bildwerke* (wie Anm. 28) S. 239.

stens kann ein rein ideengeschichtliches Kausalitätsmuster der komplexen Wechselwirkung intellektueller, religiöser und sozialer Strömungen bei dieser Wende kaum gerecht werden.⁵⁰ Zweitens sind wir uns seit kurzem der Pluralität und Vielseitigkeit der philosophischen und theologischen Richtungen des Spätmittelalters zu bewußt geworden, um nur einen einzelnen entscheidenden Einfluß hervorzuheben.

Das gleiche gilt für Interpretationen, die sich auf die Auswirkung geradliniger Prozesse gründen. Die Soziologin Chandra Mukerji behauptete beispielsweise, daß die Massenproduktion der Bilder als Konsumartikel zu einer Entsakramentalisierung der Bilder und sogar zu einer »Entzauberung der Welt« führte; oder Walter J. Ong versuchte zu zeigen, wie das gedruckte Wort zu einer radikalen Änderung des menschlichen »Sensoriums« führte. Beide Darstellungen implizieren eine gewisse Teleologie, die auf einer der Entwicklung scheinbar innewohnenden Kausalität gründen: auf einem marxistischen Verständnis des Produktionsprozesses und des Primats des Wortes bei Mukerji und auf der Auffassung, das Wort Gottes sei ein konstituierendes Element der menschlichen Kommunikation, im Fall von Ong.⁵¹

Das Problem stellt sich kaum anders bei beschreibenden Darstellungen in der Art von Huizingas *Herbst des Mittelalters*. Seine bekannte Auffassung, die Religion des Spätmittelalters sei völlig durchdrungen von einer überhitzten Sinnlichkeit und einem rein körperlichen Verständnis des Heilsgeschehens, setzt eine gewisse protestantische Bilderfeindlichkeit voraus, die selbst kein Verständnis für die visuellen Eigenschaften einer sakramentalen Welt aufweist.⁵² Trotzdem müssen wir fragen, ob wirklich eine Tendenz zu einem grundlegend materialistischen Verständnis des Heiligen in der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit zu spüren war, wie Carlo Ginzburg meint. Können wir von einem gewissen Kryptomaterialismus sprechen, der die Wirkung des Heiligen in kruden innerweltlichen Begriffen verstand?⁵³ Beispiel-

⁵⁰ Betont ebd. S. 197 f.

⁵¹ CHANDRA MUKERJI, *From Graven Images. Patterns of Modern Materialism*. New York 1983 Kap. 1-2; WALTER JACKSON ONG, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Minneapolis 1981 besonders Kap. 1.

⁵² JOHAN HUIZINGA, *The Waning of the Middle Ages*. Harmondsworth 1955 Kap. 12 (niederl. Orig.: *Herfstijf der middeleeuwen* [Haarlem 1921]; dt.: *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Stuttgart ¹¹1975).

⁵³ CARLO GINZBURG, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*. Übers. JOHN TEDeschi/ANNE TEDeschi. London 1980 (it. Orig.: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio dell'500*. Turin 1976; dt.: *Der Käse und die Würmer: Die Welt eines Müllers um 1600*. Frankfurt a. M. 1979); zum Kryptomaterialismus, SCRIBNER, *Cosmic Order* (wie Anm. 39) S. 13.

migkeitshaltungen, aber vor allem durch Symbole und Emblemata, die kaum mehr als unsinnliche Bilder waren. Und als reformiert-protestantische Bildprogramme auf der Grundlage genehmigter biblischer Geschichten und Gleichnisse geschaffen wurden, wie es Rembrandt tat⁴⁵, mußte auch die bildfeindliche Tradition genau wie die Mystiker des Spätmittelalters erkennen, daß eine bildlose Andacht den Menschen unmöglich war.

IV.

Ich habe von einer kognitiven Trennungslinie bei der Wahrnehmung des Heiligen gesprochen. Wie sah die erkenntnistheoretische Spaltung aus, und wie ist sie entstanden? Es gibt mehrere Erklärungsversuche des Phänomens, die sich auf unterschiedliche theoretische Voraussetzungen stützen. Wir können verschiedene intellektuelle Einflüsse wie Manichäismus, Nominalismus oder Humanismus erwähnen, die in Richtung, einer radikalen antisakramentalen Haltung tendierten. Lionel Rothkrug hat zum Beispiel die eschatologische und welpessimistische Stimmung des frühen Lutherturns als eine Wiederbelebung des gnostischen Denkens charakterisiert.⁴⁶ Überzeugend ist Obermans Hinweis auf eine »nominalistische Entmythologisierung«, die eine klare Trennung zwischen der Wirkung der Sakramente einerseits und den Sakramentalien bzw. verschiedenen magischen Mitteln andererseits vornahm, wobei die richtige sakramentale Wirkung nur die personenbezogenen Gnadenzuwendungen Gottes betraf.⁴⁷ Anders ausgedrückt gab es im Lauf des Spätmittelalters eine Wende im Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch weg von einer ontologischen Kausalität und hin zu einer Kausalitätsbeziehung, die als Bund verstanden wurde.⁴⁸ Eine ähnliche Scheidelinie finden wir bei den Humanisten, die eine hermeneutische Verschiebung von einer allegorischen zu einer literarisch-historischen Auslegung vollzogen.⁴⁹ Solche intellektuellen Anstöße sind als Erklärungen einer epistemologischen Wende aus zwei Gründen wenig befriedigend. Er-

⁴⁵ WILLIAM H. HALEWOOD, *Six Subjects in Reformation Art: A Preface to Rembrandt*. Toronto 1982; PETER-KLAUS SCHUSTER, *Abstraktion, Agitation und Einföhrung. Formen protestantischer Kunst im 16. Jahrhundert*, in: Luther und die Folgen für die Kunst. Hg. WERNER HOFMANN, München 1983 S. 209-298.

⁴⁶ ROTHKRUG, *Holy Shrines* (wie Anm. 5) S. 164 f., 169.

⁴⁷ HEIKO A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*. Tübingen 1977 S. 216 f.

⁴⁸ MCGRATH, *The Intellectual Origins* (wie Anm. 2) S. 82.

⁴⁹ Ebd. S. 155 ff.

derungen der »gemeinen Christen« soweit nachzukommen, daß die sakramentale Synthese der Theologen in der volksfrommen Praxis weitgehend untergraben – oder besser gesagt, so weit ausgedehnt wurde, daß die ganze Schöpfung ein »sacramentum« im Sinne Aquins sein konnte.

Das ganze fünfzehnte Jahrhundert hindurch waren Theologen bestrebt, zwischen den richtigen und den magischen Gebräuchen bei den Sakramenten bzw. Sakramenten zu unterscheiden: Inwieweit die daraus entstandene seelsorgliche Unsicherheit mit anderen Erscheinungen wie dem Hexenwahn zusammenhing, ist unklar. Neuere Erklärungen auf diesem Gebiet sind entweder in ihrer Argumentationsweise unzulänglich, zum Beispiel die Behauptungen Lionel Rothkrugs⁵⁹, oder sie mangeln an überzeugenden empirischen Beweisen, wie im Fall der Darstellung André Goddus über das Scheitern des kirchlichen Exorzismus.⁶⁰ Es gab aber sicher verschiedenartige Widersprüche und Ungereimtheiten in der Heilsökonomie des Mittelalters, so daß wir, wenn überhaupt, von einer mittelalterlichen religiösen Synthese nur im Sinne eines äußerst fragilen, versuchsweise errichteten Theoriegebäudes sprechen können.

Zweitens, wenn wir die Ansichten der »gemeinen Christen« beachten wollen, müssen wir ebenfalls eine vorläufige Vereinheitlichung vermeiden. Wir dürfen die pragmatische und praxisbezogene Volksmentalität, die einige Historiker für die Frühneuzeit festgestellt haben, auch für das Mittelalter gelten lassen.⁶¹ Das heißt, wenn wir von einer »sakramentalen Schau« als Modus der volkstümlichen Wahrnehmung des Heiligen sprechen können, wurde sie nicht von jedem und zu jeder Zeit angewandt. Das Heilige war unberechenbar und unüberwindbar, auch bei Anwendung von magischen Mitteln. Deshalb waren manche bereit, pragmatisch vorzugehen und alles auszuprobieren.

⁵⁹ Vgl. ROTHKRUG, *Religious Practices* (wie Anm. 5). Rothkrug hat in seinen jüngsten Veröffentlichungen seine Behauptungen nur erweitert, ohne eine überzeugendere Beweisführung zu bieten: siehe DEAS, *Holy Shrines* (wie Anm. 5); DEAS, *German Holiness and Western Sanctity in Medieval and Modern History*, in: ebd. 15. 1988 S. 161–249. Siehe dazu die Kritik von ERIC MIDELFORT, in: *Religious Practices and Collective Perceptions* (wie Anm. 5) S. 255–258, und das noch schärfere Urteil von ARTHUR GEOFFREY DICKENS/JOHN TONKIN, *The Reformation in Historical Thought*, Oxford 1985 S. 317 ff.

⁶⁰ ANDRÉ GODDUS, *The Failure of Exorcism in the Middle Ages*, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. Hg. ALBERT ZIMMERMANN/GUDRUN VUILLEMIN-DIEU. Berlin 1980 S. 540–557.

⁶¹ DAVID SABEAN, *Power in the Blood. Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge 1984 (dt.: *Das zweiseitige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*. [Berlin 1986] Ndr. Frankfurt a. M. 1990); ROBERT W. SCRIBNER, *Society, Superstition and Society: The Witch of Urach 1529*, in: DEAS, *Popular Culture and Popular Movements* (wie Anm. 25) S. 257–278.

haft für diese Tendenz sind die Hostienwunder des Spätmittelalters und volkstümlich-realistische Darstellungen wie die Hostienmühle und Christus in der Kelter, die die Transsubstantiationslehre verständlich machen sollten.⁵⁴ Wenn wir ein Phänomen wie das Hostienwunder betrachten, stoßen wir aber auf die Schwierigkeit, daß die kognitive Trennung augenscheinlich fast das ganze Hoch- und Spätmittelalter hindurch zu finden ist.⁵⁵

Ich habe hier keine umfassende Lösung anzubieten, nur einige grundlegende Prinzipien zur weiteren Erforschung des Problems. Erstens müssen wir uns davor hüten, die religiösen Erscheinungen des Mittelalters zu stark als Einheit zu betrachten. Die offizielle Kirche war bestrebt, eine theologische Synthese zu schaffen, und hatte dies in gewissem Maße mit einer Sakramentslehre erreicht, in der die Messe und die Eucharistie im Mittelpunkt standen.⁵⁶ Aber dies war keine eindeutig und ein für alle Mal festgelegte Synthese; es gab viele Unstimmigkeiten unter den Theologen selbst. Dies verschärft nur das ständige Problem, wie sich theologische Meinungen, und seien es Lehrmeinungen oder Dogmen, in eine praxisbezogene Frömmigkeit umwandeln ließen.⁵⁷ Die religiösen und weltlichen Bedürfnisse der »gemeinen Christen« prägten ebenfalls die Erscheinungsformen der Religion und stimmten in vielem nicht mit den Auffassungen der Theologen oder der kirchlichen Würdenträger überein. Das sieht man deutlich am Beispiel der Messe oder beim Volksglauben über die Eucharistie.⁵⁸ Im Fall der kirchlichen Benediktionen war die offizielle Kirche sogar gezwungen, den Anfor-

⁵⁴ HARALD RYE-CLAUSEN, *Die Hostienmühlebilder im Lichte mittelalterlicher Frömmigkeit*. Stein am Rhein 1981; ALOIS THOMAS, *Die Darstellung Christi in der Kelter*. Düsseldorf 1936.

⁵⁵ Hostienwunder dieser Art findet man seit dem zwölften Jahrhundert als Reaktion auf die eucharistische Lehre Berengars von Tours, vgl. BENEDICTA WARD, *Miracles and the Medieval Mind*. London 1982 S. 15.

⁵⁶ Zum zentralen Stellenwert der Messe JOHN BOSSY, *The Mass as a Social Institution, 1200–1700*, in: *Past and Present* 100. 1983 S. 29–61.

⁵⁷ Zum Verhältnis zwischen Theologie und volksfrommer Praxis vgl. HAMM, *Frömmigkeit* (wie Anm. 3).

⁵⁸ Zu diesem Problemkomplex WILLEM FRUHOFF, *Official and Popular Religion in Christianity*, in: *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme in Religious Studies*. Hg. PETER H. VRAUHO/JACQUES WAARDENBURG. Den Haag 1979 S. 71–116. Den Ausdruck »gemeine Christen« finde ich besser als den unter Frühneuzeitlern gängigen »gemeinen Mann«: siehe LYNDALE ROPEL, »The common man, the common good, common women: Gender and Meaning in the German Reformation Commune, in: *Social History* 12. 1987 S. 1–21. Zum Volksglauben über die Messe, bzw. die Eucharistie siehe PETER BROWN, *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 20. 1930 S. 134–154; DEAS, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Breslau 1938; ADOLPH FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Freiburg 1902, auch der wichtige Aufsatz von CHARLES ZIKA, *Hosts, Processions and Miracles: Controlling the Sacred in Fifteenth Century Germany*, in: *Past and Present* 118. 1988 S. 25–64.

ren, was Erfolg versprach. Das Versprechen einer Wirkung »ex opere operato« genoss sicher große Popularität, vor allem die gesicherte Heilskraft einer erfolgten Wandlung bei der Eucharistie. Aber letzten Endes war das eine Sache des Glaubens, und der Glaube konnte sich leicht enttäuschen lassen oder abkühlen, sich sogar in Skepsis verwandeln – die Exempla-Sammlungen des Mittelalters sind voll von Beispielen dafür.⁶² Eine bestimmte Analyse bietet also nur eine Momentaufnahme, und wir müssen eher nach Tendenzen und Akzentverschiebungen suchen und dürfen dabei auch Fehlentwicklungen und Widersprüchliches nicht außer acht lassen.

Das bringt mich zu meinem dritten Grundprinzip, daß wir eigentlich die langfristigen Prozesse des geistigen und kulturellen Wandels verstehen und ethnographisch beschreiben sollten, um grundlegende Paradigmenwechsel richtig zu erfassen. Hiermit komme ich zum konkreten historischen Sachverhalt zurück und skizziere abschließend zumindest einen Prozeß, dessen Verlauf auf diesem Gebiet für die Volksreligion bestimmend war.

Das fünfzehnte Jahrhundert war von vielfältigen Erscheinungsformen des Heiligen geprägt: Sakramentalien verschiedener Art, eucharistische Theophanien, Hostienwunder, Gnadenbilder, Massenwallfahrten, mystische Frömmigkeit, prophetische Visionen, schwarze und weiße Magie. Die neuere Forschung stimmt mehr oder weniger hinsichtlich der damals herrschenden theologischen Unsicherheit überein, aber auch im Hinblick auf den Antrieb zu kirchlicher Reform, mit der man Ordnung in dieser Vielfalt zu schaffen suchte. Das wird deutlich in den Synodalstatuten des fünfzehnten Jahrhunderts, die oft bestrebt waren, sich von wenig annehmbaren Erscheinungen wie theophorischen Wettersegen und desgleichen abzugrenzen. Das Heilige zu definieren heißt das Heilige zu kontrollieren, und die offizielle Kirche versuchte wie immer während des ganzen Mittelalters, alle unannehmbaren Wahrnehmungen des Heiligen als heidnischen Glauben, als »superstitio« oder Aberglauben abzustempeln.⁶³ Das Kontrollieren und Abgrenzen war dort leicht durchführbar, wo der Klerus imstande war, eine Aufsicht über die Erscheinungsformen des Heiligen auszuüben, zum Beispiel bei Ritualen und bei der Eucharistie. Eine erfolgreiche Aufsicht war aber abhängig von der Ausbildung des Klerus und vom Verhältnis des Priesters zur Kir-

chengemeinde. Die beste Lösung war ein professionell ausgebildeter und standesbewußter Klerus, der sich mit einer respektierten Autorität als Hüter des Heiligen den Pfarrkindern gegenüber behaupten konnte. Mit dieser Professionalisierung der Geistlichen hatte man schon im späten fünfzehnten Jahrhundert begonnen, obwohl der Prozeß erst im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts richtig durchgeführt wurde. Der professionelle Klerus sollte die Wahrnehmung des Heiligen in offiziell-kirchlich approbierte Formen lenken, vor allem bei Sakramentalien und insbesondere im Fall des eucharistischen Glaubens und der Frömmigkeitspraxis. Wenn wir also von einer kognitiven Änderung bei der Wahrnehmung des Heiligen sprechen können, so ist sie vom Klerus ausgegangen und war eine sehr langsame, sich über mehrere Generationen erstreckende Entwicklung. Sie wäre kaum erfolgreich gewesen ohne das Eingreifen des Staates, der paradoxerweise die Autorität des Klerus festigte, indem er die Geistlichkeit einer erastianischen Aufsicht unterwarf.⁶⁴

Der Prozeß verlief gleichzeitig sowohl bei katholischen als auch bei protestantischen Staaten, obwohl die protestantischen Staaten eine radikale Änderung der Wahrnehmung des Heiligen durchsetzen wollten. Eine Bewertung des Erfolgs oder Mißerfolgs dieses gemeinsamen Versuchs, das Heilige zu kontrollieren, liegt außerhalb unseres Themas. Zum Schluß kann ich nur die Verschiebung der Mentalitäten beispielhaft andeuten, die innerhalb dreier Generationen nach dem Wunder des heiligen Quirinus 1474 eingetreten ist. 1563 erschien einer Frau bei Dürrenz in Würtemberg dreimal ein Engel, der mit ihr über die trübseligen Zeitläufte, die Armut der Leute und die mangelnde christliche Frömmigkeit redete. Die Obrigkeit holte Gutachten über die Erscheinung ein, da die Frau fromm evangelisch und keine verstockte abergläubische Katholikin war. Ein Gutachter vertrat die Ansicht, die Engelserscheinung sei ein Werk des Teufels, weil der sogenannte Engel sich kritisch über die Armut der Leute, also implizit gegen die Obrigkeit geäußert habe. Das entscheidende Gutachten aber enthielt die Auffassung, die Frau sei geisteskrank, da sie schon früher eine Erscheinung gesehen und außerdem eine Tante gehabt habe, die ihrerseits von ähnlichen Erfahrungen berichtet haben soll.⁶⁵ Hier war keine Theophanie mehr erlaubt, keine Begabung mit dem Heiligen, und keine sakramentale Schau wurde wahrgenommen – nur Teufelsgespinnst oder Wahnsinn.

⁶⁴ Dazu ROBERT W. SCRIBNER, *Paradigms of Urban Reform: Gemeindeformation or Erastian Reformation*, in: *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*. Hg. LEIF GRANE/KAI HØRBY. Göttingen 1990 S. 111–128.

⁶⁵ Die Quellen befinden sich im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A206, Büschel 3618.

⁶² KONRAD STOLLE, *Memoriale* (wie Anm. 6) S. 189 f., enthält eine typische Erzählung: Als das Spiel von den fünf törichtesten Jungfrauen 1322 in Eisenach gespielt wurde, wurde der Landgraf Friedrich der Friedliche so betrübt vom Gedanken an den jüngsten Tag und das Bild Gottes als strengem gerechten Richter, »das her lam wart an eyner syten, unnd dy sprache enfil ime [...] unnd er lebete dar nach wol vierdehalp jar«.

⁶³ Dazu DIETER HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin 1979.