

Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität *

Von Berndt Hamm

I Die Spiegelbildlichkeit von Angst und ›naher Gnade‹

In seinem vorausgehenden Beitrag hat Christoph Burger auf Grundlegendes zu unserer gemeinsamen Themenstellung hingewiesen, auf dem ich aufbauen kann. Vor allem hat er die prinzipielle Doppelgesichtigkeit des 14., 15. und frühen 16. Jahrhunderts erkennen lassen. Es wurde deutlich, wie sich in dieser ›Spätmittelalter‹ genannten Ära¹ Erlebnisweisen und Ausdrucksformen der erschütternden, erschreckenden, bedrohlichen Strenge Gottes mit solchen der tröstenden Milde, Güte und Barmherzigkeit der himmlischen Mächte verbinden. Der Hauptakzent fiel dabei auf die furchterregende und angstvolle Imagination des strengen Gottesgerichts. Diese Gewichtung hat eine lange Vorgeschichte und ist immer noch weit verbreitet.

Anknüpfend an eine traditionelle protestantische Kirchengeschichtsschreibung² und vor allem an die mentalitäts- und frömmigkeitsgeschicht-

* Für hilfreiche Anregungen danke ich meinem Freund Prof. Dr. Christoph Burger (Amsterdam), meiner Frau Dr. Gudrun Litz (Stadtarchiv Ulm) und den Kolleginnen und Kollegen der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, denen ich im Frühjahr 2013 eine erste Fassung des Aufsatzes vortrug.

1 Zur Problematisierung der Terminologie ›Spätmittelalter‹ und ›Frühe Neuzeit‹ vgl. B. HAMM, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung (ZHF 39, 2012, 373–411).

2 Vgl. beispielsweise aus der jüngsten Forschung den Beitrag des systematischen Theologen N. SLENCZKA, Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 12, 2007, H. 1: Angst und Schrecken im Mittelalter. Ursachen, Funktionen, Bewältigungs-

lichen Arbeiten von Jean Delumeau³, Aaron Gurjewitsch⁴ und Peter Dinzelbacher⁵ hätte Burger, ohne zu übertreiben, durchaus mit noch massiveren Quellenzeugnissen darlegen können, wie die einschüchternden Drohbotschaften der Theologen, Prediger, Seelsorger und Künstler den Zeitgenossen suggestiv ein hartes, schreckeneinflößendes Gottesbild des furchtbar heimsuchenden Richters und Rächers aller Missetaten nahebrachten. Dabei richtete sich die Angst vor der Strafstrenge Gottes nicht nur auf die furchtbaren Jenseitsstrafen des Fegefeuers und der Hölle, sondern bekanntlich auch auf irdische Heimsuchungen wie Seuchen, Erntekatastrophen und Kriegsnot. Sie werden auf Bildern als verderbliche Pfeile dargestellt, die eine rächende Gottheit oder Engel als Schergen Gottes auf die Menschen abschießen.⁶ Die christliche Religion entfaltete im Mittelalter offenkundig auf vielfältige Weise eine angstverursachende und -verstärkende Wirkung.⁷

Man kann bei aller Vorsicht die Bilanz wagen, dass die kollektive Frömmigkeit, auch die der theologischen und kirchlichen Eliten, seit dem 13. Jahrhundert von einer wachsenden religiösen Angst, Verunsicherung und Panik bestimmt war. Zu beobachten sind vielfältige Phänomene einer

strategien, hg. v. A. GEROK/S. OBERMAIER, 97–112). Kritisch gegen Slenczkas Aufsatz ist vor allem einzuwenden, dass er nicht die Veränderungsdynamik innerhalb des sog. Mittelalters und auch nicht die gegenläufigen Tendenzen innerhalb dieses Zeitraums wahrnimmt. So schreibt er zwar treffend (112): »Ein Vorschein der Hölle wird nicht nur im Bußsakrament, sondern auch im gegenwärtigen Leiden erfahren.« Doch lässt sich ebenso sagen: Ein Vorschein (Vorgeschmack/*praegustus*) der Seligkeit als Erfahrung der von Gott Begnadeten wird oft in mittelalterlichen, besonders spätmittelalterlich-mystischen Quellen artikuliert.

- 3 J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV^e–XVIII^e siècle)*. Une cite assiégé, 1978; deutsch: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., 1985, Neuausgabe in einem Bd.: 1985/1989; DERS., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècle)*, 1983.
- 4 A.J. GURJEWITSCH, *Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten der schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*, 1997, besonders 157 und 164.
- 5 P. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gottese Erfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, 1996, besonders 135–281.
- 6 Vgl. aaO., 137–187: *Die tötende Gottheit*. Vgl. auch unten Anm. 25 (Benozzo Gozzoli, 1464).
- 7 Vgl. A. MICHAELIS, *Religionen und Angst. Religionswissenschaftliche Aspekte* (Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg 6, 2010/11, 14–32).

Umzingelungsphobie, die sich von allen Seiten, durch den Ansturm und die Versuchungen teuflischer Mächte, durch die eigene Sündenschwäche und Verführbarkeit und durch den Zorn Gottes, gefährdet sah. Die Erfahrung gravierender Krisen, besonders des großen Peststerbens um die Mitte des 15. Jahrhunderts und weiterer verheerender Pestwellen, gab diesen Ängsten eine noch bedrohlichere Dramatik, wie die sprunghaft ansteigende Aggressivität gegen die jüdische Bevölkerung exemplarisch zeigt. Wer die vermeintlichen ›Agenten Satans‹ bekämpft, will den strafenden Zorn Gottes besänftigen.⁸

Die Pest verstärkte eine extreme Finalisierung und Eschatologisierung des gesamten Lebens auf die Sterbestunde hin. Das bedeutete zugleich, dass das persönliche Gericht unmittelbar nach dem Tod, die Konfrontation mit der Gerichtsstrenge Gottes und die Aussicht schrecklicher Jenseitsqualen in eine obsessive Erlebnishöhe rückten. Die große, universale Eschatologie des Jüngsten Tages wurde gleichsam überblendet durch die kleine, partikular-individuelle, dafür aber umso bedrängendere Naheschatologie der Gerichtsstunde des Todes.⁹

Gleichwohl setzt die Seelsorgestrategie der spätmittelalterlichen Sterbelehren stets den Normalfall voraus, dass ihre Adressaten den Tod verdrängen und ferne wähen.¹⁰ Die *Ars moriendi*-Literatur sieht daher – in gewisser Analogie zu den Totentänzen – ihre grundlegende Aufgabe darin, den Tod mitten ins Leben der Menschen hineinzuholen und ihnen die Sterbebett-Situation, in der sich alles entscheidet, permanent und so bedrängend

8 Vgl. F. GRAUS, Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), 31994.

9 Zum Partikulargericht unmittelbar nach dem Tod vgl. unten Anm. 19.

10 Vgl. die um 1450 entstandene, lateinisch und volkssprachlich weit verbreitete sog. ›Bilder-Ars‹ der fünf Anfechtungen des sterbenden Menschen, Edition des lat. Textes bei D. AKERBOOM, »[...] Only the Image of Christ in us«. Continuity and Discontinuity between the Late Medieval *ars moriendi* and Luther's *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (in: Spirituality Renewed. Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion, ed. by H. BLOMMESTIJN u.a., 2003, 209–272 [Text: 250–260], 250): »[...] Sed rarissime aliquis se ad mortem disponit tempestive, eoque diucius se victurum existimet, nequaquam credens se tam cito moriturum, quod instinctu dyaboli fieri certum est.« (Aber nur sehr selten bereitet sich einer rechtzeitig auf den Tod vor. Wähnt er doch, noch recht lange zu leben, und glaubt keineswegs, so bald sterben zu müssen. Gewiss geschieht dies auf Eingebung des Teufels hin.).

vor Augen zu halten, dass der unvorbereitet lebende Mensch innehält und, wie Heinrich Seuse es formuliert, ausruft: »O weh, Gott, wie ist mir der Tod so gegenwärtig geworden! [...] Wie bin ich so ganz erschrocken! Wusste ich doch nie, dass mir der Tod so nahe sei.«¹¹ Die Nahdimension des Bedrohlichen, wie sie hier und stereotyp im nachfolgenden *Ars moriendi*-Schrifttum artikuliert wird, ist die forcierte Nähe der erschütternden Strenge und Unnade Gottvaters bzw. Jesu Christi, je nachdem, mit welcher Person der Trinität die richtende Gottheit identifiziert wird.¹²

Im Blick auf dieses beeindruckende Angst-, Schreckens- und Drohszenario in der Kirchenfrömmigkeit des späten Mittelalters plädiere ich für eine Sichtweise der Spiegelbildlichkeit: Einer gesteigerten Mentalität, Predigtweise und Seelsorgehaltung der nahen Unnade entspricht spiegelbildlich eine forcierte Betonung der »nahen Gnade«¹³: Der Strenge Gottes wird sein Erbarmen gegenübergestellt, dem Zorn die versöhnte Huld und Vergebungsbereitschaft, den vielfältigen Bedrohungen die ebenso vielfältigen Schutzmächte. Der religiösen Verunsicherung entsprechen die kirchlichen Sicherheitsangebote, geradezu ein neues Pathos der Versicherung,¹⁴ den be-

11 »Owe, got, wie ist mir der töt so gegenwürtig worden! [...] Wie bin ich so gar erschrocken! Ich enwiste doch nie, daz mir der tot als nach waz.« H. SEUSE, Büchlein von der ewigen Weisheit, cap. 21 (in: DERS., Deutsche Schriften, hg. v. K. BIHLMAYER, 1907 [Nachdruck 1961], 286), 5.8f.

12 Der göttliche Richter im persönlichen Partikulargericht nach dem Tod kann nach spätmittelalterlicher Auffassung Gottvater oder Christus sein, sofern man diese Frage nicht in der Schwebe lässt. Vgl. unten Anm. 19 und Abschnitt 5 (besonders Anm. 67).

13 Die Interpretationskategorie der »nahen Gnade« habe ich erstmals 2002 in die Spätmittelalter-Forschung eingeführt: vgl. B. HAMM, Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter (in: Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, hg. v. G. MÜLLER/H. WEIGELT/W. ZORN, Bd. 1, 2002, 159–211); wieder aufgenommen in: B. HAMM, Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen (SMHR 54), hg. von R. FRIEDRICH/W. SIMON, 2011, 244–298 (Kap. 6), 285–290; vgl. aaO., 544–560 (Kap. 15): Die »nahe Gnade« – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit (erstmalig 2004).

14 Vgl. H. OBERMAN, The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought, 1986, 25–29: The Search for New Security; J. DELUMEAU, Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois, 1989; B. HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), 1982, 216–221.

drängenden Forderungen nach Lebensheiligung und Straftilgung entsprechen die entlastenden Gnadenhilfen und den erschreckenden Ängstigungen entspricht all das, was das Spätmittelalter zu einem Zeitalter der kulminierenden Trost- und Schutzangebote in Schrift, Bild und Aktion macht. Die Dynamik der nahen Gnade wird so zur Antwort auf alle Drohszenarien der furchtbaren Nähe der Verderbens- und Gerichtsmächte.

›Nahe Gnade‹ meint als begriffliche Abbraviatur ein umfassendes Gefüge der Nah-Präsenz hilfreicher, rettender, befreiender, stärkender und beschützender Mächte und Gnadenmedien: der göttlichen Trinität, insbesondere des Passionschristus und kindlichen Erlösers, der Schutzmantelmadonna, der Heiligen, der Engel und der gesamten *communio sanctorum*, ihrer Interzessionen und Fürbitten, wie sie sich in Bruderschaften verdichten, der Sakramente und Sakramentalien, der Reliquien, Gnadenbilder und Ablässe. ›Nähe‹ bedeutet in diesen Zusammenhängen mühelose Zugänglichkeit und leichte Erreichbarkeit, reale Präsenz geistiger und körperlicher Art, räumliche und zeitliche Vergegenwärtigung, sinnliche Hörbarkeit, Anschaulichkeit und Berührbarkeit, sichere Verfügbarkeit und Abrufbarkeit zu jeder Zeit oder preisgünstige Erwerbbarkeit; sie kann aber auch persönliche, innige Vertrautheit und Unmittelbarkeit des geistlichen Erfahrungskönnens bedeuten. ›Nahe Gnade‹ meint daher auch popularisierende Formen einer verinnerlicht-mystischen, meditativen und kontemplativen Vergegenwärtigung der erbarmensreichen Milde und ›Süße‹ der himmlischen Personen. In der Art und Weise, wie Theologen, Priester, Seelsorger und Künstler, nicht zuletzt auch schreibgewandte und kunstfertige Nonnen, diese Gnadennähe artikulieren und medial an die Gläubigen herantragen und wie sich umgekehrt die Gläubigen massenhaft zu den Gnaden drängen, ihre visuelle und haptische Nähe suchen und Ablässe erwerben, in dieser enorm vervielfältigten, vielseitigen und spannungsreichen Dynamik der nahen Gnade zeigt sich, wie ich meine, mehr als in allen anderen Frömmigkeitsphänomenen das Neuartige der spätmittelalterlichen Religiosität. Das Innovative liegt, genauer gesagt, darin, wie bedrängenden Vergegenwärtigungen des Bedrohlichen und Ängstigenden eine forcierte Nah-Präsenz der Gnadenhilfen entgegengesetzt wird.

II Neuerungen in der Frömmigkeitstheologie, Bildreligiosität und Frömmigkeitspraxis zwischen 1300 und 1520: die Innovationsdynamik des Erbarmens

In einer Ära gesteigerter Sünden-, Teufels-, Gerichts- und Todesängste und kumulativer Leistungs- und Versicherungsbedürfnisse weisen die wichtigsten frömmigkeitstheologischen,¹⁵ ikonographischen und frömmigkeitspraktischen Veränderungen und Neuerungen zwischen 1350 und 1520 mit auffallender Dominanz auf Erbarmen, Entlastung, Stellvertretung und Fürsprache innerhalb der Gemeinschaft der Lebenden, Verstorbenen, heiligen Patrone und göttlichen Heilmächte hin. Diese neu hervortretenden Schutzangebote lenken Intellekt, Erinnerung, Gefühle, Wille und Tun der Gläubigen zu den immensen Gnadenschätzen, die auch dem größten Sünder in seiner geistlichen Insuffizienz helfen können. Das Weiterlaufen und die Verstärkungen einer Seelsorge, Predigtweise und bildlichen Kommunikation des Erschreckens, Drohens und Mahnens vom 13. Jahrhundert in das 14. und 15. Jahrhundert hinein, z.B. die Fortsetzung der traditionellen Weltgerichtsikonographie, und spätmittelalterliche Bilderfindungen des *Memento mori* wie der personifizierte Tod als Gerippe oder die Totentänze haben der Forschung bis heute allzu leicht den Blick dafür verstellt, dass der Innovationsreichtum der spätmittelalterlichen kirchenfrommen Religiosität – wenn man auf die Breite und Vielfalt der überlieferten Zeugnisse blickt – nicht eine Dominanz der einschüchternd-erschreckenden Strenge, Härte und Drohung, sondern eine überwiegende

¹⁵ Unter ›Frömmigkeitstheologie‹ verstehe ich eine ganz und gar lebenspraktisch orientierte, erbaulich-seelsorgerliche Theologie, die auf den Lebensvollzug des Glaubens in christlicher Lebensgestaltung zielt. Transformierend vereinfacht sie, oft in der Volkssprache, die Traditionen der scholastischen, monastischen und mystischen Theologie für den Alltag von Laien und Laienfrauen, Klerikern, Ordensleuten und Semireligiosen. Ihre Bahnbrecher für das 15. Jahrhundert waren der Wiener Theologenkreis um Heinrich von Langenstein (gest. 1397) und Nikolaus von Dinkelsbühl (gest. 1433) und vor allem der Pariser Kanzler Johannes Gerson (gest. 1429). Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 14); DERS., Religiosität (s. Anm. 13), 83–298 (Religiosität als Frömmigkeitstheologie); C. BURGER, Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther (in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit, FS W. Sommer, hg. v. H.-J. NIEDEN/M. NIEDEN, 1999, 47–64).

Fülle und Vielfalt der Barmherzigkeits-, Gnaden- und Schutzangebote vor Augen führt.

Als Beispiel kann etwa die erwähnte Verbildlichung des Gerichtsszenarios dienen. Nicht zuletzt unter dem Eindruck der Selbstzeugnisse Luthers¹⁶ tendierte besonders die protestantische Forschung dazu, die religiöse Mentalität um 1500 von der suggestiven Wirkung der omnipräsenten Darstellungen des Jüngsten Gerichts, mit Christus als Weltenrichter auf dem Regenbogen her zu deuten¹⁷ – einem, jedenfalls aus Luthers Wahrnehmung, mahnenden, drohenden, angstverstärkenden und Schrecken einflößenden Bild der Gerechtigkeit Gottes, die den Menschen nach seinen Werken beurteilt.¹⁸ Indem man diesen Bildtypus zum Epochensymbol machte, übersah man, dass spätestens in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nördlich der Alpen neben die herkömmlichen Weltgerichtsbilder die neue Ikonographie des Partikulargerichts nach dem Tod trat, in der Gottvater als gnädiger Richter und Jesus Christus zusammen mit Maria als barmherziger Anwalt der Seele in Erscheinung treten.¹⁹ Übersehen wurde auch, dass zu-

16 Zu den Rückblicken Luthers, die stereotyp betonen, seine Christusvorstellung sei vor der befreienden Begegnung mit dem Christus des Evangeliums ausschließlich vom Bild des strengen, zürnenden, furchteinflößenden Richters des Weltgerichts bestimmt gewesen, vgl. die Belege bei HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 33 f.

17 Vgl. R. SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität (GWU 32, 1981, 526–553); C. BURGER, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken (in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung, hg. v. N.R. WOLF, 1987, 103–122).

18 Die Barmherzigkeitsimplikationen spätmittelalterlicher Weltgerichtsdarstellungen betont hingegen am Beispiel des geistlichen Spiels W.-F. SCHÄUFELE, Zur theologischen Bedeutung der deutschen Weltgerichtsspiele des Spätmittelalters im Allgemeinen und des Weltgerichtsspiels in Ulrich Tenglers »Neuem Laienspiegel« (1511) im Besonderen (in: Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn, hg. v. A. DEUTSCH, 2011, 491–520).

19 Zur Vorstellung vom Partikular- oder Individualgericht (*iudicium particulare*), die im 13. Jahrhundert – der Ausgestaltung der Fegefeuer-Lehre entsprechend – entsteht, und zur vielgestaltigen Ikonographie des Partikulargerichts, die sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts ausbildet, vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 425–445 (Kap. 11: Gottes gnädiges Gericht), mit Literatur. Vgl. künftig auch DERS., *iudicium particulare*. Personale Identität des Menschen und Gedächtnis Gottes in der spätmittelalterlichen Vorstellung vom Individualgericht (erscheint in: *Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung*

gleich die Weltgerichtsikonographie um neue Bildelemente des Erbarmens, der Erlösung und Hoffnung erweitert wurde.²⁰

Generell kann man sagen, dass die religiös bedeutenden ikonographischen Innovationen und Neuakzentuierungen seit dem 13. Jahrhundert weit überwiegend erbarmens-, gnaden- und schutzorientiert sind: z.B. Gnadenstuhl, Not Gottes (*Pitié de nostre Seigneur*),²¹ Schmerzensmann,²² Christus in der Kelter, Ölberg, *Vera icon* (des Tuches der Veronika), Gregorsmesse, Pietà, Schutzmantelmadonna, die brustzeigende und milch-

im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit I, hg. v. L. GRENZMANN/B. HASEBRINK/F. REX-ROTH, 2014 oder 2015). Zur Ikonographie des Partikulargerichts vgl. auch unten Abschnitt V (S. 123–125).

- 20 Vgl. z.B. Bilder aus dem 14. und frühen 15. Jahrhundert, die dem Weltenrichter Christus eine zweite Christusgestalt, den Gekreuzigten, zuordnen, ja diesen Passionschristus geradezu in die Gerichtsszene hineinschieben; vgl. H.G. THÜMMEL, *Der Gekreuzigte als Richter. Der doppelte Christus im Weltgerichtsbild* (in: *multiplicatio et variatio. Beiträge zur Kunst*, FS E. Badstübner, hg. v. M. MÜLLER, 1998, 139–151), mit der Deutung (151): »ein Bild, das zum Ausdruck bringt, daß der strenge Weltenrichter mit dem Erbarmenden identisch ist, der sich selbst für das Heil der Welt hingegeben hat«. – Beachtenswert ist auch, wie in spätmittelalterliche Weltgerichtsbilder die Gestalt des Erzengels Michael mit der Gerichtswaage Eingang findet und wie dabei häufig das Ergebnis des Wiegens zugunsten der Person auf der einen Waagschale (oft der Stifter oder die Stifterin des Bildes) ausfällt, obwohl teuflische Mächte versuchen, diesen Menschen in ihre Gewalt zu bekommen, indem sie die andere Waagschale beschweren und herunterziehen wollen. Angesichts der Vergeblichkeit des teuflischen Bemühens erscheint der Erzengel als Schutzpatron im Gericht. Vgl. als Bildbeispiel das Weltgerichtsbild des Züricher Nelkenmeisters (um 1500), Kunsthau Zürich Inv. Nr. 1917, dazu Ausstellungskatalog: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, hg. von P. JEZLER, 1994, 333–335, Nr. 127 (mit Abb.): »Eine Stifterin hofft auf ein gnädiges Weltgericht«. Vgl. auch aaO., 189, Nr. 17 (mit Abb.): *Seelenwägung durch Michael* (Holzschnitt) und Gebet, aus einer Inkunabel von 1493. In derselben Weise wie beim Züricher Nelkenmeister erscheint auch hier der Erzengel als Schutzpatron im Gericht, nur dass es sich hier um das Partikulargericht der Einzelseele nach dem Tode handelt (ein zweiter Engel nimmt die geretete Seele empor in den Himmel). Das Gebet zu Michael in dieser *Ars-moriendi*-Inkunabel enthält folgende Worte: »Unnd was ich umb got nicht vordinet habe, das erwirb mir du, heylicher engel, mit deinem aller barmhertzigisten richter.« Damit ist der auf dem Holzschnitt nicht sichtbare göttliche Richter, offensichtlich Gottvater, gemeint, in dessen Auftrag und mit dem zusammen der Erzengel agiert.

21 Vgl. unten Abb. 3 mit Anm. 82.

22 Vgl. unten Abb. 1 mit Anm. 47.

spendende Maria, Rosenkranzbilder, Heilstreppe, Heilsbrunnen, Hostienmühle, das verwundete und blutende Herz Christi, das selbständig stehende (oder sitzende) nackte Christuskind²³ oder die Vierzehn Nothelfer. Zudem kann man beobachten, dass auch diejenigen Bildinnovationen des Spätmittelalters, die für sich genommen einen bedrohlichen Charakter haben, meist in Darstellungen integriert werden, die insgesamt eine Botschaft der barmherzigen Nah-Präsenz himmlischer Mächte vermitteln. Wenn z. B. Gottvater, Christus oder Engel in der erwähnten Weise als zornige Mächte in Erscheinung treten, die vom Himmel herab die verderblichen Pfeile irdischer Plagen auf die Menschen herabschießen, werden auf denselben Bildern jeweils auch die Erbarmensmächte gezeigt, bei denen die bedrohten Menschen Schutz vor den Pfeilen finden können, insbesondere die Schutzmantelmadonna oder Heilige wie Sebastian und Rochus,²⁴ oft miteinander verbunden in einer Szene der kombinierten Interzession: Christus, Maria und die Heiligen wenden sich dann fürbittend an den erzürnten und rächenden Gottvater, um die Heimsuchungen von den Menschen abzuwenden.²⁵ Susanne Wegmann konnte zeigen, dass auch die neue spätmittelalterliche

23 Vgl. unten Abb. 2 mit Anm. 51.

24 Vgl. die Bildbeispiele bei DINZELBACHER (s. Anm. 6).

25 Meist wird die kombinierte Interzession wie bei Darstellungen des Partikulargerichts (vgl. unten S. 123f) als Heilstreppe dargestellt: Die schutzbedürftigen Menschen wenden sich flehend an einen oder mehrere Heilige und/oder an Maria, diese appelliert an das Erbarmen des Passionschristus und dieser tritt vor Gottvater für die Menschen ein (Typ I); gelegentlich wendet sich auch Maria direkt an Gottvater (Typ II). Zur Unterscheidung der Typen (mit der These, dass sich im 14. Jahrhundert zunächst Typ I ausgebildet hat), vgl. HAMM, *Religiosität* (s. Anm. 13), 31–33 mit Anm. 99–103. Ein schönes Beispiel für Typ I bietet das Fresko von BENOZZO GOZZOLI in der Kirche Sant'Agostino von San Gimignano. Es entstand 1464, als in der Stadt eine Pestepidemie ausbrach. In der unteren Bildhälfte fleht die Bevölkerung der Stadt den heiligen Sebastian um Hilfe an: „Sancte Sebastiane, intercede pro devoto populo tuo!“ – so die Inschrift des Sockels, auf dem der Heilige fürbittend steht. In der oberen Bildhälfte, d. h. in der himmlischen Sphäre, wenden sich Maria an Christus und Christus an Gottvater, der – wie auch einige Engel – mit dem Pestpfeil auf die Menschen zielt. Beide werden mit den üblichen Fürbittegebärden der kombinierten Interzession dargestellt, indem Maria ihre entblößten Brüste als Sinnbild ihrer mütterlichen Barmherzigkeit und Christus seine Seitenwunde als Symbol seines stellvertretenden Sühneleidens vorzeigen (vgl. unten S. 122f mit Anm. 65–67). Vgl. C.A. LUCHINAT, *Benozzo Gozzoli* (in deutscher Übersetzung), 1999, 42f und 52 (Abb).

Fegefeuer-Ikonographie nicht einer einschüchternden Drohbotschaft dient, die das Reinigungsfeuer infernalisiert, sondern angesichts der grassierenden Ängste vor den Fegefeuerstrafen die Erlösungs-, Erbarmens- und Trostperspektive ins Bild rückt: »Die Bilder beziehen stets das Motiv der Hoffnung mit ein, entweder durch die Darstellung der Erlösung der Seelen aus dem Fegefeuer oder durch den ikonographischen Kontext.«²⁶

Ein eindrückliches Beispiel für Letzteres bietet z.B. ein Schnitzretabel in der Stadtpfarrkirche St. Maria von Geislingen/Steige, den der Ulmer Künstler Daniel Mauch um 1518 schuf.²⁷ In der Altarpredella wird – was an diesem Platz selten vorkommt – das Fegefeuer dargestellt. Inmitten der Flammen strecken die armen Seelen mit schmerzverzerrten Gesichtern ihre Arme händeringend nach oben oder schlagen die Hände vor ihr Gesicht. Über ihnen aber zeigt der Flügelaltar, welche himmlischen Personen sie vorzeitig aus dem Fegefeuer befreien können: im Altarschrein Maria mit dem Kind, flankiert von Sebastian (?) und Magdalena, auf den Flügeln Rochus und Elisabeth, im Gesprenge nochmals Sebastian. Gestiftet hat das Bildwerk sehr wahrscheinlich die Geislinger Sebastiansbruderschaft. Die Verbildlichung des Fegefeuers weist darauf hin, dass der Altar für sie offensichtlich die Funktion eines ›Seelaltars‹ hatte. Für die verstorbenen Mitglieder der Bruderschaft wurden an dem Altar Seelmessen gelesen und für sie wie auch für die Lebenden zu Christus, Maria und den Heiligen des Altars gebetet, damit die Seelen der Verstorbenen aus dem Fegefeuer befreit und die Lebenden vor den Jenseitsstrafen und vor schlimmen Heimsuchungen im Diesseits wie vor allem der Pest bewahrt werden. Verbildlichungen Christi, d.h. des Passionschristus und des Christkinds, Marias, der Heiligen und Engel bilden die große Masse des religiösen Bildschaffens vor der

26 S. WEGMANN, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters, 2003, 223.

27 Vgl. aaO., 258f; S. WAGINI, Der Ulmer Bildschnitzer Daniel Mauch (1477–1540). Leben und Werk (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 24), 1995, 47–55.148f.197 (Abb. 11); B. MAIER-LÖRCHER, Ulmer Kunst in aller Welt. Plastische Bildwerke des 15. und 16. Jahrhunderts, 1996, 140f mit Abb.; Ulmer Ausstellungskatalog: Daniel Mauch. Bildhauer im Zeitalter der Reformation, hg. v. B. REINHARDT/E. LEISTENSCHNEIDER, 2009, 228–237, Nr. 26 und 27 mit Abb. (Leistenschneider).

Reformation²⁸ und stehen so gut wie immer auch im zentralen Schrein bzw. auf der Mitteltafel von Flügelaltären.²⁹ Sie vermitteln, bis auf wenige Ausnahmen³⁰, alle die wirksame Präsenz von Erlösung, Barmherzigkeit und Hilfe in den Diesseits- und Jenseitsnöten – ein deutliches Signal von inhaltlicher wie formaler normativer Zentrierung der abendländischen Religiosität des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts. In der Mittelachse der Predella ist meist der beiderseits von den Zwölf Aposteln flankierte Christus als *Salvator mundi* zu sehen. Auf dem Memminger Dreikönigsaltar (um 1500) von Ivo und Bernhard Strigel sind ihm durch ein Spruchband die Worte von Mt 11,29 in den Mund gelegt: »Discite a me, quia mitis sum et humilis

28 Vgl. exemplarisch Ausstellungskatalog: Meisterwerke massenhaft. Die Bildhauerwerkstatt des Niklaus Weckmann und die Malerei in Ulm um 1500, hg. v. WÜRTTEMBERGISCHEM LANDESMUSEUM STUTTGART, 1993.

29 Vgl. M. HASSE, Der Flügelaltar, 1941; C. LICHTÉ/G. WEILANDT, Prachtvoll und wandelbar. Entstehung und Funktion von Flügelretabeln im Mittelalter, hg. v. WÜRTTEMBERGISCHEM LANDESMUSEUM STUTTGART, 1994; C. LIMENTANI VIRDIS/M. PIETROGIOVANNA, Flügelaltäre. Bemalte Polyptychen der Gotik und Renaissance, 2002 (italienisch: 2001).

30 Zu den Ausnahmen rechne ich die vergleichsweise seltene Zentralstellung des Jüngsten Gerichts auf spätmittelalterlichen Flügelaltären, z.B. auf den Weltgerichtstriptychen des Stefan Lochner, Rogier van der Weyden, Hans Memling und Hieronymus Bosch. Auf den Altarretabeln süddeutscher und alpenländischer Herkunft hingegen scheint es nahezu keine derartigen zentralen Weltgerichtsdarstellungen gegeben zu haben. Vgl. R. KAHSNITZ, Die großen Schnitzaltäre. Spätgotik in Süddeutschland, Österreich, Südtirol, 2005; für den schwäbischen Raum vgl. S. SETZLER, Bildprogramme schwäbischer Retabel der Spätgotik (in: Ausstellungskatalog: Meisterwerke massenhaft [s. Anm. 28], 345–355), 345 f. Setzler (346) weist zugleich darauf hin, dass man auf den Schreinrückseiten sehr häufig das Jüngste Gericht aufgemalt findet und erklärt diesen Befund in Übereinstimmung mit einer oft wiederholten kunsthistorischen These damit, dass hinter den Altären im Mittelalter die Beichte abgenommen worden sei. Wenn das zutrifft, entspräche diese Praxis einer typisch spätmittelalterlichen Seelsorge-Pädagogik, auf die ich unten näher eingehen werde: Nachdem der Priester den Gläubigen angesichts des richtenden Christus dazu ermahnt hatte, Rechenschaft über ihre Sünden abzulegen und keine Missetat zu verschweigen, wurde ihnen vor dem Altar die heilende und rettende Gnade nahegebracht. Allerdings gibt es offensichtlich bislang keine Quellenbelege für diese Beichthypothese. Hingegen ist zu beachten, dass das Weltgericht auch gelegentlich im – oft nicht mehr erhaltenen – geschnitzten Gesprenge über dem Schreinkasten des Hochaltar-Retabels dargestellt ist bzw. war. Diese Informationen verdanke ich meinen kunsthistorischen Kollegen Georg Habenicht (vgl. sein demnächst erscheinendes Buch: Wandlungen. Der Flügelaltar und sein Personal), Thomas Noll und Manuel Teget-Welz.

corde!« (Lernt von mir, weil/dass ich mild bin und von demütigem Herzen!)³¹ Diese Worte vermitteln wie ein Motto die zentrale Botschaft des Retabels.

Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch die jüngste Publikation zu diesem Thema, der Katalog zur Ausstellung ›*Umsonst ist der Tod*‹: *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*.³² Die überaus zahlreichen und vielfältigen materiellen Frömmigkeitszeugnisse des Bandes enthalten bis auf eine Ausnahme, ein Tafelbild mit dem Jüngsten Gericht,³³ keine Botschaften der Drohung, des Schreckens und der Angst, sondern ganz überwiegend mediale Aspekte von Gnadenhilfe, Erbarmen und Schutz, z.B. Ablassangebote, oft verbunden mit Anleitungen zu einem rechten christlichen Verhalten (Andacht, Gebet, Reue, Vertrauen, Wallfahrt etc.), oder Verbildlichungen des Satisfaktionseffekts von Seelmessen. So zeigt, wie Enno Bünz erläutert, die Predella des Kreuzaltars aus dem Meißner Dom

besonders anschaulich die Wirkung des Messopfers. [...] Während der Priester die Hostie emporhebt, die durch seine Wandlungsworte zum Leib Christi wird, befreien Engel die Armen Seelen aus dem Fegefeuer. Vor dem Altar knien andächtig mehrere Laien, die womöglich diese Messfeier für das Seelenheil ihrer Angehörigen gestiftet haben.³⁴

Man kann das hier dargestellte Geschehen im Diesseits und Jenseits geradezu als Kommentar zur Funktion des Geislinger Altars mit seiner Fegefeuer-Predella verstehen.

Viele der erwähnten erbarmens-, gnaden- und schutzbezogenen Bildinnovationen des ausgehenden Mittelalters dienten der Gestaltung von Epitaphien.³⁵ Diese Totengedächtnismale in den Kirchen oder an ihren Außenwänden waren ebenfalls eine spätmittelalterliche – in der Regel erst nach

31 Zum Zusammenhang zwischen der Bildarchitektonik der Flügelaltäre und der spätmittelalterlichen Frömmigkeitszentrierung auf Gnade, Schutz, Barmherzigkeit und Vertrauen hin vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 22–28. Zum erwähnten Dreikönigsaltar im Strigel-Museum Memmingen vgl. den dortigen Museumsführer, 1998, Katalog Nr. 7, 34–39.

32 Hg. v. H. KÜHNE/E. BÜNZ/T. MÜLLER, 2013.

33 AaO., 79, Nr. 1.5.1 (Abb.).

34 AaO., 96f, Nr. 2.2 (Abb.). Der Kreuzaltar entstand 1526.

35 Vgl. P. SCHOENEN, Art. Epitaph (RDK 5, 1967, 872–921).

1350 nachweisbare – Neuerung, eine Form der Jenseitsvorsorge vermögender Personen, die sich und ihre Angehörigen vor den Jenseitsstrafen bewahren wollten. Das Leitmotiv der Bildepitaphien³⁶ ist daher das Angebot von Barmherzigkeit, Schutz und Fürbitte und das Flehen der mit abgebildeten Stifter und Stifterinnen zu Christus, Maria und ihren Heiligen-Patronen.³⁷ Sie rufen sie in demütig kniender Haltung um Erbarmen an, deutlich ablesbar am Text, der ihnen durch Spruchbänder in den Mund gelegt wird, meist das *Miserere mei!* nach Vulgata-Psalm 50,3 aus dem Totenoffizium: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam!*³⁸ Die auf den Bildern vergegenwärtigten himmlischen Schutzmächte werden so stereotyp als Instanzen und Spender der rettenden Barmherzigkeit benannt, zu denen auch die zu den Epitaphien Hinzutretenden beten sollen, um für die Verstorbenen im Fegefeuer und für sich selbst Hilfe zu erlangen. Die Gnadenhilfe ist präsent und nahe; sie will von den hilfsbedürftigen und besorgten Menschen nur aktiv abgerufen werden.

Meine Beobachtungen zur spätmittelalterlichen Bildfrömmigkeit galten speziell den Neuerungen des 14. und 15. Jahrhunderts, weil man an der Veränderungsdynamik einer Zeit besonders deutlich erkennen kann, worauf die Zeitgenossen gesteigerten Wert legen. Im Überblick über die Innovationsvielfalt einer auf die Nah-Präsenz von Erbarmen, Gnade und Schutz zielenden Bilderfülle möchte ich zusammenfassend sagen: Die bedrängende religiöse Angst, Verunsicherung und Sorge machte kreativ und innovativ. »Not macht erfinderisch.« Diese Bilanz kann man über die Bildwerke und die mit ihnen verbundenen Frömmigkeitshaltungen hinaus auf die innovativen Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit allgemein ausweiten: Neuerungen treten vor allem als Neuakzentuie-

36 Vgl. A. WECKWERTH, Der Ursprung des Bildepitaphs (ZfKG 20, 1957, 147–185); R. WOHLFEIL/T. WOHLFEIL, Nürnberger Bildepitaphien. Versuch einer Fallstudie zur historischen Bildkunde (ZfH 12, 1985, 129–180).

37 Als in vielerlei Hinsicht typisches Beispiel für diese Funktion von Bildepitaphien habe ich das Epitaph der Dominikanerin Dorothea Schürstab mit Gregorsmesse und Ablassinschrift (um 1475, ehemals St. Katharina in Nürnberg, jetzt im dortigen Germanischen Nationalmuseum) untersucht; HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 484–507.

38 Vgl. A. ZAJIC, »Zu ewiger gedächtnis aufgericht«. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs (MÖIG.E 45), 2004, 304.

rungen und Erfindungen auf dem Gebiet von Barmherzigkeitszusagen, Gnadengarantien, Schutzmöglichkeiten, Hoffnungs- und Gewissheitspotenzialen hervor. Und neu waren die Phänomene massenhafter Kumulation, differenzierter Pluralität und auf die Vielfalt der Nöte zugeschnittener Spezialisierung, mit denen die Gnadenhilfen an die Gläubigen herangetragen und von ihnen abgerufen wurden – die differenzierte Multiplizierung von Schutzheiligen, Reliquien, Gnadenstätten, Gnadenbildern, Bildstöcken am Wege, Wunderberichten, Heiltumsweisungen, Prozessionen, Nahwallfahrten, Messfeiern, Altären, Kapellen, Priestern, Bruderschaften, schützenden Bildchen, Abzeichen und anderen Devotionalien. Bemerkenswert sind vor allem auch die Innovationsschübe im Bereich des Ablasswesens seit 1300,³⁹ die neuen Angebote von Plenar- und Jubiläumsablässen, Ablässen für Verstorbene und Ad-instar-Ablässen, die großen Jubiläumskampagnen und die mit den diversen Ablassangeboten verbundenen neuen medialen, ins Massenhafte der Druckproduktionen führenden Verbreitungsstrategien.⁴⁰ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb ein Frömmigkeitstheologe und Ablassprediger wie Johannes von Paltz, der um das Seelenheil auch der größten Sünder bemüht war, um 1500 der Meinung sein konnte, dass ›heute und jetzt‹ das Gnadenangebot aller früheren Zeiten, ja selbst des apostolischen Zeitalters, übertroffen werde: Jetzt ist mehr denn je das »tempus gratiae«.⁴¹

Bei Paltz und seinen Zeitgenossen ist der enge Zusammenhang zwischen forcierten, z. T. auch neuartigen religiösen Ängsten oder Verunsicherungen und einer Hochkonjunktur von Erbarmen, Gnadenhilfen und Heilsgarantien offensichtlich. Genau an diesem Punkt zeigt sich auch die Entstehungsdynamik der Reformation in der Person Martin Luthers: Die von ihm – gleichsam paradigmatisch für seine Generation – erschütternd erlebte Seelennot führte ihn zu einem grundlegend neuen Verständnis der

39 Vgl. R.N. SWANSON (ed.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe* (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), 2006.

40 Vgl. aaO., 309–330 (F. EISERMANN, *The indulgence as a media event*).

41 Vgl. HAMM, *Frömmigkeitstheologie* (s. Anm. 14), 289f. Vgl. LUTHERS kritische Zeitdiagnose von 1513–15, die dieselben Phänomene der Erleichterung des Weges zum Himmel, die Paltz preist, als Perversion der Christenheit verurteilt; s. unten Anm. 58.

rechtfertigenden und rettenden Barmherzigkeit Gottes.⁴² Fordernde, bedrohliche Strenge und vergebendes Erbarmen spitzen sich für ihn unerhört zu: Die spätmittelalterliche Konfrontation mit der nahen Todesstunde und Gerichtsstrenge Gottes kulminiert bei dem gewissenhaften und um Heilsgewissheit ringenden Mönch erfahrungstheologisch in einer angstvollen Begegnung mit dem Zorn Gottes, die jede menschliche Sicherheit zerstört; und umgekehrt kulminiert die spätmittelalterliche Intensivierung der immensen Barmherzigkeitsnähe Gottes in Luthers kreuzestheologischer Fassung des *Christus pro me* und seinem Verständnis des Evangeliums als gewiss machender Heilszueignung Gottes.

III Die Zweiseitigkeitsstruktur von Gnade Gottes und menschlicher Frömmigkeitsaktivität

Luthers Verbindung von Gesetzesangst und Evangeliumstrost ist eine Radikalisierung der spätmittelalterlichen ›Doppelgesichtigkeit‹, von der ich anfangs sprach, jener prinzipiellen Zweiseitigkeit von fordernder und richtender Strenge Gottes einerseits und göttlichem Erbarmen andererseits. Es ist jene Zweiseitigkeit, die auf den gotischen Weltgerichtsbildern durch das Schwert als Symbol der strafenden und verdammenden Gerechtigkeit Christi in Verbindung mit der Gestalt des strengen Bußpredigers Johannes des Täufers und durch die Lilie als Sinnbild der Barmherzigkeit Christi in Verbindung mit der Gestalt der erbarmensreichen Gottesmutter Maria zum Ausdruck gebracht wird – ebenso wie durch das Gegenüber von Erlösten, die wohlgeordnet in den Himmel eingehen, und Verdammten, die in wildem Durcheinander in den Höllenrachen hineingerissen werden.⁴³ Hinter diesen zwei Seiten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, ihrer Kombination von furchteinflößender Strenge und vertrauenerweckendem Erbarmen, steht die grundsätzliche Zweiseitigkeitsstruktur, die in der mittelalterlichen Religiosität das Verhältnis zu Gott bestimmt. Die beiden Pole

42 Vgl. B. HAMM, Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, 2010, 25–64 (Kap. 2: Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung).

43 Geradezu idealtypisch wird dieser Kontrast durch Hans Memling in seinem Danziger Weltgerichtstriptychon (ca. 1470) verbildlicht.

dieser Zweiseitigkeit sind einerseits die tätige Eigenbewegung des Menschen in innerseelischen Tugendakten und äußeren guten Werken und andererseits die ›Gnade‹ (*gratia*), d.h. die schenkende Bewegung der himmlischen Mächte, die dem Menschen hilfreich zuvor- und entgegenkommen und ihn zum Ziel der himmlischen Herrlichkeit führen. Mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Figur von Gabe und Gegengabe formuliert, heißt das: Nur der gabefähige und als Gebender aktive Mensch empfängt die ewige Seligkeit als belohnende Gegengabe. Und umgekehrt: Nur die Gnadengaben Gottes, insbesondere die eingegossene und rechtfertigende Gnade, machen den sündigen Menschen überhaupt erst so gabefähig, dass er die Seligkeit verdienen kann.⁴⁴ In dieser Zweiseitigkeitsstruktur, diesem *Quid pro quo* von Gabe und Gegengabe geht es immer um ein prinzipielles Zusammenkommen von göttlich-gnadenhafter *operatio* und menschlicher *cooperatio* bzw. von menschlicher *operatio* und himmlischer *cooperatio*.

Auch dort, wo im Bereich der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsmedien das Hauptgewicht auf die göttliche Barmherzigkeit und Gnadengabe fällt, kommt doch stets in irgendeiner Weise die Notwendigkeit der menschlichen Eigenbeteiligung zur Sprache. Man kann hier besonders an das neue Medium der plakartartigen Einblattdrucke denken, die – oft mit der Kombination von Holzschnittbild und Text – in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Verbreitung finden und meist religiösen Themen gewidmet sind.⁴⁵ In diesem Fall sind sie fast ausnahmslos keine Blätter der richterlichen Strenge und Drohung, sondern Gnaden- und Erbarmensbilder, die häufig eine Ablasszusage enthalten. Sie wurden so zu typischen Medien der ›nahen Gnade‹. Ihren Besitzern und Nutzern boten diese preisgünstigen Drucke die Präsenz und vertraute Nähe einer Gnade, die sie, ohne strapaziöse und kostspielige Wege zurücklegen zu müssen, jederzeit und mühelos zu Hause abrufen konnten. Man kann daher von einer ›Verhäuslichung‹ der Barmher-

44 Zur mittelalterlichen Tauschlogik von Gabe und Gegengabe in der Beziehung des Menschen zu Gott vgl. B. HAMM, Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation (JBTh 27, 2012: Geben und Nehmen, 241–276), 244–255.

45 Vgl. Ausstellungskatalog: Die Anfänge der europäischen Druckgraphik. Holzschnitte des 15. Jahrhunderts und ihr Gebrauch, hg. von P. PARSHALL/R. SCHOCH u.a., 2005; S. GRIESE, Text-Bilder und ihre Kontexte. Medialität und Materialität von Einblatt-Holz- und -Metallschnitten des 15. Jahrhunderts (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 7), 2011.

zigkeit Gottes und der Heiligen sprechen. Allerdings war diese Nahvergegenwärtigung der Gnade – der skizzierten Zweiseitigkeitsstruktur entsprechend – stets mit einer Anleitung und einem Appell an das eigene Gabevermögen, an die Aktivierung des eigenen Wollens, Fühlens und Handelns, verbunden, oft mit der Aufforderung zu einem Gebet in Andacht und Liebe, gesprochen in demütig kniender Körperhaltung. Wer sich so verhält, dem gilt dann die Garantie eines bestimmten Ablassquantums.

Als ein in vielerlei Hinsicht typisches Beispiel sei ein koloriertes Holzschnittblatt aus der reichhaltigen Ulmer Einblattdruckproduktion des Zeitraums von ca. 1465 bis 1490⁴⁶ ausgewählt (Abb. 1)⁴⁷. Es zeigt den Schmerzensmann mit den Leidenswerkzeugen, den sog. *arma Christi*. Damit wird das Blatt zum Erinnerungsbild, das die Passionsgeschichte in szenischer Vergegenwärtigung vor das geistige Auge des Betrachters holt. Es vermittelt ihm so die nahe Gnade des göttlichen Erbarmens und stellvertretenden Sühneleidens. Durch den Kelch, in den das Blut der Seitenwunde Christi spritzt, wird die Nähe der erlösenden Gnade auch als sakramentale Präsenz erkennbar. Zugleich appelliert das Blatt an die liebevoll, mitleidend und dankbar meditierende Andacht des hilfsbedürftigen Menschen, mit der er sich betend an Christus wenden soll. Auf der Fußleiste gibt das Blatt daher dem frommen Benutzer ein Mustergebet an die Hand. Es wendet sich an die »große Barmherzigkeit« (*gros erbarmhertzikeit*) des Schmerzensmannes. Er möge an der betenden Person das Ziel seiner Passion (die Befreiung des Menschen von den Sündenstrafen und seinen Eingang in die ewige Seligkeit) zur Wirksamkeit bringen.⁴⁸ Das Aussprechen dieser Gebetsworte ermöglicht es, durch eigenes Zutun die Gnadenkraft des Bildes zu erschließen. Daher wird dem Gebet eine einleitende Ablasszusage vorangestellt, die lautet: »Wer dieses Gebet mit Andacht spricht, der hat ebenso viele Tage

46 Zu Ulm als »Produktionszentrum für Holzschnitte« vgl. GRIESE, aaO., 151–242.

47 Der Schmerzensmann mit den *arma Christi*, kolorierter Einblattholzschnitt auf Papier, 41,4 × 27,6 cm, Ulm: »Michil«, um 1480–1482; Exemplar: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Inv. Nr. H 9/Kapsel 1451; Abbildung und Beschreibung in PARSHALL/SCHOCH (s. Anm. 45), 248–250, Nr. 74; vgl. auch GRIESE (s. Anm. 45), 213–216 (Datierte: 213 mit Anm. 307), 275.332f.623 (Abb. 30).

48 »Und bit dich, lieber herre, durch din gros erbarmhertzikeit, das du alles das an mir volbringest, d[a]z es dir loblich sig[e] [= sei] in der ewikeit und mir trostlich sig[e] in dire [= dieser] zit. Amen.«

Ablass, wieviel Wunden unser Herr Jesus Christus um unsertwillen empfangen hat.«⁴⁹ Nach einer verbreiteten spätmittelalterlichen Zählung waren es 5490 Wunden.⁵⁰ Um dieses Ablassquantum zu erhalten, muss das Gebet mit *andacht* gesprochen werden. ›Andacht‹ meint den seelisch tätig werdenden Habitus der Liebe und wahren Reue, die Aktivierung eines Zustandes also, in dem der Beter durch die Wirksamkeit der Passion Christi bereits die Vergebung seiner Sündenschuld und die Straftilgung der ewigen Verdammnis der Hölle empfangen hat – und empfangen haben muss, bevor der Ablass die noch verbleibende zeitlich begrenzte Sündenstrafe teilweise oder ganz tilgen kann. Das Blatt vermittelt so auf sehr typische Weise die Zweiseitigkeit von schenkender Gnade und eigenem Bemühen, d.h. der eigenen Qualität und Aktivität. Die nahe Gnade ist das besonders großzügige, jederzeit abrufbare Ablassangebot, das dem schutzbedürftigen Sünder durch das Medium des Einblattdrucks nahegebracht wird.

Manche dieser gnadenvermittelnden Einblattdrucke zeigten als Neujahrsblätter, die man sich schenkte, den nackten Jesusknaben, der auf Spruchbändern dem Empfänger des Blatts gute Wünsche zum kommenden Jahr übermittelt. So ist auf einem – wohl ebenfalls in Ulm entstandenen – Holzschnitt von etwa 1470 (Abb. 2)⁵¹ ein Christkind zu sehen, das einen grünen Vogel, vermutlich ein Glückssymbol, in Händen hält und von den Worten umgeben ist: »Ich heiße Jesus, das ist wahr, und gebe mich euch zu einem guten Jahr. Und wer mich im Herzen lieb hat, dem gebe ich mich in

49 »Wer dis gebet spricht mit andacht, der het als mengen tag aplas als menig wonden unser herr ihesus christus het enphangen durch unsern willen.«

50 Man hat dabei den blutüberströmten Körper Christi an der Geißelsäule vor Augen. Zu den variierenden Zahlenangaben in einem Bereich über 5400 Wunden vgl. B. HAMM, Der Weg zum Himmel und die nahe Gnade. Neue Formen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit am Beispiel Ulms und des Mediums Einblattdruck (in: Between Lay Piety and Academic Theology. FS C. Burger [Brill's Series in Church History 46], hg. v. U. HASCHER-BURGER/A. DEN HOLLANDER/W. JANSE, 2010, 453–496), 478 mit Anm. 63.

51 Neujahrswunsch mit Christkind, kolorierter Einblattholzschnitt auf Papier, 36,5 × 25,5 cm, Ulm (?): »Michel«, um 1460–1475; Exemplar: Halle, Marienbibliothek, B. Nr. 3; Abbildung und Beschreibung (durch J. TRIPPS) in Ausstellungskatalog (Bern/Strasbourg): Bildersturm: Wahnsinn oder Gottes Wille?, hg. v. C. DUPEUX/P. JEZLER u.a., 2000, 222, Nr. 75. Zum Frömmigkeitskontext der zeitgenössischen Christkind-Andacht vgl. aaO., 223, Nr. 76 (J. TRIPPS) mit Literatur.



Abb. 2: Christkind mit Neujahrswunsch, kolorierter Holzschnitt, vermutlich Ulm: Meister »Michel«, um 1460–1475

seiner letzten Not.«⁵² Das Blatt erweist sich so als Sterbetrostblatt: Dem, der das Kind wahrhaftig liebt, verspricht Jesus, dass er sich ihm am Ende seines Lebens als gnädigen, zur ewigen Seligkeit führenden Erlöser schenken wird. In der für religiöse Einblattdrucke typischen Wer-der-Formel⁵³ – Wer Christus liebt, der wird von ihm geliebt; wer sich ihm hingibt, dem gibt er sich – wird deutlich die beschriebene Zweiseitigkeitsstruktur von Gabe und Gegengabe erkennbar. Verständlich wird damit aber auch, weshalb in dieser regelhaften, ja geradezu vertragsartigen Zweiseitigkeit⁵⁴ nicht nur ein immenses Gnaden- und Barmherzigkeitsangebot liegt, sondern stets auch ein gewisses Potenzial von Anforderung, Mahnung, Strenge, Drohung und Verunsicherung, das bei der nötigen Aktivierung menschlicher Gabefähigkeit ansetzt. Nie kann der sündige Mensch die Ungewissheit überwinden: Bin ich wirklich im Stand wahrer Andacht, Liebe und Reue und habe ich wirklich das nötige Genugtuungspensum abgeleistet, um dem Fegefeuer zu entgehen? So schließt das Wissen um die Erbarmensmächte, der flehende Gebetsappell an ihre Hilfe und das Vertrauen in sie eine beunruhigende Fixierung auf den eigenen Zustand und womöglich eine skrupulöse Panik des Ungnügens und permanenter Frömmigkeitsanstrengungen nicht aus.

IV Pastorale Intentionen im Spannungsfeld von Drohung und Trost, Furcht und Hoffnungsgewissheit (das Beispiel Geilers von Kaysersberg)

Die Prediger und Seelsorger können aus theologischen und gemeindepädagogischen Motiven je nach Situation und Adressatenkreis die Barmherzig-

52 »Ich haiss ihesus, das ist wär; und gib mich ðch zu ðaim gûte Jar. / Und wer mich im hertzen lieb haut, dem gib ich mich an siner lesten nât.«

53 Vgl. auch bereits Abb. 1, Text oben in Anm. 49. GRIESE (s. Anm. 45), 274–277, spricht von »wer-Formeln«.

54 GRIESE, aaO., 274, betont mit Recht, dass diese Texte »eine Art Vertrag zwischen Betrachter und ›Bild/Abgebildetem‹« vorschlagen. Es ist zugleich ein Vertragsverhältnis zwischen Gott/Christus und Mensch, innerhalb dessen die Gottheit (bzw. in ihrem Auftrag die Kirche) dem Menschen für ein bestimmtes, festgelegtes Verhalten eine bestimmte Gnadengabe verspricht. Zu dieser Vertragsvorstellung vgl. B. HAMM, *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (BHTh 54), 1977.

keitszuwendung Gottvaters, Christi, des Heiligen Geistes, Mariens, aller anderen himmlischen und irdischen Helfer und aller kirchlichen Gnadenschätze so maximieren, dass die geforderte Eigenbeteiligung des aktiv gebenden Menschen auf jenes affektive und operative Minimum reduziert wird, das angesichts seiner Sündenschwäche, Angst und Verunsicherung gerade noch zumutbar erscheint, vor allem wenn er als Kranker und Sterbender auch körperlich-seelisch darniederliegt.⁵⁵

Dieselben Prediger und Seelsorger können aber auch ganz andere Register ziehen, wenn sie es mit hartgesottenen, unbußfertigen Sündern und Sünderinnen in der Blüte ihres Lebens zu tun haben. Gutes Anschauungsmaterial dafür bietet der Straßburger Münsterprediger Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). In pastoraler Hinsicht, als Prediger und Seelsorger seiner Stadt, sieht er das zentrale Problem darin, dass die Leute Gottes Gebote nicht ernst nehmen, unbesorgt sündigen und sich dabei auf Gottes Barmherzigkeit, das stellvertretende Leiden Christi und ihre Taufe verlassen.⁵⁶ Der Teufel, schreibt Geiler, flüstert ihnen ein: »Gott hat einen Bund mit dir geschlossen. Wohlan denn, sündige tapfer (*pecca audacter*), denn wie groß auch deine Sünden sein mögen, noch größer ist seine Barmherzigkeit!«⁵⁷ Geiler charakterisiert im Anschluss daran seine Schwierigkeit als Prediger folgendermaßen:

So verdorben ist in unserer Zeit die ganze Welt, dass es ziemlich gefährlich ist, über die Barmherzigkeit Gottes zu predigen. Wo sich nämlich ein Verzweifelter findet, da gibt es hundert, ja tausend und zehnmal hunderttausend anmaßende Menschen (*praesumptuosi*); und dennoch täuschen sich alle.⁵⁸

55 Zu solchen Minimalprogrammen, z.B. bei dem Erfurter Augustinereremiten Johannes von Paltz (gest. 1511), vgl. B. HAMM, *Religiosität* (s. Anm. 13), 355–390 (Kap. 9: Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge). Vgl. Luthers Kritik von 1513–15 an dieser Erleichterungsstrategie (»*facilitamus viam ad cēlum*«) unten Anm. 58.

56 Vgl. E.J. DEMPSEY DOUGLASS, *Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg* (SMRT 1), 1966, 173, Anm. 6.

57 »[Diabolus ...] dicit deum pactum nobiscum fecisse. Eya, inquit, pecca audacter, quia quantumcunque magna sint peccata tua, maior est misericordia sua!« Aus GEILERS Schrift »*De xii fructibus spiritus sancti*«, zitiert nach DEMPSEY DOUGLASS, aaO., 174, Anm. 3.

58 »Sic infectus est hac tempestate mundus totus, ut periculosum admodum sit de misericordia dei predicare. Ubi unus enim reperitur desperans, centum inveniuntur, immo

Religiöse Gewissenhaftigkeit, Ängstlichkeit und Skrupulosität, wie wir sie aus Luthers Biographie nach seinem Klostereintritt so eindrücklich kennen, war aus Geilers Sicht unter den Weltmenschen seiner Zeit – er spricht hier nicht über Ordensleute und vor allem nicht über die ihm als Seelsorger anvertrauten Klosterfrauen – ein seltenes Minderheitsphänomen. Was er in den zitierten Sätzen beklagt, ist umgekehrt eine Religiosität der ›billigen Gnade‹, der inflationären Barmherzigkeit und leichtfertigen Vertrauensseligkeit. Solche hartnäckigen Sünder, die sich in trügerischer Heilssicherheit wiegen, will Geiler mit drastischen Worten über die Strenge des richtenden und strafenden Gottes wachrütteln und ihnen eine heilsame Furcht einjagen, die sie zur Bußumkehr führt. Worauf Geiler mit dieser Seelsorgepädagogik zielt, ist freilich gerade nicht eine dauerhafte Lebenseinstellung des Erschreckens, der Straffurcht und Angst, sondern eine christliche Existenz der Gottes- und Nächstenliebe. Grundlegend ist hier in seiner Theologie wie allgemein bei den spätmittelalterlichen Lehrern des geistlichen Lebens

mille et decies centena milia presumptuosi, et tamen omnes decipiuntur.« Mit der begründenden Fortsetzung: »Dominus enim etsi misericors est, iustus tamen iudex. Nemini facit igitur iniuriam per sententiam, sibi quod eius est auferendo.« (Denn auch wenn der Herr barmherzig ist, so doch zugleich ein gerechter Richter. Niemandem tut er also durch seinen Urteilsspruch Unrecht, wenn er sich das nimmt, was ihm gebührt). Aus derselben Schrift GEILERS; zitiert nach DEMPSEY DOUGLASS, aaO., 174, Anm. 4. Zu Geilers Zeitdiagnose, dass es im Predigtpublikum nur ganz wenige Menschen gibt, die gewissenhaft und angstvoll mit ihren Sünden umgehen, vgl. LUTHERS scharfe Kritik an der trügerischen Sicherheit der Christenheit in seiner Ersten Psalmenvorlesung (1513–15): »Tercia nunc [passio ecclesiae] Est Inualescentia tepidorum et malorum (pax et securitas), Quia accidia iam regnat adeo, vt vbique sit multus cultus Dei, scil. litera-liter tantum, sine affectu et sine spiritu, Et paucissimi feruentes. Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus et multum facilitamus viam ad cælum, per Indulgentias, per faciles doctrinas, quod vnus gemitus satis est. Et hic propriè ›Deus eligit ea que non sunt, vt destruat ea quæ sunt‹.« (Das dritte, gegenwärtige Leiden der Kirche besteht im Erstarken der Lauen und Bösen, in Frieden und Sicherheit. Denn die Trägheit herrscht schon so sehr, dass es überall viel Gottesverehrung gibt, aber nur dem Buchstaben nach, ohne Gemüt und Geist, und nur ganz wenige sind voll Eifer. Und das alles geschieht, weil wir glauben, wir seien etwas und unser Tun sei ausreichend; aber so wagen wir nichts, wenden keine Gewalt an [Mt 11,12] und erleichtern sehr den Weg zum Himmel durch Ablassse und leichtfertige Lehren, dass schon ein Seufzer genüge. Und hier ›erwählt Gott gerade das, was nichts ist, um zu zerstören, was etwas ist‹ [1Kor 1,28].) WA 55,2; 384,13–22, vgl. WA 3; 416,17–25.

die Unterscheidung zwischen *timor servilis* und *timor filialis*,⁵⁹ d.h. zwischen der ›knechtischen‹ Angstfurcht derer, die vor der Schrecklichkeit der Strafen und Gottes Gerichtsstrenge zittern, und der ›kindlichen‹ Ehrfurcht derer, die unter dem Einfluss der rechtfertigenden Gnade die göttlichen Gebote und Gottes Gerechtigkeit liebend verehren und daher den Schmerz einer wahren Reue (*vera contritio*) darüber empfinden, dass sie als Sünder gegen die Gebote des himmlischen Vaters gehandelt und so seine Ehre verletzt haben. Nicht die Angst, sondern die Gottesliebe ist die Antriebskraft dieses echten Reueschmerzes. Das angstvolle Erschrecken des *timor servilis* ist zwar, wie die meisten Theologen meinen,⁶⁰ wichtig und nützlich, um der sündigen Seele den Weg zur wahren Buße zu bahnen. Wer aber ohne Erbarmensperspektive in der verzweifelten Gerichts- und Strafangst verharret, kann nicht zum Heil gelangen. So darf diese Angst nur das Durchgangsstadium sein zu einer Haltung des ehrfürchtigen, liebenden und hoffnungsvollen Vertrauens in die göttliche Barmherzigkeit, das die Seele des Menschen allerspätestens in der Sterbestunde erfüllen soll.

59 Zur spätscholastischen Unterscheidung zwischen *timor servilis* und *timor filialis* und der damit zusammenhängenden Unterscheidung zwischen *attritio* (unvollkommener Reue) und *contritio* (vollkommener, echter, wahrer Reue) vgl. die Arbeiten von V. HEYNCK, besonders: Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts (FS 24, 1937, 18–58); S. GROSSE, Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter (BHTh 85), 1994, 42–44. 183–193; HAMM, Frömmigkeitstheologie (s. Anm. 14), 275–284. Vgl. auch V. LEPPIN, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, 2012, 345 über Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), der zu einer der grundlegenden Lehrautoritäten für die Folgezeit wurde: »Wilhelm hat zugleich ein Bußverständnis entwickelt, das die in Angst wurzelnde Reue des Sünders (*attritio*) von jener vollen Reue (*contritio*) unterschied, welche fester Bestandteil der Buße als Sakrament war«.

60 Zur Rolle, die dabei ein Augustin-Zitat spielen konnte, vgl. den vorausgehenden Aufsatz von C. BURGER, bei Anm. 12. – Allerdings gibt es Ausnahmen wie besonders den Ordensvorgesetzten, Lehrer und Seelsorger Martin Luthers Johannes von Staupitz (gest. 1524), der grundsätzlich in der Angstreue keinen nützlichen Ausgangspunkt für den Bußweg sieht und in seinen Nürnberger Fastenpredigten vom Frühjahr 1517 zusammenfassend sagt: »Dorumb sollen wir Gott lieben als den allerfreuntlichsten, parmherzigsten vater und forchten als einen gerechten, milten richter, nicht mit ainer knechtlichen, sonder ainer kindtlichen forcht.« Zitat bei HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 406 mit Anm. 42; zur Nachschrift dieser vorösterlichen Predigten von 1517 vgl. aaO., 405, Anm. 40.

Im Blick auf dieses Ziel gewinnt Geilers Theologie – ebenso wie die anderer spätmittelalterlicher Seelsorger, die sich der Angst- und Schreckens-therapie bedienen – einen Grundton der prinzipiellen Überordnung des göttlichen Erbarmens über die vergeltende Gerechtigkeit.⁶¹ Geiler ist darin ganz zeittypisch, wie besonders der Vergleich mit der *Ars-moriendi*-Literatur des 15. Jahrhunderts seit Johannes Gerson zeigt. Immer bildet hier das getröstete Vertrauen auf die himmlischen Erbarmens- und Schutzmächte den Abschluss eines heilsamen Sterbens.⁶² Auch Geiler wünscht sich Menschen, die zwar nach Gottes Geboten leben wollen, aber nicht auf ihre eigenen Kräfte und Werke bauen, sondern an ihnen »verzweifeln« und ihr ganzes Vertrauen auf die erlösende Barmherzigkeit setzen.⁶³ Sie sollen in

61 Vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 416–419.

62 Vgl. HAMM, Der frühe Luther (s. Anm. 42), 127f, mit Quellenbelegen bei Johannes Gerson, Thomas Peuntner und Johannes von Staupitz.

63 Vgl. z.B. J. GEILER VON KAYSERSBERG, *Sterbe-ABC* (1497): »Die xix. regel: Tucken [= Sich ducken] und sich demütecklichen trucken [= niederdrücken] durch ein gantze verzwyfflung an synen verdiensten und krefften. Hüt dich in der stund dynes sterbens vor hochfart, vermessenheit und üppigem wolgefallen dyner gûten werck, sunder all din hoffnung und vertrûwen setz in das lyden, sterben und verdienst unsers lieben herren Jesu Christi! Wann [= Denn] alle unser gerechtikeiten falsch sind und vor der angesicht gottes als eyn befleckt, unrein tûch.« Zur Verwendung des hier zitierten Vulgataverses Jes 64,6 (»quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae«) in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie vgl. A. ZUMKELLER, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters (ZKTh 81, 1959, 265–305). – Zur Geilerschen Anleitung, dass man an seinem eigenen Tun und seiner eigenen religiösen Leistungsfähigkeit verzweifeln und auf Gottes Barmherzigkeit allein (*sola misericordia dei*) vertrauen soll, vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 418; dieser seelsorgerliche Rat geht auf JOHANNES GERSON zurück, z.B. in seiner Schrift ›De vita spirituali animae‹: »Denique perspicuum est, quanta necessitate desperare debeamus de viribus nostris [...] nec confidere in homine, sed projicere totam spem nostram in Deum, ne confundamur, sed liberemur et nutriamur et glorificemur.« (Schließlich ist es klar, wie nötig es ist, dass wir an unseren Kräften verzweifeln [...] und nicht auf den Menschen vertrauen, sondern unsere ganze Hoffnung auf Gott werfen, damit wir nicht zu Schanden werden, sondern befreit, genährt und verherrlicht werden). Nachweis und weiteres Gerson-Zitat bei HAMM, Der frühe Luther (s. Anm. 42), 71 mit Anm. 20.

der Hoffnungsgewissheit⁶⁴ leben und sterben, dass sie im Gericht nach dem Tode vollmächtige Fürsprecher vor dem Tribunal Gottvaters haben: die Interzession Jesu Christi mit der Darbietung seines Sühneleidens – er zeigt dem Vater seine Wunden – und die Interzession Mariens mit der Schutzmacht ihrer mütterlichen Barmherzigkeit – sie zeigt Christus ihre Brüste. So entsteht eine Heilstreppe von zuverlässiger Wirkung: »Wo so viele Zeichen der Liebe zusammenkommen, kann«, so versichert Geiler, »keine Zurückweisung [der Fürbitte] geschehen« – *nulla ergo poterit esse repulsa*.⁶⁵

64 Zu der für Johannes Gerson und die in seiner Tradition stehenden Frömmigkeitstheologen charakteristischen Konzeption der affektiven Hoffnungsgewissheit hinsichtlich des eigenen Gnadenstandes und künftigen Heils – im Unterschied zur Unmöglichkeit einer Gnaden- und Heilsgewissheit auf kognitiver Ebene – vgl. GROSSE, Heilungsgewissheit (s. Anm. 59); HAMM, Der frühe Luther (s. Anm. 42), 70–73. Die Hoffnungsgewissheit kann unterschiedlich, z.B. eher mystisch, eher christologisch oder eher mariologisch, begründet werden.

65 »Securum accessum habes, homo, ad deum, ubi mater est ante filium et filius ante patrem. Mater ostendit filio pectus et ubera; filius ostendit patri latus et vulnera. Nulla ergo poterit esse repulse, ubi tot occurrit caritatis insignia.« Aus GEILERS Schrift *Navicula penitentiae* (postum erstmals 1511 im Druck veröffentlicht); zitiert nach DEMPSEY DOUGLASS (s. Anm. 56), 191, Anm. 2. Dieser Textabschnitt geht zurück auf eine im unmittelbaren Umkreis Bernhards von Clairvaux um 1150 entstandene Schrift des ARNOLD VON CHARTRES (Abt von Bonneval, gest. nach 1156): *De laudibus Beatae Mariae Virginis*, ed. Migne PL 189, 1726, in der Formulierung: »Securum accessum iam habet homo ad deum, ubi mediatorem causae suae filium habet ante patrem et ante filium matrem. Christus nudato latere patri ostendit latus et vulnera, Maria Christo pectus et ubera. Nec potest ullo modo esse repulsa, ubi concurrunt et orant omni lingua disertius haec clementiae monumenta et charitatis insignia.« Dieser Text fand wörtlich Eingang in die *Legenda aurea* des JACOBUS DE VORAGINE (1230–1298/99) und wird dort Bernhard von Clairvaux zugeschrieben. Mit der Autorität Bernhards wurde der Text Arnolds offensichtlich zur Grundlage für die sich in der Folgezeit entwickelnde Vorstellung von der Heilstreppe und einer kombinierten Interzession vor dem Tribunal Gottvaters mit dem demonstrativen und effektiven Vorzeigen der Marienbrüste und der Seitenwunde Christi und vor allem mit der Sentenz, dass Gottes Güte gar nicht anders kann, als diese Fürsprache erfolgreich sein zu lassen.

V Gottes Partikulargericht nach dem Tod als gnädiges Gericht

Was hier in Geilers Bußbuch *Navicula penitentiae* als Anleitung zur Barmherzigkeitsgewissheit zu lesen ist, entspricht völlig der üblichen spätmittelalterlichen Verbildlichung des Partikulargerichts sofort nach dem Tode.⁶⁶ Auf Tafelmalereien, Fresken, Einblattdrucken oder Handschriftenminiaturen findet man diese Heilstreppen-Anordnung mit Maria und Jesus als Advokaten und Gottvater als Richter.⁶⁷ Diesem wird in allen möglichen Varianten ein barmherziger Urteilsspruch in den Mund gelegt, oft mit der Aussage, dass er der Fürsprache seines Sohnes und Marias die Gewährung des Erbetenen nicht versagen wird (*nulla negabo*),⁶⁸ gelegentlich auch mit der von Geiler aufgenommenen starken Formulierung, dass er dies den Fürsprechern nicht versagen *kann*.⁶⁹ Gottvater versichert somit, dass er Gnade

⁶⁶ Vgl. oben S. 103 mit Anm. 19.

⁶⁷ Zu den ikonographischen Typen dieser Anordnung – sowohl hinsichtlich des Ergehens der Menschen im Diesseits als auch im Zusammenhang der Partikulargerichtsszene nach dem Tode – vgl. oben Anm. 25. Zur Verschiedenartigkeit des Befundes auf Bildern (generell Gottvater als Richter im Partikulargericht) und in literarischen Quellen (häufig auch Christus als Richter) vgl. meinen noch nicht publizierten Aufsatz: *Iudicium particulare* (s. Anm. 19).

⁶⁸ Beispiele bei HAMM, *Religiosität* (s. Anm. 13), 432f; zwei Bildbeispiele des göttlichen »*nulla negabo*« in Partikulargerichtsszenen, die am Sterbebett lokalisiert werden, enthält der Ausstellungskatalog (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg): Martin Luther und die Reformation in Deutschland, 1983, 337f, Nr.447 und 448. Vgl. auch A. MORAHT-FROMM, *Das Erbe des Markgrafen. Die Sammlung deutscher Malerei (1350–1550) in Karlsruhe, 2013, 228–231* (mit Abb.): mittelrheinisches Tafelbild (1506): Christus und Maria als Fürbitter vor Gottvater, mit dem Schriftband über Gottvater: »viel lieber sune und maria reine meit [= Magd], kein mogelich bede ist uch verseit [= keine mögliche Bitte ist euch versagt]«. Diese Darstellung der kombinierten Interzession bezieht sich freilich nicht unbedingt auf das postmortale Partikulargericht, sondern kann auch generell die Vergebungsbereitschaft Gottes gegenüber den noch lebenden Sündern und Sünderinnen im Blick haben. Vgl. das Schriftband über Maria: »O vater, diz ist die brust, [die] dyn sun gesoge haet. Verzieh den sunder [...] missehaet!« und das Spruchband über Christus: »O Vater, las dir die wund my ey opper vor alle sunder syn!« (Wiedergabe der Inschriften nach MORAHT-FROMM).

⁶⁹ Diese Aussage über das Nicht-Können Gottes steht, wie z.B. Geiler von Kaysersberg zeigt, in der Tradition des oben (Anm. 65) zitierten, Bernhard von Clairvaux zugeschrie-

vor Recht ergehen lassen, die bußfertigen Menschen zur Seligkeit annehmen und ihnen die Fegefeuerstrafen verringern oder ganz erlassen wird.

Die bildlich dargestellte kombinierte Interzession Christi, Marias und manchmal auch noch anderer heiliger Patrone vor dem göttlichen Tribunal bezieht sich, worauf bereits hingewiesen wurde, gelegentlich und wohl auch ursprünglich auf die Ängste und Sicherheitsbedürfnisse von Menschen, die Zuflucht vor den gegenwärtigen Heimsuchungen Gottes suchen und die himmlischen Mächte um sofortige, zu Lebzeiten gewährte Vergeltung und Hilfe anrufen.⁷⁰ Nach der Mitte des 14. Jahrhunderts allerdings verbindet sich ikonographisch das Gnaden-, Schutz- und Barmherzigkeitsmotiv der Heilstreppe und gestuften Interzession immer häufiger auch mit der mittlerweile voll ausgebildeten und lehramtlich propagierten Theorie des göttlichen Partikulargerichts in der Todesstunde. Eindeutig ist diese Verknüpfung auf solchen Bildern, die im Zuge der aufkommenden *Ars moriendi*-Frömmigkeit das erfolgreiche Interzessionsgeschehen an das Sterbebett eines Menschen verlegen, für den Maria und Christus vor Gottvater, dem himmlischen Richter, Fürbitte einlegen.⁷¹ Ebenso eindeutig ist der Bezug zum Partikulargericht auf den zahlreichen Epitaphien, die diese Szene den Besuchern einer Kirche als Bild vor Augen führen.⁷² Vom neuen, eben-

benen und durch die *Legenda aurea* verbreiteten Textes des ARNOLD VON CHARTRES mit der Formulierung: »nec potest ullo modo esse repulsa« (gemeint: bei Gottvater kann es keineswegs eine Zurückweisung der Fürbitte Christi und Marias geben). Wichtig für die Verbreitung dieses Motivs in Verbindung mit einer bildlichen Darstellung der Interzession Marias vor Christus und Christi vor Gottvater wurde auch seine Aufnahme in das *Speculum humanae salvationis* (»Der Spiegel der menschlichen Erlösung«) aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts, eines der am weitesten verbreiteten Erbauungsbücher des Spätmittelalters; zur dreimaligen Formulierung der Unmöglichkeit einer Zurückweisung im Textteil dieser Szene vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 435 f. Zu spätmittelalterlichen Belegen für das gnädige Nicht-Können Gottvaters im postmortalen Partikulargericht vgl. aaO., 433 mit Anm. 24.

70 Vgl. oben S. 105 mit Anm. 24 und 25 sowie Anm. 68.

71 Solche Bilder sind erst nach 1400 nachweisbar. Zu Beispielen s. oben Anm. 68 und unten Anm. 82 sowie HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 437–441.

72 Zu Bildbeispielen (aus dem Zeitraum 1370 bis etwa 1520) vgl. Ausstellungskatalog: Himmel, Hölle, Fegefeuer (s. Anm. 20), 106 (Abb. 75) und 282f (Nr. 91); HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 432 f. 438–441. 482 mit Anm. 29 und 564. 580–582; MORAHT-FROMM (s. Anm. 68), 230, Abb. 20 und 21; T. NOLL, Totengedächtnis und »Ereignis«. Das Epitaph

falls nach der Mitte des 14. Jahrhunderts Verbreitung findenden Frömmigkeits-, Erinnerungs- und Gnadenmedium der Epitaphien war ja bereits die Rede.⁷³ Dass das Barmherzigkeitstribunal des Partikulargerichts mit seinen typischen Inschriften gerade auch auf Bildepitaphien dargestellt wird, zeigt, wie hier eine bestimmte pastorale Theologie des Spätmittelalters auch in der Frömmigkeitspraxis der Gläubigen, die diese ›Seelgeräte‹ stiften, angekommen ist. Seelsorge, Theologie und Kunst stehen in einer unmittelbaren Wechselbeziehung zu den Schutzz Vorstellungen und -bedürfnissen der Gläubigen. Die zahlreichen Epitaphien mit ihren variablen Verbildlichungen von Erbarmen, Schutz und Rettung und der Appell der vielen Stifter und Stifterinnen an das Erbarmen der himmlischen Mächte (*Miserere mei!*) belegen zusammen mit Geilers (und Luthers) oben zitierter Klage über die immens vielen Menschen, die sich leichtfertig auf Gottes Barmherzigkeit verlassen, wie anfechtbar Christoph Burgers Auffassung (oben S. 80f) ist, dass in der spätmittelalterlichen »Volksfrömmigkeit Nachrichten über Gottes strenge Gerechtigkeit intensiver vermittelt und deswegen vermutlich auch stärker rezipiert worden sind als solche über Gottes erbarmende Barmherzigkeit«. Die Situation der Gläubigen in den Jahrzehnten vor der Reformation war wohl sehr viel komplexer: Vielfältige Haltungen von religiöser Sorglosigkeit einerseits und angstvoller Erwartung des Gerichts und gewissenhafter Jenseitsvorsorge andererseits konnten sich mit dem Bewusstsein der göttlichen Güte und dem drängenden Verlangen nach den diversen kirchlichen Gnaden- und Schutzangeboten verbinden und in die Anrufung des rettenden Erbarmens Gottes, Christi, der heiligen Patrone und Schutzengel münden. Die religiöse Mentalität forciert Verunsicherung und Angst ging Hand in Hand mit einer in Jahrhunderten gewachsenen Religionskultur der Liebe, des Mitleidens, Sich-Erbarmens und Vertrauens.

Im Rückblick auf die Ausdrucksweise Geilers von Kayzersberg aber stellt sich die Frage: Warum kann Gott nicht anders? Warum muss er die Fürsprache der Interzessoren erhören und sein gnädiges Verzeihen über die Strafgerechtigkeit, sein Erbarmen über die Strenge siegen lassen, und zwar

der Familie Bubenhofen des Meisters von Meßkirch (in: Das Bild als Ereignis. Zur Lesbarkeit spätmittelalterlicher Kunst mit Hans-Georg Gadamer, hg. v. D.E. DELARUE/J. SCHULZ/L. SOBEZ, 2012, 303–331).

73 Vgl. oben S. 108f mit Anm. 35–38.

nicht nur zu Lebzeiten der bußfertigen Sünder, sondern auch nach ihrem Tod in einem gnädigen Jenseitsgericht? Berücksichtigt man bei Geiler von Kaysersberg und seinen wichtigsten Gewährsleuten seit der Hochscholastik – unter ihnen besonders Johannes Bonaventura und Johannes Gerson⁷⁴ – den theologischen Gesamtzusammenhang, dann kommt man zu folgender Einschätzung: Dieses Nicht-anders-Können Gottes ergibt sich nicht nur aus Würdestellung und Einfluss der mächtigen Interzessoren, hat also nicht nur speziell christologische und mariologische Gründe, sondern ist auch in der trinitarischen Gotteslehre und so im göttlichen Wesen Gottvaters selbst verankert.⁷⁵ Die Notwendigkeit, dass er die Interzession seines Sohnes und Marias – und dazu die der Heiligen-Patrone und Schutzengel – erhört, wurzelt in seinem eigenen Wesen, seiner *ungrundlich barmhertzikeit*, wie Geiler sagt.⁷⁶ Denn seine gütige Barmherzigkeit überragt die Strenge seiner vergeltenden Gerechtigkeit, umgreift und dirigiert sie. In diesem Sinne kommt es um 1500 nicht selten zu Artikulationen eines pointierten *sola misericordia dei*.⁷⁷

74 Vgl. H. KRAUME, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption (MTU 71), 1980.

75 Vgl. die Szene der kombinierten Interzession beim Partikulargericht im ›Münchner Spiel vom sterbenden Menschen‹ (1510) mit der Antwort Gottvaters an Christus: »Wann [= Denn] dir nichts möglich zu(o) versagen ist; / dann du mit mir gleych ewiger got bist, / unnd unnser gwallt gleych in ainem wesen stat / mitsampt des heyiligen geystes rat.« Zitiert nach: J. BOLTE (Hg.), Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen, 1927 (Neudruck 1986), 7, Verse 179–182.

76 »Die ungrundlich barmhertzikeit gottes, unsers himelischen vatters, der koestlich verdinst des schmerzreichen lidens unsers herren ihesu cristi, furtretung der edelen, verumten [= berühmten] gotz gebererin iungfrowen marien erschein uns alle[n] an unserm [richtig: unsern] lesten noeten.« Aus GEILERS Schrift ›Totenbüchlein‹, zitiert nach DEMPSEY DOUGLASS (s. Anm. 56), 191, Anm. 7. – Vgl. auch oben Anm. 20 (Holzschnitt von 1493: der Erzengel Michael als Seelenwäger im Partikulargericht): Angesichts des bevorstehenden Gerichts wendet sich der Mensch im Gebet an Michael als Schutzengel, er möge ihm gemeinsam mit Gottvater, dem »aller barmhertzigisten richter«, das Seelenheil erwerben.

77 Vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 12; DERS., Pure Gabe (s. Anm. 44), 255, Anm. 31. Zur Wendung »sola misericordia dei« bei dem ›Kirchenvater des 15. Jahrhunderts‹ Johannes Gerson und zu seiner entsprechenden Konzeption der Hoffnungsgewissheit des Christen, die sich allein auf das göttliche Erbarmen gründet, vgl. GROSSE, Heilungsgewißheit (s. Anm. 59), 103 mit Anm. 308.

VI Die theologische Überordnung der Barmherzigkeit Gottes über seine belohnende und strafende Gerechtigkeit

Theologen, die so zugespitzt formulieren, sind selbstverständlich alle der Meinung, dass es kein göttliches Erbarmen mit der sündigen Menschheit geben kann, das nicht auch die Gerechtigkeit als strafende Strenge zum Zuge kommen lässt. Nimmt doch Gottes Barmherzigkeit nach allgemeiner spätmittelalterlicher Lehre immer Rücksicht auf den ehernen Grundsatz der Gerechtigkeit, dass es keine Sünde ohne Strafe und keine Vergebung ohne äquivalente Sühne geben kann,⁷⁸ d.h. Gottes Gerechtigkeit verlangt für die Sündenschuld der Menschen eine Genugtuung, die seinem Wiedergutmachungsanspruch Genüge leistet. Die alles überragende Stellung der Güte, Liebe und Barmherzigkeit Gottes erweist sich aber darin, dass er selbst für die Wiedergutmachung sorgt, indem er seinen Sohn in die Welt gibt und ihn die stellvertretende Sühne am Kreuz von Golgatha vollenden lässt. Es ist Gottes Liebe, die dieses Heilswerk der Passion umgreift und so den Sündern Begnadigung und Vergebung eröffnet; es ist Gottes Gnade, die ihnen die wahre Reue ins Herz gießt; und es ist daher auch Gottes Erbarmen selbst, das die barmherzige Interzession Christi, Marias, der Heiligen und Engel möglich macht und das Gericht am Ende des Lebens für die vertrauensvoll Sterbenden zu einem Gnadengericht werden lässt. Gottes Barmherzigkeit steht also nicht gegen die richtende und vergeltende Strenge seiner Gerechtigkeit, sondern integriert sie in das Erlösungsgeschehen. So lässt Gott ein rechtlich geordnetes Erbarmen walten, eine Art von Erbarmensrecht,⁷⁹ das den Äquivalenz- und Verfahrensprinzipien der *iustitia* gerecht wird und doch die sündigen Menschen mit so viel Gnade beschenkt und derart entlastet, dass sie – im Sinne der oben beschriebenen Zweiseitigkeit – nur noch die geringe Eigenbeteiligung an Liebe, Reue und guten Werken leisten müssen, die ihrem kreatürlichen *cooperatio*-Vermögen entspricht. Dieses theologische Grundmodell der rechtlich regulierten *misericordia dei* macht verständlich, wie eine seit dem frühen 12. Jahrhundert zu beob-

78 Vgl. A. ANGENENDT, *Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit*. Ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte (in: Und dennoch ist von Gott zu reden, FS H. Vorgrimler, hg. v. M. LUTZ-BACHMANN, 1994, 142–156).

79 Vgl. M. WELKER, *Theologie und Recht* (Der Staat 49, 2010, 573–585); DERS., *Gottes Offenbarung. Christologie*, 2012, 209f (mit Literatur).

achtende spezifische Barmherzigkeits- und Gnadendynamik in der abendländischen Religiosität⁸⁰ zu Aussagen über Gottes Nicht-Können kommt: dass er nicht anders kann, als Erbarmen, Sündenvergebung und Straferlass zu gewähren. Es ist seine eigene freie Selbstbindung,⁸¹ die ›Gnade vor Recht‹, aber nicht Gnade ohne Recht ergehen lässt – Gnade vor Recht deshalb, weil Gottes Barmherzigkeit seiner richtenden Gerechtigkeit vorausgeht, sie beherrscht, umfasst, integriert und dirigiert. Sie weist der Gerechtigkeit ihren Ort im Heilsgeschehen zu und nicht umgekehrt.

Vor diesem Hintergrund einer sich im 14. und 15. Jahrhundert zuspitzenden Gnadentheologie und -frömmigkeit ist es nur stimmig, wie ein kurz vor der Reformation entstandenes Epitaphgemälde Lucas Cranachs d. Ä. Gottvater als gnädigen Richter des Partikulargerichts präsentiert (Abb. 3)⁸².

80 Vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 434f – mit dem Hinweis auf den Grundsatz des THOMAS VON AQUIN (gest. 1274) in seiner *Summa theologiae* (I, q. 21, art. 4, responsio): »Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur« (Das Werk aber der göttlichen Gerechtigkeit setzt immer das Werk der Barmherzigkeit voraus und gründet auf ihm), ein Grundsatz, den Thomas auch auf das Jenseitsgericht anwendet, indem er mit Berufung auf Jak 2,13 betont: »Misericordia superexaltat iudicium« (Die Barmherzigkeit steht über dem Gericht), denn als Belohnender beschenkt Gott immer über die Gerechtigkeit hinaus, »supra iustitiam operando« (aaO., art. 3, ad 2), und als Strafender bestraft er immer »citra condignum«, also milder, als es der Mensch verdient hätte (aaO., art. 4, ad 1). Vgl. auch HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 28–30.

81 Zum Begriff der »freien Selbstbindung Gottes«, vor allem im Blick auf die scholastische Traditionslinie von Gilbert von Poitiers (Porretanus, gest. 1154) über Stephan Langton, Gaufrid von Poitiers, Wilhelm von Auvergne, Odo Rigaldi, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel bis hin zu Martin Luther vgl. HAMM, *Promissio* (s. Anm. 54).

82 LUCAS CRANACH D. Ä., *Der Sterbende und der barmherzige Richter*, Bildepitaph für Valentin Schmidburg, Öl auf Lindenholz, 93 × 36,2 cm, um 1518, Leipzig, Museum der bildenden Künste, Inv.-Nr. 40 (DE_MdbKL_40). Zu diesem Bild, das über dem Bett des sterbenden Menschen den majestätisch thronenden Gottvater in der trinitarischen Gnadenstuhlposition und darüber in einem separaten Bildfeld die Himmelskönigin Maria als Mutter der Barmherzigkeit zeigt, vgl. den Text weiter unten sowie ausführlicher (insbesondere zum Inschriftenprogramm der Tafel) HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 439–441; Ausstellungskatalog (Museum der bildenden Künste Leipzig): *Vergessene altdeutsche Gemälde*, 1997, 54–56 (mit Abb.); Ausstellungskatalog: *Alltag und Frömmigkeit* (s. Anm. 32), 97–100, Nr. 2.2.1 (mit Abb.).

Über ihn setzt er eine die Tafel waagerecht durchschneidende Schriftleiste, auf der in Humanisten-Capitalis als Motto und Merksatz der Vers Vulgata-Psalm 144,9 zu lesen ist: »Miseraciones eius super omnia opera eius« (Seine Erbarmungen überragen alle seine Werke). Dieser Psalmvers war in der theologischen Tradition und gerade auch in den Jahren vor und nach 1500 eines der Lieblingszitate zur Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und belohnender wie bestrafender Gerechtigkeit Gottes. Eine einflussreiche, wahrscheinlich von Johannes Gerson verfasste Trostschrift des frühen 15. Jahrhunderts zitiert den Vers daher auch als Bibelbeleg dafür, dass der Sünder mit Erfolg von Gottes vergeltender Gerechtigkeit an die höhere Instanz seines Erbarmens, an das »tribunal misericordiae«, appellieren kann.⁸³ Es gibt in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie mehrere axiomatische Sentenzen, die sich mit Ps 144,9 argumentativ verbinden, z.B. der Satz: »Deus punit citra condignum et remunerat ultra condignum« (Gott bestraft milder, als es der Mensch verdient hätte, und belohnt ihn über seine Würdigkeit hinaus),⁸⁴ oder die Sentenz: »Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum, tardior ad puniendum quam ad premian-dum« (Gott ist geneigter zum Erbarmen als zum Bestrafen und säumiger beim Bestrafen als beim Belohnen).⁸⁵

Zu den wichtigsten Innovationen der spätmittelalterlichen Theologie, Frömmigkeit und Kunst, die ich als Dynamik der nahen Gnade beschrieben habe, gehören somit nicht nur neuartige Vorstellungen von der Erbarmens-nähe Christi, Marias und der Heiligen, sondern auch bemerkenswerte theo-

83 (Pseudo?) GERSON, *Appellatio peccatoris ad divinam misericordiam* (in: Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, hg. v. P. GLORIEUX, Bd. 8, 1971, 536–539, Nr. 20), 538. – Zur argumentativen Rolle und Beliebtheit von Ps 144,9 in der Zeit um 1500 vgl. z.B. die Schriften der Augustinereremiten JOHANNES VON PALTZ und JOHANNES VON STAUPITZ; vgl. jeweils das Register der Bibelstellen in den seit 1979 erschienenen Bänden der kritischen Paltz- und Staupitz-Werkeditionen.

84 Vgl. oben Anm. 80 (THOMAS VON AQUIN) und z.B. AEGIDIUS ROMANUS, *Commentarius in secundum librum Sententiarum*, dist. 27, q. 2 art. 4, responsio, Ausgabe 1581, Neudruck 1968, Bd. II/2, 354aC: »Praemiabimur enim ultra condignum, et mali puniuntur citra condignum. Non enim tantum affligentur quantum meruerunt, et boni plus gloriantur quam meruerunt.«

85 Vgl. z.B. JOHANNES GEUSS (gest. 1440), *Sermo ›De iudicio particulari anime‹*, Nationalbibl. Wien, Codex Palatinus Vindobonensis 3651, fol. 247v–252v, hier: 250r.

logische und ikonographische Vorgänge, die Gottvater selbst als den Ver-söhnten, Barmherzigen und Mitleidenden hervortreten lassen. Man denke nur an einen neuen, seit ca. 1400 Verbreitung findenden Bildtyp der traditionellen Gnadenstuhldarstellung, die sog. ›Not Gottes‹: Gottvater hält nicht mehr das Kruzifix, sondern wie auf dem soeben erwähnten Epitaphgemälde Cranachs (Abb. 3) den Schmerzensmann selbst in seinen Armen und zeigt so seine unmittelbare barmherzige Verbundenheit mit dem Leiden des Sohnes.⁸⁶ Cranach verstärkt diese Perspektive: Der durch die dreistufige Tiara trinitarisch gekrönte Vater legt die Hände gütig auf die Schultern des Sohnes und breitet seinen Mantel um ihn, wie auch die Taube des Heiligen Geistes ihre Flügel über den Schmerzensmann breitet, der seinerseits mit dem Gebets- und Fürbittegestus der ausgebreitet erhobenen Hände sein Sühnopfer darbringt – ein Sinnbild dafür, dass das Erbarmen Christi immer auch das Erbarmen Gottvaters ist, Ausdruck seines göttlich-trinitarischen Wesens, das auch das Gericht über die Seele des verstorbenen Sünders zu einem gnädigen und rettenden Gericht macht. Dieser milde Gottvater, wie er z.B. in der Bilder-Ars moriendi zusammen mit Christus und Maria unmittelbar an das Bett des Sterbenden tritt,⁸⁷ ist nicht der Ferne und Strenge, zu dem man nur über den Instanzenweg der Mediatoren vordringt, sondern er gewinnt eher die Züge eines väterlich sorgenden, mitfühlenden und freigebigen Patrons.⁸⁸ Unter seinem Oberpatronat können die Subpatronate Christi, Marias, der Heiligen und Engel schützend zur Wirkung kommen – nicht miteinander konkurrierend, sondern zusammenwirkend innerhalb einer Körperschaft und *communio* abgestufter Patronate. Das Epitaphgemälde Cranachs mit dem beschriebenen neuen Gnadenstuhltyp im Zentrum über dem Sterbebett veranschaulicht eindrucksvoll

86 So auch auf dem gerade erwähnten Schmidburg-Epitaph CRANACHS, vgl. Anm. 82. Zu weiteren Bildbeispielen und zur Geschichte der ›Not Gottes‹ vgl. Ausstellungskatalog (Ulmer Museum): Hans Multscher. Bildhauer der Spätgotik in Ulm, 1997, 427–430 (MICHAEL ROTH); vgl. auch 243.

87 Vgl. HAMM, Religiosität (s. Anm. 13), 480f mit Bildbeispiel 583 (Abb. 22): Holzschnitt der Erstaussgabe der Bilder-Ars moriendi um 1450.

88 Vgl. W. BRÜCKNER, Der gnädige Vatergott und seine heiligen Helfer. Von spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Zeichen, Bildern und Gebärden (in: »Ora pro nobis.« Bildzeugnisse spätmittelalterlicher Heiligenverehrung. Vortragsreihe, hg. v. Badischem Landesmuseum Karlsruhe, 1994, 9–36, besonders 34).

dieses schützende Zusammenwirken der himmlischen Patronate. Es stellt den neuen Gnadenstuhltyp ins Bildzentrum über das Bett des sterbenden und über die himmelwärts emporsteigende Seele des bereits verstorbenen Menschen. Um die Lichtmandorla des Gnadenstuhls werden in den Wolken die himmlischen Mächte, Maria, Heilige und Engel, gruppiert, die anbetend Gottes Erlösungshandeln preisen, Fürbitte für den Verstorbenen einlegen und ihn so gemeinsam mit der Trinität vor den bedrohlichen, Anspruch auf seine Seele erhebenden Höllenmächten (in der unteren rechten Bildhälfte) bewahren.

Das verbindende Band der Patronate ist Güte, Liebe, Erbarmen, *compassio*. Sie können aber dem sündigen Menschen nur dann helfen, wenn dieser selbst durch die Bußbekehrung aktiv liebend, erbarmend und mitleidend geworden ist. So will es die Zweiseitigkeitsstruktur der spätmittelalterlichen Religiosität.⁸⁹ Die vom Menschen geforderte ›Andacht‹ (*devotio*) kann nur deshalb die himmlischen Mächte demütig um liebevoll-gnädiges Erbarmen anflehen – *miserere mei!* –, weil das Herz der *devotio* selbst voller Liebe und Erbarmen ist. Die Dominanz und normative Kraft der göttlichen *misericordia* erweist sich auch darin, dass sie nur den barmherzig Gewordenen die himmlische Seligkeit gewährt. Anders formuliert: Der Siegeszug der Kompassionskultur im Spätmittelalter verändert spiegelbildlich und gleich intensiv das Verständnis menschlicher Frömmigkeit wie das Verständnis des himmlischen Patronats.

VII Ergebnis im Blick auf das Verhältnis von ›Spätmittelalter‹ und Reformation

Aus meiner Sicht des 14. bis 16. Jahrhunderts ergeben sich, wie ich abschließend betonen möchte, weitreichende Folgen für die Verhältnisbestimmung von ›Spätmittelalter‹ und Reformation. Weder lässt sich das sogenannte Spätmittelalter auf die Epochenformel des Schreckens, der Drohung und der Angst bringen noch die Reformation auf die analoge Epochenformel der

89 Die spätmittelalterliche Barmherzigkeits- und Kompassionsreligiosität konnte sich dabei auf den Schriftbeleg Jak 2, 13 stützen (vgl. oben Anm. 80): »Das Gericht wird erbarmungslos sein gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat; die Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht.«

tröstenden Botschaft von der Erbarmens- und Gnadennähe Gottes. Vielmehr setzen die Medien der Reformation eine bestimmte Dynamik forcierter Gnaden- und Erbarmensvorstellungen der vorausgehenden Jahrhunderte fort, so wie sie auch umgekehrt auf ihre Weise mit biblischen Begründungen einen spätmittelalterlichen Predigt- und Seelsorgemodus des strafenden göttlichen Zorns, der Drohung und Strenge weiterführen. Dabei vollzieht die Reformation, d.h. erstmals Luther in seinen Frühschriften, einen religionsgeschichtlichen Bruch von großer Tragweite für das gesamte Gefüge des Kirchen- und Heilsverständnisses, indem sie die charakteristische Zweiseitigkeitsstruktur der mittelalterlichen Religiosität verwirft und das Heil prinzipiell als pure Gabe Gottes ohne menschliche Gegengabe proklamiert.⁹⁰ In dieser Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch steckte das theologische und frömmigkeitsrelevante Potenzial, den christlichen Gottesglauben in seinem Heilsbezug völlig von allen Leistungs-, Erwerbs-, Schreckens-, Angst- und Drohmomenten zu lösen und die Gottesfurcht des gerechtfertigten und glaubenden Menschen mit der Terminologie des traditionellen *timor filialis* (der kindlichen Ehrfurcht) zu bestimmen: »Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen.«⁹¹

Allerdings blieb auch im Protestantismus das Angst- und Anfechtungspotenzial des drohenden Jüngsten Gerichts, der schreckenerregenden ewigen Verdammnis und der bangen Frage: »Gehöre ich zu den Erwählten des göttlichen Erbarmens? Bin ich ein wahrhaft Glaubender?« präsent. Und im Blick auf das zeitliche Ergehen der Menschen setzten die reformatorischen und nachreformatorischen Prediger die traditionelle Verknüpfung von menschlichem Verhalten und Segen oder Strafe Gottes fort: Einem frommen Lebenswandel stellten sie das irdische Gedeihen des Gemeinwesens in Aussicht; den Bruch der Gebote Gottes hingegen bedrohten sie warnend mit der strafenden Strenge Gottes durch Heimsuchungen wie Kriegs-, Seuchen- und Hungersnöte. Im religiösen Zusammenhang von Tun und Erge-

90 Vgl. HAMM, Pure Gabe (s. Anm. 44). Vgl. LUTHERS Sprung vom Minimum der spätmittelalterlichen Heilsbedingung auf Seiten des Menschen (»ein Seufzer genügt«) zum Nichts von 1Kor 1,28; Zitat aus der Ersten Psalmenvorlesung oben Anm. 58.

91 MARTIN LUTHER, Kleiner Katechismus, Auslegung des ersten Gebots; in der lat. Fassung: »Nos debemus Deum super omnia timere, diligere et illi confidere.« Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 1963, 507, 42f. Zu diesem Luther-Zitat vgl. die von C. BURGER in seinem vorausgehenden Beitrag, Anm. 6, genannte Literatur.

hen lag weiterhin das entscheidende Erklärungsmodell für alle Katastrophen und das prinzipielle Lösungsmodell für alle Auswege aus irdischen Nöten. Dass im Luthertum, ausgehend von Luthers Kreuzestheologie, auch ganz andere Möglichkeiten des theologischen und seelsorgerlichen Umgangs mit irdischen Krisen lagen, der sie nicht mehr als Strafvollzug der Strenge Gottes deutete, zeigte sich nicht erst, aber besonders deutlich in den Liedern Paul Gerhardts, die er vor und nach der Mitte des 17. Jahrhunderts unter dem Eindruck des Dreißigjährigen Krieges schuf.⁹²

⁹² Vgl. S. GROSSE, Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts (FKDG 83), 2001.