

„Der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens“¹

Christus-Bilder in spätmittelalterlicher Katechetik und im Großen Katechismus Luthers

1. Einführung

„Wer mich sieht, der sieht den Vater“²: Eine deutliche Antwort des Herrn auf die Bitte der Jünger, er möchte ihnen den Vater zeigen. So deutlich und knapp diese Antwort ist, hat sie jedoch der Kirche von Anfang an Kopfzerbrechen bereitet. Wie verhalten sich Gott und Christus zueinander? Inwiefern zeigt sich Gott in Christus? Inwiefern zeigt Christus Gott?

Die Auseinandersetzungen in der Alten Kirche, um diese Fragen zu klären, sind allzu bekannt. Man wusste, dass die Identität und Partikularität des Christentums sich nicht nur aus der Tatsache ergibt, dass Gläubige sich an die Person und später an die Botschaft eines Wanderpredigers namens Jesus von Nazareth halten, sondern auch aus der Glaubensüberzeugung, dass in ihm Gott in besonderer Weise präsent geworden ist³.

Die existentielle Frage der Kirche nach Gott in Christus und Christus in Gott erklärt die übergroße Energieaufwendung der Kirchenväter in der Suche nach verbindlichen Formeln, die das komplexe Thema abschließend festlegen würden. Die beiden großen Kontroversen der Alten Kirche über die Trinität und die Christologie waren in der Tat zwei Momente einer einzigen Fragestellung, und zwar der nach der theologischen Bedeutung der Gestalt Jesus von Nazareth⁴. Diese Kontroversen endeten mit den theologischen Fixierungen von 325/381 im nicaeno-constantinopolitanischen und von 431/451 im

1 BSLK 660, 41f.

2 Joh 14,9.

3 Vgl. Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 22000, 1.

4 Ebd.

ephesinisch-chalcedonensischen Dogmenkomplex, wobei letztere noch Nachspiele bis Konstantinopel 681 erfuhr.

Die großen dogmatischen Entscheidungen der Alten Kirche sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich außerhalb und parallel dazu eine Fülle von archetypischen Bildern oder Gestalten entwickelte, die das Phänomen Jesus von Nazareth charakterisierte. Im Hintergrund dieser Bilder oder Gestalten standen sowohl biblische als auch religionsgeschichtliche Vorstellungen⁵. Diese Bilder ereigneten sich auf einer Ebene, die nicht diejenige der dogmatischen Entscheidungen war, sondern die der Mentalitäten. Das Zusammenspiel von offizieller Dogmatik und Frömmigkeit erbrachte verschiedene Christus-Bilder, die mit unterschiedlicher Intensität bestimmte kirchengeschichtliche Epochen charakterisierten.

Die Forschung identifiziert besonders drei archetypische Christusbilder bzw. -vorstellungen, die über lange Zeit die christlich-abendländischen Mentalitäten dominiert haben⁶: Im Altertum stand die Vorstellung des Christus als Erlöser und Heiland im Vordergrund. Graphisch zeigte sich diese Christusrezeption unter anderem in den zahlreichen Darstellungen des Lammes und des guten Hirten. Von der Spätantike bis zum 12. Jahrhundert sah man in Christus eher den *Deus et iudex*, der mit starker Hand regiere und über Schicksale entscheide. In diesen Darstellungen kleidet sich Christus wie ein König bzw. Imperator und sitzt auf einem Thron. Solche Darstellungen Christi zeigten eine verblüffende Ähnlichkeit mit Bildern von Herrschern wie Konstantin, Karl dem Großen, Otto dem Großen u. a. Das Hoch- und Spätmittelalter erfuhr im Gegenzug einen „Standeswechsel“ Christi, der dann als Bräutigam und hauptsächlich als Leidender dargestellt wurde. Bei diesen drei archetypischen Bildern handelte es sich freilich um starke und weniger starke Betonungen und nicht um exklusive Darstellungen.

In diesem Aufsatz möchte ich die Entwicklung solcher archetypischen Bilder im Verlauf des Mittelalters kurz skizzieren, um dann zu zeigen, wie Theologie und Frömmigkeit in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation in eine Christus-Vorstellungs-„Sackgasse“ gera-

5 Vgl. Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg i. Br. 31997, Bd. II, 289; Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 123.

6 Angenendt, ebd., 123.

ten waren. Im letzten Teil werde ich versuchen, anhand der so genannten Zusammenfassung des Großen Katechismus, zu zeigen, dass Luther durch ein neues theologisches Konzept alte Bilder unter einem neuen Licht sehen gelehrt hat.

2. Christus-Bilder in Spätantike und Frühmittelalter

Trotz der offiziellen Entscheidungen von Chalcedon 451 bzw. Konstantinopel 681, die die wahre, vollständige Gottheit und die wahre, vollständige Menschheit des einen, identischen Jesus Christus, seine Einheit in zwei Naturen als verbindliches Dogma erhoben, zeigte sich mentalitätsgeschichtlich in der Spätantike und ganz besonders im Frühmittelalter eine einseitige Betonung der Göttlichkeit Jesu Christi.

Bedingt unter anderem durch die arianischen Auseinandersetzungen war die Gottheit Jesu Christi im Übergang zum Mittelalter derart überhöht worden, dass praktisch seine Menschheit aus dem Blick geriet. Die dogmatischen Entscheidungen der Alten Kirche blieben durchaus unangetastet, aber in der Mentalität bzw. im Rahmen einer weniger durchreflektierten Frömmigkeit wurde Jesus Christus nahezu ausschließlich zum Deus⁷.

Die einseitige Überbetonung des vere Deum machte freilich den unsichtbaren und biblisch undarstellbaren Gott in Christus anschaulich, Gott nahm sozusagen endliche Gestalt an, dies aber mit dem hohen Preis der Distanzierung des Christus von den Menschen sowie der folgeschweren Einbüßens seiner neutestamentlichen Mittlerfunktion⁸.

⁷ Ebd., 132.

⁸ Ebd., 133. In die vakant gewordene Mittlerfunktion rückten dann die Mutter Gottes, die Heiligen und die Priester. Dieses Platzrücken zeigte sich z. B. sehr deutlich in der Tatsache, dass sich die Päpste des Frühmittelalters nicht mehr vicarii Christi bzw. vicarii filii Dei, sondern vicarii sancti Petri nannten (vgl. ebd., 125). Typisch für die Zeit sprach die deutsche Mystikerin Mechthild von Magdeburg († ca. 1282) von einem doppelten Sühnehandeln Mariens und Jesu. Dies zeige sich bildhaft bei Jesus in der geöffneten Brust und dem Blut, bei Maria in den entkleideten Brüsten und der Milch (zit. nach ebd., 126). Insgesamt entwickelte sich die Tendenz, aus Furcht vor der göttlichen Majestät, die Jesus Christus repräsentiere, bei Maria Schutz zu suchen, weil diese nicht in göttlicher Strenge, sondern mit Erbarmen und Süße handle.

Zusammen mit der Betonung der Göttlichkeit Christi in Spätantike und Frühmittelalter entwickelten sich zwei weitere, damit eng verbundene Bilder. Das eine zeigte Jesus Christus als Kriegsherr, der gegen Götzen und Heiden in die Schlacht zieht und sie besiegt. Programmatisch fand sich dieses Christus-Bild bereits bei Konstantin seit der Schlacht an der Milvischen Brücke, erfuhr aber seine volle Entfaltung erst im Zusammenhang der germanischen politisch-religiösen Vorstellungen. Dieses Bild war sehr prägnant zurzeit der Merowinger, Karolinger und Ottonen und spielte bei der Mission unter den germanischen und slawischen Völkern eine wichtige Rolle⁹. Das andere Bild stellt Jesus Christus als strengen Richter dar, der kommen wird, um ein *iudicium pro vindicta* (Gericht der Vergeltung) abzuhalten¹⁰.

Dieses archetypische Christus-Bild eines Kriegsgottes mit richterlicher Strenge in der spätantik-frühmittelalterliche Mentalität überrascht zunächst, zumal ein Theologe dieses epochalen Übergangs wie Augustinus († 430) die (Gottes-)Liebe als zentrales theologisches Thema ausführlich entfaltet hat. Seine theologischen Reflexionen konnten jedoch den Mentalitätswandel nicht aufhalten, der im Zuge des Zerfalls des Imperium Romanum und Aufstiegs des Frankenreiches das Gesicht des Abendlandes veränderte. Für B. Hamm führte der Zusammenbruch der römischen Zivilisation in der Spätantike zu einer „vorwiegend unzivilisierte(n), agrarische(n) Welt mit sehr urtümlichen, 'archaischen', um nicht zu sagen primitiven Verhaltens- und Denkformen“¹¹.

Die Strukturen der sich formierenden feudalen Gesellschaft ragten in den Himmel hinein, so dass man ein kontinuierliches Lehnssystem bis zu Gott hin aufbaute. In dieser Struktur war also die Rolle Christi als Deus, rex und iudex völlig passend. Und dieses Bild blieb nahezu unangetastet bis zum 12. Jahrhundert.

9 Ebd., 134f. Ein spätmittelalterliches Nachspiel dieses Bildes ist zu beobachten in den iberischen Vorstellungen des Christus victor als Kriegsführer der portugiesischen und spanischen Heere gegen die ungläubigen Ureinwohner der so genannten Neuen Welt.

10 Ebd., 136. In diesem Zusammenhang spielt eine wichtige Rolle die griechisch-hellenistisch-römische Vorstellung einer *iustitia activa*, die nach dem Prinzip des *suum cuique* handelt.

11 Hamm, Berndt: Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: LuJ 65 (1998), 19-44, hier 20.

3. Neue Christus-Bilder ab dem 12. Jahrhundert

Eine Reihe von Ereignissen hat einen Mentalitätswandel im 12. Jahrhundert vorbereitet. Unter anderem die Reformbewegung von Cluny, die religiösen Frauenbewegungen, der Bruch mit Byzanz, die Etablierung des Papsttums und die Kreuzzüge brachten eine gewisse Bewegung in die statisch-feudale Gesellschaft hinein. Besonders die Kreuzzüge erweiterten den Horizont des mittelalterlichen Menschen, brachte ihn in Kontakt mit reichen, hochzivilisierten Kulturen, die nicht zu dem ihm bekannten christlich-feudalen Zusammengefüge gehörten. Der Handel wurde intensiviert, der Frühkapitalismus setzte an. „Im Zuge einer verfeinerten, ethisierten ritterlichen Kultur, eines Reformaufbruchs im Klosterleben, eines rasch wachsenden Städtewesens und einer aufblühenden urbanen Kultur kam es zu ganz neuartigen Phänomenen der Verinnerlichung und Individualisierung“¹².

Die Verinnerlichung und Individualisierung des 12. Jahrhunderts fand ihre theologische Korrespondenz in einer (Wieder-)Entdeckung der Liebe und Barmherzigkeit, die zu einem neuen mentalitätsbedingten Christus-Bild geführt hat.

Exemplarisch für den theologischen Wandel des 12. Jahrhunderts stehen die Schriften des Zisterziensermönchs Bernhard von Clairvaux († 1135)¹³. Die Auslegung von Salomos Hohenlied durch Bernhard ist in dieser Hinsicht paradigmatisch. Für ihn stehen nicht mehr wie in der allegorischen Auslegungstradition der Bräutigam Christus und die Kirche als seine Braut gegenüber, sondern die Rolle der Kirche wird durch die der einzelnen Seele ersetzt¹⁴. Das weist auf einen Prozess der Individualisierung, Verinnerlichung und (Wieder-)Entdeckung der Liebe, der mentalitätsgeschichtlich zur Entstehung eines neuen Christus-Bildes im Hochmittelalter geführt hat.

Bernhard von Clairvaux ist in der Tat eine Schlüsselfigur im Prozess der Hervorhebung der Menschheit und Erniedrigung im Christus-Bild des Hochmittelalters¹⁵. Bernhard war Vertreter einer mönchischen, praxisorientierten Theologie. Dies erklärt unter anderem seine erbit-

12 Ebd., 21.

13 Angenendt (wie Anm. 5), 136; Andresen, C. / Ritter, A. M.: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. I, Göttingen 21999, 580ff.

14 Hamm (wie Anm. 11), 22.

15 Angenendt (wie Anm. 5), 138.

terte Verfolgung des Frühscholastikers Petrus Abaelardus († 1142), der eine rationale Schultheologie betrieb. Interessant ist es jedoch, dass selbst die rationale, philosophische Theologie des Abaelardus der Epochenmentalität folgt. Abaelardus machte aus der Liebe den entscheidenden Motivimpuls für das gesamte Erlösungsgeschehen, in krassem Gegensatz z. B. zu Anselm von Canterbury († 1109). Sah dieser den wesentlichen Grund für die Menschwerdung Gottes und die Passion Christi in der verletzten Ehre Gottes, die Genugtuung verlangt¹⁶, begründete Abaelardus die Initiative Gottes für das Heil der Menschen in seiner sich schenkenden Liebe¹⁷. Die Erfahrung dieser göttlichen Liebe entflammt das Herz des Menschen zur Gegenliebe, die dann zur wahren Reue führt¹⁸. In dieser Hinsicht sind die sonst theologischen Gegner Bernhard und Abaelardus darin einig, dass die (Gottes-)Liebe zentral für Theologie und Frömmigkeit ist¹⁹.

Im Rahmen dieser neuen Mentalität war Christus primär nicht mehr der göttliche Richter – er überlässt Gottvater diese Aufgabe –, sondern derjenige, der den Weg der Erniedrigung und Hingabe bis zum Kreuz gegangen war. In diesem Bild fungierte er als Vorbild für den Weg der menschlichen Existenz. Eine ganze Gattung der *ars amatoria* erschien in diesem Zusammenhang²⁰. Freilich war dieses neue Christus-Bild mit einer Grundforderung an die Gläubigen verbunden: *conformare Filio hominis* (sich dem Menschensohn angleichen) war die Parole²¹. Johannes Tauler († 1361) z. B. schrieb: Christi Vorbild „sollen wir einem Spiegel gleich uns vorhalten, wie der tut, der etwas abbilden will, damit wir all unser Tun nach ihm richten“²². Hier erscheint bereits die Spiegelmetapher, auf die ich noch kommen werde.

-
- 16 Vgl. Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo* – Warum Gott Mensch geworden, Darmstadt 1970, 38ff.
- 17 Vgl. Abaelardus, Petrus: *Commentaria in Epistolam Pavli ad Romanos*, CChr. CM XI, 110ff.
- 18 Außerdem dürften Abaelardus und Heloise das berühmteste Liebespaar der Kirchengeschichte sein! Vgl. Hamm (wie Anm. 11), 24.
- 19 Es muss berücksichtigt werden, dass beim Verständnis der Gottesliebe im Mittelalter die Erwidderung dieser Liebe im Herzen des Menschen ebenfalls eine zentrale Rolle spielte. Entscheidend für die Rettung des Menschen war die wahre Liebesreue, die der heilige Geist im Herzen des Sünders wirkt.
- 20 Angenendt (wie Anm. 5), 140f.
- 21 Ebd., 138.
- 22 Tauler, Johannes: *Predigt 61*, in: Ders.: *Predigten*, ed. Georg Hofmann, Bd. II, 469, zit. nach Angenendt (wie Anm. 5), 140.

4. Ambivalenz spätmittelalterlicher Katechetik

Die im Hochmittelalter (wieder-)entdeckte Zentralität der Gottesliebe in Frömmigkeit und Theologie blieb prinzipiell während des ganzen restlichen Mittelalters bestehen. Allerdings geschah in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation eine gewichtige Perspektivenverlagerung²³. Die Gottesliebe verlor allmählich ihren Charakter eines Bewegtwerdens der Seele durch die Kraft des heiligen Geistes und wurde immer mehr zu einer als Gabe des heiligen Geistes geschaffenen Qualität der Seele. Demnach wurde die Gottesliebe zu einer grundlegenden habituellen Tugendform, die alle anderen Tugenden zu Gott hin ausrichtete²⁴.

Die tugendhafte Verlagerung der Gottesliebe am Vorabend der Reformation fand ihre extremste Ausprägung z. B. bei dem Ockhamisten Gabriel Biel († 1495), der behauptete, der Mensch vermöge aus natürlichen Kräften die aus der Gottesliebe kommende wahre Reue (contritio cordis) hervorzubringen²⁵. Der neue Akzent in der bereits vorhandenen Mentalität brachte eine Inflation von frommen Leistungswerken im Spätmittelalter, die stets den Zweck verfolgten, die habituelle Gottesliebe zu ernähren bzw. zu demonstrieren²⁶. Kirchlicherseits war die Werkinflation institutionell von einem massiven Sakramentalismus begleitet, der umso größeres Gewicht gewinnen konnte, je weniger man der innerlichen Spiritualität des Menschen zutraute²⁷.

Bereits zu diesem Zeitpunkt ist eine Ambivalenz zu identifizieren, die seit der (Wieder-)Entdeckung der Gottesliebe im Hochmittelalter unterschwellig blieb und gegen Ende des Mittelalters stark zunahm, wobei sie dann in der letzten Phase des Spätmittelalters unerträglich

23 Hamm (wie Anm. 11), 26f.

24 Ebd., 28; Burger, Christoph: Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther, ZThK 89 (1992), 280-301, hier 286f.

25 Hamm (wie Anm. 11), 28.

26 Mentalitätsgeschichtlich muss der starke theologische Leistungsgedanke dieser Epoche auch im Zusammenhang der frühkapitalistischen Intensivierung der Geldgeschäfte verstanden werden, inklusive der hohen Inflation, die die in der so genannten Neuen Welt geraubten und in Europa ausgeschütteten Edelmetalle verursachten.

27 Hamm (wie Anm. 11), 33.

che Dimensionen erreichte. Diese Ambivalenz ist meines Erachtens charakteristisch für Theologie und Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. Im Rahmen dieser Ambivalenz kamen auf den Menschen hohe Leistungsforderungen zu, deren Erbringung man ihm jedoch nicht zutraute. Die Gottesliebe war im Grunde genommen eine fordernde Liebe, weil sie nach einer Korrespondenz im menschlichen Herzen suchte. Die Intensität dieser Liebe entschied über das Schicksal des Menschen im Gericht Gottes bzw. Christi. Diesbezüglich wurde die menschliche Schwäche durch eine institutionelle Erstarkung vonseiten der Kirche kompensiert, die in dieser Konstellation ein gespaltenes Christus-Bild vermittelte.

Das ambivalente Bild der fordernden Liebe begünstigte wiederum im Spätmittelalter die Wiedererstarkung der iudex-Vorstellung²⁸. Voraussetzung dafür war unter anderem die allgemeine Unsicherheit und Endzeiterwartung dieser Epoche, die auch mit der schwierigen ökonomischen und gesundheitlichen – die Pest war hin und wieder eine große Bedrohung – Lage der Zeit verbunden waren. Die allgemeine Unsicherheit verdichtete sich theologisch in der Frage nach der Leistung, die der iudex Christus im Endgericht als zureichend für die Seligkeit anerkennen würde.

Die Ambivalenz spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit zeigte sich unter anderem darin, dass man sich in der Vorstellung des göttlichen Verhaltens dem Menschen gegenüber nicht klar zwischen Barmherzigkeit und strafender Gerechtigkeit entscheiden konnte. Wie in einer Ellipse pendelten die theologischen Darstellungen zwischen den beiden Brennpunkten Barmherzigkeit und strafende Gerechtigkeit, mit unterschiedlicher Betonung dieser oder jener. Exemplarisch für diesen Sachverhalt ist die Aussage Gottvaters auf einem 1508 gemalten Bildes des Augsburger Malers Hans Holbein d. Ä. († 1524). Das Bild zeigt den Stifter mit seiner Familie vor dem Individualgericht während Gottvater sagt: „Barmherzigkeit will ich all denen erzeigen, die mit wahrer Reue von hinnen scheiden“²⁹.

Inmitten dieser theologischen Ambivalenz suchte man überall nach einer *via securior ad salutem aeternam animae*³⁰. Im Kontext dieser

28 Vgl. Schwarz, Reinhard: Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, GWU 32 (1981), 526–553.

29 Hamm (wie Anm. 11), 27.

30 Vgl. Burger, Christoph: Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für

Suche muss das Phänomen der spätmittelalterlichen Katechetik verstanden werden. Die Katecheten sahen ihre Aufgabe darin, der großen Menge der von Sünden schwer beladenen Christen den sichersten Heilsweg zu zeigen. In höherem Maße als frühere Generationen wurden die Christen des ausgehenden Mittelalters von dem Gedanken geplagt, dass sie vor dem Richterstuhl Christi bzw. Gottes Rechenschaft würden ablegen müssen. Im Allgemeinen war man davon überzeugt, dass der Erlöser, wenn er zum Gericht wiederkommen wird, nicht mehr Barmherzigkeit, sondern ungemilderte Gerechtigkeit ausüben würde.

Man kann von einer regelrechten Fülle von „Katechismen“ im Spätmittelalter sprechen. Es fanden sich formal sehr unterschiedliche, tendenziell und funktional dagegen gleichgerichtete Texte, die sich systematisch nach Prinzipien einer katechetischen Didaktik folgendermaßen ordnen lassen als katechetische a) Lehr- bzw. Studientexte; b) Unterrichtstexte; c) Prüfungs- und Beichttexte; d) Merktex-te; e) Begriffs- und Artikelschemata und f) Bildtexte³¹. Thematisch standen im Zentrum dieser Schriften Dekalog, apostolisches Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Ave Maria, die sieben Hauptsünden³² und die sieben Gaben³³ des heiligen Geistes³⁴. Diese Schriften waren an stän-

katechetisches Wirken, in: Wolf, N. R.: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Forschung, Wiesbaden 1987, 103-122, hier 117.

³¹ Vgl. Harnening, D.: Katechismusliteratur. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter, in: Wolf (wie Anm. 30), 91-102, hier 95ff. Die Schriften müssen zwei Bedingungen erfüllen, um als „katechetische Traktate“ gelten zu können: Sie müssen katechetische Stücke ausführlich darstellen und sie müssen durch eine erkennbare Disposition zu Einheiten zusammengeschlossen sein (vgl. Burger: [wie Anm. 30], 103, Anm. 1). Während die Katechetik sich bis in das Hochmittelalter hinein im Wesentlichen auf Vaterunser, Ave Maria, Dekalog und Credo beschränkte, umfassen die so genannten Katechismustafeln des Spätmittelalters eine ständig wachsende Zahl von Glaubens- und Sittenregeln mit Kommentierungen. Hierzu gehören göttliche und menschliche Tugenden, Gaben des heiligen Geistes und der Seligen, geistliche und leibliche Barmherzigkeitswerke, Seelenkräfte, Sakramente, Seligkeiten und Sündenkataloge. Dazu noch Messerkklärungen, Sterbebüchlein, Gebete, geistliche Lieder, Sprichwörter, Ermahnungen, Legenden und Exempeln (vgl. Harnening: [wie Anm. 31], 94).

³² Superbia (Hochmut, Hoffart), avaritia (Habsucht), luxuria (Zügellosigkeit), invidia (Neid), gula (Genusssucht), ira (Zorn), acidia (ἀκηδία = Trägheit in religiösen Dingen).

³³ Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Furcht des

disch, sozial und bildungsgeschichtlich beschreibbare Gruppierungen adressiert: Mönche, weltliche Frauen, Kranke, Sterbende, für die „jungen und greysen, herrn, knecht, frauen auch meyden“³⁵. Insgesamt ist ein wachsendes Interesse seitens der Laien an religiöser Belehrung sowie seitens der religiösen Instanzen an religiöser Erziehung in dieser Periode zu verzeichnen³⁶.

Freilich waren nicht alle Katechismusautoren des Spätmittelalters erfolgreich. Unter den erfolgreichsten standen der Pariser Johannes Gerson († 1429), der Straßburger Geiler von Kaysersberg († 1510) und der Erfurter Johannes von Paltz († 1511), wobei letzterer zu einem Modeautor des ausgehenden Mittelalters geworden war. Charakteristisch für diese Autoren ist unter anderem die Vereinfachung der theologischen Sprache. Sie wollten besonders Nichttheologen zeigen, woran sie sich im Leben und im Sterben halten können³⁷.

5. Der „Spiegel“ des Johannes von Paltz

Das Mittelalter kannte eine große Zahl von katechismusartigen *specula*, die grundlegende Wahrheiten zeigen (spiegeln) wollten. Das *Speculum peccatorum* des Kartäuser Heinrich Eger von Kalkar († 1408), eine für die Devotio moderna wichtige Schrift und der „Spiegel für die Seele“ von Johannes Gerson seien hier exemplarisch erwähnt³⁸. Die *specula* des Mittelalters verwendeten den Begriff im

Herrn (vgl. Jes 11,2).

34 Burger (wie Anm. 30), 121.

35 Harmening (wie Anm. 31), 100.

36 Ebd., 91.

37 Burger (wie Anm. 30), 113.

38 Weitere „Spiegel“-Schriften: *Speculum ecclesiae* von Edmund von Canterbury († 1247); *Christenspiegel* (ca. 1470) von Dederich Coelde; *Eyn speygel des cristen ghelouen* (1472) von Ludolf von Göttingen. Letzterer beschreibt sein Werk folgendermaßen: „Dit boek is eyn speyghel des cristenen ghelouen, unde men dar ynne vynt unde suet bescreuen de artikelen van dem cristen gelouen und onderscheyt twysschen den sunden unde den dogenden, unde wat men schal doen unde laten, unde wo eyn mynsche schal leuen, de eyn kynt godes wil wesen, unde komen to dem ewyghen leuen unde dyt boek is ghemaket uet Compendium sacre theologie, unde ut Summa viciorum unde ut Pawes Innocencius sermoen unde uet vele anderen sermonen unde boken, de de hilgen lersers gedichtet unde bescreuen hebben. Und hyr umme we eyn guet cristen

übertragenen Sinn mit Hervorhebung des im Gerät sich zeigenden Bildes³⁹. Man findet im imaginären, durch die eigene Schrift bereitgestellten Geräte also ein „Spiegelbild“ bzw. „Abbild“ einer zu zeigenden Wahrheit. In diesem Zusammenhang steht das Wort „Spekulation“ in dem Sinne, dass der Spiegel als Mittel der Spekulation aufgefasst wird, um zu einer höheren Erkenntnis zu gelangen.

Eine Schrift aus dieser Gattung, „Die himlische funtgrub“ (1507) des Erfurter Augustiner Mönchs und Theologielehrers Johannes von Paltz⁴⁰, möchte ich hier näher betrachten. In der Vorrede schreibt Paltz, wie seine katechismusartige Schrift zu verstehen sei: „Diß buchlein ... mag auch geheissen werden ein spigel der liphaber diser werlt. Dann zugleichweiß als der mensch sein leiplich gestalt in einem naturlichem spigel ersehen kan, also mag ein ider sunder und nachfolger diser welt sein ungestalt und irtum in dem spigel seiner vernunft auß diser nachfolgender lere lauter und klerlich erkennen“⁴¹.

Paltz möchte also mit seiner „himmlischen Fundgrube“ seinem Leser einen Spiegel vorhalten, in dem dieser seine Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit erkennen kann. Von den vier Teilen der Schrift interessiert der erste, der das Christus-Bild der spätmittelalterlichen Mentalität wiedergibt. Es geht darin um die Betrachtung des Leidens Christi: „Darzu als man aus vil leren mag versten, so ist kein nutzer ding, gots hult zu erwerben zu gunst der muter gots und aller heiligen und aller engel, dan die betrachtung des heiligen leidn Cristi“⁴².

mynsche wesen wil, de vlitige sik dyt ouer to lesen unde merke wat hyr in gescreuen steyt, unde richte sik to den dogenden unde showe dat quade, so mach he vrede hebben up ertrike und komen to dem ewygen leuende“ (zit. nach Geffcken, Johannes: *Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts* und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther, Bd. I, Leipzig 1855, 89). Vgl. noch Göbl, Peter: *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Zerfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten 1880.

³⁹ Das Grimmsche Wörterbuch gibt für den Begriff „Spiegel“ bzw. *speculum* eine große Zahl von zwar miteinander verwandten, aber doch unterschiedlichen Bedeutungen (vgl. *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. XVI, Leipzig 1905, ND 1984, 2222-2241).

⁴⁰ Paltz, Johannes von: *Die himlische funtgrub*, in: Ders.: *Werke*, 3 Opuscula, hg. v. Burger, Chr. u. a. (SuR 4), Berlin u. New York, 1989.

⁴¹ Ebd., 201, 3-9.

⁴² Ebd., 203, 6-9.

Das „heilige Leiden Christi“ ist für Paltz eine Fundgrube bzw. ein Bergwerk mit vielen Stollen, durch die man hineingehen soll. Der erste Stollen sind die heiligen fünf Wunden Christi: „So mustu zu dem ersten merken, das dir not ist, das du oft ansehest ein crucifix, das wol gemacht ist und lernest das einbilden⁴³ in dein herz und lernest flihen mit den gedanken in die heiligen funf wunden, sonderlich in die heiligen seiten. Das geschicht, wan du oft ansihest die heiligen seiten und einbildest di also, das du kanst in dem abwesen deß crucifix gleich wol an die wunden der heiligen seiten gedenken, eben als op du die vor dir sehest“⁴⁴.

Das Kruzifix muss für Paltz „wohl gemacht“ sein, d.h. detailgetreu, sehr realistisch, damit die Wunden deutlich erkennbar sind. Bezüglich der Wunden an der rechten Seite Christi heißt es dann in Gebetform: „Darein opher ich mich selber und mein leib und sele und bit dich, das du mir wollest mein herze aufbrechen und entzunden in deiner lieb, als du dir dein hertz hast lassen aufbrechen auß grosser lieb, wiewol du den smerzen an deinem herzen nit entpfunden hast⁴⁵, sunder dein aller gebenedeitiste muter hat den befunden“⁴⁶.

Der sechste Stollen bezieht sich spezifisch auf die Betrachtung des heiligen Kreuzes. Die Tatsache, dass das Kreuz Christi aus einem sehr harten Holz ist, bedeutet für Paltz, „das die barmherzigkeit gottes liget auf den herten, verstockten sundern und sunderin, wie wol das si nit entpfinden und frist si“⁴⁷ auf besserung ihres lebens“⁴⁸.

Die paltzsch en Ausführungen kulminieren in einem dramatischen Appell an seinen Leser bzw. seine Leserin: „O sunder und sunderin, verzweifelt nicht! Hat Cristus mer mitleiden gehabt mit dir dan sein muter mit im, warumb wiltu verzweifeln und wilt nit umbkeren und auch mitleidung mit im haben und mit dir selber?“⁴⁹

Paltz fordert also seinen Leser auf, in mystischer *contemplatio* und *meditatio* das Bild des leidenden Christus am Kreuz zu verinnerli-

43 Einprägen, d.h. das äußere Bild wird zu einem inneren.

44 Ebd., 204, 12 - 205, 4.

45 Der Herr war bereits tot, als der Soldat ihn mit dem Speer in die Seite stieß (vgl. Joh 19,33f).

46 Paltz (wie Anm. 40) 205, 21-25.

47 Es gewährt ihnen eine Frist.

48 Ebd., 229, 23-25.

49 Ebd., 235, 5-7.

chen. Ziel ist es, Mitleid mit Christus und sich selbst zu empfinden und dies Christus als Opfer darzubieten, der seinerseits für eine Entzündung der Gottesliebe im menschlichen Herzen sorgen wird. Das aus lauter Gottesliebe brennende Herz soll dann in der Lage sein, Barmherzigkeit zu erlangen, wobei diese darin bestehe, eine längere Frist für die Verbesserung des Lebens zu bekommen.

Das *speculum* des Johannes von Paltz ist mentalitätstypisch, weil es ambivalent bleibt. Die Barmherzigkeit des leidenden Christus wird hervorgehoben, aber immer verknüpft mit menschlicher Leistung. Außerdem ist diese Barmherzigkeit nur die Gewährung bzw. Verlängerung von Reuefristen in Bezug auf ein hartes Gericht, das unvermeidbar ist. Das Ganze zielt darauf hin, die Gottesliebe im Menschenherzen zu entzünden bzw. so aufzustocken, dass der Mensch im bevorstehenden Gericht Christi bestehen kann.

Die Ambivalenz bei Paltz gehört in den Kontext einer Frömmigkeitstheologischen allgemeinen Unsicherheit hinein, die sich in der spätmittelalterlichen typischen Frage nach der ausreichenden Buße äußerte⁵⁰: Was muss man alles tun, um Gottes Barmherzigkeit zu erlangen angesichts seiner strafenden Gerechtigkeit?

Die ungelöste Parallelität der Christus-Bilder – des leidenden Gottmenschen am Kreuz und des zornigen Richters auf dem Thron – führte meines Erachtens im ausgehenden Mittelalter in eine Frömmigkeitstheologische „Sackgasse“. Nur ein von Grund auf neues theologisches Konzept könnte die Ambivalenz dieser Bilder überwinden.

6. Luthers „Spiegel des väterlichen Herzens“

Auch Luther kannte die mittelalterliche *speculum*-Metapher: „Also sind die zehen gepot ein spiegel, dareyn wir sehen, was wir für leut seyn“⁵¹. Hier hat das *speculum* die bewährte Aufgabe, dem Menschen seine eigene Sündhaftigkeit vor Augen zu führen. Aber in einem Abschnitt aus der von Albrecht Peters so genannten „Zusammenfassung“⁵² des Großen Katechismus findet sich eine ganz andere

⁵⁰ Hamm (wie Anm. 11), 38.

⁵¹ WA 16, 497, 29f (Predigten über das zweite Buch Moses).

⁵² Peters, Albrecht: Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. II: Der Glaube,

Spiegelmetapher, die durch ein gewichtiges theologisches Konzept eingeleitet wird. Ich lasse Luther sprechen:

„Siehe, da hast Du das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk mit ganz kurzen und doch reichen Worten aufs allerfeinste abgemalet, darin alle unser Weisheit, Sinn und Vernunft gehet und schwebt“⁵³.

Für Luther sind im Credo das ganze göttliche Wesen, sein Wille und seine Werke beschrieben. Auf diese Aussagen hin soll der menschliche Verstand ausgerichtet werden. Diesem einleitenden Abschnitt folgen vier weitere, die jeweils mit der Partikel „denn“ eingeleitet werden:

1) „Denn alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß darnach getrachtet hat, was doch Gott wäre und was er im Sinn hätte und täte, so hat sie doch der keines je erlangen mögen. Hie aber hast Du es alles aufs allerreichste“⁵⁴.

Auf die Aussagen des Credo kann niemand von selbst kommen. Obwohl man es mit viel Fleiß versuchen könnte, man würde diese Kenntnisse nicht erreichen.

2) „Denn da hat er selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln“⁵⁵.

Der menschlichen Unmöglichkeit ist Gott zu Hilfe gekommen, indem er sich selbst offenbart hat. In den drei Artikeln christlichen Glaubens hat Gott die unermessliche Tiefe seines väterlichen Herzens mit seiner unbegreifbaren Liebe gezeigt.

3) „Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über“⁵⁶ „daß er uns alles geben und eingetan“⁵⁷ hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte“⁵⁸.

Göttingen 1991, 39.

53 BSLK 660, 18-23.

54 BSLK 660, 24-28.

55 BSLK 660, 28-32.

56 Außerdem.

57 Verliehen.

58 BSLK 660, 32-38.

Schöpfung, Erlösung und Heiligung werden von Luther zusammen als die Momente der Bewegung von Gott her zu dem Menschen hin betrachtet; und zwar der einseitigen, unidirektionalen, katabatischen Bewegung von Gott her zu dem Menschen hin.

4) „Denn wir künden ... nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre“⁵⁹.

Der Mensch vermag von sich aus Huld und Gnade bei Gott nicht zu erkennen, geschweige dann zu erwerben. Nur in Christus ist das möglich, und zwar deshalb, weil Christus ein Spiegel des väterlichen Herzens ist. Ohne ihn gibt es nur eine strafende Gerechtigkeit zu erkennen. Und es ist nur der heilige Geist, der den Blick in diesen Spiegel ermöglicht.

So weit Luthers Zusammenfassung des Glaubensbekenntnisses. Für Albrecht Peters ist eine der Charakteristiken der lutherschen Auslegung des Credo die Tatsache, dass Luther die innere Kampffront des Glaubens akzentuiert und als den eigentlichen Feind der Glaubensgewissheit den Unglauben in seinen beiden Gestalten aufdeckt, nämlich dem naiven oder subtilen Selbst- und Weltvertrauen auf der einen Seite und der unheimlichen Weltangst und schleichenden Selbstverweigerung auf der anderen Seite⁶⁰.

Diese Kampffront findet man freilich mehr oder weniger auch bei den mittelalterlichen *specula*, wie es bei Paltz deutlich zu sehen ist. Doch zwischen dem Großen Katechismus und der „himmlischen Fundgrube“ liegen Welten. Der Grundunterschied liegt meines Erachtens darin, dass die mittelalterliche Katechetik in der Ambivalenz ihrer Christus-Bilder verfangen blieb, während Luther anhand eines völlig neuen theologischen Konzepts in der Lage war, ein eindeutiges Christus-Bild zu präsentieren. Sowohl das zugrunde liegende Konzept als auch das aus ihm entwickelte Bild finden sich in diesem kurzen Text des Großen Katechismus wieder.

⁵⁹ BSLK 660, 38-47.

⁶⁰ Peters (wie Anm. 52), 34.

Luther überwand die spätmittelalterliche, Unsicherheit bringende Ambivalenz durch zwei grundsätzliche theologische Redefinitionen. Erstens, indem er die mittelalterliche Zentralstellung der Liebe durch die Zentralstellung des Glaubens ersetzte⁶¹. Im Unterschied zur mittelalterlichen Auffassung erklärte Luther anstelle der Liebe den Glauben zur umgreifenden Haltung des Menschen Gott gegenüber⁶². Das bedeutete freilich nicht die einfache Ersetzung einer Tugend durch eine andere oder eines Habitus durch einen anderen. Glaube bedeutet für Luther in diesem Zusammenhang die Weise des reinen Empfangens, das Beschenktwerden mit der Gerechtigkeit Jesu Christi⁶³.

Luther überwand zweitens die Ambivalenz des Spätmittelalters, indem er Gottes Gerechtigkeit als Manifestation seiner Barmherzigkeit bzw. seiner Liebe interpretierte. Das bedeutet konkret, dass in einer katabatischen Bewegung die Gottesliebe den Menschen durch die Tür des Glaubens erreicht, die von Gott selbst durch das Evangelium geöffnet wird. Der Motor dieser einseitigen Bewegung ist Jesus Christus, der in sich selbst der Inbegriff der Gottesliebe ist. Die Gottesliebe war bei Luther also nicht mehr eine Art Stoff, der den Menschen erreicht und ihn zu einem Gott-Liebenden macht, sondern ein Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber, der ihn dann mit der Gerechtigkeit Christi behandelt. In diesem Sinne war bei Luther der Richterspruch Gottes nicht mehr von der Qualität bzw. Quantität der Gottesliebe im Menschenherzen abhängig, sondern bestand konkret im Freispruch des Menschen um Christi willen.

Bei Luther ist in diesem Sinne eine Umkehrung der Perspektiven vollzogen worden: Nicht der Mensch strebt dem in sich ruhenden Gott entgegen, sondern Gott der Vater ergreift durch Christus im heiligen Geist vom Menschen Besitz und zieht ihn zu sich empor. Die *fides caritate formata* mittelalterlicher Katechetik wurde zur gottgewirkten *fiducia promissionis* der Katechismen⁶⁴.

In der Spiegelmetapher fand auch eine grundsätzliche Veränderung statt. Das *speculum* zeigte bei Luther nicht mehr die Sündhaftigkeit

61 Hamm (wie Anm. 11), 40.

62 Vgl. WA 5, 394, 20 – 395, 12 (Operationes in Psalmos); Burger (wie Anm. 24) 298.

63 Hamm (wie Anm. 11), 43.

64 Peters (wie Anm. 52), 32.

des Menschen und per „Spekulation“ das, was diese Sündhaftigkeit Christus angerichtet hatte, damit in einer Rückbewegung das Mitleid mit dem leidenden Christus die Gottesliebe im Herzen des Menschen entzünde, sondern das *speculum* zeigte direkt die Liebe bzw. Barmherzigkeit Gottes zu dem Menschen und zwar, wie diese in Christus in die Tat umgesetzt wurde.

Darüber hinaus war bei Luther das *speculum* nicht mehr seine eigene Schrift, die durch „Spekulation“ zur Wahrheit führen sollte, sondern Christus selbst: Christus ist der Spiegel des väterlichen Herzens. In diesem Christus-Bild wurden die ambivalenten Christus-Bilder des Spätmittelalters überwunden. Ein Grundproblem der mittelalterlichen *specula* war die Tatsache, dass sie gleichzeitig Gott und Mensch reflektierten. Bei Luther – wie der Katechismustext zeigt – reflektiert der Spiegel ausschließlich Gott, und zwar den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat. In den Katechismen verdichtete sich eine neue, evangelische Mentalität; die Mentalität einer katabatischen Struktur des Verhältnisses Gott-Mensch.

Im Grunde genommen paraphrasiert Luther in der oben dargestellten Passage des Großen Katechismus die Worte des Herrn selbst: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“. Damit wird das Christus-Bild eindeutig. Indem dieses Christus-Bild eindeutig ist, kann es trösten und dem Menschen eine Gewissheit geben, die im Rahmen der mittelalterlichen Katechetik nicht möglich war.