

Menschenbild(er) der Reformationszeit

In enger Zusammenarbeit mit der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) im Erzbistum Bamberg und der KEB im Dekanat Coburg veranstaltete die Katholische Akademie Bayern das Symposium „Menschenbild(er) der Reformationszeit“ im Pfarr- und Dekanatszentrum St. Augustin in Coburg. Anlass, dorthin zu gehen, war auch die im vergan-

genen Jahr auf der Veste Coburg gezeigte Bayerische Landesausstellung „Ritter, Bauern, Lutheraner“. Neben den Vorträgen, die Sie im Anschluss abgedruckt finden, standen auch ein Besuch der Landesausstellung und ein Konzert der „Capella Antiqua Bambergensis“ mit dem Solisten Benjamin Dressler in der katholischen Pfarrkirche St. Augustin auf dem Programm.

Das Bild des Menschen in der Kunst der Reformationszeit – die „katholische“ Perspektive

Wolfgang Augustyn

I.

Eine kurze Vorbemerkung zur Begrifflichkeit scheint notwendig: Der Gebrauch des Wortes „katholisch“ als distinktive Bezeichnung des konfessionellen Unterschiedes ist vergleichsweise jung und erst im Fortgang der reformatorischen Auseinandersetzung als Bezeichnung für all jene Christen üblich geworden, die in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an der Einheit mit dem Papst und den Traditionen von Eucharistieverständnis, Liturgie und kirchlicher Struktur festhalten wollten und den Bruch mit Rom ablehnten. Als es zum Konflikt kam, bei dem die kirchlichen Autoritäten in Frage gestellt wurden, der bald auch – vor allem und stärker als anderswo – im Deutschen Reich zu einem gesellschaftlichen und politischen Streit wurde, kam es schließlich zur Spaltung. Die Profilierung der Parteien gegeneinander, der Vorgang der Konfessionalisierung, der vom 16. Jahrhundert letztlich bis ins 19. Jahrhundert dauerte, führte zur Distinktion zwischen „katholisch“ auf der einen Seite und „evangelisch“ und „reformiert“ auf der anderen Seite. In der Sprache des 16. Jahrhunderts unterschied man zwischen den „Altgläubigen“ und den Anhängern der „Reformation“.

Auch die Formulierung „Bild des Menschen“ scheint mir erklärungsbedürftig. Sie schließt weit mehr ein als bildliche Darstellungen, auch wenn es bei einem Redner, der als Kunsthistoriker spricht, selbstverständlich auch um „Bilder“ des Menschen geht. Doch ist der im Titel der Tagung gebrauchte Begriff „Menschenbild“ vieldeutig und gründet tiefer. Er stammt aus der philosophischen beziehungsweise theologischen Anthropologie und meint Vor-

stellungen zum Wesen des Menschen. Spricht man vom „Menschenbild“, das sich im „Blick auf den Menschen“ offenbart, betrifft dies einerseits grundsätzliche Wesensmerkmale und Eigenschaften, andererseits aber auch jene Vorstellungen, die sein Denken und Handeln bestimmen, die seine sozialen Werte und die Beziehungen des Menschen zu anderen betreffen, eine Dimension, die auch in seiner religiösen Praxis deutlich wird. Beide Aspekte – der Mensch für sich allein und der Mensch in Interaktion – sind eng mit-

einander verwoben und in der historischen Rückschau nicht voneinander zu trennen, beide haben ihren Niederschlag in den Bildkünsten gefunden, auch wenn die Bilder jener Zeit oft nur indirekte Rückschlüsse gestatten: Mein Beitrag präsentiert eher Wirkungen oder Spiegelungen eines bestimmten Menschenbildes. Deutlicher ließe sich diese Frage aus der Literatur und aus personenbezogenen Quellen wie Briefen oder Testamenten beantworten.

Die katholisch-altgläubige Perspektive des Menschenbilds in der Reformationszeit deckt sich im Wesentlichen mit den traditionellen Vorstellungen vom Menschen, die seit dem Hochmittelalter ausgeprägt waren und deren Gültigkeit von den Anhängern der alten Kirche nicht in Frage gestellt wurden, wenn gleich in den Anfängen dieser Auseinandersetzungen gerade in den gebildeten Kreisen deutliche Sympathien für die Anliegen einer durchgreifenden Kirchenreform formuliert wurden. Jene, die sich nicht zur Abkehr von der alten Kirche entschlossen oder von ihrer Obrigkeit dazu verpflichtet wurden, hielten am traditionellen Welt- und Menschenbild des Spätmittelalters fest, auch wenn neue Akzente erkennbar sind. Das katholisch-altgläubige „Menschenbild“, vorsichtiger: der „Blick auf den Menschen“ besteht in Darstellungen deswegen oft in einem Reflex: Wie das Verhältnis des Menschen zu Gott verbildlicht wird, lässt darauf schließen, wie sich der Mensch selbst sah und verstand, in seiner Begrenztheit, Hilfsbedürftigkeit und Heilssehnsucht. Während die allgemeine Bestimmung des Menschen wohl insgesamt wenig Konfliktstoff bot, zeigt der Blick auf den Menschen in seiner Frömmigkeit, in dem durch seinen Glauben und seine Hoffnungen bestimmten Handeln sehr unterschiedliche Bewertungen. Ich versuche beide Aspekte – den allgemeinen und den spezifischen – in der Perspektive der katholisch-altgläubigen Seite in den Spiegelungen der Bildkünste vorzustellen.

II.

Das traditionelle Menschenbild im Spätmittelalter war im Wesentlichen schon in der Frühscholastik ausgeprägt und definierte den Menschen zunächst als Geschöpf Gottes, nach Gottes Bild geschaffen, von seinem Schöpfer aber auch signifikant unterschieden, schon weil der Mensch sich im Gegensatz zur Ewigkeit seines Schöpfers als zeitlich erfuhr: Der Wandel durch die einander ablösenden Lebensalter und die Sterblichkeit am Ende charakterisieren das geschöpfliche Leben des Menschen.

Daran erinnern Darstellungen der Lebensalter und des Glücksrads, aber auch die Bilder zur „Ars moriendi“, der „Kunst des Sterbens“ (Abb. 1, S. 36). Der Holzschnitt stammt aus einer größeren Serie mit Szenen, die unterschiedliche Modelle des Sterbens zeigen: den guten Tod, bei dem der Sterbende sich Gottes Gericht und Urteil bewusst ist, und den schlechten Tod, bei dem der Mensch noch in seiner Sterbesunde sündigt durch Habsucht, Zorn, Hochmut, Begehrlichkeit, Übermaß. Die Aussage des Holzschnitts greift über das moralische Argument hinaus: Unten rechts sieht man als bedrohliche Gegenfigur den Teufel, der die Hochmütigen ins Höllenfeuer zieht. Der zeitgenössische Betrachter wurde hier mit einer menschlichen Grundbestimmung vertraut gemacht: Der Mensch ist mit Vernunft begabt, die ihn zur Einsicht befähigt, aber auch mit dem freien Willen, der es ihm ermöglicht zu sündigen. Die Gabe der Vernunft unterscheidet den Menschen ebenso vom Tier wie die Beseelung. In der Hochscholastik hatte die neuplatonische Dichotomie von Leib und Seele noch deutlich nach-

gewirkt, seit dem 13. Jahrhundert setzte sich dann nach und nach eine aristotelisch geprägte Auffassung durch, wonach die Kräfte der Seele nur in Verbindung mit dem Leib aktiv würden, die volle Person des Menschen eben aus Leib und Seele bestehe. Das Verhältnis zum Körper blieb allerdings ambivalent: Auf der einen Seite war dies derjenige Teil des Menschen, der Sünde und Tod ausgesetzt war, auf der anderen Seite war er Ebenbild Gottes. Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, verkörperte das ideale Bild des Menschen, dessen Physiognomie man noch dazu aus apokryphen Beschreibungen wie dem Lentulus-Brief zu kennen glaubte und zu imaginieren bemüht war. Außerdem sollten, so bekannte man im Credo, bei der Wiederkunft Christi zum Gericht die Toten einen neuen Leib erhalten. Dass dabei der Mensch körperlich auferstehe, führte nicht nur zu komplizierten Erwägungen spätscholastischer Theologen, sondern auch zu so eigentümlichen Bildschöpfungen wie zum Beispiel in der Wallfahrtskirche Untermais in Südtirol, wo in einem Wandgemälde ein Rabe dem noch unvollständigen Auferstehenden einen Arm bringen muss, um dessen Auferstehungsleib zu komplettieren.

Schon in der hochmittelalterlichen Kosmologie galt unbestritten, dass der Mensch als Teil des von Gott geschaffenen Kosmos mit den Kräften der Natur verbunden war, dass er die Ordnung von Welt und Natur in seiner eigenen Körperlichkeit widerspiegle und als „Mikrokosmos“ zu verstehen sei. Charakteristisch für den Menschen galt deswegen nicht nur die Geschlechterdifferenz von Mann und Frau, sondern auch der Einfluss der Gestirne auf das Wohlergehen des Körpers, das man mit Hilfe des Aderlassens zu regulieren suchte. Regelmäßig war seit der Spätantike auch von Planetenkindern die Rede. Man glaubte, Menschen würden in ihren charakterlichen, physischen und sozialen Merkmalen, in Temperament, Physiognomie und Berufswahl von jenem Planeten bestimmt werden, in dessen wechselndem Wirkungsbereich diese geboren waren und im Augenblick der Empfängnis oder Geburt auf diese Weise bestimmte Wesensmerkmale erhalten hätten. Die Vorstellung der regierenden Tierkreiszeichen wurde häufig bildlich umgesetzt, regelmäßig setzte man seit dem späteren Mittelalter zu den Planeten (die man ganz in der antiken Tradition personifizierte) auch ihre „Kinder“ ins Bild.

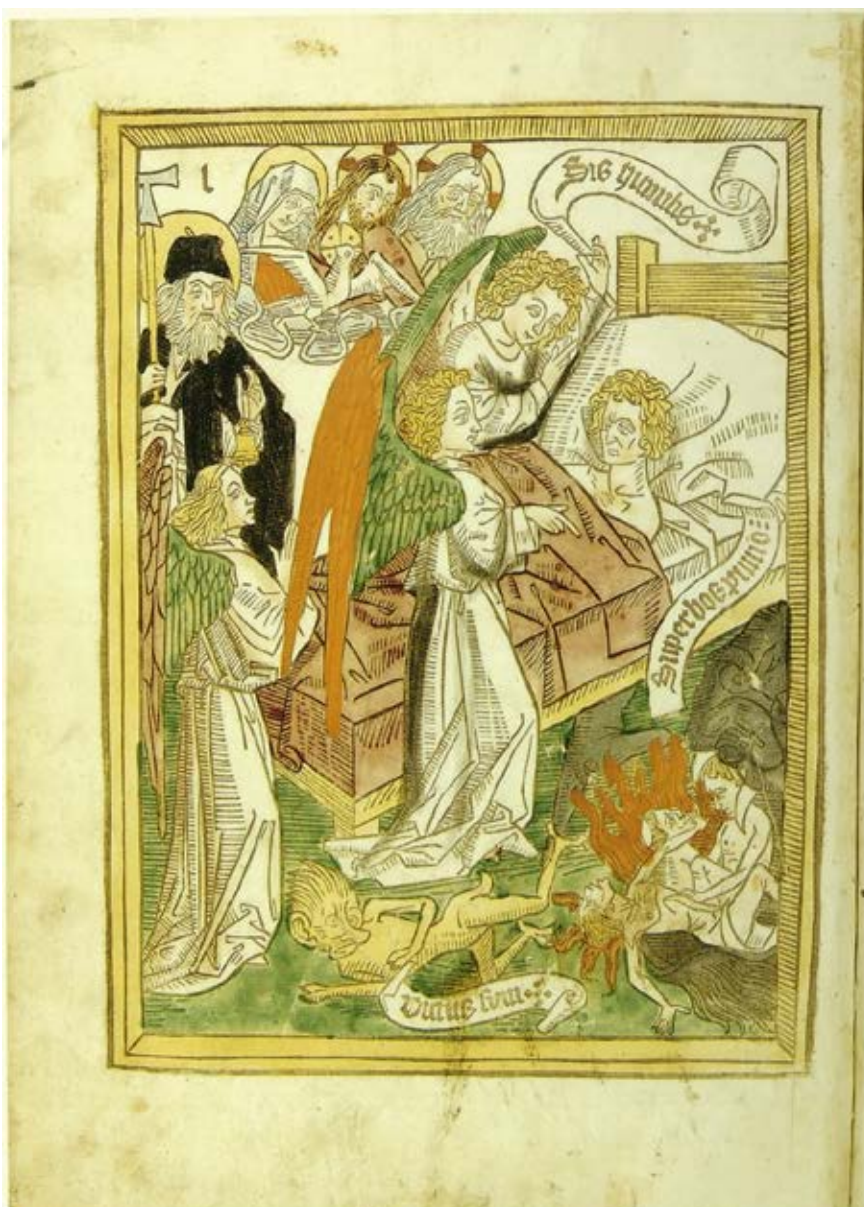
Mit dem Einfluss der Gestirne stand ein Erklärungsmodell für die Frage nach Individuum und Individualität zur Verfügung, eine der großen Fragen der Renaissance, mit dessen Hilfe sich die Ausprägung der einzelnen Persönlichkeit erklären ließ, ohne dass es die einzige und ausschließliche Erklärung dafür gewesen wäre. Die Humanisten entdeckten am Vorbild der Antike, die sie nachzuahmen und wiederzubeleben suchten, auch das persönliche Streben und die persönliche Leistung als Wesenszug des Individuums. Wie die zeitgenössischen Darstellungen von Gelehrten und Kaufleuten zeigen, wurde damit die Individualität der Person selbst, nicht mehr historische Tat, fürstlicher Rang oder geistliche Würde, zum Bildthema. Nicht allein aus Gründen der Sorge um die Erinnerung im Gedächtnis künftiger Generationen oder der Repräsentation wegen hatte deswegen die Bildaufgabe des Porträts seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert eine erste Hochkonjunktur.

III.

Die spätmittelalterliche Umwelt war eine relativ fest gefügte Ordnung, geprägt durch Strukturen wie die ständische



Prof. Dr. Wolfgang Augustyn, Stellv. Direktor des Zentralinstituts für Kunstgeschichte, apl. Professor für Kunstgeschichte an der LMU München



Ars moriendi, Bl. 21v, um 1465/70 (Berlin, Kupferstichkabinett)

Abb. 1: Darstellungen der Lebensalter und des Glücksrads, aber auch die Bilder zur „Ars moriendi“, der „Kunst des Sterbens“, erinnern die Menschen an die Sterblichkeit.



Predigt des hl. Johannes Capistran in Bamberg 1452, Bamberg, 1470/1475 (Bamberg, Staatsgalerie)

Abb. 2: Die Furcht vor dem Gericht war groß. Prediger wie der Franziskaner Johannes von Capistran ermahnten zur Umkehr und zu bußfertigen Leben.

Gesellschaft und das Regelwerk des kirchlichen Lebens. Der einzelne erfuhrt sich zwar als Individuum, vor allem aber als Teil einer bestimmten Gruppe, die durch lebensweltliche Kategorien definiert war und umgekehrt den Blick auf den jeweiligen Menschen stark mitbestimmte. Der vor wenigen Jahren verstorbene französische Historiker Jacques Le Goff benannte als Kategorien dafür Mönche, Krieger, Bauern, Städter, Intellektuelle, Künstler/Handwerker, Kaufleute, Frau und Familie, Heilige und Außenseiter (Dirnen, Bettler, Henker, Gaukler, Totengräber). In der grundsätzlichen Ambivalenz des zeitgenössischen Menschenbilds, das den Christen beschrieb als ebenso ausgewählt wie angefochten, als zur ewigen Seligkeit berufen und doch sündig, kam dem Denken und Handeln des Einzelnen für sein Seelenheil eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Die während seiner Lebenszeit vollzogenen Taten würden – dessen war man sich sicher – am Ende der Tage in einer großen Abrechnung im Guten wie im Schlechten summiert, abgewogen und für gut oder schlecht befunden werden, so wie es auch in zahllosen Bildern dargestellt war.

Vom Ausgang dieser endzeitlichen Abrechnung hing das weitere Schicksal ab: die Aufnahme ins Paradies oder die Verdammnis und Verurteilung zu den Strafen der Hölle. Die alltäglichen Lebensumstände ließen kaum zu, die

Erinnerung an Begrenztheit und Tod zu verdrängen; die Bilder dazu taten ein Übriges. Die Endzeiterwartung betraf jeden Menschen einzeln und die Gesamtheit aller Menschen, gleich welchen Standes. Bilder zeigten noch an den zum Gericht aus ihren Gräbern Gerufenen die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen. So sieht man in der Hölle – durchaus mit einem gewissen kirchenkritischen Unterton – auch Papst, Kardinal, Bischof und Kleriker. Die Theologen des Mittelalters hatten auf der Grundlage der Bibelauslegung durch die Kirchenväter, besonders jener des Augustinus, die Lehre von den letzten Dingen formuliert, ein als verbindlich geltendes Deutungsmodell. Voraussetzung dafür waren die an verschiedenen Stellen des Alten und Neuen Testaments beschriebenen, keineswegs übereinstimmenden Aussagen über das Ende der Zeit und die dann anbrechende neue Ordnung. Die Bildüberlieferung illustriert die Textgrundlagen ebenso wie die daran anknüpfenden Harmonisierungsversuche. Man kann im Wesentlichen zwei Modelle unterscheiden: Das eine geht auf Mt 25,31ff. zurück, das andere auf die Schriften des Johannes. Im ersten Fall geht es um die letzten Dinge, die den einzelnen betreffen, im anderen, um das allgemeine Gericht über alle Menschen. Der Einzelne werde unmittelbar nach dem Tod einer ersten Beurteilung unterworfen und verweile dann

bis zum Jüngsten Tag vorläufig und vor der endgültigen Auferstehung des Leibes in einem Zwischenbereich, seit dem 13. Jahrhundert als Läuterungsort, „Fegefeuer“ beschrieben. Erst mit der Wiederkehr Christi zum Weltgericht breche die Endzeit an, geschehe die leibliche Auferstehung der Toten, werde diesen endgültig Himmel oder Hölle zugewiesen, wie es in zahlreichen dramatischen

Verbildlichungen des Spätmittelalters vor Augen stand.

Die Furcht vor dem Gericht war groß. Prediger wie der Franziskaner Johannes von Capistran ermahnten zur Umkehr und zu bußfertigen Leben (Abb. 2). Ursprünglich Jurist, war er nach einem weltlichen Leben als Richter und Diplomat 1416 in Perugia Franziskaner der strengen Observanz geworden

und Schüler Bernardins von Siena. Mehrere Päpste beauftragten ihn, als Inquisitor gegen Fratizellen, Juden in Sizilien, Moldawien und Polen vorzugehen, aber auch gegen Hussiten und Juden in Schlesien, Ungarn, Böhmen und Mähren: Aufträge, die er mit aller Härte und Entschiedenheit ausführte. Sein Ruf verschaffte ihm nicht nur großen Zulauf bei seinen öffentlichen Bußpredigten, bei denen er regelmäßig seine Zuhörer dazu aufforderte, als Zeichen ihrer bußfertigen Gesinnung Bücher und Luxusgegenstände auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, wie es ein in Bamberg erhaltenes Tafelbild aus der Zeit um 1470 zeigt. Seine strenge Frömmigkeit und asketische Lebensführung, verbunden mit einer entsprechenden Rhetorik, verfehlten ihre Wirkung auf seine Zuhörer nicht, die ihn schon zu Lebzeiten als heiligmäßig verehrten.

Das Beispiel seiner großen Wirksamkeit ist charakteristisch für die Stimmung in den Jahrzehnten vor der Reformation. Man hat ermittelt, dass in Oberösterreich die Zahl der Messstiftungen nach 1450 kontinuierlich anwuchs bis zum Höhepunkt 1517 (dann freilich fast schlagartig zurückging). In einer Stadt wie Hamburg gab es bis zur Einführung der Reformation insgesamt 99 Bruderschaften, die meisten davon erst nach 1450 gegründet. Es gab wohl zu keiner anderen Zeit so viele Feiertage und Prozessionen. In diesem Zeitraum ist außerdem im ganzen deutschsprachigen Raum, von der Ostsee bis nach Holland, von Kärnten bis ins Elsass, von Norddeutschland bis Südtirol, eine neue intensive Bautätigkeit festzustellen: Unzählige spätgotische Kirchen wurden gebaut und oftmals mit größtem Aufwand ausgestattet. Zum allergrößten Teil beruhte dies alles auf dem Stiftungswesen des Spätmittelalters.

IV.

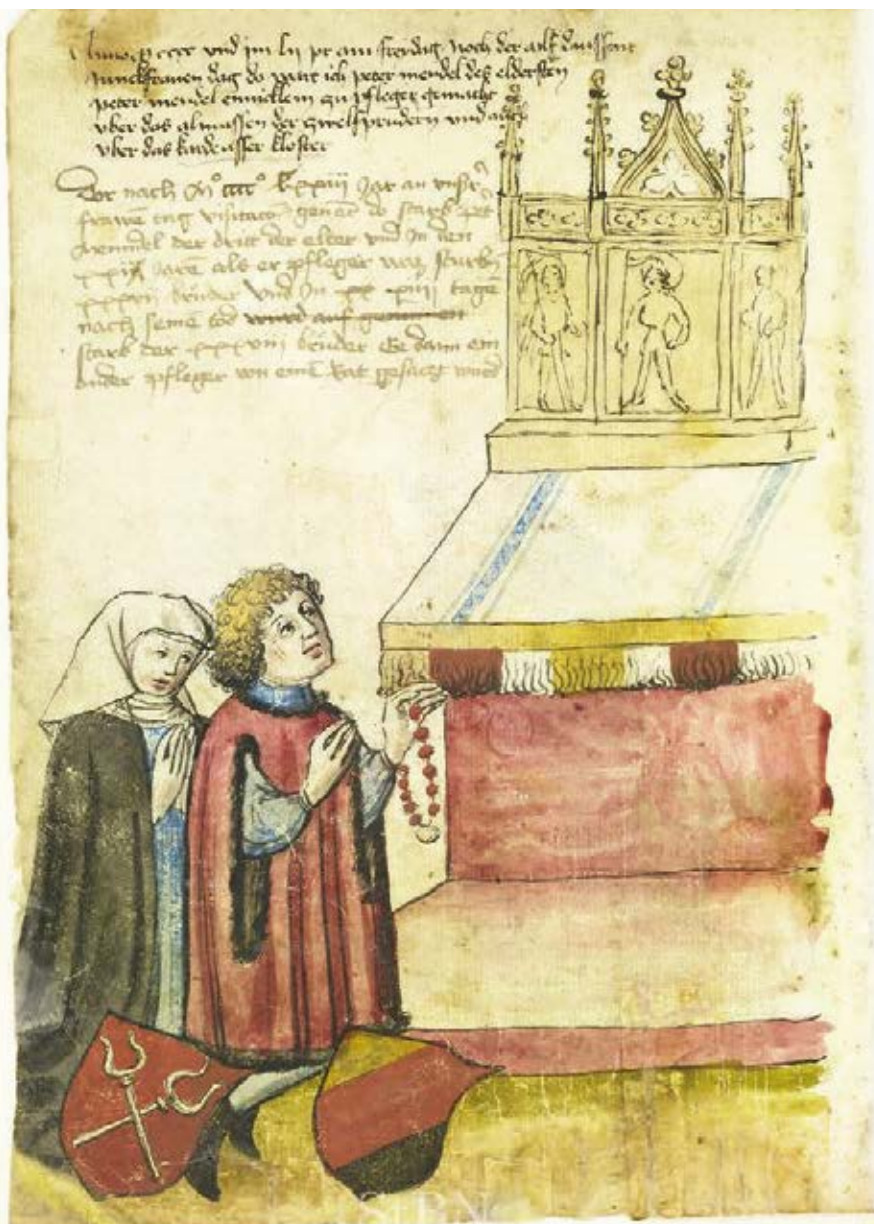
Fragt man nach dem Menschenbild, das sich auch in den Bildkünsten erkennen lässt, so gibt es vielfältige Anzeichen dafür, dass in der Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung der Zeitgenossen sich der Mensch in einem Zustand dauerhafter Anfechtung und gravierender Heilsbedürftigkeit befand. Die „Heilssehnsucht“ korrespondierte der Verunsicherung. Existenznot und Hilfsbedürftigkeit führten zu übersteigertem religiösen Über-eifer, skrupulöser Vorsicht, zu Strategien der Vergewisserung, wenn etwa Graf Werner von Zimmern 1483 rund 1000 Seelenmessen für sich feiern ließ oder der geldrische Herzog 1469 befahl, nach dem Tod seiner Frau die Glocken aller Arnheimer Kirchen drei Tage lang zu läuten. Während dieser Zeit sollten in allen Kirchen alle Priester stille Messen feiern und das Totenoffizium beten. Die Frage, was man tun müsse, wie man leben solle, um vor dem künftigen Gericht zu bestehen und in die ewige Seligkeit gelangen zu können, war eine dauerhafte, lebenslange Anforderung, die nicht allein durch Glaube und Gebet erfüllbar schien, obwohl es gerade im Spätmittelalter zu einer Differenzierung und Intensivierung gerade der privaten Frömmigkeit gekommen war.

Diese – die private Frömmigkeit – konzentrierte sich in besonderer Weise auf die Passion Christi, die dem Einzelnen zur Nachempfindung in Gebet und Betrachtung anempfohlen war (Abb. 3). In der Volksfrömmigkeit des späten 15. Jahrhunderts war der Subjektivismus der Mystik des vorausgehenden Jahrhunderts in einer populären, vereinfachten Form wirksam geblieben. Die zahlreichen Bildzeugnisse zur Passion zeigen das Bestreben, diese in ihren Einzelheiten möglichst anschaulich zu schildern, um es dem Gläubigen zu erleich-

tern, sich in dieses Geschehen zu vertiefen und es sich ins Gedächtnis zu rufen. Der den zeitgenössischen Passionsdarstellungen innewohnende Realismus entsprach einem für das Spätmittelalter kennzeichnenden Streben nach sinnlicher Anschaulichkeit. Das Bedürfnis, etwas sehen, ja berühren zu können, ist an vielen Stellen belegt, das „Schauverlangen“ etwa führte zur zweiten Elevation der Hostie in der Messe.

Neutestamentliche Texte wie der Jakobusbrief gaben einen Anhalt für die Vorstellung, dass der untätige Glaube, ein Glaube ohne Taten, ohne gute Werke, nichts fruchte. Augustinus hatte auf dieser Grundlage (und in einem gewissen Gegensatz zur paulinischen Gnadenlehre) die Vorstellung weiterentwickelt, dass es möglich sei, übernatürlichen Verdienst zu erwerben durch gute Werke – ein Gedanke, den später die Reformatoren ablehnen sollten, weil sie darin eine Schmälerung der Gnade und der Verdienste Christi sahen.

Unabhängig davon, ob man mit Thomas von Aquin der biblisch begründeten Annahme folgte, dass für die Verdienstlichkeit guter Werke die innere Disposition des Handelnden Voraussetzung sei, oder mit Duns Scotus und den spätmittelalterlichen Nominalisten von der Möglichkeit einer freien, voraussetzungslosen Annahme guter Werke durch Gott ausging, führte diese Überzeugung im Spätmittelalter zu einer unübersehbaren Fülle von unterschiedlichen Stiftungen, die darauf schließen lassen, dass man im Alltag vereinfachend von einer Ökonomisierbarkeit des Heilserwerbs ausging und sich von nachhaltiger Stiftung auch nachhaltiges endzeitliches Heil erhoffte. Wie sehr man sich dessen sicher zu sein glaubte, mag das öfter zitierte Beispiel der Bruderschaft „Unserer Lieben Frau“ in s’Hertogenbosch belegen, die einem verstorbenen Mitglied der Bruderschaft 1465 einen Brief an den Heiligen Petrus in den Sarg legte, damit der Verstorbene, unter Berufung auf die durch die Bruderschaft verrichteten guten Werke, ungehindert die Himmelstür würde passieren können. Es kam hinzu, dass man



Hausbuch der Mendelschen Zwölfbrüderstiftung, Nürnberg, Stadtbibl. Amb. 317.2 fol. 18v, Nürnberg 1425

Abb. 3: Die private Frömmigkeit konzentrierte sich in besonderer Weise auf die Passion Christi. Das Nachempfinden in Gebet und Betrachtung der

Passion war für viele Menschen zentral und wurde oft auch im privaten wie öffentlichen Bereich dargestellt.



Abb. 4: Dieser Hochaltar aus der Nördlinger Pfarrkirche St. Georg zeigt das Repräsentationsbedürfnis der Reichen auch im kirchlichen Umfeld, wie im Bildteil links unten, wo klar gezeigt wird, wer an der Messe im Gestühl teilnimmt und wer seinen Platz an einer weniger bedeutenden Stelle fand.

Friedrich Herlin, Hochaltar der Stadtpfarrkirche St. Georg in Nördlingen, 1462 (Nördlingen, Stadtmuseum)



Albrecht Dürer, *Weinung mit Stiftern*, Nürnberg 1500, (München, Alte Pinakothek)

Abb. 5: Der Stifter weiß sich in Szene zu setzen. Dieses Dürergemälde hat der reiche Nürnberger Goldschmied Glimm in Auftrag gegeben, mit der Anweisung,

ihn und seine Verwandten – wenn auch deutlich kleiner dargestellt – in die Szene der Weinung mit aufzunehmen.

glaubte, auch stellvertretend für Verstorbene und für künftige Nutznießer ein solches himmlisches Guthaben ansammeln zu können.

Auf solchen Stiftungen basierte ein großer Teil des mittelalterlichen Sozialwesens, der kollektiven Sorge um Arme und Kranke. Diese war zwar als allgemeine Pflicht christlicher Nächstenliebe zu verstehen, aber ohne das Almosen- und Stiftungswesen der Zeit hätte diese Aufgabe nur unzureichend erfüllt werden können. Solche Stiftungen betrafen Messstipendien, mit deren Feier mehrfacher geistlicher und endzeitlicher Gewinn zu erreichen war, für den zelebrierenden Priester, für die anwesenden Zeugen der Liturgie, für den Stifter und für den- oder diejenigen, deren Seelen-

heil die Stiftung zugutekommen sollte. Gestiftet wurden aber auch Pfründen, um Geistliche zu entlohnen. Im Dom von Konstanz, einem Bischofssitz, bestanden 54 Altarstiftungen, im Ulmer Münster, einer Pfarrkirche, etwa gleichviel, an der Elisabethkirche in Breslau gab es gegen 1500 genau 122 Messpfründen an insgesamt 47 Altären. Gestiftet wurden Ausstattungsgegenstände aller Art, vom Reliquienbehältnis oder Altargerät bis zum Kerzenwachs, von der liturgischen Gewandung bis zum Altarretabel oder Reliquienschrein.

Alle diese Werke sind Zeugnisse für das Selbstverständnis ihrer Auftraggeber, die um ihr künftiges Heil sorgten, wenngleich neben religiösen gewiss auch andere Beweggründe eine Rolle

gespielt haben mögen. Gerade im Zeitalter des Frühkapitalismus, einer Zeit neuen Reichtums und sozialen Aufstiegs, dürfte auch das Repräsentationsbedürfnis konkurrierender städtischer Familien, nicht zuletzt auch im Vergleich mit der Stiftungspraxis adeliger Familien, den Stifterwillen befördert haben. Beide Motivationen sind aufs Engste miteinander vermischt und im Verständnis der Zeit als einander ergänzende Motive zu sehen, gleichsam zwei Seiten einer Medaille.

Der Hochaltar der Pfarrkirche St. Georg in der Reichsstadt Nördlingen zeigt die selbstverständliche Präsenz der städtischen Gesellschaft, bei der durchaus unterschieden wurde, wer an der Messe im Gestühl teilnimmt und wer

seinen Platz an einer weniger bedeutenden Stelle fand (**Abb. 4, S. 37**). Nirgends tritt die Person deutlicher in den Blick als an den Stellen, an denen der Stifter und seine Familie und/oder seine Ahnen durch ihr Wappen oder durch figürliche Bildnisse, je später desto deutlicher porträthaft, den Tatbestand der Stiftung dokumentieren, im Sinne der Erinnerung, oft auch wie ein rechtsverbindlicher Besitzvermerk, denn in den von Familien gestifteten Erbbegräbnissen, Kapellen einer Kirche, blieb die Ausstattung in der Regel Eigentum der Stifter.

Auf einem Bild aus der Zeit um 1500 (heute in dem durch ein Säureattentat beschädigten und restaurierten Zustand), einem Epitaph, das der reiche Nürnberger Goldschmied Glimm nach dem Tod seiner ersten Ehefrau bei Albrecht Dürer in Auftrag gab und das ursprünglich seinen Platz in der Nähe des Grabs in der Nürnberger Dominikanerkirche hatte, sieht man den Stifter, die verstorbene Ehefrau und die drei Kinder, beide Eheleute stammten aus wappenführenden Familien (**Abb. 5**). Hier sind der Stifter und seine Angehörigen durch ihren wesentlich kleineren Maßstab nicht Teil des Geschehens, der Niederlegung des vom Kreuz abgenommenen Christus.

Andere Beispiele zeigen auf den Flügeln eines Altarretabels das kniende Stifterpaar zu Seiten des Altars. Sie setzen ihre Anbetung damit im Bild über ihre Lebensdauer hinaus kontinuierlich fort. Begleitet werden sie in aller Regel von Heiligen, oft den Namenspatronen der Stifter. Die Heiligen nehmen ihre Rolle als Vermittler zwischen den Gläubigen und der Majestät Gottes wahr. Es galt die Überzeugung, durch die Heiligen Fürbitte und Beistand bei Gott zu erlangen, man verstand sie als Sachwalter an höherem Ort, die deswegen angerufen und verehrt wurden. In erster Linie galt dies für Maria. Ihre besondere Rolle in der Heilsgeschichte und ihre mütterliche Nähe zu Christus ließen es besonders wirkungsvoll erscheinen, sie um Fürbitte anzurufen. Ihr Schutz musste Gefahren wehren können, ihr Eintreten beim Endgericht ließ auf Begnadigung oder mindestens ein günstigeres Urteil hoffen. In Bildern wie der Schutzmantelmadonna wurde dies immer wieder veranschaulicht (**Abb. 6, S. 39**).

Man hoffte jedoch auch auf die aktive Fürsprache der Heiligen. Als Bildthema auf Retabeln oder Votiven oder Epitaphien begegnen häufig Szenen aus ihrem Leben, die sie als besondere Exempel beispielhaften christlichen Lebens – bis zum Martyrium – ausweisen. Bemerkenswert ist die starke Verehrung, die im Spätmittelalter gerade solche Heilige erfuhren, deren Vita auch als moralisches Exempel gelten konnte, wie Alexius, der als reicher Kaufmann eine Pilgerschaft antrat, zurückkehrte und in seinem eigenen Haus unerkant bis zu seinem Tod in untergeordneter Stellung lebte, oder Maria Magdalena, die als bekehrte Sünderin galt, weil man im Mittelalter mehrere im Neuen Testament erwähnte Frauen zu einer Biographie verschmolz, Maria Magdalena die Jesus von bösen Geistern befreit hatte, die im Lukasevangelium (Lk 7,36-50) genannte Sünderin, die Jesus im Hause des Pharisäers Simon die Füße gesalbt hatte, und Maria, die Schwester des Lazarus. Die Vorstellung des zum Heiligen bekehrten Sünders war besonders ansprechend, denn je größer die vorausgegangene Sünde gewesen war, desto gewichtiger schien die Bekehrung und Begnadigung durch Gott, damit desto wertvoller und wirkungsvoller schätzte man die Fürsprache einer oder eines solchen Heiligen bei Gott ein. Besonderer Ausdruck der Heiligenverehrung war die intensive Verehrung der Reliquien, entweder am

Grab eines Heiligen selbst oder in eigens dafür geschaffenen Behältnissen, oft großen und aufwendig geschmückten Schreinen. Man stellte an besonderen Tagen Reliquien – in der Sprache der Zeit „Heiltümer“ – zur Schau und bot sie damit den Gläubigen zur Verehrung, man führte die Schreine und Reliquiare in Prozessionen mit und erhoffte sich durch die Verehrung Beistand (Abb. 7).

Mit dem Besitz von Reliquien waren oftmals besondere Ablässe verbunden. So glaubte Kardinal Albrecht von Brandenburg, der Erzbischof von Mainz und Magdeburg, sich mit den von ihm in Halle zusammengetragenen Reliquien einen Ablass von knapp 40.000 Jahren gesichert zu haben. Das seit dem 11. Jahrhundert gebräuchliche Ablasswesen resultierte aus der theologischen Vorstellung der Schlüsselgewalt der Kirche, die diese in den Stand setze, von der Sündenschuld und von den Sündenstrafen loszusprechen, beides zu tilgen. Der vollkommene Ablass hob alle zeitlichen Sündenstrafen auf. Ablässe, die zu erlangen man Gebete und gute Werke verrichten musste, verpflichteten zu entsprechenden Almosen. Die daraus erwachsenen, durch reisende Ablassprediger unterstützten Missbräuche sind bekannt. Sie gehören zu den großen Kritikpunkten der kirchlichen Praxis seitens der Reformatoren, eine Kritik, die

schließlich das ganze kirchliche Leben und ihre Träger einschloss.

V.

Hermann Heimpel schrieb einmal, Deutschland sei im Spätmittelalter „ein besonders mittelalterliches Land“ gewesen. Es scheint, dass gerade Intensivierung der Frömmigkeit in den Jahrzehnten vor der Reformation eine der Voraussetzungen für ihr Zustandekommen war. Die überkommenen Vorstellungen über das Wesen des Menschen wurden erst im Lauf des 15. Jahrhunderts allmählich aufgebrochen und verändert durch die Humanisten und deren neue Auffassung von Individuum und Individualität. Auf der katholisch-altgläubigen Seite blieben die traditionellen Koordinaten gültig, obgleich es durchaus Akzentverschiebungen gab.

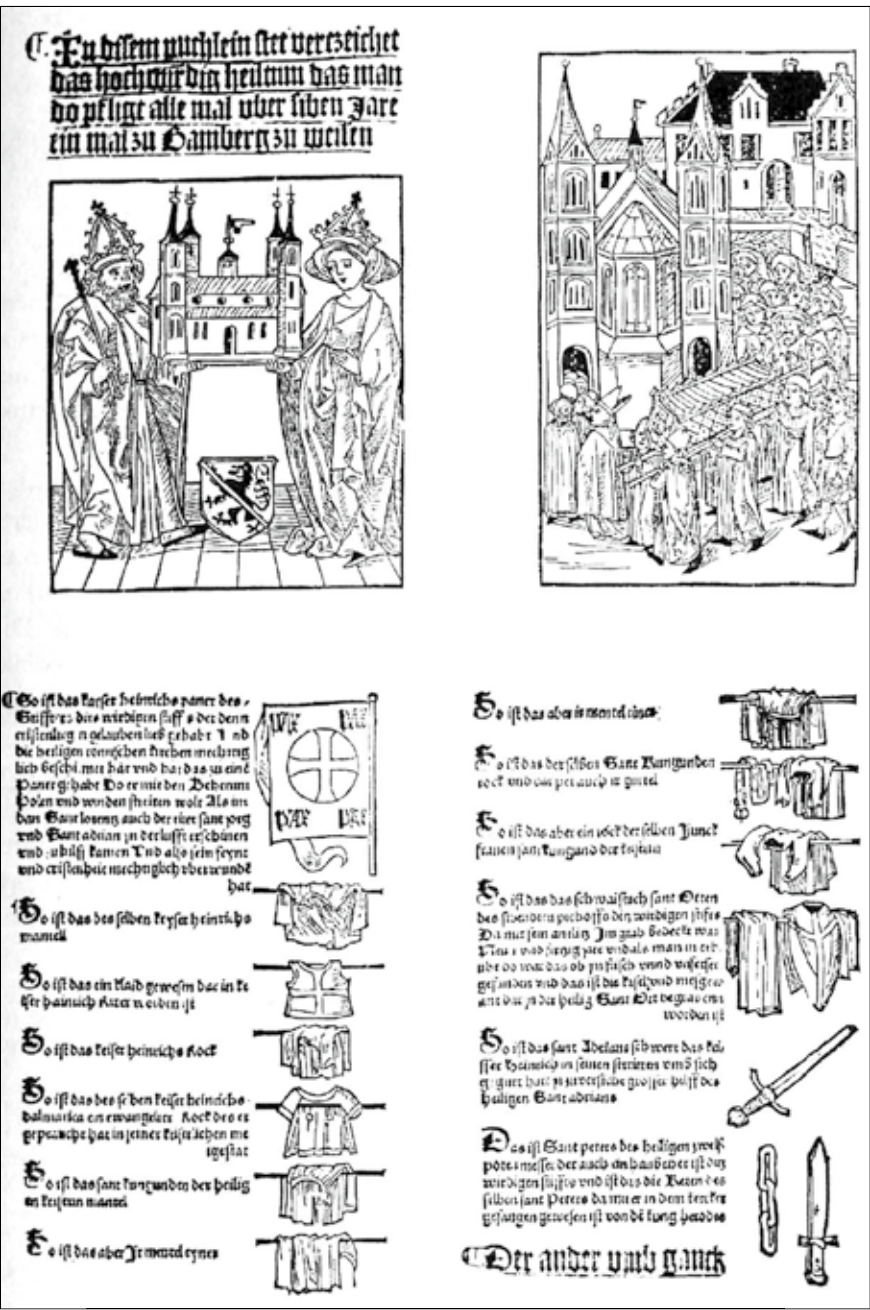
Das Bild des Menschen in der Kunst der Reformationszeit bietet – auf der altgläubigen Seite – wie in einem Spiegel die Fortdauer der traditionellen Denkmodelle, freilich nicht ohne Brechungen. Der Mensch wird gezeigt als Gottes Geschöpf, dem trotz aller Angewiesenheit in der Beziehung zu seinem Gott ein aktiver Part zukommt. Die andere Sichtweise der Reformatoren auf das Verhältnis von Gott und Mensch veränderte auch ihren Blick auf den Menschen. □



Gregor Erhart, Schutzmantelmadonna, Frauenstein, O.Ö., zw. 1496 und 1505

Abb. 6: Maria wird durch ihre mütterliche Nähe zu Christus immer wieder angerufen als Beschützerin im Leben

und Fürsprecherin nach dem Tod. In Bildern wie der Schutzmantelmadonna wurde dies veranschaulicht.



Bamberger Heiligtumsbuch, Titelholzschnitt, 1508/1509 (London, British Library)

Abb. 7: Besonderer Ausdruck der Heiligenverehrung waren Reliquien. Man stellte an besonderen Tagen Reliquien – in der Sprache der Zeit „Heiltümer“ – zur Schau und bot sie damit den Gläubigen zur Verehrung an.



Domkapitular Dr. Heinrich Hohl, Bischöflicher Beauftragter für Erwachsenenbildung im Erzbistum Bamberg, begrüßte die Teilnehmer der Veranstaltung im Pfarr- und Dekanatszentrum St. Augustin in Coburg.

„Sub specie aeternitatis.“ Das Bild des Menschen – die „evangelische“ Perspektive

Hans-Christoph Dittscheid

„Man sieht nur mit dem Herzen gut“
(Antoine de Saint-Exupéry)

I. Raffaels Schule von Athen – Ein Menschenbild der Renaissance

Zu den wesentlichen Neuerungen der Renaissance gehört das mit ihr erwachte Interesse am Menschen. Katalysatorisch sorgte dafür vor allem die Wiederentdeckung der antiken Philosophen und ihrer Schriften, die sich zur Anthropologie geäußert haben. Dazu zählen vor allem die aus dem Arabischen wiedergewonnenen Werke des Aristoteles sowie der durch Marsilio Ficino ins Lateinische übersetzte Platon. Diese Wiederentdeckung findet auch künstlerisch einen monumentalen Ausdruck – im Fresko der „Schule von Athen“, das Raffael um 1509/10 in der Stanza della Segnatura des Papstpalastes im Vatikan malte. (Abb. 1, S. 41) Es spricht für dessen nachhaltige Wirkung, wenn originalgroße Kopien der „Schule von Athen“ bis heute Bibliotheken, Akademien oder Universitäten in Paris, St. Petersburg oder Regensburg schmücken und zur geistigen Produktivität animieren. Dieses Bild hat schon seinen Auftraggeber, Papst Julius II. della Rovere, zum Nachdenken aufgerufen und lädt bis heute den Betrachter zum Philosophieren ein. Da das Bild vordergründig stumm bleibt, fallen die Versuche, es zum Reden zu bringen, entsprechend vielstimmig und nicht selten dissonant aus.

Man erblickt über 50 lehrende oder lernende Philosophen, von denen zwei besonders in den Brennpunkt rücken: die Protagonisten Platon und Aristoteles. Die einem antiken Theater ähnliche Szene setzt die beiden Philosophen von allen anderen ab, indem sie über ihnen mehrere hintereinander gestaffelte Rundbögen versammelt, aus deren Tiefe sie nach vorn treten. Wer die beiden Philosophen sind, erfährt der Betrachter nicht über ihre Porträts. Vielmehr sind beide Figuren nur über ihre Bücher identifizierbar, deren Titel auf den Buchrücken zu lesen sind – „Timaios“ und „Etica“. „Timaios“ ist ein von Platon verfasster Dialog, der nach den Zusammenhängen zwischen dem Mikrokosmos Mensch und dem Makrokosmos der Welt fragt, und als das einende Band die Seele erkennt. Platon hält das Buch senkrecht nach oben, wohin auch sein rechter Arm weist – ins Reich der Ideen.

Das Buch der „Etica“ ist ein Werk seines neben ihm stehenden Schülers Aristoteles, und meint die nach dessen Sohn benannte „Nikomachische Ethik“. Aristoteles hält das Buch im Unterschied zu seinem Lehrer waagrecht und deutet mit der ebenfalls waagrecht ausgestreckten rechten Hand an, dass ihn das unmittelbar vor ihm erreichbare interessiert, in Sonderheit der Mensch. Die Nikomachische Ethik reflektiert über Fragen der Lebensgestaltung und die Tugenden. Raffael hat diesem Thema die Ausmalung der angrenzenden Fensterwand gewidmet. Beide Philosophen reflektieren demnach über Grundfragen der Philosophie. Sie entsprechen damit den Erwartungen der personifizierten Philosophia, die im Gewölbe über dem Fresko auf einem Thron sitzt



Prof. Dr. Hans-Christoph Dittscheid, Professor für Kunstgeschichte an der Universität Regensburg

und im Hintergrund von zwei Putten begleitet wird. Sie halten zwei Schrifttafeln mit der Aufschrift „cognitio causarum“, die Erkenntnis der Gründe und Prinzipien. Platon und Aristoteles verfolgen mit ihren Büchern zentralen Anliegen der Philosophie. Beide Themen erscheinen von elementarer Bedeutung, so dass der greise Platon und der junge Aristoteles gleichberechtigt auftreten und sich nicht gegeneinander ausspielen lassen. Ihre Zweizahl ist notwendig, um dem Dialogprinzip zu entsprechen, das Platons Schriften zugrunde liegt.

Hinter Platon und Aristoteles tritt der Lehrer Platons auf, Sokrates. Er ergänzt, wenn auch in der für ihn typischen Art unauffällig, das im Rampenlicht stehende Philosophenpaar zur Trias, die Lehrer, Schüler und Enkelschüler wie die drei Generationen von Vater, Sohn und Enkel vereinen. Mit dem Ältesten, Sokrates, wird bis heute der Beginn der „sokratischen“ Philosophie gleichgesetzt, die sich in bislang ungekanntem Maß dem Menschen widmet. Sokrates, der nie ein Buch schrieb, hat das mündlich getan. Er ist der einzige unter allen hier aufgetretenen antiken Philosophen, der mit dem ins Profil gedrehten Kopf seinem aus der Antike überlieferten Porträt entspricht. Diese Ausnahmestellung kennzeichnet gerade Sokrates in besonderer Weise, heißt doch der wichtigste Grundsatz von Sokrates‘ Philosophie: Gnoti seauton – erkenne dich selbst! Mit ihm beginnt gemäß Sokrates alles Philosophieren. Als ethisches Gebot schmückte dieses Wort als Inschrift bereits den antiken Tempel des Apoll in Delphi. Dort hatte Pythia, die Interpretin von Apolls Weisungen, den Sokrates als weisesten der Menschen bezeichnet. Die Nähe zu Apoll wird auch auf Raffaels Fresko deutlich, wo Sokrates schräg unterhalb des fingierten Marmorbildes des delphischen Apoll steht. Indem Raffael in letzter Redaktion des Bildkonzepts spontan noch sein Selbstbildnis am rechten Rand einfügte, macht er deutlich, dass auch er dem sokratischen

Gebot der Selbsterkenntnis folgen will. Damit erfährt das ursprünglich geplante, im Mailänder Karton erhaltene Historienbild eine unerwartete Öffnung zur Gegenwart: Die Erforschung des Menschen und seines „Motors“, der Seele, ist bis heute ein Rätsel geblieben.

Sokrates war wie alle seine Zeitgenossen im klassischen Griechenland von der Erwartung geprägt, dass einem Menschen schon vom Äußeren her angesehen werden könne, wie es um sein Inneres bestellt sei. Zugleich misstraute er jedoch der Allgemeingültigkeit der Übereinstimmung des Schönen und Guten, der „Kalokagathia“. Wie der römische Baumeister Vitruv in seinen „Zehn Büchern“ im Vorwort zu Buch III ausführt, soll Sokrates die Natur bezichtigt haben, den Menschen unvollkommen geschaffen zu haben, da sein Herz und damit sein Innenleben uneinsichtig sei. So könne er seinen wahren Charakter, aber auch seine Talente und Absichten verbergen. Wären die Menschen mit „durchfensterten Herzen“ („pectora fenestrata“) versehen, so wäre es möglich, ihr wahres Wesen und ihre wirklichen Talente auf einen Blick zu erkennen.

Ob dieser von Vitruv dem Sokrates in den Mund gelegte Ausspruch authentisch genannt werden kann, steht dahin. Als Aussage des Sokrates ist er jedenfalls in den einzigen antiken Traktat über Kunst eingegangen. Sokrates erlebte sogar selbst, was es hieß, aufgrund der äußeren Erscheinung charakterlich vorschnell verurteilt zu werden. Sein silenartiges, ungepflegtes Äußeres gab unter seinen Zeitgenossen Anlass zu der Annahme, Sokrates sei charakterlich entsprechend verkommen. Er musste sich deshalb Hohn und Spott gefallen lassen, sogar öffentlich im Theater.

Wie es dagegen um seine tatsächlichen charakterlichen Qualitäten bestellt war, beschreibt Alkibiades in Platons Symposion. Das von Enthaltensamkeit, Hilfsbereitschaft und pädagogischem Bemühen geprägte tugendhafte Betragen seines Lehrers vergleicht Alkibiades mit dem Betragen eines Gottes oder schlicht mit reinem Gold. Auch bei Alkibiades selbst klappten Schein und Sein beträchtlich auseinander. Im umgekehrten Verhältnis zu seinem Lehrer ließ seine strahlende, von jugendlicher Schönheit geprägte Erscheinung entsprechende Tugenden erwarten. Im gleichnamigen (seit Schleiermacher als

wahrscheinlich nicht authentisch platonisch geltenden) Dialog „Alkibiades“ deckt Sokrates in seiner unnachahmlichen Art schonungslos auf, wie wenig Alkibiades doch von Politik verstehe, in der er beruflich tätig werden wollte. In diesem Dialog gesteht Sokrates, dass Selbsterkenntnis zum Schwierigsten in den Wissenschaften gehöre. Athens unrühmliches Schicksal im peloponnesischen Krieg ist auf den wiederholten Verrat des Alkibiades zurückzuführen.

Mit seiner Orientierung an Platons Alkibiades-Dialog, die wir hier unterstellen, konnte Raffael in seinem Fresko die Differenzen zwischen äußerem und innerem Menschen mit der Berufung auf Sokrates und Alkibiades gleich doppelt belegen. Der Harnisch des Alkibiades weist nicht nur auf dessen künftige Rolle als Strategie, sondern im übertragenen Sinne auch auf die Unerreichbarkeit seines Innenlebens voraus.

Es liegt nahe, als philosophische Themen von Raffaels „Schule von Athen“ die Psyche sowie die dort zu leistende Selbsterkenntnis anzunehmen. Über Verortung und Bedeutung der Seele herrschte nicht nur unter den Gelehrten des antiken Griechenland größte Uneinigkeit. Marsilio Ficino erkennt in der Seele das, was Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Welt zusammenhält. Die Seele als Forschungsgegenstand war geeignet, der Psychologie innerhalb der Philosophie jene erstrangige Bedeutung zuzumessen, die das Dreigestirn von Sokrates, Platon und Aristoteles ihr zugewiesen hat. Andererseits bot die Uneinigkeit der Lehrmeinungen Gelegenheit, die Philosophen je nach Urteil in Schulen wie in Sekten zu spalten und an der Wissenschaftlichkeit der Philosophie zu zweifeln. Wie Sigmund Bonk nachweisen konnte, haben viele der Kirchenlehrer solche Zweifel nachhaltig bestätigt.

Als Luther 1511 nach Rom kommt, ist Raffaels Fresko der „Schule von Athen“ gerade vollendet gewesen. Im Original hat Luther das Fresko allerdings nicht sehen können. Papst Julius II. und sein Palast waren für ihn unerreichbar. Doch dürfte das Philosophenbild zu den Tagesthemen der in Rom versammelten Gelehrten gehört haben. Luther könnte durch den Augustinergeneral Aegidius von Viterbo, der vor dem Papst predigte, darüber informiert



Christian Kainzbauer-Wütig, der Geschäftsführer der KEB im Erzbistum Bamberg, verweist auf die kürzlich herausgegebene Arbeitshilfe mit dem Titel „Abbruch-Umbruch-Aufbruch. Reformation und Ökumene in Mittel-

und Oberfranken“, das von der KEB im Erzbistum Bamberg mit der Projektstelle Reformationsdekade/Luther 2017 der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern erarbeitet wurde.



Abb.1: Die Wiederentdeckung der Antike – Kernbestandteil der Renaissance – findet auch künstlerisch seinen monumentalen Ausdruck – so in Raffaels Fresko der „Schule von Athen“.

worden sein. Luthers Namen assoziierte einer der 1527 am Sacco di Roma beteiligten Soldaten und ritzte „Lutherus“ in das der „Schule von Athen“ benachbarte Fresko von Raffaels Theologiebild der „Disputa“. Anthropologische Probleme interessierten Luther. Er äußerte sich dazu in seiner systematisch angelegten Disputation „De homine“ (über den Menschen), in deren These 21 er feststellt, der Mensch sei „ein Geschöpf Gottes..., zusammengesetzt aus Fleisch und einer anhauchenden Seele, geschaffen am Anfang als Ebenbild Gottes ohne Sünde...“. Bei dieser Ebenbildlichkeit sei es freilich nicht geblieben. In den Thesen 22 und 23 macht Luther dafür den Sündenfall verantwortlich. Er bezweifelt daher, ob weiterhin an der Ebenbildlichkeit der Genesis festgehalten werden könne. Er verschiebt daher dieses Bild in eschatologische Richtung und verbindet sie mit der Auferstehung und der Voraussetzung des Glaubens an Jesus Christus. (WA 39/I, 176, 21) Luthers Anthropologie verbindet sich also mit seiner Rechtfertigungslehre. In diesem Zusammenhang verurteilt er Aristoteles' Ethik, wonach gerechtes Handeln genüge, um gerechte Menschen hervorzubringen. Aus dem Missbrauch dieser These war das von Luther kritisierte Ablasswesen und seine Käuflichkeit hervorgegangen. Luthers Verhältnis zu Aristoteles blieb daher kritisch-distanziert. Luther kritisierte an Aristoteles, im Sinnlichen stecken geblieben zu sein. Aristoteles' Bücher über

die Seele und die Nikomachische Ethik lehnte er ab. Positiver war dagegen sein Verhältnis zu Platon, was angesichts seiner Formation als Augustinermönch auch kaum verwundert. Scharfsichtig urteilte Luther, Platon habe es vermocht, das Sinnliche zu transzendieren. Zu weit ging seine Sympathie mit Platon jedoch nicht. Die von Platon vertretene Unsterblichkeit der Seele lehnte Luther ab, sondern sieht sie, ähnlich wie Aristoteles, als Teil des Körpers, der wie dieser dem Tod auf Zeit – bis zur Auferstehung – anheimfällt. Im Fresko der „Schule von Athen“ werden die beiden führenden Philosophen ähnlich konsequent voneinander unterschieden. Dem jungen, vornehm gekleideten und auf die vor ihm liegende Realität fixierten Aristoteles ist in der Figur seines Lehrers Platon ein ganz auf das Jenseits ausgerichteter Greis an die Seite gestellt. Für die Verbindung und Versöhnung beider sorgt indessen der rückwärtige Torbogen. Das Durchschreiten desselben gleicht einem Ersatz für das von Sokrates geforderte „durchfensterte Herz“, mit dem ja bereits eine tektonische Metaphorik für das Erkennen des inneren Menschen bemüht wird. Dass mit dem Durchschreiten des Bogens die seelischen Qualitäten offengelegt werden, verdeutlichen die dort links und rechts angebrachten Reliefs. Sie zeigen im Sinne von Platons Dreiteilung seelischer Qualitäten, links das vegetative und sensitive, rechts das rationale Verhalten der Seele.

Das Philosophenbild erweist sich als notwendige Voraussetzung für das Theologiebild von Raffaels „Disputa“. Für die Frage der Transsubstantiation war die Aristoteles-Rezeption durch Thomas von Aquin, für den Aufstieg zu Gott die Platon-Rezeption durch Bonaventura unerlässliche Voraussetzung. Beide Kirchenväter finden sich daher, einen Papst (Innozenz III.) rahmend, am rechten Rand des Bildes. Den Aufstieg des Menschen zu Gott beschreibt im 12. Jahrhundert der Augustiner Richard von St. Viktor als Weg vom Sichtbaren zum Intelligiblen: „Per sensibilia ad intelligibilia“.

II. „Durch das Äußerliche ins Geistliche“: Reformatorenbildnisse zwischen Kunst und Theologie

Martin Luther teilt diese Sicht und ergänzt unter dem Eindruck augustini-scher Theologie, welch hoher Rang bei diesem Aufstieg zu Gott dem Wort zu-fällt: „... weil wir armen Menschen in den fünf Sinnen leben, so müssen wir je wenigstens ein äußerliches Zeichen neben den Worten haben, an das wir uns halten und bei dem wir zusammenkommen können. Doch muß das Zeichen ein Sakrament sein, d.h. es muß äußerlich sein und geistliche Dinge haben und bedeuten, damit wir durch das Äußerliche ins Geistliche gezogen werden, das Äußerliche mit den Augen des Leibes und das Geistliche, Innerliche mit den Augen des Herzens ergreifen.“

Luthers Anthropologie unterscheidet somit konsequent zwischen äußerem und innerem Menschen, sinnlichem Erleben und geistlichem Sehen. Das von Luther geforderte Sehen mit dem Herzen entspricht der Theologie des Apostels Paulus, der von der griechischen Philosophie zweifellos geprägt war. Er schreibt im 2. Korintherbrief: „Darum werden wir nicht müde, sondern, ob unser äußerlicher Mensch verdirbt, so wird doch der innerliche von Tage zu Tage erneuert... [Wir], die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig.“ (2. Kor. 4, 16-18) Luthers ausdrückliche Favourisierung eines Sehens mit dem Herzen lässt danach fragen, wie der Reformator zu Bildern und insbesondere zu Bildnissen von Personen stand. Was ihn wiederholt zu Stellungnahmen veranlasste, war der von Karlstadt initiierte Bildersturm in Wittenberg, der zahlreiche Kirchen ihres Inventars beraubte. Luther sah sich deshalb 1522 veranlasst, von der Wartburg, wo er die Bibel übersetzte, in Wittenberg zu intervenieren, um dem zerstörerischen Treiben Einhalt zu gebieten. Luthers positive Einschätzung zu Bildern erhellt sich bereits aus seiner Sprache, die selbst bilderreich genannt werden kann. In seiner Vorstellung ergänzen Wort und Bild einander komplementär. Dazu gehören auch die Bildnisse, die von den Reformatoren gefertigt wurden.



Abb. 2: Das erste Porträt Luthers von 1520 – Lukas Cranach der Ältere verbreitete es als Kupferstich – zeigt den Reformator in Dreiviertelansicht in unpräntentöser Unmittelbarkeit.

Das erste Porträt Luthers, das Lukas Cranach der Ältere 1520 als Kupferstich verbreitete, zeigt den Reformator in Dreiviertelansicht in unpräntentöser Unmittelbarkeit. (Abb. 2) Nicht als Professor, der er damals längst war, sondern im schlichten Habit des Augustinermonchs lässt Luther sich porträtieren, sichtbar von den Mühen der geistigen Arbeit gezeichnet. Auf Attribute verzichtend, ist der Ausdruck auf den Kopf mit den vortretenden Wangenknochen konzentriert. Ein Sockel trägt eine lateinische Inschrift. Sie lautet übersetzt: „Die ewigen Bilder seines Geistes schuf Luther selbst; das Wachs des Lukas hält seine sterblichen Gesichtszüge fest.“ Mit dieser Feststellung wird der Anspruch des Bildnisses relativiert. Was man sieht, ist also nicht der „ganze“ Luther, sondern sind lediglich die Züge des sterblichen Körpers. Was Luther unvergänglich macht, sind die Früchte seines Geistes – die Schriften, für die kein Maler, sondern er selbst gesorgt hat. Zu dieser Zeit konnte Luther einige seiner wichtigsten frühen Schriften vorweisen, mit denen er der Reformation den Weg geebnet hatte: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, Von der Freiheit eines Christenmenschen, An den christlichen Adel deutscher Nation.

Etwa ein Jahr später erfuhr dieses Porträt durch den Dürer-Schüler Hans Baldung Grien eine variierte Wiederholung. (Abb. 3, S. 43) Es erscheint in seitenverkehrender Spiegelung und ist

nunmehr mit Attributen versehen. Das in der Hand gehaltene Buch und der von der Heilig-Geist-Taube ausgehende Strahlenkranz werten das Bild deutlich auf. Das konventionelle Heiligenbild wird auf den Reformator übertragen. Baldungs Luther verweist mit der rechten Hand auf die Bibel als Quelle seiner Erkenntnis. Möglicherweise wird damit auf seine in Worms bewiesene Standhaftigkeit angespielt, als er den Widerruf seiner Schriften ablehnte und unter Berufung auf sein Gewissen Kaiser und Papst provozierte. Es lag nahe, der dadurch erzielten neuen Popularität durch die Produktion von gedruckten Porträts zu entsprechen.

Einen neuen Anlauf, Luther zu porträtieren, unternahm Lukas Cranach 1521. Angeregt durch antike Münzbildnisse, zeichnete er den Reformator erstmals im reinen Profil und versah ihn mit dem Doktorhut (Abb. 4, S. 43), einem Attribut humanistischer Gelehrsamkeit. Wie bei seinem ersten Porträt greift Cranach zum schriftlichen Kommentar, in dem er erneut Luthers theologisches Werk über die eigene Bildkunst stellt: „Dieses sterbliche Bildnis ist Lukas' Werk. Das unsterbliche Bild von Luthers Geist hat er selbst zum Ausdruck gebracht.“ Das Bildnis wird offensichtlich danach beurteilt, was auf lange Sicht von einem Menschen bleibt – die Erinnerung an sein Denken, das daher ungleich höher wiegt als sein Aussehen. Der Porträtierte wird also in die

Polarität zwischen Vergänglichkeit des Körpers und Unvergänglichkeit des Geistes gerückt. Der Vorstellung nach Unvergänglichkeit der Gedanken arbeitete die Invention des Buchdrucks zu. Die Cranach-Werkstatt wurde zu einer Drehscheibe der reformatorischen Wort- und Bildpropaganda, indem sie sowohl für die Verbreitung der Bücher wie auch der Bildnisse sorgte. Inhalt und Tragweite von Luthers reformatorischer Lehre verbanden sich mit seinem Bildnis zu einer Einheit.

Philipp Melanchthon, Luthers Kollege an der Wittenberger Universität und wichtigster Mitstreiter in der Reformation, wurde von Albrecht Dürer porträtiert, dem er in Nürnberg begegnet war. (Abb. 5, S. 44) Ein Jahr, nachdem Nürnberg sich der Reformation geöffnet hatte, erschien 1526 das in Kupfer gestochene Porträt Melanchthons in Halbfigur. Es hält zwischen Profil und Dreiviertelansicht eine unentschiedene Mitte, was den Eindruck des Momenthaft-Zufälligen erzeugt. Die hohe Stirn, die weit geöffneten Augen und die vortretenden Adern im Bereich der Schläfen betonen unverwechselbar individuelle Züge Melanchthons. Wie zuvor Cranach unterscheidet auch Dürer zwischen dem äußeren Bildnis, auf das er selbst verwiesen ist, ohne damit dem inneren Menschen gerecht werden zu können: „Dürer konnte die Züge des Philipp nach dem Leben malen, doch vermochte seine gelehrte Hand es nicht, [auch] seinen Geist wiederzugeben.“

In demselben Jahr 1526 schuf Dürer auch das Porträt des Erasmus von Rotterdam, dessen griechische Übersetzung des Neuen Testaments die Grundlage für Luthers deutsche Bibelübersetzung dargestellt hatte. (Abb. 6, S. 44) Im Unterschied zu den Reformatorenbildnissen wählte Dürer zur Wiedergabe des Humanisten und Theologen Erasmus ein mehr als doppelt so großes Druckformat. Es ermöglicht einen Einblick in Erasmus' Gelehrtenstube. Der im Profil gesehene Erasmus sitzt in der Gelehrtenkleidung mit Kopfbedeckung an seinem Schreibtisch. Im Vordergrund liegen als Belege seiner Produktivität vier Bücher auf einer Fensterbank, von denen das senkrecht zum Betrachter geöffnete wie eine Brücke zwischen Betrachter und Bildraum vermittelt. An der rückwärtigen Wand hängt ein Bilderrahmen, der zwei Inschriften aufnimmt. Die erste ist lateinisch und lautet übersetzt: „Das Bildnis des Erasmus von Rotterdam hat Albrecht Dürer nach dem Leben gezeichnet.“ Die zweite Inschrift darunter wechselt ins Griechische und schränkt auf schon bekannte Weise ein: „das bessere [umfassendere] Bild weisen seine Schriften auf.“ Diese Inschrift hatte Dürer von einer Ehrenmedaille übernommen, die Quentin Massys 1519 auf Erasmus geprägt hatte.

Die zweierlei Inschriften sowie ihre Anbringung auf dem sonst leeren, sich gleichsam sukzessiv und vor allem sprachlich unterschieden füllenden Bilderrahmen bedeuten in ihrer Variation eine offenkundige Hommage an den großen Humanisten. Die Wahl der Sprache differenziert dabei zwischen dem Kommentar in Latein und den auf Griechisch zitierten Schriften. Die halb leere, halb beschriftete Form der gerahmten Tafel bemüht den von Platon (Theaitet) und Aristoteles („De anima“, III, 4) angestellten Vergleich der Seele mit einer bei Geburt noch leeren Wachs-tafel („tabula rasa“), die nach antiker Auffassung im Lauf des Lebens nach und nach beschrieben wird. Die ungleich schlichteren, auf die Person beschränkten Reformatorenbildnisse, die sich mit dem Verweis auf die Schriften des Porträtierten begnügen, haben die Unterscheidung zwischen dargestelltem

Körper und nicht darstellbaren Schriften vorgezeichnet. Immerhin hat Dürer in Form der Tafel dem Aspekt des Seelischen Ausdruck verliehen und mit dem Einblick in die Gelehrtenstube den wissenschaftlichen Kosmos umrissen, der sich mit dem Namen des Erasmus verbindet. Mit dem Wechsel von Griechisch und Latein bemüht Dürer allerdings eine Methode, die Erasmus in seinem „Lob der Torheit“ von 1509 als Attitüde der Philosophen geißelte: „Es scheint, dass sie [die Philosophen] auch in dieser Beziehung unsere zeitgenössischen Redner nachäffen, die sich rundweg für Götter halten, wenn sie wie die Blutegel doppelzüngig auftreten, und sie halten es für eine Meisterleistung, in lateinische Reden immer wieder einige griechische Wörtchen wie Glitzersteine einzustreuen, selbst dort, wo diese völlig fehl am Platz sind...“ Trotz des erkennbar ungewöhnlichen Aufwands, den Dürer für das Humanistenporträt trieb, war Erasmus mit dem Ergebnis unzufrieden, da er sich von Dürer nicht gut getroffen fühlte.

Das in der Druckgraphik mittlerweile etablierte Reformatorenporträt erlebte in der Tafelmalerei durch die Cranach-Werkstatt eine neue Variante, die wohl die besondere historische Situation spiegelt. Beim Reichstag zu Augsburg 1530 musste Melanchthon die Anliegen der Reformation ohne Luther vertreten. Sie finden sich zusammengefasst in der von Melanchthon mitverfassten Confessio Augustana. Die ihr zugrunde liegende Zusammenarbeit von Luther und Melanchthon aufgreifend, konzipierte die Cranachwerkstatt in unterschiedlichen Formaten ein Doppelbildnis beider Reformatoren, das in großen Stückzahlen seriell hergestellt wurde. (Abb. 7, S. 45) Den Typus des Doppelbildnisses hatte Cranach bereits 1529 auf Luther und seine Frau Katharina von Bora bezogen, um das ungewöhnliche Ereignis ihrer damals vollzogenen Heirat mit einem Bild publik zu machen. Im Jahr 1532 bot sich das Doppelporträt an, um festzuhalten, dass die Reformation nicht das Anliegen eines Einzelnen war.

Vor hellblauem Hintergrund erscheinen beide Halbfigurenporträts auf zwei 19x15 cm kleinen Tafeln. Sie sind im Dreiviertelprofil erfasst und symmetrisch einander zugekehrt und tragen schwarze Schrauben, Luther zusätzlich ein Barett als Teil seiner Amtstracht, während der 14 Jahre jüngere Melanchthon barhäuptig mit rot-blonden Haaren gezeigt ist. Im Hintergrund erscheint über Luther in Antiquabuchstaben ein Zitat aus dem Propheten Jesaja. Übersetzt heißt es: „in Schweigen und Hoffnung wird eure Stärke liegen“ (Jes. 30, 15) und entspricht Luthers Devise. Damit greift auch das Tafelbild des Reformators zu einem Text, um das Bild mit einer verbalen Botschaft zu verbinden. Im Unterschied zu den gestochenen Ansichten der Reformatorenporträts sorgt der biblische Text für ein redendes Porträt. Es wird deutlich, wer von beiden Reformatoren der Wortführer ist. Melanchthons Bild begnügt sich mit dem Entstehungsdatum 1532 und Cranachs Signatur, der geflügelten Schlange. Beides fehlt auf der Luther-Tafel, was die einheitliche Konzeption beider Bilder verdeutlicht.

Mit beiden Händen hält Luther ein geschlossenes Buch und demonstriert mit dem fest auf Melanchthon gerichteten Blick jene Erwartung und Entschlossenheit, die das Wort des Propheten Jesaja verheißt. Zwischen beiden Freunden und Kollegen gibt es nur das eine Buch, das Luther an Melanchthon weiterzugeben scheint. Ungeachtet aller Unterschiedlichkeit ihrer Naturen, Lebensalter und Charaktere ist die davon unberührte theologische Übereinstimmung umso mehr zu betonen. Sie



Abb. 3: Luther-Porträt durch den Dürer-Schüler Hans Baldung Grien von 1521. Dieses Bild ist nunmehr mit Attributen versehen. Das in der Hand gehaltene Buch und der von der Heilig-Geist-

Taube ausgehende Strahlenkranz werten das Bild deutlich auf.

kommt in der vor allem von Melanchthon verfassten Confessio Augustana zum Ausdruck. Die zwischen beiden Freunden bestehenden beträchtlichen charakterlichen Unterschiede hat Luther 1529 wie folgt registriert: „Ich muss Klötze und Stämme aushauen, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muss. Aber Magister Philipp fährt säuberlich und stille daher, baut und pflanzt, sät und begießt mit Lust, nachdem Gott ihm seine Gaben reichlich gegeben hat. Ich hab Magister Philipps Bücher lieber denn die meinen...“

Äußere Differenz und innere Übereinstimmung setzen eine entsprechend differenzierte Wahrnehmung voraus. Der Typus des Doppelporträts sanktioniert im Bild das Dialog-Prinzip, zu dem Melanchthon sich in seiner „Oratio“ von 1543 grundsätzlich bekannte: „Wir sind dazu geboren, uns im Gespräch einander mitzuteilen.“

Die Faktur beider Tafeln lässt anhand der Konturverläufe in der Vorzeichnung erkennen, dass zugunsten der seriellen Herstellung für beide Figuren Schablonen angewandt wurden. Als der ältere Sohn Hans Cranach auf einer Italienreise 1537 stirbt, spricht ein Nachruf von über 1000 Luther-Porträts, die er allein verfertigt habe. Es ist also nicht über-

trieben, wenn die Cranach-Werkstatt als „Bilderfabrik“ bezeichnet wird. Das damit inaugurierte Doppelporträt von Luther und Melanchthon fand weite Verbreitung und Nachfolge in Kopien bis ins 20. Jahrhundert.

III. Der Reformationsaltar in Wittenberg und seine Bildnisse

Der 1547 vollendete Wittenberger Reformationsaltar, ein Werk von Lukas Cranach d. Ä., zeigt die Reformatoren Martin Luther, Philipp Melanchthon und Johannes Bugenhagen, von denen jeder einer liturgischen Funktion nachkommt: Luther predigt, Melanchthon tauft und Bugenhagen nimmt die Beichte ab. (Abb. 8, S. 46) Der runde, jedoch nicht zum Kreis konsequent geschlossene Abendmahlstisch, an dem Christus mit den zwölf Jüngern Platz genommen haben, betont die Bedeutung des Abendmahls als Mitte der Gemeinde und Kirche. Nur für diese Szene wird das Neue Testament zitiert, um mit solchem Verweis das neue evangelische Sakramentsverständnis zu demonstrieren. Zugleich werden unter die Figuren zeitgenössische Porträts integriert. So erscheint unter den Jüngern Luther als bärtiger Junker Jörg, der im Schutz der Wartburg seine Bibelübersetzung anfertigen konnte.



Abb. 4: Ebenfalls von Lukas Cranach und auch aus dem Jahr 1521: Angeregt durch antike Münzbildnisse, zeichnete er den Reformator erstmals im reinen Profil und versah ihn mit dem Doktorhut.

Im Vollzug der auf den Flügeln dargestellten Sakramente Taufe und Beichte entspricht das Programm einer Dreizahl von Sakramenten, wie Luther sie zunächst geplant hatte. Aus dieser Dreizahl schied Luther in seinem Katechismus 1529 die Beichte aus, da für sie kein biblischer Beleg und kein symbolisches Zeichen zu finden war. Das minderte in Luthers Augen jedoch keineswegs die Bedeutung der Beichte, im Gegenteil: er meinte, das ganze Leben müsse einer Beichte gleichen. Bis heute sind die lutherischen Beichtstühle in der Wittenberger Marienkirche auf der Rückseite des Reformationsaltars erhalten geblieben.

Das Querrechteck der Predella zeigt einen Gottesdienst mit dem auf der Kanzel predigenden Martin Luther. (Abb. 9, S. 47) Zum Zeitpunkt der Vollendung des Altars war Luther bereits verstorben. Zwischen ihm und der Gemeinde steht ein Christus am Kreuz unmittelbar auf dem Boden. Dieser Kruzifixus bildet demnach keinen Ausstattungsgegenstand der Kirche ab, vielmehr den ins Bild umgesetzten Gegenstand von Luthers Predigt. Zugleich bedeutet der Gekreuzigte die Realpräsenz Christi im Abendmahl, an das im Bild über der Predigt erinnert wird.

Cranach übersetzt ins Bild, was Luther in seiner Schrift „Wider die himmlischen

Propheten“ von den Bildern und vom Sakrament 1525 als ein vom Herzen ausgehendes inneres Bild beschrieben hat:

„... wenn ich Christum höre, so entwirft sich ynn meym hertzen eyn mans bylde, das am creutze henge, gleich als sich meyn andlitz natürlich entwirft ym wasser, wenn ich dreyn sehe. Ist nu nicht sunde sondern gut, das ich Christus bilde ym hertzen habe, warumb sollts sunde seyn, wenn ichs yn augen habe? Syntemal das hertze mehr gilt denn die augen und weniger soll mit sunden befleckt seyn denn die augen, als das das ist der rechte sitz und wonunge Gottes.“

Die Realpräsenz Christi unterstreicht das weiße Lendentuch Christi, dessen Wehen die pneumatische Energie des lebendigen Christus spiegelt. Er ist auf Abendmahl und Predigt zu beziehen, der selbst sakramentale Bedeutung zukommt. Auch die übrigen Theologenporträts werden erst durch den Vollzug ihrer liturgischen Funktionen begründet. Im Unterschied zum Abendmahl, das den Blick ins Neue Testament lenkt, werden Taufe, Beichte und Predigt mithilfe der Porträts von Melanchthon, Bugenhagen und Luther in die Gegenwart projiziert.

Der demonstrative Charakter des Wittenberger Reformationsaltars ist



Abb. 5: 1526, ein Jahr nachdem Nürnberg sich der Reformation geöffnet hatte, erschien das von Dürer geschaffene und in Kupfer gestochene Porträt Philipp Melancthons in Halbfigur.

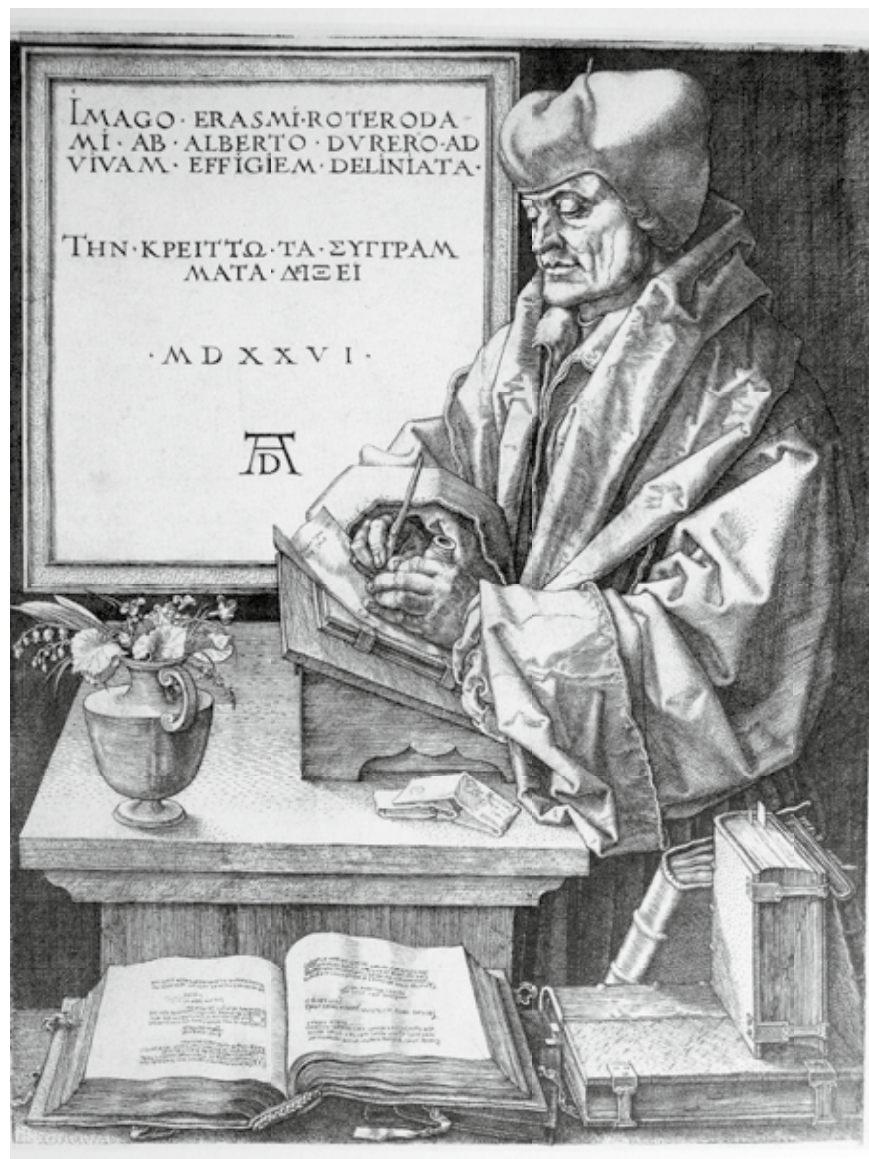


Abb. 6: 1526 schuf Dürer auch das Porträt des Erasmus von Rotterdam, dessen griechische Übersetzung des Neuen Testaments die Grundlage für Luthers deutsche Bibelübersetzung war.

umso bemerkenswerter, als er einer Restitution des Bildes an einem Ort gleichkommt, der 25 Jahre zuvor durch Karlstadts Bildersturm entweiht worden war.

IV. Dürers „Vier Apostel“ – ein Heiligenbild im profanen Umfeld

Auch außerhalb der Kirche konnte das reformatorische Bildnis eine unverwechselbare Funktion übernehmen. Dürers „Vier Apostel“ stellen ein Diptychon dar, das der Maler seiner Heimatstadt Nürnberg ins Rathaus zum dauerhaften Verbleib 1526 gestiftet hatte. (Abb. 10, S. 48) Die beiden über zwei Meter hohen Tafeln waren also von vornherein für die politische Öffentlichkeit bestimmt.

Der Name „Vier Apostel“ ist weder authentisch noch korrekt, handelt es sich doch mit Johannes und Markus um zwei Evangelisten, mit Petrus und Paulus um zwei Apostel. Das Quartett in dieser Lesart anzusprechen, wird bereits durch die unterschiedlichen Altersgruppen mit je zwei Jungen und Alten nahegelegt. Sie stehen auf dem Fundament des Evangeliums, indem jeder von ihnen mit eigenen Zitaten aus dem Neuen Testament zitiert wird. Nach Arndt und Moeller sind in dem Quartett die „Hauptautoren des Neuen Testaments“ zu erkennen, die in dieser Konstellation zuvor noch nie gemeinsam abgebildet waren. Dürer begründete mit ihnen demnach eine neue Ikonographie, die deshalb auch im Wortsinne

„evangelisch“ zu nennen ist, weil das Neue Testament das Fundament der vier Figuren darstellt. Die vier Bibelstellen stimmen in ihren Botschaften weitgehend überein oder ergänzen einander. Zentrales Thema ist die Verteidigung der Wahrheit des Glaubens vor der Gefahr falscher Propheten. (1. Joh. 4, 1-3, 2. Petrus 2, 1-3, 2. Tim. 3, 1-2, Mk. 12, 38-40)

In Nürnberg, wo man 1524/25 tatsächlich mit dem Wiedertauferum konfrontiert war, konnte diese Botschaft als aktuelle Warnung verstanden werden. Sie umzusetzen erforderte es, Wahres und Falsches zu erkennen. „Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: ein jeglicher Geist, der da bekennt, dass Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott; und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennt, dass Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott...“ (1. Joh. 4, 1-3) Der Verfasser dieser Worte, der Evangelist Johannes widmet sich intensiv dem Lesen der Bibel. Der mit dem Schlüssel ausgewiesene Petrus erinnert an das Amt des Bindens oder Lösen von Schuld (nach Mt. 16, 19), nimmt also die Beichte ab. Das Lesen in der Bibel und die Abnahme der Beichte zählen zu den geistlichen Ämtern innerhalb der Kirche.

Auf der rechten Tafel werden Warnungen vor Heuchlern (2. Tim. 3, 1-2) und Schriftgelehrten (Mk. 12, 38-40) als Vorboten der Endzeit ausgesprochen. Der eindringlich prüfende Markus und

der mit dem Schwert bewaffnete, furchterregend streng „um die Ecke“ blickende Petrus zeigen sich auf Abwehr der Bedrohung eingestellt und verkörpern die Ecclesia Militans. Die räumliche Aufstellung der beiden sich schneidenden Zweiergruppen aus Evangelisten und Aposteln gleicht einem diagonal gestellten Kreuz, dem griechischen „X“ und Anfangsbuchstaben des Namens Christus. Die Vier stehen also gemeinsam ein für den im Symbol des Buchstabens „X“ unter ihnen gegenwärtigen Christus. Dem Wort des Johannes zufolge ist Christus jene Wahrheit, die gegen religiöse Unterwanderung verteidigt werden soll.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Blick auf den Menschen aus „evangelischer“ Perspektive nicht primär vom Augenblick, sondern von der Ewigkeit, nicht vom äußeren Bild des Porträts, sondern vom inneren Bild des Herzens her bestimmt wird. Er geschieht „sub specie aeternitatis.“ Der vergänglichen Gestalt werden die in Wort und Schrift überlieferten Gedanken als unvergänglich und wertvoll gegenübergestellt. Eine Jenaer Ausgabe von Luthers Gesamtausgabe seiner Werke (Wittenberg 1567) aus dem Regensburger Pfarrarchiv weist auf den Buchrücken aller 12 Bände eine Inschrift auf, die in 12 Silben den Titel des gesamten Corpus ergeben, der als Wort-Gebäude den Porträts eines Cranach oder Dürer konkurrierend gegenübergestellt werden können:

„D. Mar=tin=Lu=thers=Deut=sche=Wit=ten=bergi=sche=Schrif=ten.“

Mit der Lutherrose fand seit 1519 ein Symbol Verwendung, mit dem Luther und seine Verleger sich gegen Plagiate seiner Schriften wehrten. Sie ging sogar in die Baudekoration ein. Im Zentrum der Rose befindet sich ein Herz, in das ein Kreuz einbeschrieben ist. Die mit dem Namen Sokrates verbundene Utopie eines „pectus fenestratum“ hat damit immerhin als Symbol eine ins Christliche gewendete Einlösung gefunden. Jörg Traegers These, wonach die Renaissance nachhaltig von konfessionellen Zügen geprägt war, erfährt damit eine weitere Bestätigung. Sie gilt nicht nur für Rom, sondern auch für Wittenberg. □

Für wichtige Anregungen und Korrekturen danke ich Sigmund Bonk, Lutz Geldsetzer, Ernst Heitsch, Thomas Kothmann und Matthias Winner.

Sündig und frei. Luthers theologische Sicht des Menschen zwischen Mittelalter und Neuzeit

Volker Leppin

I.

Sündig und frei – sitzt Luther auf beiden Stühlen? Ja, das würde ich in der Tat sagen und auszuführen versuchen. Beide Stühle, das heißt: Mittelalter und Neuzeit. Diese Spannung fokussiert sich in seinem Verständnis des Menschen, das auf einen der wenigen Punkte führt, an dem man im Zusammenhang mit der Unterzeichnung der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 noch eine bleibende und zu klärende Differenz festgestellt hat.

Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre hat als das große ökumenische Ereignis 1999 festgestellt, dass dasjenige, was als Kern der reformatorischen Theologie gilt, nicht mehr trennend ist, dass gleichwohl Folgerungen daraus gezogen worden sind, schon im 16. Jahrhundert, die zur Konfessionsunterscheidung geführt haben. Es bedeutet zugleich, dass wir im Grundsatz im Bekenntnis dazu, dass unsere Rechtfertigung aus Gnade geschieht, einig sind, nur die Weise, wie sich die Gnade äußert, wie sie am Menschen wirksam wird, uns unterscheidet. Dieser Unterschied hat zu tun mit der evangelisch-lutherischen Grundüberzeugung, dass der Mensch ganz Sünder und zugleich ganz gerecht ist, dass der Mensch von Geburt her in die Sündigkeit hineinsteckt ist, ihr sich in keiner Weise entziehen kann, was sein praktisches Verhalten angeht.

Luther betont immer wieder, dass man zwar alle möglichen Verhaltensweisen ändern kann, nicht aber das Innere, das selbstsüchtig ist. Trotzdem ist der oder die Glaubende das geliebte Kind Gottes, trotzdem angenommen durch Gott und vor Gott. Das ist der Kerngehalt dieses Grundgedankens: Gerechter und Sünder zugleich. Es gibt mittlerweile seit 1999 verschiedene ökumenische Bemühungen, auch den Sinngehalt dieser Aussage ökumenisch verstehbar zu machen. Es gibt eine große Studie des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, aber eben noch keine offizielle kirchliche Rezeption. Dabei wurzelt Luther auch mit dieser intensiven Betonung der Sündigkeit ganz offenkundig in der gemeinsamen spätmittelalterlichen Tradition. Er kommt aus einer Frömmigkeitstradition, die zunächst einmal den Menschen bei seiner Sündigkeit begreift und erfasst und dem Menschen deutlich macht: Du bist angewiesen, ganz und gar angewiesen auf Christus.

II.

Noch im großen Katechismus, den Luther 1529 verfasst hat, heißt es nach einer berühmten Formulierung: „Worauf du nun dein Herz hängst, das ist dein Gott.“ Dieser Satz bedeutet natürlich nicht, dass Gott erst in dem Moment entsteht, wenn wir glauben. Das bedeutet es nicht im großen Katechismus, das bedeutet es auch nicht hier. Aber es bedeutet, dass Gott die Wirkmacht über die Menschen zugestanden wird, indem die Menschen ihre eigene Begrenztheit anerkennen. Diesen Gedanken entfaltet Luther immer intensiver, herkommend



Prof. Dr. Volker Leppin, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Tübingen

aus dem spätmittelalterlichen Sündenbekenntnis, hin zu einer Sündenlehre, die dann, schon in der Römerbriefvorlesung, die er 1515/16 gehalten hat, in der Aussage gipfelt: Die Wurzelsünde,

das *peccatum radicale*, ist die Begierde zum Bösen. Da nimmt Luther letztlich die Gedanken des Kirchenvaters Augustin auf, der von der Begierde sprach als das, was mich von Gott fernhält. Auch das ist ein Gedanke, der sich dann bei Luther zeitlebens durchhält. Es ist die Begierde, die die Sünde ausmacht. In seiner Auslegung der zehn Gebote, betont er, nach der Zählung, der er sich angeschlossen hat, das neunte und zehnte Gebot, die vom Begehren reden, und deutet von hier aus auch über die anderen: „Du sollst nicht töten“ heißt vor diesem Hintergrund nicht einfach, darauf zu verzichten, jemanden umzubringen, sondern du sollst nicht begehren, dass irgendjemand Schaden hat. Dies ist ein ganz zentraler Gedanke für Luther, aus dem auch deutlich wird, warum er von der Unausweichlichkeit der Sünde ausgeht.

Wenn ich sage: „Du sollst nicht töten“, heißt das: Ich darf niemanden umbringen. Nun gehe ich ganz optimistisch davon aus, dass die allermeisten von uns sagen können: Das Gebot habe ich gehalten. Wenn aber „Du sollst nicht töten“ heißt: Du sollst niemandem etwas Schlimmes wünschen, Du sollst nicht mal schadenfroh sein, wenn jemand, der dich die ganze Zeit geärgert hat, stolpert und sich am Fuß weh tut, dann würde unter Umständen die Menge derer, die sagen können, dieses Gebot erfüllt zu haben, etwas schrumpfen. Also ich zumindest wäre nicht mehr dabei. Das ist das, was Luther durch diesen Gedanken auszudrücken versucht, den er von Augustin aufnimmt: Begierde ist schon im eigentlichen Sinne Sünde. Damit wird die Sünde zur Wurzelsünde, von der alles ausgeht. Das ist der eigentlich viel schönere Begriff, den Luther für das gebraucht, was traditionell als Erbsünde bezeichnet wird oder eben als Ursünde. Die Wurzelsünde ist das, woher jedes einzelne Vergehen entsteht.

Wenn wir aber demnach gar nicht aus der Sünde herauskommen, dann ergibt sich mit einer gewissen Notwendigkeit schon der Gedanke des Gerechten und Sünders zugleich, dann sind Menschen in sich selbst und in Wahrheit ungerecht. Da Gott sie aber als gerecht anerkennt, sind sie im Blick auf den Gott, der sie anerkennt, gerecht. So ist eigentlich die grammatikalische Konstruktion zu verstehen: Im Blick auf Gott, der uns Sünder anerkennt, sind wir Gerechte. Wir sind in Wahrheit Sünder, aber in der Anerkennung durch den sich erbarmenden Gott, sind wir gerecht, unwissend gerecht und wissend ungerecht. Sünder in der Tat, Gerechte aber in der Hoffnung. Das ist der Kern des verbleibenden Restes, der 1999 in der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht geklärt werden konnte.

III.

Der Umstand, dass der Mensch Sünder ist und bleibt und nur durch die Anerkennung Gottes gerecht wird, ist auch Motivation gewesen, zu sagen: Letztlich ist der Mensch aus sich heraus nicht in der Lage, irgendetwas Gutes zu tun. So bewegt sich Luther auch in seiner Zeit, bewegen sich sozusagen die reformatorischen Taten oder die reformatorischen Äußerungen im Rahmen der spätmittelalterlichen Bußfrömmigkeit. Ganz charakteristisch ist Luthers eigene Auslegung der sieben Bußpsalmen aus dem Frühjahr 1517. Wie selbstverständlich Luther sich im Frühjahr 1517 in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit bewegt, merkt man schon an der Veröffentlichungszeit dieses Textes: Luther veröffentlicht sie in der Fastenzeit. Die Fastenzeit ist die klassische Zeit, in der in den Orden und nach Möglichkeit auch unter den Laien die sieben Bußpsalmen täglich gebetet werden – bedenken dessen, dass man Teil hat an der Sündengeschichte des Alten und des



Abb. 7: Die Zusammenarbeit von Luther und Melancthon aufgreifend, konzipierte die Cranachwerkstatt in unter-

schiedlichen Formaten ein Doppelbildnis beider Reformatoren, das in großen Stückzahlen seriell hergestellt wurde.



Abb. 8: Der 1547 vollendete Wittenberger Reformationssaltar, ein Werk von Lukas Cranach d. Ä., zeigt die Reformatoren Martin Luther, Philipp Melancthon und Johannes Bugenhagen.

Neuen Testaments. Diese sieben Bußpsalmen und ihre liturgische Verwendung sind ein intensiver Ausdruck der Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes, in der Stellung vor Gott. Genau so versteht Luther diese sieben Bußpsalmen auch, vor dem Hintergrund seiner frühen akademischen Bemühungen.

Schon allein dadurch, dass er seine akademischen Kenntnisse überhaupt an die Öffentlichkeit gebracht hat, hat Luther ein eigenes Profil gewonnen. Und zu diesen akademischen Erkenntnissen gehörte auch: Wenn nun der Mensch so untergeht und zunichte wird, dass nur mehr ein elender, verdammter, verlassener Sünder da ist, kommt die göttliche Hilfe und Stärke. Wie, so Luther, bei Hiob. Auf die Anerkennung unseres Elends reagiert Gott und stärkt uns und hilft uns. Das ist mit dem Sünder- und Gerechtein zugleich gemeint: dass die gesamte Verfügung über das Heil des Menschen nur von außen kommt.

IV.

Zu den im 16. Jahrhundert und bis heute strittigsten Aussagen Luthers gehört auch seine Bestreitung des freien

Willens, die sich sehr früh durchsetzt, schon im April 1518 in der Heidelberger Disputation. Eine der Thesen, die er hier zur Disputation vorlegte, lautet: „Der freie Wille ist nach der Sünde eine Sache allein dem Namen nach“, und wer nur aus menschlichen, natürlichen Kräften heraus handelt, ist in der Sünde gefangen. Dieser sündentheologische Kontext führt dazu, zu sagen: Einen freien Willen gibt es nicht.

Schon hier ist deutlich, wie umfassend und zugleich eingeschränkt das gemeint ist. Umfassend heißt: Es gilt tatsächlich für jeden Menschen und in jeder Situation, auch für den Getauften, auch für den Gerechtfertigten. Einen freien Willen im Sinne des Entscheidens, mich nach Gott oder gegen ihn auszurichten, gibt es nicht. Da es hier aber um die Sünde geht, ist es zugleich nur diese Frage der Stellung zu Gott, die von der Bestreitung des freien Willens betroffen ist. Luther will mit dieser Lehre nicht eine allgemeine Lehre über die Möglichkeiten des menschlichen Willens verfassen, etwa: Ob ich morgens eine Tasse Kaffee trinke oder nicht. Diese Art von Entscheidungen sind für ihn ausdrücklich Entscheidungen, die unterhalb der Ebene dessen sind, um

die es bei der Frage nach dem freien Willen geht. Die Bestreitung des freien Willens betrifft allein das Heil. Wie man dann genau die Grenze zieht, ist natürlich eine heikle empirische und philosophische Frage. Aber intendiert ist, dass es um das Heil geht, wie es Luther dann auch in seinem berühmten Streit mit dem Gelehrten Erasmus von Rotterdam verfochten hat, als er sagte: „So ist der menschliche Wille in die Mitte gesetzt, wie ein Zugpferd; wenn Gott drauf sitzt, will es und geht es, wohin Gott will – wie der Psalm sagt: Ich bin zu einem Zugpferd gemacht worden; wenn der Satan drauf sitzt, will und geht es dorthin, wohin der Satan will; es ist entweder vom Teufel oder von Gott, nicht aber dem eigenen, freien Willen geritten.“ Auch das ist wieder ein extrem hartes Bild, das ich so noch nicht auf der Kanzel verwendet habe – damit hätte ich tatsächlich auch Schwierigkeiten. Theologisch ist damit genau das gemeint, was Luther von früh an sagte: Es gibt keinen freien Willen und es gibt keinen freien Willen deswegen, weil der Mensch keine eigene Fähigkeit zu seinem Heil hat.

Letztlich heißt die Bestreitung des freien Willens: Uns gilt das große Gna-

dengeschenk und die große Gnadenzusage Gottes. Das ist es, worauf Luther zielt. Deswegen hat er die mit der Bestreitung des freien Willens zusammenhängenden spekulativen Fragen der Prädestination im Laufe der Jahre nicht sehr prominent in den Vordergrund gestellt. Sie waren eine Art Stützargument in der Auseinandersetzung mit Erasmus, die im Übrigen nicht nur an inhaltlichen Fragen gescheitert ist, sondern auch an Stilfragen. Erasmus konnte sehr gut damit leben, dass beispielsweise der Zürcher Reformator Zwingli den freien Willen bestritten hat. Die Freundschaft hat darunter nicht gelitten, aber dass Luther erstens den freien Willen bestritten hat und zweitens am Ende seines Textes schrieb: „Das sage ich nun nicht als Meinung, sondern das ist eine Wahrheit, der du zu folgen hast“, erst diese extreme Wahrheitsbehauptung Luthers hat ihre Freundschaft ruiniert.

V.

Der Sache nach geht es uns um das Menschenbild, denn der Mensch ist in die Mitte gesetzt. Das ist das, was Lukas Cranach in den Prager Bildtypus von

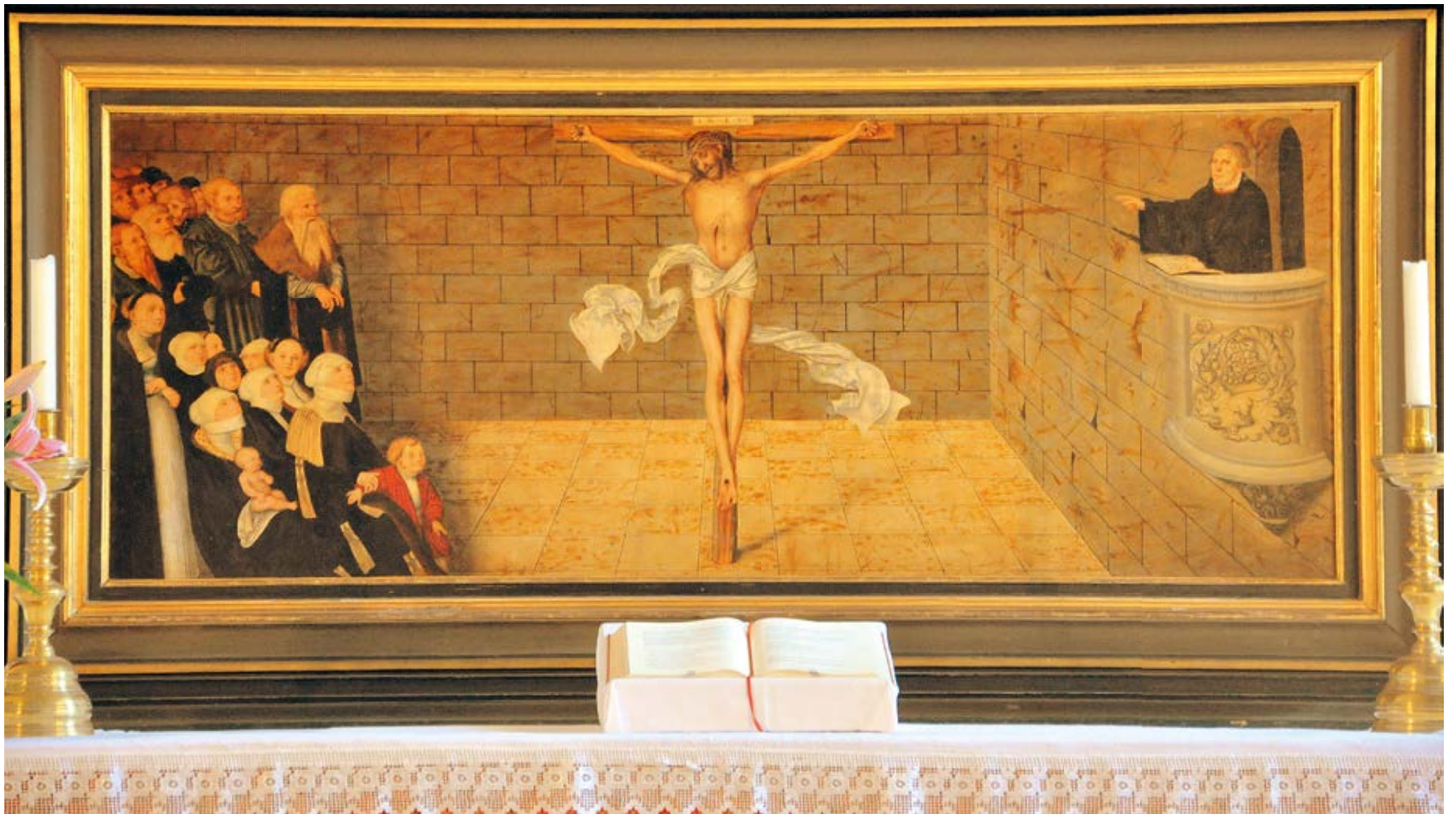


Abb. 9: Das Querrechteck der Predella des Wittenberger Altars zeigt einen Gottesdienst mit dem auf der Kanzel predigenden Martin Luther.

Gnade und Gesetz gebracht hat. Es gibt noch einen anderen, den Gothaer Typus, auf dem der Mensch zwei Mal dargestellt ist. Aber auf dem Prager Typus haben wir den Menschen in die Mitte gesetzt zwischen Gesetz und Gnade: das Gesetz, das in den Tod führt, wenn ich ihm allein folgen will und auf meine eigenen Kräfte vertraue; das Evangelium, das mich hinführt zu der Auferstehung Christi, das mich hinführt zum ewigen Leben. Ausdrücklich sieht man auf Cranachs Bild auch, dass es um die Unterscheidung zwischen Gesetz und Gnade geht, also um die Unterscheidung zwischen eigener Leistung, so Luthers Perspektive, und dem Geschenk Gottes. Dabei geht es nicht um die Alternative Altes oder Neues Testament. Mose und Christus weisen gemeinsam auf das Evangelium hin. Luther hatte Zeit seines Lebens die Überzeugung, dass auch das Alte Testament das Evangelium enthält.

Zu dieser Spannung von „Sünder“ und „gerecht“ kommt nun die Spannung zwischen „befreit“ und „Knecht“. Und auch hier kommt Luther aus der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, insbesondere verbürgt in dem 1516 veröffentlichten Büchlein, dem Luther erst zwei Jahre später den Titel „Theologia Deutsch“ gegeben hat und das auch als „Der Frankfurter“ bezeichnet wird. Als Luther dieses Werk das erste Mal herausgibt, ahnt er schon, dieser Text ist ein mystischer Text aus dem 14. Jahrhundert, von dem er sagen kann, er sei ihm so wichtig und so lieb wie Augustin und wie die Bibel. Darin versucht der Autor die Stellung des Menschen vor Gott zu verstehen – durch die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Menschen. Entscheidend ist, wie der innere Mensch vor Gott steht als einer, der nicht durch sein äußeres Tun ir-

gendetwas erlangen kann. Dieser Autor, wir sind nicht bei Luther, wir sind beim Autor des 14. Jahrhunderts, erklärt, dass wir durch nichts, was wir tun, Gott nahe kommen können, sondern nur durch die Einigung, die Vereinigung, die unio mystica, die nicht der Mensch produziert, sondern die Gott schafft. Von dem Menschen, der zu dieser Einigung gekommen ist, heißt es dann: „Auch stehen diese Menschen in einer Freiheit, sodass sie verloren haben Furcht der Pein“, also Furcht vor der Strafe oder Hölle, und sie haben auch die Hoffnung auf Lohn oder das Himmelreich verloren. Diese Menschen stehen da von Gott getragen, ohne jeden Willen, ohne jedes Bestreben, allein von Gott geleitet. Das ist die Lehre dieses Autors des 14. Jahrhunderts und es ist für ihn Freiheit, dass wir nicht mehr streben, durch eigenes Tun irgendetwas zu erlangen, sei es die Strafe zu vermeiden oder den Lohn für das Himmelreich zu bekommen.

Diese Überlegungen aus dem 14. Jahrhundert haben Luther offenbar zutiefst geprägt. Das merkt man nicht nur daran, dass er 1516 und dann nochmal 1518 den Text herausgebracht hat, sondern wir merken es auch seinem wahrscheinlich berühmtesten Text an, der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Darin geht Luther von einer Doppelthese aus, die er mit Paulus begründet: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Damit meint Luther, dass ein Christ oder eine Christin frei ist von allem Zwang, irgendetwas zu seiner Erlösung zu tun. Das ist genau die Freiheit, die die „Theologia Deutsch“ vertreten hat: Ich muss keine Werke tun, Gott verlangt nichts von mir. Gott braucht das auch gar nicht,

dass wir irgendetwas tun. Warum sollte es Gott auch in irgendeiner Weise scheuen, dass wir irgendetwas Gutes tun? Es ist doch angesichts des großen Gottes immer nur klein und marginal, was wir machen können.

Im zweiten Teil seines Traktates sagt Luther dann: Gerade deswegen, weil wir von Gott erfahren, dass Gott nichts von uns verlangt, geben wir diese Liebe Gottes weiter, deswegen machen wir uns zu Knechten anderer. Die Liebe und die Zuwendung ist der Ausgangspunkt dessen, was wir als Menschen überhaupt sein können und daraus gestaltet sich dann auch frei ein neues Verhältnis zu den anderen Menschen. Wie stark Luther hier von der „Theologia Deutsch“ geprägt ist, merkt man auch in diesem Gedanken der Freiheit, den er in der „Theologia Deutsch“ gelesen hatte. Das, was uns nach der „Theologia Deutsch“ frei macht, ist die mystische Einigung mit Christus. Sie schildert Luther nun in den Farben der Brautmystik, wie sie seit dem zwölften Jahrhundert von Bernhard von Clairvaux in die christliche Tradition eingebracht worden ist: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, dass die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam, aus welcher die Ehe folgt, wie Paulus sagt“.

VI.

Bleibt noch die Frage nach der Modernität Luthers. Auch die gibt es und auch die liegt in Luthers Anthropologie. Und sie liegt genau in den Zügen, die für uns manchmal schwierig sind. Hier geht es um das, was wir als Luthers Zwei-Reiche- oder Zwei-Regimentenlehre kennen. „Hier müssen wir Adams

Kinder und alle Menschen in zwei Teile teilen: die ersten zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. Die, die zum Reich Gottes gehören, sind alle Rechtgläubige in Christus und unter Christus. Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind.“ Und mit Nicht-Christen sind auch die getauften Christen gemeint, die nicht im Glauben an Christus leben. Streng genommen kann man sich fragen, ob Luther hier eigentlich ganz bei seiner Theologie geblieben ist. Er teilt das, was er vorher in einem Menschen immer gemeinsam vorfindet, Sünder und Gerechter, plötzlich in zwei Gruppierungen ein. Das ist ein Denkeperiment, mit dem Luther den Gedanken abzuwehren versucht, dass man die Geschehnisse der Welt allein mit dem Evangelium lenken könnte. Das ginge doch nur, wenn alle Menschen glauben würden und dem Evangelium folgen würden.

Aber so ist es nicht und in diesem Kontext greift Luther Überlegungen von Augustinus zur Einteilung der Welt in zwei Bürgerschaften, zwei *civitates*, auf, spricht von diesen beiden Reichen und will im Grunde sagen: Soviel auch immer wir glauben, es gibt in unserer Welt auch welche, die offenkundig sündig sind, die offenkundig weiter nur ihren Vorteil suchen und diese können wir nicht mit dem Evangelium regieren, denn wenn diese Menschen frei gelassen werden, dann würden sie wie die wilden Tiere übereinander herfallen, dann würden sie sich zerreißen, dann wären sie nicht mehr kontrollierbar. Das ist für ihn der Ausgangspunkt, um zu erklären, wie in seinen Augen diese Welt zu regieren ist, in der das Reich der Welt und das Reich Gottes ineinander liegen. Damit all dies ordentlich zugeht, auch dort, wo das Reich der Welt



Abb. 10: Auch außerhalb der Kirche übernahm das reformatorische Bildnis eine unverwechselbare Funktion. So Dürers „Vier Apostel“: Sie stellen ein

Diptychon dar, das der Maler 1526 seiner Heimatstadt Nürnberg zum dauerhaften Verbleib 1526 gestiftet hatte.

präsent ist und dennoch Menschen auch zu Gott gerufen werden, hat Gott zwei Regierweisen, zwei Regimente, eingerichtet: das weltliche Regiment und das geistliche Regiment. Weil „Reich Gottes“ und „Reich Welt“ ununterschieden ineinander liegen, müssen die Menschen durch äußere Ordnung kontrolliert werden. Dies geschieht durch die weltliche Obrigkeit. Sie benutzt hierzu das Gesetz im politischen Gebrauch. Luther sagt sogar, der erste Gebrauch des Gesetzes, und zwar auch des alttestamentlichen Gesetzes und der

zehn Gebote, ist der politische Gebrauch. Das Gebot: „Du sollst nicht töten“ heißt zunächst und in erster Linie: Die Obrigkeit sorgt dafür, dass niemand den anderen einfach tötet. Die Obrigkeit hat die Aufgabe, dieses Tötungsverbot durchzusetzen.

Vielleicht merkt man da schon, in welche Richtung die Modernität geht. Luther wendet sich damit gegen das spätmittelalterliche Fehderecht, in dem man das Recht in die eigene Hand nehmen kann, und sagt dagegen: Das ist Sache der Obrigkeit. Dieser Gedanke

ist eine Vorandeutung des Gewaltmonopols der Obrigkeit. Es ist die Obrigkeit, die Gesetze durchzusetzen hat. Also genau die Frage, wie man politische Macht durchsetzen kann, versucht Luther, mit dem Begriff „weltliches Regiment“ deutlich zu machen. Dieses setzt Gottes Willen durch, auch dort, wo die Menschen Gottes Willen nicht folgen wollen, weil sie Sünder sind. Dem Menschen seine Sündigkeit zu zeigen, wie wir es im ersten Abschnitt dieses Vortrags behandelt haben, das ist die Aufgabe des geistlichen Regiments.

Es ist die Aufgabe der Predigt im theologischen Gebrauch, das Gesetz so zu predigen, dass ich meine Sündigkeit erkenne; und zwar allen zu predigen. Der Pfarrer, und heute können wir auch sagen die Pfarrerin, weiß nicht, ob die Menschen, die da in der Gemeinde sitzen, alle schon gläubig sind. Ihre Aufgabe ist zunächst einmal der Aufweis der Sündigkeit durch den theologischen Gebrauch des Gesetzes. Und hinzu tritt für die, die glauben, die Verheißung des Evangeliums.

Das weltliche Regiment hingegen sorgt mithilfe des Gesetzes im politischen Gebrauch für Ruhe und Ordnung. Das geistliche Regiment bereitet mit Predigt des Gesetzes im theologischen Gebrauch und Predigt des Evangeliums den Weg für die Erlösung. Da spiegelt sich die Spannung von „Sünder“ und „gerecht“ wieder. Das geistliche Regiment sagt: Tatsächlich bist du, wie Luther es in der Auslegung des Römerbriefs gesagt hat, Sünder. Der Hoffnung nach aber bist du gerecht: das Evangelium.

Wenn man in dieser Grundstruktur die weltliche, obrigkeitliche Seite sieht, kommen wir sehr nah an die Entwicklung des modernen Staatsrechts. Im „Leviathan“ kann man zeigen, dass Thomas Hobbes Gedanken Luthers in seine Entwicklung des Staatsrechtes einarbeitet, indem er den Gedanken aufnimmt, dass der Mensch dem Menschen grundsätzlich ein Wolf ist. Da haben wir das reißende Tier, das uns auch bei Luther begegnet. Und weil der Mensch eigentlich ein reißender Wolf ist, der den anderen vernichten will, braucht man einen „starken Staat“, wie man heute wohl sagen würde.

Der Gedanke also, dass der Mensch nicht von sich aus gut ist, sondern dass der Staat zunächst einmal da ist, den Menschen auch vor anderen Menschen zu schützen, geht ein in die moderne Staatstheorie und im Grunde auch in die Grundstruktur unseres Grundgesetzes, das ja sehr bewusst so aufgebaut ist, dass zunächst die Sicherung von Grundrechten als den Staat verpflichtende Maßnahme deutlich gemacht wird, dass etwa die Unversehrtheit meines Leibes gesichert wird durch den Staat, weil ich damit rechnen muss, dass viele Menschen meinen Leib nicht unversehrt lassen wollen. Das ist ein Ausdruck dessen, dass unser Staatswesen von dem von Luther entwickelten skeptischen Gedanken ausgeht, dass der Mensch zunächst einmal das Üble für den anderen Menschen will.

Da sind wir bei einem Luther, der eingeht in eine moderne Entwicklung, allerdings mit dem deutlichen und doch markanten Unterschied, den wir als Rest noch im Vorspann unseres Grundgesetzes haben, mit der berühmten Verantwortung vor Gott und dem Menschen. Für Luther stehen weltliches und geistliches Regiment immer im Auftrag Gottes. Er ist derjenige, der die Obrigkeit beauftragt hat, der Sünde zu wehren. Er ist derjenige, der die Predigt letztlich inspiriert. Das ist ein Gedanke, der bei Hobbes so schon nicht mehr erscheint und der natürlich in die moderne Staatstheorie nicht eingegangen ist, so dass selbst diese Staatstheorie Luthers, die viele Folgen für die Moderne hat, auch zwischen Mittelalter und Neuzeit steht, so wie der Mensch zwischen Gesetz und Gnade. □

(Der Text stellt eine nur geringfügig bearbeitete Mitschrift des mündlichen Vortrags dar).