

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1997, HEFT 3

HORST FUHRMANN

Bilder für einen guten Tod

Vorgetragen am 4. Februar 1994

MÜNCHEN 1997
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Mit 4 Abbildungen

ISSN 0342-5991

ISBN 3 7696 1591 3

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1997

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

Dem Andenken an Stephan Kuttner

(† 12. August 1996)

„Wie die Alten den Tod gebildet“, so lautet der Titel einer klassischen Abhandlung, die ein Dichter und durchaus auch gelehrter Schriftsteller verfaßt und 1769 herausgebracht hat. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), ihr Autor, behauptet in dieser Schrift, daß das „antike Bild des Todes“ heiter gewesen sei, nicht gräßlich, etwa in der Gestalt eines Totengerippes, wie im Mittelalter, denn: erst „diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst entdeckte, daß auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sei, (mußte) die Schrecken des Todes unendlich vermehren“. Fraglos hat Lessing recht. Zentral gehört zum christlichen Tod und damit zum Mittelalter jener Zwiespalt zwischen diesseitigem Sterben und jenseitiger Hoffnung, gehört zum christlichen Sterben die den „Schrecken des Todes unendlich“ vermehrende Frage, wie man eine drohende ewige Verdammnis im Jenseits abwenden könne.*

Fegefeuer und Hölle, Stationen der Verdammnis, haben in unseren Tagen unter dem Druck der Aufklärung ihre Drastik verloren, und die heutigen theologischen Erklärungen kann man nicht anders als tastend und vage nennen. Das hauptsächlich vom Mittelalter eingerichtete Fegefeuer wird beschrieben als ein „durch richtig angenommenes Strafleiden geschehender Integrationsprozeß auf Gott hin“, der mit dem Tode nicht abgeschlossen sei, sondern in einem Zwischenzustand weitergehe: „dies wird Fegefeuer genannt“ (K. Rahner). Und der „Kern der Hölle“ müsse „im Verlust des Inseins in der ewigen Liebe“ liegen (J. Ratzinger). Die mittelalterlichen Vorstellungen waren realistischer, vor allem furchterregender, angesichts deren die Verbrennung der Ketzer einen Vorgeschmack abgab. Die mittelalterliche Kirche war in den Verdammnisbeschreibungen stark und in den Himmelsvisionen schwach. Die Angst vor einem üblen Jenseits richtete den Sinn auf ein rechtes Sterben. Dem Mittelalter angemessener ist nicht die Frage, wie es sich den „Tod gebildet“, sondern wie es sich einen „guten Tod“, ein „gutes Sterben“ herbeigewünscht hat.

* Ich danke Dr. Markus Wesche für vielfältige Hilfe bei der Abfassung des Beitrags.

Der heutige Mensch will vom Sterben wenig wissen. Tot sein wäre nicht so schlimm, wenn bloß das Sterben nicht wäre, lautet eine Geistreichelei, die die Furcht vor einem sich lang und qualvoll hinziehenden Abschied von der Welt ausdrücken will. Wenn schon, dann soll es schnell und nach Möglichkeit so zugehen, daß man es gar nicht merkt. Carl Spitzweg, nicht nur Genremaler, sondern auch ein durchaus passabler Gelegenheitspoet, faßt den Gedanken in die paradoxen Verse¹:

„Oft denke ich an den Tod, den herben,
 Und wie am End' ich's ausmach'?!
 Ganz sanft im Schläfe möcht' ich sterben –
 Und tot sein, wenn ich aufwach'!“

Im Rahmen einer immer stärker anthropologisch ausgerichteten Geschichtswissenschaft – bei einer bis zum Überdruß traktierten „Alltagsgeschichte“ – ist gerade in letzter Zeit viel über das „Sterben im Mittelalter“ geschrieben worden. Die großatmigen und vor allem in den romanischen Ländern ein breites Publikum findenden Beiträge des Philippe Ariès (1914–1986) zur „Geschichte des Todes“² genießen im Sinne eines Klassikers bei vielen Autoren eine gewisse Unantastbarkeit, obwohl sie von manchen Schiefheiten und falschen Behauptungen nicht frei sind³.

¹ Vgl. Hermann Uhde-Bernays, Carl Spitzweg. Des Meisters Leben und Werk. Seine Bedeutung in der Geschichte der Münchner Kunst. 6. Aufl. München 1920, 125.

² Von seinen Arbeiten seien genannt: Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du moyen âge à nos jours*. Paris 1975; deutsch: *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. München 1976; *L'homme devant la mort*. Paris 1977; deutsch: *Geschichte des Todes*. München 1980. – In Erwartung der „synthèse définitive“ von Ariès (gemeint ist: *L'homme devant la mort*) hat Michel Vovelle die bis dahin erschienene Literatur und die methodischen Schwierigkeiten dieses Forschungsgebietes innerhalb der „Mentalitätsgeschichte“ vorgestellt: *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différents*, in: *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 31, 1, 1976, 120–132 (dieser Faszikel stand unter dem Motto: *Autour de la mort*).

³ Es mag genügen, auf die Einwände von Arno Borst, *Zwei mittelalterliche Sterbefälle*, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Jahrgang 1980 Heft 11, 1081 ff. zu verweisen, der den Beitrag in erweiterter Form („Drei mittelalterliche Sterbefälle“) wiederholt hat in seinem Band: *Barbaren, Ketzer und Artisten*. München

Der Tod konfrontiert den Christen mit der Frage nach Verheißung oder Verdammnis, und das Sterben ist, über das Kreatürliche hinaus, häufig eingebunden in rituelle Handlungen und Abläufe. Daß es sich im Mittelalter bei einem „gezähmten“ Tod „leicht“ gestorben habe, ist eine zweifelhafte Behauptung, aber fraglos starb man in den verschiedenen Zeiten verschieden⁴. Das Spätmittelalter zum Beispiel stand unter dem Eindruck der Großen Pest, durch den sich der Mensch in seiner Vereinzelung und Einsamkeit an den eigenen Tod gemahnt fühlte. Die Pesterlebnisse und die allgemeine Unsicherheit hätten es mit sich gebracht, „daß der Tod geradezu alle Lebensäußerungen beherrschte“ (R. Rudolf)⁵; er wurde auch zu einem zentralen Gegenstand der bildenden Kunst ebenso wie der Literatur: der Totentanz kam auf⁶, Johannes von

1988, 567 ff. Vgl. auch die stark aus den Quellen erarbeiteten Beiträge von Werner Goetz, Die Einstellung zum Tode im Mittelalter, in: Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, am 9. und 10. Oktober 1974. Göttingen 1976, 111 ff., Karl Stüber, *Commendatio animae*: Sterben im Mittelalter. (Geist und Werk der Zeiten 48.) Bern/Frankfurt M. 1976 und Otto Gerhard Oexle, Die Gegenwart der Toten, in: *Death in the Middle Ages*. Hrsg. v. Herman Breat und Werner Verbeke. (*Mediaevalia Lovaniensia* 1, 9.) Leuven 1983.

⁴ Reich an Einsichten und Aspekten ist der aus einem Kolloquium der Universität Konstanz hervorgegangene Band „Tod im Mittelalter“. Hrsg. v. Arno Borst, Gerhart von Graevenitz, Alexander Patschovsky. (Konstanzer Bibliothek 20.) Konstanz 1993; die Veranstaltung hat Arno Borst angeregt, der auch eine weitausholende Zusammenfassung schrieb. Besondere Beachtung fanden die Berichte über das Sterben verschiedener Herrscher (Wilhelms des Eroberers, der deutschen Könige von 911 bis 1493, Ludwigs XI. von Frankreich aus der Feder des Philippe de Comynes). – Den 500. Todestag Kaiser Friedrichs III. (1440–1493) nahm das Institut für Geschichte der Universität Salzburg zum Anlaß, vom 25.–27. Nov. 1993 ein Symposium abzuhalten: „Der Tod des Mächtigen“, vgl. den Tagungsbericht von Christian Lohmer in: *Revue Mabillon*, N. S. 5 (= 66), 1994, 296–298; die Vorträge, hrsg. von Lothar Kolmer, erscheinen 1997. Die *Memoria* fürstlicher Persönlichkeiten anhand der Leichenpredigten behandelt David D’Avray, *Death and the Prince. Memorial preaching before 1350*. Oxford 1994.

⁵ So Rainer Rudolf, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1 Lief. 6, 1979, 1040, dem auch das grundlegende Buch über die Literatur der *ars moriendi* verdankt wird: *Ars Moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*. (Forschungen zur Volkskunde 39.) Köln/Graz 1957.

⁶ Aus der reichen Literatur seien herausgehoben: Hellmut Rosenfeld, *Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. 2. Aufl. (Archiv für Kultur-

Tepl schrieb nach dem Tod seiner Frau den „Ackermann aus Böhmen“⁷, die „Sterbebüchlein“ entstanden, die von der „ars moriendi“, von der „Kunst des Sterbens“, handelten⁸.

Die Bücher der *ars moriendi*, die den Menschen auf einen guten Tod und auf das Jenseits vorbereiten sollten, waren ursprünglich für die Hand des Priesters gedacht, doch empfanden bald Laien das Bedürfnis, eine solche Anleitung zu privater Lektüre zu besitzen, und es entstanden zahlreiche volkssprachliche Übersetzungen. Für den Tod sollte man gerüstet sein, und dazu gehören auch die Gnadenmittel der Kirche. Schon das erste ökumenische Konzil, das von Nikäa (325), bestimmte, daß jedem Sterbenden das Viaticum, die mit der Rekonziliation verbundene Eucharistie, nicht verweigert werden dürfe, und vom 12. Jahrhundert an wurde es üblich, dem Viaticum die „Letzte Ölung“ vorangehen zu lassen. Wer ohne diese sakramentale Hilfe starb, starb einen „schlimmen Tod“, eine „mala mors“, wie es zum Beispiel die Selbstmörder und die Ketzer taten, die außerhalb der christlichen Gemeinschaft endeten⁹.

geschichte, Beihefte 3.) Köln/Graz 1968, als populäre Ausgabe einiger Totentänze des 15. Jahrhunderts: *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze*. Hrsg., eingeleitet und übersetzt v. Gert Kaiser. (Insel taschenbuch 647.) Frankfurt/M. 1983, an neuerer Literatur: Brigitte Schulte, *Die deutschsprachigen spätmittelalterlichen Totentänze*. Unter besonderer Berücksichtigung der Inkunabel *Des dodes dantz* Lübeck 1489. (Niederdeutsche Studien 36.) Köln/Wien 1990 sowie exemplarisch die Darstellung über den Lübecker Totentanz von Bernt Notke aus dem Jahr 1463: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn)*. Hrsg. v. Hartmut Freytag. (Niederdeutsche Studien 39.) Köln/Weimar/Wien 1993. Vgl. schließlich den Übersichtsartikel verschiedener Verfasser in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 Lief. 5, 1996, 898 ff.

⁷ Vgl. Gerhard Hahn, Johannes von Tepl, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. Bd. 4 Lief. 2/3, 1982, 763 ff. und die jüngste zweibändige Neuausgabe mit umfassendem Kommentar von Karl Bertau: *Johannes de Tepla Civis Zacensis, Epistola cum Libello ackerman und Das büchlein ackerman*. Berlin/New York 1994.

⁸ Vgl. den Übersichtsartikel von Rudolf, „*Ars moriendi*“ (wie Anm. 5), 1039 ff. und Nigel Palmer, *Ars moriendi und Totentanz: Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter*. Mit einer Bibliographie zur *«Ars moriendi»*, in: *Tod im Mittelalter* (wie Anm. 4), 313 ff.

⁹ Den Selbstmörder versorgt niemand mit Gnadenmitteln, und den Ketzer trifft häufig ein plötzlicher Tod, wie den Papst Anastasius II. (496–498), der „durch götli-

I

Guter Tod, schlimmer Tod – *bona mors, mala mors*¹⁰ – sind im christlichen Verständnis nicht ein Gegensatzpaar, das den leichten schnellen und den schmerzvollen schweren Tod beschreibt, sondern das Hinscheiden im Zeichen des Heils oder des Unheils. Bereits in den Psalmen begegnet der Gedanke, geradezu in der Form einer Androhung, daß der Tod der Sünder im Zustand der Sündhaftigkeit der allerschlimmste sei: *Mors peccatorum pessima* (Ps. 33, 22). Warum dieser Tod so schrecklich ist, sagt Cassiodor († nach 580) in seinem Psalmenkommentar und liefert damit auch einen Schlüssel für das mittelalterliche Verständnis: *Mortem peccatorum illam dicit quae ab homine non potest intueri, quam non solum malam, sed etiam pessimam profitetur esse*¹¹. Der Tod ist so schrecklich, weil er den Sünder zu unerwar-

chen Fingerzeig erschlagen worden ist“ (*nutu divino percussus est*), weil er der Legende nach mit den Monophysiten gemeinsame Sache gemacht haben soll, vgl. Horst Fuhrmann, Die Fabel von Papst Leo und Bischof Hilarius, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 43, 1961, 140 ff. Vgl. auch A. Wacke, Art. Selbsttötung, -mord, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, 1994–95, 1727.

¹⁰ Für die im folgenden benutzten patristischen und mittelalterlichen Stellen wurde der auf CD-ROM verfügbare Bestand des *Corpus Christianorum* (künftig CC für die *Series Latina* und CCM für die *Continuatio mediaevalis*), das Zettelmaterial des *Mittellateinischen Wörterbuches* und das *Novum Glossarium mediae Latinitatis* herangezogen. Da die mittellateinischen Lexika in der Regel nach lexikographischen, nicht aber nach historischen Kriterien exzerpieren, sind die dort verzeichneten Belege für den Terminus „*mala mors*“ lediglich Zufallsfunde und geben keinen Aufschluß über die Häufigkeit des Begriffs.

¹¹ *Expositio psalorum ps. 33 Z. 370* (CC 97, 302). Vgl. auch Ps.-Cyprian, *Ad Novatianum* c. 16 Z. 8f.: *mors peccatorum mala et apud inferos paenitentia nulla* (CC 4, 150). Die Formulierung der Psalmen war auch auf andere Autoren von Einfluß: Augustin, *De civitate Dei* 13, 5: *mors autem mala, quia stipendium est peccati*; Aelred von Rievaulx, *Sermo* 7 Z. 52: *Per hanc viam malam itur in mortem peccatorum pessimam de qua alibi ait idem propheta: Mors peccatorum pessima* (CCM 2A, 62); das *Speculum virginum* c. 12 Z. 267 (CCM 5, 358): *Bona quidem mors est propter optimam vitam bonorum, ... et mala mors eorum propter pessimam vitam*; und mit ausdrücklichem Bezug auf die Psalmenstelle Rupert von Deutz, *Comm. in cant. 4 Z. 424* (CCM 26, 96): *Pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius, sed*

teter Zeit ohne Möglichkeit der Wiedergutmachung unwiderruflich vor den höchsten Richter ruft¹². Die Kirchenväter, zumal Augustin († 430) und Ambrosius († 397)¹³, sahen den Tod von der Frage bestimmt, ob er zu Erlösung oder Verdammnis führe. Eine von Augustin stammende, immer wieder aufgenommene Formulierung lautete, daß man den Tod nicht für schlecht halten dürfe, dem ein gutes Leben vorangegangen sei (*Mala mors putanda non est, quam bona vita praecesserit*)¹⁴. An vielen Stellen seines Wer-

mortem animae, quae mors mala est, sicut item dicit psalmista: Mors peccatorum pessima.

¹² Vgl. die Erklärung nach dem Literalsinn durch Nikolaus von Lyra († 1349): *Mors enim nature mala est: quia est privatio corporalis vite. mors autem culpe peior est: quia est privatio spiritualis vite: sed tamen non est pessima: quia quamdiu peccator est in presenti vita potest redire ad vitam spiritualem per penitentiam: sed mors gehenne est pessima a qua non est reversio possibilis. et hec est mors peccatorum in mortali peccato decedentium* (*Biblia sacra cum glosa ordinaria et expositione Lyre literalis et morali*, Basel 1498 [Hain 3172]), ähnlich bei Martin von Troppau († 1278) in seiner „Margarita decreti“, einer Konkordanz zum *Decretum Gratiani*: *mors spiritualis est duplex: bona ... quando quis sive per baptismum sive per penitentiam moritur peccato ... mala est, quando quis moritur per peccatum mortale sicut per peccatum infidelitatis* (*Lexikon mediae et infimae Latinitatis Polonorum*, Bd. 6, 1985–92, 485, 40 ff.). Das Begriffspaar *mala/bona mors* kommt im *Decretum* nicht vor.

¹³ Ambrosius behandelte die Frage, ob der Tod gut oder schlecht sei, ausführlich in seinem Werk *De bono mortis* und definiert in Anlehnung an das Psalmenwort: *adveritimus ... quod una mors sit mala, si propter peccata moriamur, alia mors bona sit, qua is qui fuerit mortuus iustificatus est a peccato* (c. 2 § 3, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 32, 704, 16), wieder aufgenommen bei dem Zisterzienser Hermann von Rein/Steiermark († 1189), *Sermones festivos* 10 Z. 120 (CCM 64, 42). Ähnlich Augustin, *Sermo 335K* (Migne, *Patrologia Latina Suppl.* 2, 817, 47): *mors ... per seipsam nec bona videtur esse nec mala, sed bonis bona est et malis mala*, und *Contra Iulianum opus imperfectum lib. 6* (Migne, *Patrologia Latina* 45, 1575).

¹⁴ Augustin, *De civitate Dei* I, 11 (CC 47, 13) wiederholt bei Ps.-Augustin, *Contra philosophos, Disputatio 1* Z. 465 (CC 58A, 16), Prosper von Aquitanien, *Liber sententiarum* c. 50 Z. 1 (CC 68A, 269), Ps.-Isidor, *Testimonia patrum* c. 6 Z. 6 (CC 108D, 107), Julian von Toledo, *Prognosticorum futuri saeculi* I, 12 Z. 15 (CC 115, 27); vgl. auch Rudolf von Liebegg, *Pastorale novellum* 3, 18 v. 1185 (CCM 55, 157): *Debet enim nulla reputari mors mala, vita/Quam bona praecesserit*. Ähnlich sentenzenhaft und ebenfalls in die patristischen Zitatreihen eingegangen ist eine weitere Formulierung aus dem gleichen Kapitel von *De civitate Dei*: *neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem*, wiederholt bei Ps.-Augustin, *Contra philosophos, Disputatio 1* Z. 466, Prosper, *Liber sententiarum* c. 50 Z. 2, Julian, *Prognosticorum futuri saeculi* I, 12 Z. 16.

kes¹⁵ geht Augustin auf den Unterschied zwischen einem guten und einem schlimmen Tod nach einem entsprechenden Leben ein. Besonders eindringlich behandelt er die Qualität des Todes im 12. Kapitel seiner Predigt *De disciplina christiana*. Daß der Tod ungewiß sei, wäre im Grunde ohne Belang, wenn nicht die Gefährdung durch die Sünde wäre. Erst die Art der Lebensführung gebe dem Tod seine Bedeutung und lasse den Menschen nach einem rechten Leben den ersehnten guten Tod in Gott sterben: „Täglich bittest du: ... Gott möge mir einen guten Tod bescheren, Gott möge von mir einen schlimmen Tod abwenden“ (*Cotidie enim rogas: ut quoniam mors ventura est: „Bonam mortem mihi det deus, dicis, Deus avertat a me malam mortem“*). Die Argumentation gipfelt in der fünffach wiederholten Sentenz: „Es kann nicht übel sterben, wer gut gelebt hat“ (*Non potest male mori, qui bene vixerit*)¹⁶, und mit diesem Trost sind offenbar viele Menschen im Frühmittelalter aus der Welt gegangen, zum Beispiel Kaiser Ludwig der Fromme († 840), dessen Verscheiden sein Biograph unter diesen Spruch stellt: ... *veraciter dictum est a veridico doctore: Non potest male mori, qui bene vixerit*¹⁷.

Ungewißheit der Todesstunde und die Gefahr, mit Sünden beladen zu sterben, bestimmten unentwegt das Bewußtsein des frommen Christen. Die Formel Augustins, die eine lange Tradition begründete und die noch Raimundus Lullus († 1315/16) in ihrer Gleichsetzung von Lebensweise und Todesart aufnahm¹⁸, bot Trost; doch gab es auch andere Wege zum Heil. Die Mittel dazu waren vielfältig. Gebete¹⁹, frommes Leben, gute Taten, Blutzäu-

¹⁵ Größeren Raum nimmt die Behandlung in *De civitate Dei* ein, neben I besonders XIII, 5, 8 und 9.

¹⁶ Augustin, *Sermo de disciplina christiana* 12, 13 Z. 327 ff. (CC 46, 221).

¹⁷ Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris* c. 64. Hrsg. v. Ernst Tremp. (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rer. Germ.* 64.) Hannover 1995, 552, vgl. auch Ernst Tremp, Die letzten Worte des frommen Kaisers Ludwig. Vom Sinn und Unsinn heutiger Texteditionen, in: *Deutsches Archiv* 48, 1992, 33.

¹⁸ Raimundus Lullus, *De virtutibus et peccatis* (op. 205) Dist. 4, sermo 53 Z. 69 (CCM 76, 248): ... *potest ... cognosci, quid sit mala mors et malum vivere et quid sit bona mors et bonum vivere*.

¹⁹ Noch in jüngerer Zeit galt der täglich gesprochene Stoßseufzer „Jesus, Maria und Joseph“ oder Gebetszettel mit dem Bild der Heiligen Familie und dem Jesusknaben und den „Inbrünstigen Liebesseufzer(n) zu den drey glorwürdigsten Namen Jesus,

genschaft für Christus: dies alles, was den Weg zur Seligkeit freimachte, konnte den Tod als „gut“ erscheinen lassen, und entsprechend vielfältig waren auch die Mittel, vor dem „schlimmen“ Tod zu schützen. Das fromme Anhören der Messe galt weithin als wirksames Mittel gegen die *mala mors*²⁰, und der Verfasser eines deutschen Marienlebens aus dem 13. Jahrhundert, Walther von Rheinau, verheißt denen, die sein Werk über den *Transitus Mariae*, den „Heimgang Mariens“, lesen, hören oder abschreiben, „Daz ir keiner gahes stirbet/noch übelß tôdes verdirbet“²¹.

II

Immer stärker spielten die Gnadenmittel eine Rolle; die Lehre der Sakramente erhielt feste Konturen, und die Kirche bot den „Schatz der guten Werke“ dort an, wo der Sünder auf Erlösung aus eigener Kraft nicht hoffen konnte. Das Ritual der Todesvor-

Maria und Joseph um ein glückseliges Sterbstündlein sehr nützlich zu gebrauchen“ als probate Hilfe gegen die *mala mors*, vgl. Lenz Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. München 1971, 56 mit weiteren Beispielen.

²⁰ Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. München 1933, 58 f. führt einen provenzalischen Meßtraktat des 14. Jhds. an. Die weite Verbreitung dieser Sitte zeigt eine Abhandlung des Johannes Gerson „*Adversus eos, qui publice volunt ... praedicare populo, quod si quis audit missam, in illo die non erit caecus nec morietur morte subitanea et talia multa*“ (dort Anm. 192).

²¹ Vgl. Edit Perjus, *Das Marienleben Walthers von Rheinau*. 2. verm. Auflage. (Acta academiae Aboensis humaniora XVII, 1.) Åbo 1949, 325 vv. 16160 f.; die Stelle hat Klaus Schreiner in einer material- und perspektivenreichen Darstellung hervorgehoben: *Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens. Sterbekunst im Spiegel mittelalterlicher Legendenbildung*, in: *Tod im Mittelalter* (wie Anm. 4), 261–312, hier 266. Den Sachverhalt stellt Schreiner umfassend dar in: *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München 1994, 465 ff., bes. 470 f. Ein ähnlicher Hinweis auf die Wirksamkeit schon des Besitzes des *Transitus Mariae* befindet sich im Kolophon einer Florentiner Handschrift (Florenz, Bibl. Laurenziana, Gaddianus 208) dieses Werkes aus dem 14. Jahrhundert: *Et sciat unusquisque Christianus, quod ille, qui hoc scriptum secum habuerit vel in domo sua, ... diabolus non nocebit ei, eius filius non erit lunaticus vel daemonicus nec surdus nec caecus; ... morte subitanea non peribit, vgl. Apocalypses apocryphae*. Hrsg. v. Constantin Tischendorf. Leipzig 1866, 122 f.

bereitung, die Frage des rechten Verscheidens auf dem Wege zur Erlösung, nahm vom 12. Jahrhundert an immer stärker das Denken und Fühlen der Menschen in Anspruch, zu einer Zeit, in der auch der Begriff der „mala mors“ häufiger als zuvor begegnet²². Gut gerüstet sollte man diese Welt verlassen, versehen mit Absolution und dem Gnadenleib Christi. Ein plötzlicher Tod konnte einen um dieses Ziel bringen, und man versuchte, sich dagegen zu wappnen.

Wie wertvoll eine von der Kirche gewährte Todesvorbereitung ist, wurde den Gläubigen ständig vor Augen gehalten. So erzählte man sich folgende Begebenheit: Eine Frau, die der Bußpredigt des Berthold von Regensburg (ca. 1210–1272) gelauscht hat, ist plötzlich unter dem Eindruck der gewaltigen Rede Bertholds ihrer Sündhaftigkeit innegeworden und auf der Stelle tot umgesunken. Berthold ordnete den Zuhörern Stille an und forderte alle auf, für die arme Seele zu beten. Ein Wunder geschah: Die Leblose wachte auf und berichtete, sie habe bereits vor dem göttlichen Gericht gestanden, doch die Aufrichtigkeit ihrer Reue habe sie vor den Höllenqualen verschont; und da es ihr wegen des plötzlichen Todes nicht vergönnt gewesen sei, einem Beichtiger die Sünden zu bekennen und die Gnadenmittel zu empfangen, kehre sie wieder ins Leben zurück. Hier ist der Wirkungsort des angeschauten heiligen Christophorus²³, dessen romanhafte Legende im Laufe der

²² Die mittelalterlichen Belege aus dem *Corpus Christianorum* (siehe Anm. 10) stammen innerhalb der *Continuatio mediaevalis* überwiegend aus dem 12. Jahrhundert; zugleich wird „mala mors“ auch immer wieder im Sinne von „mors crudelis“ ohne theologischen Beiklang verwendet.

²³ Der Vorfall um Berthold ist abgedruckt in: Berthold von Regensburg, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten ...* von Franz Pfeiffer. 1. Band. Wien 1862, XXI. – Christophorus war im Mittelalter nicht der einzige Schützer gegen den schlimmen Tod. Die heilige Barbara, wie Christophorus zu den Vierzehn Nothelfern zählend, erfüllte die gleiche Funktion, ebenso die heilige Veronika von Edessa, die als Personifikation der *vera icona* eine fiktive Heilige ist: der Anblick des Bildes Christi sollte wie der des Christophorus vor plötzlichem Tod bewahren (zur Darstellung der *vera icona* in einem flämischen Porträt siehe unten Anm. 60). Den Fürbittern hat Michel Vovellet, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*. Paris 1983, 126 ff. einen Abschnitt gewidmet, geht jedoch nicht auf die Christophorusbilder ein. Zu diesen Heiligen vgl. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétienne* 3, 1. Paris 1958, 168 ff. (Barbara), 304 ff. (Christophorus); 3, 3. Paris 1959, 1314 ff. (Veronika). Auch die heilige Katharina galt

Zeit immer buntere Züge erhielt²⁴. Der Christophorus-Kult hat die rigorose römische Kalenderreform von 1969, die mit einem merkwürdigen rationalistischen Eifer ganze Legendentraditionen abschnitt, nicht überstanden; sein Name wurde gestrichen, denn – so heißt es im erklärenden Kommentar – über ihn gebe es „kaum historische Tatsachen“²⁵.

durch die *Legenda aurea* als Patronin für einen guten Tod, Réau, *Iconographie* 3, 1, 264. Zum Schicksal all dieser Heiligen im Römischen Heiligenkalender siehe Anm. 25. – Wie andere der Vierzehn Nothelfer wurde Christophorus auch als Schützer vor der Pest angerufen, vgl. Neithard Bulst, *Heiligenverehrung in Pestzeiten. Soziale und religiöse Reaktionen auf die spätmittelalterlichen Pestepidemien*, in: *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter*. Festgabe für Klaus Schreiner. München 1996, 63–97, bes. 74 ff. Bulst führt anscheinend die große Verbreitung der Bilder des Christophorus auf seine Funktion als Pestheiliger zurück statt auf die todaufschiebende Wirkung des Anblicks, die er nicht ganz zutreffend beurteilt: nicht ein an den Heiligen gerichtetes Gebet, sondern allein schon der Blick auf das Bild bewirkt den Schutz.

²⁴ Vgl. Hans-Friedrich Rosenfeld, *Der Heilige Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters*. Leipzig 1937. Die spätantike Entstehung der Legende und die Entwicklung des Kultes bis ins Mittelalter verfolgt A. Hermann, Art. Christophorus, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* Bd. 2, 1954, 1242 ff., die volkscundlichen Aspekte sind bei Wrede, Art. Christophorus, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Bd. 2, 1929/30, 65 ff. und bei Matthias Zender, Art. Christophorus, in: *Enzyklopädie des Märchens* Bd. 2, 1977–79, 1405 ff. behandelt; vgl. ferner Maria-Barbara v. Stritzky, Art. Christophorus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 2, 1994, 1174 ff. An älterer Literatur sei noch erwähnt Konrad Richter, *Der deutsche S. Christoph*. (*Acta Germanica* 5, 1.) Berlin 1896, der trotz mancher Fehlerurteile eine nicht ersetzte Materialsammlung bietet, ebenfalls Ferdinand Hauthal, *Der grosse Christoph*. Berlin 1843, eine Dichtung des 19. Jhds. mit umfangreichem kultur- und kunsthistorischem Kommentar.

²⁵ Vgl. *Bibliotheca Sanctorum* Bd. 4. Rom 1964, 350 ff. Der entscheidende Punkt ist die Frage der Historizität. Die Norme generali sull'anno liturgico e sul calendario. Commento a cura del „Consilium“. Mailand 1969, 65 haben ein „giudizio storico“, das auf der „scienza agiografica“ gründet, zur Bedingung für das Weiterleben einer Reihe von Heiligen im Kalender gemacht: „Infatti i cristiani del nostro tempo vogliono, ed è giusto, che la loro devozione verso i Santi sia saldamente appoggiata alla verità storica“. Christophorus ist zusammen mit Heiligen wie Susanna, Trifo, Bacchus und Apuleius, Katharina und Barbara unter diejenigen aufgenommen, „che presentano gravi difficoltà storiche“ und die deshalb aus dem Kalender gestrichen wurden. Kapitulierte man nur vor der Volkstümlichkeit der heiligen Caecilie. – Für manche Gelehrte gab es eine geschichtliche Gestalt, von der die Christophorus-Legende ihren Ausgang genommen habe. Josef

Der ikonographische Typus des Christophorus hat sich im Westen im 12. Jahrhundert herausgebildet und ohne wesentliche Veränderungen bis heute erhalten: Der Heilige trägt in Gestalt eines Riesen, auf einen Stab oder Baumstamm gestützt, Christus über einen Fluß. Im 12. Jahrhundert wird Christus noch als Erwachsener dargestellt, vom 13. Jahrhundert an begegnet fast ausschließlich die Form des Christuskindes²⁶. Seit der Christusträgererzählung der Goldenen Legende des Jakob von Varazze († 1298) wird den Darstellungen häufig der Eremit hinzugefügt, der Christophorus den Fährmannsdienst als Dienst an Gott als dem höchsten Herrn, dem man dienen könne, empfiehlt, und in phantasievoller Ausdeutung der Legende wird die Szene oft in die Abend- oder Nachtstunden verlegt²⁷. An Christophorus richtete man den Wunsch nach einem „guten Tod“²⁸. Doch anders als bei den meisten Fürbittern brauchte man kein Gebet an den Heiligen zu richten, es genügt ein Blick auf sein Abbild, das man irgendwo vor Augen oder gar ständig zur Hand hatte.

Christophorus, ein nebuloser Heiliger, hat erst im 12. Jahrhundert die Rolle eines Bewahrsers vor einem schlimmen Tod

Szövérfy, Art. Christophorus, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2 Lief. 9, 1983, 1939 spricht deshalb von einem „Mißverständnis der Sachlage“, die zur Streichung aus dem Kalender geführt habe. Auf das Problem eines „historischen“ Christophorus sei hier nicht eingegangen.

²⁶ Vgl. F. Werner, Christophorus, in: Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. 5, 1973, 496–508, bes. 497 f. und Gertrud Benker, St. Christophorus. Stufen der Bildwerdung, in: Man and Picture. Papers from The First International Symposium for Ethnological Picture Research in Lund 1984. Edited by N.-A. Bringéus. Stockholm 1986, 146–156.

²⁷ Vgl. Jacobi a Voragine *Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta*. Rec. Th. Graesse. 3. Aufl. Breslau 1890, 430 ff. cap. 100. Der erste Teil der Christophoruslegende besteht aus der Christusträgererzählung, die nicht zum alten Legendenbestand gehört, sondern erst durch die Darstellungen, die im 12. Jahrhundert aufkommen, angeregt wurde, der zweite Teil (432 ff.) fußt auf der alten Märtyrervergende.

²⁸ Innerhalb der lateinischen Legendentradition wird die „mala mors“ erst in der *Legenda aurea* (wie Anm. 27), 433 erwähnt mit der Drohung des Königs Dagnus an die beiden Frauen Nicaea und Aquilina: ... nisi Diis sacrificaveritis, mala morte peribitis. Die älteste Überlieferung der Passio aus dem 8. Jahrhundert berichtet nur vom Schutz vor grando, ... ira flammis [...] ... famis ... mortalitatis mala, vgl. Rosenfeld, Christophorus (wie Anm. 24), 528 und 418.

übernommen. Es gab schon vorher apotropäische Praktiken²⁹, die ein schlimmes, ein plötzliches Ende ohne Sterbevorbereitung verhindern sollten; die im 12. Jahrhundert aufkommende Schaudevotion vor der geweihten Hostie³⁰ und vor der Gottesmutter³¹ zum Beispiel sollten auf ein gutes Ende lenken. Wahrscheinlich übernahm Christophorus diese Rolle zur gleichen Zeit. Sein überlebensgroßes Bild tauchte an den Kirchenwänden auf, als Helfer vor einem „unseligen“ Tod. Wie es zu der vor plötzlichem Tod bewahrenden Wirkkraft kam, ist nicht sicher auszumachen, doch

²⁹ Zum Bereich dieser Praktiken gehört z. B. der Amulettgebrauch, der seit der Antike ein beständiger Teil des Volksglaubens ist, vgl. Chr. Daxlmüller, Art. Amulett, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, 1977–80, 564 ff. mit Lit. – Die im folgenden behandelte Wirkung des Bildes ist nicht streng apotropäisch, schadenabwehend, sondern Vermittlung einer Gnade, auch wenn Dominique Rigaux das Christophorusbild unter diesen Begriff faßt: *Usages apotropaiques de la fresque dans l'Italie du nord au XVe siècle*, in: *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenue au Collège de France, Paris les 2, 3, 4 octobre 1986*. Hrsg. v. F. Boespflug und N. Lossky. Paris 1987, 317 ff.

³⁰ Anton L. Mayer, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, in: *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes ... Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum*. Münster 1938, 234 ff. stellt die antiken und volkskundlichen Wurzeln dar. Er sieht S. 253 f. die vor dem Tod bewahrende Schau des Christophorusbildes, das eigentlich ein Christusbild sei, in Analogie zur Heilswirkung der in der Messe zum Anblick der Gläubigen erhobenen Hostie. Die Elevation der Hostie während der Messe ist zuerst Ende des 12. Jahrhunderts unter dem Pariser Erzbischof Odo von Sully bezeugt. Den Erklärungsversuch von Mayer hat Bob Scribner kritisch aufgegriffen und weitergeführt: *Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit*, in: *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. v. Bob Scribner. (Wolfenbüttler Forschungen 46.) Wiesbaden 1990, 9–20. Er betont die enge Verbindung von Heiligenverehrung und Bildkult, denn „die Verehrung des Heiligen (sei) stets mit dem Beschauen des Bildes verbunden“ gewesen (S. 15). Die Eigenart des Heiligenbildes als materielles Objekt und seine spirituelle Wirkung stellt auch Guy P. Marchal, *Bildersturm im Mittelalter*, in: *Historisches Jahrbuch* 113 (1993), 255–282 dar. – Daß der Anblick der geweihten Hostie vor dem plötzlichen Tod bewahre, predigte Berthold von Regensburg († 1272), vgl. Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie* (wie Anm. 20), 52.

³¹ Vgl. Mayer, *Die heilbringende Schau* (wie Anm. 30), 251. Vgl. auch Egid Beitz, *Caesarius von Heisterbach und die bildende Kunst*. Augsburg 1926, 40 ff. mit einer Fülle von sprechenden und handelnden Marienbildern im ausgehenden 12. Jahrhundert, von denen Caesarius von Heisterbach berichtet. Vgl. auch Schreiner, *Maria* (wie Anm. 21), 268 ff. („Marienbilder als Sterbehilfen“).

hat die Erklärung etwas für sich, daß dem Bild Christi auf den Schultern des Riesen, das in den frühen überlieferten Darstellungen frontal dargestellt ist, eine ähnliche Wirkung zugeschrieben wurde wie dem Anblick der erhobenen, frontal sichtbaren Hostie³².

III

Das älteste bisher bekanntgewordene überlebensgroße Christophorusbild diente bereits dieser Funktion. Es befindet sich an der Außenwand neben dem Eingang zur Kapelle der Tiroler Burg Hocheppan im Etschtal, dem Palas gegenüber, aus dessen Fenstern man morgens auf das Bild schauen konnte. Als Entstehungszeit nimmt man neuerdings die Jahre zwischen 1150 und 1180 an³³, doch kann diese älteste erhaltene Christophorus-Wandmalerei an einer Außenfront nicht die einzige in ihrer Zeit gewesen sein. Dafür spricht der Verbreitungsraum: Christophorusbilder waren im gesamten Südalpengebiet beliebt, besonders aber in Tirol, dem wichtigsten Durchgangsland für den Verkehr zwischen Nordeuropa und Italien. Da die Gefahren der Reise unberechenbar waren und der geistliche Beistand oft fern, war ein Schutz nötig, der in regelmäßigen Abständen und ohne jeweiliges menschliche Zutun verfügbar war³⁴, und diesem Zweck dienten die überlebensgroß

³² Vgl. Rosenfeld, Christophorus (wie Anm. 24), 423f. und Mayer, Die heilbringende Schau (wie Anm. 30), 253f.

³³ Vgl. Achim Masser/Max Siller, Der Kult des hl. Oswald in Tirol und die „Hirschjagd“ der Burgkapelle von Hocheppan, in: Der Schlerm 57, 1983, 75 Anm. 244; gegenüber Nicolò Rasmò, Hocheppan, 2. Aufl. Bozen 1968, 8 mit Abb. 22, der die Entstehung in die Zeit der Kapellenweihe nach 1131 setzte.

³⁴ Für den Routenverlauf von Zürich nach Locarno hat Birgit Hahn-Woernle, Christophorus in der Schweiz. Seine Verehrung in bildlichen und kultischen Zeugnissen. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 53.) Basel 1972, 27 die Christophorusdarstellungen unter Angabe der Wegstunden exemplarisch aufgelistet. Zu weiteren mittelalterlichen Verkehrsadern in der Schweiz vgl. ebenda S. 26. Christophorus diente nicht nur den Reisenden, sondern auch den exponiert arbeitenden Alpenbauern als Beschützer, vgl. ebenda S. 23f.

auf die Außenwände gemalten und von weitem sichtbaren Christophorusbilder. Die verehrte und dargestellte Figur des Christophorus fand immer stärkeren Zuspruch; seine leicht fäßliche Gegenständlichkeit ließ in den Alpenländern und in Norditalien die Verehrung der Schauhostie zurücktreten, ja verdrängte sie manchenorts³⁵. Wegen der ungünstigen Überlieferung sind uns in Tirol zwar nur drei Darstellungen aus dem 13. Jahrhundert erhalten, doch wächst die Zahl im 14. Jahrhundert auf 16, im 15. Jahrhundert, der Blütezeit der Christophorusverehrung, auf 49 an. Insgesamt sind 150 Christophorusdarstellungen in Tirol³⁶ und mehr als 500 Außenfresken in Kärnten³⁷ gezählt worden, der ursprüngliche Bestand muß noch um einiges größer gewesen sein³⁸. Wenn sich auch die meisten Christophorusbilder im Alpengebiet und in Norditalien erhalten haben, so scheint die Verbreitung in der ersten großen Welle des Bildkultes im 13. Jahrhundert sich auch auf weitere Gebiete Italiens erstreckt zu haben. Die Statuten der Stadt Osimo in den Marken aus dem Ende des 13. Jahrhunderts schreiben vor, daß man Darstellungen der Jungfrau, des heiligen Christophorus und des Stadtheiligen Benvenuto an den Stadttoren

³⁵ Es ist bezeichnend, daß in der Aufstellung von Peter Browe, *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters*, in: *Römische Quartalschrift* 37, 1929, 141 fast keine Hostienwunder aus dem Alpenraum verzeichnet sind. Die meisten scheinen sich bis zum Ende des 12. Jahrhunderts in Nordfrankreich zugetragen zu haben.

³⁶ Vgl. das Referat über die Dissertation von Ingrid Müller, *Die Darstellung des hl. Christophorus in der Tiroler Wandmalerei* (1963) in den Mitteilungen der Gesellschaft für vergleichende Kunstforschung in Wien 16/17, 1963–65, 82.

³⁷ Gertrud Benker, *Christophorus, Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol*. München 1975, 124. Kärnten ist das einzige Alpenland, für das im 13. Jhd. zwei Hostienwunder nachgewiesen sind, vgl. Browe, *Verwandlungswunder* (wie Anm. 35), 142.

³⁸ Hahn-Woernle, *Christophorus in der Schweiz* (wie Anm. 34), 60.66 hat die Zahlen für die Schweiz zusammengestellt. Bis 1250 werden weniger als 5 Wandmalereien an Außenwänden gezählt, 20 bis 1400, im 15. Jhd. fast 50, im 16. Jhd. geht die Zahl auf 24 zurück. Die Wandmalereien innerhalb der Kirchen erreichen bis 1400 sprunghaft die Zahl von 24. Die Hauptverbreitungsgebiete sind die Kantone Tessin und Graubünden und die angrenzenden Kantone St. Gallen und Zürich auf dem Weg von Norditalien zum Oberrhein, vgl. S. 67 ff. mit den Graphiken.

anbringen solle³⁹, und noch im 15. Jahrhundert müssen Heiligendarstellungen an den Mauern italienischer Stadthäuser überaus verbreitet gewesen sein. 1491 ersuchte Isacco di Vitale aus Pisa, als Jude im Geruch besonderer Bilderfeindlichkeit stehend, beim erzbischöflichen Vikar um die Erlaubnis, das an der Wand seines Hauses befindliche Christophorus-Bild im Zuge notwendiger Baumaßnahmen entfernen zu dürfen. Um nicht in den Verdacht mutwilligen Frevels an einem christlichen Heiligenbild zu kommen, bot Isacco ein Bild als Ersatz in einer Kirche an. Nach Zustimmung auch der weltlichen Behörde wurde die Darstellung endlich am 3. August 1492 im Beisein eines erzbischöflichen Notars von einem Maurer beseitigt⁴⁰.

Was es mit dem Bilde auf sich hat, darüber geben Beischriften Auskunft. Bereits die frühen Darstellungen im 13. Jahrhundert werden von einem Text begleitet, der auf die Wirksamkeit des Bildes hinweist, gleichsam eine Aufklärung für den nicht kundigen Betrachter⁴¹. Das älteste Zeugnis dieser Art ist die Beischrift zum Christophorusbild von Biasca im Tessin (nördlich von Bellinzona) um 1220, die in ihrer besonders in Italien verbreiteten Form sagt: Die geschaute Hand des Christophorus ist dem Schmerz abhold (*Cristo visa fori manus est inimica dolori*)⁴². Hier fungiert Christophorus als Abwender des Schmerzes. In welcher Vielfalt diese Beischriften auftreten, zeigt eine Zusammenstellung im großen juristischen Wörterbuch (*Dictionarium iuris civilis et canonici*) des Alberich von Rosciate († 1360); in juristischer Distinktion wird hier zugleich die Frage der Wirkformen berührt. Alberich zitiert die Inschrift von Biasca und danach einen der am häufigsten verwendeten Hexameter: Wer immer die Gestalt des heiligen Chri-

³⁹ André Vauchez, *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 241.) Rom 1981, 526 Anm. 21.

⁴⁰ Norbert Schnitzler, *Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts*. München 1996, 119. Schnitzler führt hier weitere Beispiele von Bild-Kompensationsleistungen italienischer Juden an, die dem Vorwurf des Bilderfrevels entgegen wollen.

⁴¹ Eine Reihe dieser Inschriften stellt Benker, *Christophorus* (wie Anm. 37), 121 ff. zusammen.

⁴² Rosenfeld, *Christophorus* (wie Anm. 24), 420 f.

stophorus anschaut, wird am selben Tag fürwahr von keinem Leiden befallen (*Christophori sancti speciem quicumque tuetur/Illo namque die nullo langore tenetur*)⁴³, und eine der seltener überlieferten, einen Reim andeutenden an Christophorus gerichteten Bitten: Heiliger Christophorus, du hast einen Starken und Großen getragen [d. i. Christus], bewahre mich vor Gefahr und einem schlimmen Tod (*Sancte Christophore, tu portavisti grandem et fortem, defende me a periculo et mala morte*)⁴⁴. Hier wird der Gegenstand der Fürbitte auf den Begriff gebracht: die mala mors, der Tod ohne Gnadenmittel, soll abgewendet werden. Ähnliche Beliebtheit wie die von Alberich erwähnten Verse hat nur noch das folgende leoninisch gereimte Hexameterpaar: Heiliger Christophorus, dir sind so große Wirkkräfte eigen; wer dich des Morgens ansieht, lacht zu nächtlicher Zeit (*Cristoffere sancte virtutes sunt tibi tante/Qui te mane videt nocturno tempore ridet*)⁴⁵. Die Wirkung des Bildes galt zwar unabhängig von jeder beigefügten Inschrift, doch deutet schon das *Dictionarium iuris* des Alberich in seiner Häufung der „Gebrauchshinweise“

⁴³ Eine ähnliche Inschrift, die rekonstruiert lautet: *Sancti Cristofori faciem . . . mque tuetur, / Illo nempe die nullo subbita nece non morietur*, hat man 1969/70 mit einem auf 1250/60 datierten Christophorusbild freigelegt, vgl. Hilde Claussen/Norbert Eickermann, Ein Wandbild des hl. Christophorus mit Inschrift in der ev.-ref. Pfarrkirche von Schlangen (Kr. Detmold), in: *Westfalen* 53, 1975, 183ff. Zum hohen Alter dieses Inschriftentyps (Anf. 13. Jhd.) vgl. Rosenfeld, *Christophorus* (wie Anm. 24), 421f.

⁴⁴ Alberici de Rosate Bergomensis . . . *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici*. Venedig 1573 s. v. (vor *cibus*, im Nachdruck 1971 S. 104). Zu Alberich vgl. L. Prodocimi, in: *Dizionario biografico degli Italiani* Bd. 1. Rom 1960, 656f. und P. Weimar, Art. Alberich de Rosate, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 1. München 1977–80, 282f. Hexameter und Gebet hat der Turiner Drucker Antonio Ranzoso mit dem Verweis auf Alberichs *Dictionarium* neben sein Druckersignet, den heiligen Christophorus, gesetzt, vgl. seine Ausgabe der *Summa Rolandina artis notarie antiquior*. Turin 1523, fol. 194 (Stahl, *Legende* [wie Anm. 45] Nr. 211f.). Dort hat sie vermutlich Ludovico Muratori gefunden, der in seinen *Antiquitates Italicae medii aevi*. Bd. 5. Mailand 1741, 57D darauf verweist. Diese Stelle nahm Hauthal (wie Anm. 24), 31 auf.

⁴⁵ So auf einem Einblattholzchnitt um 1450 bei Ernst Konrad Stahl, *Die Legende vom heil. Riesen Christophorus in der Graphik des 15. und 16. Jahrhundert*. Ein entwicklungsgeschichtlicher Versuch. Text- und Tafelband. München 1920, Nr. 18 Tafel XIV.

an, daß diese sich in ihren verschiedenen Formen auch vom Bild lösen und eine Eigenwirksamkeit annehmen können. Auf der gleichen Seite seines Notizbuches, auf der ein Zauberspruch gegen Zahnschmerzen eingetragen ist, der mit +brax +pax +nax beginnt, hat Kaiser Friedrich III. (1440–1493) drei der offenbar weitverbreiteten Christophorus-Verse festgehalten, sicherlich nicht aus gelehrtem Eifer, sondern mit Bezug auf das eigene Leben⁴⁶:

An welchem Tage auch immer du die Gestalt des Christophorus ansiehst,
 Wirst du nicht zuschanden werden und nicht an einem
 schlimmen Tod zugrunde gehen;
 An einem solchen Tage wahrlich wirst du von keinem
 Leid beschwert.
 (Cristoffori faciem quacumque die tueris,
 Non confusus erris nehk mala morte peribis
 Illo namque die nulla langbore grafebis.)

Kaiser Friedrich hat hier offenbar, erkennbar an der eigentümlichen Orthographie, das gesprochene Wort notiert, notiert zu-

⁴⁶ Alfons Lhotsky, Kaiser Friedrichs III. Notizbuch, im 2. Band seiner Aufsätze und Vorträge: Das Haus Habsburg. München 1971, 220. Die drei Verse sind möglicherweise eigens für dieses Notizbuch zusammengestellt worden, worauf der Endreim und die grammatischen Fehler des letzten Verses deuten (statt des üblichen und grammatisch richtigen: illo namque die nullo languore gravetur). – Friedrich III. hatte eine besondere Vorliebe für den heiligen Christophorus. So hieß sein ältester, im Säuglingsalter verstorbener Sohn Christoph (1450–51); und Darstellungen des Heiligen waren häufig präsent: so in den Gebetbüchern des Kaisers (in einem trägt der Heilige den Erzherzogshut), im Wiener Stephansdom, wo die 2m hohe Plastik von Niklas Gerhaert in der ursprünglichen Aufstellung vermutlich gegenüber dem Platz des Kaisers im Chor stand, und auf der plastischen Deckplatte von Friedrichs Hochgrab, das sich ebenfalls im Stephansdom befindet. Dieses Christophorusbild ist auf einem Baldachin über dem Kopf des Kaisers angebracht und in der heutigen Aufstellung des Grabes kaum wahrnehmbar. Das von Niklas Gerhaert gestaltete Grabmal war ursprünglich für die Georgskirche in Wiener Neustadt bestimmt, von deren umlaufender Empore die Platte mit dem Heiligenbild sichtbar gewesen wäre; vgl. Alois Kieslinger, Das Grabmal Friedrichs III., in: Ausstellung Friedrich III. Kaiserresidenz Wiener Neustadt 1966, 192f., zur Christophorusverehrung Hanna Dornik-Eger, Kaiser Friedrich III. in Bildern seiner Zeit, ebendort, 68; Nr. 204 mit Abb. 37 (Grab des Kaisers) und Nr. 237 mit Abb. 40 (Christophorus im Stephansdom).

gleich eine Anhäufung der von Christophorus erhofften Wirkweisen. Die Verse sind hier und anderswo losgelöst von jeder Darstellung des Christophorus, aber es wurde eine Zuordnung mitgedacht⁴⁷, wie sehr, das beweist ein Einblattholzchnitt des 15. Jahrhunderts (Abb. 1). Der Druck ist inschriftenlos, doch ein zeitgenössischer Benutzer hat handschriftlich hinzugefügt, vielleicht um einen aus anderen Darstellungen gewohnten Zustand wiederherzustellen: [Christophori] sancti faciem quicumque tuetur [Illa ne]mpe die nullo languore tenetur (Wer immer die Gestalt des Christophorus anschaut, wird am selben Tag von keinem Leiden befallen)⁴⁸.

IV

Ein Einblattdruck wie der soeben vorgestellte kennzeichnet einen neuen Schub der Christophorusanrufung im 15. Jahrhundert. Es kamen – neben den riesigen Darstellungen am Wege und in den Kirchen – Bilder für den Hand- und Hausgebrauch auf, Einblattdrucke, die fast beliebig vervielfältigt werden konnten. Solche Einblattdrucke dürfte es als Gebrauchsgut in großer Zahl gegeben haben, doch sind nur wenige Exemplare erhalten. Berühmt und immer wieder behandelt ist ein Einblattholzchnitt aus dem Allgäuer Kartäuserkloster Buxheim bei Memmingen mit der Datie-

⁴⁷ Stahl, *Legende* (wie Anm. 45) führt insgesamt vierzehn Darstellungen aus dem 15. und 16. Jhd. an, die von einem Text begleitet sind. Die Hälfte davon hat eine Inschrift vom Typ „Gebrauchsanweisung“, drei haben einen Gebetstext (einer davon mit Erwähnung der *mors subitanea*), und vier eine moralisierend-humanistische Versinschrift, die den Bezug auf die *mala mors* vermeidet. Die Zahl der von Stahl aufgenommenen graphischen Darstellungen bis zum Ende des 16. Jhds. beträgt über 220, darunter auch Buchillustrationen und Druckersignete. Die meisten Christophorusbilder stammten aus dem deutsch-niederländischen Bereich des 15. Jahrhunderts (112 Nummern), aus dem im 16. Jahrhundert noch fast 50 Nummern hinzukommen.

⁴⁸ Stahl, *Legende* (wie Anm. 45), Nr. 60 Abb. XXXVIIb, ein weiteres Exemplar mit lateinischer und deutscher Beischrift Nr. 54 Abb. XII.



Abb. 1: Der in einem einzigen Exemplar im Berliner Kupferstichkabinett überlieferte Holzschnitt stammt aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert und ist eine Gegensinnkopie eines Kupferstichs des Meisters „M. Z.“, der der Donauschule zugewiesen wird. Dieser „Nachschnitt“ ist ein Indiz für den großen Bedarf an gedruckten Christophorusbildern. Die auf dem Vorbild nicht vorhandene Beischrift ist auf diesem Blatt handschriftlich nachgetragen und verweist auf die Funktion des Bildes für die Volksfrömmigkeit. Die beiden Hexameter, die aufgrund des Beschneidens des Blattes am gedruckten Rand unvollständig sind, gehören zu den häufigsten Beischriften: [Christophori] sancti faciem quicumque tuetur/[I]lla ne]mpe die nullo languore tenetur (Wer immer das Bild des heiligen Christophorus sieht, der wird an jenem Tag von keiner Krankheit ergriffen). Die dürftige Überlieferung dieses Blattes und des Buxheimer Christophorus – beide sind nur in einem Exemplar erhalten – hat ihren Grund nicht in geringer Produktion; vielmehr ist bei Wiegendrucken für Gebrauchstexte und -graphiken eine „reziproke Klassifikation“ (W. von Stromer) anzusetzen: der enormen Höhe der produzierten Stückzahl steht in der Regel eine sehr geringe Überlieferungsmenge gegenüber (siehe Anm. 55).



Abb. 2: Sogenannter „Buxheimer“ Christophorus: Der älteste mit einem Datum versehene, im Allgäuer Kartäuserkloster Buxheim aufgefundene Holzschritt aus dem Jahre 1423; das Blatt war in den Innendeckel eines Buches, einer Lobpreisung Mariens, eingeklebt. Es zeigt das Bild des hl. Christophorus, wie es seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert in der westeuropäischen Kunst als Bildtyp fixiert war: der Heilige trägt Christus (seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert als Kind) auf seinen Schultern über einen Fluß, am Ufer leuchtet ein Einsiedler mit einer Laterne. Der Bildtypus verdankt sein Entstehen nicht einer Legendenerzählung, sondern dem Namen des Heiligen („Christusträger“); die Erzählung in der *Legenda Aurea* des Jakob von Varazze († 1298), der bedeutendsten Legendensammlung des Mittelalters, ist weitgehend eine literarische Umsetzung des Bildes. Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts werden die Christophorusbilder mit einer Beischrift versehen, die auf die Kraft des Bildes verweist, den plötzlichen Tod ohne Empfang der Sterbesakramente (*mala mors*) aufzuschieben: *Cristofori faciem die quacumque tueris/Illa nempie die morte mala non morieris* (An jedem Tag, an dem du dieses Bild des Christophorus siehst, an diesem Tag fürwahr wirst du einen schlimmen Tod nicht sterben).

rung 1423 (Abb. 2)⁴⁹: eins der „allerfrühesten Erzeugnisse der Druckerkunst“, wie hervorgehoben wurde⁵⁰. Dieses Blatt gibt in einem etwas holprigen Distichon unterhalb des Bildes Auskunft über seine Verwendung:

An jedem Tag, an dem du dieses Bild des Christophorus
siehst,

an diesem Tag fürwahr wirst du einen schlimmen Tod
nicht sterben.

(Cristofori faciem die quacumque tueris/

Illa nempe die morte mala non morieris⁵¹.)

Nicht häufig läßt sich die Produktionsstätte solcher Christophorusblätter feststellen, und es bedurfte schon gewisser Glücksumstände, den Herkunftsort des Papiers des „Wienhausener Heiligen Chri-

⁴⁹ Es handelt sich um einen Einblattholzchnitt, der in der John Rylands Library in Manchester aufbewahrt wird, vgl. Wilhelm Ludwig Schreiber, Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jh. 3. Aufl. Stuttgart 1969–76. Bd. 3, 63, Nr. 1349 mit Heinrich Theodor Musper, Der Einblattholzchnitt und die Blockbücher des XV. Jh. Stuttgart 1976, Abb. 39 (Original 293x 205 mm) sowie Stahl, Legende (wie Anm. 45), 138 ff. Nr. 1; mit einer Deutung des Inhalts und Hinweisen auf die Verwendung Horst Appuhn, Einführung in die mittelalterliche Ikonographie in Deutschland. 4. Aufl. Darmstadt 1991, 32 ff. Das Exemplar aus Manchester ist das einzige erhaltene Original dieses Einblattholzchnitts (vgl. auch die folgende Anm. und Stahl, Legende, der S. 140 f. über spätere Kopien und Fälschungen unterrichtet), doch existiert eine genaue Kopie als goldener Präge-Druck auf dem Etui einer Reisekarte des 18. Jhd., von dem zwei Exemplare erhalten sind, vgl. Amédée Boinet, Une pièce exceptionnelle dans l'histoire de la reliure française, in: Gutenberg Jahrbuch 1960, 402 ff. mit Abb. Der Gebrauch des Christophorusbildes als Reiseschutz scheint sich also in dieser Form bis ins 18. Jhd. gehalten zu haben.

⁵⁰ Vgl. E. Major, Holzschnitte des fünfzehnten Jahrhunderts in der öffentlichen Kunstsammlung zu Basel. (Einblattdrucke des fünfzehnten Jahrhunderts 11.) Straßburg 1908, 10 Nr. u. Abb. 9, wo ein Druck des Buxheimer Christophorus (288 x 206 mm) aus dem Basler Bestand wiedergegeben ist. Major hält das Basler Blatt sogar für einen „spät(er)e(n), wohl im 17. Jahrh. vorgenommene(n) Abdruck vom Originalstock“.

⁵¹ Sicherlich nicht zufällig ist auf Genesis 2,17 angespielt, die Ankündigung an Adam, er werde von dem Tage an des Todes sein, da er vom Baum der Erkenntnis äße: in quocumque ... die comederis, ex eo morte morieris.

stophorus“⁵² (1953 gefunden im Chor des Nonnenklosters Wienhausen bei Celle) auszumachen⁵³. Es handelt sich um ein „1421/22 in der Stromer’schen Gleismühle“ gefertigtes Produkt⁵⁴. Die „Gleismühle“ lag nur wenige Kilometer von der Burg der Nürnberger Patrizierfamilie Stromer entfernt, die sich pionierhaft der Papierherstellung angenommen hatte. Das Christophorusblatt gehört, zusammen mit dem Buxheimer Exemplar, in die Frühzeit solcher Einblattdrucke.

Das 15. Jahrhundert wurde dank der neuen Techniken, der der Einblattdrucke und der Blockbücher, zu einem Jahrhundert des Heiligen Christophorus. Die Einblattdrucke wie jenes Exemplar aus dem Kartäuserkloster Buxheim waren Massenware: Die dürftige Überlieferung des Buxheimer und des Wienhausener Christo-

⁵² Das Blatt fällt in ikonographischer Hinsicht auf: der Heilige ist im Dreiviertelprofil dargestellt, das Christuskind dagegen frontal den Betrachter segnend und erinnert damit an die frühen Christusdarstellungen in Christophorusbildern aus dem 12. und 13. Jahrhundert, die Christus ebenfalls frontal darstellen (z.B. auch das früheste überlieferte in Hocheppan, siehe oben S.17); neben dem Nimbus des Kindes in der linken oberen Ecke ist handschriftlich hinzugefügt: ihesu xpe, also die Anrufung Christi, nicht des Heiligen. Diese Art der Verwendung bestärkt die Vermutung, daß die Christophorusverehrung mit der Verehrung des Christusbildes verbunden sei, siehe oben S. 16f. mit Anm. 30.

⁵³ Vgl. Horst Appuhn/Christian von Heusinger, Der Fund kleiner Andachtsbilder des 13. bis 17. Jahrhunderts in Kloster Wienhausen, in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 4, 1965, 204 mit Abb. 170: für die Entstehung des Blattes wurde aus stilkritischen Gründe das letzte Drittel des 14. Jahrhunderts angenommen; die Zeitbestimmung ist auf Grund der Papieranalyse zu überdenken, vgl. das Folgende mit Anm. 54. Eine Publikation des Fundes in Kurzform bietet der Führer von Horst Appuhn, Der Fund vom Nonnenchor. (Kloster Wienhausen Bd. IV.) 1973, 42 mit dem Umschlagbild.

⁵⁴ Wolfgang von Stromer, Dokumente zur Geschichte der Stromer’schen Papiermühle 1390–1453 in der Gleiß- oder Hadermühle an der Pegnitz bei Nürnberg und zu ihren Tochterfirmen, sowie zum Nürnberger Papierhandel bis um 1470, in: Ullmann Stromer: „Püchel von mein geslecht und von abentewr“. Teilfaksimile der Handschrift Hs 6146 des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg, Kommentarband bearbeitet von Lotte Kurras. Mit Beiträgen von Lore Sporhan-Krempel, Wolfgang Stromer von Reichenbach und Ludwig Veit. Zur 600-Jahrfeier der Gründung der ersten Papiermühle Deutschlands hrsg. vom Verband Deutscher Papierfabriken. Stuttgart 1990, 158f. Nr. 39 a; zu Stromers Papiermühle vgl. Wolfgang von Stromer, Fränkische Buchkultur zur Gutenberg-Zeit, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 52, 1992, 349ff., bes. 361 Anm. 22.

phorus – beide sind nur in einem Exemplar erhalten – hat ihren Grund nicht in geringer Produktion; vielmehr ist bei Wiegendruckern für Gebrauchstexte und -graphiken eine „reziproke Klassifikation“⁵⁵ zu Grunde zu legen: der enormen Höhe der produzierten Stückzahl steht regelmäßig eine sehr geringe Überlieferungsmenge solcher Druckerzeugnisse gegenüber. Wenn auch nur wenige Drucke in mehreren Exemplaren überliefert sind, so überrascht doch die Vielfalt der erhaltenen Typen. An Christophorusdrucken sind uns heute noch über fünfzig bekannt⁵⁶, und unter den Heiligen, die auf Einzelblättern umliefen, stand Christophorus an Popularität nur der heiligen Katharina und der Gregorsmesse nach⁵⁷, beides gleichfalls Bildthemen, die mit Hilfe in großer Not und einem durch die Hostienverehrung versicherten guten Tod verbunden sind. Das neue Medium läßt auch die Verwendungsmöglichkeiten ins Ungeahnte wachsen: Reisende⁵⁸ können sich

⁵⁵ Wolfgang von Stromer, Eine reziproke Klassifikation von Wiegendruckern, in: Gutenberg Jahrbuch 68, 1993, 15–19. Wie kraß Produktion und Überlieferungsbestand differieren können, zeigt sich am deutlichsten an Druckerzeugnissen, die einem begrenzten Zweck und Gebrauch unterliegen: Von einem spanischen Ablaßzettel, der 1499 in 143.000 Exemplaren gedruckt wurde, hat sich kein einziges Exemplar erhalten, von 18.000 aus dem Jahr 1498 gerade eins; von den in vergleichbarer Zahl jährlich gedruckten Bauernkalendern ist bis zu dem von 1520 nur der Jahrgang 1471 überliefert. Elisabeth Vavra, Kunstwerke als Massenquelle, Möglichkeiten und Grenzen einer EDV-unterstützten Auswertung, in: *Pictura quasi fictura. Die Rolle des Bildes in der Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch. Krems an der Donau, 3. Okt. 1994.* Hrsg. v. Gerhard Jaritz. (Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien 1.) Wien 1996, 191 ff., geht – trotz des weitgefaßten Titels – nur Stifterzeugnissen nach, die sie nach äußeren Merkmalen vorstellt.

⁵⁶ Amédée Boinet, Une pièce exceptionnelle (wie Anm. 49), 404; die Zahl bezieht sich auf die in Schreibers Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jhds. verzeichneten Drucke.

⁵⁷ Elisabeth Vavra, Neue Medien – neue Inhalte. Zur Entwicklung der Druckgraphik im 15. Jahrhundert, in: *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit. Internationaler Kongreß Krems an der Donau 9. bis 12. Oktober 1990.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, SB 596, Bd.) Wien 1992, 352 und 370 Graphik 10.

⁵⁸ Die Bedeutung des Bewahrers vor einer mala mors auf Reisen (siehe auch Anm. 49) führte auch dazu, daß man sein Bild nebst Inschrift in geschnitzten Holzkapseln mit sich trug, vgl. R.v. Eitelberger, in: *Mittheilungen der k. k. Central-*

auf billige Weise einen Tragaltar verschaffen, man heftet die Blätter auf die Innendeckel der Truhen, Bücher zeigen beim Aufklappen zuerst das Bild des Heiligen. Vor allem zog Christophorus in die Häuser und Wohnstuben ein, die im 15. Jahrhundert zunehmend mit Bildern für die private Frömmigkeit ausgestattet wurden⁵⁹. Wie man diese Heiligendarstellungen verwendete, zeigen gelegentlich Altarbilder oder Porträts⁶⁰ aus den Niederlanden, die in ihrem Realismus auch Einzelheiten der Wohnkultur festhalten.

Aus dem Umkreis des Meisters von Flémalle stammt eine Zweitausfertigung der Verkündigung aus dem berühmten Mérode-Altar. Diese Fassung aus dem Brüsseler Musée des Beaux-Arts (Abb. 3) zeigt eine wichtige Einzelheit: Auf dem Sims des Kamins, der die Tafel nach rechts abschließt, ist eine kolorierte Darstellung des Christophorus angeheftet, deren Ecken sich vom Mauerwerk abheben. Das für Christophorusblätter ungewöhnliche Querformat ist zur Füllung der großen hellen Gesimsfläche eingesetzt und ist offenbar Zutat dieser Version⁶¹.

Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale 4, 1859, 288. Zu Christophorusmedaillen in Amulettfunktion vgl. Kriss-Rettenbeck, Bilder und Zeichen (wie Anm. 19), 56.

⁵⁹ Boinet, Une pièce exceptionnelle (wie Anm. 49), 404. Boinet gibt eine Zahl von 3000 nachweisbaren, zum Teil handkolorierten Graphiken an, die innerhalb von Häusern angebracht wurden, ohne allerdings auf Überlieferungsweise und Erhaltungsgang einzugehen. Auf weitere Verwendungen von devotionalen Einblattdrucken geht Vavra, Neue Medien (wie Anm. 57), 369. 372f. ein: Aufkleben auf Möbel und Zimmerdecken, Almosenkästen und Apothekerschachteln.

⁶⁰ In einem Männerporträt des Petrus Christus (London, National Gallery), datiert auf ca. 1450/60, ist ein offenbar handschriftliches, auf die Wand geheftetes Pergamentblatt abgebildet. Die rechte untere Ecke ist umgeknickt, dargestellt ist die Vera Icona, von Fioraturen umgeben, mit einer stichischen Inschrift in 2 Kolumnen. Ein Explicit unten in der Mitte ist noch zu erkennen, vgl. Jill Dunkerton/Susan Foister/Dillian Gordon/Nicholas Penny, Giotto to Dürer. Early Renaissance Painting in The National Gallery. New Haven/London 1991, 107 Fig. 140.

⁶¹ Mérode-Altar und zeitgenössische Zweitausfertigung der Verkündigung sind schwarz-weiß abgebildet bei Martin Davies, Rogier van der Weyden. Ein Essay. Mit einem kritischen Katalog aller ihm und Robert Campin zugeschriebenen Werke. München 1972, 121 ff., Abb. 141: Meister von Flémalle, Mittelteil des Mérodealtars (New York, Metropolitan Museum of Arts, The Cloisters), Abb. 140: Meister von Flémalle (Nachfolge), Verkündigung (Brüssel, Musée des Beaux-Arts); Otto Pächt, Van Eyck. Die Begründer der altniederländischen Malerei. München 1989, 55 Abb. 37:

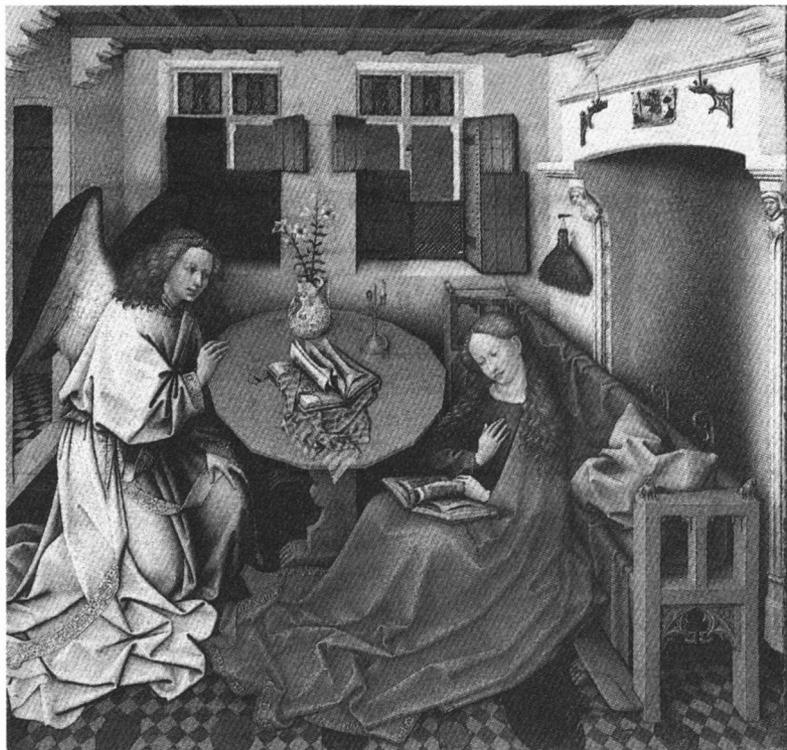


Abb. 3: Verkündigung nach dem Meister von Flémalle (Robert Campin) (Brüssel, Musée des Beaux-Arts), der in Tournai zwischen 1410 und 1440 tätig war, zeigt den Blick in die Stube eines flämischen Bürgerhauses der Zeit. Außer einer Reihe von Einrichtungsgegenständen ist auf dem Bild rechts oben eine offenbar mit Siegelack auf den Kaminsims geheftete Graphik zu sehen, das einzige Bild im Raum: man erkennt deutlich einen durch einen Fluß schreitenden Christophorus, der das Christuskind auf den Schultern trägt. Unterhalb der Darstellung enthält das Blatt möglicherweise noch eine Beischrift. Dieses Tafelbild ist eine Parallelausfertigung des Mittelteils des berühmten Mérode-Altars (New York, Metropolitan Museum, The Cloisters), der die Graphik allerdings nicht zeigt.

Ein weiterer Bildträger im privaten Lebensbereich, der den Anblick des Christophorusbildes geradezu zwingend machte, ist ebenfalls aus den Niederlanden überliefert: es ist die farbig bemalte Bildscheibe aus Glas, die jeden, der zum Licht blickte, das Bild des Heiligen sehen ließ; nur reiche Bürger konnten sich den Kostenaufwand eines solchen Anblicks leisten⁶². Der in Brügge wirkende Hans Memling († 1494) hat ein raffiniertes Beispiel für ein solches Glasbild in einer Bürgerwohnung mit dem Diptychon der Jungfrau mit Kind und des in Verehrung der Jungfrau dargestellten Martin van Nieuwenhove (1487) geschaffen⁶³. Beide Tafeln, die linke mit der Madonna und die rechte mit dem Stifter, sind durch perspektivisch gestaltete Ausblicke aus einem dunklen Raum durch verschieden weit geöffnete Fenster bestimmt, die teilweise mit Glasgemälden ausgefüllt sind: hinter dem Stifter ist der Namenspatron angebracht; zwei Scheiben im Fenster des Madonnenbildes zeigen in Medaillons den heiligen Georg⁶⁴

Mérodealtar, der gesamte Altar Farbabb. 3; 63 Abb. 40: Verkündigung (Brüssel). Eine Farbabbildung der Brüsseler Fassung findet sich im Katalog von H. Pauwels u. a., *The Museum of Ancient Art Brussels*. (Royal Museums of Fine Arts, Belgium; *Musea Nostra*.) Brüssel 1988, 17. Auf dieses Brüsseler Bild wiesen auch hin Erwin Mitsch, *Der Einblattholzschnitt*, in: *Europäische Kunst um 1400*. Achte Ausstellung unter den Auspizien des Europarates. Wien 1962, 281 und Vavra, *Neue Medien* (wie Anm. 57), 356 Abb. 7 und 369. – Die jüngst publizierten Untersuchungen der Unterzeichnungen der beiden Bilder sprechen für eine zeitlich frühere Entstehung der Brüsseler Tafel, ebenso für einen eigenen „Meister des Mérode-Altars“, vgl. J. R. van Asperen de Boer/J. Dijkstra/R. van Schonte, *Underdrawing in paintings of the Rogier van der Weyden and Master of Flémalle Groups*. (Nederlands kunsthistorisch jaarboek 1990, Deel 41.) Zwolle 1992, 97 ff. (Brüssel), 103 ff. (Mérode-Altar), bes. 114 ff.

⁶² Christophorus-Glasfenster waren selbstverständlich auch in den Heiligenzyklen der Kirchenfenster zu finden, vgl. *Lexikon der christlichen Ikonographie* (wie Anm. 26), 501, doch ziehen sie hier den Blick nicht so auf sich wie die vereinzelt in Wohnhäusern angebrachten.

⁶³ Das Werk hängt seit 1815 im Memling-Museum (St. Johannis-Hospital), Brügge. Beschreibung und farbige Abbildung sind im *Museumskatalog* (engl. Ausgabe) von Hilde Lobelle-Caluwe zu finden: *Memlingmuseum Bruges*. (*Musea Nostra*.) Brüssel 1987, 83.

⁶⁴ Der heilige Georg ist der erste in der Reihe der Vierzehn Nothelfer und scheint sich in den Niederlanden einer besonderen Beliebtheit erfreut zu haben. In den Attacken des Erasmus gegen den heiligen Christophorus, von denen unten noch die Rede sein wird (S. 36 ff.), wird er oft zusammen mit diesem genannt. Auch bei Luther gehen beide Heilige oft zusammen.

und, durch den rechten Bildrand halbiert, den heiligen Christophorus.

V

Die ungeheuerere Popularität, die der Bewahrer vor einem plötzlichen Tod in Sündhaftigkeit im Laufe des 15. Jahrhunderts gewann, rief bald die Kritik der Theologen auf den Plan; denn ein Heiliger, bei dem es genügte, sein Bild anzuschauen, um vor dem Schlimmsten bewahrt zu werden, trug nicht zur Anmahnung einer christlichen Lebensführung bei, wie es die Kirche mit dem heiligen Augustin lehrte: daß ein guter Tod durch ein gutes Leben erwirkt werde. Die Frage, ob eine Bilderverehrung vorliege und in welcher Form Bilderverehrung überhaupt erlaubt sei, spielte in diesem Zusammenhang kaum eine Rolle. Die theologischen Lehrmeinungen über die Zusammenhänge von Bild einerseits und Verehrung und Anbetung andererseits⁶⁵ – Gegenstand des frühmittelalterlichen Bilderstreits – haben einen Grundsatz stets unberührt gelassen: der Verehrte und das ihn darstellende Bild durften nicht als identisch aufgefaßt werden, die Verehrung durfte also nicht dem materiellen Gegenstand gelten⁶⁶. Guillelmus Durandus Speculator († 1296) behandelte in seinem weit verbreiteten liturgischen Handbuch *Rationale divinorum officiorum* ausführlich die religiöse Bilderverehrung und faßte den Grundsatz in Merkwürdige:

⁶⁵ Aus der umfangreichen Literatur seien als Überblicke herausgehoben Johannes Kollwitz, *Bild und Bildertheologie im Mittelalter*, in: *Das Gottesbild im Abendland*. (Glaube und Forschung 15.) Witten/Berlin 1957, 109 ff., Walther von Loewenich, Art. Bilder V/2, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 6. Berlin/New York 1980, 540–547 und L. Hödl, Art. Bild, Bilderverehrung II, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 2, 1981–83, 147 f., *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 2, 1994, 440 ff. und Moshe Barasch, *Icon. Studies in the History of an Idea*. New York/London 1992.

⁶⁶ Immerhin gestand Thomas von Aquin dem Bild des Gekreuzigten wirkliche Anbetung zu, insofern es Abbild sei; vgl. Kollwitz, 125 und Hödl, 148 (wie Anm. 65).

Vorübergehender, ehre gebeugt die Bildnisse Christi,
jedoch nicht das Bild selbst, sondern das, was es anzeigt,
bete an.

(Effigies Christi, qui transis, pronus honora,
Non tamen effigiem, sed quod designat adora,)

...

Nicht Gott und nicht Mensch: das Bild ist gegenwärtig,
das du wahrnimmst, aber es ist Gott und Mensch, den
das heilige Bild darstellt.

(Nec Deus est, nec homo, praesens quam cernis, imago,
Sed Deus est et homo, quem sacra figurat imago⁶⁷.)

Diese Bedingung erfüllte auch das Christophorusbild, das kaum jemand wegen seiner materiellen Eigenschaften verehrte⁶⁸, wie es zum Beispiel bei manchen sprechenden, lachenden oder weinenden Madonnenbildern geschehen konnte⁶⁹. Ein nach Hilfe heischender Bilderkult nahm Ende des 14. Jahrhunderts so sehr überhand, daß theologische Kritik aufkam⁷⁰. Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Pariser Universität, nahm wiederholt dagegen Stellung, doch seine Behandlung der Bilderverehrung hielt sich innerhalb der Lehrtradition, die Verehrung und Anbetung trennte; den besonderen Fall des Christophorus erwähnt er nicht, wie er auch mehr die wundertätigen Bilder im Auge

⁶⁷ Zu Durandus vgl. bes. Kollwitz, *Bild* (wie Anm. 65), 120 ff.

⁶⁸ Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. 2. Aufl. München 1991, 344 geht eher beiläufig auf die Frage ein, wie das Verhältnis zwischen (Wunder-)Bild und dargestelltem Heiligen eigentlich gedacht war; diese Frage habe „die Theoretiker im Westen wenig beschäftigt, weil sie auch an der Identität nicht interessiert waren. Man betraute Bilder zwar mit der Stellvertretung eines lokalen Rechtsträgers, sah aber in diesem Usus kein philosophisches Problem. So gibt es auch keine Theorie dafür, warum man dem Bild des Riesen Christophorus die Kraft zuschrieb, jedermann vor dem Tod zu bewahren an dem Tag, an dem er es ansah. Vielleicht war es das Bild Christi, das dieser auf der Schulter trug.“

⁶⁹ Vgl. Schreiner, *Maria* (wie Anm. 21), passim, bes. 272 f.; siehe auch oben Anm. 31.

⁷⁰ Vgl. Klaus Schreiner, „Discrimen veri ac falsi“. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48, 1966, 1–53; zu Christophorus 41.

hatte⁷¹. Auch Nikolaus von Kues (1401–1464), der während seiner Visitation in Deutschland 1451/52 immer wieder einem ausufernden Reliquienkult und einer übersteigerten Hostienverehrung begegnete, sah sich veranlaßt, gegen eine irregeleitete Bilderverehrung Stellung zu beziehen. Unter Androhung der schärfsten Waffe, dem Interdikt, ordnete er an, „all solche Darstellungen und Bilder den Augen des einfachen Volkes zu entziehen, wegen deren sichtbarer Gestalt das Volk zur Anbetung besonders herbeieilt“⁷², doch schritt er speziell gegen die Christophorusverehrung nicht ein, auf die er sicherlich reichlich stieß.

⁷¹ Zu Johannes Gerson vgl. Christoph Burger, Art. Gerson, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 12. Berlin/New York 1984, 532–38. Auf Gerson hat besonders Hubert Jedin in seinem grundlegenden Aufsatz zur vor- und nachreformatorischen Kritik der Bilderverehrung hingewiesen: Das Tridentinum und die Bildenden Künste. Bemerkungen zu Paolo Prodi, Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica (1962), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 74, 1963, 320 ff., bes. 327 f. Die umfassendste Äußerung Gersons findet man in seinem *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* (in: Joannis Gersonii ... opera omnia, hrsg. v. M. Lud. Ellies du Pin, Bd. 1. Antwerpen 1706, 431 A): *Sanctorum Reliquias, loca sancta et Beatorum imagines debemus venerari, non pro ipsis, sed quia videndo eas, honorem impendimus rebus repraesentatis per eas, juxta ritum sanctae Matris Ecclesiae; alioquin peccatum idololatriae committitur, Imaginem secundum se adorando, credendo ipsam Imaginem pulchram sive turpem, novam aut veterem plus aliquid habere virtutis, et quidquam numinis includere vel divinitatis.* – In einer Weihnachtspredigt von 1402 kritisiert Gerson aus dogmatischen Gründen eine Madonnendarstellung „aux Carmes“ in Paris, die die Trinität im Leib der Maria zeigt, vgl. Jean Gerson, *Oeuvres complètes VII*. Hrsg. v. Jean Glorieux. Paris u. a. 1968, 963 (Nr. 385).

⁷² Die Mahnung erging anlässlich der Untersuchung des Wunders einer blutenden Hostie in Halberstadt am 5. Juli 1451: ...sub eadem interdicti latae sententiae poena statuimus et mandamus, omnes tales imagines et picturas ab oculis simplicis vulgi amoveri, ad quas propter figuram visibilem, in suis adorationibus vulgus ipsum, specialius recurrit, et ... in figura ipsa salutem quaerere ... ostendit, in: *Codex diplomaticus Brandenburgensis*. Hrsg. v. Adolph F. Riedel. Bd. I, 2. Berlin 1842, 153. Zur Legation und zur Wunderkritik vgl. Edmond Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée*. Paris 1920, 97 f., und, das katechetische Wirken des Kardinals während seiner Legation beleuchtend, Hartmut Boockmann, Über Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 40, 1984, 218 ff. Kritik an Reliquien- und Hostienunwesen aus Gewinnsucht findet sich in Nikolaus' Reformvorschlägen an Pius II., vgl. Johann Martin Düx, *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*. 2. Bd. Regensburg 1847, 96 f. und 459.

VI

Grundsätzlicher war die Heiligenkritik des Tübinger Theologen Gabriel Biel († 1495), eines Nominalisten, der auf Luthers theologische Gedankenwelt erheblichen Einfluß ausübte⁷³. Biel stellte Kriterien auf, wie ein angemessener Heiligenkult (*discretus sanctorum cultus*) Gott wohlgefällig, den Heiligen genehm und denen, die sich um ein frommes Leben bemühen, nützlich sei, denn ein unangebrachter Kult (*cultus indiscretus*) bringe den Frommen wie den Abergläubigen wegen Götzendienerei vermehrte Schuld. Einer seiner Prüfgründe für die kultische Verehrung nimmt geradezu die spätere Kritik an der Christophorusverehrung vorweg: unzulässig (*indiscrete*) sei ein Kult, wenn irgendwelche „frei erfundene“ Fähigkeiten, Werke oder Wunder dem Heiligen zuerkannt würden, von denen kein schriftliches Zeugnis vorläge⁷⁴. Dieses philologisch-historische Argument hätte wohl allein nicht ausgereicht, um der volkstümlichen Verehrung des Christophorusbildes ein

⁷³ Erwin Iserloh, *Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert*, in: *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*. Hrsg. v. Wilhelm Heinen. Würzburg 1969, 119–138 macht die „nominalistische Entleerung des Bildes und der Sakramente“ verantwortlich für die „Multiplizierung der Bilder im Spätmittelalter“, auf die vor allem sich die Kritik der Reformen bezogen habe. Luthers tolerante Haltung im Streit um die Bilder (siehe unten S. 41 ff.) sei eine aus dem Nominalismus seines Denkens erwachsende Indifferenz gewesen, dagegen müßten die Bilderstürmer Karlstadt und Müntzer von ihrer Ausbildung und Auffassung her als Realisten gelten. Iserloh hat zu Beginn seiner aufs Grundsätzliche zielenden historischen Reflexionen das Problem des Bilderstreits definiert: „Das Bild kann man in doppelter Weise verfehlen beziehungsweise zerstören: Einmal, indem man dem Bild jeden Gehalt an Wirklichkeit nimmt, die innere Relation von Abbild zum Urbild verkennt und das Bild in keiner Weise an der dargestellten Wirklichkeit partizipieren läßt. Man verfehlt das Bild aber auch, wenn man es mit der dargestellten Wirklichkeit identifiziert, so daß das Bild nicht mehr Bild ist, sondern unmittelbar schaubare und greifbare Wirklichkeit.“

⁷⁴ *Gabrielis Biel canonis misse expositio*. Hrsg. v. Heiko A. Oberman und William J. Courtenay. Teil 1. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 31.) Wiesbaden 1963, 348: ... dum aliqua, virtutum opera, vel miracula sancto attribuuntur ficte, que nulla eum scriptura commemorat habuisse. Vgl. auch Schreiner, *Discrimen* (wie Anm. 70), 35.

Ende zu bereiten; es kommt noch ein wichtiger Einwand hinzu, den Biel dem großen Genesis-Kommentar des „Henricus de Hassia“ – gemeint ist Heinrich von Langenstein (1325–1397) – entnommen hat: Es sei ein noch tadelswerterer Mißbrauch, wenn Eigenschaften, die nur Gott oder Christus zukämen, dem allvermögenden Erlöser (*omnipotens salvator*), auch Heiligen zuerkannt würden⁷⁵. Bild sei Materie, nicht mehr; Biel ist nicht der einzige, der diese vom Nominalismus geleitete Position eingenommen hat⁷⁶.

Die Stellungnahme Heinrich von Langensteins zeigt an, daß sich hie und da eine Abneigung gegen einen übertriebenen Heiligenkult herausbildete, und der Langensteiner hat auch das Gewese um den heiligen Christophorus ausdrücklich beim Namen genannt. Für ihn ist der Tod allgegenwärtig und unausweichlich, so daß seine Umstände auch ein Heiliger nicht beeinflussen kann. Bezeichnend für seine Einstellung gegenüber dem Tod ist sein handschriftlich weit verbreitetes Gedicht „*Mors est a tergo*“⁷⁷, vom Tod, der den Menschen hinterrücks überfällt. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß er sich in einem Gedicht eigens gegen eine übertriebene Verehrung des Christophorusbildes wendet⁷⁸.

⁷⁵ Biel, *Expositio* (wie Anm. 74), 349: *Magis tamen abusus ille reprehensibilis est, si predicata que secundum usum ecclesie soli deo patri et mediatori christo attribuntur, ut omnipotens salvator et cetera, etiam sanctis applicantur ... Indiscretior et ille cultus est et blasphemie proximus dum dona, virtutes, opera aut miracula non habita sanctis attribuntur, aut in eis que facta non fuerunt laudantur falso ...* Zum Genesiskommentar des Heinrich von Langenstein vgl. Georg Kreuzer, *Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der Epistola pacis und der Epistola concilii pacis*. Paderborn u. a. 1987, 102 ff.

⁷⁶ Vgl. Heiko Augustinus Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*. Tübingen 1977, im Sachregister S. 492 s. v. *Bilder (Götzen)*.

⁷⁷ Hans Walther, *Initia carminum ac versuum mediæ aevi posterioris Latinorum*. 2. Aufl. Göttingen 1969, Nr. 11238.

⁷⁸ Karl Großmann, *Die Frühzeit des Humanismus in Wien bis zu Celtis Berufung*, in: *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich* NF 22, 1929, 166 erwähnt das Gedicht nach der Handschrift der Wiener Nationalbibliothek 4135, wo sich auf einem Vorsatzblatt mehrere zumeist unpublizierte Gedichte Langensteins über den Tod finden.

Aber seine Zurückweisung blieb folgenlos, da sie offensichtlich in keines seiner verbreiteten Werke einging.

Der schärfste Angriff auf die Christophorus-Verehrung kam allerdings nicht von theologischer Seite, auch nicht von der Amtskirche, die sich damals häufig gegen eine unkontrollierte und die offiziellen Heilmittel mißachtende Heiligendevotion wandte, sondern von dem auf die Reinheit des Glaubensgutes achtenden Erasmus von Rotterdam (1469–1536)⁷⁹. Am frühesten ist seine abweisende Haltung gegenüber dem heiligen Christophorus im 1503 erschienenen „Handbuch des christlichen Streiters“ (*Enchiridion militis christiani*) greifbar, einem Kompendium christlicher Ethik. Erasmus beklagt, daß viele sich in ihrer Lebensführung nicht Christus allein zuwendeten, sondern sich ihre eigenen Götter suchten. Der erste dieser Götzen sei Christophorus, den der eine täglich grüße, aber nur durch das Anblicken des Bildes, um vor dem schlimmen Tod gefeit zu sein⁸⁰. Im Rahmen seiner Invektive gegen Wunderglauben und fehlgedeutete Vorzeichen im „Lob der Torheit“, im *Moriae Encomium*, das 1511 erschien, formulierte Erasmus sein Thema rhetorisch eleganter und im Ton sarkastischer. Den Wunder- und Vorzeichengläubigen ähnlich seien diejenigen, die sich der törichten, wenn auch angenehmen Meinung hingäben, wenn sie irgendeinen hölzernen oder gemalten Poly-

⁷⁹ Zu des Erasmus Kritik am Heiligenkult allgemein vgl. Schreiner, *Discrimen* (wie Anm. 70), 43f.; Klaus Guth, *Volksfrömmigkeit im Urteil des Erasmus von Rotterdam*, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 70, 1976, 168–192, zu Christophorus 186; ebenso Eire, *War against the Idols* (wie unten Anm. 86), 28–53, der Erasmus' Einstellung durch biblischen „primitivism“ und „transcendentalism“ (über die äußerlichen Glaubensformen) geprägt sieht, was ihn zur Abkehr von „visual images“ zugunsten von „verbal images“ geführt habe. Auf Erasmus' ironische Skepsis sowohl gegen Ikonoklasten wie gegen naive Bilderverehrung verweist mit dem Beispiel der heiligen Barbara Erwin Panofsky, *Erasmus and the visual arts*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32, 1969, 200–227, bes. 207.

⁸⁰ *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*. Bd. 5. Leiden 1704 (Nachdr. Hildesheim 1962), 26E (auch in: *Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke*. Hrsg. v. Hajo Holborn. München 1933, 66): *Sunt qui certos Divos, certis quibusdam colunt cerimoniis. Alius Christophorum singulis salutat diebus, sed non nisi conspecta ejus imagine, quo tandem spectans? Nempe huc, quod sibi persuaserit, sese eo die a mala morte tutum fore. Alius Rochum quemdam adorat, sed cur? ...*

phem Christophorus anschauen, würden sie an diesem Tage nicht zugrunde gehen⁸¹.

Mit dem „Lob der Torheit“ feierte Erasmus seinen größten Bucherfolg; zu seinen Lebzeiten erschienen 36 Ausgaben bei 21 verschiedenen Druckern. Hans Holbein d.J. (1497–1543), der 1515 nach Basel ging und sich später mit Erasmus befreundete, versah ein Exemplar der gerade bei Froben erschienenen Ausgabe des „Lobes der Torheit“ mit Randzeichnungen. Diese Auftragsarbeit für den Basler Lateinschullehrer und späteren Weggefährten Zwinglis Oswald Myconius (1488–1552)⁸², die das älteste erhaltene Werk des damals achtzehnjährigen Holbein darstellt, zeigt zur zitierten Stelle neben der gedruckten Marginalie (*Superstitiosus imaginum cultus*) die Gestalt eines Narren mit herabhängender Schellenkapuze und Stecken im Gürtel, der sich mit andächtig gefalteten Händen einem fast lebensgroßen Tafelbild des heiligen Christophorus nähert, das an einer Mauer hängt (Abb. 4)⁸³. Für Erasmus hatte der Heilige die Funktion einer satirischen Figur⁸⁴; in den *Colloquia* taucht

⁸¹ *Moriae encomium id est stultitiae laus*. Hrsg. v. Clarence H. Miller. (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV, 3.) Amsterdam/Oxford 1979, 122: *Hiis rursum adfines sunt ii, qui sibi stultam quidem, sed tamen iucundam persuasionem induerunt, ut si ligneum aut pictum aliquem Polyphemum Christophorum aspexerint, eo die non sint perituri*, wieder aufgegriffen 130: die Verehrung der Heiligen Georg, Christophorus und Barbara sei inbrünstiger als die von Petrus, Paulus oder gar Christus.

⁸² Zu ihm vgl. Peter Jezler/Elke Jezler/Christine Göttler, *Warum ein Bilderstreit? Der Kampf gegen die „Götzen“ in Zürich als Beispiel*, in: *Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation*. Hrsg. v. Hans-Dietrich Altendorf und Peter Jezler. Zürich 1984, 84 ff.

⁸³ Abgebildet z. B. bei Erika Michael, *The Drawings by Hans Holbein the Younger for Erasmus' „Praise of Folly“*. (Diss. University of Washington 1982.) New York/London 1986, 395, Beschreibung 90 f., im Ausstellungskatalog der Hamburger Kunsthalle „Luther und die Folgen für die Kunst“. Hrsg. v. Werner Hofmann. München 1983, 131 Nr. 4 mit instruktivem Kommentar (Diese Randzeichnungen, darunter eine analoge zum Marienkult, wurden in einer Ausgabe Basel 1676 als Kupferstiche reproduziert. Beide Motive sind im Katalog in originaler und reproduzierter Fassung wiedergegeben.), und bei Jezler u. a., *Bilderstreit* (wie Anm. 82), 85. Vgl. auch Fritz Saxl, *Holbein and the Reformation* (zuerst vorgetragen 1925), in: *Lectures* Bd. 1. London 1957, 277–285, besonders 280.

⁸⁴ Nicht nur in den satirischen Werken, auch in einer Einführungsschrift ins Neue Testament, der *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*,

er häufig auf: Christophorus und die Jungfrau Maria genossen größere Verehrung als Christus, seine Größe bewirke leider keine größeren Wunder, das gewaltige Bild des Heiligen in Paris werde von einem Bittsteller hintergangen, der die versprochene christophorusgroße Kerze nach Erfüllung der Bitte doch nicht stiften will, ein anderer Verehrer male sein Bild mit Kohle an eine Zeltwand, damit es nur ja nicht fehle⁸⁵. So wie der Heilige in der religiösen Praxis des Volkes allgegenwärtig war, so taucht er bei Erasmus dort auf, wo es um eine überspannte Heiligenverehrung geht.

VII

Die Satire des Erasmus bewirkte, was theologische Einwände nicht vermocht hatten, zumal der Bildkult um den heiligen Christophorus sich theologisch nicht eindeutig als Verstoß gegen die kirchliche Lehre einstufen ließ. Die Satire hatte eine sinnentleerte Heiligenanrufung bloßgestellt. Für die heiligenfeindlichen Refor-

wird Christophorus als Beispiel für Aberglauben erwähnt, vgl. Erasmus, Ausgewählte Werke (wie Anm. 80), 302.

⁸⁵ Colloquia. Hrsg. v. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven. (Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami I, 3.) Amsterdam/London 1972, 156f. 328. 484. 535. 605.

Abb. 4: Der weit verbreitete Volksglaube, der Anblick eines Christophorus-Bildes bewahre vor einem jähen Tod ohne Sterbesakramente, fand sein Ende erst durch die satirischen Angriffe des Erasmus von Rotterdam (1469–1536), besonders in dessen „Lob der Torheit“, das 1511 erstmals in Paris erschien und es noch zu Erasmus' Lebzeiten auf 36 Ausgaben brachte; es wurde „für die reformatorische Bildgegnerschaft ... zum Handbuch“ (P. Jezler). 1515 versah der achtzehnjährige Hans Holbein d.J. (1497–1543) zusammen mit anderen Künstlern in Basel eine Ausgabe mit Randzeichnungen:

matoren⁸⁶ war die Verehrung des Christophorus ein Paradebeispiel abwegiger Frömmigkeit; der riesenhafte Heilige wurde zum Muster altkirchlicher Mißstände und Torheiten. Unter den ersten, die den Bilderkult und die Christophorus-Verehrung bekämpften, war Luthers Kollege Andreas Bodenstein aus Karlstadt († 1541), der 1521/22 während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg die Reformation in Wittenberg in eigener Regie radikal weiterführte und zum Sturm auf alle religiösen Bilder aufrief⁸⁷. In seiner Schrift „Von Abtuhung der Bilder“ aus dem Jahre 1522 greift er aus der Schar der Heiligen außer Petrus, Paulus und Barnabas gerade Christophorus heraus als einen „eigen olgotzen“. Andreas Karlstein nimmt den Merkvers, den „Pachantten vers“, wie er ihn nennt, auf, der seit drei Jahrhunderten auf die Wirkkraft des Bildes hinwies: Christophorus, dir sind große Wirkkräfte eigen, wer dich morgens sieht, lacht des Nachts (*Christoffore sancte virtutes sunt tibi tante/qui te mane videt de nocte ridet oder vivet*), und beklagt, daß „vil taußent menschen“ ihre Hoffnung vergebens in dieses Bild gesetzt hätten. Für Karlstadt war das schlicht Götzen-dienst: „Heist nit solchs ansuchen anbeten? Lieber domine her.

⁸⁶ Vgl. allgemein Hans Frhr. v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 68, 1957, 96 ff. (zu Christophorus 117); Margarete Stimm, Die Bilderfrage in der Reformation. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 45.) Gütersloh 1977; Walther von Loewenich, Art. Bilder VI, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 6. Berlin/New York 1980, 546–557 und Carlos N. Eire, The Reformation Critique of the Image, in: Bilder und Bildersturm (wie Anm. 30), 51–68, der das Thema durch eine strukturelle Aufgliederung der religiösen und sozialen Anliegen der Reformatoren behandelt. Von Eire stammt auch die das theologische Argument herausstellende Darstellung des reformatorischen Bildersturms: *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge 1986; eine die Bildwerke stärker berücksichtigende Synthese verfaßte Sergiusz Michalski, *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. London/New York 1993, 33 ff. (Luthers Haltung zu Christophorus), 46 (Karlstadt). Vgl. ebenso Ulrich Köpf, Die Bilderfrage in der Reformationszeit, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 90, 1990, 38–63 und Norbert Schnitzler, „Fauls Holz – Toter Stein“. Thesen zum Bilderkult des Mittelalters aus ikonoklastischer Perspektive, in: *Pictura quasi fictura* (wie Anm. 55), 175 ff. – Zu berücksichtigen ist auch der facettenreiche Katalog „Luther und die Folgen für die Kunst“ (wie Anm. 83).

⁸⁷ Zu Karlstadt vgl. Ulrich Bubenheimer, Art. Karlstadt, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 17. Berlin/New York 1988, 649–657.

her. ist nit das gesagt/liebes bilde mach mich ledig? oder erloß mich? aber behüt mich vorm gehen tod?“⁸⁸ Bild und Gnadenmittel werden ohne Unterscheidung ineins gesetzt.

Luthers Verhältnis⁸⁹ zum heiligen Christophorus war differenzierter; seine Äußerungen zeigen, daß die Gestalt des Heiligen ihn offenkundig berührt hat⁹⁰. Wie fest der heilige Christophorus zu seiner von altkirchlicher Frömmigkeit geprägten Glaubensvorstellung gehört hatte, bekannte er noch 1535 in einer Predigt: „Ich bin selbs auch ein fromer Mönch und Priester gewest, alle tag Messe gehalten und darin S. Bararam, Annam, Christofel angebetet und andere Heilige...“⁹¹ Die erste nachweisbare Beschäftigung mit der Wirkkraft des Christophorus-Bildes scheint in einer Predigt über die heilige Barbara vorzuliegen, die spätestens am 4. Dezember 1517, wahrscheinlich aber schon früher gehalten wurde. Die Heilige war wie Christophorus eine Schützerin vor einem plötzlichen Tod ohne Sterbesakramente, und Luther fragt in seiner Predigt, ob der Verehrer der heiligen Barbara mit diesem Schutz rechnen könne. Luthers Antwort fällt überraschend günstig aus: „Wie du glaubst, so wird dir geschehen, dem Glaubenden nämlich ist alles möglich“ (Marc. 9, 23). Nicht nur die heilige Barbara, jeder Heilige könne durch Fürsprache bei Gott die mit

⁸⁸ Andreas Karlstadt, Von Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen 1522. Hrsg. v. Hans Lietzmann. (Kleine Texte 74.) Bonn 1911, 13f. Zu Karlstadts Einstellung zu den Bildern vgl. auch Oberman (wie Anm. 76) 230f., 374.

⁸⁹ Luthers Haltung zu Heiligendarstellungen und zu Christophorusbildern ist in zwei älteren Arbeiten behandelt: Hans Preuß, Martin Luther. Der Künstler. Gütersloh 1931, 38 und Christian Rogge, Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Jg. 29, 4. Stück Nr. 108.) Leipzig 1912, 16f. Seine Methode der Heiligenkritik behandelt besonders Schreiner, Discrimen (wie Anm. 70), 44 ff., seine biblizistische wie auch von altkirchlicher Frömmigkeit geprägte Auffassung vom Heiligenwesen Ulrich Köpf, Protestantismus und Heiligenverehrung, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer, Ostfildern 1990, 320–344.

⁹⁰ Vgl. das Personen- und Zitateregister zur Abteilung Schriften Band 1–60 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 63. Band. Weimar 1987, 111, wo eine Vielzahl von Stellen zu den verschiedensten Aspekten des Christophorus-Verständnisses aufgelistet ist.

⁹¹ Vgl. Köpf, Protestantismus (wie Anm. 89), 323.

ihm besonders verbundene Gnade erwirken. Bedingung ist jedoch, daß zuallererst das Seelenheil und das Reich Gottes erstrebt werde und nicht nur weltliche Güter, wie es viele Verehrer des Christophorus tun, „um am selben Tag nicht sterben zu müssen“ (ne moriantur eo die). Diese Art der Verehrung ist für Luther Götzenbilderei „im Herzen“, „wenn der des Morgens angeschaute Christophorus das bewirke, daß du an diesem Tage nicht stirbst, dann wird er (d. i. Christophorus) selbst zum Herrn über Leben und Tod und er hat Gott die Herrschaft gestohlen. Und es folgt, daß ich durch meinen Eifer unsterblich geworden bin... Dies ist der wahre Leviathan...“⁹² Luther verkürzt die Wirkkette und verlagert den Aspekt: das Bild erscheint nicht mehr als Vermittlung einer Gnade, die vor dem sakramentenlosen Tod bewahrt, sondern wird zum Instrument eines Menschen, der gottgleich sein Sterben aufschiebt.

Eine gründliche Abrechnung mit dem Heiligen nahm Luther in den „Ende Juni 1516 bis Fastnacht 1517 unter großem Zudrang des Volkes“ gehaltenen Vorträgen über die zehn Gebote vor, die er zu einem fortlaufenden Kommentar umgestaltete und 1518 in lateinischer Sprache erscheinen ließ⁹³. Die Behandlung des Ersten Gebots enthält auch eine umfassende Kritik der Heiligen, „deren abergläubischer Kult allen bekannt ist“. Der vierte in der Reihe nach Antonius, Sebastian und Valentin, zugleich der am gründlichsten traktierte, ist Christophorus, dessen Legende als „nicht so sehr apokryph als vielmehr suspekt“ beschrieben wird, „der aber dennoch mehr Verehrung genieße, als irgendeiner der Apostel, obwohl deren Taten doch in der Bibel selbst niedergeschrieben sind“. Er wird auch nicht zur Sündenvergebung und Gnadenerlangung angerufen, „wie diese eines solchen Kultes höchst würdigen Verslein zeigen“: *Christophore sancte, virtutes sunt tibi tantae:/Qui te mane videt, nocturno tempore ridet* (siehe die Über-

⁹² Gesamtausgabe Bd. 4 (wie Anm. 90). Weimar 1886, 641: *Quia si Christophorus posset hoc mane inspectus, quod eo die non moriaris, iam ipse erit dominus vitae et mortis et Deo regnum abstulit. Et sequitur quod per meam industriam factus sum immortalis... Hoc est verum Leviathan.*

⁹³ Vgl. die Vorrede zur Ausgabe in der Gesamtausgabe (wie Anm. 90), Bd. 1. Weimar 1883, 394 ff. Die erste deutsche Übersetzung aus fremder Feder erschien 1520 in Basel.

setzung oben S. 20),/Nec Satanas caedat nec mors subitanea laedat (Auch möge nicht Satan zuschlagen und nicht ein plötzlicher Tod Leid zufügen). Die folgenden Argumente fassen die Vorwürfe gegen die Christophorusverehrung zusammen: erstens spreche der Gottlose (*impius*) diese Eigenschaften nicht Gott, sondern einem materiellen Bild zu, und das sei Idolatrie, Götzendienst. Zweitens: weder durch die Schrift (*scriptura*)⁹⁴ noch durch Wunder sei die Wirkkraft bewiesen. Drittens: warum lache der, der morgens das Bild sehe, was geschehe mit dem, der es erst abends sehe? Und: warum bewirke das Kreuz Christi nicht auch dieses Lachen? Der mit dem Christophorusbild verbundene Abwehrmechanismus wird schließlich gelehnt und zur Kirchenväterlehre zurückgelenkt: Es sei besser, dem Beispiel der Heiligen nachzufolgen und bei geretteter Seele stehend einen plötzlichen Tod zu erleiden als in Abkehr vom Vorbild der Heiligen bei einem unausweichlichen Tod in der Verdammnis zu enden⁹⁵. Hier ist auf die Anschauung zurückgegriffen, der Augustin klaren Ausdruck verliehen hatte: ein übler Tod folgt auf ein übles, nicht auf Selbstheiligung bedachtes Leben (siehe oben S. 10f.).

Der heilige Christophorus, dessen Kult Luther wiederholt „abergläubisch“ nannte, war jedoch damit nicht endgültig abgetan; Luther selbst hielt die Erinnerung an ihn wach, indem er seine Gestalt allegorisch auslegte. In seiner Sammlung von Tischreden berichtet Luthers Famulus Johannes Aurifaber (1519–1575), daß Luther in einer Predigt am Christophorustag, dem 25. Juli, den heiligen Christophorus als moralische Allegorie des christlichen Lebens ausdeutete, als „ein schön, christlich Gedichte“. Es sei „keine Historia ..., sondern die Griechen, als weise, gelehrte und sinnreiche Leute, hätten solchs erdichtet, anzuzeigen, wie ein Christ seyn sollt,... nemlich, ein sehr großer, langer, starker Mann, der ein kleines Kindlin, das Jesulin, auf der Achsel oder Schulter trägt ... durch das wüthend, wilde Meer, die Welt ...; er

⁹⁴ Wieder aufgegriffen in der Predigt über das erste und zweite Gebot vom 26. Februar 1523, Gesamtausgabe (wie Anm. 90) Bd. 11. Weimar 1900, 36.

⁹⁵ Gesamtausgabe Bd. 1 (wie Anm. 90), 413, 35ff.: *Melius erat sanctos imitando subita morte praeventum salvari quam non imitando naturaliter morientem damnari.*

aber hält sich an einen großen Baum, wie an einen Stecken, das ist, an Gottes Wort. Jenseit dem Meer steht ein altes Männlin mit einer Latern, darinnen ein brennend Licht ist, das sind der Propheten Schrift, darnach richtet er sich, und kömmt also unversehret ans Ufer, da er sicher ist, das ist, in das ewige Leben ...⁹⁶“ In dieser Deutung blieb der Heilige auch reformatorisch gesonnenen Künstlern akzeptabel. Albrecht Dürer hat ihn mehrmals dargestellt, zuletzt noch 1521 nach seiner Hinwendung zur Lutherischen Reformation⁹⁷, und der Nördlinger Reformator Theobald Billicanus (Gerlacher) († 1554), der in einer 1522 eigens dem Christophoruskult gewidmeten Schrift die herkömmliche, die Gnadenmittel herbeibittende Rolle des Bildes als „lächerlich“ einstuft, läßt den Heiligen ebenfalls noch als Sinnbild des Christen gelten und faßt die Größe des Riesen nicht als reale, sondern als geistliche auf: ein Christ sei von gigantischem Körper, und das nicht äußerlich, sondern innerlich (*giganteo corpore non illo externo sed interno*)⁹⁸.

⁹⁶ Gesamtausgabe (wie Anm. 90) Tischreden Bd. 6. Weimar 1921, 308f. Nr. 6990. Als „allegoria ecclesiastica“ in den Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre Bd. 1. Weimar 1912, 607 Nr. 1221 (wie Bd. 3. Weimar 1914, 9 Nr. 2828); St. Georg als „allegoria politica“ Bd. 1 Nr. 1220. Weitere, beiläufige Erwähnungen von Christophorus, stets mit Georg zusammen: Gesamtausgabe, Schriften Bd. 47. Weimar 1912, 714 (Palmsonntagspredigt 1539) und als Redensart Tischreden Bd. 4. Weimar 1916, 139: „Dieses Mannes Glücke [des kurfürstlichen Vizekanzlers Franz Burkhard aus Weimar] wird ihm am sächsischen Hofe großen Haß und Neid erwecken, denn die Hofschranzen müssen sehen, daß der gemalte Christophorus vor ihren Augen zum lebendigen Ritter S. Georgen wird; denn also nennen sie es, wenn die Schreiber oder die Gelehrten reisig werden.“

⁹⁷ Vgl. die Holzschnitte und Stiche, die in der populären Gesamtausgabe der Graphik Dürers wiedergegeben sind: Albrecht Dürer 1471 bis 1528. Das gesamte graphische Werk 2. Druckgraphik. Einleitung von Wolfgang Hütt. München 1971, 1684. 1691. 1702. 1879. 1880 und den Holzschnitt von 1511 mit Kommentar in „Luther und die Folgen für die Kunst“ (wie Anm. 83), 252 Nr. 127.

⁹⁸ Theobaldus Billicanus, *Peromnata eademque verissima D. Christophori descriptio* [1522, Nürnberg: F. Peypus], gewidmet dem kaiserlichen Sekretär Joannes Ferenberger, fol. a iii. Zu Billicanus vgl. Heribert Smolinsky, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 2, 1994, 459f.; zur Christophoruschrift Gerhard Simon, *Humanismus und Konfession. Theobald Billicanus, Leben und Werk*. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 49.) Berlin/New York 1980, 22f.

VIII

Eine radikalere Absage erteilte dem heiligen Christophorus Huldreich Zwingli (1484–1531) in einem apologetischen Werk, das er 1525 als „Antwort, Valentin Compar gegeben“ drucken ließ. Compar († nach 1532) war Landschreiber von Uri und hatte vor der Landsgemeinde des katholisch gesinnten Kantons Uri in einer Schrift gegen Zwingli⁹⁹ dafür plädiert, die Heiligenbilder in den Kirchen zu belassen, da niemand sie anbetete, und besonders Christophorus sei ein Nothelfer, dessen Fürsprache bei Gott etwas bewirke. Zwinglis „Antwort“ gilt gerade dem Bild des Christophorus und seiner angeblichen Wirkkraft; der Heilige werde zu einem Abgott, indem man ihm zuerkenne, „das allein gottes ist“. Nicht er habe die Macht zu helfen, sondern allein Gott. In Anspielung auf seine Größe wird er neben die heidnischen Götterbilder gestellt und damit dem alttestamentlichen Bilderverbot unterworfen, wie es das erste Gebot lehrt: „ob er nit der Polyphemus Homeri ist“, fragt Zwingli mit Erasmus¹⁰⁰.

Die Folge des Streits um die Darstellungen des heiligen Christophorus, der ja in der Kontroverse stellvertretend für alle als wirkkräftig angesehenen Heiligen und ihre Bilder erhalten mußte, liegt auf der Hand, und es würde eine Abhandlung eigener Art erfordern, die verschiedenen Stellungnahmen und Entscheidungen aus ganz Europa zusammenzutragen und zu interpretieren¹⁰¹. Viele

⁹⁹ Zu den beiden Werken vgl. die Einleitung zu „Eine Antwort, Valentin Compar gegeben“ in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Bd. IV. (Corpus Reformatorum 91.) Leipzig 1927, 35 ff.

¹⁰⁰ Zwingli, Werke Bd. 4 (wie Anm. 99), 99. Jezler u. a., Bilderstreit (wie Anm. 82), 84 bemerken, auch im Hinblick auf diese Stelle: „Für die reformatorische Bildgegnerschaft wurde das ‚Lob der Torheit‘ zum Handbuch. In Flugschriften und Predigten, auch in Zwinglis Schrifttum – überall begegnet man erasmianischen Reminiscenzen.“

¹⁰¹ Die Frage der Entfernung der Bilder lag letztlich in der Hand der Obrigkeit; Basel, Bern, Zürich und Straßburg entschlossen sich zum Beispiel 1530 nach einem Verteidigungsvertrag zu diesem Schritt, vgl. Martin Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. München 1990, 127. Die Auswirkung der Diskussion um die Bilder kann hier nur in einem kleinen Ausschnitt angedeutet werden.

der übergroßen Christophorus-Bilder des in ganz Europa gegenwärtigen Heiligen wurden von den Toren der Städte, den Außenmauern und Innenwänden der Kirchen getilgt, und wo dies zu kostspielig geworden wäre, behalf man sich anders. Die beiden folgenden Fälle mögen als Beispiele dienen. Noch im Jahre 1491 hatte man ein vierzehn Meter hohes Wandbild im Augsburger Dom anbringen lassen, das nun nach kurzer Zeit gewissermaßen nutzlos erschien. Der Reformator Martin Bucer (1491–1551) hielt sich 1530 in Augsburg auf und verteidigte in einer Predigt die bisher durchgeführte „Abtunung“ der Bilder, von denen im Dom zwei noch übriggeblieben seien, „der Ritter S. Jörg vorn bei dem Kündblech (Zifferblatt der Turmuhr) und der lang Christoffel hinten beim alten Chor“, deren Entfernung Bucer ebenfalls empfahl. Da man dazu jedoch ein kostspieliges Gerüst hätte errichten müssen, begnügte man sich, die auf die Wirkkraft des Bildes hinweisenden Inschriften zu Füßen des Heiligen zu tilgen. Erst später scheint man das als nutzlos angesehene Bild übertüncht zu haben, das 1934 wieder freigelegt wurde¹⁰². Ähnlich verfahren die Berner mit ihrem kolossalen „Christoffel“: 1494 erteilte der Bernische Rat dem Bildhauer Albrecht von Nürnberg den Auftrag, 1498 wurde die 10m hohe Holzfigur aufgestellt, die das „äußere“ oder „obere“ Tor, den „Christoffelturm“, schmückte. Nach der Einführung der Reformation war den Bernern dieser Christophorus so anstößig geworden, daß man 1528 den nicht mehr zeitgemäßen Heiligen umfunktionierte: das Christuskind wurde von der rechten Schulter entfernt, der Riese bekam ein Federbaret auf Haupt und wurde mit Schwert und Hellebarde ausgerüstet. Aus dem Heiligen war ein schweizerischer Reisläufer geworden, der eines der Berner Stadttore bewachte – bis 1864, als der Christoffelturm abgerissen wurde und man die Überreste des Torwächters ins Bernische Historische Museum transferierte.

¹⁰² Jörg Rasmussen, Bildersturm und Restauratio, in: Welt im Umbruch. Augsburg zwischen Renaissance und Barock. Band III: Beiträge. Augsburg 1981, 101.

IX

Wie reagierten die katholischen Reformtheologen¹⁰³ auf die Angriffe gegen den heiligen Christophorus, der den Reformatoren zum Exempel irregeleiteter Heiligenverehrung geworden war? Der erste, der eigens auf die Bilderfrage eingegangen ist, scheint der italienische Graf Alberto Pio von Carpi (um 1475–1531) gewesen zu sein. Seine „Dreiundzwanzig Bücher gegen Erasmus von Rotterdam“ behandelten in einem eigenen, dem achten Buch die Verehrung der Heiligenbilder; im neunten Buch wendet er sich gegen die Anschwärzung des Christophorusbildes in Erasmus' *Enchiridion militis christiani*, doch die Verteidigung fällt arg dürftig aus: der Graf weicht einer Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Argumenten seines Gegners aus, indem er auf einen Umstand ablenkt, auf den Erasmus nur beiläufig in seiner Satire eingeht: auf die Riesengestalt des Heiligen. Daß Christophorus größer als angemessen dargestellt werde, solle man nicht so genau nehmen, da es der Frömmigkeit keinen Abbruch tue. Der eigentlich Anstoß erregende Aspekt der Christophorusverehrung, der Schutz vor der *mala mors*, wird schlicht verschwiegen¹⁰⁴. Nicht viel anders als der

¹⁰³ Die Stellungnahmen der verschiedenen katholischen Theologen in der Bilderfrage hat Hubert Jedin dargestellt: Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: *Theologische Quartalschrift* 116, 1935, 143 ff. und 404 ff. (= Jedin, *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge 2: Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*. Freiburg 1966, 460–498), zum Teil wiederholt in: *Das Tridentinum und die Bildenden Künste* (wie Anm. 71). Die Kriterien, welche die Kritik an der Bilderverehrung seitens der altgläubigen Theologen leiteten, hat Christine Göttler herausgearbeitet: *Die Disziplinierung des Heiligenbildes durch altgläubige Theologen nach der Reformation. Ein Beitrag zur Theorie des Sakraltbildes im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*, in: *Bilder und Bildersturm* (wie Anm. 30), 263–295.

¹⁰⁴ Zu Carpis Person vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Bd. 2, 1958, 955, zu seinem Werk vgl. Jedin, *Entstehung* (wie Anm. 103), 151 ff. Die Verteidigung des Christophorus steht bei Alberti Pii *Carporum comitis ... tres & viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Rhoterodami, quos censet ab eo recognoscendos & retractandos*. Florenz 1531 (das Werk wird als vollständige Widerlegung der lutherischen Lehre verkauft, vgl. unter dem Druckersignet: *Cuncta haec candido lector diligenter considera, nam universum ferme Lutheri dogma in his confutatum invenies*).

Graf Carpi hält es Georg Witzel (1501–1573), der nach einer ersten Hinwendung zur reformatorischen Bewegung zum alten Glauben zurückkehrte und eine angesehene Stellung unter den katholischen Reformtheologen einnahm. Unter seinen vor allem pastoraltheologischen Werken befindet sich auch eine Geschichte der wichtigsten Heiligen, zu denen er Christophorus zählte. In einem wenige Zeilen langen Abriß berichtet Witzel von der Herkunft der Heiligen (*ortus Cananeorum*), der Bekehrung der Dirnen Nicaea und Aquilina und der Folter unter König Dagnus, also den alten Legendenkern, doch vom Gang über das Meer und von dem anderen, was man gemalt sehe, habe er keine Silbe gelesen¹⁰⁵. Die Christophorus-Legende, sonst trotz oder wegen ihrer Bizarrheit hingekommen, beginnt kritisch betrachtet zu werden.

Auf dem Trienter Konzil wurde die Bilderfrage, die von katholischen Reformtheologen nur matt erörtert worden war, erst ganz am Schluß der dritten Tagungsperiode Ende 1563 zur Entscheidung gebracht, und sie wäre fast ein Opfer der Kurienpartei geworden, die dazu neigte, das Konzil ohne Entschliebung zu diesem Gegenstand zu beenden. Der Inhalt des am 3. Dezember 1563 angenommenen Dekrets über die Heiligen- und Bilderverehrung war allgemein gefaßt und bestärkte nur den Brauch, wie er schon zuvor durch Theologie und Kirche gebilligt war: religiöse Bilder

Eme & fruere bonis avibus.): fol. 120v/121r, Abschnitt M: Quid igitur blateras hunc salutare Christophorum, alium Georgium vel Barbaram, aut Hieronem (Friesenmissionar des 9. Jh., der zur Wiedererlangung verlorener Gegenstände angerufen wurde), ut eos a variis morbis impendentibus vel caeteris periculis immunes conservent? Quid et perditur si ad indicandum Christophorum fuisse corpore proceriori et plusquam iusto ab effictoribus gigantea forma effingitur? In quo et si exceditur nihil tamen mali inde provenit, licet non tam excedere magis conveniret. sed pictoribus atque poetis hoc concessum: non autem omnia tam scrupulose taxanda quae potius fieri debent modo pietati non derogent.

¹⁰⁵ Zu Georg Witzel vgl. W. Trusen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Bd. 10, 1965, 1205f. Die Stelle findet sich bei Georgius Vicelius, *Hagiologium seu de sanctis ecclesiae. Historiae divorum toto terrarum orbe celeberrimorum*. ... Mainz 1541, fol. CLXXVII: Vita S. Christophori: De transitione per mare, et alia quae pinguntur, nullam syllabam legi. – Zu Witzels Rolle beim Leipziger Religionsgespräch 1538 mit Bucer vgl. seinen Bericht in: *Acta reformationis catholicae* Bd. VI: 1538–1548, Teil 3, 2. Hrg. v. Georg Pfeilschifter. Regensburg 1974, 17–20.

durften nicht so verehrt werden, als sei in ihnen irgendetwas Göttliches. Die mittelalterliche Volksfrömmigkeit war oft über diese Grenze hinausgegangen, das Konzil legte den Akzent auf den erzieherischen Wert der Bilder. Ein weiterer, die Christophorusverehrung berührender Grundsatz war die sorgfältige Prüfung apokrypher Heiligengeschichten für die Darstellung¹⁰⁶ – der Grundsatz einer historischen oder besser hagiographischen Kritik also, dem wir bereits bei Gabriel Biel und Martin Luther begegnet sind und der in jüngster Vergangenheit dem heiligen Christophorus so gefährlich geworden war. Das Konzil ließ viele Einzelfragen offen¹⁰⁷ und übertrug das Aufsichtsrecht über die kirchliche Kunst den Bischöfen. In den Jahrzehnten nach dem Konzil befaßten sich viele Provinzial- und Diözesansynoden mit der Umsetzung der Beschlüsse¹⁰⁸. Nur von einer wissen wir, daß das Problem der Bilder, von dem speziell die Christophorusdarstellungen betroffen waren, erörtert wurde, freilich ohne den Heiligen beim Namen zu nennen: die Synode von Cambrai von 1565 bestimmte, die Meinung derer sei als eitel und abergläubisch zu verwerfen, die versprächen, es werde nicht ohne Buße und Sakramente aus dem Leben scheiden, wer diesen oder jenen Heiligen verehrend anrufe¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Jedin, Entstehung (wie Anm. 103), 422 ff. und 167.

¹⁰⁷ Vgl. François Boespflug, Die bildenden Künste und das Dogma. Einige Affären um Bilder zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert, in: ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch. Hrsg. v. Christoph Dohmen und Thomas Sternberg. Würzburg 1987, 149–166, bes. 150 ff.

¹⁰⁸ Jedin, Tridentinum (wie Anm. 71), 324. 326 führt die Synoden des 15. und 16. Jhds. auf, die die Bilderfrage aufgegriffen haben; keine erwähnt dabei die Verehrung des Christophorusbildes.

¹⁰⁹ Th. Gousset, Les actes de la province ecclésiastique de Reims. Bd. 4. Reims 1844, 212 (Joseph Hartzheim, Concilia Germaniae. Bd. 7. Köln 1767, 118): Tit. XIX. De Sanctis, cap. VI. ... abominandam esse eorum vanitatem ac superstitionem, qui certo pollicentur non ex hac vita migraturos sine poenitentia et sacramentis eos, qui hunc illumve ex divinis coluerint. Zur Überlieferung dieser Synode vgl. André Artonne/Louis Guizard/Odette Pontal, Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIIIe à la fin du XVIIIe siècle. 2ième éd. (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 8.) Paris 1969, 173.

X

Eine abschließende und die Argumente resümierende Behandlung des Heiligen- und Bilderstreites aus katholischer Sicht ist dem Löwener Kirchenhistoriker Johannes Vermeulen (1533–1585) zu verdanken, der in seiner zuerst 1570 erschienenen Schrift über die Bilder (*De picturis et imaginibus sacris liber unus*)¹¹⁰ Christophorusbilder ausdrücklich unter die höchst abergläubischen aufnimmt (*vanissimae superstitionis*), wenn sie gewisse Untertitel haben. „Es mögen nämlich über den Christophorus folgende Verse umlaufen“ (*Valeant igitur de Christophoro carmina*), und es folgen jene allbekannten Verse:

Christophore sancte, virtutes sunt tibi tantae,
 Qui te mane vident, nocturno tempore rident.
 Christophori sancti speciem quicumque tuetur,
 Ista nempe die non morte mala morietur.
 Item Christophorum videas, postea tutus eas.

Vermeulen weist an, wie man in Zukunft zu verfahren habe. Bisher pflegte man den Heiligen zusammen mit den Versen außen an Gebäuden und Kirchen anzubringen, nun solle man das Bild des Heiligen an anderem passenden Orte (*decenti loco*) anbringen, um Gelegenheit zum Irrglauben zu vermeiden. Im übrigen gehöre das Bild in die Klasse derjenigen, die für das einfache Volk zu billigen sei, nicht aber für die Wohlunterwiesenen (*docti*)¹¹¹. In der nach seinem Tode erschienenen erweiterten

¹¹⁰ Joannes Molanus, *De picturis et imaginibus sacris liber unus*. Lovanii 1570, 59, Cap. XXVII: *De imaginum superstitionibus cavendis, ulterius dissicitur*. Vor den Versen ist der Synodalbeschluss von Cambrai zitiert.

¹¹¹ Molanus (wie Anm. 110), fol. 121 f.; Cap. LXXVI: *Annotatio in picturas Magdalenae, Iacobi, Christophori et Annae: Rursus, pictores pingentes in humeris Christophori Christum, et alia quaedam ei appingentes, respexerunt ad id quod Legenda aurea habet, Eremitam quendam ei dixisse: [...] Sed an haec certa, nescio. Hoc scio, quod aureae Legendae author praemittat, ut in quibusdam gestis suis legitur: et quod nihil tale habet historia eius manuscripta, cuius pars in Ecclesiis legitur. Itaque pictura haec*

Fassung seiner Schrift rehabilitiert Vermeulen den heiligen Christophorus gegen die reformatorische Polemik, die ihn nur als frommen Mann der Kirche und als Typus des Evangelienverkünders gelten lassen wollte, und sieht in ihm eine historische Gestalt, einen „wahren Märtyrer“, der unter Qualen sich zu Christus bekannt habe¹¹². Doch als einem Beschützer vor der *mala mors* haben ihm Vermeulen und die kirchliche Lehre jegliche Autorität abgesprochen. Ab 1969 muß ein Christophorusbild als bloßes Ornament gelten.

Die Wiederbelebung des Kultes des Heiligen Christophorus in unserem Jahrhundert ist mehr eine modernistische Entfremdung als ein Anknüpfen an das Bittgebet des späten Mittelalters: Christophorus möge ein Unglück des Gefährts verhindern, sei es des Autos oder des Fahrrads, und so konnte sich auch der fromme Radchampion Fausto Coppi (1919–1960) an Christophorus wenden. Neben der Madonna gehört Christophorus zu den von den Oberammergauer Holzschnitzern an meisten abgesetzten Figur, aber kaum einer der Käufer dürfte dabei bedenken, daß er einen Fürbitter erworben hat, der ihn vor einem schnellen Tod, vor einer *mala mors*, bewahren soll. Vielleicht würde er sogar bei Kenntnis dieses Sachverhalts die Finger von einem Kauf lassen. Im Sinne der Amtskirche ist heute eine solche Hinwendung zu Christophorus Aberglaube; der Trost des Christophorus, wenn man ihn so begreift, hat nicht den Segen der Kirche¹¹³.

exprimens, numeranda est inter eas, quae probabiles sunt apud simplicem populum: quamvis apud doctos, aut parum, aut nihil, probabilitatis habeant: ac proinde nec ab istis est extendenda.

¹¹² Joannes Molanus, *De historia ss. imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusum libri IV*. Lovanii 1594, III, 27: Auf die Polemik gegen Melanchthon und die Centuriatoren, die sagten, Christophorus habe nicht wirklich gelebt und sei nur die Allegorie eines idealen Christen bzw. er sei ein Eunuch gewesen, der kraft seiner großen Gestalt die Pilger über einen Fluß gesetzt habe, folgt dann (fol. 140): *Christophori picturam non esse cogitationem pii alicuius hominis de Ecclesia, aut typum docentis aut confitentis evangelium, ... sed esse veri martyris, qui fortiter et constanter Christum in tormentis confessus est.*

¹¹³ Die Stellung der Kirche zur Heiligenverehrung heute stellt Gerhard Ludwig Müller dar: *Die Verehrung der Heiligen in der Sicht der katholischen Dogmatik*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* (wie Anm. 89), 345–357.

XI

Szenenwechsel: Der Blick auf Christophorus als Helfer für einen „guten Tod“ sollte die Wahrnehmung geschärft haben auch für eine verbale Drohgebärde: daß jemandem ein „schlimmer Tod“ angesagt wird, d.h. man gibt einem Menschen zu verstehen, daß er stirbt, ohne Gelegenheit zu haben, die Gnadenmittel der Kirche zu empfangen. Eine solche wüste Drohung hat die Markgräfin Mathilde von Tuszien¹¹⁴ ausgestoßen. Man wird Mathilde eine gewisse Größe nicht absprechen können¹¹⁵. Nicht nur ihr Biograph Donizo läßt ihr Bild erstrahlen; eine ganze Reihe Autoren haben auf ihre Veranlassung hin Schriften verfaßt oder ihr gewidmet¹¹⁶. Ein eigentümliches Licht fällt auf Mathilde, die 43-jährig den 17-jährigen Welf V. 1089 heiratete¹¹⁷, eine Ehe, die nicht gehalten hat, und es liegt die Annahme nahe, daß der junge Welf der

¹¹⁴ Vgl. Werner Goetz, Markgräfin Mathilde von Canossa, in dessen: Gestalten des Hochmittelalters. Darmstadt 1983, 175 ff. und zur Kurzorientierung Dieter Hägermann, Art. Mathilde von Canossa, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6 Lief. 2, 1992, 393 f.

¹¹⁵ Werner Goetz hat kürzlich deutlich gemacht, von welchem Selbstbewußtsein diese „Großgräfin“ durchdrungen war, die nach dem Tode ihrer Mutter Beatrix 1076 häufig die scheinbar bescheidene Unterschriftenformel „Matilda Dei gratia si quid est“ gebrauchte, zu deutsch etwa: „Mathilde, wenn etwas an ihr dran ist (d.h. wenn sie etwas bedeutet), von Gottes Gnaden“, vgl. Werner Goetz, „Mathilda Dei gratia si quid est“. Die Urkunden-Unterfertigung der Burgherrin von Canossa, in: Deutsches Archiv 47, 1991, 379 ff. Goetz ist im Rahmen der Monumenta Germaniae Historica der Herausgeber der Urkunden der Mathilde. In dem Werner Goetz gewidmeten Band: Bilder erzählen Geschichte. Hrsg. v. Helmut Altrichter. Freiburg i. Br. 1994, 149–165 ist eine Kurzform der vorliegenden Abhandlung unter dem Titel „Guter Tod – schlimmer Tod“ erschienen.

¹¹⁶ Vgl. Johannes Mantuani in *Cantica canticorum et de Sancta Maria tractatus ad comitissam Mathildam*. Hrsg. v. Bernhard Bischoff und Burkhard Taeger. (Spicilegium Friburgense 19.) Freiburg/Schweiz 1973, 3, wo die Verfasser genannt sind: „Anselm von Lucca, der Presbyter Bardo, Anselms erster Biograph, und der Bischof Rangerius von Lucca, Anselm von Canterbury und Donizo“.

¹¹⁷ Vgl. die Zusammenstellung der Quellen bei Gerold Meyer von Knonau, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V.* Vierter Band: 1085–1096. Leipzig 1903, 274 Anm. 63 und zur Trennung 447 f.

ältlichen Gemahlin entsprungen ist. So liest man es hie und da¹¹⁸, aber der erstaunlich gut informierte Cosmas von Prag bietet eine interessante Geschichte, die Mathilde als eine Frau erscheinen läßt, die selbstbewußt und ihrer Weiblichkeit sicher ist¹¹⁹.

Drei Nächte hintereinander hätte sich Mathilde ihrem jungen Gemahl dargeboten, aber dieser sei zum Beischlaf nicht fähig gewesen und glaubte sich wegen seines sexuellen Versagens verhext. Als alle erotischen Künste Mathildes nichts verschlagen hätten, habe sie mit der Linken den Kopf dieser „halben Portion von Mann“ (semiviri) gefaßt, in die Rechte gespuckt, ihm eine gewaltige Ohrfeige gegeben und vor die Tür geworfen, indem sie unter anderem den leoninischen Hexameter gerufen habe:

„Si mihi visus eris cras, morte mala morieris.“

(Wenn du dich morgen blicken läßt, stirbst du einen schlimmen Tod.)

Mit mala mors ist nach unserem entwickelten Vorverständnis nicht der Tod unter Leiden zu verstehen, sondern der Tod auf der Stelle. Der junge Fant Welf V. stürzt nach der Drohung von dannen, und der Berichterstatter, Cosmas¹²⁰, dem die Geschichte natürlich

¹¹⁸ Es beginnt schon bei der Hauschronik der Welfen, der *Historia Welforum* c. 14. Hrsg. v. Erich König. (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 1.) Stuttgart/Berlin 1938, 22f. Welf IV. habe später aus unbekanntem Scheidungsgrund Mathilde verstoßen: „Quam [Mathildam comitissam] ... postea, nescio quo interveniente divortio, repudiavit“. Von großem Einfluß war Wilhelm von Giesebrechts Deutung (Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Bd. 3. 5. Aufl. Leipzig 1890, 675f.): „Dem jungen Welf, längst müde den Weiberknecht zu spielen, wurde überdies klar, daß er nichts von dem reichen Besitz der großen Gräfin gewinnen würde. Schon vor der Zeit der Synode von Piacenza hatte er sich von der großen Gräfin getrennt...“ In der letzten ausführlichen Darstellung des Pontifikats Urbans II., des Ehevermittlers, heißt es (Alfons Becker, Papst Urban II [1088–1099]. Teil 1. [Schriften der Monumenta Germaniae Historica 19,1.] Stuttgart 1964, 133): „daß der junge Welf seiner spröden Gemahlin davonlief“. Luigi Simeoni, *Il contributo della contessa Matilde al papato nella lotta per le investiture*, in: *Studi Gregoriani* 1, 1947, 362 vertritt die Meinung, Welf habe manche Indiskretionen von sich gegeben „dopo il suo distacco da Matilde“.

¹¹⁹ Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. Hrsg. v. Bertold Bretholz. (Monumenta Germaniae Historica. Script. rer. Germ. N. S. 2.) Berlin 1923, 129.

¹²⁰ Die Cosmas-Stelle fand eine Rezeption bei Thomas Tuscus: *Thomas Tuscus, Gesta imperatorum et pontificum*. Hrsg. v. E. Ehrenfeuchter, in: *Monumenta Germa-*

peinlich zu sein hat, durchbricht mit einem Seufzer („wenn ich es doch nicht erzählt hätte“) die Erzählung¹²¹.

Mathilde drohte also Welf, der sich als nicht fähig erwies, die Ehe zu vollziehen, ihn auf der Stelle umzubringen, wenn sie ihm begegnete, ohne daß ihm Gelegenheit gegeben wäre, sich der kirchlichen Gnadenmittel zu versehen. Ob Welf den heiligen Christophorus angerufen hat, wissen wir nicht. Er stürzte jedenfalls von dannen, trat Mathilde von Tuszien nicht mehr unter die Augen und starb erst 30 Jahre später.

niae Historica. Scriptores Bd. 22. Hannover 1871, 500. Die beiden Berichte unterscheiden sich beträchtlich in Tendenz und Inhalt: nach Cosmas ist sich Welf seiner vollen Manneskraft bewußt, die sich nur gegenüber Mathilde nicht beweisen will; bei dem um 1280 schreibenden Thomas wird Welf als schlechterdings impotent dargestellt.

¹²¹ Die Schilderung des Cosmas wurde von dem Übersetzer Georg Grandaur (Des Dekans Cosmas Chronik von Böhmen, übers. von Georg Grandaur, 2. Ausgabe. [Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 65.] Leipzig 1895, 129 Anm. 3) für so anstößig angesehen, daß er sie übersprang: „Es folgt hier im Texte eine im höchsten Grade anstößige Erzählung, wie Mahtilde [!] die Begierden ihres Gemahls zu erregen suchte und wie sie ihn schließlich, da sich Alles als vergeblich erwies, mit Schimpf und Schande verstieß.“ Die Zensur des Major Grandaur blieb nicht unkritisiert; in der Einleitung S. XI zur zweiten Ausgabe ergänzte Wilhelm Wattenbach die Stelle mit der Bemerkung: „Da ferner getadelt ist, daß der Uebersetzer S. 129 aus Anstandsgefühl die Stelle über die eheliche Scene zwischen Herzog Welf und Mathilde ausgelassen hat, tragen wir sie hier nach“. In der Literatur wird von den „entschieden nur volle Abweisung verdienenden schmutztriefenden Geschichtchen des Cosmas“ gesprochen, so Meyer von Knonau (wie Anm. 117), 274 Anm. 63. Alfred Overmann, Gräfin Mathilde von Tuszien. Ihre Besitzungen. Geschichte ihres Gutes von 1115–1230 und ihre Regesten. Innsbruck 1895, 245 sah es anders: Der Altersunterschied habe zu den „anstößigsten Gerüchten“ Anlaß geboten.