

TYPEN DER HEILIGUNG ALS MODELLE VON GEMEINSINN

Tridentinischer Katholizismus – lutherische Orthodoxie – Pietismus¹

Andreas Holzem

Der französische Hofprediger Pierre de Besse (1567–1639)² war ein viel gelesener religiöser Autor, auch im von der konfessionellen Spaltung heimgesuchten »Heiligen Römischen Reich Teutscher Nation«. Insbesondere seine Schriftauslegungen zu den Perikopentexten der Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres

¹ Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, den ich auf Einladung von Gerd Schwerhoff im an der TU Dresden angesiedelten SFB 804 »Transzendenz und Gemeinsinn« gehalten habe. Von den dortigen Fragestellungen ausgehend, ist die Thesenbildung ebenso experimentell wie der Rekurs auf Quellen und Literatur. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Forschung werden die entsprechenden Kapitel eines größeren Handbuchs bieten, das ich hoffe bald abschließen zu können.

Der Vortrag in der in diesem Band dokumentierten Ringvorlesung bot nur den Teil zur katholischen Konfessionalisierung; ich möchte jedoch die Gelegenheit der Publikation nutzen, um die Gesamtüberlegung zur Diskussion zu stellen.

² Vgl. STOCKMANN, Peter: Art. Besse, Pierre de: LThK 11, Freiburg i. Br. ³2001/ND 2006, 24. De Besses homiletische Publikationen gehörten seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts zum »Grundbestand barocker Predigtliteratur« in Frankreich, Deutschland und Italien. Vgl. EYBL, Franz M.: Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse, Wien 1982 (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur 10). Zur frühneuzeitlichen Predigt allgemein vgl. BREUER, Dieter: »Zur ersprißlichen Zeit=Vertreibung und gewünschten Seelen=Hayl«. Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44 (1986), 115–132 (dort auch die ältere Lit.); vgl. EYBL, Franz M.: Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung. In: Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Hans-Erich Bödecker/Gerald Chaix/Patrice Veit, Göttingen 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), 221–241; HERZOG, Urs: Geistliche Wohlfredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991; SCHNEIDER, Johann Baptist: Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969 (mit nur summarischen Angaben zur Barockpredigt); INTORP, Leonhard: Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht, Münster 1964 (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Heft 14); vgl. MOSER-RATH, Elfriede: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991; WELZIG, Werner (Hrsg.): Katalog gedruckter deutschsprachiger Predigtsammlungen, 2 Bde., Wien 1984/1987; vgl. DERS. (Hrsg.): Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur, Amsterdam 1981 (Daphnis 10/1).

waren ins Deutsche übersetzt und zu Beginn des 17. Jahrhunderts vielfach neu aufgelegt worden. Die Homilienliteratur sollte das Glaubensbewusstsein der Katholiken stärken, indem sie den Pfarrgeistlichen theologisch verantwortetes Predigtmaterial an die Hand gab, das nicht mehr, wie von den Reformatoren oftmals kritisiert, Wunder-Märlein und obskure Legenden, sondern die Bibel und die Kirchenväter zugrunde legte.

Diese Predigten dienten keineswegs ausschließlich, nicht einmal vorrangig dazu, Kontroverstheologie auf die Kanzeln schlichter Dorfkirchen und in die Köpfe ihrer in Glaubenspraxis und Frömmigkeit oft nur sehr rudimentär gebildeten Besucher und Besucherinnen zu tragen.³ Aber sie sollten immer dort, wo sie die Kirche selbst thematisierten, Loyalität und Einfügung sichern. Jene Kirche Christi, deren Kontinuität vom Gründungsimpuls ihres Hauptes und von der Missionszeit der Apostel her die eine, einzige und wahre zu sein beanspruchte, war nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 in ihrem rechtsrechtlichen Status und in ihrer Sozialgestalt zu einer konfessionskulturellen Sondergemeinschaft neben anderen geworden, die mit gleichem Anspruch auftraten und diesen geschichtstheologisch zu legitimieren versuchten.⁴

Hier nun, beim Thema der Kirche, konnten frühneuzeitliche Prediger bei der Erbauung ihrer Gemeinde an der Kontroverstheologie nicht vorbei, galt es doch, den Anspruch der apostolischen Einheit, Einzigkeit und Wahrheit gegen jenen Einspruch abzusichern, den die faktische Pluralisierung der frommen Glaubens- und Lebenswelten in den deutschen Konfessionsterritorien fortgesetzt darstellte. De Besse bediente sich der Metapher des »Schiffs der Kirche«, um seinen Hörern und Lesern das Unterscheidende des altgläubigen Katholizismus einzuprägen. Predigtperikope war der Gang Jesu auf dem Wasser (Mk 6,45–52). Zu erweisen war, dass die Apostel und Jünger

»mitten auf dem wuetigen vnd ungestuemmen Meer mit höchster Gefahr des Todts schweben vnd vmbfahren/ aber doch letztlichen auß der Gefahr ohne Schaden errettet werden/ dann so bald Christus [...] in dieses Schiff tratte/ ist alles Vngewitter vergangen [...]«.⁵

³ Vgl. exemplarisch HOLZEM, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendericht des Fürstbistums Münster 1570–1800, Paderborn u. a. 2000 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33); DERS.: Der Konfessionsstaat (1555–1802), Münster 1998 (Geschichte des Bistums Münster 4).

⁴ Vgl. HOLZEM, Andreas: »Wie falsch Luthers vnnnd seines anhangs Meynung sei ...«. Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther. In: Religiöse Devianz. Praktiken und Diskurse im konfessionellen Zeitalter, hrsg. v. Gerd Schwerhoff/ Eric Piltz, Dresden 2015 [im Druck].

⁵ DE BESSE, Pierre: New Vollkommene Postilla Oder Außlegung der Sonntäg/ Fest- vnd Feyertäglichen Euangelien/ durch das gantze Jahr/ Aduent vnd Fasten/ vnnnd vom Hochwürdigen Sacrament deß Altars. Darinnen vber jede Euangelien vortreffliche Concepten, ampt allerley Figuren/ Gleichnissen vnnnd Exempel zufinden seyndt. Erstlich durch D. Petrum Bessæum SS. Theologiæ Doctorn/ vnd Königl. May. in Franckreich Oratoren/ in

Es war die Gegenwart Christi, die das Schiff der Kirche gegen alle Stürme und Fährnisse der Geschichte absicherte, nicht ihre von den Reformatoren bekämpfte defizitäre Gestaltwerdung innerhalb dieser:

»Das Schifflein/darin die Aposteln umbgetrieben werden/ist ein Figur der Kirchen/Dann es spricht Clemens: *Similis est status Ecclesiae magnae navi, quae ex diversis regionibus viros portat per vndolum pelagus in securum portum et magnam ciuitatem*: Der Standt der Kirchen ist gleich einem grossen Schiff/welches auß vnderschiedlichen Ländern Männer durch das vngestümme Meer/an das sichere Vfer/vnnd in die grosse Statt bringt.«⁶

De Besse entfaltet im Verlauf der Predigt das Bild vom Schiff sehr detailreich, um die katholische Kirche als das Gemeinwesen sichtbar zu machen, das in sozial greifbarer institutioneller Gestalt dem Gemeinwesen der »Welt« in allen seinen konkreten Untergliederungen von den Nationen über die Konfessionsstaaten bis hinab zu den Pfarrgemeinden einen transzendent begründeten Heilsbezug sichert, der die dämonischen Mächte des Bösen und des Chaos hintanhält. Menschliche Vergemeinschaftung, gleichgültig auf welcher Ebene, hat die kirchliche Vergemeinschaftung zur Voraussetzung ihres Gelingens. Der vom Tridentinum her geprägte Katholizismus machte diese Bezüge von »Transzendenz und Gemeinsinn«⁷ nicht nur in geschriebenen und verkündigten Texten sinnenfällig, sondern auch in einem bestimmten Typus von Bildern augenfällig: Gemälden, Holzschnitten, Kirchengausstattungen. In dieser wechselseitigen Korrespondenz von Texten und Artefakten stand freilich zumindest die lutherische Orthodoxie dem Katholizismus nicht nach, später dann auch Pietismus und Erweckungsbewegung nicht. Im Folgenden soll es darum gehen, die Korrespondenz von kirchlicher Einfügung und weltlicher Vergemeinschaftung nachzuzeichnen, die den Prozess der Konfessionalisierung prägte – in struktureller Gemeinsamkeit, aber doch mit signifikanten Unterschieden. Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind die in den Konfessionskulturen jeweils

Frantzösischer Sprach beschrieben: nachmals durch Matthæum Tymphium zum theil ins deutsch vbersetzet. Jetzum aber auffs new widerumb dem Lateinischen Context nach gebessert/vnd complirt, wie in der Vorredt zu sehen/jede Predig mit kurtzen Summarien in gewisse Puncten abgetheilt/vnd in diese Form gebracht. Durch den Ehrwürdigen Herrn Philippum Kissing Bingensem, Sacellanen zu Vrsell im Stiff Meyntz. Sampt nothwendigen vnd nutzlichen Registern/allen Predigern vnd Haußvätern zum besten/zugefügt. Getruckt zu Cölln In verlegung Conradi Biltgenij/Petri Henningij/vnd Michaelis von Dale. Anno M.DC.XIX [Köln 1619; weitere identische Nachdrucke bis 1650], hier: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen«, 312–316, hier 313.

⁶ DE BESSE: *New Vollkommene Postilla* (wie Anm. 5), 314.

⁷ Vgl. VORLÄNDER, Hans (Hrsg.): *Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner Sonderforschungsbereichs 804*, Dresden 2010, 6–16: Einleitung: Wie sich soziale und politische Ordnungen begründen und stabilisieren: Das Forschungsprogramm.

vertretenen Typologien der individuellen und gemeinschaftlichen Heiligung, die durch ihren Transzendenzbezug gleichzeitig je spezifische Typologien der Vergesellschaftung als fromme Gemeinschaft absichern sollten. Eher lose als systematisch sollen die Artefakte, also die von den Konfessionen jeweils produzierten Bildtypen, einen Ausgangspunkt darstellen, um solche Typen der Heiligung mit Texten konfessioneller Selbstauffassung und Ergebnissen der Forschung ins Gespräch zu bringen. Die These ist, dass bestimmte Typen der Heiligung im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert signifikant auf die Art zurückwirkten, in der Gemeinwesen ihren Transzendenzbezug konstruierten. Für den katholischen Bereich werden anfanghaft und exemplarisch jene reichen Predigtbestände ausgewertet, die die Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Eichstätt aufbewahrt.⁸ Für die evangelischen Kirchen der lutherischen Orthodoxie und für den Pietismus greife ich dankbar auf die verfügbare Forschungsliteratur zurück.

TRIDENTINISCHER KATHOLIZISMUS

Zwischen 1640 und 1649 malte Jacob Gerritsz Loef (1605/06–1682/85), wenn die üblichen Zuschreibungen zutreffen, ein großformatiges Bild vom Schiff der Kirche (siehe Abb. 1).⁹

Die Vertreter und Vertreterinnen der Kunstgeschichte in unserem Tübinger Graduiertenkolleg »Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)«¹⁰ mahnen uns (Kirchen-)Historiker/innen stets eindringlich ab, wenn wir als vornehmliche Textwissenschaftler dazu neigen, Bilder ikonologisch zu »lesen« und dann zu glauben, wir hätten sie in allen Facetten ihrer medialen Ausdrucksweisen und Vermittlungsmöglichkeiten erfasst und verstanden. Ich akzeptiere den Impetus dieser Kritik, bin mir bewusst, nur einige bestimmte Aspekte der hier vorliegenden »Bildsprache« zu erfassen und gestehe freimütig, dass mich an diesem Kunstwerk zunächst einmal das interessiert, was die Kollegen und Kolleginnen oft am meisten irritiert oder ärgert – nämlich die Suche nach einer Korrespondenz von Bild und Text.

⁸ Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der UB Eichstätt sei an dieser Stelle für ihre freundliche Unterstützung und produktive Arbeitsumgebung herzlich gedankt.

⁹ Vgl. APPUHN-RADTKE, Sibylle: Das Schiff der Kirche. In: Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, hrsg. v. Carl A. Hoffmann u. a., Regensburg 2005, 411f; Abb. Kat. Nr. V.4. Vgl. KOOTTE, Tanja: Jacob Gerritsz Loef (zugeschrieben), Das Schiff der Kirche. In: 1648. Krieg und Frieden in Europa. Ausstellungskatalog, hrsg. v. Klaus Bußmann/Heinz Schilling, München 1998, 284; Abb. Nr. 791.

¹⁰ Vgl. »Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800). Transfers und Transformationen – Wege zur modernen Wissensgesellschaft«; vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduiertenkollegs/gk-religioeses-wissen.html> (Aufruf 15. Januar 2015).



Abb. 1: Jacob Gerritsz Loeffler (zugeschrieben): Das Schiff der Kirche. 1640/49. Öl auf Leinwand. 90 × 105 cm. Museum Catharijneconvent, Utrecht (Foto: Ruben de Heer)

Ich neige schon deshalb – in möglicherweise defizitärer Weise – dazu, dieses Bild zu »lesen«, weil es über und über beschriftet ist. Das Bild traktiert den Zusammenhang von Transzendenz und Gemeinnutz auf eine Weise, die ich für den frühneuzeitlichen Katholizismus insgesamt für typisch halte. Es ist als Zweck dieses Bildes zu vermuten, genau diesen Konnex didaktisch veranschaulichen zu wollen. Als lehrhafte Visualisierung bezieht es seine Suggestionskraft aus der aristotelischen Mnemotechnik: Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war.¹¹ Wer die hier vorgestellte Systematik eidetisch aufgesogen hat, denkt und empfindet in deren Logik und neigt dauerhaft dazu, sich die Ordnung der Kirche und der Welt in diesem Sinne vorzustellen. Durch eine präzise rekonstruierbare Auftragsvergabe und eine genaue Bestimmungsanalyse ist das leider nicht nachzuweisen. Das Gemälde entstammt der Pfarrei Franz Xaver in Enkhuizen (Region Westfriesland, Provinz Nord-Holland). Die damals etwa 25.000 Einwohner zählende bedeutende Heringsfischerei- und Hafenstadt beherbergte seit 1640 eine Jesuitenniederlassung, aus der die Parochie her-

¹¹ Diese Überlegung verdanke ich dem Gespräch mit dem kunsthistorischen Kollegen Prof. Dr. Jürgen Müller, TU Dresden.

vorging, aber eine besondere Betonung des Jesuitenordens für die katholische Konfessionalisierung fehlt im Bildprogramm.¹² Dennoch ist das Lehrbild gleichzeitig eine Abbriviat: Zeitgenössische Predigtsammlungen mit internationaler katholischer Autorschaft (Frankreich, Deutschland, Italien) beschreiben die Kirche eben so, wie sie hier abgebildet wird. Keine von ihnen lässt sich allein als Ikonographie von Jacob Gerritsz lesen, aber mehrere lassen sich problemlos zu einer Bildbeschreibung und einem dahinterliegenden pastoraltheologischen Aussagesinn zusammenfügen.¹³

Im hiesigen thematischen Zusammenhang geht es weniger um die als Häretiker markierten Personen, die geradezu harmlos wirkend ihre Schriften und Schwerter aus trüben Fluten emporstrecken. Unter ihnen sind zwei Gruppen zu unterscheiden: Zunächst bilden die »Ketzer« der (spät-)antiken Kirche ein bugwärtiges Treibgut früher Feindschaft, zu denen neben *NESTORIVS*, *DONATVS*, *MANES*, *ARIVS* und *SIMON MAGUS* auch *MAHVMET* gerechnet wird. Das entspricht den angesichts der frühneuzeitlichen Türkenbedrohung brisanten Häresiepredigten, in denen der Islam nicht als eine eigenständige Weltreligion, sondern als eine gegen die bereits christianisierten Gebiete des ehemaligen byzantinischen Reiches und Nordafrikas gerichtete, alle bisherigen Irrlehren kombinierende Super-Ketzerei aufgefasst wird. Eine zweite Gruppe versammelt die Reformatoren einschließlich ihrer Vorläufer: *CALVINUS*, *LVTER*, *MINNO SIMENS* und *IAN HVVS*. Jean Calvin, der von hinten eine gewaltige Gewehrsalve abfeuert, erscheint waffentechnisch als der modernste von allen und vermag dennoch gegen das Schiff der Kirche ebenso wenig auszurichten wie das siebenköpfige »Tier aus dem Abgrund« (vgl. Apk 11,7-10; 13,1-8; 17,3; 19,20) des *ANTIKRIST* auf der linken und das endzeitliche Ungeheuer des *LEVIATAN* (vgl. Jes 27,1) auf der rechten Seite, geritten vom in den Makkabäerbüchern als Gottesfeind gekennzeichneten König *ANTIOCHVS* IV. Epiphanes (um 215-164 v. Chr.; vgl. 1 Makk 1,10). Beider Angriff, der des Antichristen wie der seines modellbildenden Typus des Seleukidenherrschers, steht für das Gebrodel aus teuflischer Verführung, sündlicher Verfehlung und chaotischer Dekomposition göttlicher Ordnungsmodelle. Aus einer Typologie der Heiligung jedoch sind sie allesamt ausgegrenzt. Dem Spaltungspotenzial von Häresie und Schisma geben auch die Prediger in der Regel viel Raum:

»Du bist die königliche Galera/die Catholisch genent wird/Alle andere Schiff aber/welche im Meer dieser Welt vmbfahren/seyn nichts anders/als Raubschiff/welche dieses Meer vnsicher machen: Es seyn Schifflin darinn die Freybeutter geführet werden/Maußkoeff/falsche Propheten/vnd Diener des Sathans. Du allein bist vmb die gantze Welt gefahren vnd hast Deine Segel von einem End der Welt zum andern erstreckt vnd außbreit: aber die Machometische, Nestorianische/Eutichianische vergifft ketzerische Nachen oder Schifflin seynd nur im

¹² Vgl. APPUHN-RADTKE: Schiff (wie Anm. 9), 412.

¹³ DE BESSE: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen« (wie Anm. 5), 314f.

Auffgang¹⁴ herumb gefahren/vnd seind nicht in Niedergang kommen/nach dieselbe Grentz erreichen können. Die Schiffein Luthers vnd Calvini haben niemals vbers Meer in Africam fahren/Asiam sehen/vnd Egypten entdecken koennen [...].¹⁵

Allein die »königliche Galera« sei seefest genug, um in der frühneuzeitlichen Globalisierung der Mission von Indien und Japan im Osten bis Amerika und Brasilien im Westen »alle Ort der Welt« zu erreichen, ja selbst noch die »*Antipodibus* [...] / die ihre Fueß vor sich gegen uns kehren«. ¹⁶ Die »königliche Galera« ist auch im Bild wörtlich zu nehmen: Dargestellt ist ein Kriegsschiff der Admiralität, erkennbar an den Kanonenluken, in denen die vier spätantiken Kirchenväter des Westens Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Gregor d. Gr. intellektuelle Breitseiten gegen den Irrtum abfeuern, und am kunstvoll repräsentativ gestalteten Heck, in dem sich die streitende Kirche versammelt, vertreten durch alle Stände von den prominenten Märtyrern über den Papst bis hin zu Königtum und Adel.¹⁷ Der mächtige Rumpf repräsentiert den Heilsraum der Aufbewahrung des Glaubensgutes, des Gnadenschatzes und der mittels dieser Geretteten. Unterhalb des reich ornamentierten Hecks hält das Schiff seinen Gegnern die Darstellung des Weltgerichts entgegen.

Für eine Typologie der Heiligung, die zur Konstruktion eines transzendenzbezogenen Gemeinsinns verwendet werden könnte, gehen von den Devianzmarkierungen der Ketzerschelte allerdings weder ikonographisch noch textuell wesentliche Impulse aus.¹⁸ Daher geht es im Folgenden nicht darum, wer durch Gemeinsinn-Produktion ausgegrenzt und wie das sozial umgesetzt wurde, sondern es geht um das genaue Gegenteil: Welche transzendenten Funktionsmechanismen wurden konstruiert und in Gang gesetzt, um über das, was Zentralsinn religiösen Wissens und religiöser Praxis ist, Zusammengehörigkeit herzustellen und zu erhalten? Das katholische Heiligungsmodell, das sich in den Predigten ebenso spiegelt wie in gemalten Schiffs- oder Kirchenallegorien, weist einige sehr spezifische Merkmale auf, die nun im Einzelnen zu besprechen sind.

Erstens dachte das tridentinisch-katholische Heiligungsmodell inklusivistisch. Es zielte auf tendenziell alle Menschen, und zwar als Mitglieder des religiös definierten Gemeinwesens »Kirche«. Deswegen kann im Gemälde des Jacob Gerritsz Loef – horizontal von rechts nach links – die Struktur christlichen Gemeinsinns als Weltgeschichte erzählt werden: vom Sündenfall Adams und Evas und ihrer Verbannung aus dem Paradies über die Mose am Sinai gegebenen

¹⁴ Gemeint: in der Richtung des Sonnenaufgangs, also im östlichen Mittelmeerraum der byzantinischen Kirche, die ihrerseits keine volle Gemeinschaft mit dem von Rom aus geleiteten Westen wahren wollte.

¹⁵ DE BESSE: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen« (wie Anm. 5), 315.

¹⁶ DE BESSE: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen« (wie Anm. 5), 315.

¹⁷ Für die Hinweise zum Schiffstyp danke ich dem Kollegen Prof. Dr. Thomas Hänseroth, Professor für Technik- und Technikwissenschaftsgeschichte an der TU Dresden.

¹⁸ Vgl. dazu HOLZEM: Devianzproduktion (wie Anm. 4).

Gesetzestafeln der Zehn Gebote und König David als Psalmisten hin zu Johannes dem Täufer, der mittschiffs den Wendepunkt der Heilsgeschichte markiert. Christus selbst steht als zweiter Mastbaum in deren Mittelpunkt, die Zeit der Kirche versammelt sich in den oben genannten Personifikationen im glanzvollen Heck. Wie ein Fanfarenstoß klingt ihre Botschaft:

»Die Kirch ist das Königliche Schiff/ wie in den hohen Liedern stehet/ Schrecklich wie die geordnete Heerspitzen. Ist ein erschrecklichs Schiff/ darfür sich die Teuffel entsetzen [...]. In disem Schiff seind ansehnliche Kriegsheer/ von drey Regimenten: In das eine gehoeren die Geistlichen vnd Priester/ ins ander die Layen/ vnd ins dritte die Ordenspersonen.«¹⁹

In der ständischen Struktur steht der Papst als Statthalter Christi allen anderen voran, »in diese streittende Kirchen verordnet«, die Bischöfe folgen ihm als »Obristen« und die Pfarrer als »Hauptleut«. Der

»Adel, das Volck vnnnd alle Layen/ diese streiten gleichfals in disem Schiff/ vnnnd allesamt haben sich durch den Tauff vnder diß Regiment schreiben lassen/ seyndt auch allesamt durch die Firmung gemustert vnd bewoehrt oder wahrhafft gemacht worden; Vnnnd werden allesamt durch die H. Communion besold.«

Schließlich die Ordensleute: Sie wachen auf den Bergen (Klöster und Einsiedeleien) und in den Niederungen der Täler (Ämter und asketische Übungen).

Diese universalistische Vorstellung – zeitlich und räumlich – prägt das katholische Modell von Gemeinsinn. Das Gemeinsame ist die religiös-soziale Ordnung der Kirche, nicht die eines politischen Gemeinwesens.²⁰ Dieses Gemeinsame ist in der zeitlichen wie räumlichen Erstreckung tendenziell unbegrenzt; das katholische Ideal sieht diese religiös zentrierte Vergemeinschaftung erstreckt bis an die Grenzen der jeweils bekannten Welt und bis an das Ende der Zeiten. Die tatsächlich noch zu konstatierenden Unvollkommenheiten des Ideals werden durchaus eingeräumt: Die Prediger werten diese als ein »noch

¹⁹ DE BESSE: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen« (wie Anm. 5), 315, die folgenden Zitate ebd.

²⁰ Vgl. FEUCHT, Jacob: Fünff Kurtze Predigen/ von zweyntzig vermeynten Vrsachen: warumb etliche Leut dieser zeit nit wöllen Catholisch/ oder (wie sie sprechen) Bapsttisch sein. Alle denen/ so noch im zweiffel stehen/ zu welcher Religion doch sie sich begeben vnd endlich verharren wollen/ zu nutz vnd gutem in offentlichen Truck verfertigt/ vnd jetzt an vilen orten gemehret vnd gebesseret. Durch weylant den Hochwirdigen in GOTT vnd Hochgelehrten Herrn/ Herrn Jacobum Feichtsum der H. Schrift Doctor Weyhbischoff zu Bamberg. Gedruckt zu Dilingen bey Johan Mayer. 1600 [Dillingen 1600], hier: »Drey edle Sprüch des Heyligen Lehrers Fulgentii/ die ein jeder wissen vnd offt bedencken soll«, 364f. Zu Jacob Feucht vgl. GATZ, Erwin (Hrsg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. Ein biographisches Lexikon (1448–1648), Berlin 1996, 181 (Lit.).

nicht«, weil sie erwarten, dass gerade die überseeische Mission in Lateinamerika, Indien und Asien die katholische Kirche dauerhaft in diesen Weltteilen verankern werde. Oder sie werten sie als ein »nicht mehr« ab, weil ehemals der Kirche angehörende Regionen der Häresie, dem Schisma oder der »neuen« Religion des Islam anheimfielen.²¹ Das »nicht mehr« produziert erheblichen apologetischen Ehrgeiz; Bedrohungs- und Verlustängste kommen im Gewand einer Bewältigungsrhetorik daher, die das Verschwinden und die Überwindung vergangener Angriffe, Verfolgungen und Spaltungen zum Prognoseprinzip der gegenwärtigen macht: Angesichts der vielen Häresien, die bereits überwunden wurden, werde man die gegenwärtigen Stürme auch erfolgreich überstehen. Dem »noch nicht« gilt großer, durchaus auch kompensatorischer Optimismus: Was sind schon einige wenige Lutheraner und Calvinisten gegen Millionen Neu-bekehrte in Übersee?²² Gerade darum ist das Schiff eine so ausdrucksstarke Metapher: Es verkörpert zu diesem Zeitpunkt die Innovationskraft der globalen Expansion, der interkontinentalen Mission und der Erschließung neuer Hegemonialräume für das Christentum – wenig eingedenk der Opfer, die diese Entwicklung forderte. In dieser heute mehr als damals ambivalenten Struktur also ist das katholische Heiligungsmodell erstens inklusivistisch in einem geografischen und geschichtlichen Weltmaßstab.

Zweitens konnte das katholische Heiligungsmodell nur deshalb universalistisch argumentieren, weil es sich ganz konsequent auf seine göttliche Stiftung zurückführte. Dieser transzendente Gründungsakt initiierte die Kirche als Institution sukzessiver Fortschreibung von Wahrheit und Autorität, und nicht nur – gemäß den *nota ecclesiae* der »Confessio Augustana« (CA VII²³) – deren Vollzüge der Predigt des wahren Evangeliums und der einsetzungsgemäßen Spendung der Sakramente.²⁴ Der Dresdner SFB, mit dem diese Überlegungen

²¹ Vgl. dazu HOLZEM: Devianzproduktion (wie Anm. 4).

²² Vgl. SCHERER, Georg: R.P. Georgii Schereri Societatis Iesu Theologi. Postill Oder Außlegung der Sontäglichen Euangelien durch das ganze Jahr. Widerumb vom Auctore selbs/ mit vilen newen Predigen gemehret vnd sonst in vil weg corrigiert, gebesert/ Vnnd zum viertenmal in Truck verfertigt. Sampt zweyen nutzlichen Indicibus, dem Catholischen Leser zu Nutz vnd gutem. [...] Getruckt zu München, durch Nicolaum Henricum M.DC.XI. [München 1611; zahlreiche Nachdrucke bis 1650], »Am fünffzehenden Sonntag/ nach der H. Dreyfaltigkeit/ die Vierte Predig.«, 796. Vgl. DE BESSE: Predigt »Am vierten Sontag nach der H. Drey König tag.« (wie Anm. 22), 249–258, 252.

²³ Vgl. Die Augsburgische Confession. Confessio oder Bekannntnus des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestät zu Augsburg Anno 1530/ Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in comitis Augustae Anno MDXXX. In: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Confession 1930, Göttingen ¹⁰1986, 31–137; hier VII: Von der Kirche/ De ecclesia, 61.

²⁴ Vgl. z. B. SEELOS, Conrad: Postilla de Tempore Das ist Christliche/ Catholische/ wolgegründte Postill/ oder Außlegung der heiligen Sontäglichen Euangelien: In welcher/ auff jeglichen Sonntag/ von dem heiligen Advent an/ durch daß ganze Jahr hindurch/ zwo Predigen begriffen: deren erste das Euangelium nach dem Buchstaben

das Gespräch suchten, führte den Transzendenzbegriff ein als Chiffre für »solche Diskurse und Praktiken, die soziale und politische Ordnungen im Rekurs auf die Konstruktion von Unverfügbarkeiten begründen«. ²⁵ Die Grundidee des Christentums ist nun die, dass sich das radikal Unverfügbare, Gott selbst, in der radikalsten Weise selbst in der Geschichte verfügbar gemacht hat. Wie der Universalismus die Horizontale des Bildprogramms bei Jacob Gerritsz Loef bestimmte, so dieser transzendente Stiftungsakt die Vertikale. Deshalb gehörte das Kreuz als Mast des Kirchenschiffs, man kann sagen als das elementare Bauteil, ohne den der ganze schwimmende Rest sinnlos ist, zur Metapher vom Kirchenschiff hinzu, seit sie überhaupt von markanten Schriftstellen her die patristische Theologie zu prägen begann (neben Mk 6 vor allem Mk 4,35–41; Lk 5,1–11, jeweils mit den synoptischen Parallelen).

Im Zentrum der diagonalen Bildachsen, die Jacob Gerritsz Loef entwarf, steht also die Kreuzigung, weil »das Creutz der Mastbaum ist«. ²⁶ Die Bedeutung des Kreuzes als Mastbaum geht dem Betrachter sinnenfällig auf, wenn seine Beflaggung mit der des ersten Mastbaums verglichen wird: Dort ist eine schwarze Fahne mit Totenkopf zu sehen, Sinnbild der Todesverfallenheit des Menschen

erklert/vnd außlegt: die ander aber gemeinlich von zweyen Fürnemmen/deß Euangeli-
ums Puncten handelt. Darinn die Catholische Lehr/wider aller hand einreissende/Sec-
tische Irrthumb/vnd Vncatholische/verführische Affter Lehren/gründtlich/vnd mit
allem Fleiß/zur fortpflanzung Göttlicher Ehr/vnnd seines heylreichen Worts/defen-
diert wirdt. Öffentlich ab der Cantzel geprediget/vnnd in Truck verfertigt. Durch den
Ehrw: Wolgelehrten Herrn/Conradt Seelosen/Pfarrherrn der Löblichen Osterreich-
schen Statt Newenburg im Breißgaw. Psalmo XXXIII. Kompt herzu jhr Kinder/höret
mich/jch will euch die Forcht des HErrn lehren. Permissu Superiurum. Getruckt zu
Freiburg im Breyßgaw/durch Martin Böcklers seeligen/hinderlaßnen Erben/vnd allda
zu finden bey Heinrich Dülcken. Anno M.DC.XVIII [Freiburg/Br. 1618], »Von den H.
Aposteln Christi. Andere Predig«, 429–436, hier 432–435. Das gilt nicht nur für die Kon-
trovers-, sondern auch für die Vermittlungstheologen, die stets die apostolische Sukzes-
sion der Bischofshierarchie zum Kernmerkmal der göttlichen Stiftung erklärten, auch
wenn sie deren Reformbedürftigkeit unumwunden anerkannten; vgl. z. B. GROPPER, Jo-
hannes: *Enchiridion christianae institutionis in Concilio provinciali Coloniensi editum*,
Antwerpen 1553; WIED, Hermann von: *Einfältiges Bedenken. Reformationsentwurf für
das Erzstift Köln von 1543*, übers. und hrsg. v. Helmut Gerhards/Wilfried Borth, Düssel-
dorf 1972 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 43); GROPPER,
Johannes: *Christliche und catholische gegen berichtung eyns Erwidrigen Dhomcapittels
zu Cöllen/wider das Buch der gnanten Reformationn, so den Stenden des Ertzstifts
Cöllen uff junxstem Landtage zu Bonn vorgehalten, unn nun under dem Tittel eyns
Bedenckens im Truck (doch mit allerley zusätzen und veränderungen) ußgangen ist*.
Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Köln, Jaspas von Gennep, 1544, Gütersloh
2006 (Martin Bucers Deutsche Schriften, Ergänzungsband), fol. xxiii–xxvj; CASSANDER,
Georg: *De Articulis Religionis inter Catholicos et Protestantes Controversis, ad Invic-
tissimos Imperatores Augustos, Ferdinandum I. & Maximilianum II. Eius successorem
Consultatio*, Köln 1577/Leuven 1612, 61–72.

²⁵ VORLÄNDER (Hrsg.): *Transzendenz* (wie Anm. 7), 9.

²⁶ DE BESSE: *Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen«* (wie Anm. 5), 315.

durch den Fall Adams, den der erste Bund aufgrund der Mastposition inmitten der jüdischen Gesetzesreligion nicht zu lösen vermag. Der Mastbaum des Kreuzes hingegen ist in weißer Reinheit beflaggt mit den Leidenswerkzeugen Christi. Bildsprache wie Predigtsprache des frühneuzeitlichen Katholizismus sind dominant der Klarstellung gewidmet, dass das »*solus Christus*« als Grund der Rechtfertigung und Erlösung auch in der katholischen Tradition nie wirklich in Frage stand; der Einspruch der Reformation gegen die Papstkirche wurde hier als Missverständnis und mangelhafte Rezeption der mittelalterlichen Theologietraditionen gewertet, weil

»Christus Jesus [...] / Er vnd allein Er / sonst Niemand / weder im Himmel noch auf Erden / durch seinen tod erlangt vnd zuwegen gebracht habe / verzeyhung aller Sünd / nicht nur etlicher / sondern aller / klain vnd groß / erblich vnd würcklich / tödlich vnd läblich / nit nur meiner / sondern der gantzen welt«.

Von dieser Christozentrik her können »die Nachlassungen aller straffen / ewiger vnd zeitlicher / nirgends anderstwo herkommen / dan nur auß dem H. Verdienst Jesu Christi«, das für die Erlösung nicht nur einer Welt, sondern von tausend Welten vollgenügsam sei.²⁷ Weder Maria noch die Heiligen und ihre Reliquien und die ihrer Verehrung geltenden Kultpraktiken noch gar der Papst können Christus und dem Heilsereignis des Kreuzes je diesen Rang als Grundereignis der Kirche streitig machen:

»Vor Gott und der Welt geschicht den Catholischen vnbillich vnd zu kurtz / in dem / daß sie den römischen Bapst / vnd nit Christum / für das ainige / warhaftige / allain seligmachende Haut / oder den Bapst höher dann Christum oder nur Christo gleich halten sollen [...]. Wir Catholischen Christen halten / glauben vnd bekennen [...] vor der gantzen Welt: Daß Jesus Christus seye der rechte Grund vnd Fundament / vnd daß außhalb / oder zu diesem kein anderer Grund nit sol / nit kann / noch mag gelegt werden.«²⁸

²⁷ FEUCHT: Fünff Kurtze Predigen (wie Anm. 20), »Die Dritte Predig. 1. Ob Christus für alle / oder nur für etliche Sünd gnug gethan habe. 2. Ob wir auch mit vnsern Wercken / etwas verdienen müssen oder können. 3. Ob wir auß Sündern Büsser / frumb vnd gerecht mögen werden / allein aus vnsern Kräfte vnd freyen Willen / ohne die hülf vnd beystand Gottes«, 155–209, hier 156–165, insbesondere 164f (Zitat). Vgl. DERS.: »Die fünfft vnd letzte Predig. 1. Von Anruffung der Heyligen. 2. Von Bildern Christi vnd der Heyligen. 3. Von Fürbitt der Verstorbenen. 4. Von Beicht. 5. Vom Ablaß. 6. Von geweychten Creaturen.«, ebd., 295–363, hier 299–309.

²⁸ FEUCHT: Fünff Kurtze Predigen (wie Anm. 20), »Die erste Predig. 1. Vom Antichrist. 2. Vom Haut der Christlichen Kirchen. 3. Vom ärgerlichen Leben der Geistlichen.«, 13–79, hier 40–42; vgl. ebd., 36f.

Vgl. mit gleicher Argumentation EISENGREIN, Martin: Postill / Oder / Christliche / wahre / Euangelische Predigen / vnnd Außlegungen aller Son- und Feyertäglichen Evangelien / durch das gantze Jar. Darinnen die Fürnembsten HauptArticul vnser Allerheyligsten Religion / deutlich erkläret / auch veber die jetzt schwebende Secten / auß

Daraus geht die Visualisierung eines ›Vermittlungsmodus‹ hervor, der in seiner betonten Doppelstruktur von Wort und Sakrament wiederum polemisch auf das reformatorische Kirchenverständnis zielt: Im Ausguck der Masten schreiben die Evangelisten, ausgewiesen durch ihre Symbole, ihre inspirierten Texte nieder. Vor dem Kreuz-Mastbaum ergießen sich die Gnadenfrüchte des Kreuzesopfers in die Schalen der sieben Sakramente:

»Dieser JESUS/vnd sonsten niemands/weder im Himmel noch auf Erden hat mit seinem selbstaignen Rosenfarben Blut/am Stammen des H. Creutztes erkaufft vnd erlöset/alle Menschen/(so nur selbst wöllen) auf der gantzen Welt/vnd nicht der Bapst/oder Kayser.«²⁹

Das sind Oben-unten-Ströme der Transzendenz, die in den Predigten als Applikationsmedien der Gnaden und Heilsfrüchte thematisiert werden, da »die Heyligen Sakramenten/[...] gleichsam Kanalen vnnnd Leytröhren auß dem blutigen Brunnen des Leydens Christi auff die Glaubigen seyndt«.³⁰ Dem korrespondiert freilich eine Unten-oben-Dynamik der asketischen Selbstheiligung, für welche die Ordensleute stehen, die die Takelage und die Rahen des Kirchenschiffs erklettern. Um ihren Einsatz zu erläutern, stehen unterhalb des Kreuz-Mastbaums und der frommen Charismatiker Figurationen zunächst der Gnade (*DEO GRATIAS*), die einem reumütigen Schiffbrüchigen des Glaubens an Bord hilft, sodann

H. Schrifft/vnd einhälligen Zeugnissen der H. Vätter/warhaftiglich bekräftigt werden. Der erste vnd ander Theil. Weylandt den Ehrwürdigen/Edlen vnd Hochgelehrten Herrn/Martin Eysengrein/der H. Schrifft Doctorn/Thumb Propsten zu Passaw/Probst zu Alten Oetting/vnnnd der hohen Schul zu Ingolstatt Vice Cantzlern/etc. vor der Römisch. Kayserl. Mayest. etc. Maximiliano/etc. miltreichster Gedächtnuß geprediget. Zum andernmal gebessert vnd corrigiert. Mit Röm. Keys. Mayest. Gad vnd Freyheit. Getruckt in der Churfürstlichen Statt Meyntz/durch Johannem Albinum. Anno Domini. M.D.C.I [Mainz 1601], Winterheil, Predigt »Euangelium an dem Sontag Quinquagesima/so der HERN Faßnacht genandt wird/Luc. Am 18. Cap.«, 438–451, sowie »Die ander Predigt vber den fünfften Fasten Sontag/Johannis am 8. Cap.«, ebd., 523–541. Vgl. ebenso SCHERER: Postill (wie Anm. 22), »Am fünfften Sontag in der Fasten/*Iudica*/oder vom Leyden Christi genandt/Die ander Predig«, 436–442.

²⁹ FEUCHT: »Die erste Predig...« (wie Anm. 28), 42f. Zur scharfen Unterscheidung priesterlicher Schlüsselgewalt von den Vollmachten Christi vgl. DE BESSE, Pierre: New Vollkommene Postilla (wie Anm. 5), Predigt »Am Fest Sanct Peters Stulfeyer. Den 22. Februarij. Euangelium Matth. 16.«, 120–129, hier 127.

Vgl. zur Verhältnisbestimmung von Gnade und Willensanstrengung EISENGREIN: Postill (wie Anm. 28), Sommerheil, »Die dritte Predig/vber den vierzehenden Sontag nach der heiligen Dreyfaltigkeit/Euangelium Luc. Am 17. Cap. Summarium. Von Nutzbarkeit des Glaubens. Vnnnd/Von den gutten Wercken der Glaubigen/ob vnd wie dieselbigen bey dem Allmächtigen Gott verdienstlich oder nicht.«, 352–362.

³⁰ DE BESSE: Predigt »Am Fest Sanct Peters Stulfeyer...« (wie Anm. 29), 127f.

des Freien Willens³¹ und der Kreuzesnachfolge³² für die Antwort des Menschen auf das stets vorgängige göttliche Gnadendhandeln: Das Konzil von Trient thematisiert dies als *cooperatio* der menschlichen Verstandes- und Willenskräfte mit dem göttlichen Gnadendhandeln.³³ Es gibt also, gegen den reformatorischen Vorwurf des sich selbst vor Gott seiner Verdienste brüstenden Subjekts, keine Selbsterlösung religiöser Virtuosen, aber es gibt eine Wirkungsgeschichte dieses transzendenten Gnadengeschehens, die, obwohl ganz vom Gnadeneignis des Kreuzes herrührend, dem Menschen als geschenkhaft übereigneter Lohn zurechenbar ist.

Dieser vertikalen Stiftungsrhetorik in Bild und Text entspricht eine zweite horizontale Dynamik, die nicht der Konstruktion, sondern dem Vorankommen des Kirchenschiffs dient. Der die Weltgeschichte inkludierende Universalismus spielt sich an Deck des Schiffes ab. Oberhalb dieser Zone aber ist der Heilige Geist selbst, der nicht nur als Achterlicht die Zeit der Kirche erleuchtet, sondern dessen parakletisches Wehen auch die mächtigen Segel füllt. Diese Segel selbst repräsentieren die theologischen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung (vgl. 1 Kor 13,13) in den Frauengestalten mit dem Anker, den mütterlich behüteten Kindern und dem Kreuz. Auch diese Metaphorik findet sich punktgenau in den Predigten, die gemäß der altkirchlichen Perikopenordnung das Schiff der Kirche bevorzugt im Zusammenhang der Stillung des Seesturms zum Gegenstand der Katechese machen,

»darinn das Creutz der Mastbaum ist/ darinn die Tugenden die Segel [...] vnd der H. Geist der liebliche Wind ist/ von deme der Psalmist zeugnueß gibt: Dein guter Geist führe mich auff den rechten Weg.«³⁴

Als zweites Merkmal einer katholischen Typologie der Heiligung ist also festzuhalten: Das inklusivistische Gemeinschaftsmodell – das Christentum *ist* schlechterdings die Kirche – betont zunächst einmal nicht eine soziale Ord-

³¹ Vgl. die auf der Reling sitzende rot gewandete Frau mit dem Herz (= Leben) und dem Skelett (= Tod) als Symbolen der lebendigen und abgestorbenen Glieder des Leibes Christi, inschriftlich indentifizierbar als *VRIJWILLE*; vgl. APPUHN-RADTKE: Schiff (wie Anm. 9), 412.

³² Vgl. die hinter ihr positionierte weiß gekleidete Figur mit Kreuz und Essigschwamm, die wie Christus ihr Kreuz auf sich nimmt; zur Deutung vgl. ebd.

³³ Vgl. Konzil von Trient: Dekret über die Rechtfertigung (6. Sitzung, 13. Januar 1547). In: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen/Enchiridion symbolorum et declarationum des rebus fidei et morum [DH], hrsg. v. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, Freiburg u. a. ³⁹2001, Nrn. 1520–1583, 502–521, hier Nrn. 1525, 1526, 1537–1539, 1545–1550.

³⁴ DE BESSE: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen« (wie Anm. 5), 315. Vgl. Ps 143,10: »Lehre mich, deinen Willen zu tun; denn du bist mein Gott. Dein guter Geist leite mich auf ebenem Pfad.«

nung, sondern eine transzendent gestiftete, aber als solche eben historisch und soziologisch begründete Heilsordnung.³⁵

Drittens jedoch ist die daraus hervorgehende Sakralgemeinschaft funktional stark differenziert und präferiert ein auf sacerdotale Vermittlung setzendes Modell von Heiligung. Der Gemeinsinn wird institutionell produziert – als Rechts- und Verfassungsgemeinschaft. Ständemodelle in den Predigten unterscheiden die Geistlichen vom Papst bis zum Kaplan, die Ordensleute, schließlich die Laien, unter denen der Adel hervorgehoben wird, weil ihm in seinen kirchenvogteilichen Aufgaben eine eigene aktive Rolle zukommt.³⁶ Alle anderen aber, und das sind die allermeisten, sind im Gemeinwesen Kirche, welches den Transzendenzbezug auch des politischen und gesellschaftlichen Vergemeinschaftens steuert, rein Empfangende. Zur Strukturbildung der Kirche tragen sie selbst nichts bei, wenn sie auch in ihren laikalischen Bezügen zu deren Verkörperung verpflichtet sind. Dieser funktionalen Typologie korrespondiert eine Heiligungstypologie, die wiederum nicht vorrangig auf Selbstheiligung, sondern auf sakralinstitutionelle Applikation zielt und das priesterliche Amtscharisma braucht, dessen Performanz ganz von den Autoritäts- und Wahrheitsansprüchen der Institution, nicht vom individuellen Glaubwürdigkeitsausweis der Person her entwickelt und, bei allen zeitgenössisch offenkundigen Schwächen, auch gedeckt wird. Der Ordensstand wird hiervon durchaus separiert und als vorwiegend apologetisch begriffen; hier nimmt man Maß an der Rolle, die insbesondere die Jesuiten und Kapuziner bei der Verteidigung und Festigung der katholischen Konfessionkultur spielten, von der Bildung und Erziehung der Eliten über die öffentliche Ostentation großer Sakralereignisse und die das Martyrium beschwörende Theatralik heroischer Tugendbewährung bis hin zur Volksmission. Jenseits dessen aber rückt das priesterliche Tun ganz in den Mittelpunkt. Die funktionale Differenzierung hat vor allem das Ziel, den Priester als Amtsträger und heiligen Vermittler zu markieren.³⁷

Verantwortung wird also in dieser funktionalen Differenzierung extrem ungleich verteilt. Der Priester – auf allen Ebenen der Hierarchie – ist der Hirte: Das ist die große pastoraltheologische Wiederentdeckung des Konzils von

³⁵ Vgl. DE BESSE: Predigt »Am vierten Sonntag nach der H. Drey König tag...« (wie Anm. 22), 251 (Gründung der Kirche in der Seitenwunde Christi und weitere Bilder und Schrifthebege ihrer göttlichen Stiftung).

³⁶ Vgl. DE BESSE: Predigt »Am Sambstag nach dem Aschermittwochen« (wie Anm. 5), 315. Vgl. SCHERER, Georg: Postill Oder Außlegung der Fest- vnd Feyertäglichen Euangelien durch das ganze Jar / Sampt außführlicher Erklärung der Historien vom Leyden vnd Sterben Christi. Item: Vierzehnen Predigen von der H. Communion in einer oder beyder Gestalt. Deßgleichen ein nützlich Register der fürnembsten stellen dem christlichen Leser zu gutem. Durch R. P. Georgium Scherer *Societatis Iesu Theologum. Cum gratia & Privilegio Sac. Cæs. Maiestatis*. Getruckt zu München durch Nicolaum Henricum / Anno M.DC.VIII [München 1608], Predigt »Am Fest des heiligen Martyrers S. Laurentij/ Euangelium S. Joann. Am 12. Capittel.«, 446–454, hier 447.

³⁷ Vgl. HOLZEM: Religion und Lebensformen (wie Anm. 3), 155–224 (Lit.).

Trient nach dem eklatanten Versagen der deutschen Bischöfe vor der Herausforderung der Reformation.³⁸ Dieses Hirtenamt, das ist hier zentral, wird ganz sacerdotal gefasst. Der Hirte ist der kultische Akteur, der die Früchte des Heilsopfers Christi durch Liturgie und sakramentales Handeln verfügbar macht.³⁹ Religionssoziologisch war das dem Christentum keineswegs in die Wiege gelegt; der *episcopus* war als Hausvater geradezu eine Gegenkonstruktion zum heidnischen Kultpriester der Antike.⁴⁰ Aber in der katholischen Konfessionalisierung entwarfen die Theologen und Priester das Ideal der wahren Kirche ganz von ihrem eigenen Amt her, wenn auch in Fortführung spätmittelalterlicher Entwicklungen und in produktiver Aufnahme reformatorischer Kritik in einer doppelten Akzentuierung: Die Hauptverantwortung des Hirten ist die »Ernährung« der Schafe sowohl mit dem Wort Gottes als auch mit den Sakramenten:

»Hierinn sollen nun alle geistlichen Hirten vnd Fürsther/dem rechten Erzhirten Christo Jesu auch nachfolgen/vnd/wie er/ihre befohlene Schäflein/Nemblich mit dem Sakrament des Altars/vnd Predig des Göttlichen Worts/trewlich vnd fleissig weyden.«⁴¹

Das kam keineswegs nur als triumphalistische Aufwertung des Priesterstandes daher, im Gegenteil: Die Predigten sind voll von scharfer Kleruskritik, wenn diese »normative Zentrierung« (B. Hamm) des Amtes missachtet wird. Der auf den Dreißigjährigen Krieg zusteuernde Konfessionskonflikt im Reich, ausgelöst durch die Reformation, erfährt in einer Predigt über den Seesturm (vgl. Mk 4,35–41 par) einen bitteren Kommentar:

»Daß aber dieses Vngewitter sich erhebt/da Christus im hindertheill deß Schiffs auff einem Küssen ligt/wie S. Marcus schreibt cap. 4. Vnd schläfft/da er aber erwachet/gestillet ist/darmit hat er vielleicht angedeutet/daß da die vorsther/Bi-

³⁸ Vgl. exemplarisch HOLZEM: Konfessionsstaat (wie Anm. 3), 27–69; LUTTENBERGER, Albrecht P. (Hrsg.): Katholische Reform und Konfessionalisierung, Darmstadt 2006 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 17); UNTERBURGER, Klaus: Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, Stuttgart 2006 (Münchener kirchenhistorische Studien 11).

³⁹ Vgl. SCHERER: Predigt »Am Fest des heiligen Martyrers S. Laurentij...« (wie Anm. 36), 448f; EISENGREIN: Predigt »Am andern Sonntag nach Ostern/Euangelium Johan. Am 10.« (wie Anm. 39), 72–85, hier 74; vgl. HOLZEM: Religion und Lebensformen (wie Anm. 3), 177–184.

⁴⁰ Vgl. SCHÖLLGEN, Georg: *Oikos* und *Oikos* θεοῦ. Sozialgeschichtliche Grundlagen einer ekklesiologischen Metapher. In: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, hrsg. v. Andreas Holzem/Ines Weber, Paderborn u. a. 2008, 89–103 (Lit.).

⁴¹ EISENGREIN: Postill, Sommerteil, Predigt »Am andern Sonntag nach Ostern...« (wie Anm. 39), 75.

schoffe vnd Prelaten der Kirche schlaffen/träg vnd nachlässig seyn/die Kirch Verfolgung müsse leiden/als wolt er sagen: wie jr mich jetzt sehet auff einem Pulster liegen vnd schlaffen/also werden die geistliche Hirten meine Statthalter/sich des Kirchenschiffs nicht heiß annehmen/sondern sich dem Wollust deß Fleisches ergeben/vnnd alles lassen durch Faulheit vnnd Vnachtsamkeit zu Grundt gehen. Ach jr Prælaten wachet auff/wachet vber ewer herde/werffet die haubtküssen der Faulheit hinweg/vnd bringt wiederumb herein/was jhr allbereit verschlaffen habt.«⁴²

Diese Kritik betraf zunächst die Hierarchie, aber deren Dysfunktionalität im Leitungsamt zeitigte Folgen bis in die letzte Dorfpfarrei. Es gibt eine auffällige Koinzidenz zwischen Quellen normativen Typs wie den Predigten und solchen, die im Medium der Kontrolle soziale Wirklichkeit vor Ort beschreiben:

»Aber wo auffklauben jetzunder solche Hirten? Sie sollen nach dem Exempel Christi jre Schäfflein weyden/so weyden vnser Pfaffen/wie wir sie jetzunder haben/sich selber/wie Gott durch den Propheten klagt⁴³/essen Milch vnd werden bekleydet von der Wollen/lassen ihnen ihrer befohlenen Schäfflein halber nit viel grawer Haar wachsen. Sie sollen nach dem Exempel Christi jr Leben für jhre Schaff setzen/so findet man vnder hundert kaum/einen/der jm ein Härlein vmb derselbigen willen krümmen liesse/fliehen darvon/also bald sie nur den Wolf ersehen.

Sie sollen alle vnd jede jhrer Schaff wie gehört/erkennen/so seyn sie eyns guten Theils dermassen erschaffen/daß sie den Schellenkönig im Kartenspiel/etwa besser/als jhre Schäfflein erkennen. Sie sollen die verführten bekehren/vnd widerbringen in Schafstall der Kirchen/so seyn sie offtermahls selber im Glauben nichts werth/vnd bemühen sich viel mehr mit dem zeitlichen Einkommen vnd Wollust jhres Fleisches/als vmb die abgeführte Schäfflein.«⁴⁴

Das Selbstreferenzielle dieses Diskurses ist leicht wahrzunehmen. Predigtdrucke dieses Typs waren um 1600 keine Konzession an den konfessionellen Geg-

⁴² DE BESSE: Predigt »Am vierten Sontag nach der H. Drey König tag ...« (wie Anm. 22), 257.

⁴³ Vgl. Randverweis/Glosse des Predigtmanuskripts: »Ezech. 34. Art vnd Natur jetzigen Pfaffen«.

⁴⁴ EISENGREIN: Postill, Sommerteil, Predigt »Am andern Sontag nach Ostern ...« (wie Anm. 39), 78. Vgl. ebd., Winterteil, Predigt »Euangelium am fünfften Sontag nach der Heiligen drey König tag. Matth. Am 13. Cap.«, 416–422, hier 420f: Das gemeinschaftliches Wachstum des Weizens beruht auf dem Wächteramt der Geistlichen. Wenn dieses schläft, dann sät der Feind der Kirche Unkraut unter den Weizen. Aber: »Ob wol viel Vnkrauts vnnd böses Samens in der Christlichen Kirchen gefunden/daß doch dieses nicht ein erwegliche/viel weniger gnugsame Vrsach auß derselbigen zu den Secten zutreten« sei; ebd., 417. Zu den Professionalisierungsdefiziten des Klerus und den strukturellen Schwierigkeiten der Reform vgl. HOLZEM: Religion und Lebensformen (wie Anm. 3), 155–224; LUTTENBERGER: Katholische Reform und Konfessionalisierung (wie Anm. 38), 50–54 sowie Nrn. 13–21, 120–139 sowie Nrn. 97–105, 425–473.

ner mehr, sondern heißspornige Appelle konfessionskultureller Reform an das eigene Haus. Geistliche Autoren, die ihre homiletische Praxis in kurzfristig vielfachen Auflagen publizieren konnten, waren keine Querulanten, sondern Stimmen mit Gehör an den fürstlichen Höfen, an den Universitäten oder an prominenten Stadt- und Ordenskirchen, und als solche Honoratioren des geistlichen Wortes präsentierten sie sich auch auf den Titelseiten. Standeskritik dieses Typs hatte also zwei Orte: Sie forderte dort, wo sie öffentlich vorgetragen wurde, die Verantwortung der katholischen Landesherren und Bischöfe ein. Darüber hinaus wanderte sie, je tiefer der Prozess der Konfessionalisierung auch auf die Ausbildung und Berufspraxis der Geistlichen einwirkte, in die Studierzimmer der Pfarrpriester selbst ein. Jeder unter ihnen konnte, wenn er Predigtpostillen nutzte, um seinem Amt gerecht zu werden, selbst Maß nehmen:

»In summa vnser Pfaffen/wie wir sie jetzunder auff dem Land vnd sonst haben/führen mehrertheils/mitt vnfleiß/Fressen/Saufen/Huren/Spielen vnd anderen Lastern ein Leben/daß es für GOtt vnd der Welt ein Schandt/auch schier kein Wunder nicht were/daß einer an ein solchen Pfaffen kein Glauben hette/vnd von seiner Lehr vnd Predig nit viel hielt/sondern jhm ein andern Hirten suchet/der eines bessern Lebens were.«⁴⁵

Das priesterliche Amt des Heilsmittlers wurde dadurch nicht nur mit einer bis dahin ungekannten theologischen und moralischen Strenge umgeben, sondern auch in den sakralinstitutionellen Rahmen eingepasst: Weil die inklusionistisch gedachte Erlösung ein originäres Alleinverdienst Christi ist, ist der Amtsträger Funktionsträger, der für die Zuwendung der transzendent gestifteten Medien der Heiligung lediglich instrumentell tätig wird.

»Nemlich dz Christus das alles thut auß eigener Krafft/Willen vnd Gefallen/der vns durch sein Rosenfarbes Blut/Gott seinem Himmelschen Vatter versöhnet hat: Der Priester aber hat für sich selbst vnd eigens Gewalt da gar nichts zuthun oder zulassen/sondern was er thut/thut er allein als ein Diener vnd Gesandter Christi/vnd auß desselbigen außtruckener Instruction vnd Befehl.«⁴⁶

Die Sakramenten- und Gemeindetheologie der Protestanten verlangte nach einer klärenden Rechtfertigung der Priesterkirche, die gleichzeitig begrenzende Einschränkung war:

⁴⁵ EISENGREIN: Predigt »Am andern Sonntag nach Ostern ...« (wie Anm. 39), 78.

⁴⁶ EISENGREIN: Postill (wie Anm. 28), Sommerteil, »Die ander Predig. Vber den ersten Sonntag nach dem H. Ostertag/ So man Quasimodogeniti zu nennen pfeget.«, 60–72, hier 64; vgl. das Summarium: »I. Von den Schlüsseln der Catholischen Kirchen. II. Wie es gefährlich sey/sich von der Gemeinschaft der Glieder der Catholischen Kirchen absondern.«; ebd., 60.

»Die Priester aber thun durch ihren Gewalt mehr nichts/als daß sie vns solche Verdienste vnd Güter Christi außspenden vnd appliciren/deren sie offt selbst in ihrem Gewissen wol bedörfften.«⁴⁷

So wie die Repräsentanten des Priestertums auf dem Schiff des Jacob Gerritsz zwar omnipräsent, aber nicht omnipotent sind, so erscheint das Gemeinwesen der Kirche auch in den Predigten. Streng gestuft ist von Engeln, Heiligen, Konzilien, Päpsten, Bischöfen, Doctores und Predigern, schließlich dann einfachen Priestern so vorwiegend die Rede, dass die Masse der Getauften auf dem Schiff der Kirche zwar anwesend ist oder aus dem Meer gefischt zu werden hofft, aber doch lediglich einen im Einzelnen nicht darstellungswürdigen Rumpf bildet. Weil »die Priesterliche Macht vber den wahren vnd Geistlichen Leib Christi« von der Art ist, dass »dergleichen Hochheit vnd Macht in der Kirchen nicht gefunden wird«,⁴⁸ bestimmt sie die ganze Ekklesiologie, um aber im gleichen Atemzug diszipliniert und reformiert zu werden: Der Priester agiert wie ein »Eleemosynarius«,⁴⁹ der barmherzig austeiht, was er nicht sich selbst verdankt. Hier wird sehr ernst genommen, dass der Kleriker von sich aus über gar nichts verfügt. Sein im katholischen Gemeinsinnmodell so elementares Amt kennzeichnet ihn lediglich als »Commissarius Gottes«. ⁵⁰ Entscheidend für diesen dritten Punkt ist: Heiligung ist definiert als Applikation von Gnadenmitteln; alle Vergemeinschaftung hat vor allem den Sinn, diesen Strom transzendent generierter Energien der Lebenssicherung funktional zu steuern, also im strikten Sinne des Wortes zu »operationalisieren«.

Dieses institutionelle und sacerdotale Modell von Heiligung hat nun – viertens – erhebliche Konsequenzen für die Masse derer, deren Gemeinsinn durch dieses transzendente Funktionssystem generiert werden soll. Für sie bedeutet die Inklusion (1. Merkmal) vor allem Ein- und Unterordnung. Für sie begründet die Institutionenfixierung (2. Merkmal) vor allem eine Zugehörigkeits- und Teilhabeverpflichtung. Für sie folgt aus der funktionalen Differenzierung (3. Merkmal) eine weitgehende Funktionslosigkeit als Verantwortungsträger der Institution. Sind die Kleriker die Hirten, sind sie die Schafe. Jacob Gerritsz visualisiert Laien daher als diejenigen, die aus dem Meer der Häresie an Bord zu klimmen versuchen. Und die Predigten betonen eindringlich das eine Verhalten, das für

⁴⁷ DE BESSE: Predigt »Am Fest Sanct Peters Stulfeyer ...« (wie Anm. 29), 127.

⁴⁸ DE BESSE: New Vollkommene Postilla (wie Anm. 5), Predigt »Am Freytag nach dem andern Sontag in der Fasten/Euangelium Matth. am 21. Cap.«, 375–380, hier 379f: Das Gleichnis vom Weingarten zeigt die Kirche als heiliges Funktionssystem, in dem die Gläubigen selbst keine aktive Rolle spielen, sondern als bedeutsam nur die übernatürlichen Merkmale und Wirkkräfte sowie die Funktionsträger wahrgenommen werden: die Konzilien und die Hierarchie.

⁴⁹ EISENGREIN: »Die ander Predig. Vber den ersten Sontag nach dem H. Ostertag ...« (wie Anm. 46), 66.

⁵⁰ EISENGREIN: »Die ander Predig. Vber den ersten Sontag nach dem H. Ostertag ...« (wie Anm. 46), 63.

Laien wirklich wichtig ist: ins Schiff der Kirche zu steigen und unbedingt darin zu bleiben; kein innerkirchlicher Missstand rechtfertigt die Abwanderung in die Häresie. Loyalität, Gehorsam und Einfügung sind die laikalen Tugenden, die stets von neuem eingeschärft werden, wenn die Perikope des 4. Sonntags nach Hl. Drei Könige die ekklesiologische Deutung des Evangeliums von der Stillung des Seesturms anbietet.⁵¹ Wenn Inklusion der Hauptbestandteil des laikalen Rollenmodells ist, muss auf der Sichtbarkeit der Institution und auf klar erkennbaren Kriterien der Zugehörigkeit ein besonderes Gewicht liegen.

»S. Paulus sagt daß die Kirch allzeit biß zum ende der Welt ihre Hirten haben werde/darumb muß sie vnüberwindlich seyn/vnd in der Warheit beharren. Der HERR sagt auch: Höret er die Kirch nit so sey er Dir als ein Heyd vnd Publican. Wann sie zu einiger zeit wider die Warheit köndte lehren/würde er nicht also ohn allen Vnterscheid die leut zu jhr gewiesen/vnnd bescheid von jhr zu holen verbunden haben/alle die so die Kirchen nicht hören noch Gehorsamlich respectieren für vngläubige Heyden vnd offne Sünder zu halten.«⁵²

Der Zweck dieses Funktionssystems liegt in einer Allversöhnung, die den Zorn Gottes über die Sünde und die Sünder wirkungsvoll überwindet. Es ist Gott selbst, der von den Christen als Gegenleistung für seine Stiftung »würdige Früchte der Buß vnd guten Wercke« verlangt: »Barmhertzigkeit vnd Allmosen für seine Armen« ebenso wie den »Glauben vnd die reuerentz gegen dem hochwirdigen Sacrament«, die »Gedult in den Trübsaln« ebenso wie den »Gehorsam gegen die Vorstehern der Kirchen«,⁵³ auf dass »alle Menschen mit GOTT versöhnet würden/die durch ihre Sünd vnd Missethat sich von ihme abgesondert vnd seinen Zorn auf sich geladen hetten.«⁵⁴ Diese transzendenzbezogene Vergemeinschaftung setzt voraus, dass diese sich öffentlich und allgemein wahrnehmbar vollzieht:

⁵¹ Vgl. DE BESSE: *New Vollkommene Postilla* (wie Anm. 5), Predigt »Am Dinstag nach dem ersten Sontag in der Fasten/Euangelium Matth. am 21. Cap.«, 328–332, hier 329. EISENGREIN, *Postill* (wie Anm. 28), Winterteil, Predigt »Euangelium am vierden Sontag nach der Heiligen drey König tag/Matth. am 8. Cap.«, 398–415: Auch hier die bereits im *Summarium* vorgenommene Verbindung des Themas der Kirche als gefährdetem Schiff mit dem Evangelium von der Stillung des Seesturms (399), die auch bei Robert Bellarmin und Pierre de Besse vorfindliche Interpretation der Welt, der Ketzer und der Türken als Sturm (406f), der treue Verbleib der Apostel im Schiff (408), die Unüberwindlichkeit des Schiffes in Sturm und Felsen durch die übernatürliche Stiftung und Beistandszusage (412), die ständisch differenzierende Zuweisung von Aufgaben, wobei die Laien Wind und Wellen, Wetter und Unglück am besten durch Gehorsam und gemeinsames kirchliches Gebet, also liturgische Einfügung absichern: Dieses Gebet besitzt wahre Wirkmächtigkeit vor Gott (414f).

⁵² DE BESSE: Predigt »Am vierten Sontag nach der H. Drey König tag ...« (wie Anm. 22), 252.

⁵³ DE BESSE: Predigt »Am Freytag nach dem andern Sontag in der Fasten ...« (wie Anm. 48), 380.

⁵⁴ EISENGREIN: »Die ander Predig. Vber den ersten Sontag nach dem H. Ostertag ...« (wie Anm. 46), 64.

»Sein Thron/sein Kirch stehet öffentlich am Tag/wird öffentlich gesehen/glanztet wie die Sonn/verhasset die Finsternuß/vnd wirdt sichtbarlich gesehen von der gantzen Welt: Derwegen handelst Du Caluinist/je vbel/in dem du dich diesem ort widersetzest/dann derselb ist lauter vnd klar: Es gebürt sich nit von einem solchen offnen/sichbarlichen/empfindtlichen/vnd greifflichen ding ein Ideam Platonicum zu machen/ein lauter sens rationis zu machen/ein lauter nichts/vnd einen Schatzen oder fantasey drauß zuschmieden/auß der sichtbarlichen Kirchen ein vnsichtbare Metaphysicum [...]. Gott selbst sagt/ daß die Kirche sichtbarlich seye/vnd daß man zu jhr gehen vnd kommen können/dann er schicket vns zu jhr/damit wir mit jr reden sollen.«⁵⁵

Das umfassend Partizipatorische dieses Gemeinnsinnmodells hatte nun freilich – fünftens – damit zu kämpfen, dass ein Großteil der Mitglieder den hohen ethischen und liturgischen Standards, die vom Transzendenzbezug her eingefordert wurden, nicht entsprechen konnte. Das katholische Heiligungsmodell schärfte zwar das fromme Leben und die Gnadenfrüchte der guten Werke massiv ein. Gleichzeitig aber musste es auch darauf bestehen, im »Nachlass der Sünden« auch denen noch ein Angebot zu machen, die gegenüber dem Gemeinschafts- und Friedensideal als jene *under- oder low-performers* daherkamen, die die Prediger als »vns arme elende Menschen« beschreiben.⁵⁶ Die Idee einer reinen Geistkirche der wahren Christen, die unsichtbar und unerkennbar inmitten einer *massa damnata* äußerer sozialer Zugehörigkeit persistiert, wird als häretisch abgelehnt. Wie könnte sonst das Evangelium von einem Hochzeitsmahl berichten, bei dem Gäste anwesend sind, die kein weißes Festkleid tragen (Mt 22,1–14)?

»Wo sind allhie vnsere Novanten/vnsere Lutheraner/ so nicht wollen daß in der Kirche auch böse seyn? [...] Ich will hie nit/ daß sie mir vor das hochzeitlich Kleid den Glauben darlegen/dann sie betriegen vnd fahen sich selbst. Wer den Glauben nicht hat (wie sie selbst lehren) ist böß vnnd von der Kirch ausgeschlossen. [...] Daher dann der Irrthumb vnd falsche Lehr der Lutheraner widerlegt wird/vnd klärlich angezeigt/ daß nicht allein gute/sondern böß vnd gute in der Kirch biß zum Ende der Welt seyn vnd bleiben/ daß nicht das hochzeitlich Kleid der Glaub/sondern die Lieb sey. Dann wie Gregorius allhie sagt/ohne Lieb kommen viel in die Kirch/ohne Glaub aber keiner. Die Liebe ist auch, so die Hochzeit am meisten ziert/vnnd die Sünden bedeckt/die guten von bösen vnterscheidet [...].«⁵⁷

⁵⁵ DE BESSE: *New Vollkommene Postilla* (wie Anm. 5), Predigt »Am Dienstag nach dem dritten Sonntag in der Fasten/Euangelium Matth. am 18. Cap.«, 396–401, hier 399.

⁵⁶ EISENGREIN: »Die ander Predig. Vber den ersten Sonntag nach dem H. Ostertag ...« (wie Anm. 46), 62.

⁵⁷ BELLARMIN, Robert: *Postill/Oder Außlegungh mehrentheyls Episteln vnd Euangelien/so auff Son- vnd Feyertagen in der Christlichen Catholischen Kirchen geprediget werden. Neben andern dieser Zeit sehr nützlichen Predigen/von den vier letzten Dingen deß Menschen/vom Creutz vnd Trübsal/von rechten Kennzeichen deß wahren Catho-*

Die Kirche selbst ist ein dauerhaft ambivalentes Phänomen; dadurch bleibt das Transzendente immer auch etwas Externes. Gnaden- und Heilsquanten mit dem Ziel der Erlösung können appliziert werden, aber dieser permanente institutionelle Selbstvollzug kann keine Reinheit schaffen. Die umfassende Konzeption des Gemeinsinn-Gedankens überwiegt das Elitäre transzendenter Heiligungsmodelle einer reinen Geistkirche der Erwählten.⁵⁸ Der katholische Heiligungstypus behilft sich daher mit der Definition von Minimalstandards der loyalen Einfügung und errichtet darüber ein komplexes Gebäude der Stellvertretung, der Ersatzleistungen, der Formalisierung und Standardisierung des Genügens. Die »Gnaden der Sacramenten« wirken eigenständig als »heilige Canäl/dardurch das köstliche Blut Christi auß der ersten Brunnquell deß Passions biß in die innerste Schoß der Kirchen fleust«, so dass alles, »was allhie in dieser vndersten Welt begriffen/dermassen von den Eynflüssen vnd Bewegnussen der himmlischen Leiber erhalten würdet«. Das gilt für die Kirche als Ganze, aber auch für die Seele des Einzelnen, so sie sich dieser Stellvertretung nicht verschließt, »weil dieselbe durch die Göttliche Bewegnuß vnnnd vbernatürliche einflüß deß heiligen Creutzes erhalten wird/in dem nemblich dieselbige vnd durch die siben Sacramenta [...] eingegossen werden.«⁵⁹ Es ist gerade die Vergemeinschaftung der Gnadenfrüchte, die den Einzelnen gegen sein weit verbreitetes Ungenügen sicherstellt. Interpersonalität und Intergenerationalität ist ein wichtiges Moment dieses Funktionszusammenhangs: Maria, die Apostel und die Heiligen,⁶⁰ die Amtsträger, die Religiösen, die asketischen Virtuosen, die bruderschaftlichen Vergemeinschaftungen und ihre schon vor Gottes Thron stehenden gerechtfertigten Verstorbenen – sie alle ergänzen den Mangel an spiritueller Exzellenz, der das Individuum typischerweise kennzeichnet. Denn »aller verdienst deß Gebetts/so in der Kirchen beschicht«, gleicht das Ungenügen der einzelnen mangelhaften Performanz aus, indem

lischen Glaubens: Item/Super Missus est, vnd vber den Neuntzigsten Psalmen Davids. Alle für etlichen Jahren gehalten zu Löven/von dem Hochwürdigsten Herrn/Herrn Roberto Bellarmino, der H. Römischen Kirchen Cardinaln/etc. Jetzt GOTT dem Allmächtigen zu Ehren/seiner Kirchen zu Nutz/Teutscher Nation/vnd allen Pfarhern zum besten/durch den Ehrw. M. Philippum Kissing Bingensem Sacellanum zu Vrsel/ auß dem Latein ins Teutsch versetzt/vnd in Druck außgeben. Gedruckt zu Cöln durch Joannem Crithium, vor S. Paulus im Hanen. Jm Jahr M. DC. XVI. [Köln 1616], »Die Vier vnd Vierzigste Predig/ am Neunzehenden Sonntag nach Pfingsten. Das Himmelreich ist gleich einem König/der seinem Sohn Hochzeit machte/vnd sandte seine Knecht auß/ daß sie den geladenen Gästen zur Hichzeit rufften/vnd sie wollten nicht kommen/etc. Matt. 22«, 343–350, hier 349f.

⁵⁸ Vgl. EISENGREIN: Predigt »Euangelium am fünfften Sonntag nach der Heiligen drey König tag...« (wie Anm. 28), 420f.

⁵⁹ DE BESSE: Predigt »Am Dienstag nach dem dritten Sonntag in der Fasten...« (wie Anm. 55), 400.

⁶⁰ FEUCHT: »Die fünfft vnd letzte Predig ...« (wie Anm. 27), 304f, 310f.

»vnser Verdienst vnd Gebett gemein seynd/so viel vnser Glaubigen in der Kirch vorhanden/seynd wir gleichsam Glieder eynes Leibs/so gar der Bapst/alle Cardinäl/Bischoffe/Klöster/Einöd/vnd die gantze allgemeine aller orten in der Welt vorhandene Kirch/bittet für vns/vnangesehen wirs selbst nicht wissen/vnd sie verdient vns *saltem de congrui* [...]«. ⁶¹

Im Gegenzug erwachsen den Lebenden daraus umfangreiche Verpflichtungen: gegenüber den Schwachen der eigenen *community* wie gegenüber den Toten. Die ihnen zugeeigneten Gebetsleistungen und Opfer konnten individuell in der stillen Kammer oder in frommen Stiftungen und Werken wie auch kollektiv in Bruderschaften, Wallfahrtsprozessionen und Trägerschaften von Wohlfahrt erbracht werden. Sie verstanden sich in einer dialektisch verschränkten Weise als Einschreibungen in das Opfer Christi, aber auch als Zustiftungen zu dessen (theologisch eigentlich unüberbietbarem) Heilswert; sie waren also einerseits Frucht der Gnade, andererseits aber auch verdienstliche Mehrung des *thesaurus meritorum*. ⁶² Der Transzendenzbezug des Gemeinsinns offenbart hier einen Gehalt, der über die ideelle Organisation von idealisierter Zusammengehörigkeit hinausweist: Die Vergemeinschaftung der Gnadenfrüchte ermöglicht auch, wechselseitig füreinander einzustehen und sich für den göttlich-menschlichen Funktionszusammenhang der Kirche individuell und korporativ zu engagieren. Das betont die Verantwortlichkeit der Kleriker, die für die kultische Vermittlung dieser Transfers zu sorgen haben, zweitens aber auch die der Laien, deren kultische Präsenz und Repräsentanz um der wechselseitigen Verantwortlichkeit willen ebenso zu ordnen ist, wie die Regeln des Zusammenlebens verchristlicht werden müssen. Erst diese konfessionskulturellen Normierungen des Priester- und Laienstandes stellen den Erfolg intergenerationellen Engagements sicher. Für die Teilhabe an der quantifizierbaren Heilsmaterialität dieses institutionalisierten Versöhnungsvorgangs wurden eine Reihe von Medien genutzt, auch solche, die die Reformatoren scharf kritisiert hatten: Liturgien, Sakramente und Sakramentalien, gesprochene und gelesene Texte, die in sich selbst genaue Gebrauchsanweisungen enthielten, Bilder, Reliquien und eine ganze Serie von Artefakten, die allesamt eine didaktische und das Gemüt bildende mit einer heilsmediatorischen Funktion verbanden. ⁶³ Sie alle partizipierten in irgendeiner Weise an dieser Interpersonalität und Intergenerationalität, die nie nur Geschichte, sondern immer auch Tradition – im Sinne einer übertragenden *traditio* – war.

⁶¹ DE BESSE: Predigt »Am Dienstag nach dem dritten Sonntag in der Fasten ...« (wie Anm. 55), 400.

⁶² Zu dieser Dialektik vgl. Konzil von Trient: Dekret über die Rechtfertigung (6. Sitzung, 13. Januar 1547). In: DH Nrn. 1535, 1537, 1547, 509f, 515.

⁶³ Vgl. FEUCHT: »Die fünfft vnd letzte Predig...« (wie Anm. 27), 317–319; dazu: HOLZEM, Andreas: Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800. In: Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hrsg. v. dems., Darmstadt 2004, 225–262.

Darum ist es wichtig zu betonen, dass eine solche Typologie der Heiligung nicht nur die Entsprechung von Bildern und Texten steuerte, sondern auch die soziale Praxis des frühneuzeitlichen Katholizismus. Die Professionalisierung der Geistlichen und Ordensleute war ganz auf diese spezifische Funktionsträgerschaft abgestellt: die zölibatäre Lebensform, die dafür notwendige Umstrukturierung der insbesondere dörflichen Ökonomie, die segmentär intensivierete Bildung, der modellierte Habitus in Kleidung, Sprache, Sozialbeziehungen und Freizeitverhalten, die hohen Investitionen in die liturgische und sakraltopographische Sachkultur. Das gleiche gilt für die Formung der Laienwelt.⁶⁴ Typisch wurde zunächst die mit hohen Strafen durchgesetzte Wahrung des heilsnotwendigen Mindeststandards: Der Besuch des Gottesdienstes, die adäquate Nutzung der sakramentalen Gnadenkanäle, aber auch die Ethisierung des Alltags wurden unabweisbar eingefordert. Nicht nur Kirche und Kirchhof, sondern auch Familie, Haus und Nachbarschaft, tendenziell die ganze Soziabilität der Gemeinden wurde enormen Formungsanstrengungen unterworfen. Auch hier persistierte, was die Erscheinungsbilder der Verfeinerung und die Intensität der Spiritualisierung betraf, ein großes Gefälle. Gleichzeitig eröffnete sich ein weiter Raum der Barmherzigkeit, in dem alle oben genannten Medien mehr oder weniger eigenständig genutzt werden konnten, um den Graben der Defizite, der sich zwischen Minimaleinfügung und Heiligkeit auftat, zu überbrücken. Gleichzeitig diente diese visuelle, auf Körper- und Raumerfahrungen zielende Zeremonialität des katholischen Heiligungstypus auf eine stete leibliche Gestaltgewinnung eines eigentlich inneren Geschehens. Der Gemeinsinn erwuchs aus transzendenzbezogenen Handlungsweisen, deren Verweischarakter auf eine Korrespondenz von äußerlichen Vollzügen und gemüthhaften Befindlichkeiten aus war. Die »Ceremonien« seien »behülflich der Gedächtnuß/sonderlich der vergesenen Menschen/dann wann wir mit den eusserlichen Wercken selbst etwas leisten vnd verrichten/so gedencken wir viel besser daran/als wann wir es allein hören/oder im Sinn haben.«⁶⁵ Wichtig ist, dass der Katholizismus auf der Gemeinschaftlichkeit und Öffentlichkeit solcher Bewegungen der Seelenkräfte von Verstand, Willen und Affekten bestand; das Individuelle und Klandestine sah er stets der Gefahr der Nichteinfügung ausgesetzt:

»Dann es müssen sich die Christen/nach dem Befelch Christi Jhres Haupts/mit brüderlicher Lieb vmbfangen/müssen vntereinander in Einigkeit verknüpfet seyn/wan sie anders nit auch sollten abgesondert sein von Gott. Diese brüderliche Lieb/diese ware Einigkeit/kann nit erhalten werden/Es sey dan/dz sie in den

⁶⁴ Vgl. das Ordnungsmodell in DE BESSE: Predigt »Am Fest Sanct Peters Stulfeyer ...« (wie Anm. 29), 121.

⁶⁵ EISENGREIN: Postill (wie Anm. 28), Sommerteil, »Die dritte Predig/vber den zwölftten Sonntag nach der heiligen Dreyfaltigkeit/Euangelium Marc. Am 7. Cap.«, 321–327, hier 324; vgl. ebd., 323: Die leibliche und konkret zeremonielle Praxis Jesu und die leiblich konkreten Ereignisse des Erlösungsgeschehens verlangten auch eine leibliche Gestaltgewinnung der Kirche.

usserlichen Ceremonien/vnd in einem solchen dienst Gottes/der jedermann be-
kandt vnd offenbahr sey/vnd in welchem alle/so viel möglich/Gemeinschaft ha-
ben/vereiniget seyn.«⁶⁶

Diese Heilssystematik hatten die Reformatoren mit dem in den Protestantismen fortwirkenden Vorwurf belegt, die Altgläubigen täten Gutes nur, um sich ihr je eigenes Heil zu verdienen, aus Motiven mithin, die ebenso egoistisch wie goteslästerlich seien. Aber schon zeitgenössische Vermittlungs- wie Kontroverstheologen wiesen das darin liegende Missverständnis zurück: Vielmehr sahen die Katholiken alle ihre irdischen Bezugssysteme in steter Korrespondenz mit den himmlischen: Das Ideal, die davon abweichenden defizitären Wirklichkeiten waren sehr wohl bewusst, das Ideal aber bestand darin, alle sozialen Wirklichkeiten als wechselseitige Interferenzen des vorrangig göttlichen und dann respondierend menschlichen Tätigseins zu deuten. Diese integrierte Korrespondenz machte gleichsam den inneren Kern des katholischen Heiligungsmodells aus. Das verlangte nach teils erheblicher Substituierung des Ungenügens; und genau deren Veräußerlichung und Formalisierung lehnten die Protestanten ab. Sie näherten sich damit aber auch des darin liegenden spirituellen Impulses, der nun seinerseits substituiert werden musste – dazu unten im Zusammenhang der lutherischen Orthodoxie.

Jacob Gerritsz Loef bot daher mit seinem »Schiff der Kirche« nicht nur ein intellektuell und heilsdidaktisch abgesichertes Organigramm. Sondern entscheidend ist, darin auch einen Spiegel transzendenzbezogener Gemeinsinnproduktion am Werk, also einen Spiegel religiöser und sozialer Praxis zu sehen.

LUTHERISCHE ORTHODOXIE

Für die folgenden Überlegungen zu einer Typologie der Heiligung im Luthertum und ihren Folgen für die transzendente Fundierung konfessionskultureller Vergemeinschaftung können keine eigenen Forschungen eintreten. Vielmehr ist hier auf Lese- und Diskussionsfrüchte zurückzugreifen.⁶⁷ Zwar kennt auch

⁶⁶ EISENGREIN: Postill (wie Anm. 28), 325.

⁶⁷ Hinzuweisen ist auf paradigmatische Entwicklungen in der Forschung zur protestantischen Predigt in der Frühen Neuzeit. In einigen exemplarischen Arbeiten gelingt musterhaft die Verknüpfung von theologischen und sozialgeschichtlichen Fragestellungen, vgl. HAAG, Norbert: Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740, Mainz 1992 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte 145); HOLTZ, Sabine: Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750, Tübingen 1993 (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 3); KAUFMANN, Thomas: Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675, Gütersloh 1997 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 66); DERS.: Dreißigjähriger Krieg und

die Gattung der evangelischen Bekenntnisbilder vergleichbare Darstellungen der Kirche als Schiff.⁶⁸ Ein Nürnberger Druck von 1570 etwa zeigt in genauer Entsprechung zu Jacob Gerritz den Erlöser-Christus als Mastbaum des »Apostelschiffs der christlichen Kirche wider alle falschen Lehrer«.⁶⁹ Der Radierer Matthias Zündt muss katholische Bildvorlagen gekannt haben; identisch ist die Motivik der aus der Seitenwunde fließenden Sakramente, der im Wasser schwimmenden Verfolger und Häretiker der wahren Kirche, der Kirchenväter und Kirchenlehrer als Wächter an den Luken usw.

Aber durchgesetzt hat sich das Motiv auf den lutherischen Bekenntnisaltären nicht; typisch wurde vielmehr auf den Antependien, den Epitaphien und den Ratsstubenbildern die Visualisierung aktueller oder historisch memorierter Selbstvollzüge der Kirche der Reformation. Dafür ist das Bekenntnisbild von Windsheim das wohl bekannteste, typischste und besonders ausführlich erforschte und beschriebene Beispiel.



Abb. 2: Andreas Herneisen: Windsheimer Konfessionsbild. Windsheim 1601. Öl auf Leinwand. 160 × 278 cm. Bad Windsheim, Stadt⁷⁰ (Foto: Fotostudio Heckel, Bad Windsheim)

Westfälischer Friede. Kulturgeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998 (Beiträge zur historischen Theologie 104), 12f, 66–77, 83–102; TOMKOWIAK, Ingrid: Geplagte Priester, verwilderte Gemeinden: Aspekte der Popularität von Bauernpredigten. In: *Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, hrsg. v. Hans Erich Bödeker, Göttingen 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), 194–220.

⁶⁸ Vgl. BRÜCKNER, Wolfgang: *Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana*, Regensburg 2007 (Adiaphora 6), 48–53.

⁶⁹ ZÜNDT, Matthias: *Das Apostelschiff der christlichen Kirche wider alle falschen Lehrer*, Nürnberg 1570. Radierung. 29,8 × 39,5 cm. In: BRÜCKNER: *Bekenntnisgemälde* (wie Anm. 68), Abb. 24, 51. Vgl. auch das identische Exemplar des British Museum: »Diss Apostel schifflin ist ain für bildung der Christliche Kyrchen«. In: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1489565&partId=1&people=76389&peoA=76389-2-60&page=1 (Aufruf 15.01.2015).

⁷⁰ BRÜCKNER: *Bekenntnisgemälde* (wie Anm. 68), 142. Vgl. auch: WIPFLER, Esther: *Windsheimer Konfessionsbild*. In: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Re-*

Diese »Programmkunst« folgte, wie auch das Schiff der Kirche des Jacob Geritsz, einer »wohldurchdachten Idee, für deren Umsetzung eine ganze Kommission von Experten Pate gestanden haben dürfte.«⁷¹ Das Bild zeigt in der Hauptszene im linken Vordergrund die Überreichung der »Confessio Augustana« und ihrer Apologie an Kaiser Karl V. durch Johann Friedrich den Großmütigen von Sachsen (*1503, 1532–1547 Kurfürst von Sachsen und 1547–1554 nach Verlust der Kurwürde im Schmalkaldischen Krieg Herzog des ernestini-schen Rumpfterritoriums). Schon dadurch ist das Bild nicht im engen Sinne historisch. Denn die »Confessio Augustana« war von Kurfürst Johann dem Beständigen (*1468, Kurfürst von Sachsen 1525–1532) unterzeichnet worden. Johann Friedrich hatte dem Ereignis von 1530 beigewohnt, aber selbst noch nicht amtiert. Erst zur Entstehungszeit des Windsheimer Konfessionsbildes an der Wende zum 17. Jahrhundert wurde er als der aufrechtste Verteidiger der »CA« insbesondere gegen das Reformierten- und Täufer-tum verehrt.⁷² Unter Rekurs auf die reichsrechtliche Anerkennung des Luthertums durch den 1555 geschlossenen Augsburger Religionsfrieden legt Karl V. seine rechte Hand auf die aufgeschlagene Bekenntnisschrift und hält die linke offen ausgestreckt, um deren Apologie in Empfang zu nehmen. Auch diese gemalte Reaktion entspricht dem Verhalten Karls V. weder 1530 noch 1552/55. Auf dem Augsburger Reichstag ließ er die »Confessio Augustana« durch eine »Confutatio« widerlegen,⁷³ und den Passauer Vertrag von 1552 wie den Augsburger Religionsfrieden, den er in sein Welt- und Selbstbild nicht integrieren konnte, nahm er zum Anlass seiner Abdankung. Thematisiert wird hier also ein Selbstverständnis, dessen Personifikationen nicht unumstritten waren. Nachgeordnet zeigt die Übergabeszene Vertreter des Reichsfürstenstandes, die sich zur »CA« bekannten, sowie der vier nachunterzeichnenden Städte, unter ihnen Windsheim selbst. Dieser »Prototyp« des Bekenntnisbildes hing als »katechetisches Lehrbild« im zur Ratsbibliothek umgebauten Chor der ehemaligen Augustinereremiten-Kirche, deren Kloster-

ligionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, hrsg. v. Carl A. Hoffmann u. a., Regensburg 2005, 426f; Abb. Kat. Nr. V.21, 427.

⁷¹ BRÜCKNER: Bekenntnisgemälde (wie Anm. 68), 142.

⁷² BRÜCKNER: Bekenntnisgemälde (wie Anm. 68), 150f. KAUFMANN, Thomas: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 678–694, 812f; LEPPIN, Volker: Die Reformation, Darmstadt 2013, 108–119 (jeweils Lit.).

⁷³ Vgl. IMMENKÖTTER, Herbert: Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, Münster 1979 (Corpus Catholicorum 33); DERS.: Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung, Münster 1979 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 39); DERS. (Hrsg.): Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, Münster 1997 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 136); ISERLOH, Erwin (Hrsg.): Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979, Münster 1980 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118).

gebäude die Lateinschule beherbergten.⁷⁴ Herneisen malte das Bild, nachdem in Windsheim scharfe Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der lutherischen und reformierten Abendmahlslehre die Geistlichkeit entzweit hatten, was mit dem Stadtverweis der calvinisch orientierten Prediger und Diakone endete.

Um den im hiesigen Argumentationszusammenhang relevanten Aussagesinn freizulegen, ist weder auf die komplette Ikonographie noch auf die detaillierte Beschriftung einzugehen. Sabbatschändung, Kirchenschlaf, Alkoholismus, Türken, Ketzer und Teufel werden hier außen vor gelassen. Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht die Wahrnehmung, dass die Typologie der Heiligung ganz auf die Verkündigung des Wortes Gottes in Evangelium und Predigt und auf die zentralen Sakramente des Luthertums Taufe und Abendmahl konzentriert wird, und zwar auf dem Bekenntnisbild einer Stadt, die sich gerade in schwerwiegenden Konflikten auf eine strikte lutherische Orthodoxie verpflichtet hat. Dabei sind, in Auseinandersetzung mit den »Sakramentierern«, Taufe und Abendmahl weit zentraler angeordnet als die Verkündigung. Diese hat Herneisen, wie die übrigen kirchlichen Vollzüge der Katechese, der Beichte, der Eheschließung und des geistlichen Gesangs, eher an den Rand und in den Hintergrund gerückt.

Zunächst einmal muss man betonen, wie ähnlich zentrale Elemente einer lutherischen Heiligungstypologie der katholischen sind: die inklusionistische Allgemeinheit, mindestens dem Anspruch nach, die starke funktionale Differenzierung zwischen den Geistlichen und dem Kirchenvolk, die ständische Abgrenzung dieses Kirchenvolkes nun nicht mehr von den religiösen Virtuosen, sondern von den politischen Spitzenakteuren, deren Wächteramt freilich eine ganz andere Gestalt angenommen hat. Ähnlich ist auch die transzendente Begründung dieser Kirchentopografie in der göttlichen Einsetzung und geistgeleiteten Vermittlung des Kreuzesopfers durch den Heidenapostel Paulus und die Synoptiker; unter dem Altar erscheint der Tod als unwiderruflich vernichtet.

So sehr sich diese Deutungssinne des Kirchlichen ähneln, werden die Kriterien der Heiligung aber nicht mehr in der Gemeinsinn-Metapher des Schiffs, sondern in jener der »Versammlung aller Gläubigen« visualisiert, »bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente gemäß dem Evangelium gereicht werden« (CA VII). Das Gesamtbild wurde nicht von einem institutionellen Heilsraum her entworfen, sondern vom worthaften und rituellen Vollzug eines aktualisierenden Beziehungsgeschehens. Das markiert einen wesentlichen Unterschied: Die lutherische Generierung von Gemeinsinn verzichtete auf jene Intergenerationalität, Stellvertretung und kultische Interzession, die für den frühneuzeitlichen Katholizismus zum Identitätsmarker wurde. Deren Vielfigurigkeit, deren historische Tiefendimension der *traditio* und deren ausufernd gestaltete Dingwelt fielen fort. Es ist ausschließlich Christus selbst,

⁷⁴ BRÜCKNER: Bekenntnisgemälde (wie Anm. 68), 157f.

der durch das Sakrament und das Wort in seiner Gemeinde »krefftig wonet«,⁷⁵ also in wirksamer Anwesenheit Kirche und Gemeinde erhält und aufbaut. Darum waren Taufe, Abendmahl und Predigt das Herzstück orthodox lutherischen Kirchenverständnisses; ihnen wurde zugetraut, theologische Lehre und gesellschaftlichen Alltag ins rechte Verhältnis zu setzen, »wahren Glauben und rechtes Leben miteinander zu verbinden« und den Skandal falscher Lehre und gottlosen Lebens wirksam zu bekämpfen.⁷⁶ Die Predigt wurde gleichsam zum Prüfstein der Konfessionalisierung für ein Heer von Gläubigen einer Kirche, die nach wie vor tendenziell auf alle zielte. Dadurch stand nicht mehr die Kirche als Sakralinstitution im Mittelpunkt, sondern Gemeinsinn begründete sich auf das Wort und seine Wirkung. Enttäuschte aber diese Wirkung, stand kein Modell der Stellvertretung für die Heiligung der Gemeinschaft mehr zur Verfügung. Insbesondere durch die Forschungen zur evangelischen Predigt haben wir gelernt, was daraus folgte:

Glau^{bt} man der Kritik der Prediger an ihrer Klientel, dann unterschieden sich evangelische Kirchenbesucher wenig von den katholischen. Das Auslaufen, Schwätzen, Schlafen und der achtlose Grobianismus waren auch hier weit verbreitet; und das verletzte auch hier die Untertanenpflichten, weil Gott einer unbußfertigen Welt seinen Segen entzog, die Kammern der Gnade verschloss und für die Verfehlungen einzelner dem ganzen Land Strafen und Plagen an den Hals warf. Da das Predigtamt auf die von Christus ausgewählten und gesandten Apostel unmittelbar zurückging, um das Ereignis der Erlösung in seiner Kirche weiterzugeben, verteidigten die Amtsträger die Autorität der Predigt strikt: Öffentlicher Widerspruch oder Predigtstörung wurde mit Prügelstrafe, Exkommunikation und öffentlicher Buße geahndet. Die Wirkung solcher Sanktionen darf man sich zwiespältig vorstellen. Je mehr man sich mit der Tatsache konfrontiert sah, dass »die vielfältige Predigt des Worttes Gottes bey Evangelischen Gemeinden wenig zur Bekehrung und Gottseligkeit fruchte«, verkam die Kanzel zum »stummen Kirchengötzen« eines »äußeren Christentums«, weil die Christen selbst die Wirkmächtigkeit des göttlichen Wortes durch ihren Laxismus verleugneten oder gar durch ihr sündiges Leben Lügen strafte.⁷⁷ Der »Epicureer« war der geschworene Feind lutherischen Gemeinnsinn.

Dadurch veränderte sich die Predigt selbst: Auf der einen Seite hielten die Geistlichen daran fest, dass dem Glaubenden die Gnade Gottes um der Verdienste Christi willen umsonst geschenkt sei und das noch so fromme Werk in keiner Weise dazu beitragen könne, das ersehnte ewige Heil zu bewirken. Auf der anderen Seite ließ sich aus diesem Grundaxiom der Reformation aber offenbar nur sehr schwer eine allgemein verständliche und praktizierbare Alltagsethik

⁷⁵ So etwa der Wortlaut der revidierten Mecklenburgischen Kirchenordnung von 1650; SEHLING, Emil: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 5, Leipzig 1913, 191.

⁷⁶ HOLTZ: Theologie (wie Anm. 67), 315.

⁷⁷ KAUFMANN: Universität (wie Anm. 67), 445–465, Zitate 467.

herleiten. Daher griffen die Prediger, um ihre Normen und Werte durchzusetzen, »zu einer immer stärker intensivierte Predigt des Gesetzes«. Die Folge war eine »Vergesetzlichung weiter Lebensbereiche« und eine »zunehmende Moralisierung«. Die Praxisnähe der lutherischen Orthodoxie zeigte sich gerade in diesem »Widerspruch zur reformatorischen Grundlegung«. ⁷⁸ Der Dekalog wurde zur normierenden Kraft christlichen Lebens, zum Grundbuch christlicher Ethik schlechthin, und die Umsetzung von Lehre in Leben förderte das Missverständnis des Verdienstgedankens, weil es nunmehr die Taten des Menschen waren, die im Jüngsten Gericht, ausdrücklich bestimmt als »Gericht nach den Werken«, ⁷⁹ Zeugnis von seinem Glauben ablegen würden. Nicht mehr ein raumzeitlich weltumspannendes, aber gleichzeitig metaphorisches Schiff der Kirche, sondern eine Kommune oder eine Landesherrschaft wurde zu jenem Gemeinwesen erklärt, das die loyale Einfügung des Einzelnen verlangte.

Es war keine Frage, dass der reformatorische Glaube den Menschen von dem Zwang befreien sollte, sich ständig auf das eigene Ich und sein Seelenheil beziehen zu müssen. Es war die Erfahrung der *solus Christus* und *sola gratia* gewährten Nicht-Anrechnung des Sünder-Seins, welche ein anderes Verhalten gegenüber den Mitmenschen zur Folge haben sollte. Faktisch aber wurde das Leben in einer im Argen liegenden Welt als ein steter Kampf mit dem Teufel konzipiert. In Konsequenz dieser Vorstellung drang immer mehr der Gedanke vor, dass alle wichtigen Sozialformationen um der Befriedung willen mit göttlicher Autorität geordnet und eingehegt werden müssten,

»damit es ein rechte bestellte Haußhaltung auff Erden sey/ in welcher die Gerechtigkeit befue]rdert/ die Boßheit verhindert/ deß Menschlichen Geschlechts Gemein-schafft erhalten/ vnd nicht alles in ein Confusion vnd Zerüttung gestürtzet würde; weil Gott nicht ist ein Gott der Vnordnung/ sondern deß friedens [...]«. ⁸⁰

Das Verständnis der Geschichte und der Gegenwart als Kampf zwischen Gott und dem Teufel führte zu einem Gemein Sinn-Konzept, in dem die politische Autorität und die soziale Ordnung für das Verhalten des Einzelnen im Gemeinwesen entscheidender wurde als die differenzierte Handhabe kultischer Kommunikationssysteme, die von geistlichen Autoritäten und kirchlichen Ordnungen gehandhabt wurden.

Hier sei keineswegs der älteren Polemik von der »toten Orthodoxie« das Wort geredet, die den Vorwurf erhoben hatte, die Orthodoxie habe die Intensivierung des religiösen Lebens zugunsten einer gesetzlichen Einhegung des bürgerlichen Zusammenlebens preisgegeben. Diese Mischung von gnaden-theoretischer Orthodoxie und praktischer Moralisierung und Disziplinierung ging nicht aus einer stillschweigenden Verabschiedung der reformatorischen

⁷⁸ HOLTZ: Theologie (wie Anm. 67), 320.

⁷⁹ HAAG: Predigt (wie Anm. 67), 25.

⁸⁰ HOLTZ: Theologie (wie Anm. 67), 51.

Grundideen hervor, sondern aus der enttäuschten Hoffnung auf die Selbstwirksamkeit des Wortes, das nun eben doch nicht in der Lage war, falsche Sicherheit, Bequemlichkeit und Ignoranz zu überwinden. Ehe, Familie und Haus, aber auch ein durch Stand und Geschlecht bestimmter Lebenslauf von der Geburt bis zum Tod und die daraus abgeleitete Alltagsethik⁸¹ wurden das Feld, um eine Theologie von Gesetz, Evangelium und Gnade sozialetisch zu implementieren. Viele dieser Inhalte waren keineswegs neu, sondern wiesen auf die Konstanz vorreformatorischer Rollenmuster und Lebensbedingungen zurück; nicht die »modernisierenden Trends«, sondern die auf »Überleben und Stabilisierung« angelegten Transfers von Gottes Willen in die weltlichen Zusammenhänge von Sünde und Gehorsam prägten die gepredigten Gesellschaftsvorstellungen.⁸²

Lange hat man den Erfolg lutherischer Predigt in einer »Verschiebung der Verhaltenssteuerung von außen nach innen« sehen wollen. Nunmehr wächst der Zweifel an dieser Wirkungsgeschichte, weil die »Aneignung eines verinnerlichten Sündenbegriffs« offenbar schwerfiel und daher die Predigt selbst begann, Sünde mit sozialem Fehlverhalten gleichzusetzen.⁸³ Wie die an Regeln orientierten Moralismen katholischer Beichtbuchliteratur haben auch im Protestantismus Beichtpraxis und Kirchenzucht diese Tendenz verstärkt.⁸⁴ Die Konsequenz war eine Horizontalisierung der Gemeinwesen-Idee – keine Säkularisierung, denn die scholastischen Rückbezüge an die *Loci communes* der lutherischen Bibeltheologie blieben ja bestehen – aber eine Horizontalisierung: Die Spannung zwischen Heilszusage und Gerichtsmahnung, die das 15. Jahrhundert auf die Reformation hin so geprägt hatte und im Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts in tridentinischer Zuspitzung ihre Fortsetzung erfuhr, machte auch das Luthertum zu einer in Bangnis gefügten »Verantwortungsgemeinschaft« der Loyalität und Konformität.⁸⁵ Aber diese Verantwortungsgemeinschaft wurde nicht vorrangig in der Kirche, sondern in der Familie, den Verwandtschaftsbeziehungen, den Kommunen und den Territorien gesehen, in horizontalen Gemeinschaften mithin. Was sich hier verschob gegenüber dem katholischen Heiligungstypus, war das Objekt des gemeinsinnigen Engage-

⁸¹ Vgl. z. B. KAUFMANN, Thomas: Ehetheologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation. In: Ehe – Familie – Verwandtschaft, hrsg. v. Holzem/Weber (wie Anm. 40), 285–299; SCHMIDT, Heinrich Richard: »Nothurfft vnd Hußbruch«. Haus, Gemeinde und Sittenzucht im Reformiertentum. In: ebd., 301–323. RUBLACK, Hans-Christoph: Lutherische Predigt und soziale Wirklichkeiten. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte, hrsg. v. dems., Gütersloh 1992 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197), 344–395; BRECHT, Martin: Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft. In: ebd., 400–423.

⁸² RUBLACK: Predigt (wie Anm. 81), 379.

⁸³ RUBLACK: Predigt (wie Anm. 81), 379.

⁸⁴ Vgl. RUBLACK, Hans-Christoph: Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung: Archiv für Reformationsgeschichte (ARG) 84 (1993), 127–155.

⁸⁵ HAAG: Predigt (wie Anm. 67), 57.

ments. Der im engen und ursprünglichen Sinne des Wortes »aufopfernde« Katholizismus konstruierte das Schiff der Kirche so, dass die Gestaltung von Welt und Mensch ihm vollständig inkorporiert waren. Deswegen eignete dem sozialen Engagement eine eigenständige Heilsmedialität, wobei man im Hinblick auf diese untrennbar miteinander verschränkten Kernmotivationen daran festhielt, dass auch deren Verdienstlichkeit und »Lohn« nichts als Gottes Geschenk war – mindestens theoretisch. Im Luthertum fiel das unter Berufung auf *sola gratia* und *sola fide* fort: Aus dem sakramental begründeten Stand der Kleriker wurde das Amt der Geistlichen, dessen Struktur anderen Ämtern gleichgeordnet wurde. Die Menschen vergesellschafteten sich, nunmehr neben anderen Institutionen und Gruppen, unter anderem auch als Kirchengemeinde unter Wort und Sakrament. Das Entstehen füreinander ließ sich in diesen Heilsraum nicht mehr als transzendentes Handlungsschema zurückvermitteln. Man etablierte ein Ideal christlicher Alltäglichkeit, tausendfach gespiegelt etwa in den Leichenpredigten, ohne die soziale Vernetzung christlicher Lebensformen in einem eigenen Schritt nochmals als Teilhabe am Opferhandeln Christi in das Gottesverhältnis selbst einschreiben zu können. Das wurde aber nicht als Defizit, sondern als programmatischer Kern des Selbstverständnisses gegen die vermeintliche Werkheiligkeit des Katholizismus wahrgenommen. Hierin liegt der entscheidende Grund für die Horizontalisierung – nicht Säkularisierung – der Objekte gemeinsinnigen Engagements.

Welche Folgen hatte das für den Transzendenzbezug? Die oben skizzierte Vergesetzlichung und Moralisierung der Predigt wirkte einschränkend auf die emotionale Ressource der lebendigen Gottes- und Christuserfahrung zurück, die in der Frühphase der Reformation deren frommes Erleben so sehr bestimmt hatte: als Befreiung von Heilsangst und als Vergewisserung angesichts der allein in Christus vollzogenen und allein im Glauben nachvollzogenen Erlösung. Auf die oben beschriebene Engführung folgte nun im Laufe des frühen 17. Jahrhunderts ein kritischer Umschlag: Das Verständnis einer fruchtbaren Gottesbeziehung sollte nicht mehr nur auf der Lehre des rechten Glaubens beruhen, sondern auch auf der Weckung des Gemüts. Der Prediger wurde nicht mehr ausschließlich als »Hüter einer kollektiven Identität«⁸⁶ begriffen, sondern neu und zusätzlich als »Experte für religiöse Innerlichkeit«. Nicht mehr nur das »Wir« der bedrohten und standhaften Bekenntnisgemeinschaft, sondern auch das exemplarisch entwickelte »Ich« des im Leben vollzogenen wahren Christentums sollte ausgearbeitet werden: das Wort ins Herz gedrückt, der Geist zu Kraft und Lauterkeit getrieben, das edle Leben nach Christi Vorbild aufgerichtet. Von diesen Postulaten her entwickelte sich auch die Postillenliteratur weiter. Die publizierten Predigtsammlungen hatten als Zielgruppe nicht mehr die zur Predigt noch wenig befähigten Pfarrer vor Augen, denen etwas Verlässliches zur bloß verlesenden Reproduktion an die Hand gegeben werden musste. Sondern mit der Verbesserung der Ausbildung und der Konsolidierung der Konfessionskultur als Ganzer wandte sich

⁸⁶ Vgl. KAUFMANN: Universität (wie Anm. 67), 507, das folgende Zitat ebd., 551.

homiletische Lektüre nun an Geistliche, die mit einem akademischen Apparat eigenständig etwas anzufangen wussten. Gleichzeitig wurden diese Postillen zu anspruchsvollen volkssprachlichen Bibelkommentaren, die sich auch an die des Lesens kundige gläubige Seele und die zur Erbauung versammelte Hausgemeinde wandte.

Sehr befördert wurde diese Entwicklung durch die Rezeption der Hauptwerke Johann Arndts über das »wahre Christentum«. Je mehr der Gegensatz von Sünde und Gnade – mit dem Hauptgewicht auf der Sünde – betont worden war, umso deutlicher hatte sich das Luthertum selbst in einer Krise der individuellen Frömmigkeit gesehen. Das zu einer Konfessionsgemeinschaft zusammenzwingende Gesetzeschristentum erschien seinen internen Kritikern zunehmend zu einem »Schein- und Namenschristentum« erstarrt. Stattdessen soll der innere Mensch nunmehr zu allererst Gottes Freundlichkeit nachempfinden, um von dorthin ein innerliches geistliches Leben ebenso zu begründen wie eine Zugewandtheit zum Nächsten, die nicht regelstrenge Pflicht, sondern aus Selbstprüfung und Gnadenerfahrung gewonnene Tugend ist. Nicht mehr die »Lehre«, sondern das »Herz« steht jetzt im Mittelpunkt der Begrifflichkeit. Dieses Innerste wird bestimmt als Ort der Entscheidung zwischen dem alten und dem neuen Menschen, Fleisch und Geist, Christus und Teufel. Diese letzte Auseinandersetzung findet nurmehr abgeschattet im kosmischen Maßstab statt. Man weiß rhetorisch noch, in der »letzten bösen Zeit« zu leben, aber eigentlich wird die elementare Grunderfahrung der reformatorischen Identität, in bedrängter Entscheidung zu stehen, aus der Sphäre der äußeren Weltenkämpfe in die Binnenräume der gläubigen Seele verlagert. »Buße« findet hier einerseits zur ursprünglichen Bestimmung Luthers zurück; sie bestimmt sich als Verbindung von Glaubensdemut und aus Gewissheit erwachsender Heiligung. Andererseits aber liegen hier gleichzeitig bereits die Wurzeln des Pietismus.⁸⁷

Diese Neuakzentuierung individueller Frömmigkeit hat Folgen für die Konstruktion eines Transzendenzbezugs des Gemeinwesens: Bleibt die Wirkung des Wortes auf die Soziabilität tendenziell aller Gemeindechristen erfahrungsgemäß aus, und kann man anders als im Katholizismus weder Ersatzleistungen der Gesamtkirche noch Stellvertretungen Marias, der Heiligen, des *thesaurus meritorum* oder der asketischen Virtuosen und mystischen Spezialisten dafür

⁸⁷ Zur Debatte um die Wurzeln des Pietismus, die hier nicht im Einzelnen aufgegriffen werden kann, vgl. BRECHT, Martin: Einleitung. In: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hrsg. v. dems., Göttingen 1993 (Geschichte des Pietismus 1), 1–10; BRECHT, Martin: Pietismus (Ausgewählte Aufsätze 2), Stuttgart 1997; WALLMANN, Johannes: Was ist Pietismus? In: Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 20 (1994), 11–27; WALLMANN, Johannes: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, Tübingen ²1986 (Beiträge zur Historischen Theologie 42); WALLMANN, Johannes: Eine alternative Geschichte des Pietismus. Zur gegenwärtigen Diskussion um den Pietismusbegriff. In: Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 28 (2002), 30–71; WALLMANN, Johannes: Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2010.

eintreten lassen, um für den großen Rest der Durchschnittschristen Minimalstandards zu definieren und Genügensleistungen niederschwellig zu formalisieren, dann ist es nicht mehr der Transzendenzbezug, der den Kern des Gemeinsinns produziert. Vielmehr entsteht faktisch eine individuierte Anhängerschaft an ein Konzept der Selbstheiligung des frommen Gemüts, die zwischen Massenkirche und frommer Elite zu unterscheiden beginnt. Das entspricht einerseits dem katholischen Konzept, ist aber andererseits, da die Idee geistlicher Stellvertretung fehlt, in gewissem Sinne bereits frühpietistisch.

Johann Arndt, um unter den Vertretern der vielfältigen lutherischen Frömmigkeitsbewegung nur diesen zu nennen, griff bei seiner Bestimmung des »wahren Christentums« kaum auf Luther, dafür aber umso intensiver auf vor-reformatorische Gewährstexte zurück: Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler, Angela de Foligno, Thomas von Kempen und andere Schriften der *Devotio moderna*, schließlich die Frömmigkeitstheologen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, allen voran Johann von Staupitz. Sowohl Thomas von Kempens »Nachfolge Christi« als auch Staupitz' mystische Schriften gab er 1605 neu heraus.⁸⁸ »Wahres Christentum« war nicht weniger als die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele. Die ersten drei Bücher folgten dem in der Mystik zentralen Dreischritt der Reinigung (*purgatio*), der Erleuchtung (*illu-*

⁸⁸ Zu Johann Arndt vgl. HAMM, Berndt: Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus. In: Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 8 (1982), 43–73; SOMMER, Wolfgang: Gottesfurcht und Fürstentum. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1988 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 41); SCHNEIDER, Hans: Johann Arndt als Lutheraner? In: Lutherische Konfessionalisierung, hrsg. v. Rublack (wie Anm. 81), 274–298; DERS.: Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg. In: Lutherische Konfessionalisierung, hrsg. v. Rublack (wie Anm. 81), 299–311; SCHNEIDER, Hans: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts, Göttingen 2006; OTTE, Hans/SCHNEIDER, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die »Vier Bücher vom wahren Christentum«, Göttingen 2007 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 40).

Zu Staupitz vgl. HAMM, Berndt: Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und »Vater« der Reformation: Archiv für Reformationsgeschichte 92 (2001), 6–42. Zur Rezeption der Mystik und der *Devotio moderna* in der frühen Reformation vgl. DERS.: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54); HAMM, Berndt/LEPPIN, Volker (Hrsg.): Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58); DIES. (Hrsg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. FS Gottfried Seebaß, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 36).

Zu Arndts Neuedition mystischer und devoter Schriften vgl. BRECHT, Martin: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. In: BRECHT, Martin: Einleitung. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hrsg. v. dems., Göttingen 1993 (Geschichte des Pietismus 1), 113–203, hier 133.

minatio) und der Vereinigung der Seele mit Gott (*unio mystica*). Arndt beschrieb eine Mystik der Heiligung, die durch Selbstverleugnung und das Absterben des eigenen Willens zur Reinigung des Herzens, zu Demut und Gelassenheit, schließlich zum Schmecken der Gnade und zur wahren Gottseligkeit führen sollte. Erst das vierte Buch, stark von der Naturspekulation des Paracelsus (1493/94–1541) beeinflusst, geht dem Sechstageswerk der Schöpfung als Quelle der Gotteseerkenntnis nach.⁸⁹ Um die aktuelle Vollzugskrise individuellen Glaubenssinns in der lutherischen Orthodoxie zu lösen, konnte Arndt von Buße und Umkehr so reden, dass sie als ethische Konsequenz aus der Vereinigung der Seele mit Gott folgte. Mystikrezeption geriet so unter den Verdacht einer perfektionistisch gedachten Christusverähnlichung.

Die Frage nach dem wahren Christentum war für Arndt mit dem richtigen Bekenntnis noch nicht zureichend beantwortet. Vielmehr betrieb er eine »Akzentverlagerung von der Rechtfertigung auf die Heiligung«.⁹⁰ Daher wurde sein Andachtsbuch zum Medium einer sich spiritualistisch auf das Gericht und das eigene Heil ausrichtenden Innerlichkeit der Seele, die gleichzeitig zu einer sittlichen Erneuerung des Lebens führen sollte, sich von den Unvollkommenheiten der Amtskirche aber entfernte. Dabei kam Arndt zu einer eigentlich ganz unlutherischen Bestimmung des Wortes Gottes: Luther hatte darauf bestanden, dass die Heilsgewissheit des Sünders sich auf das ihm in der Kirche äußerlich zugesagte Wort des Evangeliums gründen müsse. Hier hingegen ist das extern ergehende Wort nur noch der Auslöser eines eigentlich innerlichen, vom Geist gewirkten Prozesses der Seelenerleuchtung, der den verborgenen geistlichen Sinn der Schrift auslegt. Wahres Christentum ist die mystische Erschließung und lebendige Aneignung dieses geistgewirkten inneren Wortes.⁹¹

Die Konsequenz aus beiden Entwicklungen, aus der Horizontalisierung des Gemeinwesens, in dem Christlichkeit zu bewähren ist, und aus der Privatisierung und Individualisierung der andächtigen Formung des Gemüts, ist die Entstehung getrennter Sphären, in denen sich das eine unterschieden vom andern vollzieht. Die Orte, Diskurse und Praktiken, an denen Gemeinsinn produziert und an denen Transzendenz aufgesucht und integriert wird, beginnen auseinanderzutreten. Das katholisch-kontrovers theologische Verständnis des Heilsraumes im 16./17. Jahrhundert muss im Bild des Schiffes der Kirche metaphorisiert werden, weil die Kirche als Realsymbol eines geschichtsräumlichen Weltkonzeptes begriffen wird. Daraus ergibt sich, warum das Schiff-Symbol im Protestantismus zwar auffindbar, aber nicht dominant wurde: Das evangelische Kirchenverständnis gemäß den *nota ecclesiae* aus CA VII konnte wie im Windsheimer Konfessionsbild innerhalb des Raumes der Gemeinde abgebildet werden, weil es mit spezifischen Ereignissen konfessionspolitischer Regulierung, vor allem aber den steten Vollzügen von Predigt und Sakrament

⁸⁹ Vgl. WALLMANN, Johannes: Der Pietismus, Göttingen 2005, 37–39.

⁹⁰ WALLMANN: Alternative Geschichte (wie Anm. 87), 32.

⁹¹ Vgl. HAMM: Arndts Wortverständnis (wie Anm. 88).

konkretisiert werden konnte. Anders als der katholischen Konfession war der lutherischen also nicht die Sakralität der Institution, sondern die Stetigkeit des Geschehens das von Gott her Eingestiftete, nicht die historisch intangible Sukzession, sondern die aktual unbezweifelbare Valenz. Deshalb erscheinen die Selbstbildnisse protestantischen Bekenntnisses auch als politisch-soziale Organigramme des Christentums, nicht aber als dessen Metaphorisierungen und Symbolisierungen. Die heilsgeschichtliche Tiefendimension des universalistischen Modells, im Katholizismus kontrafaktisch perpetuiert, wird abgelöst von zweierlei Aktualisierungen des Gottesverhältnisses. Der auf Moralisierung und Disziplinierung beruhende, auf Stabilität zielende Gemeinsinn hat einen anders gelagerten Transzendenzbezug als die individuelle Religiosität: hier der Gesetzesgehorsam, dort die Gotteseinwohnung im Herzen.

Es ist ein seit langem diskutiertes Problem der Konfessionalisierungsforschung gewesen, warum die strukturell so ähnlichen Entwicklungsleistungen so unterschiedliche soziale Gebilde und kulturelle Lebensformen aus sich hervortreiben konnten. Hier, in der unterschiedlichen Art, in der die Kirche, die politischen und gesellschaftlichen Institutionen und die Formung des frommen Selbst zueinander in Beziehung gesetzt werden, scheint einer der Ansatzpunkte für eine Erklärung zu liegen, der konsequent ins 19. Jahrhundert und seine Kulturkämpfe weiterzuverfolgen wäre.

PIETISMUS

Der Pietismus, der hier nur noch in den Tendenzen seiner Anfänge kurz angeleuchtet wird, muss im Hinblick auf unsere Problemstellung – das Verhältnis von Transzendenzbezug und Gemeinsinnkonstruktion – als Fortsetzung der Tendenzen des späteren 17. Jahrhunderts gelesen werden.

Wir können dabei den Streit um den Pietismusbegriff außen vor lassen.⁹² Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass der Pietismus als eine religiöse Bewegung wahrgenommen wird, die in Speners Programmschrift »Pia Desideria« (1675) konturiert wird als Bibel-, Laien- und Gemeinschaftsbewegung mit einer sehr konkreten, von chiliastischen Erwartungen genährten Reich-Gottes-Arbeit.⁹³ Deren genetische Bezüge zur Frömmigkeit im Gefolge Arndts, zur niederländischen Nadere Reformatie und zum englischen Puritanismus und zu deren Wirkung in Texten und ihrer Rezeption, in der Hausandacht, im evangelischen Liedgut, in der privaten Versenkung sind in der Forschung breit diskutiert worden.

⁹² Vgl. oben Anm. 87.

⁹³ WALLMANN: *Alternative Geschichte* (wie Anm. 87), 60f, unterscheidet den weiten Pietismusbegriff als »Frömmigkeitsrichtung« bzw. »-typ« vom engen als »Reformbewegung«. Vgl. weiter WALLMANN, Johannes: *Frömmigkeit und Gebet*. In: *Glaubenswelt und Lebenswelten*, hrsg. v. Hartmut Lehmann, Göttingen 2004 (*Geschichte des Pietismus* 4), 80–101, hier 81.



Abb. 3: Andachtsbild »Der breite und der schmale Weg«. Lithographie/Farbdruck von Paul Beckmann aus dem Jahr 1866 nach einem Entwurf von Charlotte Reihlen. 54,7 × 42,4 cm. Landesmuseum Württemberg, Stuttgart (Foto: P. Frankenstein, H. Zwietsch)

Hier ist zentral, dass der Pietismus in von der konfessionellen Verfasstheit des Luthertums (wie des Reformiertentums) klar abgrenzbare Gruppenbildungen führte und sich in konkreten Projekten vergesellschaftete, die in einer distinkten Theologie gründeten.⁹⁴ Der Pietismus ist für unsere Fragestellung nach Transzendenz und Gemeinsinn als Verschränkung von Theologie und Religiosität, kirchlichen und sozialen Projekten, Vergesellschaftungsformen und Lebensentwürfen nachzuzeichnen, denen eins gemeinsam ist: nämlich die Lösung von einem Gemeinsinnbezug, der tendenziell alle umfasst. Dieses Kriterium trifft nicht nur auf die separatistischen und radikalen Spielarten, sondern auch auf die in den Landeskirchen äußerlich verbleibenden Gruppen zu. Eben dies visualisiert die pietistische Grafik der beiden Wege, hier repräsentiert durch ein Beispiel aus der württembergischen Erweckungsbewegung der Mitte des 19. Jahrhunderts, das bis in den englischsprachigen Raum rezipiert, adaptiert und in modern bunter Retuschierung erst 2008 als Plakat neu aufgelegt wurde. Der breite Weg links führt im »Reich der Welt« zu »Tod u. Verdammnis«, wobei die zunächst positiven Impulse der Lebensfreude immer stärker in destruktive Szenarien übergehen. Ausgangspunkt sind der »Weltsinn« und die »Sonntags-Entheiligung« (Innschrift und Fahne am Gasthaus), der Maskenball, das Konversationshaus und das Theater sowie die dort praktizierte ausschweifende Gast- und Festlichkeit. Im Mittelgrund folgen Darstellungen von (betrügerischem) Handelsgeist, Glücksspiel und Leichtfertigkeit, um schließlich im Hintergrund über Mord, Totschlag und Krieg und nicht zuletzt über den technischen Fortschritt (Eisenbahn) auf das höllische Inferno eines in den Flammen zusammenstürzenden Babel zuzugehen. In der rechten Bildhälfte hingegen verweist der Prediger das distinguierte bürgerliche Publikum, aber auch die einfachen Arbeiter und wandernden Handwerker auf das »Reich Gottes« mit dem Ziel von »Leben und Seligkeit« und somit auf den von den mosiaschen Gesetzestafeln gewiesenen Pfad durch die enge Pforte. Dieser führt unter dem Kreuz zunächst zum Lebensquell der Taufe, dann in die Kirche und die Sonntagsschule und vorbei an großen Sozialanstalten (Kinderrettungsanstalt, Diakonissenhaus) schließlich auf den steilen Stufen eines entschieden Lebensweges empor, wo die Frommen das himmlische Jerusalem der johanneischen Offenbarung erwartet. Der Bildtypus hat Vorläufer in der Ikonographie von »Herkules am Scheideweg« und wurde als Visualisierung von Mt 7,13f par in allen Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert mehrfach in Druckgrafiken und Gemälden adaptiert.⁹⁵ Das hiesige Beispiel entstammt der erweckten Rezeption pietistischer Grund-

⁹⁴ WALLMANN, Johannes: Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen »Geschichte des Pietismus«. In: Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 20 (1994), 218–235, hier 221 Anm. 4.

⁹⁵ Für zahlreiche detaillierte Hinweise, hier nur summarisch aufgenommen, danke ich Christine Bozler M.A. (Tübingen). Mt 7,13f: ¹³Geht durch das enge Tor! Denn das Tor ist weit, das ins Verderben führt, und der Weg dahin ist breit und viele gehen auf ihm. ¹⁴Aber das Tor, das zum Leben führt, ist eng und der Weg dahin ist schmal und nur wenige finden ihn.

anliegen im 19. Jahrhundert und ist im vorliegenden Zusammenhang vor allem wegen seiner europaweiten Verbreitung von Bedeutung. Es wurde entworfen von Charlotte Reihlen (1805–1868), Mitgründerin der Diakonissenanstalt Stuttgart (evtl. die Abbildung im Hintergrund, was signalisieren würde, dass die Trägerinnen der Diakonissenbewegung auf dem Pfad der Erweckung schon das wesentlichste Stück zurückgelegt haben) und realisiert durch den Grafiker Paul Beckmann.⁹⁶

Der Pietismus entfaltete eine Technik der Innenanalyse, die im Gewinn ihres Seelenheils besonders gefährdete Menschentypen – reiche Weltlinge, selbstgerechte Wohlanständige, libertinistische Grobiane – wachrütteln wollte: Damit distanzierte man sich von der Mehrheit der Kirchenchristen. Weder war das zeitliche Wohlergehen ein Signal der Gunst Gottes noch durfte man sich auf die Konventionen des konfessionskulturell geprägten Christseins oder gar die bloße Zusage der Rechtfertigung aus der Taufe und der Gnade allein verlassen. Die entscheidende Innovation des Pietismus war die Bildung von Gruppen und Initiativen, welche in aller Schärfe das Pharisäertum des Gewohnheitschristentums geißelten: Abgestoßen von der Oberflächlichkeit und sittlichen Fragwürdigkeit üblicher Verkehrskreise und Umgangsformen, standen ihnen Zusammenkünfte und Projekte vor Augen, in deren Mittelpunkt das religiöse Leben und die Entwicklung der frommen Persönlichkeit »in verschmehung der Welt/Verläugnung unserer selbs/Auffnehmung des Creutzes und nachfolge unsers Heylands«⁹⁷ stand. Hier entstand der Gedanke einer Sozietät, die auf das als falsch und tot betrachtete Gerechtigkeitsverständnis der Mehrheit mit Absonderung reagierte: Pietisten trennten bewusst die Frommen von denen, die den Sonntag nicht angemessen heiligten. Das war neu und riskant, weil jegliche Art privater Gruppenbildung in den zeitgenössischen evangelischen Kirchenordnungen verpönt und verdächtigt wurde. Kirche war identisch mit öffentlicher Liturgie, nur Schwärmer und Sektierer bildeten heimliche Hausgemeinschaften. Es waren wiederum Leitlinien des religiösen Wissens, die die Vergemeinschaftung steuerten:

Pietisten rekurrten erstens neu und schärfer als der Katholizismus und das Luthertum auf die Wirkung der Transzendenz in der gläubigen Seele; es war eben diese Wirkung, welche die Zusammengehörigkeit konstituierte. Aber diese wechselseitige Verbindlichkeit, sich selbst und den anderen als von Gott tatsächlich erreichten Menschen zu betrachten, schuf gleichzeitig eine Exklusivität der Zugehörigkeit, die die Mehrheit ausschloss. Der Raumbezug des Gemeinns verengte sich spürbar und definierte gleichzeitig die Kriterien der

⁹⁶ Vgl. SCHARFE, Martin: Evangelische Andachtsbilder. Studien zur Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes, Stuttgart 1968 (Veröffentlichungen des Staatlichen Amtes für Denkmalpflege Stuttgart, Reihe C: Volkskunde 5), 263–270.

⁹⁷ SPENER, Philipp Jakob: Pia Desideria (1675); vgl. GESTRICH, Andreas: Pietistisches Weltverständnis und Handeln in der Welt. In: Glaubenswelt, hrsg. v. Lehmann (wie Anm. 93), 556–583, hier 556f.

Grenzziehung neu. Der kirchliche, mehr noch der separatistische Pietismus war einerseits konfessionsübergreifend – da wurden Grenzen überstiegen. Und er war andererseits kirchenkritisch – da wurden die Grenzen neu gezogen.

Hinter dem, was sich hier neu ausformte, standen zwei theologische Leitideen: Zum einen drang in neuer Weise Luthers Rede vom Priestertum aller Getauften durch, das in der scharfen Scheidung zwischen Ordinierten und Gemeindechristen in den Kirchenordnungen der Reichsterritorien fast jeden Praxisbezug verloren hatte. Ist jeder Christ auch Priester, dann ist er in der Lage und verpflichtet, das geistliche Amt der mahnenden und tröstenden Auslegung des Evangeliums so gut wie möglich zu vervielfachen. Die Kirche, das ist die zweite Leitidee unter Berufung auf 1 Kor 14, werde durch diese laikale Multiplizierung die Reinheit ihrer Anfänge wiedergewinnen.

Alles dies – die Predigtzyklen, die Edition frommer Lektüre, die *Collegia pietatis* und die Hoffnung auf eine umfassende geschichtliche Wendung – goss Spener in den Reformentwurf der »Pia Desideria«, die seit ihrem Erscheinen 1675 dem Pietismus eine Leitidee geben sollten und in der Forschung als »eine der wichtigsten Programmschriften des deutschen Protestantismus nach der Reformation«⁹⁸ gehandelt werden. Die »frommen Wünsche« gehen in der Widmung an die Theologen der lutherischen Kirchenleitungen »von dem Vater des Lichts und Geber alles Guten«, also von Gott selbst aus: Gott will in der Geschichte wirksam werden, dafür aber seine *ministri* in die Verantwortung nehmen. Schon die Vorrede nimmt dabei eine bedeutsame Akzentuierung vor: Das geistliche Engagement solle sich nicht mehr auf die ganze Gemeinde, sondern vorrangig auf diejenigen richten, die das, »was man zu ihrer Auferbauung tut, gern annehmen«. Diese Kerngruppe, die auf ihre Glaubensverinnerlichung und Lebensführung bereitwillig Einfluss zulassen und untereinander befördern will, soll zum Vorbild der anderen werden.

Daher sind gar nicht mehr die Kirchenleitungen Adressaten der »Pia Desideria«, sondern die Geistlichen. Und ihnen wird angetragen, bei der »Sammlung und Förderung der Frommen«⁹⁹ anzusetzen und eine *ecclesiola in ecclesia* aufzubauen, ein Begriff, der bei Spener ab 1675/76 auftaucht.¹⁰⁰ Es war der größte denkbare »Kurswechsel« gegenüber dem seit Jahrzehnten zwischen Bekenntnisorientierung und verinnerlichter Frömmigkeitsbewegung hin- und herdiffundierenden Kirchenverständnis der Orthodoxie, sich von der Volkskirche weg auf die kleine Gemeinde derer zu konzentrieren, die mit Ernst Christen sein wollten.¹⁰¹

Das entscheidende Problem – im hiesigen Zusammenhang – war das ungeklärte bzw. umstrittene Verhältnis von Bewegung und Kirche, die das Verhältnis zur Herrschaft nicht unberührt lassen konnte. Was Spener intendierte, sollte

⁹⁸ BRECHT, Martin: Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen. In: Der Pietismus (wie Anm. 87), 279–389, hier 302.

⁹⁹ WALLMANN: Fehlstart (wie Anm. 94), 232.

¹⁰⁰ Vgl. BRECHT: Spener (wie Anm. 98), 315.

¹⁰¹ WALLMANN: Fehlstart (wie Anm. 94), 232.

sich als Emanzipation der frommen Laien in der Kirche auswirken. Die *ecclesia in ecclesia* projizierte ein gegenüber der lutherischen Konfessionalisierung verändertes Verhältnis von Kirche, Herrschaft und Gesellschaft. Wie das Mittelalter zielte die Konfessionalisierung auf deren mögliche Einheit und Deckung, nun freilich auf der Ebene nicht mehr des Reiches, sondern der Territorien. Eine fromme Konfessionsgesellschaft zu sein, wurde eine feste, geradezu unerschütterliche Selbstzuschreibung, die zu einer weitgehenden Durchdringung der Politik mit religiösen Gehalten geführt hatte, in katholischen wie evangelischen Territorien; die Normaljahrsregelung von 1648 hatte das auf regionaler Ebene und kommunaler Ebene eher gefestigt als aufgelockert.¹⁰² Schreibt man Konfessionalisierungsgeschichte von der Religionskultur her, dann erhielten die Konfessionskirchen und ihre ethischen Systeme deshalb ganz un-

¹⁰² Alle Studien zur Konfessionalisierung bestätigen deren späten und ambivalenten Durchgriff auf die breite Bevölkerung und die Hybridisierung der Zielsetzungen ihrer Akteure mit den Spielregeln der Alltagskultur: Vgl. neben den o.g. Studien zur Wirkungsgeschichte der Predigt HOLZEM: Religion und Lebensformen (wie Anm. 3); DERS.: Konfessionelle Kulturen in katholischen Territorien. In: Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, hrsg. v. Thomas Kaufmann/Raymund Kottje/Bernd Moeller/Hubert Wolf, Darmstadt 2008, 405–419 (ursprünglich eingearbeitete explizite Verweise dort freilich redaktionell weitgehend getilgt). Wichtige regionale Veröffentlichungen: FORSTER, Marc R.: The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer (1560–1720), Ithaca/London 1992; FREITAG, Werner: Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803, Bielefeld 1998 (Studien zur Regionalgeschichte 11); JENDORFF, Alexander: Reformatio catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514–1630, Münster 2000 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 142); VOLKLAND, Frauke: Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 210); PLATH, Christian: Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660), Münster 2005 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 147); SEEBASS, Gottfried: Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart 2006 (Theologische Wissenschaft 7); DÜRR, Renate: Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750, Gütersloh 2006 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 77); HORVATH, Nicole: Ravensburg zwischen Reichsfrieden und Konfessionskonflikt 1648–1802 (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 17), Epfendorf 2013.

Sammelpublikationen mit wichtigen Einzelstudien: FRIESS, Peer/KIESSLING, Rolf (Hrsg.): Konfessionalisierung und Region, Konstanz 1999 (Forum Suevicum, 3); HAAG, Norbert/HOLTZ, Sabine/ZIMMERMANN, Wolfgang (Hrsg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002; KAUFMANN, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 29); LEEB, Rudolf/SCHUTZ, Martin/WEIKL, Dietmar (Hrsg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert), Wien/München 2009 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51).

gewöhnliche Zugriffsmöglichkeiten auf Gestalt und Selbstbild der Gesellschaft als Ganzer eingeräumt, weil sie in stärkerem Maße als je auf das Stützmittel der konfessionellen Legitimierung von Institutionalisierungs- und Verstaatlichungsprozessen zurückgriffen.¹⁰³ Gleichzeitig stellte sich heraus, dass jene im katechetisch-habituellen Jedermannswissen und im institutionellen Strukturgitter religiöser und politischer Herrschaft verankerte »Christianität«, die für Gesellschaft, Kultur und Politik die Grundlage bildete, zwar durchaus in pragmatisch-regelgebundenes Alltagsleben zu übersetzen war. Gleichzeitig aber erwies die vorreformatorisch-spätmittelalterliche Ausgangssituation religiöser und sozialer Praxis, wie im Katholizismus auch, ihre enorme Beharrungskraft. Die Permanenz von Kriegsnot und lebensweltlicher Beeinträchtigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte diese Tendenz eher noch verschärft, so dass die Orthodoxie dieses Modell als solches verteidigt, aber seine religiöse Intensivierung und ethische Vitalisierung verlangt hatte.

Der Pietismus verkörperte diese Bestrebungen und verleugnete sie gleichzeitig als Projekt der Allgemeinheit. Im Ideenhorizont und Praxisraum der Konfessionsgesellschaften waren religiöse Bewegungen ein strukturwidriger Störfaktor. Nun aber wurde erstmals ein Modell der Gruppenbildung formuliert, das nicht in den ständischen Ordnungsstrukturen verankert war, sondern quer zu ihnen verlief und seine Legitimation zwar noch aus seiner mobilisierenden Funktion für Kirche und Gesellschaft, aber nicht mehr aus der herrschaftlicher Vogtei unterstehenden Landeskirchenordnung bezog. Unabhängig von Herrschaft formierte sich ein Kirchlein, das in der Kirche bleiben, aber dennoch anders als diese sein sollte und sich insbesondere von den herkömmlichen religiös-sozialen Konventionen der Mehrheit absonderte. Die pietistische Religiosität der *Collegia* wurde untauglich, um in kollektiver konfessioneller Selbstdarstellung die Repräsentation und Reproduktion gesellschaftlicher Zusammengehörigkeit zu leisten, welche die Konfessionskirchen sich zugemutet

Einzelbeiträge zur Forschungsdebatte: JUSSEN, Bernhard/KOSLOFSKY, Craig: »Kulturelle Reformation« und der Blick auf die Sinnformationen. In: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, hrsg. v. dens., Göttingen 1998 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), 13–27; SCHLÖGL, Rudolf: Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande: Archiv für Reformationsgeschichte 91 (2000), 238–284; HAMM, Berndt: Wie innovativ war die Reformation? In: Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hrsg. v. Andreas Holzem, Darmstadt 2004, 141–155; HOLZEM, Andreas: Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer« (Friedrich Nicolai) – oder: Kann man eine Erfolgsgeschichte der »Konfessionalisierung« schreiben? In: Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen, hrsg. v. Thomas Brockmann/Dieter J. Weiß, Münster 2013 (Bayreuther Historische Kolloquien 18), 127–164 (Lit.).

¹⁰³ Vgl. HOLZEM, Andreas: Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung. In: Die Frühe Neuzeit als Epoche, hrsg. v. Helmut Neuhaus, München 2009 (Historische Zeitschrift, Beihefte, NF 49), 251–289.

hatten. Insofern – und nur insofern – überwand der Pietismus ein wesentliches Charakteristikum der Konfessionalisierung, den Zusammenfall von Bekenntnisgebundenheit und politisch-sozialer Zugehörigkeit.¹⁰⁴ Denn der Konfessionalismus, der im Papsttum den Antichristen, in Rom die Hure Babylon und im Calvinismus eine nicht tolerierbare Häresie sah, blieb ja im aus dem Luthertum hervordachsenden Pietismus um 1700 bestehen. Die vielfachen Transfer- und Transformationsprozesse religiöser Denk- und Praxisformen über die Konfessionsgrenzen hinweg relativierten keine Wahrheitsansprüche.

Kritisch wurde diese Neubestimmung des kirchlichen und gesellschaftlichen Status der Pietisten dort, wo sich die *ecclesiola* auch aus dem funktionellen Bezug auf die *ecclesia* noch löste und die Mehrheitskirche als »Babel« der Verdammnis überantwortete. Daher hat Spener mit dem Konzept *ecclesiola in ecclesia* einen wichtigen Unterschied seines Pietismus-Verständnisses zum radikalen Separatismus wie zum Puritanismus markiert. Dieser lag weniger im Frömmigkeitsverständnis, in Selbsterziehung und Heiligkeitsideal des ernsthaften Christen als vielmehr in der Haltung und Verfasstheit der Gruppe. Für Spener, wie gesagt, sollte sich Pietismus innerhalb der Volkskirche begründen und hatte im Hinblick auf diese auch eine klare Aufgabe. Die Absonderung vollzog sich bei Spener von der Weltlichkeit in Kirche und Gesellschaft, nicht von der Kirchlichkeit als solcher. Die radikalen Pietisten hingegen trennten sich von der Volkskirche, die Puritaner vom Anglikanismus.¹⁰⁵

Eine zweite, signifikant weitergehende Akzentuierung erhielt die nämliche Entwicklung im Halle August Hermann Franckes. Nicht die *collegia pietatis* standen im Mittelpunkt, die hier gar nicht mehr gegründet wurden, sondern vielmehr die ausgrenzende Vergemeinschaftung um die Kontrast-Erfahrung von verworfenem Naturzustand und Wiedergeburt. Vorbilder dafür gab es allenfalls im Spiritualismus und in bestimmten reformierten Gruppen.¹⁰⁶ »Neu geboren werden« war nun nicht mehr ein Terminus dogmatischer Begrifflichkeit im Rahmen lutherischer Lehren zur Heilsökonomie der Taufe, sondern ein schmerzhaft durchlittenes, existenziell prägendes, ja datierbares Widerfahrnis. Als solches wurde die »warhaftige Bekehrung« zum Kennzeichen eines jeden, der beanspruchte, ein echter Christ zu sein. Das scharf Markierte dieser geradezu binär operierenden Religiosität unterschied nun kompromisslos zwischen Kindern Gottes und Kindern der Welt, Erkenntnis Christi und Schulwissenschaft, ernsthaftem Glaubensleben und Anfeindung der Welt, echter Hingabe und steten Konzessionen daran, wie die Dinge nun einmal liegen.

Die als Wiedergeburt konzipierte Heiligung als Mittelpunkt einer pietistischen Lebensform ist erst dann scharf markiert, wenn man sie mit dem Verchristlichungsstreben der Konfessionalisierung vergleicht. Viel von den em-

¹⁰⁴ Vgl. WALLMANN: Alternative Geschichte (wie Anm. 87), 65f.

¹⁰⁵ Vgl. WALLMANN: Was ist Pietismus? (wie Anm. 87), 18.

¹⁰⁶ WALLMANN, Johannes: Der Pietismus. Ein Handbuch, Stuttgart 2005, 109f, das folgende Zitat ebd.

pörten Reaktionen der Mehrheit auf die Entstehung des Pietismus erklärt sich daraus, dass er die protestantische Konfessionalisierung nach mehr als einem Jahrhundert rundweg für gescheitert erklärte, ja behauptete, sie sei auch mit noch erweiterten Anstrengungen unmöglich. Wie die Reformation selbst war der Pietismus seinerseits eine Absetzbewegung nicht von einer schlechterdings unchristlichen Gesellschaft, sondern von einem eigens und schroff delegitimierten Typ des religiösen Lebens. Luther hatte seine Gewissensnot angesichts eines falschen Vertrauens auf kirchlich-rituelle Medien des Heilserwerbs, die sogenannte »exteriorisierende Frömmigkeitstheologie«, auf das Nachdenken über die Rettung aller Christen übertragen.¹⁰⁷ Die lutherische Orthodoxie führte die Reformation formalisierend und institutionalisierend weiter, und der tridentinische Katholizismus beantwortete sie mit einer kritischen Selbstreform. Beide Konfessionalisierungen waren dementsprechend darauf aus, je auf ihre Weise ein für die religiösen Anspannungskräfte der Massen taugliches Erlösungsmodell zu entwickeln, das, darin der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie exteriorisierenden wie interiorisierenden Typs ganz ähnlich, in hohem Maß religiöse Substitutionstechniken für menschliche Schwächen konstruieren musste. Alle diese Konzepte zielten auf eine Erziehung zur Konformität mit einem bestimmten Modell von Kirche, damit diese Substitutionstechniken zur Anwendung kommen konnten. Der Diskurs über den göttlichen Strafzorn, allgegenwärtig in den Predigten und Edikten des 16. und 17. Jahrhunderts, war verschränkt mit eben jenem Mindeststandard kirchlich konformen Verhaltens: Diese Minimaleinfügung war darauf aus, dass ausnahmslos alle angemessen jene Mittel gebrauchten, die die Kirchen als Ausgleich ungenügender Selbsterziehung zur Verfügung stellten. Zwar waren die Räume, in denen man sich in riskierten Zeiten zu bergen hoffte, sehr unterschiedlich ausgestaltet: Katholiken des 16. und 17. Jahrhunderts stand neben dem Andachtsbuch ein weiter Ritualraum der Liturgien, Sakramentalien und in die Landschaft ausgreifenden Repräsentanz des Sakralen offen, bevölkert mit einer großen Zahl alter und neuer Vermittler, Fürsprecher und Medialitäten. Protestanten hingegen waren neben dem öffentlichen Vollzug der *nota ecclesiae*, der würdevoll und autoritätsheischend, aber wenig theatralisch und visuell war, auf Lektüre und Lied verwiesen und damit vorwiegend auf das, was das 15. Jahrhundert »innichait« genannt hatte. Obwohl auch der Katholizismus auf die Erschließung und Ausgestaltung der inneren Seelenräume größten Wert legte,¹⁰⁸ bleibt die Wirkungsgeschichte dieser Konzentration der Alltagsreligiosität auf Hausandacht, Buch

¹⁰⁷ Vgl. LEPPIN, Volker: Martin Luther, Darmstadt 2006, 28–164; KORSCH, Dietrich/LEPPIN, Volker (Hrsg.): Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2010 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 53); LEPPIN, Volker: Spätmittelalterliche Wege der Immediatisierung und ihre Bedeutung für die reformatorische Entwicklung Martin Luthers. In: Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation, hrsg. v. Johanna Haberer/Berndt Hamm, Tübingen 2012 (Spätmittelalter – Humanismus – Reformation 70), 307–337.

¹⁰⁸ Vgl. HOLZEM: Buch (wie Anm. 63), (Lit.).

und Gesang, Meditation und Reflexion ein die großen Denominationen schon früh unterscheidendes Charakteristikum, das sich, wie die oben aufgewiesenen Differenzierungen, bis ins 19., teils 20. Jahrhundert gravierend auswirken sollte.¹⁰⁹ Diese Lebensformen der »Christianität« waren ein Kompromiss zwischen einer Idealvorstellung christlichen Lebens und den Eigengesetzlichkeiten einer Existenz unter den Bedingungen frühneuzeitlicher Soziabilität.

Diesen Kompromiss kündigten die Pietisten auf, indem sie darin liegende bloß öffentliche Ehrbarkeit für ungenügend, ja für heidnisch erklärten und damit den größten Teil der Christenheit aus dem Christentum herausdefinierten. »Es muß ja«, meinte Spener, »ein mercklicher unterscheid sein/unter einem blossen moral und erbaren leben/wie ein Heyd leben kann/[...] so dann einem christlichen und heiligen leben.«¹¹⁰ Der pietistische Selbstanspruch der Heiligung konnte zugleich attraktiv wie drückend wirken, weil er für eine elitäre Haltung stand, in der keine praktische Handlung, aber auch keine seelische

¹⁰⁹ Vgl. exemplarisch: VOGLER, Bernard: Die Gebetbücher der lutherischen Orthodoxie (1550–1700). In: Lutherische Konfessionalisierung, hrsg. v. Rublack (wie Anm. 81), 424–434; VEIT, Patrice: Private Frömmigkeit, Lektüre und Gesang im protestantischen Deutschland der frühen Neuzeit: Das Modell der Leichenpredigten. In: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, hrsg. v. Rudolf Vierhaus, Göttingen 1992 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 104), 271–295; MEDICK, Hans: Buchkultur und lutherischer Pietismus. Buchbesitz, erbauliche Lektüre und religiöse Mentalität in einer ländlichen Gemeinde Württembergs am Ende der frühen Neuzeit: Laichingen 1748–1820. In: ebd., 297–326; FRANÇOIS, Étienne: Das religiöse Buch als Nothelfer, Familienreliquie und Identitätssymbol im protestantischen Deutschland der Frühneuzeit (17.–19. Jahrhundert). In: Hören – Sagen – Lesen – Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. FS Rudolf Schenda, hrsg. v. Ursula Brunold-Bigler/Hermann Bausinger, Bern u. a. 1995, 219–230; VEIT, Patrice: Kirchenlieder und lutherisches »Privatleben«. Die Leichenpredigten als Fallstudie. In: Religion und Religiosität im Barockzeitalter, hrsg. v. Dieter Breuer, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), 593–602; STRÄTER, Udo (Hrsg.): Pietas in der Lutherischen Orthodoxie (Themata Leucoreana), Wittenberg 1998; NIEKUS-MOORE, Cornelia/VAN INGEN, Ferdinand: Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit. Funktionen und Formen in Deutschland und in den Niederlanden, Wiesbaden 2001 (Wolfenbütteler Forschungen 92); BUNNERS, Christian: Gesangbuch. In: Glaubenswelt, hrsg. v. Lehmann (wie Anm. 93), 121–142; VEIT, Patrice: »Gerechter Gott, wo will es hin/Mit diesen kalten Zeiten?« Witterung, Not und Frömmigkeit im evangelischen Kirchenlied. In: Kulturelle Konsequenzen der »Kleinen Eiszeit«, hrsg. v. Wolfgang Behringer/Hartmut Lehmann/Christian Pfister, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212), 283–310; VEIT, Patrice: Entre violence, resistance et affirmation identitaire. A propos du cantique de Luther »Erhalt und Herr bei deinem Wort«. In: Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800), hrsg. v. Kaspar von Greyerz/Kim Siebenhüner, Göttingen 2006 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 215), 265–301.

¹¹⁰ SPENER, Philipp Jakob: Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen (Frankfurt 1680); vgl. MATTHIAS, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Glaubenswelt, hrsg. v. Lehmann (wie Anm. 93), 49–79, hier 51.

Regung in einem nicht dem Heilungsideal unterworfenen neutralen Bereich des Lebens stattfinden konnte.

Dieser Ausgangspunkt der Theologie im individuellen Heilsprozess zeitigte drittens Konsequenzen nicht nur für die Ekklesiologie, sondern darüber hinaus auch für den Habitus des Sozialen schlechthin. Die scharfe Scheidung von Weltkindern und Gotteskindern qualifizierte nur die Wiedergeborenen als Mitglieder der rechten Kirche. Luthers Gemeinde der Wortverkündung und Reichung der Sakramente war als äußerliche Kirche eigentlich nurmehr Babel, gegen die Separatisten aber bleibend wichtig als Raum, der den Vollzug der »Ordnung des Heyls« zu ermöglichen half. Weil aber die Vergemeinschaftung der Wiedergeborenen sich vorbildlich vollziehen musste, wurden die Konventikel, wurde aber vor allem die Schulstadt Glaucha/Halle zur gerechtfertigten Alternative. Hier belehrten, ermutigten und stärkten sich die wahren Christen gegenseitig. Hier wurde der wahre Gehorsam gegen Gottes Gebot in einer Freiwilligkeit praktiziert, die keine davon unerfassten Sphären des Lebens mehr kannte. Familie, Arbeit, Freizeit, Nahrung, Kleidung, kulturelle Orientierungen, Wohltätigkeit: Schlechterdings alles bestimmte sich in der rechten Kirche vom Anspruch der Wiedergeburt her; indifferente Nebendinge (*Adiaphora*) konnte es nicht geben. Obwohl Francke das nicht zugestehen konnte, stand dahinter ein latent perfektionistisches Konzept christlichen Lebens, das bei allem Wissen um menschliche Schwachheit auf eine stete Steigerung der gläubigen Lebenshaltung ausgerichtet war.¹¹¹

War die Wiedergeburt ein so distinktes Merkmal der Heiligung und der Scheidung von Christen und Heiden, musste daher die Vergemeinschaftung in der Absonderung von weltlich Gesinnten und ihren bürgerlichen Konversationen und Konventionen zwangsläufig werden.¹¹² Pietistische Vergemeinschaftung war eine Soziabilität der Separierung, wobei »Welt« für alles das stand, was als »Weltgeist« der »Weltmenschen« der Hinwendung zu Gott und einer konsequenten Frömmigkeit im Weg stand. Mit den Weltmenschen verbanden sich auch Weltängste: vor den noch nicht überwundenen Folgen der alten und den Bedrohungen der neuen Kriege, vor der Kontamination durch die oberflächlich ehrbare Bürgerlichkeit, vor der falschen Sicherheit der Vergnügten, vor den ökonomischen und politischen Umbrüchen, vor dem heraufziehenden Zeitalter der Vernunft in Philosophie und Naturwissenschaft und ihren Vonselbständigkeits-tendenzen gegenüber der Gottesgelehrtheit. Die pietistische Separation konstruierte neue Hoffnungen gegen diese Ängste, vor allem aber

¹¹¹ Vgl. ALBRECHT-BIRKNER, Veronika/STRÄTER, Udo: Die radikale Phase des frühen August Hermann Francke. In: Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung, hrsg. v. Wolfgang Breul/Marcus Meier/Lothar Vogel, Göttingen 2010 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 55), 57–84, hier 59–71.

¹¹² Vgl. JAKUBOWSKI-TIessen, Manfred: Eigenkultur und Traditionsbildung. In: Glaubenswelt, hrsg. v. Lehmann (wie Anm. 93), 195–210, hier 196–199; LEHMANN, Hartmut: Absonderung und neue Gemeinschaft. In: ebd., 487–497; GESTRICH: Pietistisches Weltverständnis (wie Anm. 97), 556–583.

ein elitäres Gefühl der Zusammengehörigkeit und des überlegenen Wissens um notwendige Lebensentscheidungen, tiefere Weltentwürfe und ausstehende Geschichtsumbrüche. In dieser Geborgenheit wurden soziale Ungleichheit und Unebenbürtigkeit in der Idee gemeinsamer Gottesfreundschaft harmonisiert. Standesgrenzen schwächten sich vielfach ab, nicht nur bei den Radikalen. Im Gegenzug aber nahm die soziale Kontrolle erheblich zu. Und gleichzeitig verdüsterte sich der Blick auf die engere und weitere Umgebung noch weiter, als er es bereits in der orthodoxen Gesellschaftskritik getan hatte. Pietismus konnte auch sehr selbstgerecht daherkommen.

Dabei ging, viertens, das Inklusivistische des katholischen und lutherischen Gemeinsinns, das Bestreben eines tendenziellen Einbezugs aller, nicht völlig verloren. Aber Spener verlegte diese Idee in sein quasi chiliastisches Konzept der »Hoffnung besserer Zeiten«: Diese Erwartung stand für eine künftige, transzendent und endzeitlich heraufgeführte neue Allgemeinheit der Kirche, wenn Gott die in ihr lebenden »Armen« und ihre Klagen endlich erhöere (vgl. Ps 4 und Luthers Lieddichtung dazu). Lebten die wahren Christen gemäß dem Evangelium, dann sei auch die endzeitliche Bekehrung der lauen Namenschristen und, Signal der Endzeit, die schließliche Bekehrung der Juden nicht mehr fern. Der Inklusionismus der Konfessionalisierung wurde gleichsam zeitlich ausgelagert. Das »schon jetzt« und »noch nicht« dieses Lebensentwurfs wies gewisse Analogien zum oben beschriebenen katholischen Modell auf. Im Unterschied dazu aber ging es nicht um eine weltgeschichtliche Verzeitlichung, sondern um eine jenseits der Welt verortete Eschatologisierung des christlichen Universalismus.

TRANSCENDENZBEZÜGE SOZIALER VERGEMEINSCHAFTUNG ZWISCHEN VORMODERNE UND MODERNE

Fragt man, wie der Dresdner SFB »Transzendenz und Gemeinsinn« das verdienstvoll getan hat, nach den Wurzeln von Gemeinwesentheorien, die ihre Letztbegründungen in die Sphären der Unverfügbarkeit stellen, dann wird aus einer theologischen Perspektive die ganze Schwierigkeit dieses Projekts für die Akteure sichtbar: Ihrem Ansinnen stellte sich schon in der Vormoderne die Tendenz zur Pluralisierung von gemeinen Sinnen entgegen, die aus der Pluralität der religiösen Bewusstseins Haushalte und Praxisformen, kurz: aus dem sehr umfassend gedachten »religiösen Wissen« der Akteure resultierte. Die steten Transformationen und Vervielfältigungen dieses theoretischen wie praktischen Wissens sind, gegen die Meistererzählung von der Statik der Vormoderne, eigentlich kennzeichnend für die soziale und kulturelle Wirkungsgeschichte des religiösen Diskurses, die wir in Tübingen zum Gegenstand eines Graduiertenkollegs und zum Anlass der in diesem Band dokumentierten Ringvorlesung ge-

macht haben.¹¹³ Argumentiert man so, dann braucht man keine teleologisch auf die Wissensgesellschaft der Moderne zulaufenden Säkularisierungsgeschichten mehr zu erzählen, was das Paradigma der Konfessionalisierung nie wollte, wessen es aber immer wieder verdächtigt wurde. Und man braucht die konfessionsübergreifenden Strukturanalogien, die der Prozess der Konfessionalisierung tatsächlich hervorbrachte – die gruppengebundene Vereindeutigung von Glaubensüberzeugungen, die Verflechtung von Kirche und Staatsverdichtung auf der Ebene der Territorien, die Investitionen in Eliten- und Massenbildung, die daraus hervorgehende Professionalisierung der Amtsträger in Staat und Kirche, schließlich die Homogenisierung und teils auch Disziplinierung von Alltagsüberzeugungen und -praktiken – nicht mehr als Einebnung konfessionellkultureller Differenz zu verdächtigen und keine Kämpfe um die Validität modernisierungstheoretischer Entwürfe mehr in die Religionsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts zu verlagern.¹¹⁴ Und weil diese Entwicklungen ein vom 16. und 17. Jahrhundert übergreifendes Moment in das 19. und noch das 20. sind, braucht man keine Sattelzeit des späten 18. Jahrhunderts einzuschieben, die eine Art Kontinentscheide zwischen der religiös gebundenen Wissensgesellschaft der Vormoderne und der säkular entgrenzten Moderne aufschichtet. Stattdessen ist die Frage nach dem Zusammenhang von Transzendenz und Gemeinsinn Teil einer langen Geschichte, die die Dynamisierungsleistung des religiösen Wissens für die Wissensgeschichte der gesamten Vormoderne als einer oft konfliktgeladenen Auffächerung und Pluralisierung sichtbar macht. Ihre wichtigsten Etappen können hier nur in Stichworten aufgerufen werden:

- die Konkurrenz religiös-weltlicher Ordnungsmodelle im 11. und 12. Jahrhundert,
- die Diversität der Kirchen- und Nationsentwürfe und der Frömmigkeitsstile im 15. Jahrhundert,
- ihre kämpferisch konkurrierende Verdichtung zu Konfessionen im 16. Jahrhundert und deren interne Pluralisierung im 17. und 18. Jahrhundert,
- die nicht erst seit der Aufklärung hinzugetretene Reibungsfläche zwischen dem auf Offenbarungstexte und ihre Aneignung rückbezogenen religiösen Wissen und den Wissensressourcen, die ihre Autorität auf empirische Naturerkenntnis, auf philosophische Reflexion oder auf die Plausibilität des Alltäglichen gründete,

¹¹³ Vgl. HOLZEM, Andreas: Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ›religiösen Wissens‹. In: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, hrsg. v. Klaus Ridder/Steffen Patzold, Berlin 2013 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 23), 233–265.

¹¹⁴ Vgl. HOLZEM: Augenaufschlag (wie Anm. 102); DERS.: Epochenphänomen (wie Anm. 103).

- das Ganze schließlich zunehmend überlagert und amalgamiert mit neuen Transzendenzen wie dem Volk, der Nation, der Freiheit, der sozialen Gleichheit oder der »Volksgemeinschaft« im 19. und 20. Jahrhundert.¹¹⁵

Wir gewinnen mit diesen Reflexionen, die auf die Dynamik des religiösen Wissens und seine Praxeologie rekurren, nochmals entscheidend gegenüber den unbestreitbaren Verdiensten der Konfessionalisierungsforschung: Diese hatte stets Schwierigkeiten, die religions- und wissenssoziologischen Kardinalunterschiede des 19. Jahrhunderts zu erklären, weil ihr Erkenntnisinteresse geleitet war durch die Parallelität formaler Modernisierungsprozesse in der Frühen Neuzeit. Staatsverdichtung und Territorialisierung, Professionalisierung und Bildung, Politisierung und Ökonomisierung standen im Vordergrund einer Frage nach den indirekten und flächigen Wirkungen des europäischen Konfessionenkonflikts. Von der Konfessionalisierungstheorie her fragte man nach funktionalen Äquivalenzen der »ethisch-moralischen Normierung und Disziplinierung«, des Wachstums und der Funktionalität von Strukturen und Institutionen sowie der kulturellen Entwicklung und edukativen Expansion der getrennten Konfessionen. Je genauer man diese Analogien in den Mittelpunkt rückte und damit die ältere Vorstellung vom Katholizismus als »gegenreformatorischem« Modernisierungsverlierer überwand, umso problematischer wurden die Versuche, die scharfen Konfessionsdifferenzen des 19. Jahrhunderts, die in Entfremdungen des 20. fortwirkten, möglichst ausschließlich aus den Bedingungen des 19. Jahrhunderts selbst zu erklären – oder im Umkehrschluss das 19. Jahrhundert zu einem zweiten konfessionellen Zeitalter zu erklären. Doch die differenzierende Interpretationsleistung des Konfessionalisierungsparadigmas wächst, wenn die (strukturenalog produzierten) Unterschiede nunmehr ihrerseits in die Mitte des Forschungsinteresses gerückt werden: Nicht nur der relativ ähnliche Verlauf und die Medien dieses Prozesses, sondern auch seine konfessionskulturell differenzierenden Gehalte und Praxeologien »religiösen Wissens« sind einzubeziehen. Eben dies wurde hier mit einer kleinen Skizze zu den unterschiedlichen Möglichkeiten versucht, Gemeinwesenorientierungen aus Transzendenzbezügen herzuleiten und in ihnen zu fundieren. Kurz: Christen artikulieren ihre religiöse Heilshoffnung nicht unabhängig von den Gemeinschaften und Institutionen, in denen sie leben: Familie und Nachbarschaft, Dorf und Stadt, Staat und Gesellschaft, aber eben auch Kirche und Kult. Eine weiterentwickelte Konfessionalisierungs-, ja generell Frühneuzeitforschung muss kirchliches und religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum so in den Mittelpunkt stellen, dass auch die neuen Plausibilitäten sichtbar werden, die aus der Mitte der ins Plurale transformierten und medialisierten religiösen

¹¹⁵ Zum Forschungsprogramm vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduiertenkollegs/gk-religioeses-wissen.html> (Aufruf 15. Januar 2015) und HOLZEM: Wissensgesellschaft der Vormoderne (wie Anm. 113).

Praxis hervorwachsen. Gemeinsinne setzten sich nicht allein deshalb durch, weil sie das Sozialleben regulierten, sondern weil sie darüber hinaus neue Erfahrungen ermöglichten: liturgisch, sozial und familial. Von dort her sind das religiöse Wissen und der Transzendenzbezug der gruppengebundenen Praxis zu bearbeiten.

Konfessionelle Grenzverschiebungen katholischer Reformtheologien »um 1300«

Georg Esser

I. ÖKUMENE HEUTE - MODERNITÄTSTHEORETISCHE ANNÄHERUNGEN

Da dem Thema meines Beitrags allmählich Kaputt zu verfallen, ist es nicht überflüssig, sich ihm über einen Vorweg zu nähern. Im September 2012 erschien in der FAZ ein Leserbrief,¹ der sich mit dem Aufruf »Ökumene jetzt kritisch einschätzen«² auseinandersetzt, den sogenannte Katholiken und Protestanten, die in der Politik, der Kultur und in der Medien tätig sind, Anfang September 2012 veröffentlicht hatten. Gleich zu Beginn zieht der Leserbriefschreiber eine historische Analogie, weil ihn die »Vorlesung des Aufrufs an die Kabinettsorder Friedrich Willstätter III. vom 27. September 1917«³ erinnert, in der dieser zu einer »einheitlich religiösen Vereinigung der beiden, nur noch durch äußere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen«⁴ aufrief. Die Analogie zwischen dem heutigen Aufruf »Ökumene jetzt«⁵ und der damaligen Order des preussischen Königs besteht, so der Leserbrief, in der Relativierung theologisch-kirchlicher Differenzen. Diese Relativierung laufe auf diese Argumentationsfigur hinaus: Weil dogmatische Unterschiede aus ökumenischer Perspektive letztlich irrelevant seien, könne man von der Lösung in diesen Fragen die Einheit der Kirchen nicht abhängig gemacht werden. Im Gegensatz dazu äußerte der Leserbriefschreiber ein breites Spektrum von Argumenten, Beispielen und Glaubenshaltungen, das ebenfalls mehr die tiefgreifende Fundamentaldifferenz belegen soll, die zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche besteht.

Man wird dem Schreiber nicht zu nahe treten, solange Leserbrief als ein Symptom zu deuten. Und zwar als ein Symptom für den neuen Kirchenverständnis, den wir seit einigen Jahren zu beobachten allen christlichen Konfessionen und Denominationen beobachten können. Katholischerseits lässt diese

¹ Der vorliegende Beitrag wurde für die Drucklegung nur von wesentlichen Unschärfen und Irrtümern bereinigt. Dagegen wurde der Wortlaut weitgehend beibehalten.

² Vgl. Leserbrief, Georg Friedrich Willstätter: Ökumene 1917, FAZ, 29. September 2012.