

Wirklichkeit der Kirche, wie sie vor allem historiographisch zu Tage trete, um auf dieser Grundlage die Sichtbarkeit der Kirche mit Hilfe logischer Konstruktionen evident zu machen.

Zum Abschluss dieses zweiten Kapitels wird die Auffassung des Jesuiten Robert Bellarmin (1541–1621) untersucht, mit dem die gegenreformatorische Theologie ihren Höhepunkt erreicht hat. Hier wird Kirche zu einer „Instanz ‚visualisierter Wahrheit‘“ (330), die durch die päpstliche Autorität garantiert wird. Das bedingt nicht nur präzise Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern lässt auch die raum-zeitliche Konkretion zu einem bestimmenden Wesensmerkmal der Kirche werden, was letztlich zu einer „Apologie des Sinnfällig-Evidenten und Rational-Kontrollierbaren“ (346) führt.

In einem dritten Kapitel wird die Untersuchung noch um einen Aspekt erweitert, indem die jeweilige Inanspruchnahme Augustins in beiden kontroverstheologischen Lagern mit Augustins eigenem Verständnis der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit der Kirche verglichen wird (347–424). Die abschließende Beurteilung, dass hier bei Luther und den katholischen Kontroverstheologen jeweils eine „einseitige Auflösung des ‚komplexen‘ Kirchenverständnisses Augustins“ (394) erfolgt sei, verkürzt aber wiederum die komplexen theologiegeschichtlichen Zusammenhänge der Augustin-Rezeption im 16. Jh. und suggeriert darüber hinaus, dass mit Augustins Ekklesiologie ein differenzierter Problemstand erreicht worden sei, den die Reformationszeit dann nicht wieder erreicht hätte.

Im Schlussabschnitt werden die Ergebnisse zusammengefasst und mit Blick auf den ökumenischen Dialog ausgewertet. In systematisch-theologischer Perspektive wird ein integratives Konzept der Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche angestrebt, wobei vor allem der Sakramentsbegriff angewandt und die Verknüpfung der Ekklesiologie mit der Inkarnationschristologie beleuchtet wird. Die kontroverstheologischen Abgrenzungen der Reformationszeit nun aber pauschal als „wenig hilfreich“ (457) hinzustellen, konterkariert den Erkenntniswert der theologiegeschichtlichen Analysen dieser Arbeit, die einen interessanten Einblick in das ebenso vehemente wie differenzierte Ringen um die Kirche im 16. Jh. vermittelt und dabei grundlegende ekklesiologische Auffassungen erhellt, die keineswegs nur der Vergangenheit angehören.

Bonn

Michael Basse

Asche, Matthias / Schindling, Anton (Hrg.): *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster (Aschendorff) 2001, 468 S., kt., ISBN 3-402-05910-X.

Die umfängliche Einleitung von *Schindling* fächert die verschiedenen Forschungsinteressen auf, die bei der Komposition dieser ungewöhnlich kompakten und interessanten Aufsatzsammlung leitend waren. Hervorgegangen sind die Studien aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit“. Angesichts der Wiederkehr des Phänomens des religiös (mit)motivierten Krieges in Europa stellt sich dieser SFB der Aufgabe, „aktuelle Probleme historisch zu beleuchten“ (15; s. auch die den Bogen bis in die Gegenwart schlagenden Ausführungen 27–44). Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang die kategorialen Überlegungen zur Wiedergewinnung eines philosophisch und sozialwissenschaftlich fundierten Erfahrungsbegriffs (13) als Grundlage eines umfassend anschlussfähigen mentalitätsgeschichtlichen Forschungsansatzes. Von dieser Seite her ergeben sich sodann wichtige, potentiell vertiefende Bezüge zum Konfessionalisierungsparadigma – in welcher Weise ist Kriegserfahrung konfessionell strukturiert, bzw. wie modifiziert Kriegserfahrung Konfessionalisierung (26; vgl. auch 44–51)? – In diese Perspektive gehört auch die Widmung des Bandes an E.-W. Zeeden zu dessen 85. Geburtstag. – Endlich lassen sich die Aufsätze auch als mustergültig quellennah gearbeitete Fallstudien zu den Auswirkungen des dreißigjährigen Krieges in vier Territorien an den Rändern des Herzogtums Württemberg lesen (21f.; wer hier, wie Rez., allenfalls mangelhafte Vorkenntnisse mitbringt, der lese zuerst die vorzüglich klaren und präzisen Ausführungen von *Kohlmann* 130–137).

Zwei der vier Beiträge nehmen ihren Ausgangspunkt bei protestantischen Zeugen und Quellen. „Lebt wohl, Gott sei mit uns, nun müsst ihr doch alle wieder katholisch werden“ – mit diesen Worten nahm der nach der Schlacht von Nördlingen von 1634 aus seinem Amt vertriebene lutherische Pfarrer Simon Löw Abschied von seiner Gemeinde im brandenburg-ansbachischen Satteldorf (89 mit Anm. 65) – F. *Kleinehagenbrock* hat dieses Zitat als Titelmotto über seine Ausführungen zu dem Thema „Der Dreißigjährige Krieg als Bedrohung der Konfession in der Grafschaft Hohenlohe“ (59–122) ge-

stellt. Er untersucht die Kriegserfahrungen in dem durch ererbtragliche Regelungen zersplitterten Territorium, das erst seit den 1570er Jahren durchgängig lutherisch geprägt war, anhand von Suppliken und Berichten von Beamten und Pfarrern. Neben den primär militärischen Belastungen und Gefährdungen durch die Kriegsläufe war die Möglichkeit, zwangsweise zum alten Glauben zurückgeführt zu werden, ein bestimmendes Motiv der aus den Quellen erhebaren Kriegserfahrungen. Besonders bedrohlich war die Situation nach dem Restitutionsedikt von 1629, das die Rückerstattung nach 1552/55 säkularisierter Klostergüter befahl (71–81). Das Eingreifen der Schweden brachte zunächst Erleichterung, ja, die Möglichkeiten territorialer Ausdehnung, die ihrerseits zur Unterdrückung katholischer Religionsübung genutzt wurden (82–86). Nach der Schlacht bei Nördlingen (1634) jedoch besetzten kaiserliche Truppen das Land (86–94). Kirche und Obrigkeit kooperierten in diesen Wechselfällen im Bewusstsein der Angewiesenheit aufeinander höchst effektiv. Trotz der ökonomisch-sozialen Folgen des Krieges blieb der Pfarrerstand als wesentliches Rückgrat der sich konfessionell definierenden Gesellschaft weitestgehend intakt. Solche Pfarrer, die ihrem Auftrag und ihren Gemeinden die Treue hielten, erfreuten sich hoher Wertschätzung (95–101). Pfarrer und weltliche Funktionsträger deuteten die prekäre Situation im Lichte endzeitlicher Erwartung als Strafe Gottes für sündhaftes Leben und manifesten Ruf zur Buße; der Aufruf zur selbstlosen Unterstützung der Verteidigungsanstrengungen sprach die Untertanen darauf an, dass der Tod besser sei als ein Leben unter seelengefährdender altgläubiger Herrschaft. Die memoria von Menschen, die in den Kriegsläufen zu Tode kamen, wurde in diesem Sinne gestaltet (93f.). Bußgesinnung konnte so als Wehrhaftigkeit betätigt werden, die ihrerseits charakteristisch defensiv limitiert war: „Das Bestehen gegen den römischen Antichristen ! und die allgemeine Bußbereitschaft mit der Umkehr zu einem gottgefälligeren Leben bildeten den geschichtstheologischen Rahmen, in dem das Kriegsgeschehen von der Kanzel herab gedeutet wurde – gefördert durch die gräfliche Familie und vorbildlich vorgelebt von Beamten und von Pfarrern“ (120). Von besonderer Bedeutung für die Festigung des solchermaßen strukturierten, politisch eindeutig defensiv-introvertierten konfessionellen Bewusstseins waren die Jubiläen von 1617 (Thesenanschlag) und 1630 (Übergabe der CA). Unter diesen Voraussetzungen

konnte dann auch das Ende des Krieges als gnädige Bewahrung rückhaltlos-dankbar gefeiert werden (59f.; 110–118). Vom nordöstlichen Rand Württembergs führt der Beitrag von C. Kohlmann an den südwestlichen; er schildert hauptsächlich anhand von „administrativem Schriftgut“ (129) „Kriegs- und Krisenerfahrungen von lutherischen Pfarrern und Gläubigen im Amt Hornberg des Herzogtums Württemberg während des Dreißigjährigen Krieges und nach dem westfälischen Frieden“ (123–211). Charakteristisch für die konfessionelle Ausgangslage in diesem von allen Seiten durch katholische Territorien begrenzten Gebiet war die Omnipräsenz des jeweiligen konfessionellen Widerparts (125f., 142f.). Ins Kriegsgeschehen wurde das Territorium erst nach dem Eingreifen der Schweden direkt verwickelt, aber ein Anwachsen gespannter konfessionellen Bewusstseins meint Kohlmann schon mit dem Reformationsjubiläum von 1617 konstatieren zu können (150–152). Mit Bezug auf offiziell-herzogliche Publikationen zum Jubiläum und unter Aufnahme von Formulierungen von Johannes Burkhardt konstatiert Kohlmann: „Die ‚konfessionpolitische Demonstration‘ des Reformationsjubiläums auf lutherischer und die entsprechend polemischen Reaktionen auf katholischer Seite schufen eine ‚konfessionell-militante Kultur, die sich lange vor dem Krieg zu formieren begonnen hatte, sich zu den Jubiläumsterminen am Anfang und auf dem Höhepunkt des Krieges verdichtete und weit darüber hinaus Bestand hatte“ (152; s. auch 155: Das Reformationsjubiläum habe unter der lutherischen Bevölkerung ein „antikatholisches Feindbild“ aktualisiert). In seiner Interpretation der gen. Texte sowie in seiner Deutung der folgenden Händel in seinem Untersuchungsgebiet verfolgt Kohlmann also eine Interpretationslinie, die, wie in den vorigen Zitaten angedeutet, hinsichtlich des Aggressionspotentials eine Art Symmetrie zwischen den Konfessionen annimmt. Damit wird er jedoch dem Quellenbefund nicht wirklich gerecht: Die offiziellen Dokumente zu dem Jubiläum von 1617 (151f.; s. auch das Faksimile des Jubiläums-Ausschreibens von 1630, 163) sind ganz auf Dankbarkeit für das dem Lande Geschenke bestimmt und schlagen keine aggressiv-expansionistischen Töne an. Die Streitigkeiten auf einer Hochzeitsfeier, von denen Kohlmann berichtet, entsprangen eindeutig aus katholischen Provokationen; für die Gewaltretorik katholischer Geistlicher, die in der Empfehlung pipfelte, man solle die Lutherischen „in Oehl süden“ (155) bringt Kohlmann kein

lutherisches Äquivalent bei, ebensowenig für die Misshandlungen, die dem lutherischen Pfarrer Scheufelin während einer dreizehntägigen Gefangenschaft zugefügt wurden und an denen er dann, erst dreißigjährig, starb (155–160). Es war denn auch die katholische Seite, die Mischehen mit Lutheranern drastisch erschwerte (177–182). Offenkundig waren die evangelischen und katholischen Kriegserfahrungen aufgrund fundamentaler kategorialer Differenzen höchst unterschiedlich strukturiert. Die von Kohlmann beigebrachten Zeugnisse bestätigen auf ihre Weise, was *Th. Kaufmann* aus theologisch-politischen Quellen erhoben hat, dass nämlich „eine theologische Legitimation oder eine religiöse Zielsetzung bei lutherischer Kriegsbeteiligung auszuschließen ist, ja dass der Dreißigjährige Krieg aus lutherischer Sicht niemals als ‚Religionskrieg‘ geführt worden sein kann.“⁹ Dasselbe ist dann ja auch an der allbekannteren konfessionell differierten Wertung des Westfälischen Friedens ablesbar: Den Lutheranern fehlte jegliche Vision einer kriegerisch zu erlangenden religiösen Einheit des Reiches, darum konnten sie, anders als viele Katholiken, an deren Spitze immerhin der Papst stand, den Frieden unbeschadet des Fortbestandes der Papstkirche aus vollem Herzen feiern, was auch *Kohlmann* plastisch-detailliert dokumentiert (188–196). Leider ist *Kohlmann* in dieser Hinsicht durch diese Unterbestimmung der konfessionsspezifischen Erfahrungsmuster, die seine eigenen Quellen so deutlich bezeugen, hinter seinen eigenen grundsätzlichen Überlegungen (123–125) zurückgeblieben. Eindrucksvoll jedenfalls ist seine Schilderung der Schicksale lutherischer Gemeinden und Pfarrer: Anders als im Hohenloischen mit seinen wohlgefühten Verwaltungsstrukturen verfielen Pfarrersfamilien der Verelendung, zumal auch die Unterstützungen durch die Gemeinden nachließen. Umso bemerkenswerter ist es, dass in den lutherischen Gemeinden des Untersuchungsgebietes bis auf besonders diffizile Ausnahmen während des Krieges durchgängig Pfarrer präsent und tätig waren (169–177). Die Frömmigkeit war, soweit sie aus Quellen abgeleitet werden kann, von einem tiefen Bußernst geprägt, der sich mit der Länge des Krieges eher intensiviert, als dass er abgenommen hätte; er bestimmte auch noch die Friedensfeiern. – Besonders intrikant waren die konfessionellen Verhältnisse im Amt Tennenborn; hier konnte der Abt

Georg Gaisser OSB die Gunst der Stunde nutzen und nach mehreren missglückten Versuchen im Gefolge des Restitutionsedikts 1629 sein Kloster St. Georgen wieder in Besitz nehmen. – Diesem Mann ist auch die erste der beiden folgenden, die Geschehnisse aus katholischen Perspektiven beleuchtenden Studien gewidmet: Unter der Leitfrage „Strafgericht Gottes oder menschliches Versagen?“ hat *Chr. Schulz* „Die Tagebücher des Benediktinerabtes Georg Gaisser als Quelle für die Kriegserfahrungen von Ordensleuten im Dreißigjährigen Krieg“ untersucht (219–290). Dieser Titel bedarf angesichts der Resultate der Durchführung einiger Präzisierungen: Das Tagebuch des Abtes ist, wie *Schulz* selbst hervorhebt, ein in seiner Art geradezu einmaliges Quellenstück – ob und in welchem Grade es für welche Gruppe repräsentativ sein könnte, lässt sich nicht ausmachen. Sodann: Die Titelfrage suggeriert die Erwartung, der Tagebuchschreiber habe sich vorwiegend mit letzten theologisch-geschichtsphilosophischen Fragen beschäftigt – das war nicht der Fall. Der durchaus gebildete Mann, der sich in den Widrigkeiten der Zeitläufte sowohl auf konventionell-christlichen (279f.) Quellen als auch aus den Reservoirs der humanistischen Bildung (273f.) Trost holte und daneben durchaus die sinnlichen Freuden des Lebens in dem Maße zu schätzen wusste, das ihm die Schranken seines Lebensstandes setzten (276), war hauptsächlich damit beschäftigt, mit den Mitteln des Rechts und der Politik seine Interessen bzw. die seines Klosterverbandes wahrzunehmen: „Das entscheidende Anliegen des Abtes ist es, in dem ihm zustehenden Gebiet nach Belieben, gewiss auch hinsichtlich der Religionsbestimmung, schalten und walten zu können, ohne darin von irgendeinem Konkurrenten beeinträchtigt zu werden. Was außerhalb dieser Grenzen existiert und passiert, betrachtet er hingegen als von ihm nicht beeinflussbar und deshalb sekundär“ (285). Hierzu passt es exakt, in welchem Sinne Gaisser ausweislich seiner Tagebücher den im Titel des Aufsatzes evozierten gewichtigen Topos vom „Strafgericht Gottes“ verwandt hat: Er schlüpfte ihm 1638 in die Feder, als der seiner Aufsicht unterstehende, ihn oftmals durch Widerspenstigkeit beschwerende Benediktinerinnen-Konvent Amtenhausen geplündert wurde. Konfessionellem Fanatismus war Gaisser ganz fern; er wertete ja die Auseinandersetzungen primär juristisch – so konnte er den amtlich

⁹ Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, *BhTh* 104, Tübingen 1998, S. 32.

motivierten Besuch eines lutherischen Pfarrers durchaus in ein gemeinsames Frühstück ausmünden lassen (286). Den Westfälischen Frieden mit seiner Rücknahme des Restitutionsedikts zugunsten der neuen Normaljahrsregelung, der die Säkularisierung seines Klosters endgültig festschrieb, konnte er allerdings nicht akzeptieren (241). – Aus ganz anderem Holze geschnitzt war Johannes Roy. Geboren 1572 als Kind einer entschieden katholischen Familie in Sigmaringen, erhielt er eine gute Schulbildung und studierte Jura. 1612 brach er seine Tätigkeit als Anwalt, wie später Alphons Maria von Liguori, ab und trat dem Kapuzinerorden bei – aus Johannes Roy wurde Fidelis von Sigmaringen. Als Ordensmann wurde er nach Rätien geschickt, um dort im engen Verbund mit habsburgischen Truppen, die um die Herrschaft über die Alpenpässe rangen, die reformierte Bevölkerung für den gegenreformatorischen Katholizismus zu gewinnen. Am 24. April 1622 wurde der Bettelmönch als Repräsentant und Agent der verhassten weltlich-geistlichen Besatzungsmacht von Bauern erschlagen. Der Tag, an dem mit dieser Gewalttat die Erhebung des Prättigaus gegen Habsburg begann (302), wurde so zugleich zum dies natalis des Heiligen Fidelis von Sigmaringen, dessen Kult *M. Ilg* in einer faszinierenden Detailstudie von monographischem Umfang schildert („Der Kult des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreißigjährigen Krieg“, 291–439). Dieser Kult war von Anfang an mehrstämmig: Schon bald nach seinem Tode begannen am Wiener Kaiserhof die langjährigen, durch Papst Urbans VIII. restriktives Dekret „De non cultu“ retardierten (311; 405) Bemühungen um dessen Selig- und Heiligsprechung. Parallel dazu wurde der Märtyrer auf Seiten der österreichischen Truppen als Schlachtenhelfer, in Parallele zu der als „Generalissima“ verehrten Muttergottes (315; 328), erfahren und verehrt; das Aufkommen dieses sich gleichsam auf der Grenze der „Legalität“ bewegenden Soldatenkultus wurde durch den Obristen Alwig von Sulz sowie durch Alexis von Kurzweiler, einen Ordensbruder des Fidelis, nach Kräften gefördert (313–320). Der ursprüngliche Soldatenkultus erwartete vom Heiligen schlicht Schutz und Bewahrung in Kriegsgefahren; auf einer nächsten Stufe wurde Fidelis unter Rückgriff auf neostoizistisches Gedankengut zum Vorbild selbstloser Pflichttreue sublimiert (333ff.). Mitte der 40er Jahre des 17. Jahrhunderts griff Kaiser Ferdinand III. mit neuer Energie die Bemühungen um die

Kanonisation des Kapuziners wieder auf (337ff.). – Unterdessen wuchs der Kultus des Fidelis räumlich in die Breite. Das Zentrum war der Kriegsschauplatz, auf dem er gefallen war; von hier aus drang er nach Oberitalien vor. Sodann hielt er Einzug in die katholischen Zentren der Schweiz (Chur, Luzern), strahlte auf den Heimatort und den Studienort (Freiburg i. B.) des Märtyrers zurück und konstituierte so einen „konfessionellen Erfahrungsraum“ (344–382, Zitat: 344). – Innerhalb dieses Raumes verlief auch die Wanderung des Leichnams bzw. seiner Teile ebenso wie die Ausbildung der Ikonographie des Fidelis-Kultus (382–402), in welcher der „Prättigauer Prügel“, eine ebenso primitive wie brutale Waffe, von besonderer Bedeutung war: Die stachelbewehrte Keule wurde sowohl zum Siegesymbol der aufständischen Schweizer als auch, transfiguriert zur Siegespalme, zum Attribut des Heiligen. – 1729 endlich wurde Fidelis selig-, 1746 heiliggesprochen: „Maria Theresia ließ sich mit Fidelis von Sigmaringen einen Kapuzinermärtyrer angelegen sein, dessen Kult von ihrem Vater maßgeblich betrieben wurde und der längst zu einem festen Bestandteil der ‚Pietas Austriaca‘ geworden war“ (421f.). – Abschließend seien die vielen interessanten, technisch ganz einwandfrei reproduzierten Illustrationen zumindest dankend erwähnt. Einige sind in kleinen Aufsätzen von *G. Maier*, dem der Leser auch die sorgfältig gearbeiteten, zuverlässigen Register verdankt, ebenso detailliert wie verständlich kommentiert.

Wuppertal

Martin Ohst

Steiger, Johann Anselm: Matthias Claudius (1740–1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik. Mit dem Totentanz von J. K. A. Musäus und J. R. Schellenberg (1785) und zahlreichen weiteren Illustrationen. Heidelberg (Palatina Verlag) 2002, 269 S., geb., ISBN 3-932608-30-5.

Einleitend und als Basis einer angemessenen Beschäftigung mit Matthias Claudius plädiert Steiger dafür, die vielschichtigen Positionen, die in der Zeit der deutschen Aufklärung begegnen, nicht in Aufklärung und Gegenklärung zu scheiden, sondern die aufklärerischen Impulse und deren kritische (Selbst-)Reflexion als gleichermaßen konstitutiv für die Aufklärungsepoche zu begreifen. „Claudius ist Aufklärer – keine Frage“ (10), jedoch sei ihm „zugleich daran gelegen, das Zeitalter des kritischen Geistes zur Selbstkritik zu führen“ mit „Metakritik insbesondere am theologischen Rationa-