

geboten. Dürftig sind die Ausführungen zu den Diskussionen um die Ekklesiologie auf dem Konzil. Die eigentlichen theologischen Probleme kommen kaum in den Blick, obwohl neuere deutsche Arbeiten vorliegen, die zwar zum Teil erwähnt, aber nicht ausgewertet werden.

Das Buch von T. stellt eine ungemein materialreiche (teilweise wohl zu breite) Darstellung des Verhältnisses der französischen Kirche und Politik zum Konzil von Trient dar. Viele Dinge können vertiefter erfasst werden, neue Aspekte kommen zum Vorschein. Die Stärke liegt dabei in der Schilderung des Ablaufs der Ereignisse. Ein tieferes Verständnis der theologischen Fragen des Konzils kommt zuweilen zu kurz. Insgesamt bedeutet das Buch eine Bereicherung der Forschung zum Konzil von Trient.

Bad Wörishofen

Klaus Ganzer

Herzig, Arno: Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jh., Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 266 S., 5 Abb., kt., ISBN 3-525-01384-1.

Unter dem Stichwort „Rekatholisierung“ verbindet Arno Herzigs als Überblick angelegte Darstellung das Konfessionalisierungsparadigma der neueren Frühneuzeitforschung mit Inhalten des älteren Begriffs „Gegenreformation“. Die „erzwungene Rekatholisierung protestantischer Untertanen“ kommt dabei als „radikalste Form der Konfessionalisierung“ (9) in den Blick, als ein vom staatlichen Machtinteresse initiiertes und gesteuertes Vorgang, der in alle Bereiche der Gesellschaft eingreift. Der Rekatholisierungsbegriff bezeichnet dabei „die weitgehend durch Gewalt herbeigeführte Einrichtung der katholischen Konfession als allein gültige Konfession im Staat“ (14) und ist so deckungsgleich mit römisch-katholischer „Monokonfessionalisierung“ (12 u.ö.). Mit Ausnahme von Bayern, das mit Erfolg schon früh im 16. Jh. die religiöse Bindung an Rom stärkte und gegen reformatorische Bestrebungen vorging, setzt die römisch-katholische Konfessionalisierung erst spät, mit den achtziger Jahren des 16. Jh.s ein und gewinnt gerade infolge dieser „Verspätung“ den Charakter von Rekatholisierung bereits protestantisierter Stände und Untertanen. Das gilt sowohl für die habsburgischen Lande als auch für die geistlichen Fürstentümer des Reiches, im 17. Jh. dann erst recht für Gebiete, die neu unter katholische Herrschaft geraten, z. B. die dann bayerische Oberpfalz. H. be-

trachtet die Rekatholisierung – im deutlichen Kontrast zur „katholischen Reform“ – als „primär staatliche Maßnahme“ (10) und stellt die Rolle des Staates ins Zentrum seiner Darstellung, geht aber auch auf religiöse Aspekte des Geschehens ein. Die römisch-katholische Konfessionskirche selbst rückt freilich ganz an den Rand. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die katholischen Fürsten im Zuge ihrer Rekatholisierungsmaßnahmen durchaus auch eigene Interessen gegenüber der Kurie und der römisch-katholischen Hierarchie wahrnehmen, wäre es doch interessant, das Zusammenwirken und die Differenzen von katholischem Staat und katholischer Kirche genauer zu beleuchten. Es ist ja nicht zuletzt die vom Tridentinum definierte universale und uniforme römisch-katholische Konfessionsidentität, die eine staatlich gelenkte Monokonfessionalisierung in der Form der Rekatholisierung nahelegt.

Die frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsmaßnahmen sind ein im Detail schwer zu überblickendes Feld. H. ordnet seine Beobachtungen in drei großen sachlichen Komplexen an, indem er sich zunächst der Politik im engeren Sinne zuwendet (17–80), dann Theologie und Staatstheorie betrachtet (81–152) und schließlich die Betroffenen behandelt (153–212). Die territoriale Vielgestaltigkeit der Vorgänge ist dabei immer wieder im Blick, doch konzentriert sich H. auf die habsburgischen Lande und auf Bayern, was um so plausibler ist, als Habsburger und Wittelsbacher ihre Rekatholisierungsprogrammatische auch in andere Territorien übertragen (vgl. 49ff.).

Das politische Programm der Monokonfessionalisierung ist gerade in den habsburgischen Landen erst spät zum Zuge gekommen und löst sich erst unter Ferdinand II. endgültig von dem Zwang zum Kompromiß mit den protestantisch gesinnten Ständen. Während die Protestanten in Böhmen und Nieder- und Oberösterreich noch 1609 vom innerhabsburgischen „Bruderzwist“ profitieren, verbinden sich nach der Schlacht am Weißen Berge (1620) absolutistische Tendenzen immer erfolgreicher mit der programmatischen und mit allen obrigkeitlichen Mitteln durchgeführten Monokonfessionalisierung. Für die habsburgischen Gebiete bleibt die Bindung der Staatsloyalität an die römisch-katholische Konfession politisch leitend bis 1774 (Ende der „Transmigrationen“ [= Zwangsumsiedlungen] nach Siebenbürgen) bzw. 1781 (Toleranzpatent Josephs II.). Daß die protestantischen Obrigkeiten in ihrer Ausübung des *ius reformandi* anders verfahren

ren, insbesondere keinen Zwang zur Emigration ausüben, zeigt ein kurzer Seitenblick auf Brandenburg-Preußen und Hamburg. An die Stelle konfessionellen Glaubenszwanges tritt dabei – jedenfalls in Brandenburg-Preußen – „bis weit ins 19. Jh. hinein die Forderung nach unbedingter Anerkennung des Staatskirchentums, der sich alle Konfessionen zu fügen hatten“ (30).

„Theologie“ ist bei H. begrenzt auf die religiöse Deutung der konfessionellen Situation durch kirchliche Vertreter des Rekatholisierungsprogramms, insbesondere aus den Reformorden der Kapuziner und der Jesuiten, und auf ihre sich aus dieser Deutung ergebende Umsetzung des Programms. Im Gegensatz zu den „lößlichen Gebräuchen“ der Papstkirche, die als identitätsstiftende Riten neu propagiert und im Rahmen des Barockkatholizismus zum religiösen Gesamtkunstwerk gestaltet werden, erscheint das reformatorische Christentum als ein „Abfall“, der sich dem „fleischlichen Evangelium“ verdankt, das zur Verweigerung einer strengeren, kirchlich normierten Moral unter dem Vorwand der Berufung auf die Schrift und das eigene Gewissen ermuntert. Insbesondere die Jesuiten lassen sich intensiv auf den politischen Vorgang der Rekatholisierung ein und stützen ihn durch ihre Konzentration auf die Bildung einer katholischen Elite, durch die Propaganda gegen konfessionelle Konzessionen, durch emotionalisierende Katechese, durch die Gestaltung „sakraler Landschaften“ und zugleich erlebnisbetonter wie sozial disziplinierender Riten (Prozessionen). Demgegenüber reagieren evangelische Theologen zwiespältig auf die Herausforderungen des Rekatholisierungsprogramms. Zum einen wird im Anschluß an den späten Luther die Emigration als einzige Möglichkeit des Umgangs mit Glaubenszwang herausgestellt, zum andern wird der Kryptoprottestantismus (Nikodemismus) nicht völlig verurteilt. Leitend ist in jedem Fall das Bewußtsein der Überlegenheit der evangelischen Wahrheit gegenüber der mit äußerem Zwang restituierten papstkirchlichen „Abgötterei“. Der Exulant und entschiedene Gegner des Kryptoprottestantismus Josef Schaitberger (1658–1733), der sich die lutherische Theologie als laikale Kontrovertheologie selbständig angeeignet hat, steht dabei ebenso für die Lebendigkeit des Luthertums wie die zählbare „Kirche im Verborgenen“. Mit Recht vermerkt H. das Erstauen der lutherischen Orthodoxie über die Existenz dieser „unsichtbaren Kirche“ (127) anlässlich der erzwungenen Emigration von über 600 Kryptoprottestanten aus

dem salzburgischen Defereggental. Es entsprach eigentlich nicht den Prinzipien lutherischer Ekklesiologie, daß die Exulanten, wie der orthodoxe Ulmer Superintendent Elias Veyel (1635–1705) feststellte, „der Augsburgischen Konfession zugehörig sind [d.h. nach lutherischem Verständnis einen wahren Glauben haben], obwohl sie weder Lehrer noch Prediger gehabt und sich nur mit lutherischen Schriften behelfen mußten“ (ebd.). Weder die lutherische noch die tridentinische Orthodoxie stellt Kategorien zur Deutung des Konfessionalismus bereit, die ein friedliches Nebeneinander bei gleichzeitiger voller Staatsloyalität ermöglichen. Zur Überwindung dieses Dilemmas verhilft erst die frühauflärerische Staatstheorie von Samuel von Pufendorf und Christian Thomasius mit ihrem den Ketzerbegriff aufgebenden „Toleranzkonzept“ (149). Leider unterläßt es H., diesen zweifellos richtigen Hinweis mit dem Ende der Rekatholisierungspolitik zu verbinden und schließt das Kapitel mit dem heilsamen Einfluß der Aufklärung in Preußen. Es bliebe zu zeigen, wie die aufklärerische Staatstheorie auf den katholischen Klerus und auf katholische Herrscher (Joseph II.) wirkt. Die Behauptung, in Gestalt von „Modernisierung und Rationalisierung“ führten innere Widersprüche des monokonfessionellen Systems zu dessen Aufhebung (13), wird diesbezüglich nicht belegt.

Die Auswirkungen des Rekatholisierungsprogramms auf die Betroffenen schildert H. anhand anschaulichen Materials in archivalischen und gedruckten Quellen (drei Quellenstücke sind im Anhang abgedruckt, 221–229). Emigration, Konversion und Kryptoprottestantismus sind drei Weisen der Reaktion, die nicht sauber voneinander zu trennen sind. Die eindeutigen Fälle lupenreiner Konversion und der sofortigen Emigration sind eher die Ausnahmen. Im Kryptoprottestantismus verbinden sich scheinbare Konversion mit verbleibender protestantischer Praxis, die bei Zunahme des staatlichen Drucks zur Emigration führen kann, wie die verschiedenen Emigrationswellen aus dem Salzburgerischen und die Zwangsumsiedlungen aus österreichischen Landen belegen. In der ersten Phase der Rekatholisierungsmaßnahmen ist der erkennbare Widerstand größer, wobei Frauen häufig eine markante Rolle spielen (166f.), wo sich der konfessionelle Dissens aber auch noch mit sozialer Unruhe verbinden kann wie im oberösterreichischen Bauernaufstand von 1625/26. Eine echte Akkulturation der rekatholisierten Protestanten im Sinne der kollektivierenden Barockkultur

erfolgt durchweg erst in der dritten Generation. H.s besondere Neigung gilt dem Kryptoprotentantismus, der bei äußerer Anpassung an die erzwungene Konfession in Konventikeln seine wahre Überzeugung lebt und sich dabei auf Bibel, Erbauungsschriften und Gesangbücher reformatorischer Provenienz stützt, über den Bücherschmuggel auch Verbindungen zum Gesamtprotestantismus pflegt. Diese verinnerlichte protestantische Religiosität behauptet sich trotz der Zwangsumsiedlungen über 150 Jahre lang. H. betrachtet die Kryptoprotestanten „als die ersten in der Neuzeit, die sich einer geistigen Gleichschaltung durch den modernen Staat widersetzen“, was „freilich nur bei einer fundamentalistischen Überzeugung von der Wahrheit ihrer Lehre möglich“ war (212, vgl. 14). Diese Wertung dürfte allerdings nur dann zutreffen, wenn man innerhalb des konfessionell definierten Rahmens bleibt und den Diszens zum konfessionellen System überhaupt, wie er bei Täufern und Spiritualisten, Quietisten und radikalen Pietisten Gestalt annimmt, unberücksichtigt läßt.

Die vielen Detailbeobachtungen des Buches können hier weder nacherzählt noch kommentiert werden; sie erhöhen insgesamt die Lesefreude erheblich. Ich erlaube mir nur eine kleine Korrektur: Urbanus Rhegius hat nicht „um 1530 Hall/Tyrol reformiert“ (184), sondern dort nur in den Jahren 1522/23 als Prediger gewirkt. Insofern ist es ganz unwahr-

scheinlich, daß seine zuerst 1529 in Augsburg erschienene und dann bis ins konfessionelle Zeitalter hinein häufig nachgedruckte „Seelenarznei“ auf dem Weg über seine Tiroler Wirksamkeit zu den salzburgischen Exulanten am Ende des 17. Jhs gelangt ist. Die Schrift war für die Bedürfnisse der Kryptoprotestanten besonders geeignet, weil sie mit der geistlichen Kompetenz der „Laien“ rechnet. – Mir sind nur wenige Druckfehler aufgefallen, gravierend nur „Constituto“ statt „Constitutio“ auf S. 87. Ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Sach- und Personenregister erschließen den Band und leiten zur Weiterarbeit an Karten und chronologische Tabellen, die helfen könnten, den Überblick über die Vorgänge in verschiedenen Territorien zu behalten, fehlen leider.

Insgesamt ist H. ein klar strukturierter und gut lesbarer Überblick über die römisch-katholische Monokonfessionalisierung gelungen, der durch Studien zur Theologie, zur Religiosität und zur Institution der römisch-katholischen Konfessionskirche in ihrem Gegenüber zu den „Akatholiken“ zu ergänzen wäre. Wer den nicht immer leicht faßbaren Wurzeln der bis in die Gegenwart spürbaren katholischen Konfessionskultur nachspüren möchte, findet in H.s Darstellung einen hilfreichen Zugang.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Neuzeit

Geyer, Hermann: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. Bd. I I. *theologia sincerior*. Johann Arndts Konzept einer mystisch-spiritualistischen Theologie. – II. *libri dei*. Die metaphorische Programmatik der „Vier Bücher vom Wahren Christentum“. – Bd. 2. III. *lumen gratiae et naturae coniungere*. Spiritualistisch-hermetische Theologie. Das theosophische Programm der „Vier Bücher“ (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 80 / I-III), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 2001, XII, 452 S.; VI, 370 S.; X, 546 S., geb., ISBN 3-11-017056-6.

Nicht weniger als drei Monographien in einem sind hier zu besprechen; die erste lag als Marburger theologische Dissertation (betreut von Hans Schneider) vor.

Der Umstand, dass Herausgeber und Verlag sich des komplexen Opus angenommen haben, signalisiert bereits dessen Wichtigkeit. Das bedeutet nicht, dass man die Bände nicht hätte verschlankt und entflechten können, aber der Vf. wollte wohl alles beieinander haben, was auch seinen Sinn macht, wengleich fraglich erscheint, wie die Fülle der Resultate rezipiert werden soll. Immerhin sei den lebenden Forschern über die Kirchengeschichte des 17. Jhs mitgeteilt, dass sie wie ihre Vorgänger nahezu alle in diesem Werk erwähnt werden und zwar bis auf wenige auch kritisch. Das verspricht und verdient Aufmerken und Diskussion.

Kein Experte wird Johann Arndt mit seinen Erbauungs-Bestsellern die enorme Bedeutung und Wirkung absprechen, auch wenn der sperrige Theologe und Kirchenmann in den Darstellungen zumeist nicht so recht zu Buche schlug. Was er