

REZENSIONEN

Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, hrsg. von Matthias Asche und Anton Schindling, Aschendorff, Münster 2001; 465 S., 31 € [ISBN 3-402-05910-X].

Der 2002 bereits in zweiter Auflage erschienene Sammelband präsentiert Ergebnisse des Tübinger Sonderforschungsbereiches „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ auf einem Feld, auf dem sich auch die neuere militärgeschichtliche Forschung erst langsam zu orientieren beginnt. Religion in ihrer konkreten Gestalt als Christentum im Verbund mit militärischen Auseinandersetzungen zum Forschungsgegenstand zu erheben, schien unter einem politik- oder sozialgeschichtlichen Paradigma weder möglich noch sinnvoll. Der erfahrungsgeschichtliche Ansatz, den Anton Schindling im einleitenden Beitrag als Leitprinzip aller Untersuchungen auffächert, eröffnet den Blick auf die vernachlässigten Phänomene. Staunend wird nun zur Kenntnis genommen, dass der christlichen Kirche eine „zentrale Funktion“ (Kleinhagenbrock, 94) unter den frühneuzeitlichen Deutungsmächten zukam. Der wissenssoziologisch fundierte Erfahrungsbegriff will „Erleben, Wissen, Deuten und Handeln im Wechselspiel von Individuen und gesellschaftlichen Gruppen zwischen Vergangenheit und Zukunft“ verknüpfen. (Schindling, 13)

Ob diese Ebene für die zu erfassenden Phänomene ausreichend ist, wird nach einem Durchgang zu klären sein. Prinzipiell, so Schindling (21), ließe sich das Verhältnis von Religion und Krieg in den Kategorien „Legitimation“ und „Konsolation“ beschreiben. Das leuchtet für den Erfahrungshintergrund eines Religionskrieges ein und scheint Möglichkeiten einer vielschichtigen Analyse zu eröffnen. Tatsächlich aber macht Schindling hauptsächlich ein Deutungsparadigma stark, das er als omnipräsent vorstellt: Der Krieg als Strafgericht Gottes. Ohne Zweifel ist damit ein überkonfessionelles legitimatorisches Modell angesprochen, das aber dennoch die Frage offen lässt: Was tröstete die Menschen in ihrer konkreten Leidenssituation?

Gerade für Erfahrungsgruppen, die nicht mit Erhalt oder Ausbau von Macht beschäftigt waren, spielte die religiöse Reflexion von Leid, die sich – ermöglicht durch die reformatorische Besinnung – in einer gesteigerten Subjektivität Ausdruck zu schaffen versuchte, zumindest in den nichtkatholischen Gebieten eine eminent wichtige Rolle. Mit der

Aufreihung von Paul Gerhardt, Klostereintritten und einem – was umstritten ist –aufkommenden Pietismus (46) bringt Schindling Phänomene in einen Zusammenhang, deren jeweiliger Beitrag zur Frage nach der Religion im Krieg unterbestimmt bleibt.

In vier Studien unterschiedlicher Länge und Qualität kommen die erfahrungsgeschichtlichen Leitfragen zur Ausführung. Während sich Frank Kleinhagenbrock und Carsten Kohlmann Erfahrungsräumen lutherischer Provenienz widmen, analysieren Christian Schulz und Matthias Ilg auf je unterschiedliche Weise spezifisch katholische Erfahrungsgruppen. Abgerundet wird der Band durch die sachkundigen Kommentare Gregor Maiers zum beigefügten zeitgenössischen Bildmaterial.

Frank Kleinhagenbrocks Untersuchung der „Bedrohung der Konfession in Hohenlohe“ möchte nach den Wirkungen des Krieges auf das konfessionelle Bewusstsein fragen (60). Als Quellen dienen ihm vorwiegend Verwaltungsakten, in denen sich die Erfahrungsräume lokal begrenzter Gruppen spiegeln. Besonders wichtig sind ihm dabei die Kondominatsorte, in denen katholische und evangelische Untertanen verschiedener Herren miteinander auskommen mussten. Als „exponierte Erfahrungsgruppe“ erschließt der Autor die lutherischen Pfarrer der Grafschaft. Dem aus verschiedenen Suppliken ersichtlichen starken Bedürfnis nach Seelsorge entsprach die Tendenz, Ausnahmeregelungen zuzulassen, die die kirchliche Versorgung sicherten, so zum Beispiel die Zulassung von Georg Friedrich Zoller (96) zum Pfarramt ohne akademische Ausbildung. Anhand einzelner Pfarrerbiographien zeigt Kleinhagenbrock den allgemein konstatierten Wandel im Verhältnis von Geistlichkeit und Gemeinde konkret auf. „Ein Pfarrer, der nicht nur geistlichen Trost spendet und die Predigt hält, sondern der auch mit seiner Gemeinde ist und ihnen in der Not des Krieges und bei Krankheit beisteht, erfüllt das neu entstehende Leitbild eines Seelsorge- und Hirtenamt verbindenden Pfarrers“. (99) Kleinhagenbrock kommt zu dem Schluss, dass die personelle Kontinuität der Pfarrerschaft sowie die öffentliche, konfessionsbetonte Predigt das lutherische Selbstbewusstsein des von ihm untersuchten Territoriums gefestigt haben. (109)

Kohlmann legt, ähnlich wie Kleinhagenbrock, das Augenmerk auf die Grenz- und Konflikträume, weil sich in ihnen die „spezifischen Verhaltensweisen der einzelnen Bekenntnisse“ deutlich ausprägten. (125) Exemplarisch untersucht er das in konfessioneller und territorialer Insellage existierende Amt Hornberg im lutherischen Herzogtum Württemberg. Er stützt sich auf ähnliche Quellengattungen wie Kleinhagenbrock. Der Deutung und Bewältigung des Krieges wen-

det sich Kohlmann zu, indem er versucht, Spuren frömmigkeitlicher Praxis in dem in tiefen konfessionellen Spannungen befangenen Territorium zu verfolgen. Ein für die Zeit typisches Dokument, ein Gebetbuch, vom Kirchenrat des Herzogtums herausgegeben, führt ihn allerdings über die schon bei Kleinhagenbrock eruierte Schablone des Kriegs als Strafe Gottes nicht hinaus. Auch die Aussage, dass „die Bitte um Beistand“ in fast allen Gebeten des 30-jährigen Krieges „wichtig wurde“, (186) kann nicht als weiterführende Erkenntnis behandelt werden. Die Intensivierung der Bußtage wird leider nicht mit der Suche nach dem „individuellen Glaubensleben“ (183) in Zusammenhang gebracht.

Der Beitrag von Christian Schulz steht in einer engen räumlichen Verbindung zu dem von Kohlmann untersuchten Territorium. Eines der seltenen Ego-Dokumente, die Tagebücher des katholischen Abtes Georg Gaisser, 1627 zum Vorsteher der Abtei St. Georgen gewählt, bildet die Textgrundlage des Beitrags. Im Tagebuch des Abtes relativieren sich die konfessionellen Bewertungen der Kriegsparteien. Negative Erfahrungen mit den eigenen Truppen lassen ihn am soldatischen Ethos zweifeln. Auf dem Boden der grauenvollen Kriegserfahrungen erschließt sich Gaisser eine negative Anthropologie, die ihn zu dem Schluss kommen lässt, dass der Mensch eine „Dehumanisierung“ durchläuft (271). Um diesen Tendenzen zu entkommen, flüchtet sich Gaisser, in deutlichem Unterschied zu den biblisch zentrierten lutherischen Bewältigungsstrategien, in eine humanistische Bildungswelt. Schließlich fällt er gegen Ende des Krieges aber seiner misanthropischen Gemütsverfassung zum Opfer, die er mit dem Begriff der „Melancholie“ charakterisiert. Schulz erkennt darin ein zeittypisches „kulturelles Konzept“ vorwiegend gelehrter Bewältigung von Sinnentleerung. (277 f.) Etwas schade bleibt, dass die Untersuchungen Kohlmanns und Schulzes unabhängig voneinander abgefasst wurden. Gerade die territoriale, bisweilen personale Überschneidung hätte in der konfessionellen Mehrperspektivität Gewinn gebracht, beispielsweise in der Frage, wie hoch die wirtschaftlichen Interessen gegenüber den konfessionell-religiösen an der Rückgewinnung des Klosters St. Georg tatsächlich zu bewerten sind.

Der mit Abstand umfangreichste Beitrag von Matthias Ilg zum Märtyrerkult um Fidelis von Sigmaringen, einen von aufgebrachten Bauern reformierten Bekenntnisses zu Tode gebrachten Kapuzinerpaters, löst indes die bei Schindling gemachten Versprechen ein. Kriegserfahrungen waren „Ausgangspunkt und Antriebskraft“ für die Verehrung des Märtyrers. Ilg gelingt es, sowohl den Ausgangspunkt in der Soldatenfrömmigkeit herauszuarbeiten, als auch das Motivbündel freizulegen,

das vom gewaltsamen Tod des Paters zu seiner kultischen Verehrung als festem Bestandteil einer „*pietas Austriaca*“ führte. Dem Konzept der Erfahrungsräume und -gruppen folgend, schreitet Ilg die „vorderösterreichische Kulturlandschaft“ ab, analysiert Orte und Trägergruppen der Fidelis-Verehrung, deren päpstliche Legitimierung lange Zeit ausblieb. Aus der Soldatenfrömmigkeit wandelte sich die Fidelis-Verehrung, unermüdlich durch den Kapuzinerorden befördert, allmählich zum Bestandteil der Volksfrömmigkeit, während gleichzeitig der gegenreformatorische Impuls seines Todes für die Befestigung der katholischen Mächte Vorderösterreichs förderlich schien. (349) Mit einem erinnerungskulturellen Argument begründet Ilg das Fortleben des Kultes trotz päpstlicher Hinhaltetaktik, die eine öffentliche Fidelis-Verehrung ausschloss: „Die an den Märtyrer gebundene Gedächtniskultur amalgamierte sich mit der Erinnerung an selbst ausgestandenes Leid“ (378). Als ausgesprochen instruktiv erweist sich Ilgs Schlusskapitel, das den Fidelis-Kult als Bestandteil der „*Pietas Austriaca*“ dem tridentinischen Konzept der „*ecclesia triumphans*“ gegenüberstellt. (403 ff.) Die Uniformierungs- und Zentralisierungstendenzen des nachtridentinischen Katholizismus erstreckten sich auch auf die Konzeptualisierung von Heiligen. Das neue Märtyreriideal, protegiert von jesuitischen Reformtheologen, sah im Blutvergießen keinen hinreichenden Grund mehr für eine Seligsprechung. Vielmehr sollten Märtyrer Vorbilder sein, sollten im Sinne der *imitatio* nachahmenswerte „heroische Tugenden“ – „Selbstdisziplin, Körperbeherrschung, Reformgesinnung“ (421) aufweisen können, und so der gegenreformatorischen Aufrüstung individueller Frömmigkeit dienen. Gefährlich war dabei – das macht der Fidelis-Kult exemplarisch deutlich – die mögliche Verwechslung mit „politischem Märtyrertum“, das den Zielen frühabsolutistischer Herrschaftsstabilisierung diene. (404) Den Verehrergruppen des Fidelis, die bis weit in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts mit der Förderung des Kultes ihre politischen Interessen verknüpften, gelang es, die Kompatibilität des Fidelis mit den Anforderungen an das neue MärtyrermodeLL aufzuzeigen. Die unablässige Bellizität des 17. und frühen 18. Jahrhunderts sicherte die Lebendigkeit des Kultes während des langwierigen Prozesses der offiziellen Anerkennung des Fidelis, die schließlich 1729, an der Schwelle eines neuen Zeitalters, gelang.

Die unterschiedliche Qualität der Beiträge ist auf die Frage zurückzuführen, ob es ihnen gelingt, über die funktionale Reduktion von Religion hinaus auch spezifische Inhalte zu präsentieren, die religiöse Wahrnehmung, Deutung, Verarbeitung von Kriegserfahrungen tatsächlich formten – dass es gelingen kann, zeigt der Beitrag Ilgs.

Frömmigkeitsgeschichte und Bibelhermeneutik des Luthertums im 17. Jahrhundert sind wissenschaftlich weit stärker erschlossen, als es die Beiträge von Kleinhagenbrock und Kohlmann vorgeben. Eine Interpretation regionaler Erfahrungen auf dem Hintergrund umfassender mentaler und religiöser Entwicklungsprozesse hätte manchen, sichtlich aus heutiger religiöser Sprachlosigkeit herrührenden Banalsatz erspart. Dessen ungeachtet erweist sich der hier exemplarisch durchgeführte erfahrungsgeschichtliche Ansatz als instruktiv und anregend für das interdisziplinäre Gespräch innerhalb der Konfessionalisierungsdebatte.

Ellen Ueberschär