Konfessioneller Fundamentalismus

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien
70

R. Oldenbourg Verlag München 2007

Konfessioneller Fundamentalismus

Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600

Herausgegeben von
Heinz Schilling
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2007

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit
Etienne François, Johannes Fried, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier,
Martin Jehne, Claudia Märtl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Luise Schorn-Schütte und Dietmar Willoweit
Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs".
Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Heinz Schilling (Berlin) war – zusammen mit Prof. Dr. Wilfried Hartmann (Tübingen), PD Dr. Peter Scholz (Frankfurt a.M.) und Prof. Dr. Michael Toch (Jerusalem) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2004/2005. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Heinz Schilling aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600. Was waren seine Ursachen, was die Bedingungen seiner Überwindung?" vom 5. bis 8. Juni 2005 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.
Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership" – in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert, seine Stipendien werden gegenwärtig aus Mitteln der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs".

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)
Satz: Oldenbourg:digital GmbH, Kirchheim b. München
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-58150-8

Inhalt

Heinz Schilling
Vorwort VII

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer IX

I. Konfessionsantagonismen in kulturellen Kontexten

Bernd Roeck
Die Krise des späten 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu ihren kulturellen Auswirkungen und zu Formen ihrer Bewältigung 3

Klaus Garber
Konfessioneller Fundamentalismus und späthumanistischer Nationalismus. Die europäischen Bürgerkriege in der poetischen Transformation um 1600: Opitzens ‚Trost-Getichte in Widerwärtigkeit des Krieges' 23

Wolfgang Harms
Kampf- und Kriegsbereitschaft in heilsgeschichtlichen Bezügen auf illustrierten Flugblättern von etwa 1570 bis 1632 47

II. Wechselseitige Feindbilder der Konfessionen

Alexander Koller
War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen „Häresien" um 1600 67

Robert Bireley, S.J.
Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635 87

Thomas Kaufmann
Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten . 101

Volker Leppin
„... das der Römische Antichrist offenbaret und das helle Liecht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet". Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617 115

III. Konfessionsfundamentalismus im Reich: Deutungen und Erscheinungsformen

Winfried Schulze
Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager 135

Anton Schindling
Humanismus oder Konfessionsfundamentalismus in Straßburg? Fürstbistum und freie Reichsstadt 149

Eike Wolgast
Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620 167

Holger Th. Gräf
„... indem ihre Gnaden sich die Evangelische Christliche lehre bewegen und gegen die papisten gebrauchen laßen ...“ Protestantischer Fundamentalismus in Hessen und der Wetterau als kriegstreibender Faktor 189

Axel Gotthard
„Sey ein durchgeend werkh wider die Evangelische“. Bedrohungsszenarien in lutherischen Ratsstuben 209

IV. Konfessionsfundamentalismus in West- und Osteuropa: Politische und kulturelle Leitbilder und Grenzen der Durchsetzung

William Monter
Campanella's Universal Monarchy and Lerma's Pax Hispanica, 1598–1620 237

Willem Frijhoff
Catholic Apocalyptics in a Protestant Commonwealth? The Dutch Republic (1579–1630) 247

István György Tóth
Religiöser Fundamentalismus und Toleranz in Habsburg-Ungarn und Siebenbürgen um 1600 273

Hans-Jürgen Bömelburg
Konfessionspolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600. Durchsetzung und Grenzen in einer multikonfessionellen Gesellschaft 285

Personen- und Ortsregister 311

Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis des Kolloquiums, das ich als Stipendiat des Historischen Kollegs für das Jahr 2004/05 durchführen konnte und das von Sonntag, dem 5., bis Mittwoch, dem 8. Juni 2005, rund zwei Dutzend Gelehrte aus Europa und Übersee in der Münchener Kaulbachvilla zusammenführte. Es ging um das Zusammenspiel von Religion und Macht, von apokalyptischer Weltsicht, soziopsychologischen Ängsten und Bereitschaft zur Gewalt auf dem Höhepunkt des konfessionellen Zeitalters, das zugleich die Inkubationsphase des internationalen Systems europäischer Mächte war. Dieses Thema, so gegenwartsrelevant es angesichts der aktuellen Weltläufte auch sein mag, war nicht kurzfristigen, auf öffentliche Aufmerksamkeit bedachten Überlegungen geschuldet. Es hatte sich vielmehr wissenschaftsimmanent aus meinen Forschungsinteressen ergeben, in deren Zentrum seit Anbeginn die Rolle der Religion in ihrer frühneuzeitlichen Konkretisierung als Konfession einerseits sowie die frühmoderne Staatsbildung in ihrer innen- wie außenpolitischen Dimension andererseits standen, und zwar bereits zu einem Zeitpunkt, als es im Gegensatz zur Gegenwart alles andere als selbstverständlich war, Religion und internationale Politik für Leitkategorien historischer Prozesse im allgemeinen und der frühmodernen Modernisierung im besonderen zu halten. Inzwischen haben die politischen Ereignisse eine Renaissance des Interesses an der Religion ebenso wie an der Staatenpolitik herbeigeführt, der sich auch jene Wissenschaftler nicht mehr entziehen wollen, die noch vor kurzem davon ausgingen, daß Religion und Staatenpolitik jenseits sozioökonomischer Zusammenhänge über kurz oder lang obsolet würden und daher als Kategorien für eine Interpretation historischer wie gegenwärtiger Gesellschaften zu vernachlässigen seien.

Den angedeuteten Forschungszusammenhängen entsprechend, ist auch der Begriff „Konfessionsfundamentalismus" einerseits ein Resultat wissenschaftsinterner Überlegungen im Zusammenhang mit meinem Konfessionalisierungsmodell und seinen politischen, kulturellen und soziopsychologischen Konsequenzen für die europäischen Gesellschaften und der ihnen ausgangs des Reformationsjahrhunderts eigentümlichen Wandlungsdynamik. Wie vorab am 18. April in meinem öffentlichen Kollegiatenvortrag „Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters" (abgedruckt in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005, S. 69–94) entwickelt, soll der Begriff primär dazu dienen, die Strukturen und Ereignisse am Vorabend des großen europäischen Konfessions- und Staatenkrieges zu beschreiben und die Ursachen und Mechanismen der Ausbrüche von Gewalt innerhalb und zwischen den Staaten zu analysieren, aber auch und nicht zuletzt

die Bedingungen der Überwindung dieser konfessionsfundamentalistischen Falle und der Hinwendung zu einer friedlich-schiedlichen Austragung der Gegensätze zu klären. Andererseits soll und kann aber nicht bestritten werden, daß dieser Begriff auch diachrone Vergleichsperspektiven hin zu ähnlich gelagerten Problemen anderer Zeiten und Gesellschaften, speziell auch der Gegenwart, eröffnet. Diese Perspektive ließ sich aber nur sehr allgemein anreißen. Weder der Vortrag noch das Kolloquium waren in der Lage, einen solchen Vergleich explizit auszuarbeiten, weil hierzu ein weit größerer, epochenübergreifender und vor allem interdisziplinärer Kreis von Experten vonnöten gewesen wäre.

Der Leser der nachfolgenden Beiträge wird rasch erkennen, daß die Teilnehmer des Kolloquiums sich zwar leicht über die krisenhaften Züge und das Gewaltpotential der Jahrzehnte um 1600, wie das insbesondere *Bernd Roeck* im Überblick und *Axel Gotthard* im Detail am Beispiel Sachsens beschreiben, haben einigen können, daß aber der vorgeschlagene Begriff „Konfessionsfundamentalismus" sehr unterschiedlich aufgegriffen wurde: Die einen, nicht zuletzt die Theologen *Thomas Kaufmann* und *Volker Leppin*, befürchten, daß angesichts der antimodernistischen Stoßrichtung sowohl der Ursprünge im Amerika des späten 19. Jahrhunderts als auch seiner gegenwärtigen islamistischen Ausprägungen die diachrone Verwendung des Fundamentalismusbegriffes für Phänomene der Frühen Neuzeit zu anachronistischen Urteilen über die Vorgänge innerhalb der konfessionell gespaltenen Christenheit verleiten könne, und weichen daher auf Begriffe wie „Konfessionsantagonismus" aus, oder sie sind der Meinung, so explizit von *Winfried Schulze* formuliert, implizit aber wohl auch von *Eike Wolgast*, daß ein solcher neuer Begriff zur Beschreibung und Gewichtung der Verhältnisse im Reich am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges nicht nötig sei. Die anderen sehen in seiner Verwendung die Chance zu neu aufschließenden Erkenntnissen, auch wenn der Begriff in den literatur- und mediengeschichtlichen Überlegungen von *Klaus Garber* und *Wolfgang Harms* ebenso wie in dem differenzierenden Beitrag von *Robert Bireley* zu den Jesuiten eher vorsichtig und definitorisch eng begrenzt erscheint. Bemerkenswerterweise kann sich der Begriff offensichtlich insbesondere in der europäischen Perspektive bewähren – sei es *ex negativo* wie in den Beiträgen von *Willem Frijhoff* zu den niederländischen Katholiken (mit implizitem Positivbefund zu den Calvinisten) und von *Anton Schindling* zu Straßburg und dem elsässischen Grenzraum oder in *István Tóths* detailreicher Schilderung der multikonfessionellen Verhältnisse in Ungarn und Siebenbürgen, schließlich auch durch *Alexander Kollers* Ergebnis, demzufolge zwar einzelne Agenten des internationalen Katholizismus, nicht aber die Kurie und das Papsttum Vertreter eines realpolitischen kriegstreibenden katholischen Konfessionsfundamentalismus waren; sei es positiv wie *Holger Gräf* mit einem Befund aus der Wetterauer Grafengesellschaft mit notorischen Verbindungen zum niederländisch-westeuropäischen Protestantismus oder wie im Beitrag von *Hans-Jürgen Bömelburg*, der im multikonfessionellen Polen insbesondere auf seiten der katholisch konfessionalisierten Elite „konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive" und Gewaltbereitschaft diagnostiziert.

Unabhängig von der Begrifflichkeit, deren dienender Charakter stets im Auge zu behalten ist, dokumentieren die Beiträge die Fruchtbarkeit der europäischen Perspektive, wie sie im vorliegenden Fall durch den Fundamentalismusbegriff eröffnet wurde. Besonders reizvoll erscheint dabei der von *William Monter* vorgenommene Blick auf Spanien, weil er die Vormacht katholisch konfessionalistischer Militär- und Staatenpolitik in einer Phase zeigt, in der sie aufgrund des eben vollzogenen Schwenks zur Pax-Hispanica-Politik einen Sonderweg geht und damit in europäisch vergleichender Perspektive „oddly out of place" erscheint, allerdings nur einen Moment lang, bis ausgangs des zweiten Jahrzehnts auch in Madrid machtpolitisch wie konfessionell wieder die Falken die Oberhand gewannen. Die hier greifbare zeitliche Verschiebung in der Bereitschaft der einzelnen europäischen Mächte zum Krieg oder Frieden gilt neben den Niederlanden, in den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts bekanntlich Waffenstillstandspartner ihres spanischen Erzfeindes, auch für Frankreich und die skandinavischen Königreiche, die im vorliegenden Band leider nicht behandelt werden, unter anderem weil der Referent durch persönliche Gründe an der Ausarbeitung eines Druckmanuskriptes gehindert wurde.

Allen Teilnehmern wird die ebenso konzentrierte und engagierte wie freundschaftlich kollegiale und offene Arbeitsatmosphäre der Münchner Tage in Erinnerung sein. Daß wir uns sorglos und in heiterer Umgebung unseren wissenschaftlichen Diskussionen widmen konnten, dazu haben viele beigetragen, für die stellvertretend Dr. Elisabeth Müller-Luckner und meine Münchner Hilfskraft Josef Dollinger genannt und bedankt seien. Für die Finanzierung und manche organisatorische Hilfe danke ich dem Historischen Kolleg, vertreten durch seinen Präsidenten Prof. Dr. Lothar Gall und seinen Geschäftsführer Georg Kalmer. Klaus Schreiner, dem Bielefeld-Münchner Magier der alteuropäischen Bilderwelt, bin ich für die Auswahl des Umschlagbildes verbunden – eines protestantischen Propagandaflugblattes, das dem modernen Betrachter in nicht beabsichtigter ironischer Brechung den Konfessionsfundamentalismus beider Parteien vor Augen stellt.

Die Erinnerung an das leuchtende München wird verschattet durch den Tod von István György Tóth wenige Wochen nach Ende der Tagung, auf dem Rückflug vom Internationalen Historikerkongreß in Sydney Mitte Juli 2005. Die ungarische Geschichtswissenschaft hat mit ihm ein herausragendes Talent verloren, die europäische Frühneuzeitforschung den kompetenten Interpreten der alteuropäischen Epoche Ungarns und Südosteuropas, der Herausgeber einen zuletzt noch in der Zusammenarbeit als team leader des European Science Foundation Programms „Religion and Cultural Exchange" bewährten Freund. Seinem Andenken sei der vorliegende Band gewidmet.

Berlin, im Oktober 2006 *Heinz Schilling*

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Robert Bireley, S.J., Chicago
PD Dr. Hans-Jürgen Bömelburg, Lüneburg
Dr. Stephan Ehrenpreis, Berlin
Prof. Dr. Willem Frijhoff, Amsterdam
Prof. Dr. Klaus Garber, Osnabrück
Prof. Dr. Axel Gotthard, Erlangen
Dr. Holger Th. Gräf, Marburg
Prof. Dr. Wolfgang Harms, München
Prof. Dr. Sigrid Jahns, München
Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Göttingen
Dr. Alexander Koller, Rom
Prof. Dr. Volker Leppin, Jena
Dr. Ute Lotz-Heumann, Berlin
Prof. Dr. Olaf Mörke, Kiel
Prof. Dr. William Monter, Evanston, Ill.
Dr. Matthias Pohlig, Berlin
Prof. Dr. Heinz Schilling, Berlin (Stipendiat des Historischen Kollegs 2004/05)
Prof. Dr. Anton Schindling, Tübingen
Prof. Dr. Klaus Schreiner, München
Prof. Dr. Winfried Schulze, München
Prof. Dr. István György Tóth †, Budapest
Prof. Dr. Dietmar Willoweit, Würzburg
Prof. Dr. Eike Wolgast, Heidelberg

In memoriam
István György Tóth (1956–2005)

I.
Konfessionsantagonismen in kulturellen Kontexten

Bernd Roeck

Die Krise des späten 16. Jahrhunderts Überlegungen zu ihren kulturellen Auswirkungen und zu Formen ihrer Bewältigung

1. Indikatoren der Krise

Daß das letzte Drittel des 16. Jahrhunderts sich als Krisenepoche kennzeichnen läßt, wenigstens als eine Zeit, in der sich auf vielen gesellschaftlichen Feldern ein Wandel zum Schlechteren vollzog, dürfte inzwischen eine weitgehend akzeptierte Position der Forschung sein[1]. Diese Aussage läßt sich nicht nur mit harten wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Daten stützen; man kann sich zur Begründung auch auf die Wahrnehmung der Zeitgenossen berufen, von denen einige im Zentrum von Jean Delumeaus Buch „La peur en occident" von 1978 stehen[2]. Die wesentlichen Indikatoren für einander überlagernde krisenhafte Entwicklungen, die um 1570[3], dann 1585[4] und um 1590[5] in weite Teile der Gesellschaft erfassenden wirklichen Krisen – Krisen im Wortsinn, also sehr kurzfristigen Situationen der Wende, der Peripetie[6] – kulminieren, sind bekannt und müssen daher nur in aller Kürze in Erinnerung gerufen werden.

[1] Einige Gedanken des Folgenden habe ich auf einer Veranstaltung der Reihe Colloquium Rauricum zur Diskussion gestellt. Vgl. *Bernd Roeck*, Überleben in der Risikogesellschaft. Formen der Bewältigung des Wandels im ‚langen 16. Jahrhundert', in: *Achatz von Müller*, *Jürgen von Ungern-Sternberg* (Hrsg.), Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance (Leipzig 2004) 121–133; im folgenden zitiert: *Roeck*, Überleben.

[2] *Jean Delumeau*, La peur en Occident, XVIe–XVIIIe siècles. Une cité assiégée (Paris 1978); dt.: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektive Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde. (Reinbek bei Hamburg 1985); im folgenden zitiert; *Delumeau*, Angst; *William G. Naphy*, *Penny Roberts* (Hrsg.), Fear in Early Modern Society (Manchester 1997).

[3] *Wolfgang Behringer*, Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: Um Himmels Willen. Religion in Krisenzeiten, hrsg. von *Manfred Jakubowski-Tiessen* und *Hartmut Lehmann* (Göttingen 2003) 51–156; im folgenden zitiert: *Behringer*, Krise.

[4] Vgl. *Wolfgang Behringer* (Hrsg.), Hexen und Hexenprozesse (München ^{2}1993) 179; im folgenden zitiert: *Behringer*, Hexen und Hexenprozesse.

[5] *Peter Clark* (Hrsg.), The European Crisis of the 1590's (London 1985); im folgenden zitiert: *Clark*, European Crisis.

[6] Noch immer: *Rudolf Vierhaus*, Zum Problem historischer Krisen, in: *Karl-Georg Faber*, *Christian Meier* (Hrsg.), Historische Prozesse (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 2, München 1978) 313–329.

Da sind zunächst gesellschaftliche Basisdaten, zu denen in erster Linie Zahlen gehören, welche die demographische Entwicklung indizieren. Wie auch immer man die Schätzungen der derzeit etwas aus der Mode gekommenen Kliometriker beurteilt – es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß die Bevölkerung Europas seit dem 14. Jahrhundert zugenommen hatte und daß, zumindest in weiten Teilen des Kontinents, seit etwa 1550/60 die Grenzen des Wachstums erreicht waren. Der *turning point* scheint um 1580/1590 erreicht gewesen zu sein: ein wichtiger Grund für die Identifikation einer „Krise der 90er Jahre", die auf einer Londoner Konferenz 1985 diskutiert wurde[7]. Die neuerdings von der Forschung in den Vordergrund gerückte „Krise der 70er Jahre" fügt sich in das allgemeine Szenario: Zu einer Hungersnot von europäischer Dimension kam eine Hexenpanik, die zwar nicht die Dimension der Psychose der Zeit um 1590 erreichte, aber dennoch in den Quellen signifikante Spuren hinterlassen hat[8].

Die Preisrevolution des 16. Jahrhunderts, eine schleichende Verteuerung der Grundnahrungsmittel, der Mieten, der Energie, hat wahrscheinlich mit der Bevölkerungsentwicklung mehr zu tun als mit dem Edelmetallzufluß aus Südamerika. Gestützt auf eine allerdings noch recht schmale Quellenbasis wird postuliert, die Reallöhne hätten mit der Preisentwicklung nicht Schritt halten können. So sei es einem Handwerker zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch möglich gewesen, einen Überschuß zu dem für den Unterhalt seiner Familie Erforderlichen zu erwirtschaften, während am Ende des Säkulums gerade noch drei Viertel erarbeitet wurden – mit der Folge, daß die Familie auf Zuerwerb angewiesen und in Teuerungszeiten akut bedroht war[9]. Ein dramatischer Hinweis auf die Verarmung breiter Bevölkerungsschichten liegt in der Zunahme der umherziehenden Bettler, eine Entwicklung, die von den Zeitgenossen aufmerksam registriert wurde und der Forschung seit den Studien Wilhelm Abels geläufig ist[10]. Daß Arbeitsmangel herrschte – mit, wie wir sehen werden, bedeutenden kulturellen Folgen –, ist kaum strittig[11], ebensowenig die Tatsache sozialer Umbrüche in der Zeit nach 1580, die Robert Mandrou mit Blick auf Frankreich „Scharnierjahre" nennt[12].

[7] *Clark*, European Crisis.
[8] *Behringer*, Krise.
[9] *Dieter Saalfeld*, Die Wandlungen der Preis- und Lohnstruktur während des 16. Jahrhunderts in Deutschland, in: *Wolfram Fischer* (Hrsg.), Beiträge zu Wirtschaftswachstum und Wirtschaftsstruktur im 16. und 19. Jahrhundert (Schriften des Vereins für Socialpolitik Neue Folge 63, Berlin 1971) 9–28.
[10] *Wilhelm Abel*, Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland (Göttingen ²1977); *ders.*, Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa. Versuch einer Synopsis (Hamburg, Berlin 1974).
[11] Vgl. *Bernd Roeck*, Wirtschaftliche und soziale Voraussetzungen der Augsburger Baukunst zur Zeit des Elias Holl, in: architectura 14 (1984) 119–138, auch in: *ders.*, Kunstpatronage in der frühen Neuzeit. Studien zu Kunstmarkt, Künstlern und ihren Auftraggebern in Italien und im Heiligen Römischen Reich (15.–17. Jahrhundert) (Göttingen 1999) 90–119.
[12] *Robert Mandrou*, Le baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale, in: AESC 15 (1960) 898–914, auch in: *Claudia Honegger* (Hrsg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse (Frankfurt a.M. 1977) 368–393, hier 384.

Dazu kommen langfristige Trends, deren Auswirkungen den Druck auf die Menschen verstärkten: so die Kosten des frühmodernen Staates mit seinem Hof, seinen wachsenden Bürokratien und Heeren, die von der älteren Forschung gelegentlich als Hauptursache der „Krise", die sich in verschiedenen Aufstandsbewegungen artikulierte, angeführt wurde. Hinzu kommt eine säkulare, großräumige Entwicklung, über deren Auswirkungen wir kaum orientiert sind: der Bedeutungsverlust der mittelmeerischen Weltwirtschaft, dem der Aufstieg der atlantischen Wirtschaft entsprach. Die Krise der oberdeutschen Ökonomie, die um 1600 unübersehbar ist, dürfte nicht wenig mit diesem Megatrend zu tun gehabt haben; was die oft erwähnte Konkurswelle der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts angeht, spielte zudem die enge Bindung der betroffenen Firmen an die spanische und französische Krone eine Rolle. Für Augsburg, eines der wichtigsten Finanzzentren des Reiches, ist das u. a. durch Mark Häberlein gut erforscht[13].

Das demographiegeschichtliche Szenario muß ergänzt werden durch den Hinweis auf die neben Hungerkrisen gehäuft auftretenden Seuchenzüge, die das ihre dazu beitrugen, das Wachstum zu bremsen[14]. Die Subistenzkrisen wurden durch die „Kleine Eiszeit" verschärft: Das „Eiserne Zeitalter" war ja in der Tat auch eine „eisige" Zeit. Christian Pfister hat den Zusammenhang zuwischen Armut, Mangelernährung, Epidemien und Klima prägnant herausgearbeitet und so das bekannte Muster der „Krise alten Typs" differenziert[15]. Klimatiefs – Cluster mehrerer verregneter Sommer und sehr kalter Winter – sind zwischen 1560 und 1575 und dann ab 1585 nachweisbar. In welchem Ausmaß sich diese Klimaphänomene in allen Teilen Europas (so insbesondere im Süden, in Italien oder auf der iberischen Halbinsel) bemerkbar machten, ist noch nicht genau bekannt.

Dazu kamen die Auseinandersetzungen um die religiösen Dinge. Einige Quellen deuten auf die tiefe Verunsicherung hin, die manche Zeitgenossen angesichts der erbarmungslosen Auseinandersetzungen unter den Glaubensparteien empfanden. Der Kampf um das „Magiemonopol", wie ich diese Auseinandersetzungen im Inneren der Staaten und zwischen ihnen nennen möchte, mag vielfach im Sinn des Konfessionalisierungskonzepts zu einer Steigerung des konfessionellen Bewußtseins und zu einer Festigung der Identität der Glaubensparteien geführt haben. Andere suchten sich eigene spirituelle Wege zwischen den Fronten; in der

[13] *Mark Häberlein*, Brüder, Freunde und Betrüger. Soziale Beziehungen, Normen und Konflikte in der Augsburger Kaufmannschaft (Berlin 1998).

[14] Grundlegend *Jean-Noël Biraben*, Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens, I: La peste dans l'histoire, II: Les hommes face à la peste (Paris, La Haye 1975/76); *William G. Naphy*, Plagues, Poisons and Potions. Plague-Spreading Conspiracies in the Western Alps, c. 1530–1640 (Manchester 2002).

[15] *Christian Pfister*, Klimageschichte der Schweiz. 1525–1860. Das Klima der Schweiz und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft, 2 Bde. (Bern, Stuttgart ²1985) Bd. 2, 23. Vgl. auch *Rüdiger Glaser*, Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen (Darmstadt 2001); *Christian Pfister*, Wetternachhersage (Bern 1999); *ders.* et. al. (Hrsg.), Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and its Social Dimension (Climatic Change. An Interdisciplinary, International Journal Devoted to the Description, Causes and Implications of Climatic Change 32, 1999, Special Issue).

Verwirrung der Auseinandersetzungen um den rechten Glauben griffen sie auf spätmittelalterliche Frömmigkeitsformen zurück.

Dazu gehört, schon ein wenig jenseits der kirchlichen Institutionen, der Augsburger Goldschmied David Altenstetter, der sich 1598 weder als lutherisch noch als katholisch „outen" will[16]. In seiner Bibliothek fand sich die „Nachfolge Christi" des Thomas a Kempis, dazu mystisches Schrifttum, namentlich die Predigten Taulers. Sie inspirierten auch Johannes Arndts „Wahres Christentum" von 1605, das – wie der Autor in der Vorrede erklärt – angesichts des Mißbrauchs des Evangeliums, der Unbußfertigkeit und (falschen) Sicherheit der Menschen entstanden ist[17]. Der mystische Weg bot sich als psychisches Verfahren an, wenn das Bild des „papiernen" Christus der Theologen unklar wurde und widersprüchlich. Das gehörte in den Zusammenhang aller möglichen Versuche auch der gelehrten Theologie, mystisches und spiritualistisches Gedankengut in die Orthodoxie zu integrieren, wie es etwa Jacob Andreae, der Großvater des berühmten Johann Valentin Andreae, versuchte. Auch Fälle sehr eigenwilliger, ja exotischer Weltinterpretationen wie jene des berühmtesten Müllers der frühen Neuzeit, Menocchio[18], kommen vor, sind aber selten schärfer zu fassen.

Über die Existenz bzw. die Physiogomie einer religiösen Krise um 1600 gehen die Meinungen bekanntlich auseinander[19]. Daß der „Freudenspiegel" Philipp Nicolais (1599) mit der Absicht verfaßt wurde, im durch die Pestzüge von 1597/98 verursachten Leid Trost zu spenden, zeigt die Titelformulierung; hier liegt ausnahmsweise ein direkter Beleg für den Zusammenhang von Krise und spezifischen Frömmigkeitsformen vor[20]. Nicolai redet vom ewigen Leben und seinen Freuden, auch von jenen des himmlischen Jerusalem. Die Verheißung des Paradieses soll über die Bedrückungen des irdischen Daseins hinweghelfen. Man hat mit Nicolais Buch Arndts etwas spätere Schrift konfrontiert, die, geht man allein von

[16] *Bernd Roeck*, Spiritualismus und Groteske. Religiosität, Lebenswelt und Kunst eines Goldschmieds des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte (2007), im Druck; im folgenden zitiert: *Roeck*, Spiritualismus; außerdem *ders.*, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichssstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 37, Göttingen 1989) 117–119; im folgenden zitiert: *Roeck*, Stadt in Krieg und Frieden.

[17] *Johannes Wallmann*, Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: *Manfred Jakubowski-Tiessen* (Hrsg.), Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven (Göttingen 1999) 25–42, hier 29f.; im folgenden zitiert: *Wallmann*, Reflexionen.

[18] *Carlo Ginzburg*, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500 (Torino [3]1974, dt. Frankfurt a. M. 1979).

[19] Vgl. *Hartmut Lehmann*, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Stuttgart u. a. 1980) 105–169; *ders.*, Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit', in: *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11, Göttingen 1986) 31–50; *Heinz Schilling*, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648 (Berlin 1988) 394f.; *Wallmann*, Reflexionen.

[20] *Wallmann*, Reflexionen 28f.

der Vorrede aus, keine Notsituation zur Voraussetzung hat, und daraus gefolgert, sie reflektiere wenn, dann nicht dieselbe Krise wie Nicolais Buch[21]. Ein solches Urteil übersieht die Vielschichtigkeit der „Krise" der Jahrhundertwende, die sich eben nicht allein aus demographischen und sozialen Faktoren, sondern auch aus der religiösen Zerrissenheit der Gesellschaft konstituierte.

Es gibt einige Zeugnisse für pessimistische Zeitstimmungen, ja apokalyptische Ängste am Ende des 16. Jahrhunderts[22]. So meint Justus Lipsius gerade im Jahr 1600 in einem Brief an den Augsburger Humanisten Marcus Welser, Finsternis und Unkultur drohten und verbreiteten sich über die schönen Lande Europas; Welser selbst hatte ein Jahrzehnt zuvor an Joachim Camerarius geschrieben, man sei bereits in Zeitläufte gekommen, die durch die Größe der Bedrohungen die Hilfe von Hand, Schrift und Stimme eines jeden erforderten. Und er fragte: „Wohin hat die Zwietracht die armen Bürger geführt?"[23] Ob solche und andere Äußerungen tatsächlich den Schluß gestatten, die Intellektuellen des ausgehenden 16. Jahrhunderts seien durchweg melancholische Leute gewesen, steht allerdings dahin.

2. Reaktionen und Bewältigungsformen

Giovanni Boccaccio erzählt im „Decamerone", dessen Text hier vermutlich von der Wirklichkeit inspiriert ist, daß während der Pestzeit 1348 die einen sich von den Menschen absonderten, mit Maß die köstlichsten Speisen und Weine zu sich nahmen; andere hätten reichlich getrunken, jeglicher Begierde nachgegeben und seien singend und scherzend umhergezogen. „Sie gingen bei Tag und bei Nacht bald in diese, bald in jene Schenke, um haltlos und ohne Maß zu trinken ..."[24] Etwas salopp, mit Wilhelm Busch, ließe sich die Reaktion der Florentiner auf die Formel „Wer Sorgen hat, hat auch Likör" bringen. Andere ließen die Schnapsflasche stehen und vertrauten lieber auf die Wirkung von Weihwasser, versuchten, den zürnenden Gott durch Gebete und Bußübungen gnädig zu stimmen; auch solche Verhaltensweisen sind bekanntlich aus Pestzeiten überliefert.

Ich bemühe die beiden merkwürdigen Zeugen Boccaccio und Busch allein deshalb, um daran zu erinnern, daß die Menschen immer sehr unterschiedlich auf Krisen, auf Katastrophen und Bedrängungen aller Art reagiert haben. Sie können von der Konfession, vom sozialen Status, vom Geschlecht und von unzähligen an-

[21] Ebd.: „Auf eine gleiche oder auch nur ähnliche Krise lassen sie sich nicht beziehen."

[22] Belege z. B. bei *Delumeau*, Angst, passim. Vgl: weiterhin *Volker Leppin*, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Gütersloh 1999); *Robin Bruce Barnes*, Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation (Stanford 1988).

[23] Justi Lipsii epistolarum selectarum centuria singularis ad Germanos et Gallos (Antwerpen 1602) 57; *Christoph Arnold*, Marci welseri Matthaei F. Ant. N. reip. Augustanae quondam duumviri, opera omnia ... (Nürnberg 1682) 841; über Marcus Welser *Bernd Roeck*, Geschichte, Finsternis und Unkultur. Zu Leben und Werk des Marcus Welser (1558–1614), in: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990) 115–141.

[24] Übersetzung nach *Klaus Bergdolt* (Hrsg.), Die Pest 1348 in Italien (Heidelberg 1989) 43.

deren Parametern beeinflußt werden. Oft ist es unmöglich, bestimmte Phänomene direkt kausal auf eine krisenhafte Entwicklung oder wenigstens auf raschen sozialen Wandel zu beziehen. Die einen beten, die anderen flüchten sich in die Scheinwelt der Kunst oder frönen dem Luxus. Wieder andere geißeln und kasteien sich.

Ganz unterschiedlich stellen sich die Reaktionen der Intellektuellen dar. Einige redeten von der Vergänglichkeit alles Irdischen, mache reagierten mit geometrischen Ordnungsmodellen auf die Zeitsituation. Der bedeutendste unter ihnen ist Thomas Hobbes, der die Konstruktion des „Leviathan" selbst als Reaktion auf die Furcht stilisiert[25]. Dementsprechend könnte man natürlich versuchen, den „geometrischen Geist", der sich der Urbanistik, dann mit Descartes der Philosophie des 16. Jahrhunderts bemächtigte, überhaupt als Reaktion auf den Zusammenbruch der religiösen Ordnung und den dramatischen Wandel der politischen Ordnungssysteme zu beziehen. Das hieße, ein dialektisches Modell auf das Verhältnis von Kunst, Kultur und sozialer „Wirklichkeit" anzuwenden und wäre die zum Beispiel von den Kunsthistorikern Frederick Antal[26] und Arnold Hauser praktizierte Methode. Ihr Vorteil liegt darin, daß sie es ermöglicht, immer recht zu haben, wie Ernst H. Gombrich den Argumentationsstil des dialektischen Materialismus charakterisiert[27].

Darin liegt die methodische Schwierigkeit, wenn man von so etwas wie „der" Reaktion auf eine Krise sprechen will. Ein weiteres Problem stellt der Umstand dar, daß der Versuch, vormoderne Bewältigungsmechanismen zu ermitteln, auch mit ausgebliebenen Reaktionen, mit erstickten Eruptionen, mit „abgeschnittenen" Artikulationen – im Sinne Jacob Burckhardts – rechnen muß. Zum Beispiel ist es bisher nicht gelungen, für frühneuzeitliche Katastrophen (wie zum Beispiel den Dreißigjährigen Krieg) langfristig wirksame Traumatisierung nachzuweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen[28]. Aber warum ist das so? Welche „stil-

[25] Seine Mutter habe Zwillinge zur Welt gebracht, nämlich mit ihm zugleich die Furcht: „... did bring forth Twins at once, both Me and fear." Vgl. *Thomas Hobbes*, The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, Written by Himself in a Latin Prose, and now Translated into English (London 1980) 2.

[26] *Frederick Antal*, Die florentinische Malerei und ihr sozialer Hintergrund (Berlin 1958 [1948]); auch *ders.*, Hogarth und seine Stellung in der europäischen Kunst (Dresden 1966); *ders.*, Raffael zwischen Klassizismus und Manierismus. Eine sozialgeschichtliche Einführung in die mittelitalienische Malerei des 16. und 17. Jahrhunderts, hrsg. v. *Nicos Hadjinicolaou* (Gießen 1980).

[27] *Ernst H. Gombrich*, Die Sozialgeschichte der Kunst (Rezension zu *Arnold Hauser*, The Social History of Art [New York, London 1951] in: The Art Bulletin [1953]), in: *ders.*, Meditationen über ein Steckenpferd. Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst (Frankfurt a. M. 1978) 154–67.

[28] Vgl. *Roeck*, Stadt in Krieg und Frieden 779–782, zur These von *Arthur E. Imhof*, Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren- und weshalb wir uns heute so schwer damit tun... (München 1984) auch *Bernd Roeck*, Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu den Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: *Bernhard R. Kroener*, *Ralf Pröve* (Hrsg.), Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der frühen Neuzeit (Paderborn 1996) 265–280.

len" Mechanismen wurden wirksam, halfen, die Erfahrung von Krieg und Gewalt zu bewältigen?

Der Begriff „Bewältigung" kann im übrigen zweierlei meinen: zunächst den praktischen, organisatorischen, im weiteren Sinn politischen Umgang mit Krisen; weiterhin die geistige, religiöse, also psychische Bewältigung des Erfahrenen. Letztere Bedeutung soll im folgenden im Vordergrund stehen.

3. Die Religion

Natürlich war der Glaube von überragender Bedeutung für die psychische Stabilität der Menschen, das wichtigste Psychopharmakon der Mühseligen und Beladenen. Die Gehege religiöser Lehren, mechanischer Riten und Inszenierungen halfen, Schmerz zu ertragen und Trauer zu überwinden. Der Katholik konnte immer auf die plausible Chance des Wunders und die Fürbitte der Heiligen hoffen. Die permanente Möglichkeit des Wunders bedeutet, daß der Gläubige keine wirklich aussichtslosen Situationen kennt. Gott kann noch immer aus der Maschine der großen Weltbühne treten und, obwohl gerade noch alles verloren scheint, die Dinge in die rechte Ordnung bringen. Eine solche Hoffnung muß, bevor Leibniz den Gott der Theodizée konstruierte, die selbstverständlichste Sache der Welt gewesen sein.

Bezeichnenderweise wird gerade um die Jahrhundertwende 1600 die Zähmung der *fortuna* versucht, jener widerspenstigen, unzähmbaren Frau, die bei Machiavelli Gott verdrängt hat und den Menschen in höchste Höhen hebt, um ihn gleich darauf in die Tiefe stürzen zu lassen[29]. Ich meine Jakob Bidermanns „Belisar" („Comico-Tragoedia de Belisario Dvce Christiano ab svmma gloriae felicitate in extrema infortunij ludibria prolapso"), jenes 1607 uraufgeführte Drama, das von der Wandelbarkeit menschlichen Glücks handelt. *Fortunas* Macht aber ist darin an das Walten der *providentia*, der göttlichen Vorsehung, gebunden. Sie ist bei Bidermann, anders als bei Machiavelli, nicht Herrin des Menschen, sondern Magd Gottes, der unangefochten auf seinem Thron sitzt. Die Abrechnung mit der Selbstgewißheit des Späthumanismus hat derselbe Bidermann schon ein halbes Jahrzehnt zuvor mit seinem berühmten „Cenodoxus" versucht. Der Mensch aber – darin liegt der Trost, den Bidermann und viele andere für die geplagten Kreaturen bereithalten – findet sich allein auf einer kurzen Pilgerschaft, nach der ihn, wenn er sich bewährt, ewige Seligkeit erwartet[30].

Die hier postulierte Macht der göttlichen *providentia* steht für ein geschlossenes Geschichtsbild. Sie signalisiert, daß mit der *fortuna* auch das *futurum*, die Zukunft, gezähmt ist: Sie ist um 1600, anders als ein Jahrhundert zuvor, fest in Gottes Hand. Diese Überzeugung dürfte konfessionsübergreifend gewesen sein. Sie

[29] *Hanna Fenichel Pitkin*, Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli (Berkeley, Los Angeles, London 1984).
[30] Auch *Roeck*, Stadt in Krieg und Frieden 751–763.

führte, anscheinend ausgeprägter bei den Protestanten als bei den Katholiken, dazu, daß man versuchte, die Dinge der Welt auszulegen, sich der großen göttlichen Erzählung zu vergewissern. Die Welt wurde, mit Hans Blumenbergs Formulierung, lesbar[31]; sie wurde als gewaltiges Zeichensystem genommen, in dem sich der Herr selbst in Wolkenbildern oder Regenbögen, aber auch in Kometen, Mißgeburten oder Petrefakten offenbarte[32].

Die Konjunktur der Prognostiken und der entsprechenden Aufschreibesysteme scheint sich mit der Verschlechterung der Verhältnisse parallel zu entwikkeln. Sie stehen, was kaum noch betont werden muß, prinzipiell ebensowenig in Widerspruch zu christlichen Lehren gleich welcher Konfession wie die ebenfalls immer eifriger betriebene Astrologie. Keine Epoche vorher kennt zum Beispiel Text- und Bildkonglomerate wie die Zürcher „Wickiana" oder die Chronik des Augsburgers Georg Kölderer, deren Hypertrophie alles in den Schatten stellt, was wir aus früheren Zeiten kennen[33]. Sie sind angefüllt mit Versuchen, Himmelserscheinungen und andere merkwürdige Naturereignisse auszulegen. Zugleich sind sie Ausdruck einer kulturellen Technik, die das Chaos einer aus den Fugen geratenen Welt ordnen möchte, indem sie es verzettelt.

Tatsächlich werden hinter den Notaten, die oft in Vergleiche münden und in Versuche, die Erscheinungen metaphorisch auszudeuten, in sich stringente hermeneutische Verfahren erkennbar – wenn man so will, wissenschaftliche Unternehmungen, durch Interpretation der Formen und Vergleichen der göttlichen Hinweise herauszufinden, welche *messages* „von oben" übermittelt werden. Das Resultat der Exegese konnte Furcht einflößen; so wurden im besonderen von protestantischen Autoren zum Ende des 16. Jahrhunderts hin immer häufiger apokalyptische Ängste geäußert und durch entsprechende Zeichendeutungen untermauert[34]. Indes zeigte die Rede der Dinge des Himmels und der Erde wenigstens, daß Gott seine Welt nicht ganz vergessen hatte.

4. Handeln

In letzter Konsequenz erschienen alle möglichen irdischen Bedrückungen von Pest, Hunger, Regen, Schnee und Krieg als Konsequenzen menschlicher Sündhaftigkeit – und zwar nicht nur der diffusen Urschuld, die sich das Menschenge-

[31] *Hans Blumenberg*, Die Lesbarkeit der Welt (Frankfurt a. M. 1981).

[32] Zum Zusammenhang *Lorraine Daston*, *Katherine Park*, Wunder und die Ordnung der Natur (Berlin 2002).

[33] Zu den Wickiana *Matthias Senn*, Johann Jakob Wick (1522–1588) und seine Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 46,2, Zürich 1974); *ders.*, Die Wickiana. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert (Zürich 1975). Über Kölderer *Benedikt Mauer*, ‚Gemein Geschrey' und ‚teglich Reden'. Georg Kölderer – ein Augsburger Chronist des konfessionellen Zeitalters (Augsburg 2001); im folgenden zitiert: *Mauer*, ‚Gemain geschrey'.

[34] Zusammenfassend *Roeck*, Überleben 128; *Mauer*, Gemain Geschrey 279 f.; *Delumeau*, Angst, Bd. 2, 339.

schlecht mit der Erbsünde aufgeladen hatte, sondern auch ganz konkreter, alltäglicher Verstöße gegen Gottes Gesetz[35]. Der Herr des alten Testaments gibt ja nicht nur Zeichen und legt dann die Hände in den Schoß, er ist ein zürnender, eifersüchtiger und rächender Gott, der die Menschen spüren läßt, wenn sie sich an ihm vergangen, seine Ehre beleidigt hatten.

Diese Vorstellung, deren Spuren sich in unzähligen Quellen von Polizeiordnungen bis zu theologischen Traktaten aufdecken lassen, hatte einen wichtigen Vorzug: Sie lieferte *Begründungen* für das Unheil, dem sich die Menschen ausgesetzt sahen. Sie entsprach der Entmachtung der *Fortuna*, reduzierte Kontingenz. Der Mensch blieb nicht schutzlos dem blinden Walten einer tänzelnden Göttin ausgesetzt, die ihn für den Moment mit den goldglänzenden Locken des Glücks verführte, um ihm gleich darauf schnöde den kahlgeschorenen Hinterkopf zuzuwenden. Die Strafen erschienen vielmehr als Elemente einer großen, heilsgeschichtlichen Ökonomie. Selbst eine letztlich durch die kleine Eiszeit bedingte Überschwemmung erwies sich als Metapher für eine neue Sintflut und damit als kathartisches Ereignis[36]. Mehr noch: Das Denksystem ermöglichte es, *zu handeln*. Die Organe der Städte und Staaten sahen sich aufgefordert, durch alle möglichen Maßnahmen für den Aufbau eines christlichen Gemeinwesens zu sorgen.

Der Aufbau des frühneuzeitlichen „Gottesstaates" – der seinen Ort demgemäß nicht nur in Genf hat, sondern mehr oder weniger überall angesiedelt ist – begann natürlich nicht erst mit den krisenhaften Entwicklungen des letzten Drittels des 16. Jahrhunderts; seine Vorgeschichte reicht weit zurück. Unbestritten haben Reformation, Gegenreformation und innerkatholische Reformversuche zu einer Forcierung der Anstrengungen geführt, christliche Gemeinwesen mit hohen moralischen Ansprüchen zu errichten, gewissermaßen Nicolais Verheißung nach Möglichkeit schon auf Erden zu verwirklichen: Städte und Staaten, deren Obrigkeiten eine Gewissenspflicht darin sahen, nicht nur die Leiber der Untertanen zu schützen und ihnen ein gutes Leben zu ermöglichen, sondern auch alles abzuwehren und notfalls zu vernichten, was das Heil ihrer Seelen gefährden konnte.

Genauer gesagt, hingen wohl für die meisten Fürsten und Ratsherren des 16. Jahrhunderts beide Ziele eng miteinander zusammen. Die Gesetze und Verordnungen, die auf einen moralischen Lebenswandel dringen und sich nun in wachsender Fülle über die Untertanen ergießen, dürften darin eine wichtige Voraussetzung haben; die Spitzelsysteme, der Ausbau der Sittengerichte und anderes mehr, was unter Begriffe wie Disziplinierung oder Konditionierung gebracht wer-

[35] Vgl. dazu *Jean Delumeau*, Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt, 13th–18th Centuries (New York 1990, frz. 1983).

[36] Vgl. etwa den Text einer „Erschrecklichen Newen Zeytung" von 1562: „Newer Zeitung hab ich leider nichts guts/ dann das ich euch vnser Jamer not vnd Kumer/ Die straff so Gott im Himel vber vns zur besserung vnsers lebens verhengt/ euch zu schreiben nit verhalten/ Auff den dritten tag Augusti zwischen 11. vnd 12. vhr zu mittag/ Ist ein solch grausam erschrecklich wetter/ verfinstert als wann es nacht wer gewest" usw. (*Behringer*, Hexen und Hexenprozesse 136).

den kann[37] – all das findet eine wichtige Begründung in der Vorstellung, allein ein christliches Gemeinwesen mit hohen moralischen Ansprüchen könne den Strafen des Himmels entgehen oder wenigstens ihre Härte mildern. Mit Paragraphen, Geldbußen, schließlich buchstäblich mit Feuer und Schwert wurde gegen alles vorgegangen, was dem Ziel der Heiligung des Staates entgegenzustehen schien: Kleiderluxus und Völlerei, „Hurerei" und Tanz, magische Praktiken und Ketzerei sowieso[38].

Die Konkurrenz unter den Konfessionen scheint den Eifer der Obrigkeiten, den Gottesstaat auf Erden zu errichten, gesteigert zu haben. Man schloß Bordelle (im katholischen Reich später als im protestantischen[39]), schaffte selbst die Leichen von Selbstmördern aus dem Bannkreis der christlichen Gesellschaft[40]. Erbauungsbücher wie Arndts „Wahres Christentum" und andere Traktate lieferten den zerknirschten Menschen Gedanken und Worte; Prozessionen, Exerzitien, Messen, Chorgebete, Stiftungen, kurz: Die frühbarocke Frömmigkeitsmaschinerie zielte auf Aktivierung eines metaphysischen Schutzschildes, der bei genauer Betrachtung vor einer doppelschichtigen Gefahr bewahren sollte: vor dem Zorn Gottes, aber auch vor dem Bösen, das danach trachtete, irdische Schäden anzurichten und dem Herrn Seelen abspenstig zu machen.

Die meisten Theologen sagten: Das Böse, der Teufel und seine Helfer, die Hexen, Unholden und alle möglichen Dämonen, handeln mit göttlicher Zulassung, sie sind Werkzeuge seiner Strafe (die Frage, warum Gott das Wetter dann nicht gleich selbst machte, wurde nur sehr vereinzelt gestellt[41]). Alles andere hätte schließlich die Behauptung göttlicher Allmacht untergraben. Aber wie sahen der „gemeine Mann" und die „gemeine Frau" diese Zusammenhänge? Darüber weiß man so gut wie nichts[42].

[37] Vgl. *Heinz Schilling*, Profil und Perspektiven einer interdisziplinären und komparatistischen Disziplinierungsforschung jenseits einer Dichotomie von Gesellschafts- und Kulturgeschichte, in: *Heinz Schilling* (Hrsg.), Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (Ius Commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt a. M., Sonderheft 127, Frankfurt a. M. 1999) 3–36; dazu die weiteren Beiträge des Bandes, die einen guten Eindruck von der Valenz des Disziplinierungs-Paradigmas vermitteln.

[38] In diesen Zusammenhang gehört auch jener Prozeß, der etwas mißverständlich als „Unterdrückung der Volkskultur" gekennzeichnet wurde; die klassische Formulierung der These bei *Robert Muchembled*, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe–XVIIIe siècles (Paris 1978); im folgenden zitiert: *Muchembled*, Culture populaire; zur „weißen Magie" *William Monter*, Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe (Brighton 1983); *David Gentilcore*, Healers and Healing in Early Modern Italy (Manchester 1998); *Stephen Wilson*, The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre- Modern Europe (London 2000).

[39] Das Kölner „gemeine Haus" auf dem Berlich wurde erst 1591 geschlossen; vgl. *Franz Irsigler*, *Arnold Lassotta*, Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt (München 1989) 192f.

[40] *Roeck*, Stadt in Krieg und Frieden 756.

[41] Vgl. etwa die Diskussion zwischen Johann Weyer und dem württembergischen Reformator Johannes Brenz (1565/66) *Behringer*, Hexen und Hexenprozesse 334–337.

[42] Vgl. *Stuart Clark*, Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern

Die Hexenverfolgungen, die tatsächlich mit dem Klimatief seit 1560 dramatische Formen annehmen und um 1590 einen ersten europäischen Höhepunkt erreichen, sind schon für sich genommen Belege für die Auffassung, Menschen könnten sich aus freien Stücken mit der Gegenseite, dem Teufel, verbinden und in der Welt wüten. Sie sind ein indirekter Hinweis darauf, daß in der Gesellschaft der frühen Neuzeit ein dualistisches Weltbild ein subkutanes Dasein fristete. Der Hexenprozeß hat diese Vorstellung zur notwendigen Voraussetzung: Die Unterstellung, Hexen und Unholden seien gleichsam Rebellen gegen Gott, impliziert die Annahme, sie bestritten dessen Allmacht. Es wäre sinnlos gewesen, sich mit einem machtlosen, in der Tiefe der Hölle angeketteten Teufel einzulassen.

Das manichäische Muster hat seine Logik als Deutungsmodell einer Welt, die aus den Fugen geraten schien. Wie auch sollte das Bild eines barmherzigen Gottes Bestand haben angesichts des Umstandes, daß sich der „gute Gott" offenbar durch die inbrünstigsten Gebete und Bitten nicht erweichen ließ und kaltherzig die Menschen mit Frost überzog, die Ernten ertrinken und das Vieh verrecken ließ; der Seuchen und Hunger übers Land brachte und zu allem Überfluß nicht verhinderte, daß in der Gesellschaft tiefe Zweifel daran aufkamen, was nun wahres Christentum sei.

Die Hexenverfolgungen waren damit Konsequenz des moralisch und lebenspraktisch begründeten Ringens um den Gottesstaat[43]; sie entsprachen dazu – wie unzählige Fälle belegen – drängenden Bedürfnissen der Bevölkerung[44]. Angesichts der Klimakatastrophe, der Teuerung und anderer Krisenindikatoren lieferten die imaginären, mit Hilfe der Folter in beliebiger Zahl herstellbaren Dämonen eine bequeme Begründung für das Übermaß des Übels, das die Menschen heimsuchte[45]. Sie war deshalb bequem, weil sich durch sie das Maß der „gesellschaftlichen Schuld" reduzierte: durch Prozeß, Stadt- oder Landesverweis und Hinrichtung wurden gewissermaßen die „inneren Dämonen" zu „äußeren".

Ihre Existenz lieferte zudem eine Erklärung für das Versagen der Gebete. Ihre Vernichtung wurde – wie Robert Muchembled argumentiert hat – auch angesichts des Umstandes, daß der disziplinierende, konfessionalisierende Staat darangegangen war, den Menschen ihre magischen Schutzmittel zu nehmen, zur subjektiv empfundenen Notwendigkeit[46].

Europe (Oxford, New York 1997) 168, 442, 513; im folgenden zitiert: *Clark*, Thinking with Demons.

[43] *Bernd Roeck*, Christlicher Idealstaat und Hexenwahn, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 108 (1988) 379–405.

[44] Vgl. z. B. *Rainer Walz*, Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe (Paderborn 1993).

[45] Zuletzt *Wolfgang Behringer*, Witches and Witch-Hunts. A Global History (Cambridge 2004).

[46] *Muchembled*, Culture populaire; *Ronnie Po-Chia Hsia*, Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1770 (London 1989) 89–121; *Gerald Strauss*, The Reformation and its Public, in: *Ronnie Po-Chia Hsia* (Hrsg.), The German People and the Reformation (London 1988) 194–214; *Robin Briggs*, Communities of Belief: Cultural and Social Tension in Early Modern France (Oxford 1989) 230; *Clark*, Thinking with Demons 510 f.

5. Mentalitätswandel und die Künste

Sehr konkrete kulturelle Folgen der „Kleinen Eiszeit" sind die Winterbilder Pieter Breughels d.Ä., das eine in Wien, das andere in Winterthur (Sammlung Oskar Reinhart). Über den Realitätsgehalt dieser Gemälde – die wohl weitgehend Pasticci aus tatsächlich „gesehenen" Vorbildern darstellen – muß hier nicht diskutiert werden. Auffällig ist, daß es sich um die ersten großformatigen Winterbilder der Kunstgeschichte handelt (abgesehen von einem Fresko im Adlerturm von Trient vom Beginn des 15. Jahrhunderts und einigen Monatsbildern); Breughels Gemälde begründen eine eigene Gattung, die von nun an das Klimatief der Kleinen Eiszeit illustriert. Der Schnee und das Eis auf ihnen sind sozusagen bisher nicht geschmolzene Überreste jener Epoche.

Die Winterbilder Breughels, später dann Aert van der Neers und vieler anderer illustrieren eine Entwicklung, die ihre Anfänge in der Kultur des Quattro- und Cinquecento hat. Ich meine die Ausdifferenzierung der Bildgattungen, der die humanistische Diskursrevolution vorangegangen war. Das 16. Jahrhundert kennt tausende autonomer Stadtveduten und Landschaften; an seinem Ende wird das erste unbestritten als solches gedachte Stilleben gemalt, dazu kommen unzählige Porträts und Selbstporträts. Die manieristische Kunst entfaltet ihre gewagten Spiele, fasziniert mit spektakulären Effekten. All das erhält seine diskursiven Passepartouts durch eine hochreflektierte Theorie und scharfsinnige Kunstkritik und wird seit 1563 durch die Künstlergeschichte Giorgio Vasaris untermauert.

Bezeichnend für die hier angedeuteten Entwicklungen ist das Schicksal der *Ornamentgroteske*[47]. „Falsches, Unsicheres, Apokryphes, Abergläubisches oder Ungewöhnliches, Frivoles" – das alles dürfe weder Gemälde noch Skulpturen verunstalten, so formulierten die Mailänder *Instructiones* von 1576, die Regeln für die Ausstattung von Kirchen lieferten. Desgleichen sollte das schmückende „Beiwerk" der Arbeiten der Künstler nichts „Wollüstiges, Schlüpfriges, aber auch nichts so Abscheuliches wie jene deformierten Köpfe, die sogenannten ‚mascaroni'", enthalten. Auch die Abbildung von Vögeln, Meeresgetier und weidendem Vieh – alle möglichen Details, die nicht der historischen Darstellung, sondern der Aufreizung der Sinne dienten – wurde abgelehnt.

Reformation und Gegenreformation erweisen sich, indem sie antimanieristisch sind[48], als antigrotesk. Das Virtuose, Merkwürdige, Humorige wurde abgelehnt, weil es an frommer Versenkung hinderte[49] (entsprechend humorlos sind Reform-

[47] Zum Folgenden *Susanne Mayer-Himmelheber*, Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum. Der Secunda-Roma-Anspruch Carlo Borromeos und die mailändischen Verordnungen zu Bau und Ausstattung von Kirchen (München 1984) 130. Vgl. auch *Roeck*, Spiritualismus.

[48] Über die katholische Seite *Arnold Hauser*, Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance (München 1979 [1974]) 74; im folgenden zitiert: *Hauser*, Ursprung.

[49] Vgl. auch *Geoffrey Galt Harpham*, On the Grotesque. Strategies of Contradiction in Art and Literature (Princeton 1982) 34, 38 f.

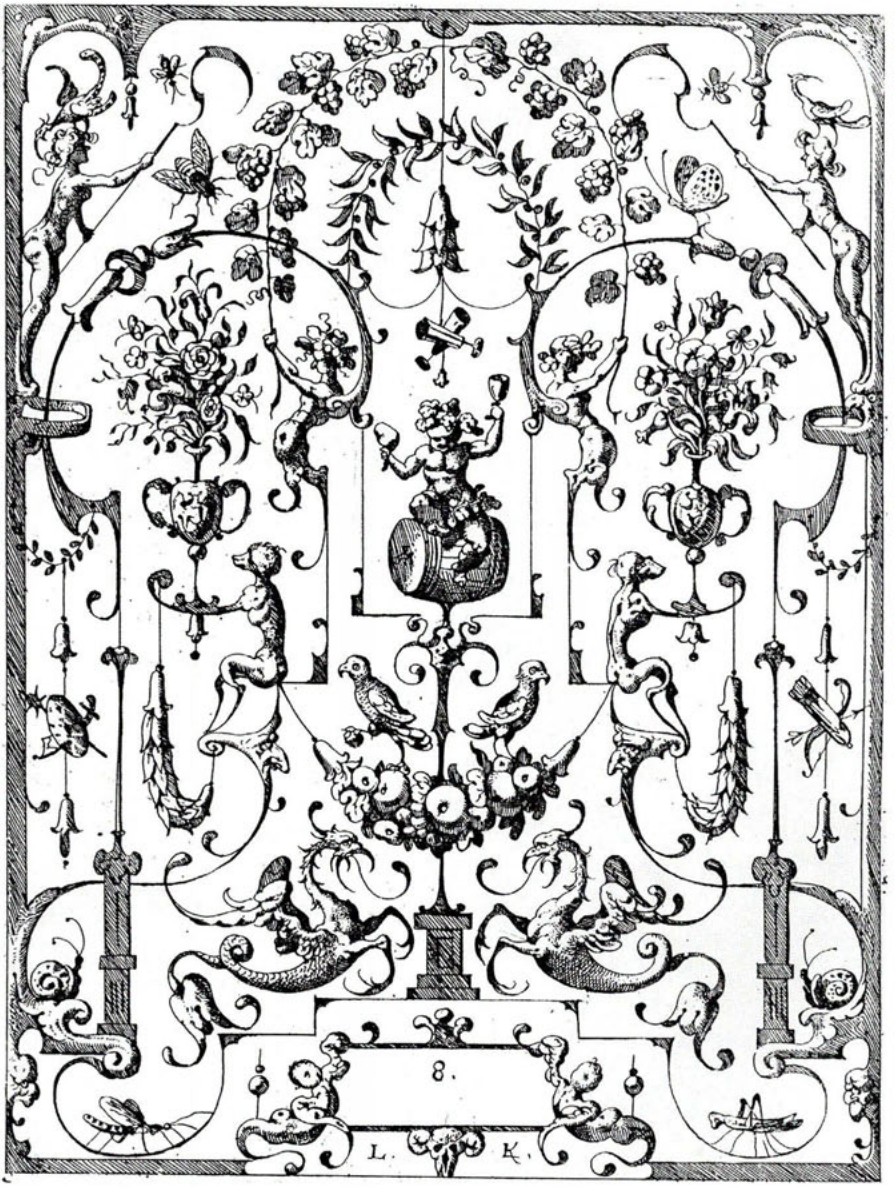

Abb. 1: Ornamentstichvorlage nach Lukas Kilian: Blatt Nummer acht aus ‚Newes Grandesca Büchlein' (Augsburg 1607) (Augsburg, Stadt- und Staatsbibliothek).

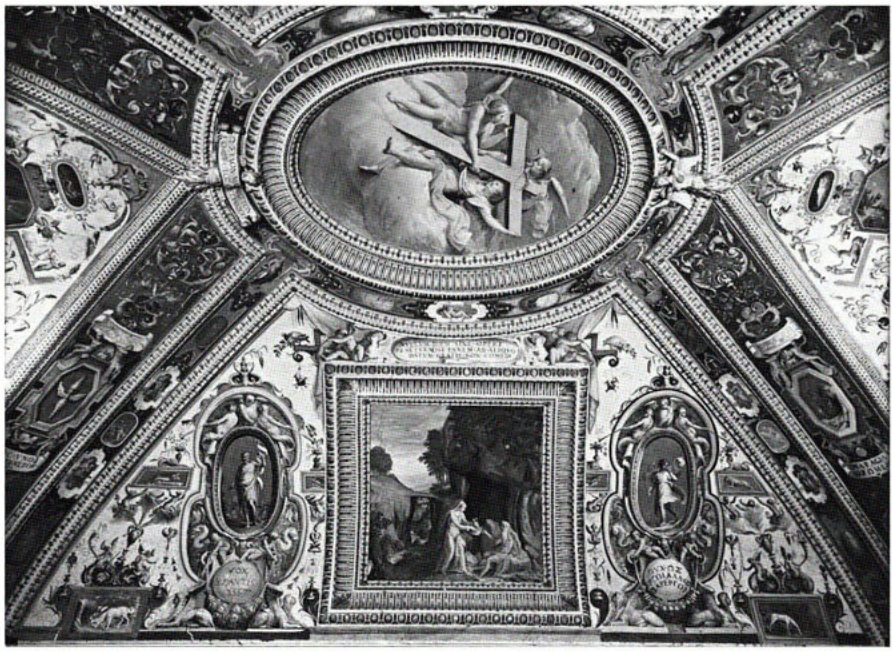

Abb. 2: Deckenfresko aus der ‚Sala della Penitenza' des Palazzo Farnese (Ausschnitt), Caprarola. (Rom, Ministerio per i Beni e le Attività Culturali, Istituto centrale per il Catalogo e la Documentazione, Neg.Nr. E 53260).

bewegungen schon immer gewesen, man denke an die Invektiven des hl. Bernhard gegen die Monster!). Solche theoretischen Positionen konnten – wenngleich offenbar eher selten[50] – auch außerhalb kirchlicher Räume Wirkung zeitigen. Geradezu emblematisch verdichtet erscheint das im Farnese-Palast zu Caprarola nördlich von Rom, der bis heute eine fulminante Grotesken-Ausstattung bewahrt[51]. Seit dem Konzil von Trient beginnen Darstellungen des Kreuzes, von Eremiten und Heiligen, insbesondere solchen, die sich der Kontemplation des Göttlichen widmeten, die Grotesken buchstäblich an den Rand zu drängen[52]. Was als ein neuer, „asketischer" Zug in der Kunst des späteren 16. Jahrhunderts charakterisiert werden könnte, war also keineswegs eine Reaktion auf eine krisenhafte Entwicklung und Konsequenz der katholischen Reform. Die Beispiele illustrieren,

[50] An die Wand des Goldenen Saales im Augsburger Rathaus werden beispielsweise noch um 1620 ziemlich obszöne Grotesken gemalt.

[51] Vgl. *Salvatore Mascagna*, Caprarola e il Palazzo Farnese (Caprarola 1982).

[52] *Christine Göttler*, Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablaß und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600 (Berliner Schriften zur Kunst 7, Mainz 1996) 112–115. Vgl. auch *Wolfgang Liebenwein*, Studiolo. Die Entstehung eines Raumtyps und seine Entwicklung bis um 1600 (Berlin 1977) 137–140.

Abb. 3: Statue Karls des Großen, Außenfassade des Großmünsters, Zürich.

wie problematisch es ist, die Kunst des Manierismus ganz allgemein als Reflex einer „Krise" zu deuten, wie das seit den Studien Hausers, bei dem alles mit allem irgendwie zusammenhängt, vorkommt[53].

Die Bedeutung der ästhetischen Kultur des 16. Jahrhunderts für die historische Einschätzung der Epoche scheint mir darin zu liegen, daß sie Indizien für eine kritische Phase in der Entwicklung des Gottesstaates liefert. Sie zeigt eine den Bestrebungen zur Heiligung der Gesellschaft komplementäre Entwicklung, nämlich die Ausgrenzung eines profanen, „bürgerlichen" Bereichs, in dem sich der modernen Kunst und mit ihr der humanistischen Kultur Freiräume öffneten.

Innerhalb ihrer Zuständigkeitsbereiche hatten sich die Konfessionen bemüht, strikt zu reglementieren, was statthaft sein sollte und was nicht; manche, so die Calvinisten und die Zwinglianer, hatten Kunst ganz aus den Kirchen verbannt[54]. Man übersieht leicht, daß sich die Theologen dabei bald auf die sakralen „Kernzo-

[53] *Arnold Hauser*, Ursprung 110–113 („Die Kunst in der Welt der Entfremdung").
[54] Vgl. als Übersicht *Sergiusz Michalski*, The Reformation and the Visual Arts. The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe (London, New York 1993).

nen", namentlich auf Kirchen, beschränkten. Damit konstituierte sich aber auch jenseits der Bannkreise des Heiligen ein profaner Bereich, in dem sich weltliche Kunst entfalten konnte. Bezeichnend ist die Bemerkung Zwinglis, die Monumentalfigur Kaiser Karls wäre im Inneren des Zürcher Großmünsters ein Götze. Außen am Turm aber sei sie das nicht, werde sie hier doch von niemandem angebetet. Und selbst Calvin hielt Darstellungen von Landschaften, Tieren, Städten, Historien und Porträts für unbedenklich, da sie nur dem *plaisir* dienten[55]. Dabei dachte er natürlich an Kunst außerhalb sakraler Bereiche.

Giovanni Battista Armenini, ein als Maler aktiver Priester, unterschied dezidiert öffentliche und private Kunstwerke von solchen, die zur Ergötzlichkeit oder der frommen Andacht dienen sollten. Die Situation kurz nach dem Trienter Konzil illustriert ein fiktiver Dialog in Raffaele Borghinis „Riposo" von 1584. Darin wird ein Engel auf Bronzinos „Auferstehung" in der Florentiner Kirche SS. Annunziata als so „lasziv", *tanto lascivo*, kritisiert, daß es eine Schande sei: „Wenn ich diese Figur in meinem Haus hätte", entgegnet der Dialogpartner, „würde ich sie sehr schätzen und würde davon eine hohe Meinung haben, weil dies eine der feinsten und zartesten Figuren ist, die man sehen kann"[56]. Auch in den protestantischen Niederlanden lassen sich entsprechende Differenzierungen beobachten. Selbst im reformierten Dordrecht hatte einer der Kirchenältesten ein Tafelbild mit der Darstellung der Muttergottes und eine „Verkündigung" in seinem Privatbesitz[57]. Offenbar schätzte er diese Bilder als Kunstwerke. Andererseits wurde vor dem Kirchenrat Dordrechts 1629 der Fall eines öffentlich – „voor de deure" – sichtbaren Christus-Bildes verhandelt und beschlossen, den Bürgermeister zu veranlassen, es von dort zu entfernen und ins Haus zu bringen[58]. Religiöse Kunst, die im Privaten erlaubt ist, erscheint in der Öffentlichkeit als problematisch[59]. Das galt auch für die Darstellung einer „nackten" Gestalt, die ein Kirchenältester in seinen „besten Räumen im ersten Stock" hängen hatte[60].

Im profanen und im „privaten" Bereich treibt der Manierismus jedenfalls fast ohne Hemmungen sein gewagtes Spiel. Hier auch entfaltet sich eine differenzierte Kunstkritik. Ihr geht es primär um ästhetische Kriterien, an denen schließlich selbst religiöse Kunst gemessen wird. Es dürfte kein Zufall sein, daß sich diese Entwick-

[55] *Reindert Falkenburg*, Calvinism and the Emergence of Dutch Landscape Art. An Evaluation, in: *Paul Corby Finney* (Hrsg.), Seeing Beyond the Word. Visual Arts and the Calvinist Tradition (Grand Rapids/Mich. 1999) 343–368, hier 345.

[56] *Thomas Frangenberg*, Der Betrachter. Studien zur florentinischen Kunstliteratur des 16. Jahrhunderts (Berlin 1990) 90.

[57] *John Loughman*, *John Michael Montias*, Public and Private Spaces. Works of Art in Seventeenth-Century Dutch Houses (Zwolle 2000) 48f.; im folgenden zitiert: *Loughman*, *Montias*, Public and Private Spaces.

[58] Ebd. 184: „De kerkenraet het goetgevonden den heer burgemeester aenspreecken ende te versoecken dat het bort ingetrocken werde dewijle het seer ergerlijck is, ook voor die gene die van buijten comen ende over sulcks in een gereformeerde stadt niet behoorde getollereert te werden."

[59] *Loughman*, *Montias*, Public and Private Spaces 48f.

[60] Ebd. 49.

Abb. 4: Agnolo Bronzino: Auferstehung (1549–52), Öl auf Holz, 445 x 280 cm, Florenz, Santissima Annunziata, Cappella Guadagni.

lung zuerst in Italien artikulierte, also dort, wo der Glaubensstreit den Diskurs nicht so dominierend geprägt hat wie nördlich der Alpen. Dafür, daß hier die theoretische Explikation jener Trennung der „Räume des Manierismus" vom Bereich des Sakralen auf taube Ohren stieß oder ganz unbemerkt blieb, bieten zwei spektakuläre Quellen einen Beleg: die (im Original verschollene) Hauschronik des Augsburger Juristen Dr. Hieronymus Froeschel und die bereits erwähnte Chronik des Georg Kölderer[61]. Der etwas sauertöpfische Zwinglianer Froeschel wettert darin gegen die Aufstellung der „Wassergötzen" des Augustusbrunnens, wandte sich schließlich überhaupt gegen die „Paganisierung" seiner Vaterstadt, etwa durch die Aufstellung einer antiken Skulptur, die man für ein Bild der mythischen Stadtgottheit Cisa hielt: Froeschel sprach verächtlich von der „abgöttisch Teufelshur"; es schien ihm, als wären in Augsburg „wie hievor anfengklich aus Haiden Christen, also wiederumb

[61] *Bernd Roeck*, Der Brunnen der Macht. Kunst und Mythos im späthumanistischen Augsburg, in: *Michael Kühlenthal* (Hrsg.), Der Augustusbrunnen in Augsburg (München 2003) 13–50, hier 33 f.

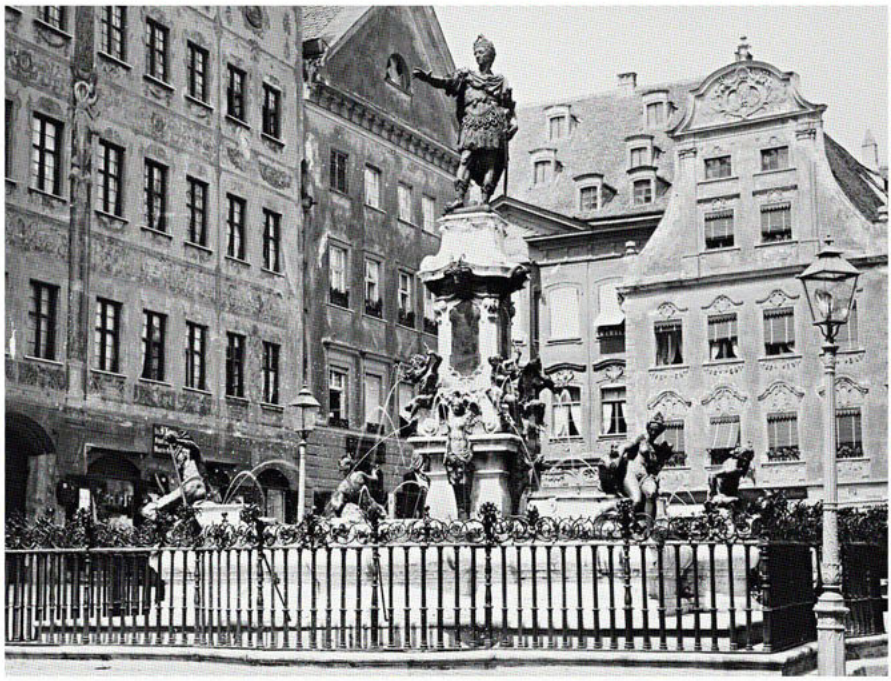

Abb. 5: Adriaen de Vries: Augustusbrunnen, Augsburg 1590 (Stadtbildstelle Augsburg).

zurück aus Christen Haiden worden". Als die bereits gegossenen, aber noch nicht aufgestellten Figuren am 14. August 1593 von einem Blitzschlag beschädigt wurden, kommentierte er den Vorgang: „Das sei nur ein geringer Schad, weil dergleichen abgöttereien in der stat wappen, in Fuggers heusern und allenthalb nur zu vil seien und mit der zeit ein junge heidenschaft gebern möchte." Als der Brunnen am 16. April 1594 zum ersten Mal angelassen wurde, schrieb er verächtlich von den dort befindlichen „vier gotlos wassergötzen ... zwei man und zwei weiber". Sein Chronistenkollege Kölderer gebrauchte ähnliche Formulierungen.

Die Episode zeigt, wenn man so möchte, den Antagonismus zwischen dem christlich- fundamentalistischen und dem späthumanistischen Augsburg. Ersteres – in Gestalt der beiden Chronisten – sieht noch immer die ganze Stadt einschließlich der bürgerlichen Kernzone um das Rathaus und selbst des Inneren der Fuggerhäuser als Raum, der zu verchristlichen war. Sie hätten gewiß, wie ein Jahrhundert zuvor Savonarola in Florenz, ohne weiteres einen Scheiterhaufen der Eitelkeiten entzündet; die Purifizierung der Kirchen, der „sakralen Kernzonen" war Leuten wie ihnen nicht genug. Wie anachronistisch die Invektiven der Chronisten waren, sieht man daran, daß sich im Süden schon lange die „Wassergötzen" und Götter auf öffentlichen Plätzen tummelten, ohne daß jemand Anstoß daran genommen hätte.

Aber werden wir Zeugen eines linear verlaufenden Säkularisierungsprozesses, der eben noch vereinzelt auf den Widerstand fundamentalistischer Christen stößt? Wahrscheinlich liegen die Dinge nicht so einfach. Zum einen ist richtig, daß die Ausdifferenzierung der Künste, im Besonderen in Gestalt der Säkularisierung ihrer Themen, weiter voranschreitet; auch läßt sich beobachten, daß ästhetische Interessen mit der Zeit über konfessionsspezifische Vorbehalte triumphieren. Niederländische Hausinventare legen den Schluß nahe, daß der Prozeß um 1650 zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Amsterdamer Inventare zeigen biblische Historien in Haushalten unterschiedlicher Konfession; das Alte Testament hat bei den Protestanten nur eine leichte Präferenz[62].

Zum anderen aber sollte sowohl in regionaler als auch in sozialer Hinsicht differenziert werden. Wenigstens Teile der humanistischen Eliten müssen an der Ausgrenzung von „Räumen des Weltlichen" als Orten der Kunst und des Diskurses brennend interessiert gewesen sein, während andere genau das für bedenklich hielten. Ein Blitzschlag in die gottlosen Wassergötzen, das war eine deutliche Stellungnahme von höherem Ort, die nachdenkliche Zeitgenossen in der Ansicht bestärkten mußte, die Ursache allen Übels, der „Krise des späten 16. Jahrhunderts", sei letztlich metaphysischer Art, eine Folge unchristlichen Lebenswandels.

Was die regionale Differenzierung anbelangt, bietet Italien das Kontrastbeispiel zu Deutschland. Die Italiener haben jene Separierung der Sphären früher und im Ganzen bruchloser zuwege gebracht als die Deutschen. Ähnliches gilt auch für die Eidgenossen und Niederländer (was sich noch in der Gegenwart zeigt). Es ist insofern kein Zufall, daß der Konflikt zwischen fundamentalistischer Bilderkritik und humanistischer Antikenbegeisterung gerade aus Augsburger Quellen belegt werden kann. Es gibt keine andere Stadt im Reich, in der die Adaption italienischer klassizistischer Kunst, ja eines humanistischen Habitus vergleichbar früh und konsequent erfolgte. Umgekehrt erlebten wenige andere Städte im Norden den Vorgang der Konfessionalisierung auf ähnlich dramatische Weise wie Augsburg, eine der Symbolstädte des Luthertums und dennoch bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ein alles andere als lutherischer Ort. Es wäre verwunderlich, ließe sich der Konflikt zwischen weltzugewandter Kunst und religiösem Eifer hier nicht bemerken.

62 *Gabriel M. Pastoor*, Biblische Historienbilder im Goldenen Zeitalter in Privatbesitz, in: *Christian Tümpel* (Hrsg.), Im Lichte Rembrandts. Das Alte Testament im Goldenen Zeitalter der niederländischen Kunst (München, Berlin 1994) 122–133, hier 122f.; vgl. auch *Andreas Tacke*, Der katholische Cranach. Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Wertstatt (1520–1540) (Mainz 1992).

Klaus Garber

Konfessioneller Fundamentalismus und späthumanistischer Nationalismus

Die europäischen Bürgerkriege in der poetischen Transformation um 1600: Opitzens ‚Trost-Getichte in Widerwärtigkeit des Krieges'*

Forschungsgeschichtliche Situierung

Das Paradigma ‚Konfessionalismus', das in den Geschichtswissenschaften seit mehr als zwei Jahrzehnten eine so lebhafte Konjunktur besitzt, hat in die Literaturwissenschaft nicht eigentlich Eingang gefunden[1]. Einer der Gründe dafür mag

* Der vorliegende Beitrag bildet den Extrakt einer größeren Abhandlung, die in Vorbereitung des Kongresses verfaßt wurde und eingeht in einen Band mit Forschungsberichten und Studien zum Problem des Späthumanismus, welcher weiter fortgeschritten ist und leicht zeitversetzt mit dem vorliegenden Kongreßband erscheinen dürfte. Für nähere Einzelheiten darf deshalb auf ihn verwiesen werden.

[1] Zum Paradigma Konfessionalisierung liegen einschlägige große Forschungsberichte gleichfalls aus jüngerer Zeit vor, auf die wiederum verwiesen werden darf: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, hrsg. v. *Anton Schindling* und *Walter Ziegler* unter Mitarbeit von *Franz Brendle* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57, Münster 1997). Hervorzuheben der weite Perspektiven eröffnende Beitrag des Initiators *Anton Schindling*, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit 9–44 mit umfassender Literatur. Für den Brückenschlag zum nationalen Gedanken und späthumanistischen nationalen Diskurs im gleichen Band der historiographisch neue Perspektiven eröffnende und literaturwissenschaftlich vielfältige Anknüpfungen ermöglichende Beitrag von *Georg Schmidt*, Konfessionalisierung, Reich und Deutsche Nation 171–199. Einschlägig sodann der Sammelband: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hrsg. v. *Kaspar von Greyerz*, *Manfred Jakubowski-Tiessen*, *Thomas Kaufmann* und *Hartmut Lehmann* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201, Gütersloh 2003). Hier wiederum in dem wichtigen einleitenden Beitrag von *Thomas Kaufmann* (S. 9–15) die Literatur in Auswahl. Schließlich mit Gewinn für das Folgende heranzuziehen der Beitrag von *Luise Schorn-Schütte*, Das Interim (1548/50) im europäischen Kontext. Eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung, in: Das Interim. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, hrsg. v. *Luise Schorn-Schütte* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 203, Gütersloh 2005) 15–44. – Die Arbeiten *Heinz Schillings* zum Thema jetzt leicht greifbar in: