

Das Hämelschenburger Religionsgespräch von 1614.

Konfessionelle Koexistenz
und jesuitische Reformarbeit*

Von Jürgen Stillig

Johann Wolfgang von Goethe hat den gewichtigen Kollektivsingular „Geschichte“, der in seiner Totalität Einzelgeschichten und ihre historisch-methodische Wiedergabe umfaßt, vermieden. Seiner Auffassung nach bot Geschichte keine Fortschrittsgewißheit, Finalität und Allgerechtigkeit, sie sah er einzig und allein zurückgebunden an die menschliche Natur. Für sich selbst begriff Goethe Geschichte in „unzeitgemäßer“ Einsicht und Distanz: „Er hat der allgemeinen Geschichte nie zugemutet, für seine Bildung zuständig zu sein.“¹

* Leicht veränderter Abdruck meines Vortrages, den ich am 25. November 1993 im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim auf Einladung des „Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim“ gehalten habe. Notwendige Literaturnachweise neuester Veröffentlichungen vervollständigen die Ausführungen, die sich hauptsächlich auf mein Buch „Jesuiten, Ketzer und Konvertiten in Niedersachsen. Untersuchungen zum Religions- und Bildungswesen im Hochstift Hildesheim in der Frühen Neuzeit“ (= Schriftenreihe des Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Hildesheim, Bd. 22, hrsg. von Herbert Reyer), Hildesheim 1993, S. 73–90, beziehen. Die im Familienarchiv Klencke (Hämelschenburg) vorhandenen Briefschaften aus den Jahren 1630 ff. enthalten keine neuen Gesichtspunkte zum behandelten Problemkreis.

¹ Reinhardt Koselleck, Goethes unzeitgemäße Geschichte. In: Goethe-Jahrbuch 110 (1993), S. 32 und 35; Rudolf Vierhaus, Goethe und der Historismus. In: ebd., S. 105–114; Hugh Barr Nisbet, Goethes und Herders Geschichtsdenken. In: ebd., S. 115–133. Goethe wandte sich gegen jegliche Art von Reduktionsverfahren, weil er wußte, daß jede Erfahrung nur die halbe Erfahrung ist (AA 9, S. 635), und weil er überzeugt war: „Geschichte schreiben ist eine Art, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen“ (Maximen und Reflexionen, 193; HA 12, Hamburg 1953, S. 387). Ihm wurde im Zeitverständnis deutlich: „Fehler der sogenannten Aufklärung: daß sie Menschen Vielseitigkeit gibt, deren einseitige Lage man nicht ändern kann (ebd., S. 387). Vgl. ebenfalls Vera Nünning,

Zweifellos ist *das* „Lehramt“ der Geschichte heute entthront, der Topos „*Historia magistra vitae*“ hat sich längst in einer Vielzahl imaginärer Identitäten entfaltet. Professionalität besetzt die Ränge der Weltgeschichte: Seit dem „Sündenfall des Historismus“ (Friedrich Meinecke) sind rationale Sinnstiftungen in der Geschichtswissenschaft theoretisch begründet und suggerieren oft ein perfektibles Menschenbild der Zukunft.² Auch die Kunst des Erzählens ist in der Geschichtswissenschaft verlernt worden. Erinnerung und Gedächtnis werden vielfach rein kybernetisch gebraucht, Geschichte ist in der Datenbank zweckrational sortiert als Computer-Gedächtnis, das kein Vergessen und deshalb freilich auch keine Erinnerung kennt. Erinnerung ist technologisch-fragmentarisch geworden, sie ist wiederum fakultativ.

In einer demokratischen Gesellschaft, die auffallend geprägt wird von einer in additiver Beliebigkeit ausgreifenden Musealisierung, ist Erinnern geradezu eine neuartige kulturelle Gedächtnisleistung. Gemeint ist ein geschichtliches Erinnern, eine Erinnerungsfähigkeit, die nicht vom Leben getrennt ist. Dazu gehören kulturelle Erbschätze, die in Vergessenheit geraten sind. Wer auch immer davon spricht, selbst vom entgangenen Erbe in der deutschen Geschichte, betont die eigene Legitimität und macht keinen Hohl daraus, wie man sich gegenüber dieser kulturellen Erbschaft zu verhalten hat.

Kirche und Religion sind keine dirigistisch verfügbaren modernen Ikonen, die gleichsam als populäre „Konsensbausteine“ innerhalb komplexer Gesellschaften solidarische Verhältnisse schaffen könnten. Sie liefern keine aktuellen Gebrauchsanweisungen, „wetteifern“ auch nicht gegen defizitäre

„In Speech an Irony, in Fact a Fiction“. Funktionen englischer Historiographie im 18. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen Anspruch und Wirklichkeit. In: Zeitschrift für historische Forschung 21 (1994), S. 37–63.

² Vgl. Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen, Geschichte des Historismus. Eine Einführung. München 1992, S. 8–10, 42–53; Jörn Rüsen, Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen 1989, S. 85–134. Dazu siehe Jürgen Stilling, Fortschrittsglaube und Veränderungswille in „Lebendige Geschichte“ heute. In: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 57 (1989), S. 113–137. Im Überblick: Helmut Zedelmaier, „Im Griff der Geschichte“: Zur Historiographieggeschichte der Frühen Neuzeit. In: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 112 (1992), S. 436–456. Annette Wittkau, Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen 1992.

Kategorien instrumenteller Vernunft, sondern schaffen ein Wertbewußtsein, das den verantwortungsvollen Kräften sozialen Zusammenlebens erst Maßstäbe für ein Handeln verleiht. Wenn die kulturelle Moderne im Habermasschen „Subjektivitätsprinzip“ ungeahnte verinnerlichte „Leistungen“ anstrebt, die sich mit einem Gottesbezug nicht vereinbaren lassen, dann wird zwar bestätigt, daß Menschen ohne Religion leben können, aber kaum religionslose Gemeinschaften bekannt sind. Diese Perspektive ist aktueller denn je, weil zunehmend Uneinigkeit darüber herrscht, wieviel Konsens und Gemeinschaft eine moderne Gesellschaft braucht.

Unsere Gegenwart ist eben auf Prinzipien einer innerweltlichen vernünftigen Wahrheit eingestellt, die ein kollektives Erinnern nicht erfüllt. Diese Wahrheit ist nämlich nicht absolut, sie ist geschichtlich bedingt, relativistisch, egalistisch, diskutabel und abstimmbar.³ Sie schafft eine rein diesseitsorientierte Identität: Der moderne Mensch, dem es im Extremfall hauptsächlich um sein „totalitäres Ego“ geht, macht sich zum Richter über die Wahrheit – sie läßt sich im Regelfall auf Kompromisse mit dem Irrtum ein. Vielleicht ist es gerade *das* Krisensymptom im Selbstverständnis moderner Gesellschaften.⁴

Die „Frühe Neuzeit“ enthält eine Fülle von Strukturen, die sich von denen der Moderne essentiell unterscheiden. Kulturgeschichtliche Themen über die Frühe Neuzeit können deswegen religionsgeschichtliche Problemstellungen nicht ausklammern. Sie treten in komplexen Zusammenhängen auf: im Bereich kirchlicher Institutionen, als sinngebende Lebensorientierung religiös ergriffener Individuen oder als Kraft der Veränderung und Legitimation in politisch-sozialen Bereichen. Um zum „Gottes- und Weltverständnis“ des frühneuzeitlichen Menschen vorzudringen, empfiehlt es sich, so wie in meiner Untersuchung „Jesuiten, Ketzler und Konvertiten in Niedersachsen“ methodisches Neuland zu betreten. Mir ging

³ Ausführlich dazu im Überblick: Gottfried Kuenzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München 1994, S. 63–92, 227–276.

⁴ Paolo Prodi, *Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte. Zur Einführung*. In: *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit* (= Schriften des Historischen Kollegs, 28). Hrsg. von Paolo Prodi, unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, München 1993, S. XXVI–XXIX. Siehe ebenfalls „Soziales Engagement und Konversionsverbundenheit. Was neuere Umfragen lehren“ von Prof. Dr. Bernhard Grom, in: FAZ vom 22. 6. 1994 (No. 142).

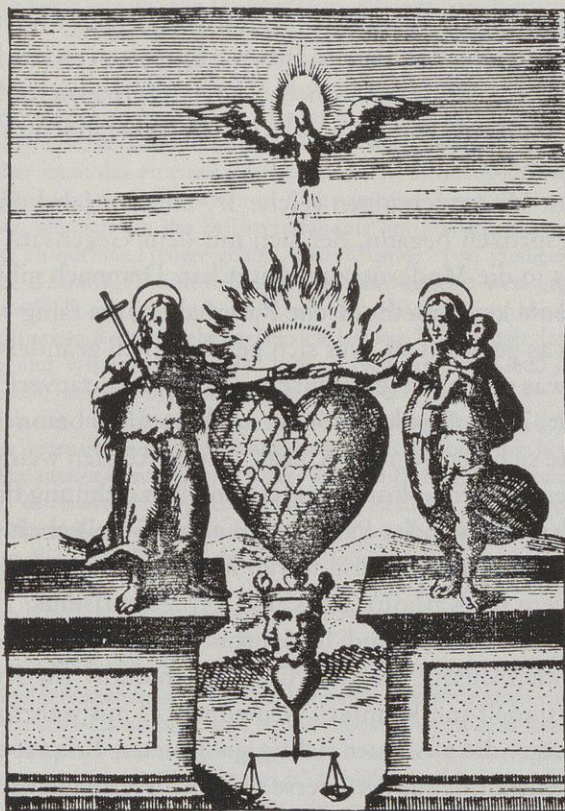
In allen Bereichen der Kunst hat das Herz bildhaften Ausdruck gefunden, als Zeichen und als Symbol, dies vornehmlich im Rahmen von Allegorie und Emblem. Das menschliche Tun legitimierte sich in der Frühen Neuzeit in der Personalisierung eines „Ichs“ zu einem „Du“: das Du des Nächsten, des Königs und Gottes. Die Kontingenzerfahrung, die im frommen Lebensvollzug durch den Glauben und die Liebe ihren notwendigen Sinn erhielt, wird durch das „Herz“ in einer religiösen Gesinnung gegenüber Gott symbolisiert. So sah man in der Herz-„Chiffre des Seins“ (Karl Jaspers) den Sitz aller Affekte, das Zentrum der physischen Lebenskraft, des Verstandes, des Gedächtnisses und des Willens. Das Herz ist die Wohnung der Seele und gleichwohl ganzheitliches Symbol des inneren Menschen (vgl. Jürgen Stillig, Götter reden nur durch unser Herz zu uns. Aspekte der Metaphorik von der Einwohnung Gottes im Herzen. In: Die Diözese Hildesheim. Jahrbuch des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim, 53 (1985), S. 135–153). Schon in der Hochkultur Ägyptens ist es Ursprung und Ende des Lebens. Der Wesir Ptah-hotep unter König Isesi in der 5. Dynastie (um 2350) schrieb in einer vollständig erhaltenen Lebens- und Erziehungslehre vom Optimismus des Herzens: „Wen Gott liebt, der kann hören, aber nicht kann hören, wen Gott verwirft. Es ist das Herz, das seinen Besitzer werden läßt zu einem Hörenden oder zu einem, der nicht hört. Leben, Heil und Gesundheit eines Menschen bestimmt also sein Herz“ (Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hellmut Brunner, Zürich/München 1988, S. 129).

Erklärung der XIX. Figur

*Ein grosses Hertz mit Helden Muht/ Welchs streiten thut fürs höchste Gut/
Hat Glaub und Liebe stets bey sich/ Sicht vorwärts und auch hintsich/
Viel Hertz in ihm verschlossen seyn/ Die es mit ihm gantz trewlich meinn/
Brennen zugleich in Liebes Hitz/ Durch Geistes Krafft und göttlich Witz/
Wol diesem Lande/ Statt und Ort! Kein Unglück barwet da sein Hort: Weil
Glaub und Liebe fest besteht/ Zusammen setzen ihre Gebet/ Solch Herten
auch gefallen Gott. Drumb löst er sie auß aller Noht/ Weil recht Gebet
durch die Wolcken tringt/ Und bey dem Herrn Christo klingt.*

Jacob de Zetter (wie Seite 218)

Glaub/ Lieb sind stets beyssammen.



W D Gottes Geist den Glauben pflanze/
Daselbst das Herz auch alsbald glanze/
Von rechter Lieb vnd Treu auffreche.
Disß ist das außgewählte Geschleche.

es also nicht um eine handlungsorientierte, mit Theorie unterlegte verbisese Beckmesserei, sondern gewissermaßen darum, Hildesheimer Religionsprobleme in der Frühen Neuzeit als Teil einer Gedächtniskultur darzustellen. Die Schwierigkeiten bei der Suche nach Maßstäben für eine christliche Gesinnung rechtfertigen die Bemerkung, daß man den Glauben eines Menschen nicht einfach quantitativ messen oder qualitativ feststellen kann. Jeder einsichtige Historiker bleibt darauf angewiesen, die innere Haltung des Probanden aus seinem äußeren Verhalten zu erschließen. Zum äußeren Verhalten gehören aber nicht nur der verbalisierte Standort und die Absicht in Wort und Schrift, sondern auch das Handeln; mit Sicherheit gerade *das* Handeln.

Es ist das an Überraschungen reiche 17. und 18. Jahrhundert, in dem ein Auflösungsprozeß begann, der sich mit dem Gegensatz in Sach- und Sinnenwelt bis in die Moderne zugespitzt hat. Demnach gibt es zwischen damals und heute keine methodische Rationalität, die fähig wäre, das alles zu erinnern, was gewesen ist, was sich geschichtlich geändert hat, und das zu ermitteln, was uns an unverwechselbarer Personalität verlorengegangen zu sein scheint. Zwei Aspekte möchte ich besonders betonen: 1. Erst um 1700 verfestigte sich der Begriff „Kultur“ in den Köpfen weniger Gelehrter langsam zur reinen Geisteskultur, zur Sammelbezeichnung für die künstlerische und wissenschaftliche Produktion einer Gesellschaft. Gegenstand, Methode und Betrachtungsweise waren lebhaft und gegensätzlich behandelte Sachgebiete im Katholizismus und Protestantismus. 2. Der Begriff „Kultur“ wurde bis ins 17. und 18. Jahrhundert hinein immer mit einem konkretisierenden Zusatz benutzt. Das „Exemplum“ für Kultur war ein jeweils konfessionell anerkannter „Gemeinplatz“ mit wahrhafter und moralischer Aussage, die aus einer richtig geordneten Erinnerung abgeleitet wurde. Das Gedächtnis subjektivierte sich gewissermaßen auf diese Weise und bildete ein individuelles Vermögen.

Zum frühneuzeitlichen Kulturbegriff kann man auf verschiedenen Wegen vordringen. Die Analyse des Glaubensgegensatzes verbindet sich entweder mit einer Kulturdiagnose der Bekenntnisse im engeren Sinne oder mit einem „weiten“ Ansatz, der auf den konkurrierenden Bildungssystemen der beiden Religionsparteien gründet.⁵ Im historischen Kontext wer-

⁵ Religionsgespräche im Mittelalter (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4). Hrsg. von Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner, Wiesbaden 1992, S. 7–10. Im Mittelalter fanden wegen „verschiedener Schiefen und Unsymmetrien“ oder „Sprachbarrieren“

den dann die jeweiligen weltanschaulichen Werte und Normen deutlich.⁶ Die katholische Kirche des 17. Jahrhunderts – aber auch der folgenden Jahrhunderte – ist sich sicher im Besitz der Wahrheit. Das ist ohne weiteres mit den Worten des Bonner Staatsrechtlers Josef Isensee leicht zu belegen:

(S. 8) praktisch keine literarischen Dialoge, Disputationen bzw. fruchtbare Begegnungen persönlicher Art zwischen den drei großen Offenbarungsreligionen statt, da die totale Identifikation mit der Glaubenslehre den Angehörigen keinen Freiraum ließ. Ein Gedankenaustausch zwischen verschiedenen Kulturen setzt immer auch eine Aufgeschlossenheit für andere Botschaften voraus – das ist das eigentliche Potential des Gesprächs zwischen Religionen, denn je unterschiedlichere Standpunkte der Religionen beteiligt sind, desto eher kann das zu einer Bereicherung der Gesprächsteilnehmer führen und letztlich die Identität eines Menschen in Frage stellen. Den Religionen geht es immer um das Ganze, nämlich um das Selbstverständnis des Menschen in seinem Verhältnis zur Ordnung, zu der das Heilige gehört. Im „Kosmos“ von Heiligem und Profanem ist das Heilige Grundlage dafür, daß es als ein ganz anderes stets gegenwärtig ist. Im Forschungsüberblick zur Frühen Neuzeit wird das Hildesheimer Hochstift im Kontext der niedersächsischen Region nicht berücksichtigt: vgl. beispielhaft dazu Anton Schindling, *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650–1800* (= *Enzyklopädie deutscher Geschichte*; 30). München 1994, S. 24–30.

⁶ Jedes Gespräch mit Menschen anderer Kulturzugehörigkeit zeigt, daß Selbstverstehen als Anderssein wesentlich auf Fremdes angewiesen ist und somit den begrenzten Charakter der eigenen Identität vor Augen führt. Statt eines Bedrohungscharakters eröffnet sich aus einer erweiterten Perspektive eine neue Realität, die mit dem Eingeständnis einer „gemeinsamen Kommunikationsebene“ und geteilter Regeln schon Veränderungen bewirken kann. Eine Wirklichkeit, die eine zu statisch definierte Identität aufweist, führt zu neuen Belastungen.

Problematisch ist hier der moderne enttabuierende Begriffsgötze „Kommunikation“, der für sich gleich alles sein will: das Problem, die Methode und die Lösung als ein alle Grenzen überwindendes und wertendes artifizielles Ersatzganzes. Diese Art von „erinnerungsloser Geschichtstechnologie“ (Metz) kennt nur eine Musterwirklichkeit, „planiert“ die Diesseits-Jenseits-Dichotomie und entfremdet sich somit dem Leben außerhalb der Kommunikationsgesellschaft. Vergangenes kann dann unwiederbringlich vergangen sein, doch Geschichte ist mehr als Vergangenes: Geschichte bewahrt eben nicht nur, sondern gibt auch bewußt oder gedankenlos preis. Bereits Goethes Gedanke „Die Geschichte denkt uns vor“ (WA I, 42, 1, 94) erhellt die soziale und „erfahrene“ Standortgebundenheit des zeitlich bedingten Denkens, das wiederum die Perspektive des Menschen über vergangene Ereignisse mitbestimmt. Doch die Vergangenheit, der viele so gern entrinnen möchten, ist noch höchst gegenwärtig – auch im Zukünftigen.

Wenn das Christentum eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft ist, dann gibt es ohne christliche Identität keine Relevanz, auch keine kritische Rückfrage an die Tradition, von der Karl Rahner sagt: „Sie bewahrt ihre Bedeutung, sie bleibt gerade lebendig, indem sie erklärt wird“ (K. R., Chalkedon – Ende oder Anfang? In: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. III, hrsg. von Alois Grillmeier/Helmut Bacht, Würzburg 1962, S. 4; Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, S. 189). So ist die Selbstreflexion, die zur Selbstbeschränkung der Vernunft bei Wilhelm Freiherr von Humboldt (1767–1835) und Johann Gustav Droysen

„Die relativistische Toleranzmoral der Ringparabel Nathans geht sie nicht an, weil ihr Ring der echte ist und sie die Echtheit nicht erst im Wettstreit beweisen muß.“⁷

(1808–1884) führte, noch ganz in die Tradition christlicher Orthodoxie seit Augustinus einzuordnen. Siehe demnächst dazu Jürgen Stillig, Bekenntnis, Bildung und Politik im frühneuzeitlichen Hildesheim. Konfessionalisierter Katholizismus am Beispiel der Gelehrtenfamilie Sonnemann. In: Herbert Reyer/Jürgen Stillig (Hrsg.), *Konfession, Recht und Stadtpolitik im frühneuzeitlichen Hildesheim*, Hildesheim 1995.

Zwei Überlegungen kennzeichnen neuzeitliche Tendenzen: 1. Historisch-kritisches Denken impliziert die Distanz zur Überlieferung: Wenn die Autorität des Vergangenen in der Geschichte nicht mehr unmittelbar überzeugend und gegenwärtig ist, dann kann man sich ihr objektivierend und kritisch nähern. Den Reformatoren ging es aber bei all ihrer Erfahrung des Gegenwärtigen noch nicht um eine historisch-kritische Bibelforschung im modernen Sinn (Vgl. dazu Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung. Historie, Erfahrung, Theologie*. Göttingen 1994). Lüdemann urteilt in seinem Schlußkapitel „Der Auferstehungsglaube der ältesten Gemeinde und wir – oder: Können wir noch Christen sein?“ (S. 216), daß der christliche Glaube im Vergleich zu früheren Zeiten fast auf ein Minimum reduziert sei, doch sei er dadurch elementar geworden. Er folgert dann weiter: „Es ist keine Schande, daß fortan – frei nach Carlyle – der Christenmensch von Wenigem lebt, was er wirklich glaubt, nicht von Vielem, was zu glauben er sich abmüht. Das ist eine große Befreiung, die die Keime des Neuen bereits in sich trägt“ (S. 222). 2. Christliche Identitätskrise und gesellschaftliche Sinnkrise fallen in der Moderne zusammen. Zum allgemeinen Sinnkreis der Metapher für Geschichte gehört weiterhin die Geschichtserkenntnis mit Wiedererkennen und Nacherleben. Der Mensch bleibt eine lebendige „Frage“ bzw. ein Geheimnis, das erst im geschichtlichen Erinnern transzendental determiniert einen theologischen Rang gewinnt. Die Vergangenheit liegt auch nicht statisch, versteinert oder „meßbar“ hinter uns, sondern jede „zeitgemäße“ Auffassung von ihr ist ein „Modernisierungsaspekt“, dessen Wandelbarkeit wiederum den vielschichtigen Erfahrungen und Wahrnehmungen in einer aktuellen Gegenwart unterliegt. In ihrer inneren Einheit sind Anamnese, Diagnose und Prognose relationale Begriffe, die im Sinnkreis der „vergangenen Zukunft“ (Wittram, Koselleck) erst in der Anthropologie geschichtlicher Erfahrungen zur Geltung kommen.

Modernität ist nicht statisch, läßt sich aber in ihren Wirkungen nicht verallgemeinern, weil ihre Gegenwärtigkeit von Rückschritten und Defiziten durchsetzt ist. So haben in der Moderne „mediatisierte Menschen“ (Eugen Biser) ein Bedürfnis nach Emotionalität, die die Bild- und Bildschirmmedien aktivieren und kompensieren. Ist dann die Identitätskrise des modernen Menschen verständlich auf dem Hintergrund eines verkümmerten religiösen Realitätsbewußtseins? Droht der Ersatz des „Originären“ durch die Reproduktion den Menschen zu einer Reproduktion seiner selbst zu verwandeln? Konfliktträchtig ist eine Entwicklung dann, wenn in Zukunft für ein breites Publikum Geschichte nur durch eine „kommunikationswissenschaftlich ausgelegte Geschichtsdidaktik“ (Siegfried Quandt) vermittelt werden soll.

⁷ Josef Isensee, *Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Bd. 104 (Kan. Abt. LXXIII), Wien/Köln/Graz 1987, S. 317 und S. 307, 312 f.

Im Hochstift Hildesheim, also in der niedersächsischen Region des 17. Jahrhunderts, stellte sich das Problem von Toleranz, Wahrheit und Bekenntnis in einem zeitbedingten Bezugsrahmen. Der Augsburger Frieden von 1555 war ein trügerischer, bruchstückhafter Waffenstillstand. Er hatte keinen religiösen Frieden gebracht, denn alle friedlichen Einigungsversuche der Konfessionen durch ein Konzil oder über Religionsgespräche und Nationalversammlungen waren gescheitert. Der Glaubenskampf blieb bestehen und wurde durch den Religionsfrieden als bloße *pax politica* nur äußerlich politisch entzerrt und teilweise neutralisiert. Die deutschen Fürsten hatten 1555 die regionalistische Lösung ins Auge gefaßt, ohne freilich den Charakter einer Einheit der Konfessionen aufzugeben. Die praktischen Fußangeln dieses fragilen Friedens, der offengebliebene Kampf um Pfründen, Kirchengüter und Vorteile vereitelten alle Hoffnungen auf eine Einheit der Kirchen. Eher kam es zu der Entwicklung, die die neuere Forschung „Konfessionalisierung“ nennt. Es ist im Prinzip eine tiefreichende Ausrichtung der Territorien nach der absolutistischen Regel: „Ein König, ein Gesetz, ein Recht“. Reformation, katholische Reform und Gegenreformation sind die Hauptmerkmale des „Konfessionellen Zeitalters“.⁸

Im Hochstift Hildesheim des 16. Jahrhunderts war ein spezifischer Bedingungszusammenhang entstanden: Die Hildesheimer Stiftsfehde von 1519 bis 1523 hatte das Territorium von ca. 3000 qkm auf ca. 400 qkm verkleinert, die Einführung der Reformation 1542 in der Stadt Hildesheim verschärfte den Anspruch der bürgerlich-städtischen Autonomie gegenüber dem fürstbischöflichen Landes- und Stadtherrn. Das konfessionelle Nebeneinander im „Kleinen Stift“ wurde 1542/63 vertraglich geregelt, die katholische Minderheit und die weltliche Schwäche des fürstbischöflichen Stuhles dokumentieren den Überlebenskampf der alten Kirche. Die Insel-lage innerhalb des protestantisch welfischen Gebietes, die welfische

⁸ Martin Heckel, Konfession und Reichsverfassung. Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung in den Freiheitsgarantien und der Verfassungsorganisation des Reiches seit der Glaubensspaltung. In: *Glaube und Eid* (wie Anm. 4) S. 69–96; Knut Wolfgang Knörr, Recht und Religion: über drei Schnittstellen im Recht der mittelalterlichen Kirche. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Bd. 110 (Kan. Abt. LXXIX), Wien/Köln/Weimar 1993, S. 1–15, bes. S. 10–13; Michael Frisch, Zur Rechtsnatur des Augsburger Religionsfriedens. Ein Gutachten aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. In: *ebd.*, S. 448–458.

Die Reformation hatte neben aller kirchlichen, kulturellen, politischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung auch eine rechtshistorische Umwälzung zur Folge. Die historisch-sozialen Ursachen veränderten das Rechtsgefüge von Kirche und Reich im 16. und 17. Jahrhundert ebenso wie der Humanismus und unterschiedliches theologisches Denken. Recht korrespondierte mit Macht, mit der Zeit und mit kultischen bzw. sakralen Vorstellungen.

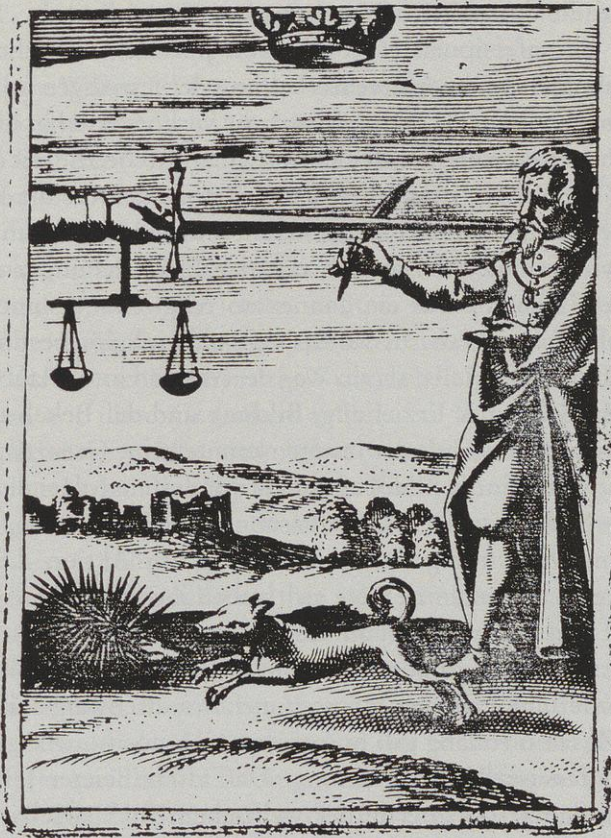
In dem gesellschaftlichen Wandlungsprozeß befanden sich Recht und Gerechtigkeit in einem vielschichtigen Spannungsverhältnis: Positives Recht vermag Gerechtigkeit verwirklichen oder verfehlen; Gerechtigkeitspostulate beeinträchtigen nicht Geltung und Normen des positiven Rechts, das wiederum bei Verstoß gegen Forderungen der Gerechtigkeit nicht verbindlich war. Luther unterschied „lex divina“ und weltliches Naturrecht, wobei Naturrecht und positives Recht im säkularen Wohl des Menschen begründet waren. Das Naturrecht und die vernünftige Sozialordnung sind durch die menschliche Vernunft legitimiert und zugleich gottgewollte Ordnung.

Erklärung der XXII. Figur

Der Igel ist ein stachlicht Thier/ Ob gleich der Hund mit grosst Begier,
Ihm tracht nach Leib und Leben bald/ Allein das Bellen nur erschallt:
Die Schnautz zusticht er magnigfalt/ Daß er zu rücke brallet bald. Sich
mancher an Gerechtigkeit/ Durch Hochmuth oft vergreift zu weit. Sein
Schnautz auch hart verwunden thut/ Daß ihm schad an Leib/ Ehr und
Gut. Drumb bistu klug/ so sih dich vor/ Daß man dich nicht halt vor ein
Thor. Wer Warheit liebt/ und die auch übt/ Derselb sein Nechsten nicht
betrübt. Hat lieb Gerechtigkeit allzeit/ Dem ist die Kron der Ehrn bereit.

Jacob de Zetter, *Kosmographica Iconica Moralis sive Centuria elegantissimarum Inventionum, ab ingeniosissimis moderni Seculi Artificibus, ad exprimendos et corrigendos Hominum mores, excogitatarum ac delineatarum: in unum nunc fasciculum collectarum nec non uniformiter distichis Latinis, rhytmis Germanicis versibusque Gallicis explicatarum, Francoforti apud Lucae Tennis Anno 1617.*

Der stachelichte Igel sampt dem
scharffen Rechte.



Der Hund verlegt sich sehr vnd viel/
Wann er den Igel fassen will:
Hab eben acht, das Rechte ist spitz:
Bruchstus nicht recht, ist dir kein nütz.
C iii

Schutzgerechtigkeit gegenüber der Stadt Hildesheim bzw. der Einfluß des Wolfenbütteler Konsistoriums auf das 1589 gegründete „Evangelische Ministerium“, die Zugehörigkeit zur Konkordienformel (1580) und die Mitgliedschaft im „Niedersächsischen Kreis“ weisen auf eine beträchtliche politische Vernetzung. Katholischerseits bildeten ebenfalls etliche Faktoren Sicherheiten: die Personalunion der Bischöfe von Köln und Hildesheim, die Bindung der Metropolitankirche Mainz mit dem Suffragan Hildesheim und die dynastische Protektion der Wittelsbacher.

In dieses bikonfessionelle Geflecht von politischen, rechtlichen und sozialen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der jeweiligen religiösen Gemeinschaft stießen seit 1587 die Jesuiten. Sie verkörperten in idealer Weise den universalen Reformwillen der katholischen Kirche, die seit dem Konzil von Trient (1545–1563) durch Lehr- und Reformdekrete die Erneuerung verwirklichen wollte. Der Orden gründete 1601 in Hildesheim ein Kolleg, 1611 ein Gymnasium „Marianum“ mit der Frontstellung zur Andreaschule. Das Marianum war ein „annexum religionis“ („annexum ecclesiae“) mit offensiver Kraft. Es verkörperte eine religiös bestimmte „Heimwelt“: als Ort des Heils, als ein Weg der Mission und Glaubensverkündigung, als eine Stätte der Erziehung, Bildung und der Bekehrung.⁹

Die Glaubenspropaganda der Jesuiten kannte keine Grenzen, sie charakterisierte übrigens wie die Bildpropaganda mindestens folgende Merkmale: Demaskierung des Gegners, Offenbarung der reinen Lehre, moralische Unterweisung, Angsterregung, Aufforderung zur Aktion. Die Strategie der Hildesheimer Jesuiten richtete sich neben ihrer katechetischen Tätigkeit in Stadt und Kleinem Stift auf den Personenkreis der Ritterschaft im alten Hochstift, dem Großen Stift. Diese Ritterschaft gehörte seit 1523 zur Lehnsuntertänigkeit des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg. Im regionalen Zusammenhang gab es somit zwei oppositionelle geistige Zentren mit konfessioneller Ausrichtung. Das Hildesheimer Jesuitenkolleg wirkte als geeigneter Gegner in der welfischen Nachbarschaft gegen die theologische Fakultät der Helmstedter Universität, auch wenn die quantitativen Gewichte ungleich verteilt waren. Die Gesellschaft Jesu repräsentierte die altkirchliche Minderheit und sie verkörperte den Missionsauftrag,

⁹ Vgl. dazu Dietmar Willoweit, *Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation*. In: ebd., S. 113–132; Pierangelo Schiera, *Disciplina fede e socialità negli emblemi della età moderna*. In: ebd., S. 133–156.

die niedersächsische Welt von ihrem Glauben zu überzeugen bzw. zurückzugewinnen. Dagegen stand ein orthodoxes Luthertum, das den Jesuiten „verstockt“ bis unbelehrbar erschien. Ketzerei war in beiden Lagern theologisch nicht genau durch Tatsachenmerkmale abgegrenzt. Dieser objektive Aspekt des Häresiebegriffs wurde überlagert durch das subjektive Moment des Willens, dessen Hartnäckigkeit und Unbelehrbarkeit erst dann eine Person überführte, als Ketzer verurteilt zu werden.¹⁰

Meister Eckhart sagte in Köln vor seinen Richtern: „Irren kann ich, ein Häretiker kann ich nicht sein; denn das eine gehört zur Erkenntnis, das andere zum Willen.“¹¹ Entscheidend ist also nicht allein der objektive Tatbestand, sondern dies muß ausdrücklich mit „*pertinacia*“, mit Hartnäckigkeit und Unbelehrbarkeit, geschehen sein.¹² Wir dürfen nicht übersehen, daß trotz der Verbrennung des Corpus Juris Canonici durch Martin Luther vor dem Elstertor zu Wittenberg die evangelischen Juristen keinesfalls auf das kanonische Recht, soweit es nicht den eigenen Glaubensüberzeugungen widersprach, verzichten wollten. Ich denke an die Auffassungen des berühmten sächsischen Kriminalisten aus dem 17. Jahrhundert, des Begründers der deutschen Strafrechtswissenschaft, Benedict Carpov.¹³

Übertragen wir diese Gedanken auf die im 16. und 17. Jahrhundert üblichen Religionsgespräche, dann haben wir die Voraussetzungen solcher gegensätzlichen Verhandlungen im Blick. Ihnen wurde bisweilen eine Bedeutung beigemessen wie einem Reichstag oder Konzil, weil sie zu politischen Ergebnissen führen sollten. Man hoffte, das Provisorium – den unbefriedigenden Waffenstillstand von 1555 – mit seinen religiösen Fronten zu überwinden. Garantiert war nur die juristische Parität beider Konfessionen, ohne die dogmatischen Differenzen zu beseitigen. Das waren vornehmlich strittige Fragen über Versöhnung und Rechtfertigung durch Christus, Bedeutung des Meßopfers und der Sakramente, Autorität des Papstes und der kirchlichen Tradition neben der Heiligen Schrift.

Da Jesuiten und Lutheraner von der Exklusivität ihrer jeweils unumstößlich wahren Lehre nicht abwichen, wollten sie ihre Gegner zu dieser

¹⁰ Winfried Trusen, *Rechtliche Grundlagen des Häresiebegriffs und des Ketzerverfahrens*. In: *Ketzerverfolgung im 16. Jahrhundert* (= *Wolfenbütteler Forschungen*; 51). Hrsg. von Bernd Moeller/Hans Rudolf Guggisberg/Silvana Seidel, Wiesbaden 1992, S. 3.

¹¹ Ebd., S. 3.

¹² Ebd., S. 3.

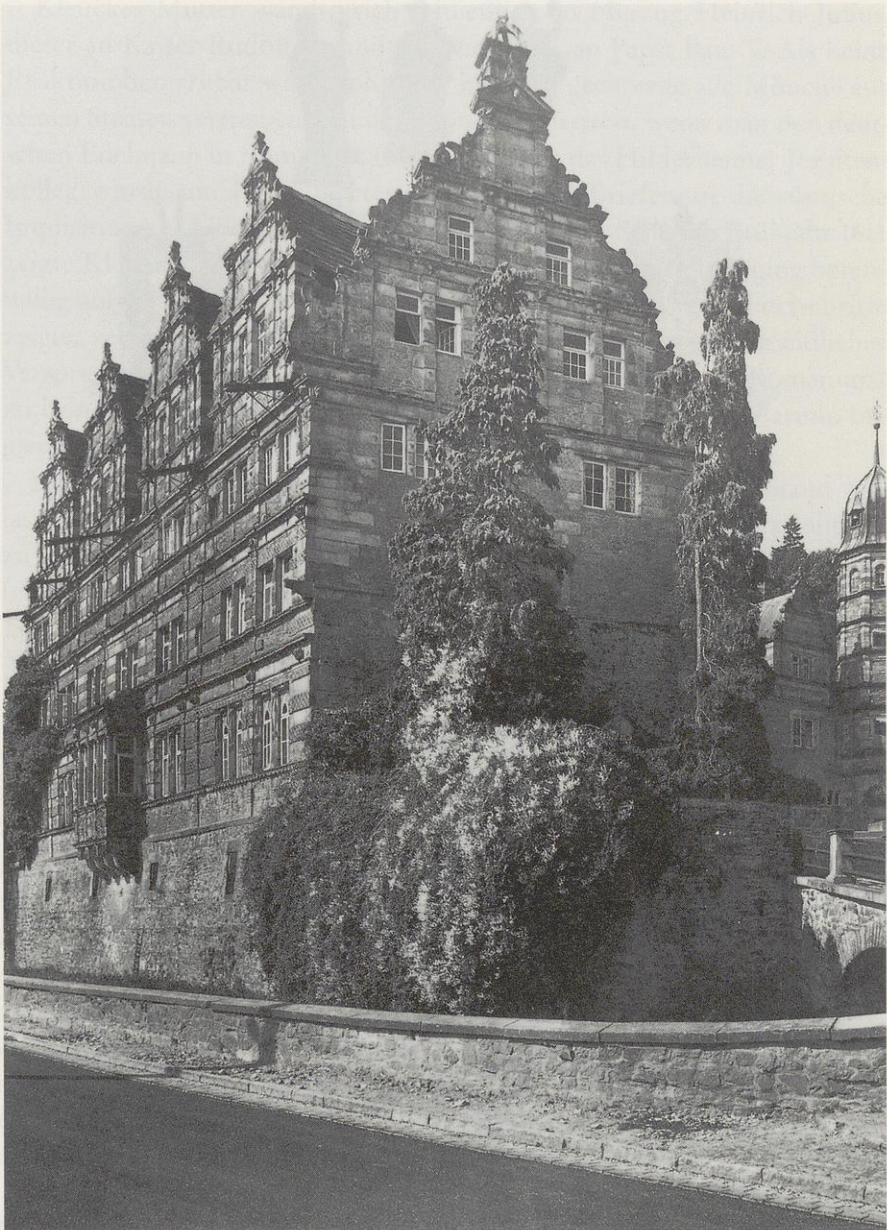
¹³ Ebd., S. 11 f.

Überzeugung bekehren. Das war zum Scheitern verurteilt, weil keine Glaubenspartei mit den geistigen Waffen der Beredsamkeit zur Aufgabe ihrer dogmatischen Position gezwungen werden konnte.

Damit ist die Ausgangssituation umrissen, und wir kommen nun zu dem Konflikt, der dem Religionsgespräch vorausging. Anlaß und Gegenstand der Disputation war die Person Ludolf Klenckes, dessen Familie zur Hildesheimer Ritterschaft mit Lehns- und Sozialbeziehungen im ehemaligen „Großen Stift“ gehörte. Der Vater Jürgen (Georg) war calenbergischer Schatzrat seit 1593 und wolfenbüttelscher Rat seit 1597. Ludolf Klencke wurde als das älteste Kind von insgesamt 13 Kindern 1588 auf der Hämelschenburg bei Hameln geboren. Nach seinem Schulbesuch immatrikulierte sich der 15jährige an der Helmstedter Universität, wechselte 1607 nach Marburg und studierte dann in Gießen. Nach dem Tod seines Vaters 1609 brach er zu einer Bildungsreise nach Rom auf. Kontakte mit katholischen Geistlichen führten zu Streitgesprächen, die die Inquisition auf den Plan riefen. Seine Ausflüchte bewirkten nichts, und die Jesuiten hielten ihn für einige Zeit fest.

Der berühmte Jesuit und Systematiker der Kontroverstheologie, Kardinal Robert Bellarmin, und der deutsche Karmeliter Joseph von Winden, ein Verwandter Melanchthons, versuchten Klenckes Widerstand und Verstocktheit zu überwinden. Das Bemühen Bellarmins, den die Nachwelt als „Hammer gegen die Häretiker“ bezeichnete, markiert sein ungewöhnliches Interesse an dieser Angelegenheit. Das wird allgemein von den Chronisten bestätigt.

Bellarmins wohlwollender Einsatz stieß bei Klencke auf eine Mauer des Schweigens. Davon berichtete er seiner Mutter; die Nachrichten erreichten sie erst kurz vor Weihnachten 1611. Energisch engagierte sie sich für ihren Sohn, indem sie um Fürsprache bei einflußreichen Persönlichkeiten nachsuchte. Sie verhandelte mit dem geschäftstüchtigen und für fürstbischöfliche Sonderaufgaben geeigneten jüdischen Bankier Nathan Schay in Hildesheim, der Einfluß auf den Geldmarkt und die Wirtschaft in Stift und Stadt hatte. Ludolfs Mutter hoffte einen höheren Geldbetrag für ihren Sohn zu bekommen und bemühte in dieser Sache einen Freund ihres verstorbenen Mannes, den Domherren Askanius von Heimburg. Fürstbischof Ernst hatte die Niederlassung der Juden in Hildesheim gegen den evangelischen Rat zuvor unterstützt, um dessen Rechte und Freiheiten einzuschränken und seinerseits die Hoheitsbefugnisse zu betonen.



Die Hämelschenburg bei Hameln, Südflügel; erbaut um 1600. Sie ist ein Beispiel des Schloßbaues und damit repräsentativ für die Entfaltung einer adligen und bürgerlichen Kultur im Zeichen der Weserrenaissance.



Klenckes Mutter wandte sich schließlich an Herzog Heinrich Julius, dieser an Kaiser Rudolf II. und der wiederum an Papst Paul V. Als keine Reaktion bemerkbar war, drohte der Herzog, „er werde alle Mönche aus seinen Staaten vertreiben und ihre Güter confisciren, wenn man den deutschen Edelmann in Rom nicht freilasse“. Auch das Hildesheimer Jesuitenkolleg wurde um Hilfe gebeten und trug mit Briefen an die römische Inquisition zur Überwindung der Hindernisse bei. Seit dem Frühjahr 1611 zeigte Klencke einen Sinneswandel, nahm nun Bücher an und ging bereitwillig auf Gespräche ein. Als das „Werk der Bekehrung“ gute Fortschritte zeigte, verfügte der Ordensgeneral, den Gefangenen gegen sein eidliches Versprechen aus dem Inquisitionskerker in das „Collegium Romanum“ zu bringen, das inmitten freundlicher Gärten lag. Kardinal Bellarmin begleitete ihn persönlich am 23. Juni 1611 dorthin.

Im August 1611 hatte Klencke Rom in Richtung Norddeutschland verlassen. Zuvor mußte er schwören, nur Gutes von der katholischen Religion zu berichten, ausschließlich katholische Schriften zu lesen und bei Zweifeln über Bellarmins Schriften einzig und allein bei einem katholischen Theologen Rat holen zu wollen. Darauf sei jetzt schon hingewiesen: Bis

← *Die heutige evangelisch-lutherische St. Marienkirche in Hämelschenburg ist 1563 als Schloßkapelle erbaut worden. Die Innenausstattung der Kirche geht im wesentlichen auf den Schloßerbauer Jürgen (Georg) Klencke zurück, der ein weitgereister und umfassend gebildeter Adliger seiner Zeit war. Das Epitaph von 1619 ist das Grabmal Jürgen Klenckes und seiner Frau Anna von Holle, die 1630 gestorben ist. Klencke kniet in der Rüstung eines Söldnerführers und Statthalters der Grafschaft Blankenburg, ihm gegenüber kniet seine Frau. Unter den Eltern sind die ursprünglich 14 Kinder dargestellt: Ein bereits verstorbener Sohn kniet im Totenhemd, eine verstorbene Tochter, deren Figur bereits vor 1900 abhanden gekommen ist, war dargestellt im Brautkostüm als „Himmelsbraut“. Der spätere Konvertit Ludolf ist auf der linken Seite die erste Figur.*

Das große Mittelbild stammt wahrscheinlich aus der Werkstatt Lukas Cranachs, einem Zeitgenossen Martin Luthers. Die Bildaussage lautet: Christi Erlösertod am Kreuz wird zum einzigartigen Vorbild für ein christliches Leben, das Kreuz symbolisiert den Opferaltar für die Erlösung und Versöhnung der Menschen.

zu seinem Tode im Jahre 1664 wurde er nicht eidbrüchig. Übrigens konvertierte er 1621.

Es ist jetzt der Ort, ganz kurz auf die Erziehungs- und Bildungsvorstellungen der Jesuiten einzugehen. Ihre Reformarbeit vermittelte die mittelalterlichen Erneuerungskräfte der „Devotio moderna“ bzw. die Verschmelzung von Christentum, katholischer Reform und Humanismus für ein neues verinnerlichtes Menschentum. Christliche Lebensgestaltung, strenge Selbstzucht, Beten, Katechese und Buchdruck waren hauptsächliche Reformziele. Das von den Jesuiten einzulösende Modernisierungspotential beeinflusste fortan die Geschehnisse der Hildesheimer Stiftsgeschichte mit. Die Steigerung der Religiosität verschmolz mit einer verinnerlichten devoten Frömmigkeit.¹⁴ Das bekannteste Gebet der Jesuiten steht am Schluß

¹⁴ Zu den semireligiösen Gemeinschaften der „Devotio moderna“ gehörten die „Fraterherren“ oder „Brüder vom gemeinsamen Leben“, die auch in Hildesheim ein Bruderhaus im Lüchtenhof besaßen. Von den Fraterherren lebte 1594 nur noch ein Konventuale. Dieser fürchtete nun, daß ihm die Einkünfte des Konvents zugunsten der Jesuiten genommen würden. Der Bischof schritt ein, als der Hildesheimer Rat sich in die Angelegenheiten einmischen wollte. Die Gebäude der Kommunität wurden für ein Alumnat bestimmt. Dem einzigen noch aktiven Konventualen und einem Laienbruder wurde der Unterhalt gewährt (Adolf Bertram, Geschichte des Bistums Hildesheim. Bd. II, Hildesheim 1916, S. 351–353; Jürgen Stillig, Die „armen Schüler“ des Hildesheimer Jesuitengymnasiums. Soziale und konfessionelle Hintergründe zu zwei Zeitdokumenten von 1709 und 1712. In: Alt-Hildesheim 60 (1989), S. 48f.; Anton G. Weiler, Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna. In: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (= Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien 20). Hrsg. von Klaus Schreiner unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, München 1992, S. 191–201). Die Vielfalt religiöser Formen in der Frömmigkeitspraxis reichte von Stiftungen, Bautätigkeiten, Schulen, Bruderschaften bis hin zu Prozessionen, Wallfahrten, Messen und Totenandachten; sie intensivierten in reichlichem Einsatz die Tendenz zur „Sakralisierung“ der Gesellschaft. Sozialdisziplinierende Einflüsse sind mit Sicherheit beabsichtigt. Vgl. neuerdings zum Zusammenspiel von Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung: Heinz Schilling, Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive – eine Zwischenbilanz. In: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 16: Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Hrsg. von Heinz Schikorny, Berlin 1994, S. 11–40. Die aktive katholische Marienverehrung betonte antiprotestantische Ziele. Maria war nicht nur die Himmelskönigin, sondern gleichsam die Siegerin über die Häresie. Die Marianischen Kongregationen der Jesuiten pflegten die Marienverehrung, die zusammen mit der übrigen Heiligenverehrung eine zentrale Rolle einnahm. Sie strebten ein besonders hohes Maß an konfessioneller Disziplin und religiöser Willenskraft an. Täglich sollten die Mitglieder (Sodalen) nach den psychologischen Regeln und dem „Programm“ der Ignatianischen Exerzitien meditieren. Die Selbstkontrolle und -beobachtung war danach ein unbedingter Bestandteil des streng geglieder-

der Exerzitien für die 4. Woche und lautet: „Nimm, Herr, und empfang alle meine Freiheit, Gedächtnis und Verstand und all meinen Willen. Alles ist Dein, verführe darüber, wie Du auch immer willst“. Die Person hatte nur „Atem und Werkzeug der Gegenwart und Tätigkeit Gottes“ zu sein, wie die Engel, die niemand sieht, wie sich Ignatius ausdrückte. „Devotio“ heißt also nicht Andacht, sondern Ergebenheit, freiwillige Unterwerfung, Herrendienst, Dienstbarkeit, kurzum Gottesuntertanenschaft des Gläubigen, der im Abendmahl der Erlösungstat Christi gedenkt und huldigt.¹⁵ Die „devotio“ bedarf also eines Patrons, sie ist das Unterwürfigkeitsverhalten seines Klienten im Verhältnis zum himmlischen Patron bzw. seines Stellvertreters auf Erden. Das geistliche Hauptwerk der „Devotio moder-

ten Tagesablaufs. In Hildesheim wurde im Jahr 1600 die „Sodalitas Parthenia sub titulo anuntiatae Virginis“ gegründet (Bistumsarchiv Hildesheim, J 11: Liber Historiae Collegii Hildesheimensis, fol. 59). Wen die Kongregation nun vornehmlich aufnahm, Erwachsene in höherer Position oder einfach vertrauenswürdige Männer, wie es in ähnlicher Weise auch in anderen Städten geschah, bedarf einer genauen Untersuchung. Jedenfalls warben die Jesuiten für die Ideale des Kongregationsgedankens auch in den Reihen der Schuljugend, indem sie die „Sodalitium angelorum adversus angelum satana“ („Schutzengelsodalität“) 1605 ins Leben riefen, die insgesamt aber in enger Verbindung mit der großen Marianischen Kongregation stand (ebd., fol. 71). Vgl. zu den Bruderschaften in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Jürgen Stillig, Bekenntnis, Bildung und Politik (wie Anm. 6); Miri Rubin, Stadtgeschichte und Laienfrömmigkeit – Das englische Beispiel. In: Stadtgeschichtsforschung. Aspekte, Tendenzen, Perspektiven (= Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, Bd. XII). Hrsg. von Fritz Mayrhofer, Linz 1993, S. 39–41. Im Spektrum religiös-kultureller Aktivitäten in Stadt und Stift empfehlen sich analoge Studien und Forschungsansätze über die Organisationsform entsprechender Kommunitäten in anderen Städten. Das Thema „Bruderschaften“ entfaltet reichhaltige Möglichkeiten für die Verfassungs-, Sozial-, Kirchen-, Personen- und Mentalitätsgeschichte der Frühen Neuzeit. Vgl. dazu Ludwig Remling, Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen, Würzburg 1986; Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, München/Zürich 1983, S. 738–741; Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon. Hrsg. von Georg Schwaiger, München 1993, S. 126 f.; Louis Châtellier, L'Europe des dévots, Paris 1987; ders., Les Jésuites et les élites à la fin de XVI^e siècle. Le rôle des congrégations mariales. In: Humanismus und höfischstädtische Eliten im 16. Jahrhundert (= Pariser historische Studien, Bd. 27), hrsg. v. Klaus Malettke und Jürgen Voss, Bonn 1990, S. 361–370; Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, hrsg. v. Peter Johanek (= Städteforschung. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Stadtgeschichte in Münster, Bd. 32), Weimar/Bonn 1993.

¹⁵ Wolfgang Brückner, Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der deutschen Neuzeit. In: Laienfrömmigkeit (wie Anm. 14), S. 80 f. und 81 f.



Im Christentum des 16. und 17. Jahrhunderts ist das Herz Jesu oder der Kult des Herzens Mariae Zentrum des religiösen Selbstverständnisses und der devoten Frömmigkeit: Gottes Zuwendung dem Menschen gegenüber in Liebe, Bestimmbarkeit des Herzens als „imitatio Christi“. Christus will das Herz des Menschen an sich ziehen, in Gottes Hand geborgen sind die Herzen der Regierenden. Das Herz bietet substantielle Merkmale für vielfältig wandelbare Allegorien, deren Gestaltungsprinzipien auf die Formbarkeit des Herzens im allgemeinen verweisen. Folgende Beispiele sind Ausdruck einer sich steigernden Identifikation: „Das Ausrichten des Herzens“, „Die Wägung des Herzens“, „Die Ausweitung des Herzens im Kreuz“ und „Die ‚Menschenseele‘ opfert ihr Herz“ (Benedictus van Haef-ten, *Schola cordis sive aversi a Deo cordis ad eundem reductio et instructio*, Antwerpen 1629. Der Band enthält 55 Kupferstiche aus der Werkstatt des Antwerpener Boethius à Bolswert).



CORDIS IN CRUCE EXPANSIO.

In simplicitate CORDIS quærite illum. *Sap. 1.*

In cruce, ne rugosa fores, expansus obui:

Sponsa tuum tendas COR, sit ut absq; plicâ



CORDIS SACRIFICIVM.

Sacrificium Deo, spiritus

contribulatus. *Psalm. 50. 19.*

Non vituli caesive Deo placet hostia tauri:

COR mihi qui dedit, hic COR sibi poscit amor

na“, die „Imitatio Christi“, ist in Dialog-Form zwischen Dominus und Servus abgefaßt, wobei der Gedanke der Knechtschaft wörtlich formuliert wird: „Nämlich gegenüber Gott allein finden die Knechte des Kreuzes den Weg zur Seligkeit und zum wahren Licht.“¹⁶ Das wird dann im Sinne des markinischen „Servus servorum“ auf den Nächsten übertragen im Gemeinschaftsleben: „Beuge dich hier freiwillig unter die Hand eines jeden und laß es dich nicht verdrießen, wer dies will oder befiehlt. Sorge dich vielmehr darum, was immer dir einer befiehlt oder ansinnt, weil er Oberer, jünger oder gleichaltrig. Nimm es voll und ganz an und erfülle es in reiner Absicht.“¹⁷

Das erklärt im einzelnen Klenckes Verhalten: Er war nun aus Rom zurückgekehrt, innerhalb seiner religiösen Familie übten die Jesuiten das Patronat aus. Sie wachten darüber, wie er seine Berufung finden und ihr Gestalt geben sollte. Die Hildesheimer Jesuitenchronik überliefert: Er sei

¹⁶ Ebd., S. 80.

¹⁷ Ebd., S. 80.

im Paderborner Kolleg vorstellig geworden und habe nachgefragt, wie er sich verhalten solle und wie er den katholischen Glauben annehmen könne. Von Zweifeln und der „Unruhe des Herzens“ geplagt, wirkte er auf den Chronisten wie ein „*scrupulus exemplum*“. Für das Wiedergewinnen des Glaubens mußte es nun zum Einsatz seines Herzens kommen. Solch ein Bekenntnis durfte nach jesuitischem Verständnis kein Selbstzweck bleiben, sondern im wahrsten Sinne eine „*propagatio*“ in der Welt. Im öffentlichen Bekenntnisakt offenbarte sich die zeugnissgebende Frucht des heilsamen Schrittes, so wie Augustinus von der „Stimme des Herzens“ sagt: „Aber die nur vernehmen ihre Sprache, welche sie mit der urteilenden Wahrheit vergleichen, die in ihnen selber spricht“. In dieser kommunikativen Wohnlichkeit des Herzens als einer Imago-Dei-Identität anerkennt der Gläubige den religiösen Codex. Er erhebt ihn willentlich zur Bildungsnorm des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Der Mensch macht sich ein Bild von dem, was Bekenntnistreue ist und wie sich die Verhaltensweise, die diesem Begriff entspricht, in der authentischen Form der „*communio*“ zwischen Gott und Mensch auswirkt.

Bei den Jesuiten spielte die theologische Funktion der Rhetorik besonders bei gebildeten Menschen eine enorme Rolle. Sie untermauerte in den verschiedenen Verwendungssituationen (Katechese, Predigt, Erbauung, Meditation) eine Anleitung zur „*eloquentia christiana*“ („*eloquentia sacra*“ und „*eloquentia divina*“). Die Kodifikation einer „*eloquentia sacra*“ gipfelte in der Absicht, die jesuitische Andachts- und Meditationspraxis als eine regelgeleitete intentionale Zwiesprache mit Gott zu strukturieren. Das ist wichtig, wenn man die jesuitische Vorgehensweise und Herzensfrömmigkeit verstehen will; denn den Ansporn zur Konversion beurteilten die Jesuiten bei gebildeten Personen hauptsächlich als einen rhetorischen Akt der „*persuasio*“, die Empfängnis der „*illustratio Dei*“ durch die innere Einwirkung der äußerlichen Predigt. Daß die Redekunst zur religiösen Überzeugung instrumental eingesetzt wurde, beweist im einzelnen der weitere Verlauf.

Klenckes Mutter übernahm wiederum die Initiative und befürwortete auf ihrem Familienbesitz bei Hameln eine Disputation zwischen einem katholischen und evangelischen Theologen über einige Hauptstreitpunkte der beiden Konfessionen.¹⁸ Der vorgesehene Helmstedter Professor Cor-

¹⁸ Bernd Moeller, Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für

nelius Martini erkrankte und schlug seinerseits stellvertretend für ihn den 28jährigen Georg Calixt vor. Calixt hatte sich kurz zuvor gegen eine orthodoxe Professorengruppe durchgesetzt und verkörperte eine humanistische Gelehrsamkeit und religiöse Bereitschaft zur Offenheit.

Calixt reiste Anfang August 1614 über Hildesheim zur Hämelschenburg an der Weser. In Hildesheim unterbrach er seine Reise und besichtigte das Jesuitengymnasium. Nach dieser Kontaktaufnahme mit den Jesuiten weilte Calixt dann nahezu vier Wochen auf der Hämelschenburg, verfaßte Thesen und bereitete sich auf die Disputation vor. Die Hildesheimer Jesuiten zögerten ihre Abreise zur Hämelschenburg hinaus und spannten damit die Nerven der Betroffenen auf die Folter. Ludolf Klencke fühlte sich inzwischen durch Religionsskrupel in die Enge getrieben. Erst die erneute dringliche Bitte der Mutter, den Standesgenossen Rittmeister Bock von Nordholz und einen Pater zu schicken, löste nun weitere Schritte aus. Die Ordensbrüder entsandten den 48jährigen Präfekten Augustinus Turrianus und den Kanoniker Engelhard von Rindorff. Domherr Christoph Diedrich Bock von Nordholz konnte angeblich wegen eines Begräbnisses nicht teilnehmen, was die Jesuiten angesichts seiner zweideutigen Position und seines undurchsichtigen Persönlichkeitsbildes zufriedenstellte.

Am 30. August 1614 kam es zu der erwarteten Zusammenkunft. Die Hildesheimer Jesuitenchronik führt dazu aus: Nach einer Vorrede sei Calixt sofort in die Offensive gegangen und habe P. Augustinus Thesen an den Kopf geworfen. Der Jesuit protestierte energisch, er sei nicht zu diesem Treffpunkt gekommen, um fremde Thesen zu verteidigen oder Gegenthesen aufzustellen, sondern er wolle Glaubenszweifel lösen. Klencke solle ihm seine Fragen stellen, und er sei bereit, auch Calixt um der Wahrheit willen anzuhören, die es zu erkennen gelte. Nachdem die ersten Wortgefechte der beiden Rivalen ausgestanden waren, stritten sie mit Syllogismen. Calixt legte drei Thesen vor: 1. leugnete er die Unfehlbarkeit des Papstes, 2. behauptete er die Unfehlbarkeit der Schriftlehre und 3. konstatierte er die Suffizienz der Schrift.¹⁹ Das Streitgespräch be-

Rechtsgeschichte, Bd. 87 (Kan. Abt. 65), Wien/Köln/Graz 1970, S. 275–324, 91–160 (1974), S. 213–364; Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts* (= Europäische Hochschulschriften, R. 3, Bd. 165). Frankfurt/Bern 1982.

¹⁹ In der katholischen Theologie herrscht Einigkeit darüber, daß die christlichen Schriften von Gott „inspiriert“ wurden. Als eine Form der Offenbarung sind Sprache und Darstellungsform unmittelbar göttlichen Ursprungs und zur Niederschrift unter seiner Führung



Georg Calixt (1586–1656). Kupferstich von Christian Romstet
aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts
(Porträtarchiv Diepenbroick, Münster).

schränkte sich im großen und ganzen auf die beiden ersten Thesen, wobei Calixt die Frage nach der Rechtgläubigkeit und dem Wesen des Katholischen nicht befriedigend geklärt sah.

Einige wenige Merkmale sollen die formalen und inhaltlichen Unterschiede hervorheben, die zur Polarisierung führten:²⁰

Das Kolloquium wurde nach den Regeln der Dialektik und in lateinischer Sprache abgehalten. Nach jesuitischer Ansicht eignete sich zur Verteidigung der katholischen Thesen nichts besser als die syllogistische Argumentation (Obersatz, Untersatz, Conclusio). Ohne diese Form und den Einsatz der deutschen Sprache sahen die Jesuiten propagandistische Vorteile bei den Prädikanten. Ihrer Meinung nach könne man das leicht beeinflussbare Volk in die Irre führen und für das Luthertum gewinnen.

übergeben worden. Die vornehmste Wirkung der „inspiratio“ ist die absolute, durchgängige Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. Das Tridentinum formulierte die Lehre von den beiden Glaubensquellen, Schrift und Tradition, und gab den Exegeten den Kanon vor: „prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur“.

Bei den Reformatoren ist die „inspiratio“ dem Subjektivismus überantwortet und mit dem Offenbarungsbegriff der Richtungen verknüpft. Abgesehen von inneren unzulänglichen Textkriterien, gelegentlich auch äußeren wie der Amtsgnade des Apostolats, beruft man sich auf die Bezeugung durch Kanon und Geschichte der Kirche: Das ist kein neues Inspirationsverständnis. Neu war die Wucht, mit der sich das inhaltliche Zeugnis der Schrift gegenüber aller überkommenen Theologie, Frömmigkeit und Tradition durchsetzte. Das „sola scriptura“ wurde iudex, norma und regula und zum sogenannten Formalprinzip der evangelischen Theologie: „Omnium omnia probans, iudicans et illuminans“ (Luther). Ihre „auctoritas“ ist größer als die menschliche „capacitas“. Einzelne lutherische Dogmatiker des 17. Jahrhunderts wie Georg Calixt gefährdeten mit ihren Aufstellungen die absolute Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift als einziger Lehrnorm. Vom Hl. Geiste stammte nach der Theorie jener protestantischer Scholastiker der Antrieb zum Schreiben sowie die Eingebung nach Inhalt und Form. Danach gibt es ein „System“ der von der göttlichen Urheberschaft gewirkten Eigenschaften der Hl. Schrift („affectiones“ oder „proprietas“), die inhaltlich nichts Neues aussagen: a) ihre *Autorität* (*causativa*, wenn die Schrift die Zustimmung zu den Glaubenstatsachen bewirkt und befestigt; *normativa* oder *canonica*, wenn sie das Wahre vom Falschen unterscheiden lehrt); b) die *Deutlichkeit* (*perspicuitas*): die Auslegungsregel fordert, daß der wörtliche Sinn der eigentliche und grundlegende sei, ohne den mystischen (allegorischen, typischen, parabolischen) Sinn auszuschließen; c) die *Vollständigkeit* oder *Zulänglichkeit* (*perfectio* oder *sufficiencia*): es bedarf keiner anderen Erkenntnisquelle zum Heile, vor allem auch nicht der ungeschriebenen Tradition; d) die „*efficacia scripturae*“ ist das göttliche Vermögen, die übernatürlichen Wirkungen der Bekehrung und sittlichen Erneuerung hervorzubringen. Vgl. im allgemeinen RGG, Bd. III, Tübingen 1912, Sp. 558 (Stichwort: Inspiration der Schrift).

²⁰ Siehe die Beispiele in: Barbara Bauer, Das Regensburger Kolloquium 1601. In: Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1651. Hrsg. von Hubert Glaser, Bd. II/1, München/Zürich 1980, S. 92f.

Einen methodischen und inhaltlichen Gegensatz zeigt folgendes Beispiel. Die Protestanten behaupteten: Alleiniger Maßstab ist das Wort Gottes, der Propheten, Evangelisten und Apostel, das in der Heiligen Schrift enthalten ist („sola scriptura“). Das bestritten energisch die Jesuiten: Die Heilige Schrift ist zwar eine unfehlbare Norm, aber nicht die einzige. Ferner gehören dazu die Autorität der kirchlichen Tradition („successio apostolica“), die Definitionen der Kirche und die Urteile der Kirchenväter. Der Papst ist dann der rechtmäßige, unfehlbare und oberste Schiedsrichter in allen Glaubensfragen.

Die Grenzen des formal-wissenschaftlichen Beweisverfahrens ergeben sich an einem Beispiel der Jesuiten:

Obersatz: Jeder übergeordnete Richter muß ein Urteil der Art sprechen, daß jede streitende Partei definitiv nicht weiß, ob sie gewonnen oder verloren habe.

Untersatz: Aber weder die Heilige Schrift noch der Heilige Geist vermögen ein solches Urteil zu sprechen.

Conclusio: Folglich ist weder die Heilige Schrift noch der Heilige Geist ein solcher Richter.

Nach Ansicht der Protestanten stieß der Untersatz auf Widerspruch. Empirisch war er eine unentscheidbare Unmöglichkeit. Der jesuitische Beweis, daß der Heilige Geist nicht in der Lage sei, sofort eine Lösung der theologischen Streitfrage aufzuzeigen, wirkte aus protestantischer Sicht überaus blasphemisch.

Das Ärgernis für die Protestanten bestand darin, daß die Jesuiten, die den Protestanten immer eine mangelhafte Bildung unterstellten, einen rein formalen Disputationssieg errungen hatten. Die Jesuiten setzten sich eben nicht inhaltlich mit den Äußerungen der Protestanten auseinander. Bevorzugt wurde eine wirkungsbezogene Logik, nach der die Dichter und Prediger der Gesellschaft Jesu in ihren geistlichen Dramen und predigtähnlichen Ermahnungen („adhortationes“) verfahren. Sie gingen von Metaphern und Gleichnissen aus, also einem uneigentlichen Sprechen, das dem Dialog affektive Geschmeidigkeit und Wahrheit auf sein pastoraltheologisches Ziel gab. Nach Ansicht der Jesuiten steuerte den Verlauf eines wirklichen Dialogs selten die Vernunft und fast immer die Einbildung. In dieser Tradition stand noch Lessings Theaterlogik, die die protestantische Orthodoxie als irreführende Bilderlogik disqualifizierte: „Lessing mochte in seinem Plädoyer für die Bilderlogik des natürlichen Dialogs an die gleich-

nishafte Sprache Nathans in der Ringparabel oder an die hintersinnig verblümete Sprache des Patriarchen gedacht haben. Er war an einer Apologie des didaktisch ausgerichteten Aufklärungstheaters interessiert, in dem etwa ein Plädoyer für die religiöse Toleranz die Form eines Gleichnisses haben konnte.²¹ Das lenkte von der bohrenden Wahrheitsfrage ab und konzentrierte die Aufmerksamkeit auf die sprachliche Eleganz.

Die Ordensbrüder der Gesellschaft Jesu wollten nicht zugeben, daß sie unfähig waren, ihre Gegner argumentativ von der inhaltlichen Wahrheit des päpstlichen Unfehlbarkeitsanspruchs zu überzeugen (vgl. Ringparabel). Wir kommen zur Disputation zurück: Gerade Calixt hielt an der Aussage der „doppelten Wahrheit“ fest, da eben theologische Wahrheiten kein Gegenstand des Wissens und der Logik waren. Er trat als ein Befürworter der humanistischen Methodik auf. Die Jesuiten gründeten dagegen die „pietas“ auf die vom Tridentinum gebilligten Glaubensinhalte, die „sapientia“ bezogen sie im formallogischen Sinn auf ihre eigenen Beweisstrategien und Argumentationsmethoden. Im theologisch-dogmatischen Kampf gegen die Ketzerei zweifelten die Jesuiten nicht daran, daß nur durch die Wiedererweckung der „humanitas“ die „Harmonie von religio und sapientia“ erreicht werden könne, weil die Häresie nur durch das Überhandnehmen der „ignorantia“ möglich geworden sei. Für katholische Gelehrte ließ sich das aus parteilichen Gründen für die religiöse Unterweisung rechtfertigen, denn „pietas“ ohne das Licht der „doctrina“ war nutzlos.

Calixt machte höchst erregt dem Gespräch ein Ende. Gegen Abend wurde es familiärer, weil der Jesuit nun zwischen Streitfrage und Person unterschied. Beide hatten Stellung bezogen und mußten notfalls Schmach erdulden. Das haftete dem Geist solcher Gespräche an, es fehlte die Selbst-

²¹ Ein enger Zusammenhang besteht zwischen der wirkungsbezogenen Logik Lessings und den affektiven Absichten der Ordensbrüder aus der Gesellschaft Jesu, die etwa 200 Jahre lang entsprechend in ihren geistlichen Dramen und predigtähnlichen adhortationen verfahren. Vgl. dazu ausführlich Barbara Bauer, Das Bild als Argument. Emblematische Kulissen in den Bühnenmeditationen Franciscus Langs. In: Archiv für Kulturgeschichte 64 (1982), S. 79f. Zur sinnlichen Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens als einer Meditationsmethode, wie sie Ignatius von Loyola den „Geistlichen Übungen“ beimaß, siehe Hans-Georg Kemper, Dämonie der Einbildungskraft. Das Werk Friedrich von Spees (1591–1635) zwischen Christumystik und Hexenwahn. In: Jutta Kolkenbrock-Netz / G. Plümper / Hans-Joachim Schrimpf (Hrsg.), Wege der Literaturwissenschaft. Bonn 1985, S. 45–64; Schiera, Disciplina (wie Anm. 9), S. 133–156.

kritik, es mangelte an Offenheit und an Respekt dem Glaubensgegner gegenüber. Die Jesuiten zweifelten keineswegs an der Schlagkraft ihrer Rhetorik, Bekehrungserfolge gaben ihnen recht.

Klenckes Beispiel der Bekehrung scheint ein Sonderfall gewesen zu sein. Im Jahr 1621 wird im Zusammenhang mit dem Osterfest in der Jesuitenchronik von seiner Bekehrung gesprochen. Dieses Jahr erinnerte zum hundertsten Mal gleichzeitig an Ignatius von Loyola und Martin Luther bzw. an ihre „Berufung“. In der Jesuitenliteratur besaß das Jahr 1621 eine heilsgeschichtliche Dimension: die Bekehrung des Ignatius von Loyola und Luthers Kirchenbann. Ignatius verstand in dem Treffen einer Wahl zwischen dem guten und bösen Geist ohnehin eine persönliche Herzensentscheidung: Die Zu- oder Abneigung gegenüber dem Jesuitenorden zielte zwangsläufig auf die Beurteilung seines Gründers, sie erhielt einen religiösen Wahrheitsrahmen, wenn sich der Christ, der Gottes Willen suchte, der altkirchlichen Glaubensgemeinschaft anschloß. Klenckes religiöser Gewecktheit folgte eine Kettenreaktion von 40 Konversionen im Lande.

Zwei Sachverhalte wecken darüber hinaus die Aufmerksamkeit des modernen Menschen: der lange Zeitraum des Konversionsprozesses von 1610 bis 1621 und die fromme Verhaltensweise des Konvertiten Klencke. Nach jesuitischem Zeugnis habe Klencke unablässig in der Zeit von 1614 bis 1621 offen mit anderen Adligen im Lande über das Streitgespräch diskutiert und dabei erwähnt, er werde nach P. Augustins Voraussage erst dann Ruhe für sein Gewissen finden, wenn er zur Kirche zurückkehre, und er werde nicht ruhigen Herzens sterben, solange er sich der einmal erkannten Wahrheit widersetze. Die Jesuitenchronik führt dann weiter aus: Der braunschweigische Rittmeister Christoph Diedrich Bock von Nordholz führte ihn in das Jesuitenkolleg, dort verlangte Klencke zunächst, ihn von verschiedenen Zweifeln zu befreien. Er wurde in allen Punkten widerlegt, und in seiner Aufregung schickte er sich an, wegzugehen und die Suche aufzuschieben. Doch unter Klenckes Tränen und starken Gemütsregungen vollzog dann die Kirche den Konfessionswechsel: „*Ecclesia catholica nomen dedit*“.

Viele Fragen drängen sich auf, aber nicht alles ist zu erhellen. Nutzte P. Turrianus als Patron die affektive Empfänglichkeit Klenckes für ein spirituelles Beichtvater-Beichtkind-Verhältnis, in dem der Jesuit die Funktion eines Seelenführers übernahm? Besaß Klenckes weiches Gemüt eine seelische Eingenommenheit für P. Turrianus, und öffnete er sich vertrau-

ensvoll dessen handlungsweisenden Intentionen? Wurde der angsterfüllte Klencke gleichsam zum beweglichen Werkzeug im Dienst der Kirche? Die Pflege heiliger Affekte und deren Empfang mit genauester willensstarker Erfüllung aller Lebensaufgaben bildeten den Kern einer Lehre, die Franz von Sales im „*Traité de l'amour de Dieu*“ und in der „*Introduction à la vie dévote*“ erläuterte, um Leben und Wirken der Gottesliebe in der Seele zu vertiefen. Erst die Einheit von Wille und Affekt besaß Kraft und Ausdauer im Prozeß der Herzensreinigung. Im einzelnen war die „*dévotion*“ eine disziplinierte Lebensmöglichkeit, in der sich ein Individuum unter die Kontrolle eines geistlichen Beraters begab, des Seelenführers („*directeur de l'âme*“).²² Wichtig war die Wahl eines richtigen Seelenführers, zu dem der Gläubige ein grenzenloses Vertrauen besitzen mußte. Die rückhaltlose Hingabe begünstigte den Prozeß der Verinnerlichung, so daß die Bestimmtheit durch den Seelenführer als schrittweise Steigerung der Selbstkontrolle mittels einer permanenten Fremdkontrolle wirkte. Schon deswegen benötigte der Adept längere Zeit des Außenhalts, den der Seelenführer als Ratgeber, Zeuge und Richter verlieh und gegenüber dem der Adept vollständig Rechenschaft ablegte und alles bekannte. Das Bekenntnis als eine spezifische Form der Selbstaussage wurde damit intersubjektiv Vertrautes; Offenheit im Gedankenaustausch begünstigte Macht und Einfluß des Seelenführers.²³

Im historischen Kontext verschmolzen Einflüsse von Glaubenskonkurrenz, Konfessionalisierung und Anforderungen der Lebenspraxis untrennbar miteinander: Klenckes öffentlicher Glaubenseifer betonte im Prinzip den glaubensstarken Dienst in Gleichförmigkeit mit dem Weg Christi („*imitatio Christi*“). Er war aus ignatianischer spiritueller Sicht die „Regel für das echte Gespür, das wir in der dienenden Kirche haben sollen“. Ein

²² Vgl. ebenfalls Brückner, *Devotio* (wie Anm. 15), S. 81 f. und 90.

²³ Siehe auch Schiera, *Disciplina* (wie Anm. 9), S. 150. In den „Geistlichen Exerzitien“ griff Ignatius auf Erfahrungen von Vorgängern zurück und integrierte in seine Konzeption der geistlichen Übungen die Person des „Seelenführers“ (Exerzitienmeister). Es handelte sich dabei um eine „Erfahrungstheologie“, die Ignatius anstrebte und die den ganzen Menschen mit all seinen Sinnen einbezog: „Gott in allen Dingen suchen“ (Heribert Smolinsky, *Kirchengeschichte der Neuzeit I* (= Leitfaden Theologie; 21). Düsseldorf 1993, S. 103). Damit verwandt ist das religiöse Erlebnis, das zur bloßen Erfahrung eine besondere Ich-, Gefühls- und Wertbetontheit hinzufügt. Innerhalb der praktischen Religiosität spielt die Erfahrungstheologie eine große Rolle; ohne eine Wechselbeziehung würde die praktische Religiosität allmählich zerfallen. Maßgebend ist die Heilswelt Gottes in der Gestalt der Kirche.

solcher Dienst formte ein typisches Persönlichkeitsmerkmal im antilutherischen Lebensvollzug, in dem die kirchlichen Erfordernisse eine normative Stelle einnahmen. Die normierte Frömmigkeitsform als „devotio“ wurde als Werthaltung zur Bindekraft in einer Gemeinschaft, deren negative oder positive Sanktionen von persönlichen Ausprägungen gleichsam durch Werte legitimiert wurden. Das Wirklichkeitsbild des Menschen im 16. und 17. Jahrhundert spiegelte auch ein Glaubensverhalten wider, das der aufbrechenden Moderne und der Freiheit in ihrer neuen Gestalt wesentlich glich; denn die Seinsgewißheit einer mittelalterlichen Eingebundenheit ging verloren zugunsten eines privaten Freiraumes im individuellen Bereich der realen Religionsausübung.²⁴ Aus jesuitischem Verständnis konnte das nur bedeuten, im seelisch-spirituellen Raum wirksame Gegenkräfte zu entwickeln und erfahrene Wirklichkeit persönlich zu bewerten. Gegenüber der protestantischen Wortreligion mußte das heißen: In Klencke nahm die Bereitschaft des Herzens zu, über seine persönlichen Erfahrungen zu sprechen und als lebendes Beispiel andere träge Herzen wachzurütteln oder wankelmütigen Menschen zu zeigen, auf welche Art man im Leben dem eigenen und dem fremden Seelenheil nütze. Klencke war ein Streiter für die Kirche geworden; er verstand sich als organisches Glied der sichtbaren Kirche. Sein korporatives Denken gab ihm Leben und Sinn nur im Zusammenhang mit dem Ganzen, sein persönliches Wohl war aufgehoben im Gemeinwohl. Diese Eingebundenheit vereitelte jede Vereinzelung; im organischen Staatsdenken wirkten überzeitliche Wachstumsgesetze der Gemeinschaft und des Menschen mit dem Ziel der Vervollendung. Wer das Gemeinwesen nicht nur als geschichtliches Menschenwerk versteht, vermag es nicht auf situative Zweckmäßigkeit und Funktionalität hin zu überprüfen. Das heißt nichts anderes, als daß lebendiges Christentum jenseits irgendwelcher Kultursynthesen nicht vorstellbar ist.²⁵

²⁴ Siehe Antony Black, Der verborgene Ursprung der Theorie des Gesellschaftsvertrages: Die in der Entwicklung befindliche Sprache des Contractus und der Societas. In: Glaube und Eid (wie Anm. 4), S. 31–48; Meinrad Schaab, Eide und andere Treuegelöbnisse in Territorien und Gemeinden Südwestdeutschlands zwischen Mittelalter und 30jährigem Krieg. In: ebd., S. 11–30.

²⁵ Heckel, Konfession (wie Anm. 8), S. 69f., 71, 78 und 84; Diego Quaglioni, Giuramento e sovranità. Il giuramento come limite della sovranità nella „République“ die Jean Bodin e nelle sue fonti. In: Glaube und Eid (wie Anm. 4), S. 97–111; Willoweit, Katholische Reform (wie Anm. 9), S. 112–114 und 129; Hans Maier, Sozialdisziplinierung – ein Begriff und seine Grenzen. In: Glaube und Eid (wie Anm. 4), S. 237–240.

Gottesuntertanenschaft und die Sünde gegen den Vernunftwillen Gottes schlossen einander aus. Der Gläubige bewies mit dem Sakramentenempfang seine Glaubenszugehörigkeit oder ein gläubiges Identitätsbewußtsein. Reue ist nach dem Tridentinum „ein Schmerz der Seele und ein Abscheu über die vergangene Sünde mit dem Vorsatz, künftig nicht mehr zu sündigen“. Deshalb sind Versöhnung und Reue Voraussetzungen für die Teilnahme am Abendmahl, in dem sich Gemeinschaft herstellt, ausdrückt und erneuert. Damit steht dieses Mahl gegen die schnelllebige Vergesslichkeit, die im raschen Verbrauch von Welt und Leben die Gemeinschaft mit den Vorfahren ebenso aufkündigt wie die Gemeinschaft mit den Nachkommen. „*Erudita pietas*“ und uneigennützig praktizierte Frömmigkeit grenzen ab gegen den Unwillen und die Unfähigkeit, das Leben und seine Güter mit anderen zu teilen. Anders ausgedrückt verpflichtet der Zusammenhang von Mahl und Gemeinschaft, von Mahl und Macht, von Mahl und Tod zum moralischen Engagement in Haltungen und Handlungen. Klencke wahrte die Christus-Anamnese als eine fortwährende Inkulturation des Abendmahls und Einwurzelung des eucharistischen Handelns.

Die tätige und selbstlose Hingabe Klenckes, sein Herrendienst, war verbunden mit einem großzügigen Opfer. Dies verwies nicht nur auf den Dienst und den Liebesgehorsam, sondern steigerte durch eine fromme Stiftung den Ausdruck des Dankes und der Buße für die Kirche. Die Mächte der Religion waren im 17. Jahrhundert noch im äußeren Symbol erlebbar, das im übrigen zeichenhaft eine Wesenheit andeutet, die sich der objektivierenden Wahrheitsprüfung mit logischen Mitteln letztlich entzieht.

Die Konfessionswahrheit durchpulste alle realen Lebensbereiche, bot Umweltsicherheit und legitimierte die „guten Werke“ mit Bitten um das Seelenheil und die Errettung von Leben, Hab und Gut: Innerhalb einer Familie riefen Religionswechsel tiefgreifende Zerwürfnisse hervor, erschwerten auf Dauer das Zusammenleben oder führten zu beträchtlichen Existenzsorgen der Konvertiten, wenn sie von den Angehörigen zum Verlassen des protestantischen Territoriums genötigt wurden.²⁶ Die Um-

²⁶ Die Trennung von Häretikern bzw. ihre Rückkehr in den Schoß der Kirche erfaßte alle Lebensbereiche. Vgl. Adriano Prosperi, *Fede, guiramento, inquisizione*. In: *Glaube und Eid* (wie Anm. 4), S. 157–171; Gerhard Dilcher, *Religiöse Legitimation und gesellschaft-*

stände der durch den Krieg seit 1626 veränderten Situation in der niedersächsischen Region besaßen für viele Erblasser zwanghaften Charakter oder brachten spätestens bei größeren Erbschaftsangelegenheiten das gesamte Dilemma zutage. Im vorliegenden Fall vermachte Klenckes Mutter in der Reichsstadt Goslar vorhandenes Kapital in Höhe von 6000 Reichstalern zu gleichen Teilen den Jesuitenkollegien in Hildesheim und Fulda. Der Zusammenhang mit Klenckes Konversion ist nicht spekulativ. Ein kirchliches Patronat sicherte sein Auskommen in der Kommende Göttingen. Hiermit wird die Verflechtung von Adel und Kirche bei den Kommen- den und Balleien der Ritterorden sichtbar. Es ist nicht genau nachweisbar, wann Klencke Komtur der Deutschordens-Kommende Göttingen geworden ist. Er übte die Tätigkeit bis 1662 aus und verstarb im hohen Alter am 11. Dezember 1663. Seine letzte Ruhestätte fand er 1664 unmittelbar vor dem Altar von St. Marien in Göttingen.

Über die verwickelte Rechtslage dieser Erbschaftssache von Klenckes Mutter entschied eine Wiener Zentralbehörde, der kaiserliche Reichshofrat, in dem Recht und Politik in der Kompetenz des kaiserlichen Machtanspruchs ihren Ausschlag gaben. Die kaiserliche Gerichtshoheit gab Ferdinand III. wichtige Möglichkeiten zugunsten eines geistlichen Fürstentums in die Hand. In einer Verfügung Kaiser Ferdinands III. vom 28. September 1656 ist überliefert, Klenckes Mutter habe testamentarisch im Jahr 1630 das Kapital ebenfalls ihrem Enkelsohn Johann Ludwig von Dalwigk überlassen. Dalwigk konvertierte 1653, trat in den Benediktinerorden ein und überließ im August 1656 seinerseits das großmütterliche Vermächtnis den Jesuitenkollegien. Die Kriegswirren und die zweifelhaften Rechtsfragen veranlaßten die Reichsstadt Goslar, die fälligen Zinszahlungen bis zur Klärung der Erbverhältnisse zwischen den Jesuiten und Johann Ludwig van Dalwigk einzustellen. In dem genannten Urteil mußte die Reichsstadt Goslar ihre einbehaltenen Zinsen von 1626 bis 1655 an die Jesuiten auszahlen.

Auf drei wesentliche Aspekte möchte ich ausdrücklich hinweisen:

1. Ausführlich wird Klenckes Bekehrungsvorgang in der Hildesheimer Jesuitenchronik dargestellt. Jesuitischer Glaubenseifer und religiöses En-

liche Ordnungsaufgabe des Eherechts in der Reformationszeit. In: ebd., S. 190–198; siehe ebenfalls Heinz Schilling, Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle. In: ebd., S. 199–235, hier: S. 235.

gagement führten häufig zu einem schablonenhaften Erfolgsstil, der dem Historiker manche Fragen aufbürdet. Auch die Protestanten, die von den Jesuiten nicht als gleichrangige Diskussionspartner betrachtet wurden, beanspruchten für sich einen Wahrheitsanspruch. Die Parteilichkeit der erst 1657 und 1665 erfolgten Publikation der Disputationsakten aus protestantischer Sicht (Calixts Sohn) relativierten die hohen Zielsetzungen und die Sorge um ein sachliches Gespräch. Wichtig ist aus meiner Sicht folgendes: Die Ausführlichkeit, mit der die Tatsache dieser Konversion überliefert wird, betont den Eindruck eines regelrechten Bekehrungserlebnisses selbst für den P. Augustinus Turrianus. Dieser ist offensichtlich an der schriftlichen Fixierung seines Erfolges äußerst interessiert gewesen.

2. Die Jesuiten unterstrichen den propagandistischen Erfolg dieses Konversionsbeispiels, um weitere Konfessionswechsel zu veranlassen. In den nächsten Jahren sollte ein Effekt auf die Ritterschaft ausgehen – die Kettenreaktion weiterer Konversionen war ein Kalkül jesuitischer Rekatolisierungspolitik. Der protestantischen Seite räumte das unentschiedene Ergebnis Chancen ein, den Ausgang des Gesprächs in einen Vorteil umzumünzen, weil kein Zwang zur Aufgabe der eigenen theologischen Position vorlag. Calixt konnte die Gelegenheit beim Schopfe ergreifen und den gelehrten Zweikampf als persönlichen Erfolg ausnutzen.

3. Wenige Tage nach der Disputation fand am 4. September 1614 mit großem Aufwand in Wolfenbüttel die Hochzeit des regierenden Herzogs Friedrich Ulrich (1613–1634) mit Anna Sophia, der fünfzehnjährigen Tochter des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg, statt. Das Familienereignis verdeutlichte weitere Einflußeinbußen des orthodoxen Luthertums im Norden Deutschlands, denn der Kurfürst Johann Sigismund war Weihnachten 1613 zum Calvinismus übergetreten. Erhält der Bekenntniswechsel von 1613 als ein Phänomen des Hofcalvinismus in der Forschung den Rang eines Epochenereignisses, so war Calixts Auftritt gerade wegen der Frömmigkeitsstrukturen Braunschweig-Wolfenbüttels das Tagesgespräch im Verlauf der Festivitäten. Die Resonanz mußte die Aufmerksamkeit des humanistisch gebildeten Landesherrn erregen, und er konnte nicht bestreiten, daß an seiner Helmstedter Academia Julia die philosophische Schule gegenüber den kompromißlosen orthodoxen Lutheranern den Durchbruch erreicht hatte. Die bildungsbereite und weltzugewandte humanistische Devise der melanchthonischen Kräfte hatte im Luthertum gewonnen. Herzog Friedrich Ulrich berief im Januar 1615

Calixt als Professor für Kontroverstheologie nach Helmstedt und verhalf damit dem humanistisch bestimmten milden Luthertum zum endgültigen Siege in dieser Region.

Hier schließt sich nun der Kreis meiner Ausführungen. Im „Großen Welttheater des Barock“ wies jedes „Geschehnis“ über seinen direkten Vollzug hinaus: Selbst „Klios“ Schicksal ist dafür beispielhaft, denn die Erinnerungsfähigkeit scheint heute bei vielen ihrer „Priester“ blockiert zu sein. Seit dem Führungsanspruch von „Geschichtsplanverwaltern“ (H. Lübke) ist ein unbefangenes Erinnern nicht mehr zulässig, weil eben die Vergangenheit in den „Griff der Geschichte“ gekommen ist.²⁷ Humorvoll wendet sich der Münchener Ordinarius für „Antike Geschichte“, Christian Meier, in dem feuilletonistischen Beitrag „Klio als Klatschbase“ an ein interessiertes Lesepublikum. Er vergleicht die Geisteswissenschaften mit Aschenputtel und äußert den Verdacht, die Prinzen seien der Stiefmutter auf den Leim gegangen.²⁸ Genasführt von der Stiefmutter, sei es nun an der Zeit, das echte Aschenputtel zu entdecken. Doch wo ist der Prinz? Aschenputtels Verwandlung zur Prinzessin ist zweifellos die Quelle alles Wunderbaren in der menschlich-diesseitigen Welt: Die Reduktion auf das rationale Verständnis allein beraubt sie ihres geheimnisvollen Charakters. „Religiöser Rationalismus“ schafft keinen Königsweg, genausowenig eine Wissenschaftlichkeit, die eine philologisch-kritische Austauschbarkeit von „Quelle“ und „Text“ durch einen kognitiven Wirklichkeitsbegriff und unter den Konditionen einer kommunikativen Hermeneutik anstrebt. Fortschritt, Tradition oder „Rückschritt“ gerade in ihrer Verschränktheit dürfen wir nicht ignorieren; alternative Möglichkeiten in der Vergangenheit verdienen ebenso unser Interesse, wie wir auch verpflichtet sind, über „ungesehene Geschichte“ nachzudenken.²⁹ Wenn in der Geschichte der

²⁷ Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (= Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek; 16). Berlin 1990, S. 18.

²⁸ Christian Meier, *Klio als Klatschbase*. In: *Kursbuch 91* (1988), S. 47–56, hier: S. 47f; vgl. Gerd Althoff, *Sinnstiftung und Instrumentalisierung: Zugriffe auf das Mittelalter – Eine Einleitung*. In: Ders. (Hrsg.), *Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*. Darmstadt 1992, S. 1–6, hier: S. 3.

²⁹ Gerd Tellenbach, „Ungesehene Geschichte“ und ihre heuristische Funktion. In: *Historische Zeitschrift* 258 (1994), S. 297–316; hier: S. 299; Koselleck, *Goethe* (wie Anm. 1), S. 27–39.

Geschichtsschreibung insbesondere die „Frühe Neuzeit“ die Ursachen und Kräfte in sich birgt, die schließlich zu Klios gespaltenem Wesen in der Neuzeit führten, dann ist das nach menschlichem „Ermessen“ ein irreversibler Prozeß. Abschied von der Moderne als Rückkehr zum Vor-modernen ist ausgeschlossen. Doch wie lautet „die große Erneuerung“ in einer Krisenzeit, die gleichsam eine Hochzeit der geschichtlichen Erinnerung ist?

Achtungsvoll gegenüber seinem Gesprächspartner Johannes von Müller formulierte Goethe seine Sicht über eine „unzeitgemäße Geschichte“, als er aus Weimar am 26. Juli 1782 an den berühmten Schweizer Historiker schrieb. In dem Brief erwähnte Goethe dessen 1782 anonym erschienene Schrift „Reisen der Päbste“, in der das Eingreifen der Päpste von Leo dem Großen (440–461) bis Innozenz IV. (1243–1254) in die Geschichte als segensreich dargestellt wird.³⁰ Goethe zeigte – im Unterschied zu seinen Memoiren und Dichtungen – keine politische Enthaltensamkeit gegenüber aktuellen Ereignissen, als er nicht nur Müllers Engagement hervorhob, sondern auch – allerdings unausgesprochen – das „Martyrium des neuzeitlichen Papsttums“³¹ unterstrich. Ihm imponierten Einzelmenschen, Inspiratoren und Ideenträger, die in sich die ambivalenten Ereignisse der Zeit gleichsam bündelten und durchscheinen ließen, persönlich reflektierten und um ein politisches Credo rangen. So habe sich – schreibt Goethe – Müller des „dreyfachgekrönten Obermönchs“ Pius VI. (1775–1799) angenommen, „dessen Vorfahren, ohne es sonderlich zu verdienen, von der Welt angebetet wurden, und der nun, ohne es verschuldet zu haben, seinen eigenen Kindern zum Gespötte wird. So wenig wir uns dem Strome der Zeit entgegenstellen können, so ist es doch immer um der einzelnen willen gut, wenn eine Stimme dem Beifall widerspricht, den das Menschengeschlecht oft Handlungen und Begebenheiten zujauchzt, die sie ins Verderben führen.“ Goethe urteilte eigenständig, und er erweiterte klug und gewitzt – wenn man so will – auch Ciceros altbekannten

³⁰ HA, Goethes Briefe. Bd. 1, Hamburg 1962, S. 400 und 718f.

³¹ Hermes Handlexikon. Päpste und Konzilien. Kirchengeschichte und Weltgeschichte: Personen, Ereignisse, Begriffe. Hrsg. von Helmut Stadler, Düsseldorf 1983, S. 268. Im Pontifikat Pius' VI. (1775–1799) kam es zu schweren Auseinandersetzungen und direkten Auswirkungen der Französischen Revolution auf Rom und Papst. Den Papst bekümmerte die Jesuitenfrage, und er erörterte die Frage einer allgemeinen Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu.

Spruch „*Historia magistra vitae*“, indem er ihn nach seiner Selbstreflexion in einer Schlußbemerkung angemessener auslegte: „Und wer eine Anlage hat klug zu werden, mag's nächst dem Leben in der Geschichte suchen“.³²

³² HA, Goethes Briefe. Bd. 1, Hamburg 1962, S 400. Daß „Geschichte“ zum Motor des gesellschaftlichen Fortschritts wird, bestätigt Adam Weishaupt in seinem Buch „Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts“ (Bd. 1, Frankfurt/Leipzig 1788, S. 228). Nach seiner Auffassung müsse nun die „Geschichte von der Entstehung und Entwicklung unserer Leidenschaften und Triebe“ rational verfaßt werden und ihren eigenen Wahrheitsanspruch begründen. Weishaupt fordert: „Nun sollen die Schauspieler auftreten und selbst spielen“. Die „Geschichte selbst“ werde schon dafür sorgen, daß alles unfehlbar zur Vollkommenheit ausschlage, denn „die Geschichte hat noch allezeit selbst die hartnäckigsten Irrtümer besiegt“. Die neue Begrifflichkeit „Geschichte“, die zum Agens einer „modernen“ Gewißheit wird, enthält eine verwandelte Vorsehung Gottes. Hellsichtig und selbstkritisch bemerkte Goethe in der „Geschichte der Farbenlehre“: „Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse, darüber ist in unsern Tagen wohl kein Zweifel übriggeblieben“ (HA, Naturwissenschaftliche Schriften, 2. T., Bd. 14, Hamburg 1962, S. 93). Zum „Paradigmawechsel“ aus heutiger Sicht vertritt Thomas S. Kuhn die Auffassung von einer „Konversion“, durch die ein neues Paradigma geboren werde, und betont, eine Veränderung in der wissenschaftlichen Betrachtungsweise könne „nur aufgrund eines Glaubens getroffen werden“ (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Übersetzung aus dem Englischen, 2. revidierte Aufl. Frankfurt/M. 1976, hier: S. 159, 162, 167, 168 f.).

Thomas S. Kuhn, der die Fortschrittsgeschichte ablösen wollte durch ein differenziertes Geschichtsbewußtsein, wird von Horst Walter Blanke widersprochen, der am „entwicklungslogischen Zusammenhang“ und an „bewährten Theoriesystemen“ festhält. Danach garantiere – so Blanke – der „Glauben an die Eigengesetzlichkeit der Vernunft“ insbesondere der neuzeitlichen Geschichte ihre Lehrhaftigkeit (H. W. Blanke, Historiographiegeschichte als Historik, Fundamenta Historica, Bd. 3, Stuttgart/Bad Cannstatt 1991, S. 46, 144, 712).