

WALTER SPARN

Christ-löbliche Fröhlichkeit. Naturrechtliche und offenbarungstheologische Legitimationen der Geselligkeit in der Frühen Neuzeit

I. Geselligkeit als Gegenstand kirchlicher Praxis

1. "Diß Cometen fewr ist Gottes Welt fewr/ darumb hie jedermann/ Jung und Alt/ Mann unnd Weib/ Reich unnd Arm/ klein und Groß/ hinzu laufen/ und an demselbigen löschen soll [...] So sollen unnd müssen wir/ wenn wir der obstehenden Straff entgehen wöllen/ von dem Bösen ablassen und guts thun/ Psalm 34.15 Esaia 1.18/ Alle mutwillige vorsetzliche fleischliche Sünden meiden und neiden: Das uberige Fressen und Sauffen/ schwelgen unnd Banckettieren/ will abgeschafft sein/ Stoltz/ Pracht/ Hochmuth will gebrochen sein/ Hurerey/ Unzucht/ Geilhey/ Haß/ Neid/ Fluchen/ Gotteslästern/ Geitz/ Wucher/ Finantz/ ja alles unrechts/ will gantz vermieden sein. Es will ein feiner Nüchterner mässiger eingezogener Gottseliger und Gott wohl gefälliger Wandel geführt sein. Denn es ist jetzo nicht zeit durch die Gaß zu Postiren und Schelliren/ auf Schlitten mit Zitern/ mit Geigen/ mit Pfeiffen herumb fahren/ Jauchtzen/ Jubiliren/ Schreyen unnd hophe nach einander daher machen. Nein/ die Zeit ists jetzt nicht/ sondern Säck anlegen/ in der Aschen sitzen/ das Hertz zerreißen/ die Köpffe hangen/ die trawr Geigen in die Hand nehmen [...]"¹. Mit solcher Bußpredigt reagierte der Ulmer Superintendent Konrad Dieterich am 2. Advent 1618 auf den eben erschienenen Kometen – wie auch sonst in einer Zeit, in der Veränderungen am Himmel stets als Zeichen und Warnung Gottes angesichts menschlichen Leichtsinns und sündiger Verfehlungen galten, und dies zumal in einer religiös und politisch so angespannten Situation wie zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges²; un-

1 Cunrad Dieterich: Ulmische Cometen Predigt/ Von dem Cometen/ so nechst abgewichenen 1618. Jahrs im Wintermonat sich erstmahls in Schwaben sehen lassen/ Darinn nachfolgende drey Puncten gehandelt werden/ 1. Was Cometen seyen. 2. Was Sie bedeuten. 3. Was uns gegen deren bedeutung vorzunehmen, Ulm: Johann Meder 1619, S. 46, 48 f.

2 Vgl. Hartmut Lehmann: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart 1980 (Christentum und Gesellschaft, Bd. 9), bes. S. 123 ff.; Monika Hagenmaier, Sabine Holtz (Hrsg.): Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe. FS Hans-Christoph Rublack, Frankfurt a. M. u. a. 1992.

beschadet übrigens auch der natürlichen Erklärung des Kometen, die der naturphilosophisch kundige Dieterich ausführlich vortrug³. Unter den Mitteln, das drohende Gericht abzuwenden und den "erschrockliche[n] Zorn und Rachestern" für einen "sonderbaren Gnadenstern"⁴ halten zu können, nennt der Prediger neben der Versöhnung mit Gott vor allem die Besserung des Lebens – das ist offenbar nicht zuletzt die asketische Disziplinierung der Geselligkeit.

Die pastoralen und theologischen Quellen aus den christlichen Kirchen im Reich bestätigen den Eindruck vielfach, daß Geselligkeit in der Perspektive des frühneuzeitlichen Kirchenregiments Gegenstand des Argwohns und der Mißbilligung gewesen ist. Die Predigten bei besonderen Unglücks- und Kriegsfällen, aber auch an den regelmäßigen Bußtagen und zahlreiche Traktate seit der "Teufel"-Literatur des ausgehenden 16. Jahrhunderts führen bewegte Klage über das, was die erhaltenen Kirchenzuchtprotokolle und die konsistorialen Visitationsprotokolle vor Ort feststellen: Quantität und Qualität der seinerzeit gepflegten Geselligkeit waren stets auch Gegenstand des moralischen Tadels und der pädagogischen Eindämmung. Ob es sich um die ruinöse Ausweitung familiärer Feste und verschwenderische Gastereien handelt, um maßlose Völlerei, um die besondere deutsche Trunksucht, um die Spielleidenschaft und das Glücksspiel, um prunkende Kleidung und standesunangemessenen Schmuck, ob um Tanzereien und andere öffentliche Spektakel anlässlich der Märkte und zu Fastnacht⁵ – stets treten die Pfarrer als Agenten einer sozialmoralisch disziplinierenden Institution auf. Die sich etablierenden Konfessionskirchen sind daher zweifellos geborene Koalitionäre der *Sozialdisziplinierung*, die von den sich festigenden frühneuzeitlichen Staatsorganisationen ausgeht. Sie verhalten sich zu den Traditionen und Transformationen von Geselligkeit stets im praktischen Konnex mit obrigkeitlicher Sittenaufsicht und Ordnungspolitik, mit magistraler "Policey"⁶.

3 Ebd., S. 9 – 19. Zu Dieterich vgl. NDB 3 (1957), S. 672, und jetzt Monika Hagenmaier: Predigt und Policey. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614 – 1639, Baden-Baden 1989; zur Geselligkeit bes. Kap. IV. Lebensführung: Die Erziehung zum 'rechten Maß', S. 247 – 265.

4 Cunrad Dieterich (s. Anm. 1), S. 45.

5 Einen Überblick über Geselligkeit und Fest gibt Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 2, München 1992, S. 125 – 192; über die kirchlichen Erziehungsaktivitäten: Ders.: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3, München 1994, S. 107 – 137; vgl. auch Paul Münch: Lebensformen in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1992.

6 Vgl. Franz-Ludwig Knemeyer: Art. Polizei, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4 (1978), S. 875 – 897; Gerhard Oestreich: Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat, in: Ders.: Strukturprobleme der frühen

2. Eine solche Feststellung ist freilich recht allgemeiner Natur; im einzelnen sind die Vorgänge und Entwicklungen von einer ganzen Reihe differenzierter und variabler Faktoren bestimmt. Zunächst spielt zweifellos der konfessionelle Unterschied eine bedeutende Rolle. Unbeschadet gewisser gemeinsamer Annahmen und Zielsetzungen in ihrer Ethik, insbesondere der strukturellen Differenzierung von *status politicus*, *status oeconomicus* und *status ecclesiasticus* realisieren die tridentinische, die lutherische und die reformierte Konfessionskirche ihr Verhältnis zum jeweiligen Staat durchaus unterschiedlich; und das wirkt sich, neben den Unterschieden in der Auffassung vom christlichen Leben, auch auf den passiven und aktiven Umgang mit der zeitgenössischen Geselligkeit aus. Die Rolle der Kirche als moralische Instanz des gesellschaftlichen Lebens im Gegenüber nicht nur zu den Bürgern oder Untertanen, sondern auch zu den patrizischen Führungsschichten und den Territorialherren nötigte sie oft genug zu energischer Kritik der obrigkeitlichen und höfischen Formen von Geselligkeit, insbesondere an dem auf Kosten der Untertanen betriebenen Luxus, an den unentwegten Saufgelagen und an der Verlogenheit des höfischen Redens und Verhaltens⁷. Aber auch in den Reichsstädten war das Verhältnis der Geistlichkeit zur Obrigkeit, wie die neueren Fallstudien belegen, keineswegs bloß das von gegenseitiger Stabilisierung gegenüber dem einfachen Volk, sondern war oft von gegensätzlicher Auffassung, nicht selten auch von zähen und langwierigen Konflikten geprägt. So konnte der schon erwähnte Konrad Dieterich öffentlich sowohl gegen die nachlässige Kontrolle der Öffnungszeiten der Ulmer Wirtshäuser wettern als auch ebenso öffentlich gegen eine neue Vergnügungssteuer des Ulmer Rats mit dem Hinweis auf das Recht jedes Arbeitenden, die Früchte seiner Arbeit selber zu genießen⁸.

Die *Pfarrer* waren auch selber Organisatoren und Nutznießer von Geselligkeit, und das um so deutlicher, je bewußter und stärker der innere Zusammenhalt des Klerus und des neuen Standes der Geistlichkeit war. Gerade die evangelischen Geistlichen, die religiöse Autorität und soziale Anerkennung als "Haus" verknüpften oder verknüpfen mußten, bildeten bald eine distinkte soziale Gruppe mit einem spezifischen Ethos, das da-

Neuzeit, Berlin 1980, S. 367 – 379; jetzt auch die Beiträge in Heinz Schilling (Hrsg.): *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (ZHF, Beiheft 16), Berlin 1995.

7 Zur Korrektur eines überlieferten Vorurteils hinsichtlich des Luthertums vgl. Wolfgang Sommer: *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie*, Göttingen 1988.

8 Monika Hagenmaier (s. Anm. 3), S. 101 ff., 248 ff.

her eigens zu normieren war⁹. So fordert etwa die Kursächsische Kirchenordnung von 1592, die Kirchendiener sollten gastfrei sein, aber nicht oft Gastereien veranstalten und sie sollten sich der Tabernen und Schenkhäuser enthalten; insbesondere wird das eigene Wein- und Bierschenken untersagt (nur das Weiterverkaufen von überschüssigen Bier oder Zehntwein ist erlaubt). Die dogmatischen Traktate über das *ministerium ecclesiasticum* begründen solche Regelungen aus den Tugenden, die schon in den neutestamentlichen sog. Pastoralbriefen (1. Timotheus 3,1 – 13; Titus 1,5 – 9) von den Gemeindeleitern gefordert werden; unter dem Titel *vita et morum honesta gubernatio* etwa die führende Dogmatik der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Johann Gerhards *Loci theologici* von 1610/1625¹⁰. Diese Tugenden sehen auch für die Geselligkeit der Geistlichen jenes Mittelmaß vor, das die stoisch-kynische Popularethik seinerzeit empfohlen hatte und das jetzt im Gestus der *gravitas* auftritt, der leutselig-ernsten, wohlgeordneten, von allem Anstoß freien Ehrbarkeit.

Praktisch konnten Organisation und Funktion dieser Geselligkeit recht unterschiedlich ausfallen; sie wurden nicht allzu selten ihrerseits Gegenstand von Kritik. So gab zwar nicht ein armer Landpfarrer, sondern der zitierte Ulmer Superintendent nicht allzu lange nach seiner Bußpredigt ein Gastmahl, das von vier bis zwölf Uhr abends währte und auf Silbergeschirr drei Gänge à vier Gerichte umfaßte:

"1. Zwo Schüsseln Salat, [...] eine davon mit weissem Zucker. 2. Ein westphälischer Schinken, 3. brattnen Aal. 4. Eingemachte Hüner, in einer Pasteten Kachel. [...] 1. Einen Rehschlägel, [...] 3. Gesottner Vorellenfisch, 4. Ein Nüren braten. dazu Kappern, Limonen, und alles mit Zitronen Schelfen und Rosmarin bestekt. [...] 2. Zween brattene Kapaunen, 2. ein Mandelmuß 3. Heimlinger Stotzen, 4. Ein hoch groß thurm bachens mit Rosen und allerley blumen bestekt, und gebachnem Strikh darum. [...] Schlafrunck, Rörlin, Allerley Schlekherlin, dreyerley Zuckerbrod, – eines ganz roth wie blut, – und eines goldgelb, Viererley Marzepan [...] und anders mehr"

– kein Wunder, daß der berichtende Ratsadvokat den Eindruck gewann: "Ist für einen Theologus hiernächst zu arg gewesen"¹¹.

Schließlich besagte die gesellschaftliche Rolle der Kirche, daß ihr Verhältnis zu den zeitgenössischen Phänomenen der Geselligkeit kein ausschließlich *prohibitives* Verhältnis sein konnte. Allerdings übertreibt die

9 Vgl. jetzt Luise Schorn-Schütte: Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit, Gütersloh 1996.

10 Johann Gerhard: *Loci theologici* (Jena 1610/1625), locus XIII, §§ 275 – 284; Zitat § 275.

11 Zitiert bei Monika Hagenmeier (s. Anm. 3), S. 254 f.

pastorale Praxis diesen Aspekt bzw. verkleinert gern die jeweils erreichte disziplinäre Verbesserung. Um die historische Realität zu eruieren, darf man sich nicht auf die präskriptive Literatur beschränken, sondern muß sie durch Genera der *affirmativen* Darstellung ergänzen, zum Beispiel durch die Leichenpredigten oder die Selbstdarstellungen nach außen, etwa anlässlich von Reformationsfeiern oder konfessioneller Polemik (entsprechend zu ergänzen wären die Quellen der Kritik an den Ärgernissen der höfischen und der akademischen Geselligkeit¹²). Die Klage über den Mißstand erneuerte oder steigerte sich sogar relativ zu den (mißerfolgs- aber auch erfolgsbedingt sich verändernden) Maßstäben. Daher konzidiert sogar der auf sündigen Sittenverfall geradezu erpichte biedermeierlich-erweckliche Historiker der Zeit, August Gottreu Tholuck, daß die Menge und Fortdauer der Klagen nicht etwa auf die Abwesenheit eines sittlichen Bewußtseins schließen lasse, sondern auf die Anwesenheit eines solchen¹³.

Das pädagogische Verhältnis der Kirchen zur Geselligkeit schloß ihre Affirmation sogar in dem Sinne ein, daß sie als ein wichtiges Mittel der *cura animarum* angesehen wurde. Im besonderen waren es hier die lutherischen Kirchen, die über die integrierende Funktion der formal regulierten, die gesellschaftlichen Stände repräsentierenden Konversationsformen hinaus auch die heitere, spielerische und verhältnismäßig offene Geselligkeit seelsorgerlich schätzten. Im Gefolge Martin Luthers wurde die Melancholie nicht mehr als eine Todsünde sanktioniert, sondern als eine geistliche Anfechtung gesehen: Sie rührt zwar auch daher, daß der Christ immer auch noch Sünder ist und daher dem Teufel zugänglich bleibt, sie ist aber zugleich ein Ausdruck göttlicher Traurigkeit, d. h. eine Prüfung, die fleischliche Sicherheit austreibt und bewirkt, daß man das fröhliche Herz von Gott erbittet. Wie die Schwermut des Herzens sich auch körperlich äußert, so sind die *remedia* gegen sie nicht nur geistliche Übungen, sondern auch äußere Zerstreungen und leibliche Ergötzlichkeiten: Gespräch, Musik, Spiel, Scherz, Tanz, ein Trunk Wein und dergleichen. Die im Gefolge der Tischreden und der Trostbriefe Luthers entstehende, keineswegs kleine Literatur der deutschsprachigen "Melan-

12 Zum zähen Kampf gegen den "Pennalismus" vgl. zuletzt Erich Trunz: Johannes Matthäus Meyfart. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, München 1987, S. 245 ff.

13 August Gottreu Tholuck: Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. Erste Abtheilung, Berlin 1961, S. 218 f. Vgl. die langfristige Studie von Sabine Holtz: Religion und Alltag: Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550 – 1750, Tübingen 1993.

choley-Vertreiber"¹⁴ ist daher ein schönes Zeugnis der pastoralen Förderung irdischer Geselligkeit.

II. Die naturrechtliche Voraussetzung menschlicher Geselligkeit

1. Fragt man nach der Legitimation und Normierung dieser Geselligkeit, so muß man für das Zeitalter des Barock im Auge behalten, daß ihre doppelte Grundlage, wie sie mit den Stichwörtern "naturrechtlich" und "theologisch" im Titel angesprochen ist, zwar zwei verschiedene Erkenntnisprinzipien meint – das "Buch der Natur" und das "Buch der Offenbarung"¹⁵ –, daß diese beiden Erkenntnisprinzipien aber von ein und derselben Erkenntnisinstanz legitimiert werden, nämlich von der christlichen Theologie. Die Theologien aller drei Konfessionskirchen – das Zeitalter des Barock heißt auch "Orthodoxie"¹⁶ – arbeiten mit einer nicht nur unterscheidenden, sondern zugleich verknüpfenden Zuordnung des Natürlichen und des Christlichen, des immer schon Gegebenen und des heilsgeschichtlich Neuen, des vernünftig Einsichtigen und des kraft besonderer Offenbarung Gültigen. Diese Zuordnung wird unbeschadet ihrer im einzelnen unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Auffassung, wie sie vor allem in den konfessionsspezifischen Gnadentlehren formuliert wurde, durchgehend bekräftigt: Die *theologia revelata* unterscheidet sich, seit dem frühen 17. Jahrhundert auch terminologisch, selbst von einer *theologia naturalis*. Diese natürliche Theologie hat an sich philosophischen Charakter, kann jedoch vom Theologen in Personalunion mit dem Philosophen mitbearbeitet werden¹⁷. (Nur wenige fideistische Randströmungen

14 So der Titel des späten Werkes von August Pfeiffer: Antimelancholicus oder Melancholy-Vertreiber, Leipzig 1684. Zur antimelancholischen Literatur seit Martin Luther vgl. jetzt Johann Anselm Steiger: Melancholie, Diätetik und Trost. Konzepte der Melancholie-Therapie im 16. und 17. Jahrhundert, Heidelberg 1996.

15 Vgl. H. M. Nobis: Art. Buch der Natur, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel und Darmstadt 1971, Sp. 957 – 959.

16 Überblicksdarstellungen jetzt bei Markus Matthias: Art. Lutherische Orthodoxie, in: Theologische Realenzyklopädie 25 (1995), S. 464 – 485; Olivier Fatio: Reformierte Orthodoxie, in: ebd., S. 485 – 497.

17 Vgl. Gerhard Ebeling: Theologie I. Begriffsgeschichtlich, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 754 – 769. – Texte und Erläuterungen zum frühneuzeitlichen Theologiebegriff bei Carl Heinz Ratschow: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil I, Gütersloh 1964, § 2; und bei Heinrich Heppe, Ernst Bizer: Reformierte Dogmatik, Neukirchen 1935, Locus II;

weichen hiervon ab zugunsten einer Christianisierung des Natürlichen oder zugunsten eines Dualismus von Offenbarung und Vernunft; die gegensätzliche Entsprechung hierzu, die im 17. Jahrhundert beginnende "rationale" Verselbständigung des Natürlichen gegenüber dem Offenbarungsglauben, wird noch zu besprechen sein.) Denn die Wahrheitsfähigkeit auch der "natürlichen" Vernunft wird stets im Horizont der (durch göttliche Offenbarung) "erleuchteten" Vernunft bestimmt und begrenzt. Die Theologie unterscheidet zwar ihren spezifisch christlich begründeten Geltungsanspruch von dem Anspruch auf allgemein menschliche Geltung; diesen letzteren kann sie aber wegen der Universalität des "Buches der Schrift" mitvertreten und darf ihn, in strittigen Dingen, wegen der hermeneutischen Priorität dieses Buches vor dem "Buch der Natur" sogar autoritativ vertreten. Entsprechendes gilt für die Voraussetzung der *lex naturae*, die die menschliche Praxis unabhängig von der besonderen Offenbarung normiert¹⁸.

Die theologische Befassung mit dem praktischen Sachverhalt "Geselligkeit" hat daher nicht die Gestalt eines homogenen Diskurses, sondern vollzieht sich stets in zwei, allerdings einander immer zugeordneten Argumentationen. Die dogmatische Legitimation und ethische Normierung der Geselligkeit hat stets einen natürlich-theologischen und einen offenbarungstheologischen, "übernatürlichen" Zweig. Die natürliche Theologie, deren praktischer Teil eben das Naturrecht ist, hat dabei den Charakter einer Voraussetzung der Offenbarungstheologie, im dialektischen Sinn des Wortes: Die das Naturrecht voraussetzende Theologie ist heilsökonomisch *später*, hermeneutisch aber *früher* als das Vorausgesetzte. Die naturrechtliche Legitimation und Normierung der Geselligkeit wird als allgemeingültige vorgetragen und im einzelnen der zuständigen Disziplin überlassen: der Philosophie, speziell der Ethik, der Politik und der Rhetorik. Aber in ihren Grundannahmen ist sie an die christliche bzw. konfessionell bestimmte Theologie angeglichen – diese ist es, die letztinstanzlich über Legitimität entscheidet. Wenn im folgenden zuerst die naturrechtliche Legitimation der Geselligkeit dargestellt wird, so folgt dies der heilsökonomischen Logik, vor allem, weil die kirchliche Praxis dieser Logik

die tridentinische Theologie setzt die scholastische Tradition fort, zumal im Sinne von Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, q 1 a 1.

18 Balthasar Meisner: *Tractatus de legibus*, Wittenberg 1616; Johann Gerhard (s. Anm. 10), loc. XII, §§ 12ss. Vgl. A. Hügli: Art. Naturrecht IV. 1 – 3, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6 (1984), Sp. 582 – 594; Falk Wagner: Art. Naturrecht II, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 24 (1994), S. 153 – 185; Walter Sparr: Art. Natürliche Theologie, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 24 (1994), S. 85 – 98.

folgte und Geselligkeit als ein natürliches Phänomen voraussetzte, dessen christliche Modifikation allerdings das endgültige Ziel, dessen naturrechtliche Disziplinierung aber einstweilen auch ein Erfolg war.

2. In der grundlegenden Voraussetzung, daß der Mensch von Natur ein geselliges Wesen sei, wußte sich die christliche Theologie der Frühen Neuzeit mit der vor- und außerchristlichen Wahrnehmung des Menschen¹⁹ einig: Das Verständnis des Menschen als Geschöpf Gottes schloß das Merkmal der Geselligkeit ein, und zwar als ein vor dem Sündenfall gegebenes und von diesem betroffenes, aber nicht beseitigtes Merkmal. So lehren es sämtliche reformatorische Katechismen und die *Loci theologici* seit Philipp Melanchthon, der das normative Naturrecht im Sinne der stoischen *notitiae insitae* versteht²⁰. Es besagt einen fraglosen anthropologischen Konsens, wenn etwa der Melanchthonschüler David Chytraeus als Grund für die Phänomene von Geselligkeit annimmt "*mens iudicans nos ad societatem et amicitiam et communicationem sermonis et officiorum conditos esse*"²¹.

Die biblische Begründung für die Rezeption der philosophischen Tradition in Sachen Geselligkeit und für ihre fortdauernde philosophische Bearbeitung zeichnet besonders Genesis 2,18 ("es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei") und, hinsichtlich ihrer ethischen Verantwortung, Römer 2,14 f. aus ("das Werk des Gesetzes ist in ihre Herzen geschrieben"). Die Zuordnung der *lex naturae* im Gewissen jedes Menschen zur spezifisch christlichen Ethik hat allerdings eine breitere Grundlage. Denn grundsätzlich gelten der alttestamentliche Dekalog und seine Zusammenfassung in der "Goldenen Regel" (Matthäus 7,12) als Bestandteil nicht nur der besonderen Heilsoffenbarung, sondern bereits des Naturrechts²². Daher stellen die Dekalogauslegungen, genauer: die Auslegungen der "zweiten Tafel" (4. – 10. Gebot) naturrechtliche Ethik vor, diese freilich

19 W. Hinrichs: Art. Geselligkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3 (1974), Sp. 456 – 458.

20 Philipp Melanchthon: *Loci praecipui theologici* (1959), Locus De lege naturae, in: Melanchthons Werke (StA), Bd. II/1, hrsg. von Hans Engelland, Gütersloh 1952, S. 313 ff. Vgl. A. Hügli (s. Anm. 18), Sp. 583; Falk Wagner (s. Anm. 18), S. 158.

21 David Chytraeus: *Regulae vitae. Virtutum descriptiones methodica*, in *Academia Rostochiana propositae, et recens recognitae*, Leipzig 1556 (1554), T 4^{iv}. Vgl. Peter F. Barton: Art. Chytraeus, David, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. 8, Berlin und New York 1981, S. 88 ff.

22 Allerdings akzentuieren die Konfessionen den naturrechtlichen Geltungsgrund für den Dekalog bzw. die Goldene Regel unterschiedlich stark, vgl. Martin Honecker: *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin und New York 1990, S. 114 ff., S. 256 f.

in christlicher Sicht, indem sie die hier genannten allgemeinverbindlichen Verbote bzw. Pflichten gegenüber den Menschen auf die christliche Tugendlehre beziehen (was innerhalb des Dekalogs selbst an die "erste Tafel", d. h. die Pflichten gegenüber Gott, anknüpft)²³.

Für die Legitimation und Normierung der Geselligkeit ist die *weisheitliche* Literatur des Alten Testaments ein wichtiges Verbindungsglied zwischen jüdisch-christlicher und naturrechtlicher Ethik; die Geschichtsbücher, die von geselligem Leben berichten, werden ebenfalls herangezogen. Die wichtigsten normativen Texte sind die Sprüche Salomos (Proverbia), der Prediger Salomo (Kohélet) – von diesen hat auch Konrad Dieterich Auslegungen hinterlassen²⁴ – und das apokryphe Buch Jesus Sirach. In der Kasualethik und zumal in der antimelancholischen Trostliteratur wird regelmäßig verwiesen etwa auf Prv 5,19 ("freue dich des Weibes Deiner Jugend"), Prv 31,6 ("gebt Wein den betrübten Seelen"; ähnlich Koh 9,7; 10,19; Psalm 104,15), Koh 11,9 ("laß dein Herz guter Dinge sein in deiner Jugend, tue was dein Herz gelüftet und deinen Augen gefällt") oder auf Sir 30,22 – 27. Hier finden sich natürlich auch die Warnungen vor Übermaß im geselligen Leben, wie sie etwa in Prv 20,1 ("der Wein macht Spötter"), 21,17 ("wer gern in Freuden lebt, dem wirts mangeln"), 23, 29 ff. ("wo ist Weh?") oder Sir 31,32 ("...so man ihn mäßig trinkt"); Warnungen, die durch die prophetische Kritik am Luxus und das neutestamentliche Lob der Armut besonderes Gewicht erhalten. In beiden Aspekten kann hier die vorchristliche Tradition der Diätetik bis herab zu Francesco Petrarca mit herangezogen werden²⁵.

Die Ausarbeitung der so verstandenen naturrechtlichen Normen geselligen Umgangs wird seit der Mitte des 16. Jahrhunderts umso selbstverständlicher, je fester sich die Schulphilosophien etablieren. Das ist in allen drei Konfessionen der Fall: Der jesuitische Philosophie-Kursus enthält ebenso wie die lutherischen und die reformierten Ethiken und Rhetoriken Ausführungen über den geselligen Umgang, *civilis conversatio*, und die dabei auszubildenden Tugenden, *virtutes homileticae*. Dabei wird insbesondere die aristotelische und die stoische Tradition bzw. ihre humanisti-

23 Vgl. Hans-Georg Fritzsche: Art. Dekalog IV, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. VIII, Berlin und New York 1981, S. 422 f.

24 Cunrad Dieterich: Das Buch der Weisheit Salomonis. 2 Bde, Ulm 1627/1632; Ders.: Ecclesiastes, das ist: der Prediger Salomo. 2 Bde., Ulm 1642.

25 Das antimelancholische Trostbuch Johann Mathesius' stellt eine Predigtereihe über das ganze Buch Jesus Sirach dar: Syrach Mathesij Das ist/ Christliche, Lehrhafte/ Trostreiche und lustige Erklerung des schönen Haußbuches/ so der weyse Mann Syrach zusammen gebracht und geschrieben. 3 Teile, Leipzig 1589 (posthum); vgl. Johann Anselm Steiger (s. Anm. 14), S. 29 ff.

sche Version fortgeschrieben²⁶. In loser Anknüpfung an Erasmus von Rotterdam (*De civilitate morum puerilium*, 1529) sowie an Baldassare Castiglione (*Libro del cortegiano*, 1528), Giovanni della Casa (*Galateo*, 1552) und Stefano Guazzo (*La civil conversazione*, 1574) und in Auseinandersetzung mit machiavellistischen Konzepten werden auch eigenständige Traktate über Geselligkeit verfaßt, beispielsweise von Johann Althusius (*Civilis conversationis libri II*, 1601) oder von Georg Grefflinger (*Complimentir-Büchlein*, 1647; *Ethica complementoria*, 1675). Zu den einschlägigen Quellen gehören aber auch die deutschsprachige Hausväter-Literatur seit Johann Coler (1593/1607). Ausgiebig, wenngleich mit einem Übergewicht des Prohibitiven, beschäftigt sich mit Geselligkeit vor allem die Stände- und "Policey"-Literatur; genannt seien hier nur Johann Schramm (*Politia historica*, 1589), Christian Friedlieb (*Prudentia politica Christiana*, 1614), Georg Obrecht (*Fünf unterschiedliche Secreta Politica*, 1644) und Dietrich Reinkingk (*Biblische Policey In drey Stände Als Geistlich-Weltlich- und Haußstand abgetheilet*, 1653).

3. Auf der Ebene schulphilosophisch-naturrechtlicher Begründung bleiben die wesentlichen Charakteristika und Normen für Geselligkeit erstaunlich stabil; erst im ausgehenden 17. Jahrhundert wird der neustoische Einfluß einerseits, das neue Konzept der Lebensklugheit andererseits stärker. Allerdings wird die katechetische Orientierung am Dekalog abgelöst durch die Systematik einer Tugendlehre. So behandeln die *Regulae vitae* David Chytraeus' (1555) homiletische Tugenden in Auslegung des 8. Gebots, nämlich *comitas* und *urbanitas* als besondere, nicht allen Menschen gleichermaßen notwendige Gaben und Fertigkeiten; verwandte Tugenden werden teils ebenfalls dem 8. Gebot zugeordnet, wie *veritas*, *moderatus usus linguae*, *eloquentia*, teils aber auch dem 5. Gebot, wie *studium concordiae* oder *humanitas*, und dem 7. Gebot, wie *hospitalitas*²⁷. Seit der Einführung der systematischen Darstellung der philosophischen Disziplinen wird die Ethik oder Moralphilosophie zweigeteilt in die Lehre vom Höchsten Gut und in die Tugendlehre²⁸, und hier werden die vollkom-

26 Vgl. Ernst Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 166 – 195; der jetzige Forschungsstand demnächst in Helmut Holzhey (Hrsg.): Grundriß der Geschichte der Philosophie V,4. Basel 1997.

27 David Chytraeus (s. Anm. 21), T3^f; Q4^f; M5^v, Q^f.

28 Für den lutherischen Bereich markiert diesen Übergang Balthasar Meisner: Dissertatio de summo bono, Wittenberg 1614; die erste theologische Ethik in diesem Sinn stammt von Georg Calixt: Epitome Theologiae Moralis, Helmstedt 1634 (Werke in

menen moralischen Tugenden zumeist eingeteilt in solche, die den Körper des Handelnden, solche, die äußere Güter oder Übel, solche, die den geselligen Umgang und schließlich solche, die Verträge betreffen. Für die *conversatio* werden dann drei Tugenden herausgestellt, die Umgänglichkeit, der Witz und die Wahrhaftigkeit.

Comitas (auch *humanitas*, *affabilitas*) besagt die Leutseligkeit und Gefälligkeit (später: "Höflichkeit") im geselligen Umgang. Sie wird verstanden als die rechte Mitte zwischen gefallsüchtiger, schmeichelnder Anpassung, *assentatio*, und widerwilligem, gar streitsüchtigem Eigensinn, *morositas*. Ziel des von dieser Tugend geprägten Verhaltens ist es, Ärgernis und Verletzung zu vermeiden und stattdessen Gefallen zu erregen und den Andern willkommen und beliebt zu sein. Die Maßstäbe dieses Verhaltens sind der Anstand und die Nützlichkeit, aber auch die soziale Situation (*honestas, utilitas, ratio personarum*). Seinerzeit meistens mit "Witz" übersetzt, bedeutet sodann die Tugend der *urbanitas* das Vermögen, die Rede zu "würzen" und nicht nur sachlich kundig und überzeugend, sondern auch bildhaft, anspielungsreich, elegant, kurzweilig und spaßig zu sprechen; natürlich auch, an passenden Stellen einen Scherz einzuflechten. Die zu vermeidenden Abweichungen davon sind das närrische Benehmen einerseits, *scurrilitas*, und die tölpelhafte, ungehobelte "Blödigkeit". Auch hier sind Ort, Zeit und Personen zu berücksichtigen; die je nach dem bestimmte Freundlichkeit und gesellschaftliche Ehrbarkeit gibt den Rahmen möglicher Spiele, Scherze und Lustbarkeiten ab. Die Anforderung, die Andern nicht zu verletzen, schließt endlich stets *veracitas* ein, die Wahrhaftigkeit in Wort und Tat, die einerseits nichts täuschend verheimlicht und sich andererseits nichts anmaßt, die persönlichen Vorteile somit weder mit *dissimulatio* noch mit *arrogantia* zu erreichen sucht, vielmehr die Korrespondenz des äußeren Verhalten und der inneren Affekte aufrecht erhält²⁹.

Diese Geselligkeitslehre, die deutlich erkennbar die aristotelische Arethologie und die rhetorische Ethik Ciceros verarbeitet, ist von zwei Ziel-

Auswahl, Bd. 3: Ethische Schriften, hrsg. von Inge Mager, Göttingen 1970, S. 28 – 142).

29 Repräsentativ für diese rezipierte Lehrmeinung ist z. B. der Jenenser Johannes Stier: *Praeceta Ethicae, sive Philosophiae moralis Ex Aristotele, aliisque autoribus probatis collecta, et adjuvandae memoriae causa Tabulis Synopticis inclusa*, Jena 1629 (8. Aufl. London 1678!), cap. XIII; ähnlich noch der Helmstedter Johann Andreas Schmidt: *Ethica positiva*, in: *Compendium Philosophiae*. 4. Aufl., Helmstedt 1704, §§ XI – XIV; nur daß nach Schmidt die Pflichten gegen Andere im geselligen Umgang auch die Tugend der Friedfertigkeit, *mansuetudo*, erfordern (§ XI) und daß er *comitas* terminologisch durch *humanitas* ersetzt (§ XIII).

vorstellungen geleitet. Zum einen soll auch die Geselligkeit das sittliche Ideal der *mediocritas* verwirklichen, dem zufolge innerliche Tugendhaftigkeit in dem geübten Vermögen besteht, maßvoll an sich selber die Mitte zwischen affektiven Extremen zu halten³⁰. Zum andern soll Geselligkeit auch äußerlich allen Beteiligten in ihrer Individualität und ihrer sozialen Position sowie der kommunikativen Situation angemessen sein. Als Bedingung sittlich guter Geselligkeit erscheint hier die objektive Entsprechung der ethischen Kategorie der *honestas* und der ästhetischen Kategorie des *decorum* sowie die subjektive Entsprechung von äußerem Verhalten und innerem Zustand, die *ver(ac)itas*, die an ihrem Ort das metaphysische Axiom *agere sequitur esse* bekräftigt. Nur unter dieser Bedingung kann Geselligkeit gelingen, so daß sich Genuß einstellt und Freundschaft entsteht³¹.

III. Die theologische Finalisierung der Geselligkeit

Die spezifisch christliche Legitimation und Normierung von Geselligkeit ist Gegenstand der theologischen Ethik oder Moralthologie. Allerdings ist diese Disziplin nicht die einzige und nicht einmal die wichtigste in Frage kommende Quellengattung; sie wurde erst im frühen 17. Jahrhundert systematisch gefaßt und enzyklopädisch verselbständigt. Ebenso wichtig ist die Kasualethik, die sich auch in den protestantischen Konfessionen in dieser Zeit ausbildet; denn hier kommen die tatsächlichen Verknüpfungen und vor allem die Reibungsflächen zwischen naturrechtlich begründeter und christlich wünschbarer Geselligkeit zur Sprache³². Im Kontrast stehen beide Legitimationen vor allem in der asketisch und mystisch orientierten Erbauungsliteratur; sie darf jedoch nicht isoliert betrachtet, sondern muß mit weltlicher Literatur in der Art von Georg Philipp Hars-

30 Diese Orientierung wird im 17. Jahrhundert allerdings modifiziert durch die zunehmende Schätzung der Eminenz der moralischen Tugenden, vgl. Risto Saarinen: *Virtus heroica*. 'Held' und 'Genie' als Begriffe des christlichen Aristotelismus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXXIII (1990), S. 96 – 114.

31 *Voluptas* und *amicitia* als den Tugenden verwandte menschliche bzw. zwischenmenschliche Affekte, z. B. Johannes Stier (s. Anm. 29), cap. XVIII f.

32 Die Geschichte der theologischen Ethik in der Frühen Neuzeit ist noch nicht gut (die der Geselligkeitslehre noch gar nicht) erforscht; für den protestantischen Bereich vgl. Inge Mager: *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*, Göttingen 1969; Trutz Rendtorff: *Art. Ethik*. VII, 1 – 4, in: *Theologische Realenzyklopädie* 10 (1982), S. 481 – 502; Christofer Frey: *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, Gütersloh 1989.

dörffers *Frauenzimmer Gesprächspiele* (1641/1649) verglichen werden. Denn selbst einem Friedrich Taubmann, dessen oft derbe und närrische Späße – "semper-lustig/numquam traurig" – bis ins 18. Jahrhundert ihre Leser fanden, wurde von seinem Beichtvater, dem Wittenberger Friedrich Balduin, in der Leichenpredigt (1613) bescheinigt, daß er "in seinem Hertz mit Heydnischer Prophanitet oder Epicurischer Sicherheit nicht eingenommen", sondern ein "frommer Christ" gewesen sei³³.

1. Das theologische Ideal von Geselligkeit unterscheidet sich vom naturrechtlichen nicht nur hinsichtlich des Prinzips, sondern auch hinsichtlich des Telos von Geselligkeit. Gemeinsam ist selbstverständlich der Voraussetzung des Menschen, insofern er des guten oder schlechten sittlichen Lebens, der Laster oder der Tugenden fähig ist: des Menschen in seiner *Würde* und seinem *Elend*. Aber während das moralphilosophische Wissen den Menschen insofern zum Gegenstand hat, als er irdisch glücklich werden soll³⁴, befaßt sich die offenbarungstheologische Ethik mit dem Menschen, der ewiger Seligkeit teilhaftig werden soll. Diese "übernatürliche" Zielbestimmung ergänzt nicht nur die natürlich-irdische, sondern verschärft die Zweideutigkeit des irdischen Menschen zum Gegensatz zwischen *Sünde* und *Glauben* in ihm: Sie setzt m.a.W. die gläubige Annahme des göttlichen Gnadenhandelns durch den Menschen, die Wiederherstellung der *imago Dei* im Menschen voraus. Da der christliche Glaube als solcher nicht Erzeugnis menschlichen Handelns sein kann, steht die theologische Ethik zur philosophischen in einem asymmetrischen Verhältnis: Sie bietet nicht etwa andere Normen für ein sittlich gutes Leben auf, sondern finalisiert dieses irdische Leben auf das ewige Leben hin, affirmiert und relativiert es also zugleich. Denn im Verhalten des Christen soll und muß sich seine Distanz zu sich und zur Welt als dem alten und (nach fast noch allgemeiner Überzeugung) sehr bald vergehenden Äon zeigen und bewähren. Die mögliche Verträglichkeit mit der *vita Christiana* ("neuer Gehorsam", "gottseliger Wandel", "Heiligung") ist da-

33 Friedrich Balduin: Christliche Leichpredigt [auf Friedrich Taubmann], Wittenberg 1613, S. D2; Taubmaniana Oder Des Sinnreichen Poetens Friedrich Taubmanns Nachdenckliches Leben Scharffsinnige Sprüche Kluge Hof- und schertzhaffte Studenten-Reden (1618), Frankfurt a. M. und Leipzig 1717, S. 89 f., 221 f. Vgl. ADB 37, S. 433 – 440.

34 (Subjectum operationis Ethices:) homo (est), quatenus beandus est, vel prout summi boni in virtute consistentis compos fieri debet. Balthasar Meisner (s. Anm. 28), pag. 34; (Finis Ethices) internus: est informare hominem bonis moribus virtutibus [...] (externus:) est hominem beare civiliter, vel ad boni moralis adeptionem perducere. Loc. cit. pag. 35s.

her das theologische Kriterium für das Gutsein von Geselligkeit. "Alles ist erlaubt, aber es frommt nicht alles", "nicht alles baut auf" – diese apostolische Maxime (1. Korinther 6,12; 10,23) und der Spielraum, den sie, je nach Verständnis und Normierung der frommen Praxis, in sehr vielem einzelnen läßt, prägt das Verhältnis der frühneuzeitlichen Theologien zur irdischen Geselligkeit.

2. Die religiöse Finalisierung des geselligen Umgangs hat einen *heilsgeschichtlichen*, die ganze Menschheit betreffenden Horizont. In diesem Horizont dürfen irdische Tugenden und unter ihnen auch die des geselligen Umgangs als tätige Entsprechungen zum Schöpfungs- und Erhaltungshandeln, zur *praesentia generalis* Gottes in der Welt, gelten. Solche Entsprechungen sind in dieser Weltzeit jedoch nirgendwo vollkommen, sondern gehören immer auch der alten, sündigen Welt an und müssen wie diese vergehen. Wie die Menschen selbst, so wird auch ihre Geselligkeit im Himmel eine neue Gestalt haben, die nicht nur von Sünden unbeeinträchtigt ist, sondern wegen der Lebensumstände im *coelum beatorum*, etwa der "verklärten" Körperlichkeit und der dadurch bedingten Beweglichkeit der Seligen, auch erheblich erweiterte Möglichkeiten kennen. Die frühneuzeitlichen Eschatologien formulieren dieses Ideal zwar nicht in allem gleich und insbesondere nicht gleichermaßen phantasievoll, aber in der Auszeichnung von englischer Musik und Konversation in der "himmlischen Akademie", aber auch in der Erwartung der Abwesenheit der "teuflischen Unruhe" dieser Welt gehen sie durchaus einig. In Kreisen apokalyptischer Naherwartung des Weltendes erscheint es als gefährlich und gottlos, sich Zeit für irdische Geselligkeit zu nehmen³⁵.

Übereinstimmung besteht wiederum darin, daß die Kirche, insofern sie Gemeinschaft der Heiligen ist, die menschlichen Beziehungen, wie sie in der himmlischen Gesellschaft verwirklicht sein werden, voraus abbilden soll. Freilich existieren solche Analogien einstweilen entweder als hierarchische, zwischen dem Geistlichem und seinen Pfarr- und Beichtkindern, oder als formale in Gestalt des "gemeinen Gebets" oder des Gemeindegesanges im äußeren Gottesdienst, gehören also zur *ecclesia representativa*³⁶.

35 Z. B. Johann Gerhard (s. Anm. 10), loc. XXVI, tract. VI, §§ 8ss. 24; vgl. Ulrich Asendorf: Art. Eschatologie VII,1, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 10 (1982), S. 310 – 319.

36 Im Unterschied zur 'horizontalen' *ecclesia synthetica*, so noch Johann Andreas Quenstedt: *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg 1685, pars IV, cap. XV, s. I, th. V – XIII (pg. 478 – 483). Vgl. Peter Cornehl: Art. Gottesdienst VIII.1, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14 (1985), S. 54 – 61.

3. Vor diesem Hintergrund wird die irdische Geselligkeit in die Perspektive des ewigen Heilsziels gerückt. Sie erfährt positive Bewertung, insofern sie zur Erhaltung des geschöpflichen Lebens, d. h. der materiellen und sozialen Subsistenz dient, und insofern sie, als *otium*, die Arbeit begrenzt und zugleich vor dem bloßen Müßiggang, *ignavia*, schützt. Diese Einschätzung ist umso deutlicher, je bestimmter die mit der Arbeit verbundene körperliche und geistige Mühe noch als Sündenstrafe, als "Plage", und der Genuß des Erarbeiteten als Vorschein der himmlischen Mühelosigkeit gilt. Geselliger Umgang hat seinen Wert also für die individuelle Erholung und für die wechselseitige Verbindung der Individuen; das Kriterium des Mittelmaßes bleibt hier in Geltung. Negativ bewertet wird Geselligkeit allerdings in dem Maß, in welchem sie das christliche Leben in seiner Ausrichtung auf Gott behindert. Insofern sie Umgang mit schlechtem Beispiel bedeuten, "fleischlichen Begierden" dienen und die "Liebe zur Welt" wieder entzünden kann und insofern sie erfahrungsgemäß oft Anlaß zu sittlichem Ärgerniß gibt, ist sie dem "inneren Menschen" und seinem geistlichen Fortschritt gefährlich. Die Einschätzung wird besonders in der Erbauungsliteratur bekräftigt, die darauf abzielt, daß der Christ durch die tägliche Frömmigkeitsübung in Schriftlesung, Gebet und *meditatio mortis*, aber auch durch wiederkehrendes Fasten und zeitweise Enthaltung von irdischen Zerstreungen frei wird von von den Zwängen der *vita praesens*³⁷. Dann aber steht der mittelmäßige Gebrauch irdischer Güter und die Pflege festlicher Geselligkeit, z. B. bei Hochzeiten, Taufen oder unter Freunden, wiederum in der Freiheit des Christenmenschen. Und gerade in geistlicher Anfechtung, etwa in Zeiten der Melancholie, ist das kurzweilige Gespräch, die ergötzliche Musik und das gemeinsame Essen und Trinken ein zu empfehlendes Heilmittel, äußerliche Arznei neben der geistlichen Arznei der Bibel³⁸.

37 Repräsentativ und weit verbreitet etwa Johann Gerhard: *Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accommodatae. Item exercitium pietatis quotidianum quadripartitum*, Jena 1606 (dt. 1607); Ders.: *Aphorismi sacri*, Jena 1616; Ders.: *Schola pietatis. Das ist: Christliche und Heilsame Unterrichtung/ Was für Ursachen einen jeden wahren Christen zur Gottseligkeit bewegen sollen/ auch welcher Gestalt er sich an derselben üben soll*, Jena 1622/1623. Vgl. Jörg Baur: *Die Leuchte Thüringens Johann Gerhard (1988)*, jetzt in: *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, S. 335 – 356.

38 Vgl. Johann Anselm Steiger (s. Anm. 14), S. 21 ff.; Ernst Koch: *Die höchste Gabe in der Christenheit. Der Umgang mit Schwermut in der geistlich-seelsorgerlichen Literatur des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Monika Hagenmaier, Sabine Holtz* (s. Anm. 2), S. 231 – 243.

IV. Modifikationen des christlichen Ideals

Die christliche Legitimation und Normierung von Geselligkeit, im besonderen die Zuordnung der naturrechtlichen zur offenbarungstheologischen Ethik, differenziert sich in der Frühen Neuzeit durch konfessionelle Eigentümlichkeiten und durch historische Veränderungen sowohl in den einzelnen Kirchen als auch im philosophischen Verständnis und der praktischen Funktion des Naturrechts. Diese teils frömmigkeits-, teils ideengeschichtlichen Entwicklungen lösen schließlich die Vorstellung von Geselligkeit auf, die dem Zeitalter des Barock eigentümlich ist.

1. Nicht erst in der historischen Retrospektive, sondern bereits in ihrem Selbstbild unterscheiden sich die konfessionellen Moraltheologien (auch) im Blick auf ihre Normierung der Geselligkeit. Im Blick auf ihre ökonomischen und politischen Auswirkungen sind diese Differenzen sogar idealtypisch fixiert worden, um den Preis von Simplifikationen, die zum historiographischen Widerspruch herausfordern; für beides ist die sogenannte Kapitalismusthese Max Webers das bekannteste und einflußreichste Beispiel. Auch im Blick auf die sozialen und moralischen Milieus ist die Bildung solcher Idealtypen fragwürdig; einschlägige, noch in neuerer Zeit beobachtbare Unterschiede resultieren, sieht man von formalisierten Formen der Geselligkeit wie etwa Wallfahrten ab, immer aus mehreren und nicht einfach auf die konfessionell religiöse Prägung verrechenbaren Faktoren. Auch innerhalb einer Konfession konnte vor allem die politische Situation des Kirchenregiments und seiner homiletischen, pastoralen und pädagogischen Aktivitäten zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen; speziell die protestantische Kirchenzucht hatte unterschiedliche Spielräume und wirkte sich anders aus, wenn die politische Führungsschicht ein städtisches Patriziat oder ein (mehr oder weniger frommer, sozialpolitisch mehr oder weniger handlungsfähiger) fürstlicher Hof war. So wenig man also einzelne lokale und regionale Befunde der geselligen Kultur konfessionell generalisieren darf³⁹, so lassen sich doch normative Idealtypen bilden. Denn diese hängen ab von der jeweiligen Inanspruchnahme natürlicher Theologie und von der jeweiligen Zielvorstellung des christlichen Lebens und seiner Sozialformen.

Aufs ganze gesehen betrachtet die *tridentinische* Theologie den natürlich gegebenen geselligen Umgang als Vorfeld und Umfeld der übernatür-

39 Daher stellt auch Kirchenzucht kein praktisches, sondern lediglich ein im theoretischen Selbstbild konfessionsunterscheidendes Merkmal dar, vgl. Helga Schnabel-Schüle: Der große Unterschied und seine kleinen Folgen, in: Monika Hagenmaier, Sabine Holtz (s. Anm. 2), S. 197 – 214.

lichen Tugenden. Seine Unvollkommenheit muß ausgeglichen und seine sittliche Gefährdung muß gebändigt werden, seine affektive Intensität stellt aber auch den Ansatzpunkt einer so zielstrebigem wie im einzelnen flexiblen Seelenführung dar. Auch seine Formen sind vervollkommnungsfähig oder wenigstens anbindbar an die Orte und Zeiten kirchlicher Sozialität. Die (zumal im Wirkungsbereich des Jesuitenordens) primär *pädagogische* Perspektive auf weltliche Geselligkeit wird ergänzt durch die Binnenperspektive der Kommunikationsformen, die in den religiösen Orden oder Zirkeln geistlicher Perfektion ausgebildet werden⁴⁰. Für die *reformierte* Theologie ist die natürliche Geselligkeit hingegen die Gelegenheit und der terminus a quo christlicher Heiligung. Ihre Formen sind daher nicht beliebig, sondern müssen christlichen, d. h. hier: ausschließlich biblischen Maßstäben angepaßt werden. Wie hier der Dekalog nicht so sehr als naturrechtliche Voraussetzung, sondern als heilsgeschichtliche Vorgabe des christlichen Lebens gesehen wird, so gelten auch die sozialen und kommunikativen Formen der biblischen Geschichte als religiös bindend. Daher fallen, wie bekannt und schon früh karikiert, das Theater, zumal die Komödien heidnischer Autoren, und die Lustbarkeiten des Tanzes oder des Kartenspiels gänzlich aus dem Kanon christlicher Akzeptanz heraus. Die soziale Kontrolle, die in Genf Johannes Calvins strenge Sonntagsheiligung und alltägliche christliche Disziplin durchsetzte, wurde bald, etwa in Gestalt der sittlichen Selbstprüfung mittels des *sylogismus practicus* oder im Ideal der "Präzision" verinnerlicht. Für diese primär *religiöse* Perspektive auf Geselligkeit stehen auch Johannes Althusius' *Civilis conversationis libri II* (1601)⁴¹. Die *lutherische* Theologie, die sich ohnehin als mittleren Weg zwischen Papismus und Calvinismus sah, will auch im Blick auf Geselligkeit eine mittlere Position einnehmen. Sie betrachtet den geselligen Umgang als Phänomen im weltlichen, von Gott durch Vernunft und Erfahrung regierten Bereich. Gegenüber dem calvinistischen Rigorismus wird betont, daß seine Formen an sich gleichgültig (*adiaphoron*) sind und daß seine Sittlichkeit nach den Maßstäben geltenden Anstands und irdischer Gerechtigkeit (*honestas, justitia civilis*) zu bemessen sei. Das gilt nicht nur für Zusammenkünfte zu festlichen An-

40 Vgl. die Beiträge in Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hrsg.): Die katholische Konfessionalisierung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 198). Gütersloh 1995; sowie den Beitrag von Viviane Mellinghoff-Bourgerie in diesem Band.

41 Das Werk Althusius' bedürfte einer besonderen Interpretation im Rahmen seiner Gesellschaftstheorie; im übrigen vgl. Heinz Schilling (Hrsg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der "Zweiten Reformation", Gütersloh 1986 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 195).

lassen oder zu Spiel und Unterhaltung, sondern auch für Tanzvergnügen oder komödiantische Theaterspektakel. Die heidnische Herkunft ist dabei, so wenig wie bei der Poesie und Philosophie überhaupt⁴², kein negatives Argument, zumal sich für Musik, Tanz und fröhliche Festlichkeit ja gerade biblische Beispiele in Fülle und sogar das Beispiel Jesu (besonders Joh 2,1 – 11) anführen lassen. Die lutherische Perspektive auf Geselligkeit könnte man idealtypisch eine primär *säkulare* nennen⁴³.

2. Die konfessionellen Differenzierungen in der Legitimation und Normierung von Geselligkeit unterlagen historischen Entwicklungen, durch die sie teils verstärkt, teils aber auch einander wieder angeglichen wurden. Denn die vielfältigen Reformbewegungen, die im wesentlichen gleichzeitig mit der institutionellen Etablierung der Konfessionen in allen, vor allem auch in den protestantischen Kirchen auftreten, sind zwar konfessionell geprägt, verwirklichen aber auch suprakonfessionelle Motive und Interessen. Die frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung und mit ihr die Fortbildung der Ideale von Geselligkeit weist in allen drei Konfessionen durchaus Parallelen auf, die von den gemeinsamen politischen, sozialen und ökonomischen Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges einerseits, der Durchsetzung absolutistischer Herrschaft andererseits noch verstärkt wurden.

Im tridentinischen Katholizismus sind hier die mystischen Gruppen und insbesondere die jansenistische Bewegung zu nennen, die, wenngleich nur in abgegrenzten Kreisen, zur Disziplinierung und Sublimation von Geselligkeit beigetragen haben. Im Bereich des Calvinismus hat bekanntlich vor allem die Entwicklung des englischen *Puritanismus* großen Einfluß nicht nur auf die Ethik, sondern, über die prohibitive Gesetzgebung und Aufsicht einer theokratisch tendierenden Politik, auch auf die Praxis der Geselligkeit gehabt⁴⁴. Langfristig wirksam, auch auf dem Kontinent und

42 Vgl. Walter Sparn: Hercules Christianus. Mythographie und Theologie in der frühen Neuzeit, in: Walther Killy (Hrsg.): Mythographie in der frühen Neuzeit, Wolfenbüttel 1984 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 27), S. 73 – 107, bes. S. 81 ff.

43 Die Frage der Geselligkeit in Tanz und Theater wurde schnell ein Topos der interkonfessionellen Polemik, so z. B. bei Balthasar Meisner: *Philosophia sobria; Hoc est: Pia consideratio quaestionum philosophicarum in controversiis theologis, quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurrentium*, Gießen 1611 (7. Aufl., Wittenberg 1655), sectio II, cap. IV: De officio magistratus, hier pag. 369 – 381. Insgesamt vgl. Hans-Christoph Rublack (Hrsg.): *Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197).

44 Vgl. die Beiträge von Götz Schmitz und Hans-Dieter Metzger in diesem Band; zu William Perkins (*A Case of conscience*, 1592) und William Ames (*Medulla theologi-*

auch im lutherischen Bereich, wurde die puritanische Verknüpfung einer täglichen und lebensgeschichtlichen Selbstdisziplinierung mit der chiliaistischen Transformation der endzeitlichen Naherwartung, d. h. hier: die Integration des gesamten menschlichen Handels in den Fortschritt des Reiches Gottes; für die Geselligkeit bedeutete das ihre strikt zweckrationale Stilisierung, im reformierten Pietismus überdies ihre Reduktion auf die spirituelle Kommunikation der "Stillen im Lande"⁴⁵.

Im Luthertum sind es zunächst die seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert aufkommenden Bestrebungen, der Reformation der Lehre nun auch die des Lebens folgen zu lassen, die vergleichbare Absichten haben und auf der Ebene der Ethik auch verwirklichen können. Das belegt klar etwa der im Lauf der Zeit immer größere Erfolg der *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1604/1610) des sog. "frühpietistischen" Johann Arndt und die kaum weniger erfolgreiche Erbauungsliteratur der sog. "Reformorthodoxie"⁴⁶. Manche der hier erhobenen Ansprüche wurden nicht Praxis, wie die Rosenkreuzer-Inszenierung Johann Valentin Andreaes – in der Utopie eine *Christianopolis* (1619) hat die Geselligkeit allerdings radikal diszipliniert⁴⁷ – oder wie die Pädagogik Wolfgang Ratkes und Johann Amos Comenius', so beförderten sie doch wenigstens in der Geistlichkeit die Ansprüche an alltägliche Christlichkeit und verschärfte die Domestikation des geselligen Verhaltens im Pfarrhaus; das zeigt ein Vergleich früherer und späterer Pastoraletiken recht deutlich⁴⁸. Zwar erhöhte die Erwartung evidenter Christianisierung der Lebensführung die Anfälligkeit für Enttäuschung angesichts der zurückbleibenden Realität, aber sie erfüllte sich doch selbst in der Verinnerlichung der sozialen Disziplin zur

ca, 1623) vgl. Martin Schmidt: Art. Ames, William, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2 (1978), S. 450 – 453.

- 45 Klaus Deppermann: Der Englische Puritanismus, in: Martin Brecht (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Göttingen 1993, S. 11 – 55; Johann F. G. Goeters: Der reformierte Pietismus in Deutschland 1650 – 1690, in: Ebd., S. 241 – 277.
- 46 Vgl. Martin Brecht: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen. August Hermann Francke und der Hallesche Pietismus, in: Ders.: (s. Anm. 45), S. 113 – 203, 281 – 389, 440 – 539; Jörg Baur: Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter, in: Dieter Breuer u. a. (Hrsg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 1994 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 25), Bd. 1 S. 43 – 62.
- 47 Johann Valentin Andreae: *Christianopolis* (1619). Lat. und dt. hrsg von Richard van Dülmen, Stuttgart 1972: § 15 De victu; § 17 De vacatione; § 69 De coelo Christianopolis.
- 48 Beispielsweise Felix Bidembach: *Manuale ministrorum Ecclesiae*, Handbuch [...], Leipzig 1604; Johann Andreas Quenstedt: *Ethica pastoralis*, Wittenberg 1678.

affektiven Selbstdisziplinierung. Die fromme Durchdringung und Beschränkung des geselligen Verhaltens war praktisch erfolgreich vor allem im Zusammenhang sozialer Distinktion. Dafür stehen schon die spiritualistischen Unterströmungen Weigel'scher oder Böhme'scher Observanz, durchschlagend dann der lutherische Pietismus des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Dessen restriktive Praxis weltlicher Geselligkeit einerseits, seine gesellige Modifikation der bislang formalen kirchlich-religiösen Kommunikation andererseits stellen einen theoretischen und praktischen Sublimierungsprozeß dar, der nicht zuletzt als ein wesentlicher Faktor des Übergangs zur Geselligkeit des aufklärerischen Typs bezeichnet werden muß⁴⁹.

3. Die Auflösung der konfessionell-theologischen Legitimationen und Normierungen von Geselligkeit sowie die Transformation ihrer Praxis hat nicht nur religiöse bzw. theologische, sondern zugleich soziopolitische bzw. philosophische Faktoren. Der wichtigste dieser letzteren ist das Aufkommen einer neuen naturrechtlichen oder besser: *vernunftrechtlichen* Legitimationsfigur für das "Natürliche". Dieses "rationale" Naturrecht emanzipiert sich aus dem Bezug auf den (konfessionell strittigen, daher Frieden und Recht gefährdenden) Offenbarungsglauben und zugleich von dessen Voraussetzung eines in der göttlichen Schöpfung liegenden Sollensordnung; es hebt nicht auf eine Seinsordnung ab, sondern auf die Orientierungsfähigkeit der Vernunft⁵⁰.

Diese Neuerung verändert die ethische und rhetorische Normierung von Geselligkeit schon wegen ihrer impliziten, zunehmend auch expliziten Revision der Anthropologie. Was im christlichen Kontext als Sünde zwar gebrandmarkt, aber so gerade von der menschlichen Natur unterschieden werden konnte, nämlich seine *Ungeselligkeit*, wird nunmehr als Bestandteil der gegebenen menschlichen Natur akzeptiert – um vernünftig, d. h. erfolgreicher darauf reagieren zu können. Die ungesellig-gesellige Natur des Menschen, wie das seit Thomas Hobbes (*De cive*, 1642) heißt, macht die Sorge für die Selbsterhaltung zur ersten sittlichen Pflicht jedes Einzelnen; einer Pflicht, der er vernünftigerweise im Ausgleich mit den Interessen der Anderen nachkommt. Was dies im Blick auf das gesellige Verhalten besagt, haben Juristen-Philosophen wie insbesondere Christian Thomasius klar formuliert: Geselligkeit ist ein an sich sittlich anspruch-

49 Vgl. den Beitrag von Martin Brecht in diesem Band.

50 Vgl. A. Hügli (s. Anm. 18), Sp. 585 ff.; Falk Wagner (s. Anm. 18), S. 162 ff.

loses, bloß äußerliches Mittel gesellschaftlicher Anerkennung⁵¹. So instrumentalisiert, kehrt das Vermögen geselligen Umgang, die honnêteté oder "Manierlichkeit der Sitten", das traditionell-naturrechtliche Gefälle zwischen Sittlichkeit und Nützlichkeit um, gewiß zugunsten der *prudentia civilis*, aber auf Kosten der homiletischen Tugend der Wahrhaftigkeit in ihrem bisherigen Verstande, der Übereinstimmung der verbalen oder geistlichen Zeichen mit der Meinung des Herzens⁵². In kluger Anpassung an die in den sozialen Eliten geltende Schicklichkeit und an die Affekte des sozial höher gestellten Gegenübers darf sich diese "Complimentir-Kunst" der Verstellung bedienen, ja sich zur Lüge ausweiten, die dem Gegenüber schmeichelt und die eigene soziale Stellung verbessert. Die Weltläufigkeit des *Politicus* oder *Aulicus* bildet die gegebene ständische Ordnung zwar nach wie vor ab, ja bekräftigt sie nach Möglichkeit – aber nun im Interesse ihrer Nutzung für die eigene soziale Mobilität. Schickliche *conduite*⁵³ ist vernunftrechtlich ein historisch wandelbares, ethisch indifferentes Regulativ gesellschaftlichen Verkehrs, ein konventioneller sozialer Code. Eine nicht ganz bedeutungslose Folge dieser Instrumentalisierung der Geselligkeit ist übrigens, daß sie nun eher weniger Genuß als Arbeit bedeutet, zu 'Beziehungsarbeit' wird.

Wegen seiner adiaphoristischen Auffassung des *decorum* wurde Thomasius von den strengen Hallenser Pietisten im Umkreis August Hermann Franckes befehdet, die aber auch dem orthodox-lutherischen Konzept von Geselligkeit ihre Bußkampf- und Heiligungsforderungen entgegensetzten. Die Apologien der Lutheraner dafür, daß Spiel und Scherz nicht "unnützlich" Zeit vergeude oder daß ein Gastmahl unter Freunden auch von lautem Singen begleitet sein, ja mit einem "christlichen Räuschlein" enden dürfe, hatten in ihrer Verhaftung an das Lebensgefühl des Barock wiederum gegenüber der aufklärerischen Inszenierung von Geselligkeit einen schwachen Stand. Gerade der im Übergang zum 18. Jahrhundert wichtigste Versuch einer theologischen Geselligkeitslehre, der die im Pietismus erreichte Innerlichkeit geselligen Verhaltens und die von der frühen Aufklärung gewünschte Äußerlichkeit seiner Wirkung zu verknüpfen, nimmt Abschied vom Zeitalter des Barock – auch Johann Franz Budde vermoch-

51 Hierzu vgl. Manfred Beetz: Frühmoderne Höflichkeit. Bd. I: 'Complimentir-Kunst' und verbale Interaktionsrituale, Saarbrücken 1989.

52 So etwa David Chytraeus (s. Anm. 21), pag. Q5^{r/v}.

53 Vgl. Manfred Beetz: Ein neu entdeckter Lehrer der Conduite. Thomasius in der Geschichte der Gesellschaftsethik, in: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Thomasius 1655 – 1728., Hamburg 1989, S. 197 – 222.

te seine philosophische, auf *prudentia civilis* abzielende Legitimation von irdischer Geselligkeit nicht wirklich zu koordinieren mit ihrer offenbarungstheologischen, auf die Buße und den Fortschritt des geistlichen Lebens durch das *studium sanctitatis* abzielende Finalisierung⁵⁴.

Die Legitimation geselligen Umgangs, den die Theologien im Zeitalter des Barock formuliert hatten, beruhte auf einer spezifischen Koordination von christlichen und naturrechtlichen Motiven. Sie lizenzierte Geselligkeit als *honestia voluptas* und integrierte sie so in die christlich wünschbare Lebensführung. Das bedeutete ihre mittelbare Zuordnung zu religiösen Zwecken, ihre sittliche Unterscheidung von Arbeit und die praktische Anerkennung der gegebenen sozialen Umstände. Mit dem Übergang zur Aufklärung löst sich diese labile Koordination von Weltedistanz und Weltgestaltung auf: die christlich-fromme und die säkular-naturrechtliche Geselligkeit (die ihrerseits Schicklichkeit und Ehrlichkeit dissoziiert) treten auseinander.

Erst Friedrich Schleiermachers Synthese von geselliger Bildung und geselliger Unterhaltung hat es wieder vermocht, innere Frömmigkeit und äußere Geselligkeit erneut, nämlich in der Selbstzwecklichkeit von Kultur, zu verknüpfen⁵⁵.

54 Johann Franz Budde: *Elementa Philosophia Practicae*, Halle 1703, pars III, cap. V: De mediis statum conservandi, pag. 460 – 478 (§§ 8ss: Decorum, § 16: Virtutes homileticae); Ders.: *Institutiones Theologiae Moralis*. Leipzig 1711, pars I, cap. V: De mediis studium sanctitatis incrementumque vitae spritualis promovendi, §§ 40s. (pag. 339ss.); zur Sonntagsheiligung: pars II, cap. III, s. II, §§ 22 – 36 (pag. 474ss.), den convivia und zum Theater: s. III, § 30 (pag. 500s.).

55 Daniel E. F. Schleiermacher: *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), in: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe* I, 2. Berlin und New York 1984, S. 163 – 184.