

# Was ist Barock?

ANDREAS HOLZEM

Der »Barock« hat in unserer zeitgenössischen Theologie nicht gerade Konjunktur – und zwar weder als Gegenstand der Forschung noch als Begriff. Aber in der katholischen und in der evangelischen Theologie hat diese Konjunkturschwäche je eigene Gründe und darum je eigene Ausdrucksformen. Die Bewertung des Barock ist daher von den Selbstbildern der Konfessionen nicht zu trennen. Eine ausgesprochene *Hausse* hingegen erlebte in den vergangenen Jahren der Begriff der »Konfessionalisierung«, bis das von ihm geleitete Paradigma seinerseits in die Kritik geriet.

## Die katholische Theologie

Das große und traditionsreiche *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) behandelt »Barock« in unausgesprochener Selbstverständlichkeit als einen Epochenbegriff, der die allgemeine Kultur- und Geistes- sowie die Theologiegeschichte übergreift und sich, selbstredend, auch in Liturgie, Kunst, Musik und religiöser Praxis niederschlägt. Doch der extensiven Fassung entspricht keine intensive Wertschätzung mehr.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) war Ausdruck des Bemühens, das Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt grundlegend neu zu bestimmen. Das katholische Lehramt hatte sich, ausgehend von den traumatischen Erfahrungen der Französischen Revolution, im Antimodernismus verhärtet. Vom Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts bis noch in die 1950er Jahre galten der bürgerliche Liberalismus, der religionskulturelle Individualismus und Laizismus, schließlich der kalt-egoistische industrielle Ökonomismus als Grundübel der Moderne. Katholiken neigten einem Geschichtsbild zu, das die Reformation zum Anfang des Unheils erklärte. Wahrer Reformgeist habe im 15. Jahrhundert geherrscht; der die Kirche spaltende Durchsetzungswille Luthers habe eine verhängnisvolle Entwertung des allumfassend Katholischen eingeleitet. Im Religionsspott der Aufklärung habe sich das fortgesetzt; die Verheerungen, die die Revolution nach 1789 erst

im französischen und dann europäischen Christentum angerichtet habe (Zivilkonstitution des Klerus, *Déchristianisation*, Säkularisation), habe direkt in die »Kulturkämpfe« des späten 19. Jahrhunderts gemündet, angefacht vom Nationalprotestantismus des zweiten deutschen Kaiserreiches als Schöpfung Bismarcks. Die Hinwendung der Katholiken zum Vormodernen – übrigens mit oft sehr modernen Mitteln – war begleitet von einem teils bizarren Mystizismus, der tiefe Risse auch in der Kirchenpolitik hinterließ. Dass Katholiken sich der Vormoderne zuwandten, hat zu einer Wertschätzung des Barock allerdings wenig beigetragen. War die Reformation der Ausgangspunkt allen modernen Übels, dann musste das Mittelalter zur idealen Epoche der westlichen *Christianitas* verklärt werden. Wie der Barockbegriff in der Kunstgeschichte erst im späten 19. Jahrhundert eingeführt wurde, so der Begriff der *Barockscholastik* erst im frühen 20. Jahrhundert. Die »Theologie der Vorzeit« eines Josef Kleutgen (1811–1883) nahm Maß an Thomas von Aquin (um 1225–1274), nicht an Roberto Bellarmino (1542–1621).

Die theologischen und kirchlichen Aufbruchbewegungen des 20. Jahrhunderts, die teils opferreich das Verhältnis von Katholizismus und Moderne zu reformulieren versuchten, konnten sich dann auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil tatsächlich durchsetzen. Die Konsequenz: Verächtlich wandte man sich ab von dem, was die vorkonziliare Kirche gekennzeichnet hatte. An die Stelle eines strahlend-triumphalistischen Kirchenbildes der *societas perfecta*, der göttlich und hierarchisch geordneten, idealen und heiligen Vergemeinschaftung, trat das Bild der Kirche als pilgerndes Volk Gottes, das im Unterwegssein mit der ganzen Menschheit dem Frieden und der geistlich-kulturellen Entwicklung der globalisierten Welt dienen wollte. Statt der Verherrlichung des Priesters, der in unbegreiflicher Weihevollmacht heiligste Gnadenströme in sakramentale Vollzüge lenkte, um ein gehorsames Volk zum ewigen Seelenheil zu führen, favorisierte der moderne Katholizismus das Apostolat der Laien im politischen und sozialen Engagement. Nicht mehr der Weihrauchduft und die theatrale Bilderfülle liturgischer Mysterien, sondern die nüchterne Klarsichtigkeit heller Räume einer mündigen Gemeinde inszenierte katholisches Selbst- und Weltverständnis. Die Liste ultimativer Setzungen, die den lang gehegten Antimodernismus frontal angriffen, ist lang: klare Energie- und Trostzusage statt moralisierendem Wortschwulst, Debatte statt Doktrin, Gemeinschaftsliturgie statt demütiger Entgegennahme von Heilsmaterien. Scharf verurteilt wurde

ABB. 1 Engelssturz ■ Giuseppe Cesari, gen. Cavaliere d'Arpino (1568–1640) ■ um 1610 ■ Kupfer ■ Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie (GG 3580)

Des Anblicks Schauder treibt den Feind zurück,  
Im Rücken aber ärger noch bedrängt,  
Stürzt häuptlings sich die Schaar vom Himmels-  
raum,  
Der ew'ge Zorn flammt hinter ihnen her,  
Hinab zum tiefen, bodenlosen Schlund.  
Die Hölle hört das gräßliche Getös,  
Sie sah den Himmel aus dem Himmel stürzen,

John Milton, *Paradise lost*, 1667

”

das bis dato unangefochtene Lehrsystem der Neuscholastik; in die Mitte des Bewusstseins trat die Bibel als Zeugnis befreiender Wege Gottes mit seinem Volk. Engagierte Ökumene verdrängte verkrampte Kontroverstheologie. Mit alledem war nicht nur das antimoderne 19. Jahrhundert getroffen, sondern natürlich auch die gesamte Kirchenstruktur und Frömmigkeitskultur, die sich nach dem Konzil von Trient (1545–1563) entfaltet hatte; »tridentinisch« wurde ein Schimpfwort.

Und als »tridentinisch« galt eben der Barock: klerikal, schwülstig, antireformatorisch und darum antiökumenisch und natürlich in seiner Formensprache allem entgegen, was man aus der Tradition in eine Verständigung mit der Moderne glauben retten zu sollen. Was am Barock zutiefst abgelehnt wurde (und teils wird), war seine Tendenz zur Überwältigung, die sowohl werbend wie bezwingend wirkte. Mit den hohen Werthaltungen der Moderne – Autonomie und Rationalität – war das nicht mehr zu vermitteln. Nachdem die enthusiastische Feier der Erneuerung, die in der frenetischen Abwertung des Barocken einen Ausdruck suchte, einer gewissen Ernüchterung gewichen war, blieb »Barock« als Begriff und Forschungsgegenstand auf der Müllhalde des Desinteresses liegen. Keine Phase der Theologiegeschichte ist schlechter erforscht als diese; in der Kirchengeschichte galt die Barockzeit erst als sinist-re Phase des Glaubenskrieges und des Hexenwahns, dann als Periode prächtiger, aber letztlich fruchtloser Selbstmonumentalisierung. Mehr und mehr stimmte man dem Urteil der Aufklärung zu, die man im 19. Jahrhundert so fanatisch verfemt hatte: Die Epoche des Barock kennzeichne ein überspanntes Expressionsbedürfnis der Eliten ebenso wie ein dumpf-voraufgeklärtes, veräußerlichtes Reservoir an abergläubigen Praktiken der einfachen Leute. Erst der Einbezug des Forschungsparadigmas »Konfessionalisierung«, das aus der Allgemeingeschichte stammt, änderte dieses Klima der Abschätzigkeit (s. unten).

## Die evangelische Theologie

Ganz anders als das katholische LThK behandelt das Flaggschiff evangelischer Lexikalkultur, die *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), unseren Gegenstand. »Barock« ist hier ausschließlich als Stilbegriff der Kunst-

“

geschichte wahrgenommen. Als dessen Wiege gilt Italien, als dessen Entfaltungsraum Südeuropa; Frankreich und Süddeutschland werden dadurch tendenziell südeuropäisch. Will sagen: »Barock« ist etwas spezifisch Katholisches. Spricht hingegen die evangelische Kirchengeschichte über jene Phase zwischen etwa 1580 und etwa 1750, dann tut sie das in Begrifflichkeiten der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte: Orthodoxie und Pietismus und die schwierigen Kämpfe der Abgrenzungen des einen vom anderen. Aber Barock? In dieser Begrifflichkeit ließ sich nur schwer rekonstruieren, was sich faktisch abspielte.

Die schweren Schlachten, die der *furor theologicus* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschlagen hatte, sie waren der Preis für den Auftakt der lutherischen Orthodoxie, welche die punktuelle, anlassbezogene Bibeltheologie Martin Luthers zu systematisieren und auf Dauer zu stellen versuchte. Die Kontroversen zwischen Luther- und Reformiertentum traten hinzu. In ihren teils extremen Zuspitzungen, provoziert durch akademische Rationalisierung und aggressive Verketzerung, angeheizt durch politische Unverträglichkeit, spalteten sich die *nota ecclesiae* (Merkmale der wahren Kirche) des reformatorischen Kirchenverständnisses zusehends auf. Wo das Wort Gottes rein gepredigt und die Sakramente der Taufe und des Abendmahls rein gependet würden (d.h.: ohne »papistische« Satzungen und Verfremdungen), da sei die Kirche Christi. Wo genau das aber geschehe, das wurde innerreformatorisch strittig. Falsche Lehre aber, so die Überzeugung, spalte die Kirche; gottloses Leben zerrütte die Gemeinde. Weil an der theologischen Wahrheit nichts weniger als Heil und Unheil hingen, akademisierte sich die Pfarrerschaft, um die Gemeinden strikt zu durchformen.

Diese Homogenität aber stiftete keineswegs durchgängig geistlichen Nutzen. Die Erwartung, dass die Reinigung des Evangeliums von den Überformungen des »Papismus« selbstläufig auch eine Reformation des Lebens hervorrufen werde, sie trog offenkundig. Es seien die sündigen Christen selbst, die mit ihrem Laxismus den im Wort sich ereignenden Geist Lügen strafen, so die enttäuschten Prediger. Die reine Lehre scheiterte an »Namenschristen«, die zu viel anderes zu tun hatten, als dass sie »wahre Christen« geworden wären. Theoretisch hielten die Geistlichen an Luthers Lehre fest, dass Gott den Menschen das Heil allein aus Gnade (*sola scriptura*) schenke und dass dies allein im Glauben (*sola fide*) ergriffen werden könne. Praktisch aber stellte man den Gläubigen einen an den Zehn Geboten orientierten Moralismus vor Augen, der von der einstmals harsch kritisierten Sündenlehre nicht weit entfernt war. Diese Frustrationen wurde heftig debattiert und im Nachhinein – mit sehr streitbaren Ansprüchen – als »Frömmigkeitskrise« rekonstruiert.

Abstrahiert man von diesen in mehreren Zeitschichten sehr absichtsvoll ausgetragenen Kontroversen, dann wird um 1600 eine gegenüber der reformatorischen Umbruchserfahrung veränderte Religiosität sichtbar. Sie drückte den Wunsch aus, die Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaften auch als geistlich und sozial wirksam zu erfahren. Johann Arndts (1555–1621) tausendfach gelesene Bücher über das »wahre Christentum« oder die aus katastrophalen Lebenserfahrungen erwachsene Lieddichtung Paul Gerhardts (1607–1676) waren Teil jener pastoraltheologischen Effizienzdiskussion, die sich um 1600 in einer zweiten reformatorischen Frömmigkeitsbewegung Bahn brechen sollte.



ABB. 2 Simsons Rache an den Philistern ■ Johann Heinrich Schöpfung (1609–1684) ■ um 1633/1634 (?) ■ Öl auf Leinwand ■ Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie (GG 2666)

Das war wenig Barock, nicht einmal Renaissance: Die neue Bestimmung des »wahren Christentums« griff kaum auf Luther, dafür aber umso intensiver auf vorreformatorische Gewährstexte zurück: die Mystik, die *Devotio moderna* und die Frömmigkeitstheologie des 15. Jahrhunderts. Gegen die Schulstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts hielt man die Frage nach dem wahren Christentum für mit dem richtigen Bekenntnis noch keineswegs zureichend beantwortet. Vielmehr wurde das Andachtsbuch zum Medium einer auf Gericht und Heil ausgerichteten Innerlichkeit der Seele, die gleichzeitig zu einer sittlichen Erneuerung des Lebens führen sollte, sich von den Unvollkommenheiten der Amtskirche aber entfernte.

War das schon der Beginn des Pietismus? Darum ist in der jüngeren Forschungsgeschichte eine scharfe Kontroverse ausgetragen worden. Es galt bis in die 1980er Jahre als ausgemacht, im Pietismus eine Reformbewegung zu sehen, deren Anstoß im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts von Philipp Jakob Spener (1635–1705) ausging. Anders die Herausgeber der monumentalen *Geschichte des Pietismus* (1993–

2004): Sie wollten vor allem zeigen, in welchem Maß der Pietismus in den europäischen Reformbewegungen seit um 1600 wurzelte und dass im Jansenismus des katholischen Frankreich wie in quietistischen Strömungen Italiens ganz vergleichbare Tendenzen am Werk waren. Damit war das Konzept europäisch-nordamerikanisch und chronologisch geweitet, waren die Bekenntnisunterschiede zwischen Luther- und Reformiertentum und den Puritanern nivelliert, war der Netzworkebildung vieler Protagonisten und den grenzüberschreitenden Transfer- und Transformationsbewegungen religiösen Materials, die allenthalben zutage traten, Rechnung getragen.

Der entscheidende Punkt hier ist: Alles dies, was den Protestantismus vom Beginn des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts prägte, ist mit dem Barockbegriff nicht einzufangen. Da »Barock« zudem ein nicht zeitgenössischer, sondern nachträglicher Begriff ist (vgl. die Beiträge von Helen Hills und Silke Leopold), sah sich die evangelisch-orthodoxe Religionskultur einer doppelten Marginalisierung ausgesetzt: zunächst durch den Pietismus, dann durch die Aufklärung. Beide Typen protestan-



ABB. 3 Apostel Paulus (Detail) ■ Rembrandt Harmensz van Rijn (1606–1669) ■ 1633 (?) ■ Öl auf Leinwand ■ Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie (GG 397)

tischer Vergesellschaftung und Intellektualisierung setzten sich in der Erweckungsbewegung und im Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts vielgestaltig fort. Für eine Entdeckung des Barocken als Eigentradition gab es dort keinen Raum, ganz im Gegenteil.

## Die Forschungen zur »Konfessionalisierung«

Für die Epoche, die wir für »barock« halten, lösten in den vergangenen drei Forschungsgenerationen drei Konzepte einander ab: Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts schwang im Begriff der »Reformation« noch viel nationalprotestantische Identitätspolitik mit; die katholische »Gegenreformation« war in den Augen der frühen wie späten Kulturkämpfer ein dem deutschen Reich auf dem Weg zu sich selbst wesensfremder Spaltpilz und Krebschaden. Gegen diese Geschichtsideologie hatte Hubert Jedin (1900–1980), nicht weniger konfessionspolitisch, die »Gegenreformation« als antihäretische Rekatholisierung mittels staatlichen Zwangs gerechtfertigt. Gleichzeitig aber hatte er eine »Katholische Reform(ation)« postuliert, die bereits seit dem 15. Jahrhundert die Kirche produktiv zu erneuern begonnen habe, um, durch die lutherisch-reformierte Kirchenspaltung unheilvoll unterbrochen, in der tridentinischen Reform nur mehr partiell fortgeschrieben zu werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil ge-

stand die vorsichtige ökumenische Öffnung der katholischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung bei Erwin Iserloh (1915–1996) eine Eigenursächlichkeit der »protestantischen Reformation« zu; sie konzidierte eklatante Schwächen eben jener katholischen Reform.

Gleichzeitig aber stießen seit der Mitte der 1960er Jahre in Tübingen Ernst Walter Zeeden (1916–2011) und Heiko A. Oberman (1930–2001) eine Neubewertung nicht nur des 15./16., sondern eng damit verflochten auch des 16./17. Jahrhunderts an. Zeedens Begriff der »Konfessionsbildung« hielt die grundlegende Einsicht fest, dass die Entstehung der Konfessionen nicht nur zeitlich, sondern auch strukturell ein weitgehend paralleler Vorgang war. Die Ausgestaltung der bekenntnisgebundenen Lehrgebäude wurde begleitet von Impulsen zu einer umfassenden Verchristlichung des gesellschaftlichen Lebens: die Herausbildung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als Großstrukturen und ihre Verfestigung zu religiös-kulturellen Systemen mit festen Elementen (scharf umrissene Lehre, eingegrenzt in Bekenntnisformeln, besonderer Kultus, je spezifische Frömmigkeit und alltägliche Lebensform). Dass sich dadurch auch unser Bild vom späten Mittelalter tiefgreifend veränderte – von der dunklen krisenhaften Kontrastgeschichte zur facettenreich produktiven Vorgeschichte der Reformation – sei nur am Rande vermerkt.

Das von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling zusammengeführte Konzept der »Konfessionalisierung« betont nun zusätzlich, dass die neue konfessionelle Konkurrenz tiefgreifende Folgewirkungen auch für die sozialen und politischen Institutionen hatte. Man interessiert sich nicht in erster Linie für die Aufspaltung des abendländischen *Corpus Christianum* in zwei und später drei klar separierte Konfessionen, also die Auseinanderentwicklung je innerer religiöser Gehalte und Formen, sondern vielmehr – das ist wichtig und vielfach verkannt worden – für den unter diesen Konfessionen formal weitgehend parallel ablaufenden Umbildungsprozess der Strukturen, der auf die Zentralisierung und Bürokratisierung von Welt- und Kirchenherrschaft und auf die Disziplinierung der Gläubigen abzielte. Der Konfessionalisierungsprozess erfasste nicht nur die getrennten Kirchen, sondern auch die Staaten und Gesellschaften, in denen sie sich einhausten. Weil Religion und Kirche als »zentrale und tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt« zu gelten haben, »ohne die politisches und gesellschaftliches Leben nicht voll funktionsfähig waren«,<sup>1</sup> darum war die Konfessionalisierung ein »Kardinalprozeß, ohne den es keine europäische Neuzeit gegeben hätte.«<sup>2</sup>

Genau an dieser Stelle lauern bis heute die Missverständnisse und Unverträglichkeiten, weil es durchaus darauf ankommt, ob man sich für die Strukturanalogien oder die Konfessionsspezifika interessiert. Weitgehend konfessionsparallel und strukturanalog, so der ursprüngliche Ansatz, vollzog sich ein innerer Umbildungsprozess, der die Welt- und Kirchenherrschaft tiefgreifend veränderte. Die Gläubigen zu verchristlichen, die Untertanen zu disziplinieren, Staat und Gesellschaft zu durchdringen mit intensiv gelebter Religiosität, gemeindliches und öffentliches Leben zu steuern, Rationalität des Handelns zu gewinnen, das versuchten alle Konfessionengesellschaften im Gefolge der abendländischen Kirchenspaltung. »Konfessionalisierung« als Leitperspektive war insofern mit der Modernisierungstheorie konstitutiv verbunden, als



ABB. 4 Alte Frau beim Geschirrspülen ■ Martin Dichtl (um 1639–1710) ■ um 1660/1670 ■ Öl auf Leinwand ■ Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie (GG 8536)

sie anfangs vor allem die »frühmoderne Normierung und Formierung von Verhalten, Glauben, Denken und Empfinden«<sup>3</sup> beschreiben wollte, nämlich jenen Transformationsprozess, »der die ständische Welt Alteuropas umformte in die moderne demokratische Industriegesellschaft.«<sup>4</sup>

Ein Einspruch dagegen ist von zwei Seiten her denkbar und auch tatsächlich erhoben worden: Der erste Einspruch richtet sich gegen die implizite Verächtlichung der Konfessionen. Es war gerade die erfolgreiche Anwendung des Theorems in lokalen und regionalen Einzelstudien, die gleichzeitig eine Fülle von Besonderheiten, Abweichungen und Gegenläufigkeiten zutage förderte. Die Grundfrage der entstehenden Konfessionalisierungsforschung, die als Zweig der Gesellschaftsgeschichte nach den Wirkungen religiöser Entwicklungsströme auf die frühneuzeit-

liche Welt des Politischen, des Sozialen und des Mental-Kulturellen fragte, ist also umzukehren: Vorrangig geht es um das religiöse Wissen und seine Praxis selbst; erst von dort her wird nach dem funktionalen Bezug zur Entstehung der modernen Welt zu fragen sein.

Der zweite Einspruch bezieht sich auf die Frage, warum eigentlich die umfassende Reglementierung des Wissens und die Normierung des Verhaltens, nicht zuletzt die Verstaatlichung, Bürokratisierung und Territorialisierung des Religiösen, ein Beitrag zur Moderne sein sollen. Auf den ersten Blick spricht in alledem wenig für die »demokratische Industriegesellschaft«: Die Spaltung der abendländischen Christenheit legte jeder Konfession auf, durch ein vorbildliches kirchliches und religiöses Leben für die unbedingte Wahrheit der eigenen Überzeugun-



ABB. 5 Papst Gregor I. und der Heilige Vitalis bitten die Madonna für die Seelen im Fegefeuer (Detail) ■ Francesco Fontebasso (1709–1769) ■ um 1730/1731 ■ Öl auf Leinwand ■ Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie (GG 6358)

gen einzustehen. Die entstehenden Territorialstaaten waren nach den Konfessionskriegen und Friedensschlüssen von 1555 (Augsburger Religionsfrieden) und 1648 (Westfälischer Frieden) fast immer geschlossen katholisch, lutherisch oder reformiert-calvinistisch; die Auffassungen von zuträglicher Herrschaft waren daher ganz durchtränkt von den Anforderungen einer ›guten Polizey‹, einer öffentlichen Ordnung der christlichen Tugend und Mäßigkeit. Eine regelrechte Bildungsoffensive sollte neue Pfarrer, Beamte und Lehrer erziehen und ausbilden, die den aus der Konkurrenz der Bekenntnisse hervordringenden Ansprüchen auch genügen konnten, die Geistlichen für ihr Amt besser befähigen, Predigt und Liturgie sorgfältiger gestalten, die Kirchen säubern und neu ausstatten. Dann aber wollten die Eliten auch Einfluss nehmen nicht nur auf die Berufsauffassung und Lebensgestaltung der Amtsträger, son-

dern tendenziell aller Landesbewohner. Also musste man die Anhänger der Fremdkonfessionen entweder bekehren oder ausweisen und den Buchmarkt kontrollieren, musste der Besuch des Gottesdienstes verbessert und mussten die Wirtshäuser geschlossen werden. Also mussten alle Kinder zur Schule gehen und mindestens lesen und rudimentär schreiben lernen. Katechismus und Andachtsbuch wurden zu Wegweisern des rechten Lebens, und wer in den regelmäßigen Katechismus-Examina nicht ausreichend Rechenschaft geben konnte, wurde gestraft oder nicht zur Eheschließung zugelassen. Aber es wurde nun eben auch darauf geachtet, dass Ehepartner einander nicht betrogen, dass Männer ihre Frauen und Kinder nicht im Rausch besinnungslos prügeln und dass Mägde nicht sexuell ausgebeutet wurden. Große Anstrengungen galten dem Versuch, die vielen gewalttätigen Auseinandersetzungen um die Ehre der Männer und ihre Häuser einzudämmen. Die Nachbarschaften sollten ihre allgegenwärtigen Streitigkeiten nicht dadurch austragen, dass eine Familie der anderen nicht mehr zu Hilfe kam: bei Geburten, bei Krankheiten und Unglücksfällen, bei Begräbnissen, beim Instandhalten von Kirch- und Leichenwegen, aber natürlich auch beim alltäglichen Wirtschaften. Alte Menschen sollten nicht mehr abgeschoben und mit mehr als nur dem Allernotdürftigsten versorgt werden.

Der ›Prozess der Konfessionalisierung‹, über den Historiker und Historikerinnen heute sprechen, meint also ein ganzes Bündel von Entwicklungen, das von den damals Lebenden, selbst der Herrschaft und den Kirchenleitungen, nicht im Ganzen überschaubar und planbar war: die enge Verzahnung von Staat und Kirche, die wechselseitig aufeinander angewiesen blieben, das Ineinander von Bildungsanstrengungen vor allem für die Eliten der Gesellschaft und ihre politischen und ökonomischen Wirkungen auf die allmähliche Modernisierung der Gesellschaft. Aber ›Konfessionalisierung‹ war, obwohl die Zeitgenossen das nicht so nannten, auch ein Projekt, das auf die ›Verchristlichung‹ der ganzen Gesellschaft zielte. Weil aber die Konfessionen unter ›Verchristlichung‹ durchaus unterschiedliche Dinge verstanden, produzierte eine gleichläufige Dynamik sehr verschiedene Kulturen. Und weil Politik, Gesellschaft und Wirtschaft in Europa sehr unterschiedlich verfasst waren, müssen wir auch innerhalb ein und derselben Konfession mit einem großen Reichtum an Varianten rechnen.

Was hat das alles mit ›Barock‹ zu tun? Mein Plädoyer geht dahin, dass der Barockbegriff die Vielgestaltigkeit und Verflochtenheit dieser Entwicklungen nicht zur Gänze einfassen kann. Er taugt also weniger als ein Epochenbegriff, der die Konfessionen zu übergreifen beanspruchen könnte; von katholischen Kulturwelten fängt er mehr ein als von evangelischen. Aber Barock ist gleichzeitig mehr als nur ein Kunststil. Er ist vielmehr eine enorm produktive und gleichzeitig enorm anpassungsfähige Ausdrucksform der oben beschriebenen Prozesse, ein Medium der sozialen Verständigung und der Produktion von Stabilisierung, Sinn und Gewissheit. Diese Gebundenheit an eine Programmatik machte das Barocke unterschiedlich geeignet für die Repräsentationsbedürfnisse dieser oder jener Konfession, Herrschaftsform oder sozialen Gruppe. Darum ist das Barocke weniger bekenntnis-, stärker jedoch gesellschafts- und kulturspezifisch, kennt Räume der Verdichtung wie der Vernachlässigung. Und keineswegs nebenbei: Barock war aufwendig.

“  
 O grimmigen Teufel, was hast du doch getan,  
 der du dich und alle deine schönen Engel in die  
 Finsternis versenket hast! Ach und immer ach! War  
 doch die holdselige schöne Liebe auch in dir, o du  
 hochmütiger Teufel! Warum ließest du dir nicht  
 genügen? Warest du doch ein Cherub und war im  
 Himmel nichts schöner als du, was suchtest du  
 doch? Wolltest du der ganze Gott sein? Wußtest du  
 doch wohl, daß du eine Kreatur warest und hast  
 nicht die Wurfschaukel in deiner Hand.

Jakob Böhme, *Aurora oder Morgenröthe  
 im Aufgang*, 1612  
 ”

Man musste sich diese Medialität von religiösem Heil und politischer Herrschaft leisten können – und wollen. Und schließlich: Das Barocke stellte Ausdrucksmittel des Menschlichen und seiner Beziehung zum Göttlichen bereit, die sich mit keiner Programmatik verrechnen ließen; Herrlichkeit und Abgründigkeit lagen nah beieinander. Bis heute kommt es darauf an, sich nach der je eigenen Bereitschaft zu fragen, sich dieser Wucht des gestisch Ausdrücklichen, emotional Momentanen, augenblicklich Bedeutsamen tatsächlich auszusetzen.

Gerade darum gehört der Barock in den Fragehorizont und Forschungsraum der Konfessionalisierung: In allen ihren Dimensionen vollzog sie sich nicht allein durch Herrschaftsverdichtung, Vereindeutigung des Religiösen und Disziplinierung des Alltags. Sondern sie war getragen insbesondere auch durch neue Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen und sozialen Praxis hervordrewachsen – deren Teil das Barocke war. Konfessionelle Kulturen setzten sich nicht allein deshalb durch, weil sie das Sozialleben regulierten, sondern weil sie darüber hinaus neue Erfahrungen ermöglichten: Intensivierte Christlichkeit wurde – in aller Ambivalenz – selbst zum Katalysator des intellektuellen und gesellschaftlichen Wandels und einer Geschichte des individuellen und sozialen ›Ich‹, als in Konflikt und Aneignung dynamisierte sinnstiftende Praxis für Individuen und Gemeinschaften und als Wirkungsgeschichte des Glaubens der Gläubigen in allen Feldern des sozialen Lebens. Eine Kultur- und Religionsgeschichte der frühen Neuzeit, zu der die Barockforschung gehört, hat es zu allererst mit dem Aufweis von Lebensintensitäten zu tun, die aus religiöser Intensivierung hervorgewachsen sind, mindestens haben hervordrewachsen können. Weil deren Gestaltwerdung selbst sich vervielfältigte, mussten vergleichbare funktionale Prozesse und Verfahren zwangsläufig unterschiedliche sozial- und kulturgeschichtliche Ergebnisse hervorbringen. Die Frage nach der Entstehung des modernen Menschen verliert nur dann ihre zu Recht beargwöhnte entwicklungsgeschichtliche Einlinigkeit, wenn unter mindestens partiellem Absehen von den letztlich auch identitätsgeleiteten Kategorien der Modernität nach den Christen gefragt wird, die in geschichtlicher Kontingenz ihre Hoffnung gelebt haben.

#### Anmerkungen

- 1 Schilling 1995, S. 2.
- 2 Ebd., S. 40–41.
- 3 Schilling 1997, S. 676.
- 4 Schilling 1995, S. 4.

#### Literatur

Brecht 1993 – Hersche 2006 – Holtz 1993 – Holzem 2015 –  
 Kaufmann 1997 – Pesch 2011 – Schilling 1995 – Schilling 1997