

# Barockscholastik in der Predigt

## Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung

ANDREAS HOLZEM

### 1. Kapuziner und Kriegspredigt – Schillers Fiktion

Die literarisch prominenteste Kriegspredigt des Dreißigjährigen Krieges wurde nicht zwischen 1618 und 1648 gehalten. Vielmehr findet sie sich als Auftritt eines Kapuzinerpaters in Friedrich Schillers dramatischer Dichtung Wallenstein. Man hat diese fiktive Predigt als flammende Rede eines konfessionellen Hetzredners im Ohr, der aus religiösem Fanatismus heraus die Sterbensläufte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts anheize. Den Vorstellungen der Gebildeten über religiöse Deutungen der Religions-, Verfassungs- und Mächtenkämpfe, die wir mit dem Begriff des Dreißigjährigen Krieges zusammenfassen, liegt also in der Regel eine doppelte Verzeichnung zu Grunde: die Überblendung der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit der Sturm- und Drang-Dichtung des späten 18. Jahrhunderts und die erneute Überblendung dieser historisierenden Mahnrede mit postbürgerlich-säkularen Vorstellungstereotypen über fundamentalistischen Fanatismus im vormodernen Schlachthaus der Konfessionen.

Diese zweite Überblendung ist durch schlichtes Nachschlagen zu korrigieren. Schillers Kapuziner befeuert keineswegs, anders als gemeinhin erinnert, eine Vernichtung religiöser Gegner, sondern deutet den Krieg als »Dreinschlagen« und strafendes Gottesverhängnis:

»Es ist eine Zeit der Tränen und Not,  
am Himmel geschehen Zeichen und Wunder,  
und aus den Wolken, blutig rot, hängt der Herrgott den Kriegsmantel runter.  
Den Kometen steckt er wie eine Rute  
drohend am Himmelsfenster aus,  
die ganze Welt ist ein Klagehaus,  
die Arche der Kirche schwimmt im Blute,  
und das Römische Reich – das Gott erbarm!  
sollte jetzt heißen römisch arm [...]«<sup>1</sup>

Natürlich steht Schillers Kapuziner für eine katholische Perspektive, aber unter den Schlägen des schwedischen Vormarsches beklagt er den Untergang des Reiches, nicht der Kirche. In der Verbindung von Strafergericht und Schwedenklage ist er ein Moralist, der sich kritisch mit soldatischem Wohlleben, Gottesverachtung und hinter alledem mit der Person Wallensteins selbst auseinandersetzt, sein Protest gilt dem Untergang des Ethischen in den Zeiten des Krieges.

Die Siege der Schweden und der Untergang der Kaiserlichen, die Verwüstungen von Bistümern und Abteien, die Verelendung der deutschen Länder erscheinen dem Heeresseelsorger nicht als eine Folge der Konfessionsspaltung, sondern der Gottvergessenheit im eigenen Lager:

»Das schreibt sich her von euren Lastern und Sünden,  
von dem Gräuel und Heidenleben,  
dem sich Offizier und Soldaten ergeben.«<sup>2</sup>

Die Philippika des Paters bezieht sich auf ein geradezu türkisches Heidentum und dennoch ist er – wo er in die hier ausgelassenen Details geht – ein Moralprediger, kein fanatischer Hassprophet.

Die erste Überblendung hingegen, die schon Schiller vornahm, ist weniger leicht zu bearbeiten. Statt des Nachschlagens in der Klassikersammlung liegt den hier zugänglich gemachten Recherchen und Überlegungen der Versuch zu Grunde, Predigt über den Krieg in den Zeiten des Krieges selbst aus den Quellen wieder freizulegen. Eine Tagung, die sich der Wirkungs- und Erfahrungsgeschichte christlicher Kriegestheorien zuwendet, kann nicht Halt machen vor dem Problem, welche Kriegsdeutungen denen angeboten wurden, über welche die Krise und der Zusammenbruch der Verfassungs- und Sozialordnung als das große Sterben verhängnisartig hereinbrach. Die christliche Deutung des Krieges wirkte letzten Endes nur dort, wo sie sich ereignete, wo also der moraltheologische Diskurs der universitären Schulen in Lehre und Verkündigung übersetzt werden musste. Was also, so die Ausgangsfragestellung dieses Beitrags, bieten gedruckte Predigten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts für die Fragestellungen unserer Tagung?

Die Quellengrundlage bilden etwa 120 Predigtbände, in der Regel große Postillen<sup>3</sup>, aus der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Eichstätt, die drei wesentliche einschlägige Bestände zusammengeführt hat: die Bibliothek des Priesterseminars und Jesuitenkollegs, die Staatsbibliothek des ehemaligen Fürstbistums, schließlich die bis vor kurzem in Altötting aufbewahrten Einzelbibliotheken sämtlicher Kapuzinerklöster im deutschsprachigen Raum einschließlich Österreichs und der Schweiz. Es ist schwer vorstellbar, dass zentrale Inhalte der Barockpredigt in diesen Kompendien keinen Niederschlag gefunden hätten. Die Autoren repräsentieren ein gesamteuropäisches Panorama prominenter und weniger prominenter Prediger sämtlicher Pastoralorden, aber auch des Bistums-, Stifts- und Pfarrklerus.

Dennoch ist freimütig zuzugeben, dass das, was eigentlich gesucht wurde, in diesen Bergen von Predigtliteratur nicht aufgefunden werden konnte. Eine eigene Gattung der Kriegspredigt, hervorgegangen aus Heeresseelsorge und Kriegsansieuerung, hat es zwischen 1618 und 1648 offenbar nicht oder jedenfalls nicht in nennenswertem Maße gegeben. Will man also christliche Kriegstheorien erfassen, welche einer breiten Bevölkerung angeboten worden sind, wird man sich durch jene Wortgebirge wühlen müssen, welche die papierne Hinterlassenschaft allgemeiner »geistlicher Wohlredenheit« in gedruckter Form hinterlassen hat.<sup>4</sup> Das Interesse wendet sich also notwendigerweise von der Kriegspredigt zur Predigt in Kriegszeiten.

Unter ›Kriegspredigt‹ verstehe ich eine Gattung, die für Soldaten und auf Kriegführung hin verfasst war und thematisch abzielte: die Religion und Krieg so verband, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids diene, den Tod als sinnvoll deutete, Feindbilder transzendent auflud und die Parteilichkeit Gottes begründete. Die ›Predigt im Kriege‹ hingegen hatte andere Aufgaben und Adressaten und darum auch andere Themen: Sie richtete sich in der Regel an die Zivilbevölkerung, hatte es eher mit der Verarbeitung des katastrophal Hereinbrechenden als mit dem Anfeuern zur militärischen Tat und dem Versprechen jenseitigen Lohns zu tun.<sup>5</sup>

## 2. Die Normalität des Krieges im theologischen Diskurs der Barockscholastik

Für die europäische Theologie und Politiktheorie des 17. Jahrhunderts gehörte der Krieg zu den selbstverständlich hinzunehmenden Gegebenheiten des Zusammenlebens in politischen Ordnungen. Merio Scattola und Joachim Stüben haben der Vielfalt der europäischen Kriegsdiskurse vor 1650 jüngst eindringliche Studien gewidmet.<sup>6</sup> Erst die systematisierende Naturrechtsdebatte nach 1650, die wir mit Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, John Locke oder Thomas Hobbes verbinden, schuf demnach eine Kriegslehre, in der sich explizite Territoriums-begriffe mit einer Lehre von der Staatsgrenze und einer dem entsprechenden frühmodernen Kriegstheorie verbanden. Das Territorium wurde erst jetzt gleichsam zum »Körper eines Staates«, der Krieg zu dessen »Handlung«, welche die Grenz- wie eine Körperverletzung ahndete.<sup>7</sup> Die ältere Kriegslehre kannte eine vergleichbar geschlossene Theorie nicht.<sup>8</sup> Für die katholischen Reichsterritorien, aber auch für die Politiktheorie des Luthertums besonders einflussreich wurden die Lehren der spanischen Barockscholastik, die sich als »Schule von Salamanca« insbesondere mit den Namen Francisco de Vitoria (OP, 1483/93–1546), Domingo de Soto (OP, 1494/95–1560), Melchior Cano (OP, 1509/10–1560), Diego de Covarrubias y Leiva (1512–1577) und Luis de Molina (SJ, 1535/36–1600) verbinden.

Ihre Reflexionen über den Krieg verstanden sich als schulmäßige Kommentierungen der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, insbesondere der *quaestio* 40 in der *Secunda secundae* »de bello« (STh II-II, q. 40). Dementsprechend folgte ihre Einteilung auch weitgehend den Problemstellungen der vier zentralen Artikel des Thomas: die Kriterien des rechtmäßigen bzw. gerechten Krieges, das Verhältnis der Geistlichen zum und deren Verhalten im Krieg, das Problem von Lüge und Kriegslist, die Erlaubtheit von Kampfhandlungen in heiligen Zeiten. Alle Vertreter der Schule von Salamanca spielten als Politikberater der spanischen Krone eine wesentliche Rolle, widmeten sich daher aber nicht dem Krieg als solchem, den sie für unvermeidlich, teils geboten hielten, sondern den Kriterien seiner ethisch verantwortbaren Praxis als »Ausübung systematisch begründeter und gerechtfertigter Klugheit«.<sup>9</sup> Die Kriegslehre war ein Teil der »Casus conscientiae«, also der praktischen Moraltheologie, welche

sich mit der wahrheitsgemäßen Lösung einzelner ethischer Konflikte zu befassen hatte. Daher stellte sich ihnen der Krieg wesentlich als ein Gerichtsverfahren zwischen Recht und Unrecht, Ordnung und Unordnung dar, in welchem dem Herrscher eines vollkommenen, sich selbst genügenden Gemeinwesens angesichts des Fehlens höherer Instanzen gleichsam die Rolle des Richters zuerkannt wurde.<sup>10</sup>

In der Politiktheorie des 17. Jahrhunderts war zudem neben der ›bellum iustum‹-Lehre eine Theorie einflussreich geworden, welche im Gefolge von Niccolò Machiavellis *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* und seinem Traktat *De Principatibus/Il Principe* den Krieg als Handeln der fürstlichen ›virtù‹ auffasste, unabhängig von Regeln und normativen Bindungen, als Auseinandersetzung mit der ›fortuna‹, als Ausdrucksform eines das Schicksal herausfordernden und letztlich überwindenden Herrschaftsverständnisses, entwickelt in den Hegemoniekämpfen Italiens, in denen selbst die päpstliche Kriegsbeteiligung die Lehre vom gerechten Krieg ›ad absurdum‹ führte.<sup>11</sup> Machiavellis erfahrungsgesättigter anthropologischer Pessimismus, dass der Gute unter der Übermacht der Schlechten zugrunde gehen müsse, enttarnte die faktisch ausgeübte Religion als Manipulationsinstrument der Herrschenden. Auch wenn sie daher »Grundlage der sittlichen Ordnung ebenso wie Basis der Freiheit«<sup>12</sup> im Gemeinwesen bleiben müsse, stand das christliche Askeseideal duldenden Erleidens der ›virtù‹ als »Inbegriff der politischen Energie und Kompetenz«<sup>13</sup> im Wege. Losgelöst vom Ursprung begründete dieses Denken eine Herrschaftskunst, derzufolge sich politisches Handeln nach eigenständigen, ja egoistisch-utilitaristischen Prinzipien unabhängig von den Prärogativen des moralischen Systems vollziehe. Das entließ auch den Krieg aus den ethischen Bindungen, die ihm der theologische Diskurs auferlegte, und machte die faktisch längst bestehende Autonomie der Staatsraison zu einem nun auch explizit konkurrierenden Verständnis politischer und militärischer Führung, getragen von einer Antikenrezeption, in der insbesondere die ethisch wertneutralen Kriegsauffassungen bei Cicero und Livius erheblichen Einfluss gewannen.

Ursprünglich hatte Machiavelli selbst aus dem Scheitern des politisch-ethischen Rigorismus bei Savonarola eine Lehre ziehen wollen. Er hatte daher eine Herrschaftskunst konzipiert, in der Gewalt zur Überwindung von Notständen als verantwortliches Handeln entwickelt wurde. In der Rezeption hingegen legitimierte der Machiavellismus nun vorwiegend die »Amoral im Rahmen der Staatszwecklichkeit«<sup>14</sup>, in der auch das Verwerfliche und der skrupellose Zynismus funktional gedeutet werden konnten. Trotz oder wegen der päpstlichen Indizierung, welche Machiavellis Thesen als Suspendierung göttlichen Rechts auffasste, wurden seine Schriften in Europa breit, allerdings höchst zwiespältig rezipiert. Im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts ließ sich der jeweilige Gegner mit dem Machiavellismus-Vorwurf trefflich denunzieren, insbesondere das England Henry VIII.' und das Frankreich der Hugenottenkriege. Unabhängig von allen arkanen Entscheidungsräumen: Eine Theorie, zu der man sich bekennen durfte, war der Machiavellismus nicht. Stattdessen belebte die Gattung des moralisierenden Fürstenspiegels das christliche Herrscherethos neu; die an katholischen Höfen und bei

politischen Konvertiten intensiv rezipierten Fürstenspiegel Boteros oder Lamormainis<sup>15</sup> sind nur Beispiele für diese Gegentendenz.

Die Predigt zum und über den Krieg war daher auch ein Raum der politiktheoretischen Positionierung, in dem eine integrierte Weltsicht gegen die Autonomie der Staatsraison und die Auslagerung der Kriegführung aus der Reichweite ethischer Verantwortlichkeit zu verteidigen war. Eben weil es sich bei der älteren Kriegslehre des europäischen Katholizismus vor 1650, die angesichts der nachreformatorischen Schwäche insbesondere der deutschen Theologie auch im Reich erhebliche Geltung erlangte, um ein Teilthema der praktischen Moralphilosophie handelte, wanderten ihre zentralen Ergebnisse und Überzeugungen nicht nur in die großen Beichtsummen, sondern selbstverständlich auch in die Moraldidaktik der Barockpredigt ein. Diese enge Verbindung von barockscholastischer Theoriebildung und ihrer praktischen Anwendung in Bußsakrament und Predigt erklärt zweierlei: einerseits, warum der Krieg kaum als eigenständiges Thema etabliert werden konnte, das die Kriegspredigt als abgesonderte Gattung hervorgebracht und die Kriegserfahrung der Frühen Neuzeit in einer bis dahin ungekannten Weise religiös aufgeladen hätte, andererseits, warum das Kriegsthema auch im Rahmen der normalen, gleichsam routinierten Wortverkündigung der katholischen Reichsterritorien ein geradezu marginaler Gegenstand blieb. Letzteres illustriert bereits ein Blick in die ausführlichen Themenregister, die den voluminösen Bänden in der Regel beigegeben wurden: 1616 erschien in Köln in deutscher Übersetzung die *Außlegung mehrentheyls Episteln vnd Evangelien / so auff Son- und Feyertagen in der christlichen Catholischen Kirchen gepredigt werden* des Jesuiten und wohl prominentesten Kontroverstheologen am Collegium Romanum<sup>16</sup>, Robert Bellarmin (1542–1621). Sein theologisches Koordinatensystem schlug sich in den Spitzeneinträgen »Christus« (74), »Gott« (61, ohne Komposita), »Liebe« (40) und »Trübsal« (28) nieder, »Maria« erhielt nur 20, die Heiligen gar nur acht Einträge. Natürlich war ihm »Ketzer/Ketzerey« ein wichtiges Thema (45), auch an »Luther« konnte er nicht vorbei (36), »Calvin« hingegen blieb mit acht Einträgen im Grunde marginal. Unterhalb von »Gott«, »Liebe« und »Ketzern« rangierten mit 18 Nennungen die »Sünd« bzw. die »Sünden«; das »Gebett« (15) und der »Teuffel« (16) waren in etwa gleich wichtig wie die »Seel« und die »Seligkeit« (16), knapp gefolgt von »Catholische Kirche« und »Prediger/Priester« (je 12). Im Gegensatz zu »Christus«, »Gott« und der »Liebe« brachten es der »Hl. Geist« (9), der »Glaube« (8) und die »Hoffnung« (7) keineswegs auf Spitzenwerte; immerhin war die »Hölle« gerade einmal einen einzigen Eintrag wert. Bei alledem aber ist »Krieg« noch nicht vorgekommen; das Stichwort bringt es auf ganze fünf Nennungen, der Gegenbegriff »Fried« auf drei, davon eine einzige als expliziter Gegenbegriff zu »Krieg« (»erfordert eine rechte Ordnung«). »Krieg« und »Frieden« lagen daher bei Geltungsquoten, die etwa »Gnad« oder »Gedächtnuß« des letzten Gerichts, aber auch »Sathan« oder »Straff« bzw. »Zorn« zuteil wurden (alle jeweils vier Nennungen); selbst die »Trunckenheit« (6) war häufiger bedacht. Natürlich darf man solche Einsichten nicht im strengen Sinne wortstatistisch belasten; allein der geistliche Gemischtwarenladen »Warumb [...]« versammelte 29 Einträge. Dennoch fällt, auch im

Vergleich mit anderen Registern, der Krieg als Nebenthema doch signifikant ins Auge.<sup>17</sup> Auch die *New Vollkommene Postilla oder Außlegung der Sonntag / Fest- vnnnd Feyertäglichen Evangelien / durch das gantze Jahr* des französischen Theologen Pierre de Besse<sup>18</sup>, in deutscher Übersetzung 1619 in Köln erschienen, widmete den Ketzern dreißig, Luther immerhin zehn, dem Krieg jedoch ganze vier Einträge, wovon einer für die »blutige krieg des gemüths« erhalten musste.<sup>19</sup> Damit ist klar, dass die Predigt im Krieg weiterhin von den Kernen des Glaubens her entwickelt wurde; sie blieb Predigt über Gott und das Christusereignis und in diesem Sinne geistliche Schriftauslegung der sonn- und feiertäglichen Evangelien, aus den Bibeltexten, den Kirchenvätern und der kirchlichen Tradition erarbeitet. In diesem Rahmen und Horizont war sie auch und in einem nicht unwesentlichen Maß Kontroverspredigt, aber Kriegspredigt im strengen Sinne war sie gerade nicht. Bei allem, was im Folgenden inhaltsanalytisch zu entfalten ist, gilt es sich dies vor Augen zu halten: Wir haben es, was das Gesamt des Quellencorpus angeht, mit einem Nebenthema zu tun, dessen Wirklichkeit in einer sündigen Welt für unausweichlich gehalten wurde.

»Wann man gleich wollte oft gern Friedt haben«, so sollten Priester am Grab von Soldaten formulieren, »so kan man nicht / man muß Krieg haben/ es kann einer nicht länger Friedt haben; Als sein Nachbar will / wann wir vns nun nichts gegen vnser Feinde wehren wolten / wo wolten wir dann bleiben?«<sup>20</sup> Die lakonische Feststellung nahm der Wahrnehmung des Krieges dennoch nichts von ihrem Ernst. Seine Bedrohlichkeit nicht nur für die Kriegsteilnehmer, sondern allgemein für Land und Leute, für Gesundheit und Ernte, für die Sicherheit und Funktionsfähigkeit der Gesellschaft wurde allenthalben wahrgenommen. Dennoch ordnete sich der Krieg in die anderen Gefährdungen des menschlichen Lebens ein. Robert Bellarmin, der den Priestern und Seelsorgern seiner Zeit vorwarf, dass sie »Christum suchen / nicht seiner wegen / sonder damit sie jres Lebens vnderhaltung hetten«, machte sie eben darum in einer bemerkenswerten Reihung verantwortlich für »alle Armseligkeiten / Krieg / Hunger / Auffruhr / Spaltung / Ketzereyen / dieser Zeit«. <sup>21</sup> Auch in den später noch genauer zu untersuchenden Trübsal-Predigten trat der Krieg in vergleichbaren charakteristischen Reihungen dessen auf, was Gott den Seinen als Strafe und Prüfung üblicherweise auferlegte. In der genau bezeichneten Phänomenologie des Schreckens stach der Krieg keineswegs heraus. In der katholischen Gattung der Leichenpredigt, welche nicht einzelne Verstorbene ehrend erinnerte, sondern homiletische Muster für Begräbnisse lieferte, titelte man lapidar »Bey der Leich einer oder etlicher Personen / welche vmbkommen vnnnd gestorben / als Gott ein grosse Straff / es sey nun gleich Krieg / Pestilentz / Hunger / oder derogleichen vnter das Volck gesandt hat«. <sup>22</sup>

»Was der Krieg vor Elend mit sich bringt / ist allen / die dessen empfunden / viel zu wol bewust / die Aecker werden verwüestet / die Stätt geplündert / die Häuser beraubet / Jungfrawen geschändet / alles erschlagen vnd verbrennet. Zu Kriegszeiten werden viel Reichen zu armen Betlern / viel Eltern ohne Kinder / viel Freund vnd Verwandten ohne hülf. Zugeschwiegen / daß auß dem Krieg beide obgesagte Pestilentz vnd Hungersnoht zum offtern erwächst.«<sup>23</sup>

Auf der anderen Seite stellte die Lehre des gerechten Krieges den selbstverständlichen Argumentationshintergrund dar: dass für das Vaterland, verlorene Königreiche, eingenommene Städte und Festungen, vergossenes Christenblut und die Befreiung gefangener Christen, nicht zuletzt für die Ehre Christi und Gottes legitim gekämpft, die Feinde geschlagen und gestraft, Vergeltung geübt und die Schuldigen getötet werden dürften, wurde kaum eigens thematisiert. Gerechte Kriege zu führen war nicht nur ein Recht, sondern um der gefährdeten Güter willen eine Pflicht des Herrschers.<sup>24</sup> Die für das katholische Politikverständnis des 16. Jahrhunderts selbstverständliche Verbindung von römischem Reichsuniversalismus und katholisch-apostolischer Tradition der abendländischen Kirche lief hier gleichsam unthematisch als selbstverständliche Voraussetzung des Kriegesverständnisses mit, was die katholischen Grundannahmen, wie der Augsburger Religionsfriede von 1555 auszulegen und reichspolitisch zu handhaben sei, implizit auch für einfache katholische Gläubige und für die Leser dieser Publikation unter den gebildeten Eliten gegenwärtig setzte.<sup>25</sup> War der Krieg eine erwartbar durchzustehende Aufgabe und Heimsuchung, dann konnte die Fähigkeit zur Kriegführung nicht nur einen Herrscher, sondern auch eine ganze Nation positiv auszeichnen. Unter den Ottonen und Papst Gregor V. seien

»die siben Churfürsten verordnet worden / damit also das Römisch Reich desto gewisser kräftiger vnnd beständiger / bey den Teutschen / dazumal ein getrewes / streitbares / andächtiges / vnnd vmb die Catholisch Religion wol verdientes Volck verbleibe vnnd beharre. [...] Oh wie glücklich war dazumal Teutschland / da es dise seine beyde Würdigkeiten / in Beständigkeit in Gehorsam / vnnd in Einigkeit erhielte und bewahrte? Oh wie vnüberwindlich / wie erschrecklich ware Teutschland allen Vöcklern?«<sup>26</sup>

Es war die Christianisierung und die päpstliche Verleihung des Kaisertums, welche Tapferkeit und Kriegsruhm und damit den internationalen Erfolg der deutschen Nation begründet habe. Nicht nur die Hoheit, nicht nur die Kultur, sondern auch die militärisch begründete europäische Führungsrolle des Reiches im Mittelalter gründete letztlich in Germanenmission und römischer Kirche und die Legitimität jener Kriege, welche diese mittelalterliche Vormachtstellung begründet hatten, wurden in analoger Weise abgeleitet.<sup>27</sup> Von der Kriegsgüterlehre und vom Auftrag her, das Gemeinwesen zu schützen, gab es dementsprechend nicht nur eine Berechtigung, sondern geradezu auch eine Verpflichtung zur Kriegführung.<sup>28</sup> Jeremias Drexel legte in seinen »Zungenschleiffer«-Predigten den falschen Frieden, den die »politische Zung« propagiere, als »ein dückisch betriegliches Feuer / vnder einem stillen Aschen / ein falscher / gleißner / nachtheiliger / gefährlicher Frieden« aus, weil er in solchen Bestrebungen ein im Grunde egoistisches Konzept erblickte:

»Was ist besser als Frieden? Nach Frieden schreyen wir alle / vnnd recken vnser Hand darnach auff / wann es anderst ein getrewer / avffrechter / redlicher Frieden ist. Soll es aber ein solcher Frieden seyn / der nicht lang wehren kan / den der Gegenheil ziehen / wenden / biegen / vnnd außlegen kan zv seinem Vortheyl / das ist der allerelendeste Frieden / vnnd ärger als der Krieg selber.«<sup>29</sup>

Für diese Auffassungen waren insbesondere die Kriegserzählungen in den Geschichtsbüchern der Hebräischen Bibel eine unerschöpfliche Quelle: die Kämpfe Abrahams und der Erzväter, die Vernichtung der Streitmacht des Pharaos beim Exodus Israels aus Ägypten, die Landnahmekriege und das Kriegsgesetz des Deuteronomium (Dtn 20), die Kriege der Königtümer Sauls und Davids, insbesondere schließlich auch die Makkabäerkriege.<sup>30</sup> Sie alle, obwohl im Einzelnen kriegsethisch hoch ambivalent und daher von den Predigern auch keineswegs in eine einhellige Rechtfertigung der alttestamentlichen Kriegergestalten und Könige ausgemünzt, bildeten doch einen mächtigen Schriftbeleg für die Selbstverständlichkeit, ja Gottgewolltheit kriegerischer Auseinandersetzungen im Rahmen jener Lösungen, die Thomas in seiner *quaestio* 40 der *Secunda secundae* und ihrer anschließenden Kommentierung gefunden hatte. Daher verglich Bellarmin das »sieghafte Kriegen vnnnd Obsiegen vber jre Feinde« mit der göttlichen Segnung der Frommen »an Reichthumb / Ehren und Glückseligkeit« oder »mit vielen zeitlichen Gütern vnnnd Ehren«. Sein Beispiel war Abraham als

»Vatter aller Propheten vnnnd Patriarchen / der also gottsfürchtig / fromm und heilig gewesen / daß der Herr vber Himmel vnnnd Erd sich ein Gott Abrahams nennen wöllen / vnnnd hie beneben ohne Schaden seiner Heiligkeit also reich an Golt vnnnd Silber / Schaf / Rinder vnnnd Viehe / Knecht vnnnd Mägden gewesen / daß jme die Erde zu klein / vnnnd mit allen Seinen daheim jme gebornen Knechten vier mächtigste vereinigte Könige vberwunden vnnnd beraubt hat. [Gen. 13.14.]«<sup>31</sup>

In den Augen katholischer Prediger ließ sich also die scholastische Lehre von den Bedingungen, unter denen Kriegen berechtigt, notwendig oder verpflichtend sein konnten, ohne Mühe als schriftgemäß erweisen, auch wenn dies voraussetzte, sich vor allem am Alten Testament und an der Täuferpredigt in Lk 3,14 zu orientieren, während die Friedensvorstellungen der Bergpredigt als evangelischer Rat privatisiert werden mussten.<sup>32</sup> Die theonome Rückbindung irdischen Geschehens stellte den Krieg in eine Reihe mit anderen Widrigkeiten und Bedrohungen des menschlichen Lebens wie Armut, Aufruhr, Hunger, Seuchengefahr und Naturkatastrophe. Alle theologische Rationalisierung in »riskierten Zeiten«<sup>33</sup> konnte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein pragmatischer Blick auf den Krieg und seine Ursachen an menschlicher Sünde und Eitelkeit nicht vorbei sehen konnte. Unter den christlichen Liebespflichten zum Gebet, die der Passauer Dompropst Martin Eisengreyn seinen Zuhörern einschärfte, stand nicht umsonst das Gebet für die »grossen Potentaten / König / Fürsten / vnnnd Herrn / vnnnd aller anderer Obrigkeit« vorne an; sie sollten

»einander die Christlich Lieb beweisen / vnnnd Fried halten / dann wann der Teufel derselbigen Hertzen wieder einander verbitteret / daß sie der Christlichen vnnnd Brüderlichen Lieb gegeneinander vergessen / da geht alsdann der Vnterthanen verderben an / das ist / wie man pflegt zu sagen / wann die Herrn einander rauffen / müssen die Bawern das Haar herleihen / wie es leyder jezo an vielen Orten zugeht.«<sup>34</sup>

Angesichts der Erwartbarkeit und Notwendigkeit des Krieges widmeten sich die Prediger drei spezifischen Zielgruppen und ihrer Weise des Umgangs mit



dieser Grundtatsache: den Obrigkeiten, den Kriegsteilnehmern, Hauptleuten und Obristen ebenso wie einfachen Landsknechten, schließlich den Kriegsleiden der Zivilbevölkerung. Ihnen allen galten je eigene Diskurse. Das strukturiert die folgende Darstellung.

### 3. Die Obrigkeitsspiegel – Schirmauftrag für die Kirche, Krieg als Folge religiöser Nachlässigkeit

Die Grundlegung der Predigt über den Krieg in Zeiten des Krieges in den moralphilosophischen Unterscheidungen und Vernunftschlüssen der Barockscholastik prägte auch das Bild, das sich die Auditorien von den kriegführenden Obrigkeiten machen sollten. Aufgaben, Rechte und Pflichten waren auch hier sorgfältig gegeneinander abgewogen. »So gebt dem Kayser / was deß Kayzers ist: vnnd GOTT / was Gottes ist.« Die Perikope Mt 22 wurde für den Jesuitentheologen Georg Scherer, der seine in München gedruckte Postill während des Dreißigjährigen Krieges in zahlreichen Neuauflagen zum Bestseller machen konnte, zu einem Katalog der Untertanenpflichten ausgeschrieben. Weil die Fürsten als »*Patres Patriae*, Vatter des Vatterlands« betrachtet würden, hätten sie »laut vnnd vermög des vierten Gebots« Anspruch auf Ehre, gemäß Röm 13 auf Furcht, denn die Schwertgewalt gegen das Böse mache den Fürst zu einem »Verwalter oder Diener Gottes dir zu gutem«, denn er »nimmt Rach / vnnd straffet den / der böses thut«, schließlich auf Tribut, Zins, Steuer und Zoll sowie schließlich, besonders ausführlich begründet, auf Gehorsam. Röm 13 wird hier ebenso ausführlich zitiert wie Tit 3 und 1 Petr 2.<sup>35</sup> An der lutherischen Obrigkeitslehre von den zwei Regimentern vorbei konnte sich die katholische Predigt hier als Ordnungsmacht präsentieren, welche den Protestantismus generell als Quelle von Treulosigkeit und Empörung denunzierte. Christus und seine Jünger hätten niemals »zu einem Tumult / auffstand oder rebellion gerathen«, während man »zu unsern zeiten aus anhetzung der Sectischen Predicanten schier alles mit Rumor vnnd Auffruhr hindurch trucken und zwingen will«. In Anspielungen auf den Bauernkrieg von 1525 und die durch habsburgische Rekatholisierungswellen der 1590er Jahre im oberösterreichischen Mühlviertel 1594 ausgelösten Bauernaufstände stellten die Prediger eine Verbindung von Kryptoprottestantismus, Verletzung der gemeinen Ordnung und Herausforderung der Obrigkeit im konfessionellen Bürgerkrieg her. Im Gegenzug verlangte das katholische Ordnungsmodell das Gebet für den Herrscher, »daß ihnen Gott geben wolle ein langes Leben / ein ruhiges Regiment / ein sicheres Hauß / starcke Kriegs sheer / ein getrewen Rath / ein frommes Volck«.<sup>36</sup>

Vor diesem Hintergrund diskutierten die Prediger die Frage, »ob man einem Römischen Kayser oder sonst einer Weltlichen Obrigkeit in Gewissen- und Seelen sachen gehorchen müsse oder nicht?« Damit war implizit die Frage nach der Legitimität der evangelischen Position in den Konfessionskriegen des Reiches vom Schmalkaldischen Krieg bis zum Dreißigjährigen Krieg aufgeworfen. Seien der Kaiser oder andere weltliche Magistrate »der Christlichen

vnnnd Catholischen Religion zugethan« und täten nichts anderes als »den waren glauben steiff halten / vnnnd den rechten Gottesdienst vnnnd Lehr zuuerfechten vnnnd zuuertheidigen«, handelten sie gemäß ihrem Amt; alle Untertanen seien

»ihm gehorsam zu leisten verbunden vnnnd verpflichtet / dann die Weltliche Obrigkeit / sonderlich der Kayser / ist der Kirchen Advocat / Schutz vnnnd Schirm Herr / vnnnd wird *brachium saeculare* geheissen / der weltlich Arm / der den Geistlichen die Hand bieten / vnnnd trewlich zu aller fürfallender noth helffen sol.«<sup>37</sup>

Der Jesuit Georg Scherer predigte über die Position des Augustinus im Donatistenstreit und doch musste jedem Hörer transparent sein, dass die Rolle des Kaisers im konfessionellen Bürgerkrieg gemeint war. Augustinus reflektiere in seiner *Epistola contra Faustum Manichaeum*<sup>38</sup> die Rolle der Obrigkeit für jene, welche ihre Rückkehr zum als wahr erkannten Glauben aus niederen menschlichen Beweggründen aufschoben: um in ihrem sozialen Netz verbleiben zu können, aus Trägheit und Gewohnheit, durch die verstockte Neigung, denen weiter zuzuhören, die den wahren Glauben mit polemischen Unterstellungen herabsetzten. Hier hatte Augustinus die Obrigkeit legitimiert gesehen, durch Furcht und Gehorsamserzwingung den bereits erkannten wahren Glauben zum Durchbruch zu verhelfen. Es sei

»der Schrecken deren Mandaten / vnnnd Geboten / welche die König außrufen lassen / vnnnd damit dem Herren in der forcht dienen / dermassen gefrommen / daß nun etliche sagen: Eben das haben wir gewölt / aber Gott sey danck / der vns gelegenheit geben / solches in das Werck zu richten / vnnnd hat allen auffzug vnnnd auffschub abgeschnitten. Andere sagen / wir haben allbereit gewust / daß die Warheit were / aber wir wissen nicht was für eine gewonheit vns auffgehalten hat. Andere sprechen: Wir wusten die Warheit nicht / vnnnd wolten dieselbe auch nicht lernen / aber vns hat zu der erkantnuß der Warheit auffmerckig gemacht die forcht / Sintemal wir vns besorgt / wir möchten an dem Zeitlichen ein schaden leiden / vnnnd an dem ewigen Gut kein Gewinn haben / Gott sey danck der vnser Nachlässigkeit mit dem Stachel deß Schreckens hingenommen hat / daß wir nun sorgfeltig suchen / darnach wir in der Sicherheit nichts fragten. Andere sagen / Wir seind abgeschreckt worden zu der Kirchen zutretten durch falsche geschrey / die wir doch nicht köndten für falsch erkennen / wir weren dann in der Kirchen / darein wir doch ohn zwang nicht kämen / Gott dem Herren sey danck / der mit Geissel vnser forcht hinweggenommen / vnnnd hat uns mit Erfahrunß zuuerstehen geben / was von der Kirchen für eitele vnnnd lose sachen / das lügenhafftig Geschrey außgesprengt / darumb glauben wir nun / daß auch jene sachen falsch seyen / welche die Anfänger diser Secten gelästert haben / weil jre Nachkömlinge / so falsche ja noch ärgere Sachen erdichtet haben.«<sup>39</sup>

Für den Münchner Jesuitenprediger war ausgemacht, dass reformatorische Könige und Fürsten, Magistrate und Bürger sich jedes Recht, ihre Untertanen zur reformatorischen Häresie zu nötigen, nur angemäßt haben konnten. In Analogie wie im Gegenzug gleichermaßen, so seine Argumentation, müsse dem Kaiser erst recht die Befugnis zustehen, seine Untertanen zur wahren Religion mit der Furcht des Gesetzes zu nötigen. Selbstverständlich war hier direkt nur von jenen Donatisten, indirekt nur von jenen Protestanten die Rede, welche den Wahrheitsanspruch der Altgläubigen zu konzedieren bereit waren.

Denn Bekehrung als solche unter Zwang hatte die Kirche stets als unecht und erschlichen verworfen. Das Zwangsrecht des Kaisers, das hier implizit, niemals jedoch explizit, auch für den Konfessionskrieg in Anspruch genommen wurde, bezog sich also zumindest theoretisch nur auf die Weigerung, sich in dieser Wahrheit unterrichten zu lassen, und auf die Beseitigung jener Hemmnisse, welche innerlich bereits Überzeugte hinderten, ihr dann auch im öffentlichen Bekenntnisakt zu folgen.

»Was bedarffs viler wort / Es ist kein Fürst im Römischen Reich / der nit seine Vnderthanen mit allem ernst helt zu dem Glauben / den er vermeint recht seyn / ja es ist kein KrautEdelman / oder schlechter Wisenwässerer / der es nit mit der Religion auff seinem Mist machet wie er will / warumb sol eben ein Catholischer Römischer Kayser / oder sonst ein Catholischer Fürst nit macht haben in Glaubenssachen zu gebieten und verbieten.«<sup>40</sup>

Die Doppelsinnigkeit der Argumentation klärte sich für die Zuhörer erst, als ein vergleichbares Religionsbestimmungsrecht häretischer Obrigkeiten, welche ihre Untertanen »zu der Abgötterey / zum Vnglauben vnnnd Heydenthumb / vnnnd zu falscher Lehr zwingen vnnnd nöthigen wollten« ausdrücklich zurückgewiesen wurde. Hier müsse Gott mehr als den Menschen gehorcht werden, sei der Kaiser den Priestern zu Gehorsam verpflichtet; insbesondere der mailändische Kirchenstreit zwischen Ambrosius und Theodosius wirkte hier paradigmatisch, während man es bewusst vermied, sich auf den in der Reformationszeit so polemisch diskutierten Investiturstreit zurückzubeziehen. Im Erfahrungsfeld konfessioneller Kämpfe konnte es nicht darum gehen, die Kirchenfreiheit in Glaubensdingen zu sichern, sondern in offensivem Schulterchluss der Rechtgläubigkeit die Schirmvogtei des Kaisers im Religionsstreit des Reiches zu legitimieren. Die Leichenpredigt-Entwürfe untermauerten diesen Anspruch der Kirche, gegen die neuzeitlichen Häresien und ihre politisch-militärischen Führer mit dem ›brachium saeculare‹ verteidigt zu werden, indem sie anhand biblischer Vorbilder die Fürsorge für die angestammte Religion und die Ehre Gottes ganz in den Mittelpunkt des Obrigkeitsdiskurses stellten.

»Weil nun vnser verstorbener Herr / dessen Begräbnuß vnnnd Gedächtnuß wir heut halten / den Tugenden deß Josua nachgefolget ist / vnnnd wir auch dessen Tugenden nachfolgen mögen / als will ich ewer liebe predigen / von dem Leben deß Josuae.«<sup>41</sup>

In diesem Sinne hatte Josua »dem Mosi im Weltlichen Regiment *succedirt*, und ist an sein statt ein Weltlicher Regent worden. Es hat jn aber niemand anders darzu erwehlet als Gott der HERR selbst.« Die Salbung Josuas durch Eleazar und die Handauflegung durch Mose selbst (Num 27,12-23) begründete die Königsalbung, wodurch diese »durch die Händ der Priester *Benedicirt* und gleichsam *Consecrirt* werden«; als Mitteilung des Geistes der Wahrheit (vgl. Dtn 34,9) begründete das erneut den Vorzug geistlicher Gewalt vor der weltlichen, zielte aber in der Pointe ganz auf ein Königtum der theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung, die sich auf das ›Streiten Gottes für Israek‹ gründete:

»Darbey hat man leicht zuerkennen vñnd abzunehmen / was für einen trefflichen Glauben der Josua gehabt / er hat ohne eynigen auch den geringsten zweyffel geglaubt / Gott werde jme beystehen« so dass »alle forcht jme vergangen ist / dero wegen hat er die starcke Hoffnung und das starcke Vertrawen gehabt / er werde viele König überwinden / vñnd alle jre Stätt erobern.«

Der in Jos 6-7 überlieferte Feindbann, demzufolge die eroberten Städte sämtlich geplündert wurden, alles Beutegut aber JHWH übereignet werden musste, wurde zum biblischen Indikator für den Schutzauftrag katholischer Herrscher:

»Er hat auch das Volck mit solchem Eyffer zu dem Gottes Dienst angewiesen / daß sie in rechtem wahren Glauben Gott dem Herrn gedienet haben / solang Josua gelebt / dann also stehet im Buch Josua [Josuae 24.v.31.]«; Tugend, Tapferkeit und Klugheit ergänzten dieses paränetische Charakterbild, »dann er muß ja klug gewesen seyn / weil ein so mächtig vñnd Volck also geregieret / daß sie jme gehorsam gewesen / vñnd nicht von jme abgefallen seyndt / sie seyndt jme aber nicht allein in Weltlichen Sachen gehorsam gewesen / sondern auch in Geistlichen Sachen / dann sie haben Gott gefürchtet / vñnd sich für Sünden gehütet / vñnd ein fromm Leben vñnd Gottselig Leben geführet. Er muß ja klug vñnd Mannhaft gewesen seyn / weil er so mächtige Feind überwunden / vñnd in die Flucht geschlagen / vñnd so viele Länder in kurtzer zeit erobert hat / vñnd die Jnnwohner vertrieben und verjagt / vñnd die Kinder Israel darein gesetzt hat [...]«<sup>42</sup>

Die Identifikation Davids mit dem Dichter der Psalmen ließ noch wesentlich weitergehende Identifikationen mit einem ganz auf die religiöse Observanz gerichteten Herrschaftsverständnis im Rahmen des Obrigkeitsdiskurses zu. Boten die explizit als Psalmen Davids gekennzeichneten Texte (Ps 3-41) ohnehin reiches motivisches Material für die Entwicklung einer religiös getönten Königsethik, wurden nun insbesondere jene Verse ausgewählt, in denen die Vernichtung der Feinde Gottes im Vordergrund stand:

»Deß Morgens Frühe (sagt er mehr) erschlug ich alle Sünder deß Landts / daß ich alle Ubelthäter vertilget auß der Statt deß Herren. Der königliche Prophet beschleust den Psalm also: er vermeldet mit was grossem Eyffer er die Stätt vñnd das Landt gereynigt habe / bey welcher Reynigung er Barmhertzigkeit vñnd Gericht geübet hat / er hat Barmhertzigkeit gegen die frommen Bürger geübet / in dem er sie von der vntertruckung der Gottlosen errettet hat. Gegen die Gottlosen aber hat er das Gericht gebraucht / in dem er sie wegen ihrer überfahung / wie sie wol verdient / gestrafet. Es spricht aber David / er habe deß Morgens Frühe alle Sündt erschlagen / das ist er hat der Gottlosen Freuel bey zeit abgewehret / ehe sie zu weit eingewurtzelt haben / dann wann man die Sünde vñnd das Gottlose Wesen zu weit einwurzeln läst / so kann mans darnach nicht leicht außreutten / vñnd sollen auch Fürsten vñnd Herren die Gottlosen auß dem Landt reutten / wann es ohne schaden Gefahr der Frommen geschehen kann [...]«<sup>43</sup>

Natürlich ließen sich auch die Wiederherstellung des Kultes durch Hiskia (2 Chr 29-31) und dessen anschließender Sieg gegen die assyrische Übermacht Sanheribs (2 Chr 31)<sup>44</sup> wie die Kultreformen des Königs Joshia (2 Kön 22-23; 2 Chr 34) auf die zeitgenössisch anstehende Bereinigung der Reichsreligionsfrage deuten.<sup>45</sup> Da es sich hier um das Muster einer Leichpredigt auf einen

tridentinischen Reformfürsten handelte, hob die *Applicatio* eigens hervor, der verstorbene Herr habe

»gleich wie der fromme König Josias viele Vnordnung in Geistlichen vnnnd in Weltlichen Sachen abgeschafft / vnnnd in eine Richtigkeit gebracht / die wahre Religion und den Catholischen Glauben / hat er / so viel jme müglich / fortgepflantzet vnnnd befördern helffen / hat jme auch nichts hefftiger lassen angelegen seyn / als damit die rechte Religion vnnnd der wahre Gottesdienst möchte auf die *Posteritet* gebracht werden.«<sup>46</sup>

Selbstverständlich galten in den Predigten zum Dreikönigsfest auch die heiligen drei Könige als Muster der Bekehrung heidnischer Potentaten zur machtlosen Weisheit des Christentums. Auch deren Vorbild, sich demütig einem einfachen Kind in einem armseligen Stall zu unterwerfen, nutzten die Prediger jenseits allgemeiner Tugendaneiferung für die konfessionelle Zuspitzung. Denn es könne ja nicht verborgen bleiben, so argumentierten sie, dass nicht nur die heiligen drei Könige selbst, sondern auch alle nachfolgenden heidnischen Könige sich nicht nur Christus selbst, sondern damit implizit auch der mit seiner Geburt in die Welt gekommenen Kirche zugehörig gefühlt und unterworfen hätten.

»Ob wol die Heydnischen Römischen Keyser / sich anfangs wider Christum vnd seine Kirch gesetzt / haben sie doch endlich sich der Kirchen Christi demütiglich vnderworffen / ja dieselbe schützen / schirmen / handhaben / auch statlich erhehren vnd erhalten müssen. Weil aber die Keyser welche sich auß der Heydenschafft bekehret / Bäpstisch gewesen / muß je dieser Glaub / den sie angenommen / recht seyn / weil die Schrifft sagt daß sie sich zum wahren Glauben bekehren werden.«<sup>47</sup>

Erneut wurde die Missionsgeschichte bis um 1500, einschließlich der Entdeckungen und der Zwangsmission in der ›Neuen Welt‹, in Anspruch genommen für das zentrale Argument, dass sich heidnische Könige immer und ausschließlich der katholischen Kirche zugewandt und ausschließlich sie in ihren Rechtskreis integriert hätten.

»Zu welchem Glauben vnnnd zu welcher Kirchen haben sich die Heydnische Keyser / Fürsten vnd Herren diese fünffzehnhundert Jahr her bekehret vnnnd bekennet? Zu vnserm alten Glauben / zu vnser alten Römischen Kirchen: Welcher Glaub vnd welche Kirch hat mehr Keyser vnd Keyserin / König vnd Königin / Fürsten vnnnd Fürstin zu Erhehrer vnnnd Erhehrerin / zu Pflieger vnd Säugammen / zu Defensoren vnd Schutzherren gehabt / als vnser Catholisch Glaub vnnnd Römisch Kirch?«<sup>48</sup>

Das historische Argument lief darauf hinaus, dass alle Weissagungen des Alten Testaments über die Bekehrung der Könige und der Völker zum wahren Glauben sich durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch in die Gemeinschaft der Altgläubigen hinein realisiere, Gottes Wort selbst also falsch und im Irrtum befangen gewesen sein müsse, wenn diese in der Bibel vorhergesagte gewaltige Völkerkonversion ausschließlich in den Irrtum geführt habe. Jeglicher Missionserfolg bei den Heiden komme auch heutzutage der katholischen Kirche zu Gute; hier verwiesen die Prediger insbesondere auf die Jesuitenmissionen in

Japan, Mittel- und Südamerika und Indien. Der Protestantismus hingegen habe nichts weiter zu Wege gebracht als den lästerlichen Abfall bereits getaufter christlicher Herrscher.<sup>49</sup> Zahlreiche Beispiele aus Missions- und Kirchengeschichte bezeugten den Respekt der Kaiser und Könige vor der katholischen Kirche einschließlich insbesondere eben jener Glaubenspraxis und Glaubensinhalte, welche von der Reformation nun seit kurzem bestritten würden: »Opfer der Meß«, Marien- und Heiligenverehrung, Gehorsam gegen die Lehre der Päpste und die Beschlüsse der Konzilien, Pflege und Beförderung der Einsiedler und des Mönchtums wie des Priesterzölibats, Fürbitte und Interzession für die Verstorbenen, Verehrung heilkräftiger Reliquien, Wallfahrt, Bußprozession und heiliges Fasten usw.

»Es hat die Christenheit niemals Lutherische / Calvinische / oder Widertauffrische Fürsten / König vnnnd Keyser vor Luthers Zeit je gehabt / sondern allzeit Catholische. An allen Christlichen Potentaten ist innerhalb tausend vnnnd etlichen hundert Jahrn kein einige Lutherische Ader / oder Lutherischer Blutstropffen zufinden gewesen [...]. Wann dieses alles / sag ich / verachtet vnnnd Antichristisch ist / so müssen angezogene König vnnnd Keyser nicht Christliche sondern Antichristische König vnnnd Keyser gewesen seyn: wo seind dan die recht erleuchtete Könige? Wo bleibt die Erfüllung der Weissagung der Propheten? Ist dann bißhero kein König / etc. auß der Heydenschafft zu der wahren Erkantnuß kommen?«

Die scharfe Frage nach der Gültigkeit biblischer Erfüllungsverheißungen mündete in eine ebenso scharfe Kritik an den zentralen Verkündigungsorten der Reformation in Wittenberg, Leipzig oder Tübingen, weil auch seit der Reformation kein einziger fürstlicher oder königlicher Abgesandter der im Zeitalter der Entdeckungen mit einem Schlag groß gewordenen Welt die Augsburger Konfession oder das Konkordienbuch unterschrieben habe;

»hieraus spüren wir, daß die Propheceyung von Bekehrung der Heydnischen König noch heutig tags bey vns Catholischen erfüllet werde / dann solche Bekehrung geschicht nit durch die Sectische sonder durch Catholische Priester.«<sup>50</sup>

Der argumentative Umschlagspunkt solcher historischer Invektiven von der Kontroverspredigt in die Begründung des Religionskrieges<sup>51</sup> freilich ist nicht leicht auszumachen. Erheblich ist zunächst einmal, dass diese Predigten, zwei Generationen nach dem Augsburger Religionsfrieden, von den Legitimitätsvorstellungen des alten katholischen Universalismus, an denen bereits Karl V. gescheitert war, nicht ein Jota preisgaben, eine homiletische Praxis, die sich während des gesamten Dreißigjährigen Krieges nirgends wahrnehmbar veränderte. Faktisch war auf diesem Wege die Gerechtigkeit all dessen plausibilisiert, was katholische Obrigkeiten im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzung des 16. und 17. Jahrhunderts unternommen hatten und unternehmen würden. Ausgesprochen freilich wurde das nicht.

Viel deutlicher wurden die Prediger jedoch im Hinblick auf die Frage, ob katholische Herrscher in ihren eigenen Territorien Protestanten dulden, ihnen gar verbrieft Zugeständnisse machen dürften, kritische Anfragen, die sich erkennbar insbesondere gegen die Religionsassekurationen in den habsburgischen Ländern richteten. In der deutschen Übersetzung, die 1619 in Köln

erschien, enthielt die Predigtsammlung des Pierre de Besse eine Predigt über das Unkraut unter dem Weizen, das man bis zur Ernte wachsen lassen solle, um dem Weizen nicht zu schaden. Seiner Auslegung fügte er jedoch einen geradezu kontrafaktischen vierten Abschnitt an unter dem Titel: »wie man die Ketzer sol außrotten«. Dieser Abschnitt setzt sich auseinander mit der Vorstellung, »der Obrigkeit sey verboten überzeuge vnnd verdampte Kätzer vnnd Sectenmeister in gebürliche straff zu nehmen/ vnnd zum glauben zu zwingen«. Neben der allgegenwärtigen Berufung auf Augustins *Epistola contra Faustum Manichaeum*<sup>52</sup> verwies de Besse insbesondere darauf, dass auch in protestantischen Territorien die Obrigkeit ein Strafrecht gegen diejenigen beanspruche, welche sie als Häretiker oder Gotteslästerer betrachtete. Christus selbst habe Paulus als Verfolger der Kirche vom Himmel her niedergeschlagen und geblendet, bis er »durch leibliche straff genötigt / zum Evangelio kommen ist«. Selbst der Prozess, den das heidnische Athen Sokrates gemacht habe, sei durch den Vorwurf der Gottlosigkeit ausgelöst worden; vergleichbare Beispiele aus der Geschichte Griechenlands bis hin zu Bücherverbrennungen folgten. Also schließe Augustinus recht,

»daß man billich die Kätzer straffe. Dann alle Fürsten deß Römischen Reichs halten jre vnderthanen mit allem ernst zu dem Glauben / den er vermeynt recht zu seyn / Straffen auch die Mörder / Dieb / Räuber vnnd Vbelthäter: warumb sol dann ein Catholischer Römischer Keyser nicht macht haben in Glaubens Sachen zugebieten vnnd zuverboten / vnnd die Kätzer zustraffen?«<sup>53</sup>

Das Wormser Edikt gegen Martin Luther von 1521 sei durch das Reichsrecht in jeder Hinsicht gedeckt gewesen. »Wolte Gott, daß demselbigen Gebott wirkliche Folg geleistet were / ohn zweiffel würde es im H. Reich viel besser geschaffen seyn / als wir leyder vor Augen sehen.«<sup>54</sup> Daher sei auch das Verbot, ketzerische Schriften zu lesen, gerechtfertigt, den Christen müsse alles verhasst sein, »was auß der Schul deß Hauptfeinds Gottes herkomt.«<sup>55</sup> Am Ende dieses Abschnitts wird zwischen christlicher Häresie und heidnischer Abgötterei nicht mehr unterschieden; die Tötungsverbote für das Opfer an die fremden Götter oder für die Fremdgötterprophetie aus Ex 22,10 und Dtn 13,1, auch das Steinigungsgebot für Gotteslästerer aus Lev 24,14 und das davidische Ausrotungsgebot für die Sünder (2 Kön 22,6) werden mit zahlreichen weiteren Belegstellen, freilich ohne konkrete Anwendungsempfehlungen, angeführt. Noch vom Evangelium der Heilung der Aussätzigen her ließ sich eine Brücke zur Ausgrenzung der Häretiker durch die politischen Obrigkeiten schlagen. Die Merkmale ihrer öffentlichen Diskriminierung – zerrissene oder zerschlitze Kleider, Verdecken und Verhüllen des Mundes – wurden als Anleitung und biblisch begründete Aufforderung zur Verfolgung durch die weltliche Obrigkeit gelesen:

»Eben an den zerrißnen Kleidern erkennet man die Secten vnnd Rotten für den Catholischen / denn dise zerrißnen Kleider seind nicht anders / als Uneinigkeyt / Spaltung vnnd Zwietracht in der Religion. [...] Das ist eygentlich jr kenn- vnnd merckzeichen. Sie schämen sich zwar diser jrer Uneinigkeyt / Plätzen vnnd Flecken jimmerdar an jren Klaydern / aber vergebens / denn wann sie gleich an einem ort

ein wenig zunäen / so bricht es am andern wiederumb auf / verpappen vnnd verkleiben sie einen riß / so begibt sich vnder jnen schnips ein newer riß.

Solang sie außsätzig / das ist / Ketzer seind / solang müssen sie dise zerschnitne vnnd zerrißne Klayder tragen: das ist GOTTES Ordnung vnnd Befelch / dabey bleibt es billich / die Ketzerey traget die Uneinigkeyt auff dem Rucken: beliebet dir eins / so beliebe dir auch das ander. [...]

Also soll man auch den falschen Lehrer jre Mäuler verbinden vnnd verstopffen / auff daß die unschuldigen auß jren reden / disputieren vnnd Predigen nicht inficiert werden [...]. Derwegen die Catholischen Herrn vnnd Fürsten gar Vnrecht daranthun / daß sie in jren Gebieten vnnd Landen den Sectischen Predicanten nichts vmb das Maul hencken / sondern sie frey lassen schwätzen / schreyen / lehren und predigen / was sie wöllen: Jr Halß oder Keele stehet allweg offen wie ein offen Grab / darauß ein unleidlicher Gestanck für vnnd für rauchet.«<sup>56</sup>

Wo die katholischen Fürsten, teils gegen die realpolitische Lage in ihren Ländern, zur Protestantenverfolgung hingedrängt werden sollten, blieben die Obrigkeiten, und zwar die katholischen wie die evangelischen, der Gebetspflicht der Christen überantwortet.<sup>57</sup>

Der ganze Diskurs ist nicht einfach zu deuten. Einerseits konzentrierte er die Obrigkeitslehre fast ausschließlich auf die Pflichten rechtgläubiger Herrscher gegen die wahre Religion; diejenigen Einsprengsel, die sich auf allgemeine Gerechtigkeit gegenüber den Untertanen, die Einsetzung loyaler, Bedrückung und Ausbeutung verhindernder Zwischengewalten, persönliche Frömmigkeit oder einen mäßigen Lebensstil richteten, traten ganz zurück. Wahre Herrschaft im christlichen Verständnis, so sollte gehört und gelernt werden, stehe in einer langen Geschichte der wechselseitigen Zuordnung von ›regnum‹ und ›sacerdotium‹, unterwerfe sich in geistlichen Dingen dem Urteil der Priester, trete als Zwangsgewalt für die Belange des Glaubens ein, bekämpfe die Häresie und fördere, nicht zuletzt durch die eigene Bekehrung im Rahmen der Missionsgeschichte, die Ausbreitung des apostolischen Christentums. Implizit hielt dieser Diskurs vorsichtig am Verbot der Zwangsbekehrung fest, legitimierte aber doch indirekt ein erhebliches Maß an obrigkeitlicher Gewaltausübung in Religions- und Gewissensfragen. Wer nur einigermaßen mitdachte, dem konnte nicht verborgen bleiben, auf wen die Verweise eigentlich zielten, welche mit den Gottlosen der Hebräischen Bibel oder den Donatisten appliziert wurden.

Auf der anderen Seite aber wurden die nachreformatorischen Konfessionskriege geradezu gezielt beschwiegen, während man sich auf den Bauernkrieg und die Habsburgischen Bauernaufstände als geschehene und abgeschlossene Negativexempel des Aufruhrs beziehen konnte. Die gewesenen, die drohenden, die zeitgenössisch ausgetragenen Religionskämpfe im Reich bleiben hinter dem Schleier der Analogie verborgen. Die Kontroversepredigt war allgegenwärtig, dennoch folgerte niemand aus allen diesen Polemiken eine explizite Legitimation des Religionskrieges, ja eine solche wurde nicht einmal angedeutet – nirgends.



Für den erstaunlich diffusen Befund bietet sich derzeit nur eine Erklärung an: Die auch und gerade in der Schultheologie höchst umstrittene Frage, ob und in welcher Weise ein Kleriker an Kriegen teilnehmen dürfe oder nicht, beantworteten sämtliche Thomas-Interpreten im Hinblick auf das eigentliche Geschehen einhellig negativ. Sie waren der festen Überzeugung, es sei Geistlichen verboten, von sich aus und mit eigener Hand zu kämpfen.<sup>58</sup> Mit diffizilen Unterscheidungen wurde erörtert, in welchem Falle ein Geistlicher zur Verteidigung seines Lebens, der Kirchengüter oder des Vaterlandes sich eigenhändig an Kriegshandlungen beteiligen dürfe; alle Autoren freilich kamen darin überein, dass er sich dadurch eine wenn auch schuldlose Irregularität zuziehe, welche ihn auf Lebenszeit von geistlichen Amtsverrichtungen ausschließe. Einschlägig für unsere hiesige Fragestellung jedoch war das Problem, ob es Klerikern, »mag es ihnen auch nicht erlaubt sein, von sich aus zu kämpfen, trotzdem gestattet [sei], an einem gerechten Krieg teilzunehmen und in diesem Krieg zum Kampfe zu ermuntern?« Luis de Molina zitierte hier Thomas von Aquin direkt, indem er eine Kriegsteilnahme erlaubte, »um den gerechtermaßen Kämpfenden mit ihren Ermunterungen, Lossprechungen und anderen geistlichen Hilfen dieser Art geistlichen Beistand zu leisten.« Molina selbst war der Meinung, dass Geistliche daher »während eines Gefechtes die Soldaten allgemein zum Kampfe und zur Verteidigung des Glaubens und zur Verbreitung der Kirche durch Kämpfen aufmuntern« dürften, ohne sich eine Irregularität oder Weiheunfähigkeit zuzuziehen, »wie viele Todesfälle und Verstümmelungen unter den Feinden auch folgen mögen.«<sup>59</sup> Andere jedoch urteilten wesentlich zurückhaltender. Der am Luther-Prozess als päpstlicher Ankläger beteiligte Silvester Prierias formulierte,

»daß Kleriker erstens nicht mit eigener Hand kämpfen können, weil sie für Besseres bestimmt sind; zweitens auch nicht ermuntern oder bei einem gerade stattfindenden Konflikt dabei sein können, es sei denn zur Verteidigung; drittens daß Kleriker auch nicht vor einem Konflikt zum Töten oder Verstümmeln, sondern nur dazu auffordern können, den Glauben oder das Vaterland zu befreien.«<sup>60</sup>

Weil es umstritten war, in welchem Maß sich Geistliche unter dem Etikett des geistlichen Beistands im Krieg oder für den Krieg engagierten durften, und weil die Folgen der »irregularitas« so erheblich und schwerwiegend waren, sahen sich Prediger offenbar zu erheblicher Zurückhaltung herausgefordert, im Vorfeld zu einem Religionskrieg oder in seinem Verlauf zu Gewalthandlungen an den Gegnern aufzufordern. Denkbar freilich ist auch eine zweite Begründungsvariante: Es war gerade die Obrigkeitslehre, welche die Geistlichen veranlasste, über Gebotenheit und Notwendigkeit von Waffengängen nicht vor einem allgemeinen Publikum von Untertanen zu sprechen, welche ohnehin im Gehorsam gehalten waren, den Entscheidungen ihrer Obrigkeit auch über Krieg und Frieden zu folgen und von einer eigenen Überprüfung der Gerechtigkeit des Kriegsgrundes dispensiert zu sein, wenn die Ungerechtigkeit einer solchen Maßnahme nicht offen am Tage lag.<sup>61</sup>

#### 4. Ansätze einer Kriegsethik – Tapferkeit und Gehorsam, Soldgerechtigkeit und Ehrlichkeit, Marodieren und Gewalt

Gerade weil der Krieg hinzunehmendes Elend in einer sündigen Welt war, galten einer Ethik des Krieges enorme Anstrengungen der Prediger. Die soldatischen Tugenden als solche standen dabei nicht in Frage.

»Der Kriegsstand vnnd der Kriegsleut Ampt ist ein guter vnnd Gottseliger Standt vnnd Ampt / doch findet man gar wenig fromme Soldaten / die Schuld ist aber nicht dessen / weil der Soldaten vnnd Kriegsleut Ampt vnnd Standt ein unChristlicher Standt ist / sondern weil sie sich denselbigen Standt mißbrauchen / vnnd kan ein redtlicher ehrlicher Soldat / wann er einem Herren dienet / der eine gerechte Sach hat / in seinem Ampt vnnd Standt selig werden.«<sup>62</sup>

Leichpredigten beklagten »einen großheldischen Soldaten vnnd Caballier« und lobten Gefallene als »tapffere Helden vnnd Soldaten / die glücklich gekriegeret haben / einem gantzen Land nutz vnnd gut [...].«<sup>63</sup> Insbesondere »fromme Kriegsleut / welche Mannlich für die Catholische Kirch gestritten / seyndt aller Ehren werth.«<sup>64</sup> Dieser doppelte Dienst für Vaterland und Kirche machte bei einigen Predigern den sattsam bekannten Mangel an Frömmigkeit mehr als wett, während andere ihn als ein Grundübel des Soldatenstandes verurteilten. Solche Grundaussagen werden in der Regel aus dem Alten Testament belegt mit den bereits aus dem Obrigkeitsdiskurs bekannten Erzählkreisen, ergänzt aus dem Heiligenkalender. Ein Soldat solle wie diese Vorbilder darauf achten,

»daß er einem Herrn dienet / der eine gerechte Sach hat. Wehe aber den Soldaten / welche sprechen: sie nehmen Gelt vnnd dieneten auch dem Teuffel / vnnd hülffen den Himmel stürmen.«<sup>65</sup> »Wann nun ein Soldat solches alles umb Christi Willen also willig und geduldig außstehet / vnnd in Gnaden bey Gott ist / so kann er viel darmit bey Gott dem Herrn verdienen.«<sup>66</sup>

Hier rekurrierte der Prediger auf ein Modell transzendenter Interaktion, das auch in anderen teils ganz alltäglichen Zusammenhängen katholischer Lebensführung anzutreffen war und von Andachtsbüchern intensiv empfohlen wurde: Die Einschreibung des eigenen Selbst, insbesondere der eigenen Mühen und Leiden, in jenen vollkommenen Willen und jene Selbstausrichtung auf das göttliche Vorherwissen, welchem sich Jesus selbst bei seiner Passion überlassen hat. Dieses Bergen des eigenen Selbst in der Passion Christi und ihren Heilswirkungen hatte die frühneuzeitliche Frömmigkeitslehre zu einer umfassenden Technik des Heilserwerbs ausgebaut, die auf beliebige Wirklichkeitsfelder angewandt werden konnte.<sup>67</sup> Obwohl der Kriegerstand allgemein um der gerechten Sache willen seinerseits für gerecht erklärt wurde, focussierten die Predigten gerade im Zusammenhang der Verdienstlichkeit das Religionsproblem, das auch die Obrigkeitslehre geprägt hatte.

Dennoch kann nicht verkannt werden, dass die Heilsaussichten für Soldaten in den Predigten in der Regel in trüben Farben gemalt wurden. Das freilich lag kaum daran, dass sie Soldaten waren, sondern an dem Vorwurf, dass sie schlechte Soldaten seien, ihnen die rechte christliche Haltung und Berufsauffassung

fehle und »sie sich in jrem Standt nicht halten / wie sichs gebühret. Die Soldaten müssen für ihr Vatterlandt streitten vnnd leyden / vnnd in dem Fall folgen sie vnserm HERRN Christo nach / welcher auch für vns gestritten hat / damit wir Friede hätten.« Diese Haltung, und hierin liegt der Kern der Ethisierungsanstrengungen und der Zähmungversuche des Krieges, diese Haltung setzte die ethisch fundierte Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten voraus. Mit »Löwen muth« an den Feind heranzugehen, Zivilbevölkerung und Unterworfenen aber zu schonen, ist eine der zentralen Forderungen.

»Das ist eine schlechte Kunst / vnnd ist nicht groß heldisch gehandelt / wann einer die Bawern in den quardiren vnnd Garnisonen / die sich nicht wehren dürffen / dapffer buchet vnnd thürängelt [...]. Wann Kriegsleut Freunden das jrige nemen / das heißt nicht Beuth gemacht / sondern es heist geraubt vnnd gestolen / vnnd ist wider das siebendt Gebott.«<sup>68</sup>

Für eine solche Disziplinierung der Soldateska im Sinne einer christlichen Kriegsführung gab es zwei wesentliche neutestamentliche Reverenztexte: zum einen die in der Bußpredigt Johannes des Täufers festgehaltene Forderung, Soldaten sollten niemanden misshandeln und erpressen, sondern sich mit ihrem Sold begnügen (Lk 3,14); zum anderen die ausführliche Erzählung über den Hauptmann von Kafarnaum, dessen auf den Tod kranken Knecht Jesus heilte. Weit über den eigentlichen Inhalt der Geschichte hinaus wurde insbesondere die erzählerisch angereicherte Fassung bei Lukas (Lk 7,1-10; vgl. Mt 8,5-13) zum Anlass ausführlicher Reflexionen über gerechtes und ungerechtes Soldatenleben. Aus der Befähigung des Hauptmanns, Gehorsam und Disziplin durchzusetzen (vgl. Lk 7,8) schloss der Prediger auf seine besondere Eignung, welche »billich vom Kriegsvolck geliebet / geehret / vnnd in aller vnderthänigkeit Gehorsamb bedienet« werde. Der Jesuit Georg Scherer nahm das zum Anlass, das Patronage- und Privilegienwesen zeitgenössischen militärischen Aufstiegs scharf zu kritisieren, in welchem man »nur durch gunst vnnd freundschaft / durch gaben vnnd geschänck / oder darumb / daß Ehr einer vom Adel / oder Herrenstandts ist / zu diesem Befehl kommen«. Die Kritik daran entzündete sich insbesondere an den Opfern der Unerfahrenheit, wenn »durch jre vnfürsichtigkeit / etliche Hundert / ja etliche Tausent auff die fleischbanck« gegeben würden, während erfahrene Befehlshaber das Leben ihrer Leute hätten erhalten können. Schließlich wird am Beispiel dieser Perikope auch die Verletzung der Fürsorgepflicht durch militärische Führungsschichten angeprangert: ausstehenden Sold nicht zu zahlen, Soldgelder zu verspielen oder mit Dirnen durchzubringen und derweil die Landsknechte der Not und Armut auszusetzen, verdorbenes Essen ebenso zu völlig überhöhten Preisen zu verkaufen wie Kriegsrüstung, um Letztere Kranken, Invaliden oder Getöteten anschließend wieder abzunehmen, Frauen und Kinder um karge Soldatenerbschaften zu betrügen. Hauptleute hätten sich um Kranke oder Verwundete, insbesondere aber auch um sterbende Soldaten zu kümmern, statt sie im Feldlager oder nach einer Schlacht elendiglich verrecken zu lassen.<sup>69</sup> Denn es gehe »bey unsern Zeiten zue / daß GOTT im Himmel erbarmen soll [...]. Ja vil Obristen vnnd

Hauptleuth sehen gern / daß die Kriegsleut hauffenweiß sterben / dann die Todten seindt jnen nützer / wie die Lebendigen [...]« Sie behielten deren ausstehende Besoldung ein, gäben bei der nächsten Musterung die Toten als noch Lebende aus, um ihren Lohn erneut für sich behalten zu können; während die Soldateska halb verhungere, könnten sie »fressen und saufen / jr Beuttel lachet darüber / Der Landtsknecht Todtfall / ist der Obristen aufferstehung vnnnd leben / [...] der Landtsknecht vnnheyhl verderben / ist der Obristen heyl vnnnd wolfarth.«<sup>70</sup> Beklagt wurde insbesondere, dass kranke und verwundete Soldaten einer geistlichen Sterbebegleitung entbehrten. Da die Kriterien eines christlich vorbereiteten »guten«, heilsamen und auf das ewige Leben zuführenden Sterbens in beiden Konfessionen sehr genau definiert waren, wurde es den Obristen als unchristliche Verantwortungslosigkeit ausgelegt, das Geld für eine angemessene Feldseelsorge zu sparen. Über deren Organisation in frühneuzeitlichen Heeren sind wir nach wie vor kaum informiert; die verstreuten Hinweise deuten auf eine miserable Versorgung der Regimenter mit Feldgeistlichen, auf deren insbesondere in kaiserlichen Heeren jämmerliche Bezahlung auf der Ebene von Trommlern und Scharfrichtern und schließlich darauf hin, dass deren religiöse Auffassungen und Praxis von ähnlich robuster Natur war wie diejenige der Söldnertruppen selbst und ihrer Trosse. Von einer intensiveren, den Einzelnen nur minimal persönlich zugewandten Seelsorge kann gar keine Rede sein, zumal dann, wenn Schlachten oder Seuchen den Tod zum Massensterben auswuchern ließen; Schillers eingangs zitierter Kapuziner darf als Ausnahmeerscheinung gelten.<sup>71</sup> Bildquellen zeigen selten Feldgeistliche; ihre Hauptaufgabe war der Trost Kranker und Verwundeter, die (als in der Regel völlig erfolglos geschilderte) Predigt einer rudimentären Moral, schließlich der Versuch, mit Gebeten, Sakramenten und Sakramentalien vor und nach der Schlacht Disziplin und Todesgefasstheit zu stärken. Ein Versuch, die eigenständigen und eigenwilligen Erscheinungsformen der Soldatenreligiosität im Sinne der Konfessionskirchen zu kanalisieren, wurde offenkundig nicht gemacht – im Gegenteil: Jeder Restbestand an Religiosität erschien dem Genrebild geeignet, das düstere Bild aufzuhellen, welches sich zivile Zeitgenossen vom Soldaten machten.<sup>72</sup>

Die Prediger, welche die leibliche und geistliche Vernachlässigung der Soldaten kritisierten, kannten sich in der Regel gut aus, was den Umgang militärischer Befehlshaber mit unerfahrenen oder abhängigen Landsknechten anging; solche und vergleichbare Praktiken detailliert zu schildern verlangte, dass die Geistlichen aus eigener Anschauung oder Berichten sehr genau wussten, wovon sie sprachen.<sup>73</sup> Auf solcher gewissenlosen Bereicherung könne kein Segen liegen, dennoch sei die Gewinnsucht für viele ein Hauptmotiv der Kriegsteilnahme:

»Jetzunder ist manicher Hauptman oder Obrister / im ersten antritt seines Ampts so arm / daß ein Fliegenschütz mit einem Roß seinen gantzen plunder führen möchte / bleibt kaum ein Jährlein / zwey im Ampt / begraset sich dermassen / daß Er Herrschafften zu Hundert Tausend Gulden werth erkauffen kann / daß schinden vnnnd schaben sie meistes theils von armen Landtsknechten herab / mit allerley findlein vnnnd grifflein / die sie jre vorthail vnnnd *Regalia* heissen / vnnnd doch bil-

licher vor Hell / vnnnd *diabolica* sollen genendt werden. [...] Wer wolte sein Leib vnnnd Leben / under einem solchen Schinder wagen?«

Und selbstverständlich war der Hauptmann ein großes Glaubensvorbild für die Berufung der Heiden in die Kirche insgesamt, indem »die grösse / breite / weitte vnnnd länge der Kirchen / die auß der Heydenschaft/ von allen vier Ecken der Welt / solte versamblet / vnnnd deß Himmelreiches theilhaftig werden.«<sup>74</sup>

Während jener Aspekt der Kriegsethik sich vor allen Dingen auf Befindlichkeiten bei der Truppe selbst richtete, bleiben Leib, Leben und Unversehrtheit der Güter für die Zivilbevölkerung ein wesentliches Thema der Predigt im Krieg.<sup>75</sup> Auch hier nahmen die Predigten kein Blatt vor den Mund:

»Was der zeit die Obristen vnnnd Hauptleut für ein *disciplin*, vnnnd zucht vnder den Kriegßleuten halten / ist Weltkündig / Burger vnnnd Bawern / Edle vnnnd Unedle / Geistliche vnnnd Weltliche klagen darüber / Da hilfft dafür kein Bitten / kein Vermahnen / kein Weinen / kein Fürstlichs Mandat / kein Keyserlichs General / kein *salua Guardia*, die Krieger gehen nit anders mit den Leuten umb / als wann sie nicht ehrliche Krieger / sondern offentliche Dieb / Straßrauber / Meußköpff / vnnnd Haußnopper weren / ohn alle forcht der Straffe [...]: Da muß alles preiß sein / wo sie hinkommen / haber / hüner / gens / kelber / bier / wein / Da ligen sie den Bawern auff dem Hals / fressen vnnnd sauffen Tag vnnnd Nacht / vnnnd zahlen nichts / schenden ihm dazu sein Weib vnnnd Kindt / vnnnd schlagen ihm die Haut voll an / kompt Er anders mit dem Leben darvon.«<sup>76</sup>

Während durch die Bescheidenheit der im Brotwunder Gespeisten körbeweise Brot übrig blieb, raubten die Soldaten aus ihren Quartieren, »was sie sampt jren Weibern vnnnd Troßbuben antreffen vnnnd mittragen können: Was sie aber nicht mittragen können / zerbrechen / verwüsten / vnnnd verderben sie / schlagen Fenster / Ofen / vnnnd dem Weinfuß den Boden ein.«<sup>77</sup>

Ohne jeden Verdienst bleibe das Kriegshandwerk, wenn es nur auf Sold und Beute ausgerichtet sei, wenn man bereit sei, den gesunden Leib und das kurze Leben selbst für den Teufel einzusetzen, um am Reichtum der ganzen Welt das Seelenheil zu verlieren, wenn man sich durch das Soldatendasein lediglich »faule Tage schaffen / vnnnd daheime nichts arbeiten« wolle oder wenn man »sich zum Kriegen gebrauchen lasse [...] / damit sie nur etwas sehen vnnnd erfahren mögen – kurz:

»sondern deß endts soll man in Krieg ziehen / damit man Gott / seinem H. Wort / der Christlichen Kirchen / vnnnd der Warheit vnnnd Gerechtigkeit dienen / vnnnd sie fördern helffe / die solches Endts in Krieg ziehen / die verdienen bey Gott dem Allmächtigen viel.«<sup>78</sup>

Am aussichtslosesten dürfte sich der Versuch einer Zivilisierung der Kriegermentalität ausgenommen haben. Gegen den aufgeblasenen Stolz, die Prahlerei, den Hochmut und die Selbstgewissheit der Sieger, die plumpe Verantwortungsscheu der Verlierer, die gentil motivierte Verachtung christlicher Nationen untereinander predigten die Geistlichen durchaus in einem Ton der Hoffnungslosigkeit. Dass sich das vielfach mit Schwur, Fluch und Gotteslästerung verband, mehrte in den Augen der geweihten Kanzelredner die Heilsaussichten

der Militärs keineswegs.<sup>79</sup> Wie Mose mit einem Stock auf den Felsen habe schlagen müssen, auf dass er Wasser gebe, so müsse auch der Prediger auf den Soldaten einschlagen, ihm drohen, ihm gegenüber »auch alle Evangelische Wafen / Instrumenten vnd Kriegsrüstungen brauchen«<sup>80</sup>. Dennoch sei die Bekehrung von Soldaten noch immer ein Wunder, das der Zusammenfügung von Feuer und Wasser vergleichbar sei. Dass den meisten Soldaten Andacht und Glauben abgehe, dass sie nicht so sehr Verteidiger ihres Königs und Fürsten, ihrer Länder und ihrer Kirche seien, sondern »Räuber und gottlose Freibeuter und Maußköpfe«, könne man unschwer am Verhalten der Soldaten bei der Passion Christi ablesen:

»Dann hat nicht Petrus vnder den Kriegsleuten Christum verläugnet? hat nicht Judas durch die Gemeinschafft der Soldaten gelehrt / CHristum seinen HErrn zuerrathen? haben nicht die Soldaten alle Instrumenten des Passions CHristi erdacht? Die Kriegsleut / O Gütiger HErr JEsu / haben dich zum allerersten angegriffen / gebunden / gegeisselt / verspiehen / das loß vber deine Kleider geworfen / dich mit Fäusten geschlagen / an das Creutz geheftet / dein Brust mit dem Spieß durchstochen / dich gelestert / geschmecht / vnd sogar dich / nach deinem Tod / verwacht. [...] Merckt auff jhr Soldaten: Ich sihe was massen zur grausamen vnd kläglichen zeit deß passions sich die Gräber aufgethan / die Elementen sich bewegt / die Felsen zersprungen / die Sonn verfinstert / der Himmel erschrecklich gebrüllt / der gantze Erdkreiß sich entsetzt / die Erde gezittert vnd ein leidiges trawriges Klagkleid angelegt habe / jhr Soldaten vnd kriegsleut allein waren die jenigen / welche ohne alle Forcht noch Entsetzung / oben auff der Höhe des Bergs Calvariæ / vnder dem Creutz / die zeit mit Würffel spielen verzehrt habt.«<sup>81</sup>

Das extrem negative Bild von den frühneuzeitlichen Heeren, in denen man weit überwiegend »grosse Schwermer / Spiler / Sauffer / Hurer / Jungkfrawschender / Ehebrecher / Gottsläßterer / Landtsknechtschinder / Blindenführer / Schnarcher / vnnnd daneben verzagte Fetteln« finde, wird in diesen Predigten noch kaum als strukturelles Problem des frühneuzeitlichen Söldnerkrieges analysiert; die Sozialpsychologie der Ausgrenzung, der die Soldateska allenthalben anheimfiel, wurde hier eher verstärkt.<sup>82</sup> Gleichzeitig herrschte im Einklang mit der moralischen Stigmatisierung weitgehend eine Vorstellung vor, die von einer Ethisierung der Kriegsleute eine Humanisierung des Kriegsverlaufes erwartete; erst diese würde dazu beitragen, dass im Kriege das Seelenheil gewonnen werden könne, statt geradezu zwangsläufig am Egoismus der Hauptleute verloren zu gehen:

»Vil auß den Catholischen Obristen vnnnd Hauptleuthen / achten sich wenig der Priester vnnnd Prediger / deß Gebetts vnnnd Gottesdiensts / weder für jre Personen / noch für jr vndergebnes Kriegsvolck. Das Geldt / so auff die vnderhaltung der Caplän vnnnd Prediger verordnet / wenden die Geitzhalse in jrem eygnen Nutz / vnnnd lassen die Kriegsleuth / wie die Hunde / dahinsterven / ohn Beicht vnnnd *Absolution*, ohn Sacrament vnnnd einigen geistlichen Trost / als wann kein Gott / kein Himmel / kein Teuffel / kein Hölle were.«<sup>83</sup>

Die Überlegenheit über den Feind wurde daher strikt an den Glauben geknüpft, wohl wissend, dass ein christliches Leben, welches den Kriterien frühneuzeitlicher Intensivierung in konfessionellem Sinne auch nur in Ansätzen

genügte, in den Söldnerheeren nicht vorausgesetzt werden konnte. Allerdings ist zwischen dem, was Prediger unter dem Eindruck der Konfessionalisierungsbemühungen für christlich oder »gottlos« hielten, und den historisch erheblichen Befunden über die hochgradig hybride Soldatenreligiosität zu unterscheiden.<sup>84</sup> Denn Soldatenreligiosität war keineswegs gottlos, wie man ihr vorwarf, aber sie blieb – auch angesichts des raschen Wechsels der Söldner zwischen katholischen und protestantischen Herren dienenden Heeren und militärischen Vorgesetzten<sup>85</sup> – ohne tiefere konfessionelle Bindung und konzentrierte sich auf die Bitte um eine »fröhliche Auferstehung« für verstorbene Familienangehörige und gelegentlichen Dank für die Errettung aus höchster Gefahr. Die Neigung, an Wunder, Prodigien, Erscheinungen, Kometen oder weinende Marienstatuen zu glauben, war sehr unterschiedlich ausgeprägt<sup>86</sup>, wobei gerade der Prodigianglaube schichtenübergreifend strikt auf den Glauben an das von Gott frei zugemessene Verhängnis des Kriegsschicksals gebunden blieb und somit dem Kirchenglauben keineswegs fern stand: Das Himmelszeichen war als Verkündigung, Warnung oder Strafe ein Anruf zu Buße und Umkehr.<sup>87</sup> Traditionelle Heiligenkulte und Landespatronate fügten Soldaten in ihre Überlebenskämpfe ebenso ein wie daraus abgeleitete, freilich keineswegs orthodoxe Beschwörungsrituale und Amulette.<sup>88</sup> Nicht zuletzt sind Kirchenschändungen als seit dem späten Mittelalter bezeugte Versuche zu interpretieren, in der Zerstörung von Gnadenorten, Reliquien und Ereignisorten des Sakralen wie Altären und Kanzeln die himmlischen Alliierten der Gegner wirkmächtig zu schwächen.<sup>89</sup> Aber das Fluchen und Schwören der Soldaten bedrohten wie ihre magischen und zauberischen Praktiken den Segen Gottes und provozierten seinen Zorn; und so zeichneten auch Flugblätter und Buchillustrationen die Kriegsknechte als »gottlose Gesellen« und Mitglieder der »Ecclesia Antichristi«. Allein dem »konfessionellen Bilderkampf« blieb es vorbehalten, fromme Soldaten als Verteidiger der jeweiligen Rechtgläubigkeit in Szene zu setzen.<sup>90</sup> Exempel betonten, dass nicht die Heeresstärke als solche, sondern die Gottesbeziehung Garant des Sieges biblischer und historischer Helden auch gegen übermächtige Feinde gewesen sei.<sup>91</sup>

»Es sollen auch Kriegsleut ein fromb tugendtsamb Leben führen / dann solchen gibt Gott der Allmächtig Glück vnnd Sieg / deßwegen siegte auch der König David mehr als Saul / woher kam es / daß der Gedeon also siegete? Sein Tugendt / sein Frombkeit machte es / also auch Josua / Jephthe / Judas Machabeus / und andere.«<sup>92</sup>

Auch der Jesuit Georg Scherer, der bereits mehrfach als einer dem frühneuzeitlichen Heerwesen besonders kritisch gegenüberstehender Prediger erkennbar wurde, koppelte die Frage nach der Unterstützung Gottes für katholisch-kaiserliche Heere auch an das Problem des gotteslästerlichen Sprachgebrauchs und der weit verbreiteten Fluch- und Schwörpraxis im soldatischen Umgangston:

»Wir Christen aber bekennen zwar / daß kein ander Gott sey / der vns helffen vnnd erretten köndte / von allem Vnglück / als vnser Gott / dennoch wirdt jedermann / sonderlich den Obristen vnnd Hauptleuten / auch jrem Kriegsvolck / das Gotts-

lestern frey vnnd vngestraftt / inn vnnd ausser dem Lager passiert. Wie soll Gott mit vns vnnd vnder vns sein? Wie können wir ein rechten Sieg verhoffen? Wie mögen wir wieder vnser Feindt triumphieren? Wie sollen wir etwas fruchtbarlichs außrichten?«<sup>93</sup>

Alles in allem also lassen sich ungebrochene Vorstellungen einer göttlichen Sieghilfe für die Seinen in diesen Predigtvorlagen für die breite Masse einfacher Geistlicher und der durchschnittlichen Stadt- und Landbevölkerung nicht nachweisen. Vielmehr dominiert in ihnen ein ausgesprochen rationaler Zug, der zwar die wundersame Hilfe Gottes an den großen Geschichtsgestalten des Alten Bundes erwähnt, aber eben auch das Züchtigungshandeln eines zürnenden Gottes, der seine schützende Hand zurücknahm, sobald das Volk sich gegen seine Gebote und die Bedingungen der von ihm gegebenen Bundeschlüsse verfehlte. Heilsversprechen für Gegenwart und Zukunft wurden daraus nicht abgeleitet. Übrig blieb vielmehr praktisch ausschließlich der ethische Impuls: Gottes Gehorsam, Gebet, Bemühen um die eigene Gerechtigkeit, selbstkritische Reinigung von Sünde und Überhebung und schließlich immer wieder die Bereitschaft, Gut und Leben in den Dienst eher noch der Kirche Christi als des Fürsten und des Vaterlandes zu stellen.

Es ist daher um so bemerkenswerter, dass in dieser dem Krieg doch zeitgenössischen geistlichen Wohlredenheit die Vorstellung einer marianischen Sieghilfe ebenfalls praktisch völlig ausfiel. Klaus Schreiner hat ausführlich beschrieben, welche Rolle Maria »als Vorkämpferin gegen das Böse, als ›Siegerin in allen Schlachten Gottes‹ und als Patronin der christlichen Heere gegen Türken und Ketzer« in der »politischen Religiosität des 16. und 17. Jahrhunderts« spielte.<sup>94</sup> Der Sieg der Flotte der »Heiligen Liga« bei Lepanto (7.10.1571) am Tag der Bittgänge der römischen Rosenkranzbruderschaft musste im 1572 von Papst Pius V. angeordneten Dankfest am Tag der Schlacht von Lepanto Maria als ›Siegesgöttin‹ besonders eng an die Türkenkriege binden. Im Dreißigjährigen Krieg war es vor allem Bayern, welches die Marienverehrung zum zentralen Faktor religiös-politischer Identitätsbildung fortentwickelte. Unter Maximilian I. (1573–1651), dem nach der Schlacht am Weißen Berge zum ersten Kurfürsten erhobenen Bayernherzog, wurde der Marienkult enger mit der Kriegserfahrung verbunden. Auf der Kriegsfahne der Bayern führte Maria das Heer als Himmelskönigin an.<sup>95</sup> Maximilian I. interpretierte den Dreißigjährigen Krieg wesentlich als Krieg des Glaubens gegen den Unglauben, eine Gesamtstaatsfrömmigkeit, die 1638 mit der Errichtung der Münchner Mariensäule einen besonderen öffentlichen Ausdruck fand. Die Habsburger haben während des Dreißigjährigen Krieges in Wien vergleichbare Inszenierungen nachgeholt. In den Predigten hingegen, die zeitgenössische Kriegserfahrung gleichsam in den Knochen, spielte diese politisch ausgemünzte Mariologie nicht die mindeste Rolle. Weder wurde der Sieg in der Seeschlacht von Lepanto nur ein einziges Mal erwähnt, noch schlug sich die dynastisch gepflegte Kriegsmariologie der himmlischen Schlachthelferin in den zahlreichen mariologischen Predigtthemen im katholischen Festkalender oder Jahreskreis nieder. Wenn also die Berichte, auf die Klaus Schreiner und viele andere ihre Darstellung über Maria im Krieg gestützt haben, ein richtiges Bild von der



Beanspruchung transzendenter Alliiertes in den katholischen Heeren des Dreißigjährigen Krieges vermitteln, dann wird man zumindest festhalten müssen, dass deren Übertragung in die Allgemeinreligiosität an den alltagstheologischen Schaltstellen, an denen man sie hätte erwarten dürfen und müssen, offenkundig nicht stattgefunden hat.<sup>96</sup> Ist der Krieg in der frühneuzeitlichen Predigt ein marginales Thema, dann ist es die göttliche oder marianische Sieghilfe allemal.

## 5. Das Strafhandeln Gottes und die Predigt wider Trübsal und geistliche Verzweiflung

Für den Krieg gab es in der frühen Neuzeit klar bestimmbare Zuständigkeiten: Herrscher und Obrigkeiten hatten seine Gerechtigkeit zu prüfen, seine Führung klug abzuwägen, seine letztendliche Befriedung im Auge zu behalten. Militärbefehlshaber und einfache Soldaten hatten sich im Gehorsam gegen die Gebote Gottes und ihrer Herren an einer Ethik der Humanisierung auszurichten und sich ansonsten durch Tapferkeit gegen den Feind und barmherzige Zurückhaltung gegen Zivilbevölkerung und Unterworfenen zu bewähren. Alles in allem aber waren das doch begrenzte Gruppen und der Hauptadressat einer Predigt im Kriege blieb vor allem eins: sein Opfer nämlich. Für den katholischen Durchschnittshörer dessen, was aus den hier analysierten Predigtenwürfen auf der je konkreten Kanzel gemacht wurde, war der Krieg ein passiv hinzunehmendes Widerfahrnis, ein religiös zu deutender Schicksalsschlag. Dies ist der Grund, warum die Behandlung des Krieges in einem hohen Maß Gegenstand der sogenannten Trübsal-Predigten war, die man getrost als eigene thematische Untergattung des gesamten Genres betrachten darf. Denn Predigten zur geistlichen Behandlung der Trübsal bearbeiteten ein zentrales pastoraltheologisches Problem: die Sorge, dass zu hart geprüfte Menschen der geistlichen Verzweiflung verfielen. Denn diese religiöse Verzweiflung, verstanden als fundamentale Skepsis gegenüber der Bereitschaft Gottes, mit einem einsichtigen Sünder um Christi Willen barmherzig zu verfahren, galt als Todsünde. Die Güte Gottes zu leugnen, weil man in der eigenen Erfahrung keinen Anhalt mehr für deren Wahrscheinlichkeit fand, war die schwerste denkbare Gotteslästerung. Wer in diesem Seelenzustand starb, war um jede Aussicht, im Jenseits der Hölle zu entkommen, betrogen. In welchem Maß der Dreißigjährige Krieg diese Formen der Melancholie und Verzweiflung auszulösen vermochte, davon geben neben vielen anderen auch die im Sonderforschungsbe reich bearbeiteten Selbstzeugnisse beredten Ausdruck.<sup>97</sup>

Über die Interpretation des Krieges und anderer Bedrohungen des Lebens als verdiente Strafe Gottes für die Sünden der Menschen ist schon viel geschrieben worden.<sup>98</sup> Das dahinter stehende drängende Heilsanliegen wurde dabei aber m. E. übersehen. Es tritt erst hervor, wenn die in den Trübsalpredigten vielfach gespiegelte extreme seelische Not der Sterbenden und Ausgeplünderten, der Hinterbliebenen und eine schreckliche Zukunft Fürchtenden in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts konsequent auf den Gottesdiskurs bezogen

wird, der in der oben beschriebenen Weise das Angenommenwerden zum Heil in Frage stellte. Die hilflose Ausgesetztheit, mit der auch die Geistlichen die allgegenwärtige Bedrohung begleiten mussten, ließ ihnen kaum einen anderen Ausweg, als umso unausgesetzter auf das traditionale Argument zu verweisen, demzufolge im Jenseits wahrhaftig und gerecht vergolten werde, irdisches Glück hingegen stets fragil und brüchig bleibe. Kaum einmal ist diese Grund- erfahrung in einem so dichten Stakkato verbalisiert worden wie durch den Münchner Jesuitenprediger Jeremias Drexel, dessen Werke u. a. 1645 in Mainz auf deutsch erschienen waren:

»§. 30. Was ist das Leben? Das Leben ist ein Blum / ein Rauch / ein Schatten / ja deß Schattens schatten / ein Wasserblaß / ein Staub / ein Schaum / ein Taw / ein Tachtropff / ein Eyß / ein Regenbogen / ein außlöschende Wachßkertz / ein durchlöcherter Sack / ein bawfelligs Haut / ein betrieglicher Aschen / ein FrülingsTag / ein unbestendiger April / ein einziger Thon einer Lauten / ein zerbrochner Krueg / ein Bronnradt / ein Spinnenweb / ein Meertropffen / ein Strohalm / ein Sonnenkraut / ein kurtze Comedi / ein fliegendes Füncklein / ein trauriger Nebel / ein Blasen voll Wind / ein Tauben so an der Sonnen gleissed. Das Leben ist ein zartes Glas / ein leichtes Baumblat / ein subtiler Faden / ein Guldiner jnwendig fauler Apffel. Wann der Schatten nichts ist / was ist dann der Traum deß Schattens? Diese vnnd andere vielhundert dergleichen Namen gehen gar ähnlich vnnd füglich auff das Menschlich Leben. [...] Was ist dann das Leben? Mit kurzen Worten: Die Zeit deß Menschlichen Lebens ist nur ein Punkt: Die Natur ein unbeständigkeit: Der Verstand sehr dunckel: Deß gantzen Leibs zusammenfügung ist verweßlich: Das Gemüt umbschweiffig: Die Würden ein Rauch / die Reichthumben seynd dorn / die Wollüst ein Gifft. In Summa alles was am Leib / ist ein rinnender Fluß / was am Gemüt / ein Traum: Das Leben ist ein Krieg vnnd ein auffenthaltung deß Gasts / in einer frembden Stadt / in einem Gewelb / voller elends vnnd mühseligkeit.

§. 31. Das Leben ist ein Comedi. All vnser Leben ist ein Comedi. Wir seynd die Comedianten / einer agiert vnnd vertritt ein König / der ander ein Bettler / dieser agiert ein Fürsten / jener ein Doctor / ein ander ein Bawern. Was einem nun Gott für ein Person gibt / die soll einer nach gebür agiern. [...] So ist demnach nit auff diß zumercken / was wir jetzt seyn / sondern was wir künfftig seyn werden / wann wir vnser Comedikleidt werden hinweg gelegt haben. Ligt auch nicht daran / ob wir ein fürneme oder schlechte Person gehabt / wann wir sie nur wol agiert haben.«<sup>99</sup>

Demgegenüber ist die Rede vom Strafzorn Gottes gerade nicht als zynische Umkehrung zu werten, mit denen Theologen die Allgegenwart des Leidens gegen die Leidenden selbst gewendet hätten. Vielmehr ging es ihnen offenbar darum, einen Konzentrationsprozess des religiösen Denkens und Empfindens zu erzeugen, eine bewusste Abkehr von der Welt, deren Verlauf zu ändern man sich nicht anmaßen sollte, eine konsequente Hinwendung zu dem, was im Jenseits, wenn die »Comedi« ausagiert war, Bestand haben würde. Die Prediger selbst verstanden die Strafrede als Ruf in die Umkehr, das Bekenntnis der verdienten Strafe als Teil der Buße. Genau darin lag die eigentümliche Dialektik der homiletischen Auseinandersetzung mit menschlicher Trübsal, die ja Tröstung zu sein beanspruchte: Das Theorem der Gottesstrafe musste dem von Gottes Barmherzigkeit und Heilswillen zugeordnet, ja untergeordnet werden,

erst dann lag die Trostfähigkeit des Glaubens in der Bekehrung und in der geduldigen Annahme des Leidens:

»Bist du verletzt O Herr / bist du erzürnt vber vns / tödte du vns / straff du vnns / züchtige du vnns mit deiner Göttlichen Hand. Hast du doch Pestilentz / Kranckheiten / Thewrung / Hunger in deiner Hand: von dir wollen wir alles mit Gedult annehmen / dann wir wissen / daß du auch mitten im Zorn deiner Barmhertzigkeit nit vergisest / wir haben gesündigt / thue du vns wie dir gefelt / allein erlöß vns zu diser Zeit vbergib vns nur nicht disen blutigierigen hunden [...]«<sup>100</sup>

Aus diesem Grunde war die Kriegsrhetorik im Strafhandeln Gottes durch Pest, Hunger, Krieg und den Wetterschaden der kleinen Eiszeit allgegenwärtig: Die Leiden waren »abgeordnete Landsknecht Gottes / welche vnser begangene Laster bestreiten«; Gott selbst agierte als Kriegsherr einer »allgemeinen Feldschlacht wider die Sünder«, in welcher »Hunger / Pestilentz / Wasser und andern Creaturn« die Menschen als »bewapnete Kriegsleuth [...] anfallen«.<sup>101</sup> Diesen Fastenpredigten ging es unter Verweis auf Jesaja und Hiob darum, nicht das Gute als Tat Gottes, das Böse und das Verderben hingegen als Tat des Teufels auszuweisen, sondern im gesamten Schicksal nichts anderes zu erkennen als das Wort und die Hand Gottes:

»Wo vnnd was vns derohalben vor ein Trübsal vberfalle / oder Hagel / oder Reiff / Wassergüß / Platzregen / Dieb / Rauber / Mörder / Fewer / Hunger / Pestilentz / Heyden / Ketzer / Engel / Teuffel / Himmel oder Erde / es komme her / von wannen es jmmer wölle / so müssen wir denselben fürchten / bitten / versöhnen / durch dessen Gewalt vnnd mit Wort alles erschaffen / vnnd dem alle Creaturen willig vnnd ohn Willen gehorchen müssen. Er der Herr ist / welcher die Creaturen bewapnet wider die unsinnigen Weltkinder. Vor denselben streit der gantz Erdboden wider die Bösen.«<sup>102</sup>

In diesem Zusammenhang hatten die Prediger auch das Gerechtigkeitsproblem zu lösen, das darin liegen musste, dass das Unglück des Krieges und seiner Begleiter die Frommen ebenso traf wie diejenigen, deren Lebenswandel ihrer Umgebung weniger Achtung abnötigte. Leichenprediger, die solche Erfahrungen zu kommentieren hatten, kritisierten daher die Alltagsphilosophie vom Glück der Davongekommenen und verlangten, das Los derer, »so viel oder groß Unglück gehabt« und »welche umbkommen vnnd gestorben / als Gott ein grosse Straff / es sey nun gleich Krieg / Pestilentz / Hunger / oder dergleichen vnder das Volck gesandt hat«, angemessen zu betrauern und für das eigene Leben eine Lehre daraus zu ziehen:

»Vnnd wann Gott einen Menschen allhier zeitlich straffet / vnnd derselbige Mensch bessert sich nicht / das ist eine Anzeigung / daß er ewig verlohren vnnd verdampt sey / weil kein Straff an jnen helffen will [...]. Es werden auch bißweilen (wie droben gesagt) Fromme gezüchtigt / aber dasselbige thut Gott nicht auß Zorn / sondern auß lauter Liebe [...]. Die Trübsal / welche Gott den Frommen zuschickt / seyndt Sporn / darmit Gott sie zum Guten treiben will. Gleichwie ein Reuter mit seinem Sporn sein Pferd fortreibt.«<sup>103</sup>

In einer theonom gedachten Welt und einem vom jenseitigen Gericht her entworfenen Leben hatten die Verschonten die gleiche Botschaft lernen sollen wie

die Geschlagenen: dass der strafende Gott nicht unter anderem auch, gar im Gegensatz dazu ein barmherziger Gott war, sondern dass in der Strafe selbst seine Hin- und Zuwendung, seine souveräne Gegenwart erfahren werden sollte:

»Also auch weil vns jetzund bey dieser Straffen Gottes Angst wirdt vnnd vbel gehet / so sollen wir GOTT DEN HERREN in vnnd mit dem Gebett früe suchen [...] er hat vns mit seinen Plagen vnnd Straffen geschlagen / vnnd wirdt dieselbige Wunden wider verbinden / vnnd seine Straff von vns abwenden.«<sup>104</sup>

Selbstverständlich musste das Beispiel Hiobs besondere Bedeutung gewinnen, wenn es darum ging, diesen unmittelbaren Zusammenhang von Barmherzigkeit und Strafhandeln Gottes bibeltheologisch abzusichern. Wenn fraglose Hinnahme und Bekehrung zur Voraussetzung dafür gemacht worden waren, Katastrophenerfahrungen in religiöser Seelengestimmtheit zu bewältigen, dann lauerte die Gefahr insbesondere dreier Gegenargumente, von denen her diese Plausibilisierungen einer gequälten Existenz in Frage gestellt werden konnten: die Abwälzung der Verantwortung auf die Schuld Adams und die Ursünde, die Interpretation der Welterfahrung durch Verfall auf den Teufels- und Hexenglauben, schließlich das Überkippen in einen ethischen Nihilismus, der sich weigerte, an die größere Geltungsmacht des Guten noch zu glauben.

Die Verurteilung des Menschen zum Tod und zur Rückkehr in den Staub der Erde war ein von den Predigern immer wieder betontes Grundaxiom der ›conditio humana‹, beruhend auf dem Urteil Gottes über die Sünde des ersten Menschen. Die Folgen dieses Urteils illustrierte Robert Bellarmin an der Sintflut, am Kriegsbeer des Pharaos, versinkend in den Fluten des Roten Meeres, an Sodom und Gomorra, untergegangen im Feuer.<sup>105</sup> Das alles aber beruhe auf dem Ratschluss Gottes, den Menschen eben nicht wie jene Kreatur zu erschaffen, welche willenlos und unbewusst entstand und verging, sondern »Gott hat den Menschen von Anfang an gemacht / vnnd jn in der Hand seines Rathschlags gelassen: vnnd jme zu geben Gesetz vnnd Gebott.« Schon die Schuld Adams also war der Ausfluss einer gottgewährten menschlichen Freiheit. Darum eben könnten die Anfechtungen des Lebens nicht ausschließlich auf die Verfehlung Adams zurückgeführt werden, welche wie ein Verhängnis über seine Kinder komme. Vielmehr setze sich die menschliche Freiheitsgeschichte fort und nehme jeden Einzelnen in eine vergleichbare Gehorsamsverantwortung gegenüber den göttlichen Setzungen:

»Daß ja das gantze Kriegsbeer der Armseligkeit jhrem Feldhauptmann dem Tod nachfolgt vnnd zugleich Pforten einschleicht / vnd wie wir lesen vom Tod / daß der Sünde Sold der Tod sey [Röm 5...] Es will aber vns nit gebüren / daß wir allein vnsern ersten Vatter Adam beklagen / als ob durch seinen einigen fall solches Elend vns betroffen / sonder wir hauffen vnnd vermehren solches Elend mit vnsern Sünden noch viel mehr.«<sup>106</sup>

Ging es aber darum, in einer ethischen Grundausrichtung des Lebens Gott und seinen Geboten die Ehre zu geben, dann musste der weit verbreitete Teufels- und Hexenglauben der frühen Neuzeit eine drastische Fehlinterpretation des-

sen darstellen, was Gott den Seinen als Züchtigung und Prüfung zgedacht hatte. Im Grunde war diese Vorstellung nichts anderes als eine Variante abgewälzter Verantwortung. Auch sie musste Kriegserfahrung als transzendentes Zuchtmittel, welches den Predigern um des Seelenheils der Betroffenen willen so heilig war, wirkungslos machen. Darum war der Hinweis auf die Alleinwirksamkeit Gottes als Letztursache allen Geschehens von großer Bedeutung:

»Wo ist die vrsach? vielleicht in Elementen / Himmel / Luft vnd Erd? vielleicht in Hexen vnd Vnholden? vielleicht in Teuffeln? Ach nein / die Wurtzel der bitteren Trübsal / ist die Lawigkeit im Glauben / die erkalte Lieb / die vielheit der Sünden / dardurch wir den himmlischen Vatter schwerlich erzürnet haben.«<sup>107</sup>

Schließlich unterschieden die Prediger drittens zwischen guter und schlechter Trübsal, wobei die schlechte in ihren gotteslästerlichen Folgen von der endgültigen Verzweiflung nicht weit entfernt war. Der Schluss, dass es angesichts der Kürze und Gefährdung des Lebens entweder auf jeden Restgenuss ankomme, dessen man noch habhaft werden könne, oder aber dass Moral in einer solchen Lage eher schade als nütze, man um jeden Preis sein Leben und seinen Vorteil zu sichern und sein Schäflein ins Trockene zu bringen habe, koste es andere, was es wolle – auch diese Haltung musste den Bußdiskurs und die ihn grundlegende Gottesrede um alle Wirkung bringen. Insofern wurde eine gute, heilsame Trübsal von einer schlechten strikt unterschieden:

»In den Menschen aber / als Erden / darauff sie felt / ist sie theils böß / wann ein Kranckheit / Thewrung / Krieg / vnd andere Verfolgung den bösen vngottsfürchtigen Leuten zur Sünden vrsach gibt / theils gut / wann fromme gottliebende Leut gleiche Plagen mit Gedult vnd Besserung jhres Lebens auffnehmen.«<sup>108</sup>

Über ihre allerorts mit Händen zu greifenden moraldidaktischen Absichten hinaus zielte die Trübsalpredigt freilich auf eine geistliche Haltung, deren Substanz sich aus stoischen Lehren speiste. Von Seneca sei zu lernen, so Jeremias Drexel, dass nur die beherzte Verachtung der Wechselfälle des Lebens ein »so freyes / so unerschrockenes / so beständiges / vnforchtsames Hertz / das allem Wollust vnnnd vnziemblichen Begierden Feind ist« hervorbringen könne, welches sein »einiges Gut vnnnd Reichthum« ausschließlic in »Gott vnnnd Göttlicher Will« zu finden versuche, »andere Frewden seynd entweder vngebührlich / oder doch zergänglich / vnnnd dem Menschen nicht ähnlich.« Die Freude des Gerechten unterscheide sich von den »Wollüst vnnnd Frewden / die dem gemeinen Pöfel gefallen«; eine solche Art verchristlichte stoische Gelassenheit, »so auß jr selbst entspringt«, sei »beständig vnnnd fest / mehret sich immerdar / nimbt zu / vnnnd bleibt biß an das End«. Solcher Art Tugendethik zielte auf eine Unabhängigkeit von den Wechselfällen des Lebens, welche »ein jinnerliche Ruhe / ein Fried vnnnd Einigkeit deß Hertzens / ein großmüthige Sanfftmut / ein sanfftüthige Großmüthigkeit jenseits der »Begierden« vnnnd der »häßlichen Pfützen vnreiner oder verbitterter Gedanken« angezielt; erst weit jenseits der strikten Tun-Ergehen-Zusammenhänge der fortgesetzten Mahnrede wider die Sünden wurde hier »die wahre Ruhe vnnnd Hochheit deß Gemüthes

gefunden, welche ihre Freude in der Erkenntnis vñnd Akzeptanz des göttlichen Willens finde.«<sup>109</sup>

Hier nun freilich kam ein Grundzug der nachtridentinischen Erlösungs- und Rechtfertigungslehre zum Zuge, welcher der ganzen Diskussion um die Kriegerfahrung als Leiderfahrung eine spezifisch konfessionelle Note gab. Denn wenn, wie das Konzil von Trient formuliert hatte, die göttliche Gnade der menschlichen Erlösung und Rechtfertigung nicht nur anfanghaft zu Grunde lag, sondern den ganzen Prozess der Heilwerdung des Menschen dauerhaft unterfing<sup>110</sup>, so war doch eine von der Gnade getragene Mitwirkung des Menschen unabdingbare Voraussetzung seiner Errettung. In diesem Zusammenhang formulierte die ganze katholische Frömmigkeitslehre der frühen Neuzeit die Bereitschaft des Menschen, sich dem Willen Gottes bedingungslos zu überlassen, mit dem ›terminus technicus‹ der »Aufopferung« des Eigenwillens; eben hierin lag die größtmögliche Annäherung des Menschen an seinen Erlöser, die größtmögliche ›imitatio Christi‹, als dieser in der Passion nicht seinen, sondern Gottes Willen geschehen lassen wollte. Aus dieser Willensübereignung hatte die frühneuzeitliche Gebetslehre eine Technik des Heilserwerbs gemacht, indem diese Form der Aufopferung sich gleichsam eigenständig in jene Verdienste hinein amalgamierte, welche der Tod Jesu Christi für die Sünder verdient hatte. Aus diesem Grunde musste der auch auf den Krieg hin geführte Diskurs um das geduldige Ertragen der Leiden und Härten, die er mit sich führte, mitten in den Kern des konfessionellen Streits um die Rechtfertigungsfrage führen. Der Jesuit Georg Scherer betonte daher in aller Schärfe gegen Luther, dass alle Aufforderung zur Geduld, zum Ertragen der Prüfungen und zur Bekehrung vollkommen nutzlos seien, wenn gemäß der Soteriologie Luthers damit vor Gott schlechterdings nichts verdient werden könne. Sei, wie Luther in seiner *Kirchen Postill* postuliere, »vñser Todt ein sündlicher vñnd verdampfter Todt [...] / als wann ingemein dahin aller Menschen Leyden vñnd Todt / nichts / verloren / sündlich vñnd verdampft wren«<sup>111</sup>, zeigten Bibel und Kirchengeschichte vielmehr, dass Gott sich des Leidens und der Verfolgung der Gläubigen so annähme, »als ob solches jm selber widerfahren were«, wer um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leide, dem werde nach Ausweis der Seligpreisungen (Mt 5,10) das Himmelreich gehören; zahlreiche weitere Belegstellen über die Belohnung der Gerechten im Himmel führen zurück auf den kontroverstheologischen Kernpunkt der Lehre über das Leiden im Krieg:

»Mit was gewissen vñnd vernunft / kan man dann die für verdampft halten / welche Christus vñnd der Haupt Apostel Petrus selig spricht / Wie soll vñser Leyden nichts verdienen / dieweil Christus da deß verdienten Lohns (*mercedis*) meldung thut?«

Aus zahlreichen weiteren Schriftbelegen folgert er, dass es

»lauter scheint / wie falsch Luthers vñnd seines anhangs Meynung sei / daß vñser Leyden nichts gelte / sonder allerdings verlohren vñnd verdampft sein sollte / dieweil Christus für vnns gelitten. Dise *consequentz* ist so gar lam vñnd böß / daß vilmehr das Widerspil darauß zu schliessen. Dann durch Christi Leyden / ist der

Christglaubigen Leyden verdienstlich / gültig / krefftig / köstlich / herrlich / vnnd selig worden.«<sup>112</sup>

Aus dieser Grundvorstellung flossen dann auch alle menschlichen Handlungsmöglichkeiten, welche blieben, um sich mit Geißel und Strafrute der Kriegesfurie auseinander zu setzen. Alle öffentlichen und demonstrativen Bußakte, Bittgänge, Prozessionen, Wallfahrtsgelöbnisse, das vierzigstündige Gebet u.a., mit denen Stadt- und Landgemeinden ihren Bußernst und Bekehrungseifer zu veröffentlichen suchten, fielen keineswegs unter das lutherische Verdikt der Werkgerechtigkeit.<sup>113</sup> Das »Jesu du Gebieter / erbarme dich vnser« sei »ein kurzes / aber ein krefftiges Gebettlein«; es »erfordere auch von vns kein gutes Werck / sondern biete vns allein an eytel Gnad / Heyl / Gerechtigkeit / Vergebung der sünde vnnd ewiges leben.« Deswegen könne man auch »die allgemeinen *Supplicationes* vnnd Bittgäng der Christglaubigen / recht nennen [...] Himmlische anleuff vnnd Stürm / dardurch Gottes Barmhertzigkeit gleich mit ein Gewalt erstürmet vnnd erobert wirdt.« Werkgerechtigkeit sei diesem Verhalten nicht vorzuwerfen, denn: »mit disen Worten beruffet man sich auff kein Gerechtigkeit, die wir gethan hetten / sondern man schreyet allein umb Gnad vnnd Barmhertzigkeit [...]«.«<sup>114</sup>

Alles in allem gaben die Prediger auf das Gottesgericht des Krieges eine Antwort, das den Menschen an der Verantwortlichkeit seiner gottgewollten Freiheit zu ergreifen versuchte. Sie ging aus vom Idealbild einer durchgreifend religiös geprägten Gesellschaft, in welcher sich Frömmigkeit auch als Mittel der politischen Raison und der Bewahrung des Gemeinwesens zu bewähren hatte. Sie predigten einen Gott, der den Weg zum Heil, aber auch die instabile zeitliche Wohlfahrt streng an die Einhaltung seiner Gebote und Weisungen geknüpft hatte. Gott war im Zeitalter der Konfessionskriege ein liebender und barmherziger, aber eben darum eifernder und zürnender Gott. Es war dieses Gottesbild, welches zu einer »Transformation religiöser Obliegenheiten in politische Untertanenpflichten« führte.<sup>115</sup>

## 6. Zusammenfassende Thesen

Eine eigentliche Kriegspredigt ist der breiten Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht gehalten worden. Unter Kriegspredigt verstehe ich dabei eine Gattung, die auf Kriegführung hin verfasst ist, die Religion und Krieg so verbindet, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids dient, die den Tod als sinnvoll deutet, die Feindbilder transzendent auflädt und die Parteilichkeit Gottes begründet, die mit dem Versprechen jenseitigen Lohns zu militärischer Tat anfeuert. Diese Kriegspredigt habe ich nicht gefunden.

Stattdessen zeigt die Predigt im Krieg, jene gedruckten Sammlungen zum Kirchenjahr der Sonn- und Festtage, aber auch zu spezifischen Anlässen, insbesondere Leichen-, Wallfahrts-, Pest- oder Bußpredigten, dass die Predigt im Krieg sich von dieser Situation nur wenig affizieren lässt, die Tonlage im Grunde nicht ändert. Das Thema des Krieges bleibt randständig, eingeordnet in die

allgemeinen Gefährdungen des Lebens, eingebunden insbesondere in die klassische Trias mit der Pestilenz und dem Hunger. Nur wenige Predigten widmen sich dem Thema ganz, in der Regel gilt militärischer Gewalt ein einzelner Abschnitt oder eine beiläufig eingefügte Passage.

Wie die Barockpredigt insgesamt ist die Predigt im Krieg pastoral heruntergebrochene scholastische Theologie. Ihre Grundlegung in der nachtridentinischen Dogmatik, die wesentlich Thomas-Kommentierung war, und in den *Casus conscientiae*, den moraltheologischen Distinktionen und Erörterungen »*de bello*« sind überall greifbar.

Inhaltlich begegnet man einem dreifach gestaffelten Kriegsdiskurs, der sich mit je spezifischen Erwartungen an je spezifische Gruppen richtete: Die Obrigkeiten, und hier waren in der Regel ausschließlich die Katholischen mit einer starken Fokussierung auf das Kaisertum gemeint, sollten den alten Glauben als Bestandteil des westlich-römischen Universalismus der Vorreformationszeit und im Rahmen der Grundvorstellung des christlichen Abendlandes verteidigen; hier sahen die Prediger die Grundlegung aller Gerechtigkeit als Voraussetzung eines dauerhaften Friedens. Eine zweite Ebene gilt den Kriegsteilnehmern, Hauptleuten und Obristen ebenso wie einfachen Landsknechten. Auf sie hin sind vor allem ethische Probleme des Verhaltens im Krieg zu bearbeiten. Eine dritte Ebene schließlich erfasst die Kriegsleiden der Zivilbevölkerung und widmet sich ihrer Trauer und ihren Verlustängsten in Form eines Buß- und Sündendiskurses, der sich als Unterabteilung eines Barmherzigkeits- und Rettungsdiskurses versteht.

Ein Aufruf zum Ketzerkrieg oder eine Legitimation des Konfessionskrieges fehlt auf allen drei Ebenen. Die katholische Obrigkeit solle in katholischen Territorien die Ketzer strafen; das war durchaus anti-habsburgisch gemeint. Aber zum Krieg des Kaisers mit den protestantischen Fürsten, mit den Schweden und den Franzosen fiel kein direktes Wort. Wer konnte und mochte, musste sich die Parallelen denken, die von den Landnahme-, Königszeit- und Makkabäerkriegen der Hebräischen Bibel über Augustinus' Kommentierung der Donatistenkämpfe und die Missionskriege des frühen Mittelalter bis zu den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts führten.

Alle diese Einladungen zur Parallelenbildung hatten ein zentrales Thema und einen immer und überall wiederkehrenden Subtext: die Schirmvogtei rechtgläubiger politischer Herrschaft über den alten Glauben im Zeichen des abendländischen Universalismus von »*regnum*« und »*sacerdotum*«, von Papst, Kaiser und Reich. Man wird geradezu von einer rückwärts gewandten Utopie sprechen können, die das eigene Zeitalter als lang währende Phase der prinzipiellen Verkehrung aller Grundsätze und der strukturellen Verheerung des europäischen Gemeinwesens wahrnehmen musste. Vielleicht kommt man auf diesem Wege dem tief sitzenden Krisengefühl und den angstvoll erlittenen Orientierungslosigkeiten zeitgenössischer katholischer Mentalität und Kriegserfahrung näher.

Was generell fehlt, ist eine geistliche Zurüstung der Christen zum Krieg – auf Kriegführung hin. »Kriegstheorien« des Christentums in diesem Sinne habe ich im Predigtmaterial für die allgemeinen Christgläubigen des 17. Jahrhunderts



nicht entdecken können. Nirgends ließ sich eine Predigtweise finden, welche den Krieg verherrlichte, appellativ zu ihm aufforderte, dem Einzelnen als Lohn der Teilnahme den Himmel versprach. Das ist nur zu verständlich, weil es eine allgemeine Verpflichtung aller Waffenfähigen zur Einberufung in den Krieg nicht gab; der Krieg war vielmehr Beruf und Profession, standesgemäß auszufüllen und als solcher eben auch zu predigen. Darum ist es ein in der aktualistischen Publizistik häufig anzutreffendes, das heutige Allgemeinbewusstsein tief prägendes öffentliches Missverständnis, sich das Zeitalter der Konfessionskriege als Phase einer religiös getönten ›Levée en masse‹ und fanatisierte Gewaltverherrlichung ›um Gottes Willen‹ vorzustellen.

Es gehört – wahrscheinlich eben darum – in die Reihe der Negativbefunde, dass der Krieg als solcher oder irgend etwas an ihm nirgends etwas ›Heiliges‹ ist. Im Gegenteil: Er galt als schreckliches Unglück, wie andere auch, musste als solches aber in christlicher Geduld ausgetragen oder ertragen, in jedem Falle gläubig bestanden werden. Die Bearbeitung des Krieges, wo sie überhaupt erfolgte, war nicht appellativ, sondern ethisch. Sie zielte auf seine Humanisierung und auf eine Gerechtigkeitsfrage, die sich für herrschende Obrigkeiten anders stellte als für Wallensteins und Tillys und nochmals anders für die Obristen und Hauptleute oder die einfachen Landsknechte. Für die Masse der Bevölkerung hingegen war der Krieg ein Thema der Trübsalpredigt, also in dialektischem Umschlag von Leiderfahrung zu Tugendappell eine Aufforderung zu Selbstbeobachtung, Sündenreflexion und Umkehr.

Angesichts dieser Ethisierungsbestrebungen, die sich sowohl auf die Definition von Aufgaben der Obrigkeit wie auf eine Kriegsethik der Militärs richtet, ist es wenig verwunderlich, dass von unbedingter göttlicher Sieghilfe im Krieg, das konnte oben kaum belegt werden, erstens nur äußerst sparsam und zweitens immer mit den Kautelen sehr strikter Wenn-Dann-Beziehungen die Rede war. Die Parteilichkeit Gottes war keineswegs blind in diesen Predigten. Auch die politisch ausgemünzte Mariologie bayerischer oder habsburgischer Fürstenfrömmigkeit spielte nicht die mindeste Rolle. Weder wurde der Sieg in der Seeschlacht von Lepanto nur ein einziges Mal erwähnt, noch schlug sich die dynastisch gepflegte Kriegsmariologie der himmlischen Schlachtenhelferin in den zahlreichen mariologischen Predigtthemen im katholischen Festkalender oder Jahreskreis nieder.

Ein Letztes: Es macht ausgesprochene Mühe, sich die Wirkungsgeschichte einer solchen Predigtweise vorzustellen. Konkrete Belege für das, was gehört und wie es aufgenommen wurde, gibt es kaum. Spärlich begegnen in Ego-Dokumenten Versatzstücke dieser Gottesrede. Dass Gott der Urheber ihres Leids sei, das rezipierte man durchaus. Auch für die verzweifelten Versuche, zu überleben und an den Fortgang einer guten Schöpfung zu glauben, finden sich hoffende Belege – und für das Gebet um Erlösung aus der Bedrängnis und das Gottesgeschenk eines dauerhaften Friedens wohl die meisten. Niemand jedoch äußerte die Einsicht, so gelebt zu haben, dass alles das verdient über ihn und die Seinen gekommen sei: Vielleicht, so der Hamburger Theologe Fulbert Steffensky, ist der Tod doch ein zu harter Sold für all das bisschen Sünde...

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> *Friedrich Schiller*, Wallenstein. Ein dramatisches Gedicht, in: Friedrich Schiller. Werke in 3 Bänden. Bd. 3. (Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 15.) München/Wien 1966/ND 1982, 28 (Wallensteins Lager, achter Auftritt).
- <sup>2</sup> Ebd., 29.
- <sup>3</sup> Zur Struktur solcher Bände knapp *Dieter Breuer*, »Zur ersprießlichen Zeit=Vertreibung und gewünschten Seelen=Hayl«. Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44, 1986, 115-132, hier 130ff; vgl. *Franz M. Eybl*, Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung, in: Hans-Erich Böedecker/Gerald Chaix/Patrice Veit, Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 101.) Göttingen 1991, 221-241, hier 222-228.
- <sup>4</sup> Zum Titelzitat vgl. *Urs Herzog*, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt. München 1991; die nach wie vor recht schmale Forschungsliteratur zur frühneuzeitlichen Predigt ist zur Analyse des Materials wenig hilfreich, vgl. die wichtigen Überlegungen in *Breuer*, Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur (wie Anm. 3), 115-120 (dort auch die ältere Lit.) und bei *Johann Baptist Schneyer*, Geschichte der katholischen Predigt. Freiburg 1969 (mit nur summarischen Angaben zur Barockpredigt); vgl. auch *Herzog*, Geistliche Wohlredenheit; vgl. *Leonhard Intorp*, Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht. (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Heft 14.) Münster 1964; vgl. *Elfriede Moser-Rath*, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten. Stuttgart 1991 (über »Kriegsnöte« einige Beispiele, 314-320); vgl. *Werner Welzig* (Hrsg.), Katalog gedruckter deutschsprachiger Predigtsammlungen. 2. Bde. Wien 1984/1987; vgl. *Ders.* (Hrsg.), Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur. (Daphnis, Bd. 10/1.) Amsterdam 1981; vgl. *Franz M. Eybl*, Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre des Besse. (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, Bd. 10.) Wien 1982; vgl. *Ders.*, Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller. (Frühe Neuzeit, Bd. 6.) Tübingen 1992; vgl. *Ders.*, Katholische Barockpredigt (wie Anm. 3); zur Grundkategorie der »Volksreligion« habe ich mich an anderer Stelle kritisch geäußert, vgl. *Andreas Holzem*, »Volksfrömmigkeit«. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: Theologische Quartalschrift 182, 2002, 258-270; der Rahmen der Konfessionalisierungsforschung gibt auch den Gattungen, mit denen sich die theologisch Gebildeten im Kontext der Breitenreligiosität zu Wort melden, also insbesondere Predigt und Andachtsbuch, einen veränderten heuristischen Ort und Stellenwert als Kommunikation über das Heilige, der von den Adressaten in komplexer Weise mit beeinflusst wird. Zum Konfessionalisierungskonzept vgl. *Andreas Holzem*, Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110, 1999, 53-85 (dort eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Basisliteratur und den theoretischen Grundlagen des Ansatzes); aus der Perspektive einer Christentumsgeschichte der Frühen Neuzeit sind insbesondere auch die theoretischen Überlegungen *Thomas Kaufmanns* zu nennen, vgl. *Ders.*, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: Theologische Literaturzeitung 121, 1996, 1008-1025 und 1112-1121; Die Debatte wurde, teils nicht ohne die Tendenz, den Grenzfall in die Mitte zu stellen, fortgeführt in: *Anton Schindling*, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: *Ders./Walter Ziegler* (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. 7 Bde. Bd. 7: Bilanz-Forschungsperspektiven-Register. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 57.) Münster 1997, 9-44; vgl. *Helga Schnabel-Schüle*, Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung, in: *Peer Frieß/Rolf Kießling* (Hrsg.), Konfessionalisierung und Region. (Forum Suevicum, Bd. 3.) Konstanz 1999, 23-40; vgl. *Rudolf Schlögl*, Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande, in: ARG 91, 2000, 238-284; vgl. *Frauke Volkland*, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 210.) Göttingen 2005, 9-30; zur über- wie

teils auch verzeichnenden Fundamentalkritik vgl. zuletzt *Walter Ziegler*, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: Frieß/Kießling (Hrsg.), Konfessionalisierung (wie Anm. 4), 41-53 (weitgehend unverändert ggü. früheren Publikationen).

Jüngster Versuch einer Zuordnung des Konfessionalisierungsbegriffs zur Frühneuzeit als Epoche vor dem Hintergrund dieser Debatten: vgl. *Andreas Holzem*, Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Helmut Neuhaus (Hrsg.), Die Frühe Neuzeit als Epoche. (Historische Zeitschrift, Beihefte.) München 2009 (im Druck). Diese Überlegungen zum religionskulturellen Kontext der Gattung Predigt bilden die allgemeine Grundlage der folgenden Erörterung.

Hinzuweisen ist auf paradigmatische Entwicklungen in der Forschung zur protestantischen Predigt in der Frühen Neuzeit. In einigen exemplarischen Arbeiten gelingt musterhaft die Verknüpfung von theologischen und sozialgeschichtlichen Fragestellungen, vgl. *Norbert Haag*, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 145.) Mainz 1992; vgl. *Sabine Holtz*, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 3.) Tübingen 1993; vgl. *Thomas Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kulturgeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 104.) Tübingen 1998, 12f., 66-77, 83-102; vgl. *Ingrid Tomkowiak*, Geplagte Priester, verwilderte Gemeinden: Aspekte der Popularität von Bauernpredigten, in: Bödecker/Chaux/Veit, Der Umgang mit dem religiösen Buch (wie Anm. 3), 194-220.

<sup>5</sup> Zum Selbstverständnis der Prediger vgl. *Brewer*, Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur (wie Anm. 3), 120-124.

<sup>6</sup> Vgl. *Joachim Stüben*, Die Kriegsethik der spanischen Spätscholastik anhand ausgewählter Quellen, in: Heinz-Gerhard Justenhoven/Ders. (Hrsg.), Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der spanischen Spätscholastik. (Theologie und Frieden, Bd. 27.) Stuttgart 2006, 54-77; vgl. *Merio Scattola*, Konflikt und Erfahrung. Über den Kriegsgedanken im Horizont frühneuzeitlichen Wissens, in: Ebd., 11-53.

<sup>7</sup> *Scattola*, Konflikt und Erfahrung (wie Anm. 6), 44.

<sup>8</sup> Ebd., 16f.

<sup>9</sup> Ebd., 23.

<sup>10</sup> Vgl. *Andreas Holzem*, Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegesverstehens. Probleme und Modelle aus der Religionsgeschichte, in: Franz Brendle/Anton Schindling (Hrsg.), Geistliche im Krieg. Münster 2009, 41-85. Demnächst folgt eine ausführliche Buchfassung der dortigen Überlegungen.

<sup>11</sup> Vgl. *Alfred A. Strnad/Michael Gehler*, Art. Machiavelli/Machiavellismus, in: TRE. Bd. 21. 3. Aufl. Berlin 1991, 642-648. Knappe Reverenz: vgl. *Franz Brendle/Anton Schindling*, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: Dies (Hrsg.), Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Münster 2006, 15-52, hier 22-26.

<sup>12</sup> *Strnad/Gehler*, Art Machiavelli/Machiavellismus, 644.

<sup>13</sup> *Herfried Münkler*, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt a.M. 1982, 313.

<sup>14</sup> *Strnad/Gehler*, Art. Machiavelli/Machiavellismus (wie Anm. 11), 646.

<sup>15</sup> Vgl. für das Ineinander von politiktheoretischer Lektüre und Kriegserfahrung insbesondere die eindringliche Studie von *Harald Tersch*, Gottes Ballspiel. Der Krieg in Selbstzeugnissen aus dem Umkreis des Kaiserhofes (1619–1650), in: Benigna von Krusenstjern/Hans Medick (Hrsg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 148.) Göttingen 1999, 427-465. Exemplarisch erläutert Oliver Mader die Bedeutung solcher politiktheoretischer Konzepte jenseits Macchiavellis in: *Ders.*, Staatsräson und Konversion: Politische Theorie und praktische Politik als Entscheidungshintergründe für den Übertritt Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg zum Katholizismus, in: *Heidi Kugeler/Christian Sepp/Georg Wolf* (Hrsg.): Internationale Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven, Münster 2006, 120-150. *Ders.*, Fürstenkonversion zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive, in: ZHF 34, 2007, 373-410. *Ders.*, Die Konversion Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg. Zur Rolle von politischem und religiös-theologischem Denken für

seinen Übertritt zum Katholizismus, in: *Ute Lotz-Heumann/Frieder Missfelder/Mathias Pohlig* (Hrsg.): *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, Güthersloh 2007, 107-146.

Für die Erprobung der Konfessionalisierungsthese an den machiavellistischen Denkschulen der päpstlichen Außenpolitik vgl. *Cornel A. Zwierlein*, *Intention und Funktion, Machiavellismus und »Konfessionalisierung«*: Einige Überlegungen zum militärischen Eingreifen Papst Pius' V. in die französischen Religionskriege 1569, in: *Michael Kaiser/Stefan Kroll* (Hrsg.), *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit (Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit, Bd. 4.)* Münster 2004, 145-166.

- <sup>16</sup> Vgl. *Thomas Dietrich*, Art. *Bellarmin, Robert Franz Romulus*, in: *LThK*. Bd. 2. 3. Aufl. Freiburg i.Br. 1994/ND 2006, 189-191, sowie seine »Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos«, die 1586–1593« in drei, später in vier Bänden in Ingolstadt und Venedig erscheinen.
- <sup>17</sup> Vgl. *Robert Bellarmin*, *Postill Oder Außlegungh mehrentheyls Episteln vnd Euangelien / so auff Son- vnd Feyertagen in der Christlichen Catholischen Kirchen gepredigt werden. Neben andern dieser Zeit sehr nützlichen Predigen / von den vier letzten dingen des Menschen / vom Creutz vnd Trübsal / von rechten Kennzeichen des wahren Catholischen Glaubens: Item / Super Missus est, vnd vber den Neuntzigsten Psalmen Davids. Alle für etlichen Jahren gehalten zu Löwen / von dem Hochwürdigsten Herrn / Herrn [...] der H. Römischen Kirchen Cardinaln / etc. Jetzo Gott dem Allmächtigen zu Ehren / seiner Kirchen zu Nutz / Teutscher Nation / vnd allen Pfarherrn zum besten / durch den Ehrw. M. Philippum Kissing Bingensem Sacellanum zu Vrsel / auß dem Latein ins Teutsch versetzt / vnd in Druck außgeben. Gedruckt zu Cölln / durch Ioannem Crithium [...] Im Jahr M.DC.XVI. [Köln 1616; mehrere weitere Auflagen bis 1650], ohne Paginierung (nach 800).*
- <sup>18</sup> Vgl. *Peter Stockmann*, Art. *Besse, Pierre de*, in: *LThK*. Bd. 11. 3. Aufl. Freiburg i.Br. 2001/ND 2006, 24. De Besses homiletische Publikationen gelten seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts zum »Grundbestand barocker Predigtliteratur« in Frankreich, Deutschland und Italien.
- <sup>19</sup> *Pierre de Besse*, *New Vollkommene Postilla Oder Außlegung der Sonntäg / Fest- vnd Feyertäglichen Euangelien / durch das ganze Jahr / Aduent vnd Fasten / vnd vom Hochwürdigsten Sacrament deß Altars. Darinnen vber jede Euangelien vortreffliche Concepten, ampt allerley Figuren / Gleichnussen vnd Exempel zufinden seyndt. Erstlich durch D. Petrum Besszum SS. Theologiae Doctorn / vnd Königl. May. in Franckreich Oratoren / in Frantzösischer Sprach beschrieben: nachmals durch Matthæum Tymphium zum theil ins deutsch vbersetzt. Jetzum aber auffs new widerumb dem Lateinischen Context nach gebessert / vnd complirt, wie in der Vorredt zu sehen / jede Predig mit kurtzen Summarien in gewisse Puncten abgetheilt / vnd in diese Form gebracht. Durch den Ehrwürdigen Herrn Philippum Kissing Bingensem, Sacellanen zu Vrsell im Stifft Meyntz. Sampt nothwendigen vnd nützlichen Registern / allen Predigern vnd Haußvätern zum besten / zugefügt. Getruckt zu Cölln In verlegung Conradi Biltgenii / Petri Henningii / vnd Michaelis von Dale. Anno M.DC.XIX [Köln 1619; weitere identische Nachdrucke bis 1650], Register ohne Paginierung (nach Titelei).*
- <sup>20</sup> *Johann Hesselbach*, *Leichpostill Auff allerley Ständt vnd Zufall der Verstorbenen Personen gericht. Das ist: Außlegung vnd Erklärung etlicher Spruch vnd Historien H. Göttlicher Schrifft / nach der Alten Catholischen Römischen Kirchen vnd der H. Väter Lehr vnd Meynung / welche bey den Begräbnussen vnd Besingnussen / wie es der Standt oder Zufall der verstorbenen Personen erheischt / von den Predigern sehr nützlich können proponirt, vnd von dem Volck betrachtet werden. Jetzo zum ersten mahl vnd gantz von newem an Tag geben vnd gepredigt. Durch den Ehrwürdigen vnd wohlgelehrten Herrn / [...] / Pfarherrn im Stifft Würzburg [...] Gedruckt zu Würzburg / durch Steffan Fleischmann / In verlegung Michael Demen Buchhändler in Cölln. Im Namen Jesu. Anno M.DC.XXIX. [Würzburg/Köln 1629; weitere Ausgabe 1642], 608.*
- <sup>21</sup> *Bellarmin*, *Außlegungh* (wie Anm. 17), 177: 26. Predigt »Am Sontag Lætare«.
- <sup>22</sup> *Hesselbach*, *Leichpostill* (wie Anm. 20), 558: »Die siebende Ordnung. Für die so viel oder groß Vnglück gehabt. Die achte Predig.«
- <sup>23</sup> *Bellarmin*, *Außlegungh* (wie Anm. 17), 561; vgl. auch die Reihung der nachfolgenden Trübsal-Predigt; ebd., 562.
- <sup>24</sup> Vgl. etwa *Leichenpredigten* auf den 1652 verstorbenen Maximilian den I. von Bayern als einem der prominentesten, erfolgreichsten wie geschlagensten Kriegsteilnehmer auf katholischer Sei-

te zwischen 1618 und 1648: z.B. *Karl Piscator*, Christliche Lob- und Leichpredig / Welche bey den Jährlichen Besingknuß / deß Durchleuchtigsten Fürsten vnnd Herrn / Maximilian / In Obnern vnnd Nidern Bayrn / auch der Obnern Pfaltz Hertzogen / Pfaltzgrafen bey Rhein / deß H. Röm: Reichs ErtzTruchseß: vnd Chur-Fürsten / Landgrafen zu Leichtenberg / etc. gehalten worden. Den 13. Nouembris, Anno 1652. Durch P. Carolum Piscatorem der Societet Iesu Priestern. In Verlag Johann Georgen Meychels / Chur-Bayrischen Dieners. Gedruckt Im Jahr / 1653 [München 1653], 9.

- <sup>25</sup> Zu den Auslegungsproblemen des Augsburger Religionsfriedens und ihrer Wirkung für die Vor- und Frühgeschichte des Dreißigjährigen Krieges vgl. *Dietmar Willoweit*, Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung, in: Carl A. Hoffmann u.a. (Hrsg.), Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg. Regensburg 2005, 35-50; vgl. *Axel Gotthard*, Der Augsburger Religionsfrieden. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 148.) Münster 2004; vgl. *Heinz Schilling*, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: Klaus Bußmann/Ders. (Hrsg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa. Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft. München 1998 [Ausstellungskatalog], 13-22; vgl. *Gerhard Graf/Günther Wartenberg/Christian Winter* (Hrsg.), Der Augsburger Religionsfrieden. Seine Rezeption in den Territorien des Reiches. Leipzig 2006; allgemein bleibend wichtig: *Johannes Burkhardt*, Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24, 1997, 509-574.
- <sup>26</sup> *Michael Anisius*, Siben Catholische Predigen / Bey gemeinen Processionen / Kirch vnnd Bittfahrten wider deß Christlichen Namens Erbeind dem Türcken / gehalten zu Bamberg / im 4. vnnd 95. Jar. Durch F. Michaelem Anisium Franciscanum. Bay disem zerrütten Weltwesen / vnd ellenden Zeiten / der gantzen Christenheit fast nutzlich / vnd notwendig zu wissen: Darinn sich Geistliche vnd Weltliche / so wol Obrigkeitenals Vnterthanen zuspiegeln haben. [...] Geedruckt zu München / bey Adam Berg. [...] M.D.XCIX. [München 1599], 11.
- <sup>27</sup> Ebd.
- <sup>28</sup> Vgl. *Francisco de Vitoria*, Quaestio XL ›De Bello‹, Art. 1.3, in: Justenhoven/Stüben (Hrsg.), Krieg (wie Anm. 6), 80f.; vgl. *Luis de Molina*, Quaestio XL ›De Bello‹, Art. 1.6, in: Justenhoven/Stüben (Hrsg.), Krieg (wie Anm. 6), 214/15-216/17.
- <sup>29</sup> *Jeremias Drexel*, Opera Omnia Germanica: Das ist: Christliche / Andächtige Betrachtungen vnd Vbungen / in der Liebe Gottes und deß Nächsten: Hiebevor in Lateinischer Sprach beschrieben: Jetzo aber zu der Ehre Gottes / zum theil vom Authorn selbsten / zum theil von andern hochgelehrten Theologis in das Teutsche vbersetzt / in XXVI. Bücher abgetheilt vnd mit schönen Kupferstücken gezieret / in dieses Corpus gebracht [...] Moguntiae Impensii Ioh: Godofr: Schmætteri apud Nicolaum Heyllium 1645 [Mainz 1645], 1825f.
- <sup>30</sup> Vgl. den Beitrag von Walter Groß in diesem Band.
- <sup>31</sup> *Bellarmin*, Außlegungh (wie Anm. 17), 594: »Die Fünffe Predig / Von der Trübsal. Am vierdten Sontag in der Fasten. [Heilige haben in dieser Welt auch glücklich gelebt]«.
- <sup>32</sup> Vgl. den Beitrag von Ulrich Luz in diesem Band.
- <sup>33</sup> *Paul Münch*, Lebensformen in der Frühen Neuzeit. Berlin 1992, 11-23.
- <sup>34</sup> *Martin Eysengrein*, Postilla / de Sanctis, Das ist: Christliche / wahre / Euangelische Predigten vnnd Außlegung aller Fest und Feyertäg durch das ganze Jahr. Darinnen vnder andern viel fürnemer Articul deß Catholischen Glaubens ausführlich erleutert / vnd wider die jetzt schwebende Secten auß göttlicher Schrifft erwiesen werden. Der erste vnd ander Theil. Durch Weylandt den Ehrwürdigen / Edlen vnnd Hochgelehrten Herrn [...] / der H. Schrifft Doctorn / ThumbProbsten in Passaw / Probsten zu AltenOetting und der Hohen Schul zu Ingolstatt ViceCantzlern / etc. vor der Röm. Keys. Mayest.etc. Maximiliano etc. mitreichster Gedechnuß gepredigt. [...] Getruckt in der Churfürstlichen Statt Meyntz / durch Johannem Albinum. Anno Christi M.DC.III. [Mainz 1604], 272.
- <sup>35</sup> *Georg Scherer*, R.P. Georgii Schereri Societatis Iesu Theologi. Postill Oder Außlegung der Sontäglichen Euangelien durch das ganze Jahr. Widerumb vom Auctore selbs / mit vilen neuen Predigen gemehret vnd sonst in vil weg corrigiert, gebessert / Vnnd zum vierntenmal in Truck verfertigt. Sampt zweyen nutzlichen Indicibus, dem Catholischen leser zu Nutz vnd gutem. [...] Getruckt zu München, durch Nicolaum Henricum M.DC.XI. [München 1611; zahlreiche Nachdrucke bis 1650], 960: »Erste Predig / am 23. Sontag nach der H. Dreifaltigkeit«.

- <sup>36</sup> Ebd., 961, unter Berufung auf die Apologie Tertullians: »pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum Deum verum, Deum vivum, &c. [...] item: Praecantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis pro lixam, imperium securum, domum tutam, ex ercitus fortis Senatam fidelem, populum probum, &c.«; ebd., 960f.
- <sup>37</sup> Ebd., 963.
- <sup>38</sup> Scherer zitierte Augustinus, *Epistola contra Faustum* 48; vgl. allgemein: *Timo J. Weissenberg*, Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. (Theologie und Frieden, Bd. 28.) Stuttgart 2005, hier 441.
- <sup>39</sup> *Scherer*, Postill [1611] (wie Anm. 35), 964.
- <sup>40</sup> Ebd., 694.
- <sup>41</sup> *Hesselbach*, Leichpostill (wie Anm. 20), 94.
- <sup>42</sup> Ebd., 94-101.
- <sup>43</sup> Ebd., 110f.: »Die ander Ordnung. Für Fürsten und Herrn. Die Siebende Predig. Bey der Begräbnuß oder Begängnuß eines vornehmen Fürsten und Herrn.«; ebd., 102-125.
- <sup>44</sup> Ebd., 128-131: »Die ander Ordnung. Für Fürsten und Herrn. Die Achte Predig. Bey der Leich eines frommen Fürsten / welcher löblich und wol regieret hat.«; ebd., 125-132.
- <sup>45</sup> Ebd., 134: »Die ander Ordnung. Für Fürsten und Herrn. Die Neundte Predig. Bey der Begräbnuß oder Begängnuß eines vornehmen Fürsten und Regenten / welcher das Landt reformiret vnnnd zu Recht bracht hat.«; ebd., 132-136.
- <sup>46</sup> Ebd., 135f.
- <sup>47</sup> *Pierre de Besse*, Postilla, oder Auflegung der Euangelien so durchs gantze Jahr auf alle Sonn- und Feyertag in der Christlichen Catholischen Kirchen gelesen / gesungen und geprediget werden. R. D. Petri Bessei, SS. Theol. Doctoris, vnd Regis Christ. Galliz, &cæt. Oratoris. Gott dem Allmächtigen zu Lob / vnd seiner Kirchen zu Nutz: Verteutscht vnd in diese Form gestellt Durch Matthæum Tympium Theol. Getruckt zu Mayntz / bey Balthasar Leypen In Verlegung Petri Henningii. Anno Domini 1615 [Mainz 1615], 113.
- <sup>48</sup> Ebd.
- <sup>49</sup> Ebd.
- <sup>50</sup> *de Besse*, Postilla (wie Anm. 47), 115. 117: »Am Tag der Heiligen Drey König.«; Ebd., 101-118.
- <sup>51</sup> Begriff und Typologie des Religionskrieges und der Literatur zur Problematik sind diskutiert in: *Andreas Holzem*, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hrsg.), Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart. (Krieg in der Geschichte, Bd. 37.) Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 371-413; ohne Bezug zu dieser komplexen Debatte, mit dem selbstverständlichen Verweis auf die komplexe Mehrschichtigkeit von Kriegursachen und die Differenzierung der Akteursperspektiven *Brendle/Schindling*, Religionskriege (wie Anm. 11), 19-22.
- <sup>52</sup> Vgl. allgemein *Weissenberg*, Friedenslehre (wie Anm. 38), hier 441.
- <sup>53</sup> *de Besse*, New Vollkommene Postilla (wie Anm. 19), 261-263: »Am fünfften Sonntag nach der H. drey könig tag. [...] Abtheilung der Predig. I. von grosser Gedult damit der HERR die Sünden vbertregt. / II. Wer der Seeman / was für Samen sey. / III. Warumb Gott die Sünder wachsen lasse. IV. Wie man die Kätzer sol außrotten. / V. Von Christen, die oft jr Heyl verschlaffen. / VI. Von schläffrigkeit Geist- vnnnd Weltlicher Obrigkeit. / VII. Welcher Feind das Unkraut seen thut.«; ebd., 258-267.
- <sup>54</sup> Ebd., 263.
- <sup>55</sup> Ebd., 263
- <sup>56</sup> *Scherer*, Postill [1611] (wie Anm. 35), 768: »Am vierzehenten Sontag nach der H. Dreyfaltigkeit«; ebd., 766-775.
- <sup>57</sup> *Petrus Canisius*, Christliche Catholische Postill. Aller Sonntäglichen Euangelien / so durchs gantze Jahr / in der Christlichen Catholischen Kirchen geprediget werden. Darinnen Weilandt des Ehrwürdigen Hochberühmbten Herrn [...] H. Schriffth Doctorn der Societet Iesu / Lateinische Meditationsen, Notæ Euangelicæ genandt / trewlich verteutscht / vnd in die form gemeiner Sontäglicher Predigen / mit fleiß gerichtet / vnd in zwen theil / abgetheilet. Durch H. Joachimum Landolt, H. schriffth Doctorn, vnd alten Pfarrer in Freyburg im Breysßgaw. Allen Christlichen Pfarherren / Vor allen anderen Teutschen Postillen / zu ihrem Predigamt mit nutz zu gebrau-

- chen. Der erste Theil. Vom ersten Sontag des Aduents / biß auff den Sontag der Glorwürdigen 7 freudenreichen Auferstehung / unsers Herren vnd seligmachers Jesu Christi. Gedruckt zu Freyburg im Breyßgaw / durch Martinum Böcklerum. Anni 1601 [Freiburg 1601], 125
- <sup>58</sup> *De Molina*, *De Bello* (wie Anm. 28), 329; vgl. die Parallelstellen bei *de Vitoria*, *De Bello* (wie Anm. 28), 97-99; vgl. *Domingo de Soto*, *Questio XL ›De bello*, in: Justenhoven/Stüben (Hrsg.), *Krieg* (wie Anm. 6), 135-139; vgl. *Silvester Prierias*, *Summa Summarum*, art. »bellum«, in: Justenhoven/Stüben (Hrsg.), *Krieg* (wie Anm. 6), 344-401, hier 393-395.
- <sup>59</sup> *De Molina*, *De Bello* (wie Anm. 28), 335/36-337/38.
- <sup>60</sup> *Prierias*, *Summa summarum*, *bellum* III, 3 (2) (wie Anm. 58), 397/98.
- <sup>61</sup> Vgl. z.B. *Francisco de Vitoria*, *Quaestio XL ›De Bello*, Art. 1.3 und 1.8, in: Justenhoven/Stüben (Hrsg.), *Krieg* (wie Anm. 6), 80/81, 84/85. *Domingo de Soto*, *Questio XL ›De bello*, in: Justenhoven/Stüben (Hrsg.), *Krieg* (wie Anm. 6), 120/121-122/123 (*Dubium septimum, quarta/quinta conclusio*).
- <sup>62</sup> *Hesselbach*, *Leichpostill* (wie Anm. 20), 605f.
- <sup>63</sup> *Hesselbach*, *Leichpostill* (wie Anm. 20), 603: »Die achte Ordnung. Für die so elendig vmbkommen. Die erste Predig. Bey der Begräbnuß eines Kriegsmann / der im Krieg vmbkommen.«; ebd., 603-611.
- <sup>64</sup> Ebd., 604.
- <sup>65</sup> Ebd., 607.
- <sup>66</sup> Ebd., 607; zum Modell des christlichen, ja heiligen Soldaten vgl. (außerhalb unseres Untersuchungszeitraums, aber mit praktisch unveränderten Topoi, biblischen Belegen, Referenzen auf das Leben der Heiligen und Argumenten) *Abraham a Santa Clara*, *Soldaten-Glory*. Das ist: Von dem heiligen Ritter und Haylsamen Vorbitter Georgio Schuldige Lob-Red / Welche An seinem Jährlichen Fest-Tag in dem Freysinger Hoff mitten in der Kayserlichen Residentz-Statt Wienn / vor einem Volckreichen Auditorio, under dem freyen Himmel / hoffentlich aber nicht in Luftt gesagt worden / Und nunmehr in Truck verfertigt Durch P.F.R. Abraham a S. Clara, Augustiner Baarfürßer. Salzburg / gedruckt und verlegt bei Melchior Haan / Anno 1684, in: *Inga Pohlmann* (Hrsg.), *Abraham a Sancta Clara*. Reimb dich oder Ich Liß dich. Vom Verfasser zusammengestellte Anthologie seiner frühen Predigten und Traktate. (Bibliotheca Suevica). Kempten 2007, 505-543.
- <sup>67</sup> *Hesselbach*, *Leichpostill* (wie Anm. 20), 607f.; zur Einverleibung des Eigenwillens in den vollkommenen Willen des Passionschristus vgl. *Andreas Holzem*, *Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht*. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600-1800, in: Ders. (Hrsg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren*. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt 2004, 225-262.
- <sup>68</sup> *Hesselbach*, *Leichpostill* (wie Anm. 20), 611; auch protestantische Politiktheoretiker und Leichenprediger heben diese disziplinierenden Aspekte frühneuzeitlicher Kriegsführung hervor, vgl. *Kaufmann*, *Dreißigjähriger Krieg* (wie Anm. 4), 88-90; vgl. *Brage bei der Wieden*, *Niederdeutsche Söldner vor dem Dreißigjährigen Krieg: Geistige und mentale Grenzen eines sozialen Raums*, in: Bernhard R. Kroener/Ralf Pröve (Hrsg.), *Krieg und Frieden*. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Paderborn u.a. 1996, 85-97.
- <sup>69</sup> Vgl. *Martin Dinges*, *Soldatenkörper in der Frühen Neuzeit*. Erfahrungen mit einem unzureichend geschützten, deformierten und verletzten Körper in Selbstzeugnissen, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Körper-Geschichten*. (Studien zur historischen Kulturforschung, Bd. 5.) Frankfurt a.M. 1996, 71-98; vgl. *Ralf Pröve*, *Violentia und Potestas*. Perzeptionsprobleme von Gewalt in Söldnertagebüchern des 17. Jahrhunderts, in: Markus Neumann/Dirk Niefanger (Hrsg.), *Ein Schauplatz herber Angst*. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert. Göttingen 1997, 24-42; zum Ausplündern von Verletzten und Toten unmittelbar nach Schlachten und der Erstürmung von Städten vgl. *Peter Burschel*, *Himmelreich und Hölle*. Ein Söldner, sein Tagebuch und die Ordnungen des Krieges, in: *Krusenstjern/Medick* (Hrsg.), *Alltag und Katastrophe* (wie Anm. 15), 189f.
- <sup>70</sup> *Scherer*, *Postill* [1611] (wie Anm. 35), 230-233: »Die vierte Predig deß dritten Sontags König tag.«
- <sup>71</sup> Vgl. die knappen Bemerkungen bei *Benigna von Krusenstjern*, *Seliges Sterben und böser Tod*. Tod und Sterben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: *Dies./Medick* (Hrsg.), *Alltag und Katastrophe* (wie Anm. 15), 469-496, bes. 483-487; *Michael Kaiser*, *Zwischen »ars moriendi«*

und »ars mortem evitandi«. Der Soldat und der Tod in der Frühen Neuzeit, in: Kaiser/Kroll, Militär und Religiosität (wie Anm. 15), 323-343, hier 332.

*Reinhard Baumann*, Landsknechte. Ihr Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg. München 1994, 97.

*Hans-Michael Möller*, Das Regiment der Landsknechte. Untersuchungen zu Verfassung, Recht und Selbstverständnis in den deutschen Söldnerheeren des 16. Jahrhunderts. (Frankfurter Historische Abhandlungen, Bd. 12.) Wiesbaden 1976, 112f.

Selbst die sorgfältigen Materialerhebungen und Analysen bei *Peter Burschel*, Söldner im Nordwestdeutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 113.) Göttingen 1994, tragen zur Heeresseelsorge nichts aus. Das Tagebuch eines Söldners, der zwischen 1625 und 1649 22.400 km zu Fuß in verschiedenen Heeren zurücklegte und an zahlreichen Belagerungen und Schlachten teilnahm, berichtet von Heiraten, Taufen, dem Tod seiner Frau und zahlreicher Kinder, denen er die »fröhliche Auferstehung« wünscht, von mit Gottes Hilfe überstandener Lebensgefahr, selbst vom flüchtigen Besuch des Teufels an einem Spieltisch, aber von einer irgendwie organisierten Kirchlichkeit im Heer ist nirgends die Rede; vgl. *Jan Peters*, Ein Söldnerleben im Dreißigjährigen Krieg. Eine Quelle zur Sozialgeschichte. (Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte.) Berlin 1993, z.B. 136, 139, 142f., 146, 151, 162, 169f., 172-174, 177f., 182f., 186f.; vgl. ebenso *Holger Th. Graf* (Hrsg.), Söldnerleben am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. Lebenslauf und Kriegstagebuch 1617 des hessischen Obristen Caspar von Widmarcker. (Beiträge zur hessischen Geschichte, Bd. 16.) Marburg an der Lahn 2000, 70-150; auch in den von *Benigna von Krusenstjern* zusammengetragenen Selbstzeugnissen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nimmt die Religion keinerlei oder nur einen schmalen Raum der reflektierten Kriegserfahrung von Landes- und Reichsstadtoberkeiten und -bediensteten wie Militärangehörigen ein, wenn man die Zusammenfassung des Inhalts in den Regesten der 232 Dokumente zugrunde legt, *Benigna von Krusenstjern*, Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis. (Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 6.) Berlin 1997, 37, 47, 66f., 74f., 108-110, 117, 129, 132, 136, 140, 147f., 150, 155, 173, 180, 210, 238, 245.

<sup>72</sup> *Matthias Rogg*, Landsknechte und Reisläufer: Bilder vom Soldaten. Ein Stand in der Kunst des 16. Jahrhunderts (Krieg in der Geschichte, Bd. 5.) Paderborn 2002, 144-148.

<sup>73</sup> Die Schilderungen und Anklagen der Prediger finden parallelen Niederschlag in der heutigen Sozialgeschichte des Söldnerwesens; vgl. zu Heeresorganisation, Bewaffnung, Alltagserfahrung in Tross und »Lagergeometrie«, zu den Geschlechterverhältnissen und dem Familienleben als Beute- und Produktionsgemeinschaft, zu den Überlebensstrategien in der »Veralltäglichen von physischer Gewalt«, zu den Problemen, die sich aus mangelhafter Unterbringung, Hygiene und Gesundheitsvorsorge in den Lagern ergaben, zur Gefährdung durch Verwundung, aber auch zu Religiosität und Konfessionsbewusstsein etc. insbesondere die umfangreiche und detaillierte Studie *Burschel*, Söldner (wie Anm. 71). Die Angaben und Vorwürfe der Prediger lassen sich hier leicht überprüfen; in der Regel decken sich ihre Aussagen mit dem heutigen Stand der Forschung zum frühneuzeitlichen Militärwesen. Freilich sind die Predigten darüber hinaus auch Teil und Stimulans der allgemeinen Diskriminierung der Soldaten in der Stadt- und Landbevölkerung – aus leidvoller Erfahrung heraus. Diese Doppelschichtigkeit gilt es auch bei der Predigtanalyse zu beachten: die Verständnislosigkeit für die besonderen Bedingungen dieser Lebensform und das daraus erwachsende nonkonforme Verhalten, aber auch für die »Not [...] hinter der martialischen Fassade«, vgl. ebd., 53; vgl. weiterhin *Baumann*, Landsknechte (wie Anm. 71); vgl. *Burschel*, Himmelreich und Hölle (wie Anm. 69), 181-194; vgl. *Möller*, Regiment der Landsknechte (wie Anm. 71), 13-113; vgl. *bei der Wieden*, Niederdeutsche Söldner (wie Anm. 68), 97-107; vgl. *Rogg*, Landsknechte und Reisläufer (wie Anm. 72), 18-137; vgl. *Bernhard R. Kroener*, »...und ist der jammer nit zu beschreiben«. Geschlechterbeziehungen und Überlebensstrategien in der Lagerlandschaft des Dreißigjährigen Krieges, in: *Karen Hagemann/Ralf Pröve* (Hrsg.), Landsknechte, Soldatenfrauen und Nationalkrieger. Militär, Krieg und Geschlechterordnung im historischen Wandel. Frankfurt a.M. 1998, 279-296.

*Bernhard R. Kroener*, »Kriegsgurgeln, Freireuter und Merodebrüder«. Der Soldat des Dreißigjährigen Krieges. Täter und Opfer, in: *Wolfram Wette* (Hrsg.), Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten. München 1992, 51-67; vgl. *Markus Meumann*, Soldatenfami-



lien und uneheliche Kinder: Ein soziales Problem im Gefolge der stehenden Heere, in: Kroener/Pröve (Hrsg.), Krieg und Frieden (wie Anm. 68), 219-236.

<sup>74</sup> Scherer, Postill [1611] (wie Anm. 35), 224.

<sup>75</sup> Zu einer hier zugrunde gelegten Erfahrungsgeschichte des Krieges für die Zivilbevölkerung in Stadt- und Landgemeinden vgl. exemplarisch *Erich Landsteiner/Andreas Weigl*, »Sonsten finden wir die Sachen sehr übel auf Landt beschaffen«. Krieg und lokale Gesellschaft in Niederösterreich (1618–1621), in: Krusenstjern/Medick (Hrsg.), Alltag und Katastrophe (wie Anm. 15), 229-271; vgl. *Norbert Winnige*, Wirtschaften im Dreißigjährigen Krieg: Das Beispiel Göttingen, in: ebd., 273-306; vgl. *Michael Zeng*, Des Reiches freie Stadt? Die Politik des Rates der Reichsstadt Mühlhausen in der ersten Hälfte des Dreißigjährigen Krieges, in: ebd., 307-322; vgl. *John Theibault*, »da er denn mit traurmitigem hertzen gesehen wie jämmerlich daß Dorf über die helfft in die Asche gelegt«. Die Erfassung und Einordnung lokaler Kriegserfahrungen auf Amtsebene des Dreißigjährigen Krieges, in: ebd., 323-342; vgl. *Hans Medick*, Historisches Ereignis und zeitgenössische Erfahrung: Die Eroberung und Zerstörung Magdeburgs 1631, in: ebd., 377-407; vgl. *Bernd Roock*, Als wollte die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. München 1991; vgl. *Rogg*, Landsknechte und Reisläufer (wie Anm. 72), 126-132; zu Vergewaltigungen durch Soldaten, vgl. *Karin Jansson*, Soldaten und Vergewaltigung im Schweden des 17. Jahrhunderts, in: Krusenstjern/Medick (Hrsg.), Alltag und Katastrophe (wie Anm. 15), 195-225, vgl. auch *Rogg*, Landsknechte und Reisläufer (wie Anm. 72), 33-62, insbes. 54-58.

<sup>76</sup> Scherer, Postill [1611] (wie Anm. 35), 235.

<sup>77</sup> Ebd., 689.

<sup>78</sup> *Hesselbach*, Leichpostill (wie Anm. 20), 356: »Am Dritten Sonntag nach H. drey Königen: die 19. Sermon: Wie sich Kriegsleut verhalten sollen. Vber die Wort: vnd Hab vnder mir Kriegsknecht / vnnd wenn ich zu einem sage / gehe hin / so gehet er / vnnd zum andern kom her / so kompt er. Matth. 8. Cap. v.9.«

<sup>79</sup> *de Besse*, New Vollkommene Postilla (wie Anm. 19), 302f. Unter Söldnern wurde die Verurteilung solcher Herausforderungen Gottes geteilt, vgl. *Burschel*, Himmelreich und Hölle (wie Anm. 69), 186.

<sup>80</sup> *de Besse*, New Vollkommene Postilla (wie Anm. 19), 302f.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Über die grundsätzliche, moralisch begründete Ablehnung des Soldaten instruktiv *Burschel*, Söldner (wie Anm. 71), 27-53. Wichtige Systematisierungen und Differenzierungen der Ikonographie und ihrer moralischen Botschaften bei *Matthias Rogg*, Gottlose Kriegsleute? Zur bildlichen Darstellung von Söldnern des 16. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Lebenswirklichkeit, öffentlicher Meinung und konfessioneller Bildpropaganda, in: Kaiser/Kroll, Militär und Religiosität (wie Anm. 15), 121-144, hier 121-130; zu den Konflikten zwischen Soldaten und Zivilbevölkerung vgl. *Ralf Pröve*, Der Soldat in der »guten Bürgerstube«. Das frühneuzeitliche Einquartierungssystem und die sozioökonomischen Folgen, in: Kroener/Ders. (Hrsg.), Krieg und Frieden (wie Anm. 68), 191-217; vgl. *Michael Kaiser*, Inmitten des Kriegstheaters: Die Bevölkerung als militärischer Faktor und Kriegsteilnehmer im Dreißigjährigen Krieg, in: ebd., 281-303.

<sup>83</sup> Scherer, Postill [1611] (wie Anm. 35), 229.

<sup>84</sup> *Zwierlein*, Machiavellismus (wie Anm. 15), 162-166.

<sup>85</sup> Die Eigengesetzlichkeit des Militärischen und die noch kaum vollzogene Inkorporierung des Heerwesens in die territoriale Staatlichkeit machten konfessionshomogene Heere selbst in den Konfessionskriegen der Frühen Neuzeit wegen des gravierenden strategischen Nachteils zur Illusion. Detaillierte Studien zu den Konfessionsverhältnisse in den Armeen der Reichskreise liegen derzeit vorwiegend für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts vor, in denen komplizierte Paritätsregelungen die nach 1648 eingetretenen Rechtsverhältnisse umzusetzen suchten; vgl. *Max Plassmann*, Bikonfessionelle Streitkräfte: Das Beispiel des Schwäbischen Reichskreises (1648–1303), in: Kaiser/Kroll (Hrsg.), Militär und Religiosität (wie Anm. 15), 33-48; vgl. *Michael Reiff*, Von der Herrschaft der Sachzwänge. Zur Bedeutung der Konfession im Kurbayerischen Heer (1648–1778), in: ebd., 49-70; vgl. *Peter H. Wilson*, Militär und Religiosität in Württemberg 1677–1797, in: ebd., 71-96; gemischtkonfessionelle Verhältnisse vor 1648 weist nach oder setzt voraus z.B. *Cordula Kapser*, Die bayerische Kriegsorganisation in der zweiten

Hälfte des Dreißigjährigen Krieges 1635–1648/49. Münster 1997, 68; vgl. auch *Andreas Holzem*, »... zum seufzen und wainen also bewegt worden«: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil 1618–1648, in: Brendle/Schindling (Hrsg.), *Religionskriege im Alten Reich* (wie Anm. 11), 191–216, hier 205f.

<sup>86</sup> Vgl. *Burschel*, *Himmelreich und Hölle* (wie Anm. 69), 191f.

<sup>87</sup> *Benigna von Krusenstjern*, *Prodigienglaube und Dreißigjähriger Krieg*, in: Hartmut Lehmann/Anne-Charlott Trepp (Hrsg.), *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152.) Göttingen 1999, 53–78.

<sup>88</sup> Beispiel: *Matthias Ilg*, *Der Kult des Kapuziner Märtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreißigjährigen Krieg*, in: *Matthias Asche/Anton Schindling* (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«*. Münster 2001, 291–439, hier 317–333.

<sup>89</sup> *Werner Meyer*, *Religiös-magisches Denken und Verhalten im eidgenössischen Kriegertum des ausgehenden Mittelalters*, in: Kaiser/Kroll, *Militär und Religiosität* (wie Anm. 15), 21–32; vgl. *Kaiser, Soldat und Tod* (wie Anm. 71), 323–343.

<sup>90</sup> *Rogg*, *Landknechte und Reisläufer* (wie Anm. 72), 178–194; vgl. *Burschel*, *Söldner* (wie Anm. 71), 49f. *Kroener*, *Kriegsgurgeln* (wie Anm. 73), 61.

<sup>91</sup> Vgl. *Scherer*, *Postill* [1611] (wie Anm. 35), 226f.; vgl. *Anisius*, *Predigen* (wie Anm. 26), 18f..

<sup>92</sup> *Hesselbach*, *Leichpostill* (wie Anm. 20), 356.

<sup>93</sup> *Scherer*, *Postill* [1611] (wie Anm. 35), 236.

<sup>94</sup> *Klaus Schreiner*, *Maria. Jungfrau – Mutter – Herrscherin*. München/Wien 1994, 366–409; 395. *Alois Schmid*, *Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. von Bayern*, in: Anton Ziegenaus (Hrsg.), *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung*. (Mariologische Studien, Bd. 9.) Regensburg 1993, 33–57.

<sup>95</sup> *Schreiner*, *Maria* (wie Anm. 94), 404.

<sup>96</sup> Auch im Kontext einer städtischen Religiosität des Dreißigjährigen Krieges haben sich vergleichbare Muster göttlicher Parteilichkeit oder marianischer Sieghilfe nicht nachweisen lassen, vielmehr wurden augenfällige Gegenkonzepte vertreten; vgl. *Andreas Holzem*, *Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«*. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Horst Carl/Hans-Henning Kortüm/Dieter Langewiesche/Friedrich Lenger (Hrsg.), *Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen*. Berlin 2004, 233–256; vgl. *Ders.*, *Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618–1648*, in: *Andreas Schmauder* (Hrsg.), *Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg*. (Historische Stadt Ravensburg, Bd. 4.) Konstanz 2005, 41–74; vgl. *Ders.*, *Maria im Krieg* (wie Anm. 85), 191–216.

<sup>97</sup> Vgl. *Christian Schulz*, *Strafgericht Gottes oder menschliches Versagen? Die Tagebücher des Benediktinerabtes Georg Geisser als Quelle für die Kriegserfahrung von Ordensleuten im Dreißigjährigen Krieg*, in: *Asche/Schindling* (Hrsg.), *Strafgericht Gottes* (wie Anm. 88), 219–290, 273–284; vgl. *Andreas Holzem*, *Religiöse Semantik* (wie Anm. 96); vgl. *Ders.*, *Maria im Krieg* (wie Anm. 85); vgl. *Ders.*, *Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 25, 2006, 15–30; vgl. auch *Sigrun Haude*, *Religion während des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648)*, in: Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg (Hrsg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie*. FS Berndt Hamm. Leiden 2005, 537–553; vgl. exemplarisch *Gerd Zillhardt* (Hrsg.), *Der Dreißig-jährige Krieg in zeitgenössischer Darstellung: Hans Heberles »Zeytregister« (1618 – 1672)*. Aufzeichnungen aus dem Ulmer Territorium. Ein Beitrag zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis der Unterschichten. (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Bd. 13.) Stuttgart 1975, 154–157, 160ff., 176f. und passim; vgl. *P. Willibald Mathäser* (Hrsg.), *Maurus Friesenegger: Tagebuch aus dem Dreißigjährigen Krieg. Nach einer Handschrift im Kloster Andechs*. München 1974, 27–30 und passim; vgl. *Ortrun Fina* (Hrsg.), *Klara Staigers Tagebuch. Aufzeichnungen während des Dreißigjährigen Krieges im Kloster Mariastern bei Eichstätt*. Regensburg 1981, 46f., 66f., 278f. und passim. Aufgrund von Selbstzeugnissen und als Reflexion der mentalitätsgeschichtlichen Methode vgl. *Bernd Roock*, *Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu den Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten*

- Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Kroener/Pröve (Hrsg.), Krieg und Frieden (wie Anm. 68), 265-279.
- <sup>98</sup> Jüngst: *Asche/Schindling* (Hrsg.), Strafgericht Gottes (wie Anm. 88); dort zahlreiche ältere Literatur; vgl. auch *Haude*, Religion (wie Anm. 97), 540-543.
- <sup>99</sup> *Drexel*, Opera (wie Anm. 29), 106f.
- <sup>100</sup> *Anisius*, Predigen (wie Anm. 26), 45.
- <sup>101</sup> *Bellarmin*, Außlegungh (wie Anm. 17), 562 f.: »Die ander Predig / von der Trübsal. Am Ersten Sontag in der Fasten.«; ebd., 562-572.
- <sup>102</sup> Ebd., 563.
- <sup>103</sup> *Hesselbach*, Leichpostill (wie Anm. 20), 559f.: »Die siebende Ordnung. Für die so viel oder groß Unglück gehabt. Die Achte Predig. Bey der Leich einer oder etlicher Personen / welche umbkommen vnnd gestorben / als Gott ein grosse Straff / sey nun gleich Krieg / Pestilenz / Hunger / oder derogleichen vnter das Volck gesandt hat.«; ebd., 558-564.
- <sup>104</sup> Ebd., 561.
- <sup>105</sup> *Bellarmin*, Außlegungh (wie Anm. 17), 568.
- <sup>106</sup> Ebd., 570.
- <sup>107</sup> Ebd.
- <sup>108</sup> Ebd., 573.
- <sup>109</sup> *Drexel*, Opera (wie Anm. 29), 1376: »Vom gleichen Willen mit Gott / das Dritte Buch / der Eylffte Tractat. Ob es seyn könne, daß einer nie trawrig werde / vnnd ob solches durch Gleichförmigkeit vnsers Willens mit Gottes Willen könne zuwegen gebracht werden.«; ebd., 1373-1378.
- <sup>110</sup> Vgl. »Dekret über die Rechtfertigung« (VI. Sessio, 13.1.1547); vgl. insbesondere: *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Hrsg. von *Peter Hünermann*. 39. Aufl. Freiburg i.Br. u.a. 2001, DH-Nr. 1521, 1523, 1525, 1528, 1532, 1546 (Seiten 503-515).
- <sup>111</sup> *Scherer*, Postill [1611] (wie Anm. 35), 303: »Die erste Predig. Am Sontag der Herrn Faßnacht / oder Qumquagesima / Evangelium Luc. am 18.«; ebd., 301-306.
- <sup>112</sup> *Scherer*, Postill [1611] (wie Anm. 35), 304f.; vgl. auch *Drexel*, Opera (wie Anm. 29), 1379.
- <sup>113</sup> Zur Selbstverständlichkeit solcher Praxis in Kriegszeiten *Holzem*, Religiöse Semantik (wie Anm. 96); vgl. *Ders.*, Maria im Krieg (wie Anm. 85), 191-216; vgl. *Andreas Holzem*, Geistliche im Krieg (wie Anm. 10); vgl. auch *Mathäser* (Hrsg.), Maurus Friesenegger (wie Anm. 97), 15, 20f., 95-99, 134-137, 151-153 und passim; vgl. *Fina* (Hrsg.), Klara Staigers Tagebuch (wie Anm. 97), passim (s. ausführliches Inhaltsverzeichnis und die ausführlichen Angaben im Sachregister, 333-346).
- <sup>114</sup> *Scherer*, Postill [1611] (wie Anm. 35), 670.
- <sup>115</sup> *Dietmar Willoweit*, Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135.) Münster 1995, 228-241, 240; bemerkenswert ist, dass evangelische Prediger im Angesicht der frühneuzeitlichen Krisen trotz des konfessionellen Streits um die Rechtfertigung in der Sache ganz ähnlich argumentierten und sich gegen die Neigung zur Apokalyptik zu einer »Verschiebung zum anthropologischen Gesichtspunkt« entschlossen: von der Erlösungs- zur moralisierenden Gerichtspredigt, in der »geradezu eine Verkehrung des lutherischen Anliegens« erblickt werden könne: »Zwar klingt in manchen Predigten angesichts der konstatierten Krisen, Bedrohungen etc. als letzter Ausweg aus der Krise die Anerkennung der eigenen Ohnmacht und die Ergebenheit in den Willen Gottes an. Alle Predigt von der Buße ist jedoch deutliches Kennzeichen, die verbliebenen Möglichkeiten zu nutzen und nach einem Ausweg aus der erfahrenen naturhaften, politischen oder persönlichen Krise zu suchen. [...] Das Eingreifen des Antichrists, wie auch Naturkatastrophen, Kriege, Krankheit etc. wurden interpretiert als Folge von konkret benennbarem menschlichen Fehlverhalten. [...] Für den einzelnen steht hier bedrohlich das Gericht am Horizont, in dem er sich für sein Verhalten angesichts dieser Missstände zu verantworten haben wird.« *Holtz*, Theologie und Alltag (wie Anm. 4), 165, 169f.; vgl. auch ebd. 295f. sowie *Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg (wie Anm. 4), 12f., 74-77.