

Zeit – Zeitenwende – Endzeit?

Anfangsbeobachtungen zum deutschen
katholischen Schrifttum um 1700

VON

ANDREAS HOLZEM

»Daß es binnen kurzem zu einer wunderbaren Vollendung der Welt kommen wird, in der das Gute zuletzt über das Böse siegt und es ein für allemal zunichte macht; daß die menschlichen Werkzeuge des Bösen dann entweder leiblich vernichtet oder sonstwie beseitigt werden; daß die Auserwählten daraufhin in einträchtiger und konfliktfreier Gemeinschaft auf einer verwandelten und geläuterten Erde leben werden – diese Erwartung hat in unserer Zivilisation eine lange Geschichte hinter sich. In explizit christlicher Gestalt hat sie über die Jahrhunderte hinweg eine mächtige Faszination ausgeübt [...].«¹

Freilich hat sich dieses Faszinosum in Wellenbewegungen fortgepflanzt, und nicht zu allen Zeiten ist der Gedanke an Zeitenwende und Weltende gleichermaßen von Naherwartungen erfüllt gewesen. Zudem scheint die Koppelung solcher Erwartungen erfüllter Zeit an bestimmte runde Daten des Kalenders eine relativ junge² und keinesfalls die einzig plausible oder faktisch vorherrschende Form gewesen zu sein, heilsgeschichtliche Umbruchvorstellungen und Endzeitszenarien zeitlich zu fixieren. Schon für die erste Jahrtausendwende ist noch immer umstritten, ob sie erst in humanistischer Retrospektive zu jener barbarischen Ära der Katastrophen, der Angst und der Endzeitstimmung stilisiert worden ist³ oder ob in den Quellen jener Zeit die

¹ NORMAN COHN, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse. Frankfurt a. M. usw. 1997 S. 9.

² MICHAEL MITTERAUER, Millenien und andere Jubeljahre. Warum feiern wir Geschichte? (Wiener Vorlesungen im Rathaus 65). Wien 1998 S. 26–30, 60 ff.

³ WOLFGANG SOMMER, Vorwort, in: Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. Hg. DERS. (Theologische Akzente 2). Stuttgart usw. 1997 S. 7; PIERRE RICHÉ, Die

Angst als »Produkt aus Wissen und Nicht-Wissen« sich zwar selbst verschwie, in Kunst und Kirchenbauten, Predigten und Visionen, monastischen und kirchlichen Erneuerungen aber zum Handeln drängte.⁴ War also das Ende der Welt für die Katholiken um 1700 ein Gedanke von Brisanz? Hat diese Jahrhundertsschwelle überhaupt Spekulationen darüber ausgelöst, ob die in konfessionellen Systemen verfestigte Christianität des Alltags nicht doch plötzlich durch das Hereinbrechen des ganz Anderen, der Wiederkunft Christi und des heraufziehenden Gottesreiches durchbrochen werden könnte?

Im Hinblick auf die Begrenztheit des Quellenmaterials ist man versucht eindeutig zu antworten. Das Ende der Welt, ja Zeitspekulation überhaupt, so die These dieses Beitrags, scheint die Katholiken um 1700 wenig bewegt zu haben. Die Schwierigkeiten der Recherche sind auch ein Hinweis auf den Stellenwert des Problems in der bisherigen Forschung und in der Wahrnehmung der untersuchten Zeit selbst. Die derzeit möglichen Bemerkungen zum Thema gliedern sich in drei Abschnitte: Zuerst wird knapp nach der Ansprechbarkeit der Literatur auf das hiesige Problem gefragt und kurz das Ergebnis der Quellensuche skizziert. Der zweite Abschnitt versucht einige fragmentarische Antworten auf die Frage, warum den Katholiken um 1700 – zumindest in Deutschland – die Frage nach der Zeitenwende und nach dem Weltende offenbar wenig dringlich gewesen ist. Abschließend soll an einem isolierten Beispiel gezeigt werden, wie Jahrhundertsspekulation und Geschichtsbetrachtung verknüpft werden konnten.

I.

In seiner Untersuchung zum »Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert« aus dem Jahr 1982⁵ beklagt Wolfgang Brückner eine in der Geschichts-

westliche Christenheit im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, in: Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Hg. GILBERT DRAGON u. a. Freiburg usw. 1994 S.778–879, hier S.779. JEAN DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Reinbek bei Hamburg ²1989 S.312. Vgl. allgemein: CLAUDE CAROZZI, Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt a. M. 1996.

⁴ JOHANNES FRIED, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 45. 1989 S.381–473, hier S.470–473.

⁵ WOLFGANG BRÜCKNER, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des »Barockfrommen« zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. Hg. ERNST HINRICHS u. a. (Wolfenbütteler Forschungen 19). Wolfenbüttel 1982 S.65–83.

wissenschaft fortbestehende anachronistische Sicht auf die sogenannte »Barockfrömmigkeit«: »Religiöse Phänomene des 18. Jahrhunderts vor der Aufklärung interessieren so gut wie niemanden. Unser Bild ist das ungeprüft übernommene der Aufklärung oder ein ebenso unkritisch rückprojiziertes von Tatbeständen des 19. und 20. Jahrhunderts.«⁶ Zwar ist die Forschungslage zur Religions- und Konfessionengeschichte der frühen Neuzeit in den letzten Jahren durch eine zunehmende Dynamik gekennzeichnet.⁷ Aber für die Zeit um 1700 ist der Ertrag deshalb noch relativ gering, weil diese Phase genau in die Lücke zwischen dem überkommenen Barockbegriff und dem Einsetzen der in ganz neuer Weise interessierenden Aufklärung fällt.⁸

Die klassische Dogmengeschichte erläutert das theologische Denken der Barockscholastik vor allem an der Schule von Salamanca des späten 16. Jahrhunderts, an den für die Folgezeit besonders einflußreichen spanischen Jesuiten Francisco de Vitoria (1483/93–1546) und Domingo de Soto (1495–1560), beide noch Theologen der Zeit des Trienter Konzils. Das ist insofern konsequent, als seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, »nach der ersten Generation der Kontroverstheologen [...] im deutschsprachigen Raum die systematische Theologie so ziemlich zusammengebrochen« war.⁹ Die Konsequenz ist, daß Autoren des 17. Jahrhunderts, insbesondere aus dessen zweiter Hälfte oder dessen Ende, praktisch nicht erforscht und bestenfalls bibliographisch erfaßt wurden.¹⁰ Vom Desinteresse am eschatologischen

⁶ Ebd. S. 66.

⁷ Vgl. insbesondere die gesellschaftsgeschichtliche Leitkategorie der »Konfessionalisierung«: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. Hg. HEINZ SCHILLING (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195). Gütersloh 1986; Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. Hg. HANS CHRISTOPH RUBLACK (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197). Gütersloh 1992; Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte. Hg. WOLFGANG REINHARD u. a. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135). Münster 1995 (zugleich: [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198]. Gütersloh 1995); HEINRICH RICHARD SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12). München 1992. Auf eine erschöpfende Bibliographie zum Konzept muß hier verzichtet werden. Vgl. die angegebenen Sammelbände (dort auch ältere Literatur) und demnächst: ANDREAS HOLZEM, Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110. 1999.

⁸ Jüngster Überblick: Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Hg. HARM KLUETING (Studien zum 18. Jahrhundert 15). Hamburg 1993.

⁹ PHILIPP SCHÄFER, Eschatologie. Trient und Gegenreformation (Handbuch der Dogmengeschichte 4/7c, 2. Teil). Freiburg usw. 1984 S. 41.

¹⁰ Ebd. S. 55 f.

Denken an der Schwelle vom 17. zum 18. Jahrhundert zeugt noch der Artikel »Eschatologie« im neuen »Lexikon für Theologie und Kirche«, dessen 1995 erschienener Abschnitt zur Geschichte des Traktates vom Spätmittelalter aus nach wenigen Bemerkungen zu Luther unbesehen zur Aufklärung springt.¹¹ Und: Daß sich das Thema dieser Tagung mit einer Betrachtung der zentralen Inhalte des theologischen Traktates »Eschatologie« keinesfalls befriedigend erledigen läßt, darauf soll im zweiten Teil noch kurz verwiesen werden.

Entscheidend ist, daß nicht nur die Theologiegeschichte im engeren Sinne, sondern auch die Ansätze einer Gesellschaftsgeschichte der Religion das religiöse Denken und Empfinden um 1700 weitgehend unbehandelt ließen. Das hat Tradition: Für Hubert Jedin begannen die ineinandergreifenden Vorgänge der »katholischen Reform« und der »Gegenreformation« mit dem Trienter Konzil, gelangten mit dessen Ende 1563 zum »Durchbruch« und reichten in der ortskirchlichen Umsetzung bis etwa 1655.¹² Die Jahre danach bis zur Phase des »Verlust[es] der geistigen Führung durch die Kirche«¹³, also der Aufklärung, blieben eigentümlich im Unbestimmten. Die aus den Forschungen Ernst Walter Zeedens und seiner Schule hervorgegangene Konzeption der »Konfessionsbildung« periodisierte nicht neu: Die Entstehung der Konfessionen reichte auch hier bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.¹⁴ Auch die unter dem Eindruck des derzeit leitenden Konzeptes der »Konfessionalisierung« erarbeiteten Studien sehen die Mitte des 17. Jahrhunderts als mehr

¹¹ GIBBERT GRESHAKE, Eschatologie, A. Wissenschaftstheoretisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 3. Freiburg usw. ³1995 Sp. 859–865, hier Sp. 862.

¹² Handbuch der Kirchengeschichte 4: Reformation – Katholische Reform und Gegenreformation (1517–1655). Hg. HUBERT JEDIN. (Freiburg i.Br. usw. 1967) Ndr. Freiburg i.Br. 1985 S. 449–683, hier S. 449 f., 683. DERS., Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe. Luzern 1946. Ndr. in: Gegenreformation. Hg. ERNST WALTER ZEEDEEN (Wege der Forschung 311). Darmstadt 1973 S. 46–81.

¹³ Handbuch der Kirchengeschichte 5: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (1655–1774). Hg. HUBERT JEDIN. (Freiburg i.Br. usw. 1970) Ndr. Freiburg i.Br. 1985 S. V.

¹⁴ ERNST WALTER ZEEDEEN, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Gegenreformation (wie Anm. 12) S. 85–134, hier S. 88 f. (Definition und zeitlicher Ansatz); DERS., Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München 1965 S. 7–12, 179–190; DERS., Das Zeitalter der Glaubenskämpfe (1555–1648) (Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 9). Stuttgart 1970; DERS., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 15). Stuttgart 1985 S. 60–66. Weitere territoriale Beispielarbeiten aus der Zeedenschule bei WOLFGANG REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68. 1977 S. 226–252, hier S. 232 (Anm. 35).

oder minder fixe Epochenschwelle.¹⁵ Heinz Schilling betrachtet die 1570er/1580er Jahre als »Kernzeit« der Konfessionalisierung; das späte 16. Jahrhundert erscheint als »Vorsattelzeit der Moderne«; mit Berndt Hamm nimmt Schilling eine »sich steigernde normative Zentrierung vom 15. bis zum 17. Jahrhundert« an, ein Ansatz, der die spätmittelalterlichen Reformimpulse einbezieht, ohne den »Systembruch« der Reformation einzuebnen, der aber die Zeit um 1700 nicht mehr auf ihr Krisenbewußtsein oder ihr Wandlungspotential hin befragt.¹⁶

Auch die allgemeinhistorische Literatur, wie etwa der 1997 publizierte Sammelband von Rosario Villari, spricht bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts vom »Menschen des Barock«.¹⁷ Für dessen Nachdenken über die Zeit, die Zeitlichkeit der eigenen und der kollektiven Existenz und über den Verlauf und das Ende der Geschichte gilt das Diktum von Horst Günther im Artikel »Geschichte« in den »Geschichtlichen Grundbegriffen«, daß es »an Untersuchungen [fehle], die historisches Arbeiten und Denken im Zusammenhang der politischen und sozialen Geschichte, als Funktion und Projektion, zu interpretieren [...] vermöchten.«¹⁸ Das gilt scheinbar insbesondere für historisches Denken im Katholizismus.

Der Versuch, das Schrifttum zur Jahrhundertwende 1700 bibliographisch zu ermitteln und so exemplarisch vom Forschungsinteresse zum unmittelbaren Zeitinteresse durchzudringen, führte kaum weiter. Untersucht wurden zwei Sammlungen (u. a.) katholischen Schrifttums, die jeweils für den norddeutschen bzw. süddeutschen Raum repräsentativ sein dürften: a) Die Diö-

¹⁵ SCHMIDT, Konfessionalisierung (wie Anm. 6) S. 110–115 (Literatur); Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Hg. ANTON SCHINDLING u. a. 7 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 49–53, 56 f.). Münster 1989–1997 (vor allem die – teils skeptisch – bilanzierenden Beiträge der Herausgeber in Band 7).

¹⁶ HEINZ SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 6) S. 1–49, hier S. 31 ff.; BERNDT HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für biblische Theologie 7. 1992 S. 241–279, Zitat S. 251, 279; DERS., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationgeschichte 84. 1993 S. 7–82. Zu den Abgrenzungsproblemen zwischen Reformation und Konfessionalisierung: HOLZEM, Konfessiongesellschaft (wie Anm. 6), dort Literatur.

¹⁷ ROSARIO VILLARI, Der Mensch des Barock. Einführung, in: Der Mensch des Barock. Hg. DERS. Frankfurt a. M. usw. 1997 S. 7–15, hier S. 7.

¹⁸ HORST GÜNTHER, Geschichte IV. Historisches Denken in der frühen Neuzeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 2. Hg. OTTO BRUNNER u. a. Stuttgart 1975 S. 625–647, Zitat S. 625.

zesanbibliothek und die Universitätsbibliothek Münster verwahren große Bestände an katholischer Frömmigkeitsliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts aus dem nordwestdeutschen Raum. Unter den 599 Titeln der Diözesanbibliothek – Andachts- und Gesangbücher, Bruderschaftsbücher, Kleinschriften und Predigtsammlungen – fand sich kein Titel, der die Jahrhundertwende und die mit ihr verbundene Zeiterfahrung auch nur indirekt thematisiert hätte. b) Der Katalog der Altbestände der Staatsbibliothek München¹⁹ erfaßt für das Erscheinungsjahr 1699 2197 Eintragungen. Keine weist vom Titel her auf die Jahrhundertwende hin, was darauf schließen läßt, daß die publizistisch aktive Öffentlichkeit kaum darauf abzielte, den Beginn eines neuen *Saeculum* im Vorfeld breitenwirksam bewußt zu machen. Vom 1700 erschienenen Schrifttum erfaßt der Katalog 2950, von 1701 1467 Titel. Von diesen behandelten ganze vierzehn die Tatsache, daß auch das Jahr 1700 in einem seit 1470 feststehenden 25-jährigen Turnus zum »Heiligen Jahr« bzw. »Jubeljahr«²⁰ ausgerufen worden war. Ganze acht führten die Begriffe »Zeit«, »Jahrhundert« oder »*saeculum*« im Titel, in einem Sinn, der über eine direkte Datumsangabe hinausging. Die nachfolgende direkte Recherche in der Staatsbibliothek München hat gezeigt, daß selbst hier zwar von sehr disparaten Dingen die Rede war, *nicht* aber von der Geschichtszeit als solcher, von der Jahrhundertschwelle und den mit ihr verbundenen Erwartungen oder gar von einer endzeitlichen Wende.

Als Beispiel hierfür kann das Jubeljahr angeführt werden: Neben liturgisch-zeremoniellen Beschreibungen der Eröffnungsfeierlichkeiten²¹ fand sich eine Flugschrift, in der überaus genau eine »Maschine« beschrieben wurde, mit deren Hilfe der Kardinal Ottoboni in der Kirche S. Lorenzo die Passion Christi figurlich hatte darstellen lassen.²² Neben eine Skizze der technischen Funktionen trat der Hinweis auf die erhoffte pastorale Wirkung dieser Einrichtung: eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Leiden Christi, demütige Eingezogenheit frommer Gesinnung, Reue und Bußbereitschaft und damit rechte Bereitung auf das, was das Jubeljahr eigentlich

¹⁹ Bayerische Staatsbibliothek, EDV-Katalog 1501–1840 (CD-Rom).

²⁰ RUPERT BERGER, Heiliges Jahr, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4. Freiburg usw. 1995 Sp. 1325; CAROZZI, Weltuntergang (wie Anm. 3) S. 178–183; MITTERAUER, Millenien (wie Anm. 2) S. 35–38.

²¹ Eigentliche Beschreibung aller, von der Röm. Kirchen beachteten Ceremonien [...] bey Eröffnung [...] des H. Jubel-Jahres, welches mit dem 1700. wird begangen werden / Aus dem Lat. Nürnberg s. a. [1700]. Kurze Beschreibung aller Ceremonien und Gebräuche b. d. Heil. Jubeljahr 1700. s.l. 1700.

²² Ausführliche Beschreibung der (den) ganzen Passion M. H. Jesu Christi repraesentierenden berühmten Maschine, so von Cardinal Petr. Ottoboni [...] in der Kirche zu S. Lorenz und Damaso am Grün Donnerstag zu Rom in dem Jubel-Jahr 1700 ausgesetzt worden. s.l. 1700.

verhiess – einen vollständigen Ablass der zeitlichen Sündenstrafen für alle Rompilger. Daran entzündete sich die polemische Debatte, indem protestantische Kontroversschriften das »traurige Jubel-Jahr der Römischen Kirche« einer »gründlichen Widerlegung« unterzogen²³ und katholische Theologen rechtfertigten, *cur plenissima peccatorum indulgentia soli urbi Romæ allegitur*²⁴. Der katholische Ablass als solcher, nicht aber der zeitliche Anlaß seiner reichlichen Gewährung war Gegenstand dieser Kontroversen. Und weil sie im Grunde altbekannte Positionen wiederholten, hielt sich der Umfang dieser Diskussionen auch in engen Grenzen. Darüber hinaus fanden sich vereinzelt Konversionsschriften,²⁵ nicht zuletzt Beiträge zu der seit dem Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr abreißen lassen Debatte, ob das Jahr 1700 oder 1701 das neue *Saeculum* einläute.²⁶ Das Jubeljahr, so ist zu schließen, wurde auch 1700 nicht unter endzeitlichen, sondern vornehmlich unter kontroverstheologischen Vorzeichen besprochen.²⁷

Ein solcher fast durchgängiger Negativbefund wird vielleicht durch einzelne, nicht erfaßte Schriften zu korrigieren sein, kaum aber in bezug auf den Gesamteindruck, daß eine radikale Zeitenwende im katholischen Deutschland zum Beginn des 18. Jahrhunderts auf erkennbar breiterer Basis wohl nicht erwartet, erhofft oder gefürchtet wurde. Negativergebnisse sind kaum beweiskräftig begründbar; daher müssen sich die folgenden Überlegungen auf einige vorsichtige Hinweise beschränken. Es handelt sich quasi

²³ JOHANNES GÜNTHER, Völlige Abfertigung des schachmatten Herrn Fr. Eustachii Eisenhuths, Prediger-Ordens-Priestern in Augspurg, Oder gründl. Widerlegung des sogenannten kurtzen Begriffs (*ex Ungue Leonem*), welchen Herr Fr. Eisenhuth wider mein so genanntes trauriges Jubel-Jahr der Römischen Kirche heraus gegeben: oder gründliche Widerlegung des so genannten Kurtzen Begriffs. s.l. [1700]. Bezug: Eustachius Eisenhut, *Ex Ungue Leonem*, Augsburg 1700; DERS., Anderte Contradiction Oder Rechtmässige Catholische Widersprechung Dem liederlichen Lutherischen, Lomerischen Manier und Zeichen Entgegen gesetzt. Von Fr. Eustachio Eisenhuet. Augsburg [ca. 1700].

²⁴ JOHANN CYPRIAN, *Cur plenissima peccatorum indulgentia soli urbi Romæ allegitur*. Lipsia 1701; DERS., *De iubilæis coronationis papalis*. Lipsia 1701; PIERRE FORESTIER, *Histoire des indulgences du jubilé*. Paris 1701; *Iubilæum ecclesiasticum*. Bamberg 1701; *Iubilæum sæculare Ecclesiæ Catholicæ*, Herbipolis 1699–1701; MICHAEL MÜLLER, *Exercitatio theol. de thesauro ecclesiæ Romanæ indulgentiarum*. Tübinga 1700; DERS., *Disp. theol. sol. de indulgentiis / Def. Albert Veiel, pr. grad Recusa, Ulma 1700; THEODOR PAULI, Diss. iur. de iubilæis eorumque iure / Def. Leonh. J. Cruse. Regiomontum 1700.*

²⁵ JOHANN ELSERS, Allen wohl- und übelwollenden ausgezahlten Neu-Jahres-Wechsel [...]. Augsburg 1701.

²⁶ *Das neue Seculum: mit Anhang des neuen Jahrs 1700; D. i. Gründl. Beweis, daß am neuen Jahrs-Tage 1700 das 17. Sec. würcklich und ein neues angefangen / Von M.J.J.G. Dresden 1700 [Werk als verloren verzeichnet].*

²⁷ Vgl. noch zum Jubeljahr 1750 die Kontroversschrift des protestantischen Theologen Spener: PHILIPP J. SPENER, *Der römischen Kirchen Ablass und Jubel-Jahr*. Frankfurt 1750.

nur um eine vergleichende Kommentierung der gedrängteren Umbruchserwartungen, die insbesondere die davorliegenden Jahrhundertwenden, um 1500 und um 1600, das zeitgenössische protestantische Denken unter dem Eindruck der »Krise des 17. Jahrhunderts« und die nachfolgenden Jahrhundertwenden, um 1800 vor dem Hintergrund der Französischen Revolution und um 1900 unter dem Eindruck des »fin de siècle«, scheinbar viel markanter geprägt haben.

II.

Wenige Streiflichter können schon anzeigen, warum im katholischen Denken um 1700 die Geschichte als solche, aber auch deren Ende ein eher geringes Interesse beansprucht haben. Ich sehe vor allem in fünf ineinander verwobenen Bedingungsfeldern die Ursache dafür, daß Weltende-Spekulationen für Katholiken um 1700 nicht gleichsam parat lagen:

a) Zunächst ist ein Argument wissenschaftsgeschichtlicher Art von Bedeutung: Der normative Einfluß der Jesuiten auf die Theologenbildung im katholischen Europa wirkte sich bei aller methodischen Modernität ihrer Pädagogik vor allem durch die Vereinheitlichung der *Ratio studiorum*, aber auch durch die strikte inhaltliche Beschränkung auf die Auslegung der *Summa theologica* des Thomas von Aquin aus.²⁸ Thomas aber hatte eschatologische Fragen nur beiläufig und verstreut behandelt. Dementsprechend dispersiv gestaltete sich das Thema in den Summenkommentaren. Die Eschatologie

²⁸ BERNHARD DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge 1: [...] im XVI. Jahrhundert. Freiburg 1907 S. 554 f., Band 2, 1: [...] in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts. Freiburg 1913 S. 529, Band 3: [...] in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts. München usw. 1921 S. 415; NOTKER HAMMERSTEIN, Die historische und bildungsgeschichtliche Physiognomie des konfessionellen Zeitalters, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte 1: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe. Hg. DERS. München 1996 S. 57–101; KARL HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der oberdeutschen und rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N. F. Heft 2). Paderborn 1981 S. 56–72; BERND SCHÖNEMANN, Die Bildungsinstitutionen in der frühen Neuzeit, in: Geschichte der Stadt Münster 1. Hg. FRANZ JOSEF JAKOBI. Münster 1993 S. 683–733, hier S. 696–706; ARNO SEIFERT, Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte (wie oben) S. 197–374, hier S. 317–320; MIQUEL BATLLORI, Der Beitrag der *Ratio studiorum* für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins, in: Ignatianische Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hg. MICHAEL SIEVERNICH u. a. Freiburg 1990 S. 314–322; OTTO KRAMMER, Bildungswesen und Gegenreformation. Die Hohen Schulen der Jesuiten im katholischen Teil Deutschlands vom 16. bis 18. Jahrhundert. Würzburg 1988.

verfestigte sich nach Yves Congar geradezu zu einer »Physik der letzten Dinge«²⁹, ohne dennoch ein wirklich bestimmendes Thema darzustellen: »Die Theologen der Barockscholastik fragten vor allem [...] nach der Gnade und der Freiheit und nach dem Verhalten, das zur Seligkeit führt.«³⁰ Die katholischen Universitäten und Bildungsanstalten blieben bis weit ins 18. Jahrhundert beherrscht von den klassischen Autoritäten: Ptolemäus, Galen und Aristoteles.³¹ Kurt Flasch hat in seinem jüngst erschienenen Band »Was ist Zeit?« herausgearbeitet, daß aristotelische und augustinische Zeitauffassung – und beide waren im katholischen Bildungsgut vorherrschend – bei allen Unterschieden eines gemeinsam hatten: Obwohl beide die Auffassung ablehnten, daß die Zeit schlechthin nicht sei, teilten sie »die primäre Ortung der Zeit in der Natur, nicht in der Geschichte« und bewerteten »die Zeit von der Ewigkeit her«: »Beide werten die Zeit ab; es ist primär Zerfall.«³² Schon der frühmittelalterlichen Augustinus-Rezeption erschien dessen Zeittheorie als »die dem Christentum adäquate«, weil sie mit dem Bestreben korrespondierte, die zeitlichen Dinge gering zu achten.³³ Dementsprechend hatte das Bleibende, hatten die Prinzipien, das Unzerstörbare und Immer-Seiende den Vorrang vor dem Kontingenten und Einzelnen und damit vor der Geschichte. Argumentative Geltung konnte dem Wissen um die Welt des Werdens und Vergehens vor diesem Hintergrund kaum zugeschrieben werden; gegenüber dem »Anspruch von philosophischer Wahrheit« bot sich hier nur die zurückgeschraubte Erwartung auf »partielle Richtigkeit der Fakten«; Wahrheitsanspruch besaß das Geschichtliche nur, insofern es »als ein Ganzes begriffen und gedeutet werden« konnte,³⁴ d. h. letztlich in seiner heilsgeschichtlichen Aufhebung. Die *gesta* waren erinne-

²⁹ Vgl. GRESHAKE, Eschatologie (wie Anm. 11) Sp. 862.

³⁰ SCHÄFER, Eschatologie (wie Anm. 9) S. 58.

³¹ Vgl. DUHR, Jesuiten (wie Anm. 28) Band 2, 1 S. 523, Band 3 S. 409–413, Band 4, 2: [...] im 18. Jahrhundert. München usw. 1928 S. 43–47 und *passim*; RICHARD VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit 3: Religion, Magie, Aufklärung. München 1994 S. 197 (Literatur); HENGST, Jesuiten (wie Anm. 28) S. 56–72; SEIFERT, Schulwesen (wie Anm. 28) S. 317–320, 335–343.

³² KURT FLASCH, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der *Confessiones*. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar. Frankfurt a. M. 1993 S. 123 f.

³³ UDO REINHOLD JECK, Zeitkonzeptionen im Frühen Mittelalter – Von der lateinischen Spätantike bis zur karolingischen Renaissance, in: Zeitkonzeptionen – Zeiterfahrung – Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne. Hg. TRUDE EHLERT. Paderborn usw. 1997 S. 179–202, Zitat 181 f.

³⁴ GÜNTHER, Geschichte (wie Anm. 18) S. 637 f.; PAUL MÜNCH, Lebensformen in der Frühen Neuzeit. Frankfurt usw. 1992 S. 189; Demnach war »im 16. und 17. Jahrhundert unter Geschichte noch eine mehr oder weniger unverbundene, nur durch das heilsgeschichtliche Ziel zusammengehaltene Ansammlung von »Geschichten« verstanden worden.

rungswürdig, aber nicht eigentlich im strikt theologischen Sinne wissenschaftlich.³⁵ Die katholische Zeitkonzeption der frühen Neuzeit wußte sich hier ganz der Tradition verpflichtet: »Zeit« (*tempus*) war im mittelalterlichen Verständnis in den Heilsplan Gottes eingebaut, hier aber als irdische Zeit, als die Epoche zwischen Schöpfung und jüngstem Gericht, definiert.«³⁶ Hans-Werner Goetz beschreibt die Zeit im mittelalterlichen Verständnis als Teil der Schöpfung und daher als strikt von der zeit-losen Ewigkeit unterschieden; gleichwohl aber partizipierte die Zeit wie alles Geschaffene ontologisch und entwicklungsgeschichtlich an der göttlichen Ewigkeit: aus ihr hervorgegangen und dereinst in sie hinein sich auflösend.

b) Die Kontinuität der mittelalterlichen Muster des gottgegebenen Heilsrahmens zwischen Schöpfung und Parusie stützte die hergebracht doppelte Grundstruktur des christlichen Umgangs mit der Zeit. »Die Zeit«, so Jörg Fichte über das Muster sakraler Zeitvorstellungen im Spätmittelalter, »verläuft innerhalb der zeitgeschichtlichen Progression linear [...] und innerhalb des Kirchenjahres zyklisch.«³⁷ In Progression und Zyklus dominierte der Heilsakzent so ausschließlich und unüberholbar, daß die immanente Zeit ohne wesentliche Bedeutung blieb. Die Konsequenz: »Die Jesuiten hielten die Geschichte fast völlig fern von den in ganz Europa verbindlichen Lehrplänen ihrer Kollegs.«³⁸ Wenn etwa in Predigtsammlungen oder deren Registern von »Historien« oder »*Historia*« die Rede war, dann immer im Sinne von einzelnen, unzusammenhängenden Beispielerzählungen im Kontext der Moralphilosophie.³⁹ Die Geschichte als ganze, sich unbezweifelt sinnvoll ausspannend zwischen Schöpfung und Parusie, blieb in ihrer Deutung davon ebenso unbetroffen wie deren liturgische Aktualisierung im Jahreslauf.

c) Dazu tritt eine pastoralgeschichtliche Wahrnehmung: Die Rückbindung der offenbar im 17. Jahrhundert besonders krisenhaft erfahrenen Zeitlichkeit an die Ewigkeit führte zu einer spezifischen pastoralen Umsetzung – der Verachtung der Welt und der Zeitläufte (*contemptus mundi*); die Bereitung auf die »letzten Dinge« wirkte auf die Auffassung und die Gestaltung des Lebens zurück durch die stete Spannung zwischen diesseitig-realer und jen-

³⁵ HANS WERNER GOETZ, Zeitbewußtsein und Zeitkonzeption in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Zeitkonzeptionen – Zeiterfahrung – Zeitmessung (wie Anm. 33) S. 12–32, hier S. 22.

³⁶ Ebd. S. 15–19, Zitat S. 18. Zum »heils geschichtlichen Zeitverständnis« auch ebd. 30 ff.

³⁷ JÖRG O. FICHTE, Konkurrierende und kontrastierende Zeitmuster in Chaucers Canterbury Tales, in: Zeitkonzeptionen – Zeiterfahrung – Zeitmessung (wie Anm. 33) S. 223–241, Zitat S. 224; ARNOLD ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997 S. 213–234, 422–431; CAROZZI, Weltuntergang (wie Anm. 3) S. 65 f.

³⁸ GÜNTHER, Geschichte (wie Anm. 18) S. 636.

³⁹ Ebd. S. 628: »Exempel, die im Gegensatz zur Poesie die Würde der Faktizität haben.«

seitig-transzendenter Zeit. So kostbar der »Faktor ›Zeit‹« erschien, wo die Lebensrisiken unkontrollierbar wucherten: immer besaß »die Ewigkeit des jenseitigen Lebens einen wesentlich höheren Stellenwert als die vergleichsweise kurze Spanne der zeitlichen Existenz«⁴⁰. Angesichts der Nichtigkeit der Welt mußte die zwischen Geburt und Tod zugemessene Lebenszeit unbedingt genutzt werden, um der ewigen Seligkeit nicht verlustig zu gehen.⁴¹ »Die Frage nach dem Ziel des Menschen leitet den Themenkreis über das Handeln des Menschen hier auf Erden.«⁴² Über die komplexe Moralkasustik, über »die Suche nach dem Guten im Labyrinth der kleineren Übel«⁴³, wie Adriano Prosperi das genannt hat, ist hier nicht ausführlich zu handeln. Den pastoralen Bezugspunkt dieser Suche, das ist entscheidend, bildete nicht das Weltende, sondern die Rettung der individuellen Seele aus ihrer Diesseitsverfangenheit, aus dem »Jammerthale«; dieser Begriff erscheint geradezu als *das* Synonym für »Welt«. Nicht schlechthin *das* Ende der Welt, sondern *mein* Ende als Hinübertritt aus der Welt stand im Vordergrund; nicht spekulative Berechnungen durch Bibelexegese und naturbeobachtende Zeichenallegorese, sondern der Gedanke an das »gnädige Sterbestündlein« bestimmten die Anstrengungen religiöser Vorsorge. Man hat es hier mit einer individualisierten Eschatologie zu tun, die dennoch den religiösen Menschen nicht allein auf sich stellte, galten doch die objektiven Heilmittel der Kirche als die Garanten eines gelingenden Übergangs aus dieser in die jenseitige Welt. In der Perspektive religiöser Reformen im Gefälle des Trienter Konzils bildete dieser Leitgedanke den Ausgangspunkt christlicher Formierung und Disziplinierung, um zu gewährleisten, daß die Sicherheit gewährenden Gnadengaben der Kirche auch in Anspruch genommen und heilswirksam vollzogen wurden. Dementsprechend findet sich dieser Schwerpunkt katholischen Denkens – die Verbindung von *contemptus mundi* und *memento mori* – in der Andachtsliteratur massiv ausgedrückt, freilich nicht als Neuheit, sondern als Kontinuität geprägter Muster. Ich zitiere nur wenige Beispiele aus nordwestdeutschen Quellen, die um 1700 in allgemeinem Gebrauch waren, zunächst aus den »Außerlesene[n] Catholische[n] Geistliche[n] Kirchen-Gesäng«, in Münster neu verlegt Anfang des 18. Jahrhunderts:⁴⁴

⁴⁰ PAUL MÜNCH, Lebensformen, Lebenswelten und Umgangserziehung, in: Handbuch der Bildungsgeschichte 1 (wie Anm. 28) S. 103–133, Zitat S. 111 f.

⁴¹ MÜNCH, Lebensformen (wie Anm. 34) S. 156 f.

⁴² SCHÄFER, Eschatologie (wie Anm. 9) S. 42.

⁴³ ADRIANO PROSPERI, Der Missionar, in: Mensch des Barock (wie Anm. 17) S. 142–180, Zitat S. 144.

⁴⁴ Außerlesene Catholische Geistliche Kirchen-Gesäng: So man bey den Proceßionen und Christlicher Kinder-Lehr Im Stiff Münster zu singen pfleg / Jetzo auff's new übersehen / mit

Ein Klag-Lied vom Leyden Christi

[...] Aus Marmelsteyn muß seyn das Hertz /
 so nicht beweget solch gewulich Schmertz /
 Tröst dich hiebey, o frommer Christ /
 Wann dir auff Erden übel ist. [...]

Das Salve Regina zu Teutsch

[...] Wir elende Kinder Evä schreyen zu dir /
 Mit Trauren und Weynen seufftzen wir /
 In diesem elenden Jammerthal

Vergiessen wir unsre Thränen ohne Zahl [...]
 Nach diesem Elend uns gnädig besuch /
 Zeig uns JEsu die gesegnete Frucht [...]

Von Sanct Ignatio, Stifter der Societät JEsu

[...] Erhalt uns in letzter Noth /
 Wan wir thun ringen mit dem Tod
 Daß wir bereit /
 Mit grosser Frewd /

Mögen aus diesem Jammerthal /
 gelangen zu des Himmels=Saal [...]

Folgende Gesäng können jederzeit die Seel damit von irrdischen Sachen abziehen / und zu den Tugenden und himmlischen Dingen anzutreiben / gar nützlich gebraucht werden.

Eine Ermahnung zur Buß. – Von Betrachtung der Welt.

Sag, was hilfft alle Welt /
 Mit ihrem Gut und Geld /
 Alles vergehet geschwind /
 Gleich wie der Rauch im Wind.

Was hilfft der hohe Thron /
 Der Scepter und die Cron /
 Scepter und Regiment
 Hat alles bald ein End.

Was hilft seyn hübsch und fein /
 Schön wie die Engel seyn /
 Schönheit vergeht im Grab /
 Die Rosen fallen ab. [...]

Was ist das Gülden Stück /
 Von Gold ziert und geschmückt /
 Gold ist nur rothe Erd /
 Die Erd ist nicht viel werth. [...]

Wo so viel Land und Leut
 So viel Monarchen groß /
 Wo so viel Helden=Beuth /

vielen außerlesenen Gesängen vermehrt / gebessert / und in ein besser Ordnung gebracht. Münster 1732 S. 19 ff., 76, 99 ff., 120 ff. (frühere Ausgaben: Münster 1663 und 1674).

Dafür man Bluth vergoß.
 Wo so manch Fürst und Herr /
 Mit grossem Gewalt und Macht:
 Umb Macht und alle Ehr /
 Hat sie der Todt gebracht.
 O Welt, wie kurtz ist doch /
 Dein Ehr und Herrlichkeit /
 Wer jetzund sitzt sehr hoch /
 bald in der Erden leit.
 Drumb Mensch diß wohl betracht /
 Was ewig ist, nur such /
 Seelig wer dich veracht /
 O Welt und dein Betrug.«

Radikaler noch formulierte die folgende Betrachtung »Vom Todt«⁴⁵ die Abwendung von Welt, Zeit und Geschichte: Nach drastischen Bildern von krötenzerfressenen Augen und unter den Würmern vergehenden Eingeweiden zerstörte das Gedicht die letzte Hoffnung, die die Zeitlichkeit bieten konnte – das Nachleben in der Erinnerung der Mitmenschen:

»[...] Bald nach deinem Todt mit deinem Leib /
 wird man dem Grab zueylen:
 Der letzte Trost von Kind und Weyb /
 Ist Weinen und groß Heulen:
 Ein halben Tag /
 Wehrt kaum ihr Klag /
 Bis morgen werden sie lachen /
 Man wirfft Dich hinein
 Es muß nun seyn /
 Man thuts kein anders machen. [...]
 Dein Freundschaftt wird ein kurtze Zeit
 Umb deinen Todt sich klagen /
 Ein Mantel und ein schwarzes Kleid
 Ein halbes Jährlein tragen:
 Dann spricht die Rott /
 Gnad ihm GOtt /
 Deiner wird bald vergessen:
 Theilen dein Haab /
 Wann du im Grab /
 Von Würmen wirst gefressen.
 Wann dann verflossen ist ein Jahr
 So bist du schon verwesen /

⁴⁵ Ebd. S. 122–125, Zitat S. 124 f.

Der dich sucht findt kein Haut noch Haar /
 Fragt wer du seyst gewesen / [...] /
 Man sieht allein die Todten=Bein /
 Die Welt hat dein vergessen.«

Das las, wer lesen konnte, um 1700 in den Andachtsbüchern. Vor dem Hintergrund einer solchen Weltansicht gab es keinen Grund anzunehmen, ein neues, das 18. Jahrhundert werde anderes, gar besseres bringen. Antizipierbar waren die Umbrüche, die es tatsächlich herbeiführen sollte, nicht.

d) Diese Mentalität des *contemptus mundi*, so Christoph Dipper, war mehr als nur ein Topos des moralischen Denkens, sondern eine Konsequenz der Erfahrung, daß dem sozialen und wirtschaftlichen Leben das Element der Dynamik fehlte, so daß man »die rasche und tiefreichende Veränderung der Lage, d.h. die dynamischen Prozesse, eigentlich nur als Katastrophe empfunden hat und empfinden konnte«⁴⁶; man betete, um davor bewahrt zu werden. Erneut ein Beispiel aus dem »Himmlisch Palm-Gärtlein«, einem Andachtsbuch jesuitischer Herkunft, gedruckt u. a. 1710 in Köln. »Ein kräftiges Gebett für das gemeine Anligen der Christenheit« bat um die Abwendung wohlverdienter Strafe: »gegenwärtige und zukünftige Gefährlichkeit / schädliche Empörung und Kriegsrüstung / Thewrung / Kranckheiten / und betrübte armselige Zeiten.«⁴⁷ Den Schutz vor einem Wandel der Verhältnisse, vor dem, was Paul Münch die »riskierten Zeiten« genannt hat,⁴⁸ begriff man als vornehmliche gesellschaftlich-religiöse Steuerungsaufgabe der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, so lange das Ende der Welt noch ausstand. Die religiöse Disziplinierung der Untertanen steuerte etwa im Fürstbistum Münster um 1700 gerade erst auf ihren Kulminationspunkt zu. Alles dies aber weist kaum auf eine angst- oder hoffnungserfüllte Bereitung für die letzten Dinge. Es erscheint vielmehr als Anstrengung, eine konfessionelle Gesellschaft ge-

⁴⁶ CHRISTOPH DIPPER, Deutsche Geschichte 1648–1789 (Neue Historische Bibliothek). Frankfurt a. M. 1991 S. 84.

⁴⁷ Himmlisch Palm=Gärtlein / Zur Beständigen Andacht / und Geistlichen Übungen / nicht alleyn mit Tagzeiten / Litaneyen / Gebettern / Betrachtungen / etc. Sondern auch mit heylsamen, auß Göttlichem Wort und HH. Vättern gezogenen Unterweisungen und Lehr=Stücken / Reichlich besetzt / Fruchtbarch gegründet / Annemblich gezieret: Durch P. WILHELMUM NAKATENUM, der Societät Iesu Priester. (Köln 1662) Köln ⁹1710 S. 496. Nakatenus übernimmt das sogenannte »Allgemeine Gebet« aus: PETRUS CANISIUS, Bett=Buch vnd Catechismus. Nach rechter Catholischer form und weiß / jetzt zum öfftern mahl in Truck außgangen. Dillingen 1586. Vgl. KURT KÜPPERS, Das Himmlische Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuches der Barockzeit (Studien zur Pastoraliturgie 4). Regensburg 1981 S. 118 f., 192 f., 226–254.

⁴⁸ MÜNCH, Lebensformen (wie Anm. 34) S. 11–23.

ordnet auf Dauer einzustellen.⁴⁹ Nicht die Angst vor dem Ende der Welt, sondern vor deren Persistenz unter der Geißel der Gottesstrafe als Vergeltung der allgegenwärtigen Sünden bestimmte den religiösen Tenor etwa der Edikte; es ging nicht vornehmlich um endzeitliche Bereitung, sondern um zeitliche Wohlfahrt. Diese aber stand bestenfalls in der Kontinuität des Erfahrenen, nicht im Zeichen des Umbruchs.

e) Ich schließe diese Überlegungen mit einer kontroverstheologischen Andeutung. Sie soll eine Antwort auf die Frage anbieten, warum die umfassende Krise des 17. Jahrhunderts⁵⁰ bei den Katholiken sozialpsychologisch offenbar anders wirkte als in Teilen des Protestantismus. Es gab unter Katholiken eine offenkundige Zurückhaltung, die Wiederkunft Christi in Beziehung auf die Gegenwart oder die nahe Zukunft zu denken,⁵¹ weil dies nach den biblischen Zeugnissen das Kommen des Antichrist voraussetzte. Die Abwehr der konfessionspolemischen Identifikation von Papst und Antichrist⁵² hat offenbar die Neigung, vom Kommen des großen Antipoden der Heilsgeschichte überhaupt zu sprechen, deutlich herabgesetzt.

III.

Eine Perspektive, die die Zeit, die Geschichte und den Wechsel der Jahrhunderte gering achtete und daraus nichts erhoffen zu dürfen glaubte, gleichzeitig aber das Ende der Welt als Möglichkeit nicht thematisierte, findet sich auch in einer Predigt, welche die Abfolge der *Saecula* und den in ihnen greifbaren Wandel zu explizieren versuchte. Es handelt sich um das »Theatrum Gloriæ Sanctorum« des Straßburger Franziskaners Kasimir Füesslin, erschienen 1696.⁵³ Die lateinisch abgefaßten Predigten dienten zunächst der

⁴⁹ Vgl. ANDREAS HOLZEM, Der Konfessionsstaat 1555–1802 (Geschichte des Bistums Münster 4). Münster 1998 S. 275–283. Für die Geltung über Münster und die Katholiken hinaus DERS., Konfessionsgesellschaft (wie Anm. 7), dort Literatur. Demnächst ausführlich DERS., Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte). Paderborn usw. 1999.

⁵⁰ HARTMUT LEHMANN, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Christentum und Gesellschaft 9). Stuttgart usw. 1980 S. 17, 105–169; HEINZ SCHILLING, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648 (Das Reich und die Deutschen 4). Berlin 1988 S. 372–396.

⁵¹ SCHÄFER, Eschatologie (wie Anm. 9) S. 63.

⁵² Vgl. MÜNCH, Lebensformen (wie Anm. 34) S. 175, etwa im Zusammenhang der gregorianischen Kalenderreform.

⁵³ Theatrum Gloriæ Sanctorum. Erectum a Venerando P. Fratре CASIMIRO FÜESSLIN Ord. S. Francisci FF. Recollectorum Provinciæ Argentinæ. Anno Domini M.DC.LXXXVI. Hoc est

geistlichen *recollectio* der *fratres*, darüber hinaus aber auch als Vorlagen für Prediger an Stadt- oder Pfarrkirchen.

Füesslin bezog sich auf einen Jesuitenprediger, der seine Jahrhundertzählung mit jeweils charakteristischen Bezeichnungen (*epiphonema*) verbunden hatte. Die erst im 17. Jahrhundert, maßgeblich durch die Geschichtsstrukturierung der »Magdeburger Zenturien«⁵⁴, geförderte Vorstellung von einem je spezifischen *genius saeculi*⁵⁵ fand nun auch Eingang in die Tropologie katholischer Historienbetrachtung. Diese Jahrhundert-Charakteristika in Füesslins Predigt spiegeln eine Geschichtsauffassung von Aufstieg und Verfall wider. Das erste Jahrhundert erscheint als das der Wunderzeichen, in dem »der Himmel der ganzen Welt die Ehre Gottes verkündete«. Das zweite Jahrhundert stand im Zeichen der Märtyrer und ihres gloriosen Triumphes über die Tyrannen; das dritte galt als das der Einsiedler und Anachoreten, das vierte als das der Gelehrsamkeit, repräsentiert durch die großen Kirchenväter von Athanasius bis Augustinus.⁵⁶ Danach tritt in der Betrachtung der Jahrhunderte eine deutliche Zäsur ein: Die Christentumsgeschichte wird hier gleichsam überzeitlich. Alles, was die Kirche selbst positiv bestimmen sollte, war nun in der Geschichte vorhanden und unwandelbar gegenwärtig: die Wunder und die Martyrien, die göttliche Legitimation und die menschliche Bezeugung vor der Welt, das asketische Leben und die christliche Weisheit. Was folgte, war »nur noch« Geschichte der Welt: ein Jahrhundert der Barbaren, eines der Unwissenheit, eines der Zerstörung, eines der Politik – in negativstem Sinne, eines »ohne Ordnung, ohne Abwägung, ohne Zahl und Maß« (*Extravagans sine Ordine, sine Pondere, sine Numero, sine Mensura*) usw. Das 16. Jahrhundert wird beklagt (*lamentatur*) als das Jahrhundert der Häresie, in dem sich der hergebrachte Glaube in eine Unzahl von Sekten

Conciones in Festa occurrentia per annum, ex sacris paginis, SS. Patribus, aliisque probatis Authoribus summo studio & labore concinnatae in Usum Verbi DEI Praeconum. Sulzbaci 1696 S. 93–102: [Sermo] In Festo SS. Apost. Philippi et Jacobi. Füesslin ist im Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen 1/2. Hg. WERNER WELZIG (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Historische Klasse, Sitzungsberichte 484). Wien 1984/1987 nicht nachgewiesen.

⁵⁴ ECKEHART STÖVE, Kirchengeschichtsschreibung, in: Theologische Realenzyklopädie 18. Berlin usw. 1989 S. 535–560, hier S. 540–545.

⁵⁵ MITTERAUER, Millennien (wie Anm. 2) S. 38–42.

⁵⁶ [Sermo] In Festo SS. Apost. Philippi et Jacobi (wie Anm. 53) S. 95: »Primum saeculum vocat Prodigiosum, plenum miraculis, ubi caelo universo mundo annuntiaverunt gloriam Dei. Secundum nominat Victoriosum ac Triumphale, in quo tot milleni Martyres gloriosissime de Tyrannis triumpharunt. Tertium intitulat Solitarium, in quo exemplo Pauli & Antonij integra Anachoretarum Agmina in Solitudines & spelæa Thebaidis sese recondidere. Quartum vocat Doctum, in quo scriptis suis claruerunt Athanasius, Hilarius, Ephrem, Basilius M. Gregorius Nazianenus, Epiphanius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus.«

zerspaltete.⁵⁷ Hervorzuheben an diesem Geschichtsbild sind vier Wahrnehmungen:

a) Nachdem die Kirche – gegen die Welt – den Zugang zum ewigen Heil hatte aufrichten können, blieb diese Geschichte der Welt selbst ein aussichtsloser Verfallsprozeß der Sündhaftigkeit und Schwäche, der seelischen und geistigen Blindheit. Die Geschichte der Welt entband aus sich heraus weder Zukunft noch Hoffnung.

b) Das prägte auch zutiefst die Wahrnehmung des eigenen Jahrhunderts. Hier muß der Kontext der Jahrhundertsspekulation in dieser Predigt etwas genauer erläutert werden. Füesslin verstand das 17. Jahrhundert, vor dessen Ende er sich sah, als ein kriegerisches und als ein geistreich-talentvoll-erfinderisches Jahrhundert zugleich.⁵⁸ Seine Beziehung dazu wirkt im nachhinein wie eine Zerspaltenheit mit der Umgebung der eigenen Existenz. Das verwundert wenig, denkt man an das *sæculum bellicosum*, an den Dreißigjährigen Krieg und die Nachfolgekriege um die europäische Hegemonie; es sticht jedoch ins Auge, mit welch abfälligem Ton die »Ingeniosität« des 17. Jahrhunderts auf naturwissenschaftlich-technischem Gebiet bedacht wird. Die *recondita Studia & centenas inventiones novas in Europa* wurden im folgenden deutlich negativ qualifiziert: als Subtilitäten (*subtilitates*) der Theologie, Neuheiten (*novitates*) der Philosophie, Paradoxien (*paradoxa*) der Astronomie, Schlaueit/Verschlagenheit (*astutias*) der Juristerei, als Tönen/Trompeten (*tubis*) der Mathematik und als neue Spekulationen (*speculationibus novis*) der Medizin und der Anatomie. Das eigene Jahrhundert durchbrach den ambivalenten Strom zeitlicher Kontingenz keineswegs.

c) Der Gang durch die Jahrhunderte und die Qualifikation des eigenen enthielt keine Vision für das Kommende. Nicht zur Jahrhundertwende, weniger noch zu den Erwartungen an sie, fiel ein Wort. Statt dessen – und das ist bezeichnend – wurde ein ganz anders geartetes Kontrastprogramm entworfen. Der Titel der Predigt zum Fest der Apostel Philippus und Jacobus lautete: »*Ars nova Phlebotomiæ Sacræ*« – Neue Kunst der Heiligen Phlebotomie. Der Titel bezieht sich auf die erwähnte Polemik gegen die aufkommende Sektionsmedizin und die scharf kritisierte Anatomieforschung an Tieren und Menschen.⁵⁹ Der Begriff »Phlebotomie« bezeichnete sehr allgemein das Öffnen von Adern, genauerhin die hergebrachte Praxis des Schröpfens und des Aderlasses; im Kontext der neuzeitlichen experimentellen Me-

⁵⁷ Ebd. S. 95f.

⁵⁸ Ebd. S. 96: »Ego vero [...] *Sæculum hoc nostrum nomino Bellicosum simul & ingeniosum, in quo Mars & Pallas Sceptra gerunt, in quo Mars per inaudita prius Mundo stratagemata belli, Pallas vero per recondita studia & centenas inventiones novas in Europa triumphant.*«

⁵⁹ Ebd. S. 97.

dizin, welche die Autorität der antiken spekulativen Heilkunde und der Theorien des Galen Schritt für Schritt außer Kraft setzte, eine eher anachronistische Bezeichnung für das Gemeinte.⁶⁰ Die bepredigte »neue Kunst« der »heiligen Phlebotomie« distanzierte sich schroff von den naturwissenschaftlichen Forschungsmethoden als dem Signum des 17. Jahrhunderts. Die »neue Phlebotomie« war die Rückwendung zu einem gleichsam heiligen Aderlaß, zum Blut des Gotteslamms, der Märtyrer und der Bekenner. Damit, so Füesslin, werde nicht eine, sondern würden zahlreiche Venen geöffnet, um Unreinheit, Fäulnis und Sünden aus Körper und Herz zu vertreiben.⁶¹

Das religiöse Bild einer Venenöffnung zur Vertreibung von Unreinheit bezog sich einerseits noch ganz auf die Galen'sche Theorie der Körpersäfte und signalisierte die Rezeptionsgrenzen gegenüber den Ergebnissen der frühmodernen Wissenschaft; dieses Bild aber wies andererseits massiv die Vorstellung eines innerweltlichen Geschichtsfortschritts zurück, um im Beispiel zu bleiben: einer innerweltlichen Gesundung, die ein neues Jahrhundert überhaupt interessant hätte machen können. Denn die Wende gegen diese gleichsam säkulare Wissensentwicklung wurde nicht von den kommenden Jahren, sondern von einer Rückbesinnung auf die wahre Frömmigkeit erwartet.

d) Diese Rückbesinnung auf die Frömmigkeit sollte »Fäulnis und Verwesung« vertreiben; gemeint war aber nicht die Fäulnis des Körpers, der in dieser Geschichtszeit fortleben sollte, sondern die der sündigen Seele, die für die Ewigkeit bereitet werden sollte. Diese Seele, so Füesslin, sollte im wortwörtlichsten Sinne »bespritzt« (*inspersus*) werden mit dem Blut des Gotteslamms und der Märtyrer, von den Anfangszeiten des Christentums bis zu

⁶⁰ WOLFGANG U. ECKART, *Geschichte der Medizin*. Berlin usw. ²1994 S. 58–65, 135–172; ROBERT JÜTTE, *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der Frühen Neuzeit*. München usw. 1991; HEINRICH SCHIPPERGES, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*. Wiesbaden 1964 S. 31–35, 89–91 und passim; DERS., *Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte*. Stuttgart 1970 S. 166–201 (vor allem 171–173), 221–246; DERS., *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*. München usw. 1985 S. 101–123.

⁶¹ [Sermo] In Festo SS. Apost. Philippi et Jacobi (wie Anm. 53) S. 97: »accingamur ergo ad sacram hanc Phlebotomiam, aperiemus venam non unam, sed plures, ut exeat quid quid impuri, venenanti, putridi, aut super abundantis & peccantis est sanguinis in corde & corpore nostro. Emittamus putredinem istam, qui jam prope in peccatis nostris computruimus, ac ab Immaculato Agno Dei, ab Martyribus, Confessoribus aliisque Servis Dei guttas sanguinis inspergamus, ut mentem nostram ad virtutem inflamment; gelu & frigus tepiditatis nostræ ex corde exturbent; pleuritidem conscientia nostræ sopiant; ardores malignæ ac pestiferæ febris-extinguant; lethargum & somnolentiam in bonis operibus expellant; totum denique hominem terrestrem in cœlestem transformet [...]«

den aktuellen Opfern der japanischen Mission. In diesem Sinne ist auch das Titelkupfer der Predigt zu verstehen. Es zeigt einen eher unspezifischen Raum (Tempel, Kirche, *Theatrum anatomicum*) und in dessen Mitte auf einem Tisch (Altar, Seziertisch) das zum Opfer (zur »Sektion«) bereitete Gotteslamm.



Mundabo Sanguinem eorum, Joelis cap. 3.

Die Predigt entnahm ihr Motto »Mundabo Sanguinem eorum« dem 3. Kapitel des Joel-Buches in der Fassung der Vulgata (Joel 3, 21 V/4, 21 H), welches nach schweren Plagen den Tag des Herrn als sowohl innerweltlichen wie eschatologischen Tag der Rettung und des Gerichts ankündigte. Aber das Joel-Buch wurde in der katholischen Auslegung kaum als apokalyptischer Text gelesen. Im Gegenteil: Die als Beginn der Heilszeit angekündigte Ausgießung des Geistes (Joel 2, 28 V/3, 1 H) wurde als Vorankündigung des Pfingstfestes (vgl. Ap. 2, 17) verstanden, dieses selbst wiederum als das Urereignis der Kirche Christi. Den Berg Zion und die Stadt Jerusalem, von wo aus der Name des Herrn angerufen werden sollte (Joel 2, 32 V/3, 5 H), identifizierte die katholische Exegese mit dieser Kirche; dementsprechend versicherte das Wohnen des Herrn auf dem Zion (Joel 3, 21 V/4, 21 H) seiner ec-

clesia catholica steten göttlichen Beistand.⁶² Kurz: Füesslins Bezug auf Joel 3 V war kein apokalyptisches, sondern ein ekklesiologisches Lehrstück, das die angekündigten göttlichen Heilstaten auf die sakramentalen Heilsgaben der Kirche, auf die aus ihnen hervorgehende Reinigung und Läuterung und damit auf die Bereitung der Seele für den Himmel bezog.

Die über eine Typologie der Jahrhunderte entfaltete Schlechtigkeit der Welt, so ist zu schließen, beförderte nicht die Vorstellung von einem allgemeinen Ende der Welt, sondern forderte Hinwendung zur Heiligkeit und zum kirchlichen Heilsangebot, um die Welt zu überstehen. Gegen die Heilserwartungen des wissenschaftlichen 17. Jahrhunderts forderte Füesslin: Entflammen der Tugend, Überwinden des betäubten Gewissens, Vertreiben der unfruchtbaren Leidenschaften und deren unheilbringenden Fiebers, Überwindung des weltlichen Menschen und Ausformung des himmlischen: »Bespritzt« mit dem Blut des Lammes – das sei die wahre Sektion zum Heil der Menschen – würden sich Sünder in Gerechte, Tote in Lebende, in der Hölle Brennende in ins Paradies Eingehende verwandeln.⁶³

Daß in vier Jahren der Beginn eines neuen Jahrhunderts einschneidend den Lauf der Zeiten unterbrechen könnte, davon findet sich keine Ahnung. Kein Hinweis und keine Hoffnung scheinen darauf gerichtet. So bestätigt das vereinzelte Beispiel den allgemeinen Eindruck: Nicht das Ende der Zeit, sondern das Jenseits der Zeit als *stimulus* eines perennierenden Moraldiskurses war der bleibende Haftpunkt katholischer Orientierung um 1700.

⁶² So interpretieren noch die neoscholastischen Lexika des 19. Jahrhunderts; vgl. z. B. der Artikel »Joel«, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 6. Freiburg ²1889 Sp. 1502–1506, hier Sp. 1505 f.

⁶³ [Sermo] In Festo SS. Apost. Philippi et Jacobi (wie Anm. 53) S. 101: »Laudetur immaculatus Agnus Dei cujus Sanguis inspersione nostris ex peccatoribus facit Justos, ex mortuis vivos, ex inferni titionibus cedros Paradisii.«