

ANDREAS HOLZEM

## Raum – Bildwerk – Predigt

### Konfessionalisierung der Wallfahrt in St. Luzen in Hechingen-Stein

»Nur allein dz der gemain Pöfel ernstlich zur Beßerung ihres schandlichen Lebens und Abscheuwung der einreissenden verdampten ketzerischen Leeren angeraitzt und ermanet werde«<sup>1</sup> – für dieses Ziel engagierten sich katholische Landesherren der Nachreformationzeit auch in Kleinterritorien als Kirchenstifter und Klostergründer. Kirchenräume und ihre Ausstattungen wurden geradezu von einer spezifischen Gebrauchsabsicht her entworfen. Die ehemalige Pfarrkirche St. Luzen<sup>2</sup> in der schwäbischen Kleinstadt Hechingen, seit dem Spätmittelalter aufgelassen und verfallen, wurde 1586–1589 von den katholischen Grafen von Hohenzollern als kritische Antwort auf die Reformation im benachbarten Württemberg zur Kloster- und Wallfahrtskirche mit Kreuzweg und Kalvarienberg umgestaltet und durch einen Franziskanerkonvent »belebt«. Diese auf den ersten Blick weder durch ihr äußerliches Erscheinungsbild noch durch ihre Größe beeindruckende Kirche (Tafel 18) gilt durch ihren bis ins Kleinste durchgebildeten Innenraum als Kleinod des Renaissancestils in Schwaben (Tafel 19). Dennoch soll sie hier weniger unter kunsthistorischen Aspekten als im Hinblick auf Gebrauch und Performanz, also auf kommunikatives und geistliches »Bewirken« hin besprochen werden.

Die Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters hat auf die Konzepte und die religiöse Praxis des Gebrauchs von Bildern und Räumen ebenso intensiv eingewirkt wie die Reformation mit ihren Bilddebatten und Bilderstürmen sowie ihrer Neukonzeption von religiösen Räumen. Nachreformatorisch mussten sich solche Konzepte auch im Katholizismus teils tiefgreifend wandeln. Nicht die museal konzipierte künstlerische Ausstattung der Kirche soll daher im Folgenden im Mittelpunkt stehen, sondern die Frage nach ihrem religiösen, repräsentativen und sozialen Gebrauch durch den Einzelnen und in Gemeinschaften – und zwar nach einem Gebrauch, der sich als Antwort auf reformatorische Einsprüche und Bestreitungen verstand. Dieser Gebrauch war getragen von einer bestimmten Form religiösen Wissens, das nicht ausschließlich theologieförmig, sondern auch als praktisches, manchmal nicht einmal diskursives Wissen vorlag. In diesem Sinne interessiert St. Luzen als Exempel religiöser »Gebrauchskunst« im kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext der Frühen Neuzeit. Kunstgebrauch soll hier anhand des raumbezogenen religiösen Kommunikationsgeschehens klarer bestimmt werden, um den religiösen Raum als eine Überschneidungssphäre von Öffentlichkeit und Privatheit und als Austragungsort religiöser Wertsysteme und Handlungskonzepte kenntlich zu

1 Walter BERNHARDT, Graf Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen (1545–1605), in: Zeitschrift für hohenzollerische Geschichte (künftig zitiert als: ZHG) 12 (1976) 29–97, hier: 57f.

2 Zur Frühgeschichte vgl. Wolfgang MÜLLER, St. Luzens Bedeutung für das religiöse Leben Hechingens, in: ZHG 12 (1976) 107–122, hier: 107–115, 119–122. – Eberhard GÖNNER, Die Geschichte der Kirche und des Klosters, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 9–48, hier: 9.

machen. Dazu gehören dann auch Analysen der religions- und gesellschaftspolitischen Struktur und der in ihr wirkenden Personen und sozialen Gruppen.

Der hier zu analysierende Kirchenraum folgt in seinem Bildprogramm einem durch-konfessionalisierten religionspolitischen Herrschafts- und Glaubensverständnis. Daher geht es im Folgenden zunächst um die religionspolitischen Grundlagen dieses Konzepts von Raumgestaltung durch Architektur und monastische Besiedelung (1.). Sodann ist der gestaltete Raum selbst zu erläutern (2.), beides gestützt auf lokal- und kunstgeschichtliche Vorarbeiten. Im metaphorischen Sinn konturierten Erfahrung und Nutzung des Raums nicht nur ein innerweltliches Handlungsfeld christlicher Vergemeinschaftung des Landesherren mit ›seinen‹ Ordensleuten und Untertanen, sondern schlossen über frommes Werk und Ablassgewinnung auch den Umgang mit den himmlischen Mächten und den jenseitigen Fürsprechern ausdrücklich ein: Der Kirchenraum ermöglichte und forderte ein Zusammenhandeln seiner lebendigen und artifiziellen »Bevölkerung«. Daher erhellt die aus dem Kloster selbst stammende und hier erstmals in Ausschnitten bearbeitete Predigt-literatur religiöse Kommunikation als raumgebundene Denk- und Handlungsform (3.)<sup>3</sup>. Ohne Theologiegeschichte wird man dabei nicht auskommen können, denn der Raum und seine Funktion sind nicht zu verstehen ohne die ihn programmatisch prägenden Denkwelten. Das hier zu beanspruchende Maß an Bibel- und Traditionsbewusstsein, das in dieser Kirche homiletisch vergegenwärtigt wurde, bildet eine unabdingbare Voraussetzung angemessenen historischen Verstehens des Raumes selbst und der in ihm und durch ihn geförderten und gelebten Beziehungen.

## 1. Ein gestalteter Raum: Das konfessionspolitische »Religiotop« Hohenzollern

Die Franziskanerniederlassung von St. Luzen hatte ihre Wurzeln in Klostergründungsbestrebungen der Hohenzollern seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts, wofür noch um 1515 die württembergischen Herzöge Garantieerklärungen abgegeben hatten<sup>4</sup>. Die rheinische und südwestdeutsche Reformationsgeschichte hatte diese Pläne erst verzögert, dann aber, nachdem das Herzogtum Württemberg sich nach zahlreichen reichs- und landespolitischen Krisen zu einem Kernland lutherischen Kirchentums entwickelte<sup>5</sup>, in enormem

3 Für die sehr entgegenkommende Unterstützung vor Ort und die Öffnung der Buchbestände danke ich herzlich Frau Margret Fecker, Hechingen. – Unter anderem Titel erschien eine frühere Fassung dieses Beitrags: Andreas HOLZEM, Die sieben Hauptkirchen Roms in Schwaben. Bildprogramm und Handlungskonzepte eines konfessionalisierten Kirchenraums, in: Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 9, Heft 3/4), hg. v. Renate DÜRR u. Gerd SCHWERHOFF, Frankfurt a.M. 2005, 459–496.

4 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 10f.

5 Zur württembergischen Reformationsgeschichte vgl. grundlegend: Martin BRECHT/Hermann EHMER, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Stuttgart 1984. – Reformationsgeschichte Württembergs in Porträts, hg. v. Siegfried HERMLE, Holzgerlingen 1999. – Confessio Wirtembergica: das württembergische Bekenntnis von 1552, hg. v. Martin BRECHT u. Hermann EHMER, Holzgerlingen 1999 [die Originaltexte lateinisch und deutsch; mit Erläuterungen]. – Alte Christen – neue Christen: Württemberg im Streit um die Reformation (Katalog zur Ausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart), hg. v. Peter RÜCKERT u. Christine BÜHRLLEN-GRABINGER, Stuttgart 1999.

Ausmaß konfessionspolitisch angeschärft<sup>6</sup>. Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern (1582–1625)<sup>7</sup>, in traditionell enger Verbindung zum Kaiser und in neu geknüpften Beziehungen zu den Wittelsbachern, Albrecht V. (1528–1579) und Wilhelm V. (1548–1626) von Bayern, Student der Jesuitenuniversität Dillingen und der Rechtsfakultät in Bourges, begründete die Umsetzung alter Familienpläne in seinem Stiftungsbrief von 1586 nun ganz im Sinne des konfessionellen Zeitalters mit »Christlichem und Catholicischem Eyffer«<sup>8</sup>. Er fundierte das Kloster entgegen franziskanischen Gepflogenheiten<sup>9</sup> in liegenden Gütern, Renten und Naturallieferungen und übernahm die Baulast. Im Gegenzug hatte das Kloster die Totenmemoria der Familie zu übernehmen. Dies alles geschah in klarem Bewusstsein der »Schwebenden Zeitten und Orthen«, in der die »Nottürftigen Catholicischen Christen garwenig Zur steuer geben wöllen« und allenthalben Kirchenvermögen entfremdet wurde, so dass ein Unterhalt der Mönche durch Terminieren und Betteln nicht erhofft werden konnte<sup>10</sup>.

Die religionspolitischen Einstellungen Eitelfriedrichs sind relativ genau bekannt. Auf der einen Seite unterhielt er als pragmatischer Realpolitiker dynastische und politische Verbindungen auch zu evangelischen Reichsfürsten und zog kompetente evangelische Beamte für die Landesherrschaft heran. Das hinderte ihn auf der anderen Seite nicht an einem dezidiert katholischen religionspolitischen Engagement<sup>11</sup>. Als »ain Liebhaber und Beschierner der apostolischen orthodoxischen catholicischen Religion und Erhalter der gaistlichen Gestiften Gueter und Einkommen«<sup>12</sup> gründete er nicht nur St. Luzen,

6 Vgl. Karl MORS, Zur Geschichte der Franziskaner in St. Luzen, in: 1200 Jahre Hechingen (Beiträge zur Geschichte, Kunst und Kultur der Stadt Hechingen), Hechingen 1987, 161–175. – Wolfram NOESKE, Die Vita des Bauwerks, in: St. Luzen (wie Anm. 2), 49–64, hier: 49f. – Max HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern. Franziskaner-Observanten, in: Alemannia Franciscana Antiqua 16, Landshut 1971, 139–159.

7 Er regierte als Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen.

8 Stiftungsbrief des Franziskanerklosters St. Luzen vom 26.6.1586, abgedruckt in: HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 149f., hier: 150.

9 Zur Eigentumsproblematik im Franziskanerorden vgl. Gregory S. BEIRICH, Franciscan poverty as a basis for the reform of the Church in Ubertino da Casale's »Arbor vitae crucifixae Jesu«, in: Reform and renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in honor of Louis Pascoe S.J. (Studies in the history of Christian thought 96), hg. v. Thomas M. IZBICKI u. Christopher M. BELLITTO, Leiden/Boston/Köln 2000, 50–74. – Dieter BERG, Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter (Saxonia Franciscana 11), Kevelaer 2001. – Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter (Saxonia Franciscana 1), hg. v. Dieter BERG, Werl 1992. – Virpi MÄKINEN, Property rights in the late medieval discussion on Franciscan poverty (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca 3), Löwen 2001. – In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13), hg. v. Gert MELVILLE u. Annette KEHNEL, Münster/Hamburg 2001. – Joan MUELLER, Poverty legislation and mutual relations in the early Franciscan movement, in: CFr 71 (2001) 389–419. – Jürgen WIENER, Kritik an Elias von Cortona und Kritik von Elias von Cortona. Armutsideal und Architektur in den frühen franziskanischen Quellen, in: Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora 37), hg. v. Johannes LAUDAGE, Düsseldorf 2004, 207–246.

10 Vgl. Stiftungsbrief des Franziskanerklosters St. Luzen vom 26.6.1586, ediert bei HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 150. – Vgl. MÜLLER, St. Luzens Bedeutung (wie Anm. 2), 116.

11 Vgl. BERNHARDT, Eitelfriedrich (wie Anm. 1), 56.

12 Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen, Einleitung zum Lagerbuch über das Stifts- und Heiligeneinkommen, 1589, abgedruckt in: Ebd.

sondern reformierte weitere Klöster und Kollegiatstifte und investierte erhebliche Stipendiengelder in die Universitätsausbildung von Priesteramtskandidaten, um sie später in seinem Territorium einsetzen zu können. Schwere Auseinandersetzungen mit den Bischöfen von Konstanz, die darauf zielten, diese Geistlichen entgegen der in der Weihe begründeten Verfügungsgewalt des Bischofs in seinem Territorium zu halten und von den investierten Ausbildungskosten zu profitieren, hat er erfolgreich durchgestanden. Spitalstiftungen und Beziehungen zu prominenten Wallfahrtsorten der Region bezeugen eine hoch verdichtete Religiosität und Memorialkultur in den produktiven Bahnen spätmittelalterlicher Frömmigkeit<sup>13</sup>. Der Sohn und Nachfolger, Graf Johann Georg (1577–1623), 1596 an der Jesuitenuniversität Ingolstadt immatrikuliert, wurde auf nämliches Programm bis in die Einzelheiten frommer Verrichtungen, ja noch bis in die Fluchformeln des Testaments hinein verpflichtet<sup>14</sup>. Diese Herrschaftsrepräsentation im konfessionellen Gewand zeigte schon das unmittelbar nach dem Erlass des Stiftungsbriefes verdingte Netzgewölbe von St. Luzen, das architektonisch genau der Fuggerkapelle in Augsburg folgte und die Herrschaftswappen der gräflichen Familie in den Scheitelpunkt des Kirchenraums trug, um sie dem »seraphischen« Familien-Heiligen Franziskus (1181/82–1226), abgebildet in der Scheitelkartusche des Triumphbogens, zu unterstellen<sup>15</sup>.

St. Luzen war demnach ein Vorposten des Katholischen in protestantisch geprägtem württembergischen Umland. »Hierum fast allenthalben lutherisch und ketzerisch«<sup>16</sup>, formulierte Eitelfriedrich in seinem Testament. Dieser Umstand begründete nicht nur die regelwidrige Foundation, sondern auch den Seelsorgeauftrag: Hierzu gehörten die eigenen Andachtsübungen, die Predigt, das Beicht hören, die Ausspendung der hochheiligsten Kommunion und die Seelsorge an Kranken und Sterbenden, darüber hinaus ausdrücklich auch »die Bekehrung von Häretikern zum katholischen Glauben und andere Werke der Liebe und der Frömmigkeit«<sup>17</sup>. 1583 begründete sich das Kloster auf die Absicht, »daß dardurch die algemeine allain säligmachende catholische Religion gepflanzt und volnzogen, auch die Verführten wider herzue gereizet werden möchten«; hohe Gelehrsamkeit sei nicht das wichtigste Kriterium für die Auswahl der Mönche, sondern allein eine spirituelle Überzeugungskraft, die sicherstellen konnte, »dz der gemain Pöfel ernstlich zur Beßerung ihres schandtlichen Lebens und Abscheuwung der einreissenden verdambten ketzerischen Leeren angeraitzt und ermanet werde«<sup>18</sup>. Bereits 1613 verfügte der Guardian

13 Vgl. ebd., 59.

14 Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen. Instruktion für das Studium des Sohnes Johann Georg, 29.4.1596, abgedruckt in: Ebd., 82f., hier: 83. – Erstes Testament des Grafen Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen vom 4.4.1591, abgedruckt in: Ebd., 91–97, hier: 93. – Zweites Testament des Grafen Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen vom 27.4.1601, abgedruckt in: HEINRICHSBERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 152f., hier: 153.

15 Vgl. Zweites Testament des Eitelfriedrich (wie Anm. 14), 152.

16 NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 51/53f. – GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 13.

17 Bestätigungsschreiben des Bischofs von Konstanz, 1633: *Vigore presentium testamur, Patres ac Fratres Seraphici Ordinis de Observantia in Monasteriis et Residentiis in nostra diocesi existentibus, hoc aliisque præcedentibus annis, non tantum suis exercitiis spiritualibus magna diligentia vacasse, verum etiam concionando, confessiones excipiendo, sacrosanctam communionem administrando, ægrotos visitando, hæreticos ad catholicam fidem convertendo, aliisque caritatis et pietatis operibus tam insignem operam præstitisse [...]*; abgedruckt in: HEINRICHSBERGER, Hechingen (wie Anm. 6), 156.

18 Alle Zitate bei BERNHARDT, Eitelfriedrich (wie Anm. 1) 57f. – Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 11.

von St. Luzen über eine besondere *facultas* des Bischofs von Konstanz, dessen Beicht- und Rekonziationsvollmacht dem Kloster geistliche Ausnahmekompetenzen zubilligte. So konnten vermeintliche »Häretiker« mit der Kirche versöhnt werden, ohne ihnen lange Reisen und peinliche Offenbarungen auferlegen zu müssen<sup>19</sup>. Hier deutete sich erstmals der St. Luzen zugeordnete pastorale Charakter an: Es sollte eine Kirche entstehen, die einen bewusst leichten, einfach zu vollziehenden Zugang zum Heil gewährte. Chroniken des 18. Jahrhunderts bezeugen die Verfestigung des gegen die württembergische Reformation gerichteten Charakters der Stiftung im Bewusstsein der Franziskaner selbst und der Stifterfamilie<sup>20</sup>. In den Pflichtgebeten der von den Franziskanern gegründeten Bruderschaften gehörte die Bitte um »Erhoehung der christlichen Kirchen, Ausreutung der Ketzerereyen, Einigkeit der Christlichen Fürsten und Potentaten zum Grundbestand«<sup>21</sup>. Was sich in der Gründungsphase des Ordens im 12. und 13. Jahrhundert auf Katharer und Waldenser bezogen hatte, übertrug man nun auf Lutheraner, Calvinisten und Täufer.

Dem entspricht eine erste Bestände-Durchsicht in der nach und nach wachsenden Buchsammlung der Franziskanerniederlassung St. Luzen. Sie versammelte bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fast ausschließlich Beichtlehren und Predigtanweisungen, Sammlungen von Musterpredigten, die teils explizit antiprottestantisch und apologetisch ausgerichtet waren, sowie Kontroverstheologie und Hexenliteratur<sup>22</sup>. Eines der ersten Bücher, das der Bibliothek gestiftet wurde, enthielt den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (um 1095/1100–1160), das Grundbuch mittelalterlicher Bibel- und Väterrezeption, das auch im 16. Jahrhundert vom Redaktor, dem Pariser Theologen Jean Aleaume (1567–1648), als »Summe der gesamten Theologie« apostrophiert wurde. Der ausführliche handschriftliche Eintrag auf dem Vorsatzblatt vom Februar 1565 bezog sich ausdrücklich auf die Ausschließlichkeit der katholischen Wahrheit<sup>23</sup>. Solcher Art war auch das religionspolitische Selbstbewusstsein, das sich im Bildprogramm der Kirche einen einzigartigen Ausdruck schuf.

## 2. Gestalten im Raum: Bildprogramm und religiöse Kommunikation in St. Luzen

Die Klosterkirche von St. Luzen ist klein, aber alles andere als ärmlich. Ihre reiche Ausstattung unterscheidet programmatisch zwischen dem Raum der Laien und dem Chor der Mönche. Aus Stiftungsbrief und Verdingzetteln ist zu schließen, dass der ursprüngliche spätgotische Bau in der Stiftungsphase 1586–1589 erhalten blieb, allerdings konsequent von einer ärmlichen Pfarrkirche, die in ihrem Verfallsstadium eine Terziarinnenklause beherbergt hatte<sup>24</sup>, zu einer kleinodienhaft strahlenden Kloster- und Wallfahrtskirche umgestaltet wurde<sup>25</sup>. Dass der Stifter seinen an bayerischen Vorbildern abgeschauten Re-

19 Vgl. HEINRICHSBERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 158.

20 Vgl. ebd., 157.

21 Aufnahmeschein für die Gürtelbruderschaft, abgedruckt in: Ebd., 159.

22 Vgl. unten, S. 10f.

23 Vgl. Joannes ALEAUME, Petri Lombardi Episcopi Parisiensis Sententiarum Libri IIII [...], Löwen 1556. Dieser Band und die folgenden zitierten Bände aus der ehemaligen Franziskanerbibliothek St. Luzen sind ohne Signatur.

24 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 10.

25 Vgl. HEINRICHSBERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 155. – Vgl. zum Ganzen Wolfram NOESKE, Die kunstgeschichtliche Bedeutung von St. Luzen und die Prinzipien der Gesamtre-

präsentationswillen in diese geistliche Stiftung einfließen ließ, ist schon von Zeitgenossen als Kontrast zum franziskanischen Ordensideal empfunden worden, zumal das Kloster St. Luzen der observanten, also das strengere Ordensideal verkörpernden Richtung der Straßburger Ordensprovinz inkorporiert wurde.

Die ikonographische Gestaltung von St. Luzen konzentriert sich gänzlich auf zwei Aspekte: Im Hauptschiff stehen die Apostel für das Glaubensbekenntnis ein, im Chorraum präfigurieren die Patrone der sieben Hauptkirchen Roms den dort zu gewinnenden Stations- und Pilgerablass. Keineswegs zufällig waren die Bildprogramme zwischen Schiff und Chor so strikt von einander getrennt. Sie standen für Handlungsmöglichkeiten und Pflichtenkataloge, die zwischen der Laien- und der Priestersphäre genau unterschieden.

### *2.1 Apostel und Bekenntnis: Säulen der »Streitenden Kirche«*

Die Langhauswände des Hauptschiffes prägen mächtige, durch Halbsäulen getrennte Apostelfiguren in Muschelnischen (Abb. 1)<sup>26</sup>. Jedem von ihnen ist in den darunterliegenden Textfeldern ein Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zugeordnet (Abb. 2).



Abb. 1: Kloster und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Kirchenschiff, südliche Längswand.

Abbildung: Joachim FEIST, Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 83.

novation, in: ZHG 12 (1976) 99–106. – Siehe auch Carl BAUR, Die katholische Stadtpfarrei Hechingen (Hohenzollern), Erolzheim 1954.

26 Nordwand von links: Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon, Judas Thaddäus. Süd- wand: Andreas, Jacobus maior, Johannes, Thomas, Jacobus minor.

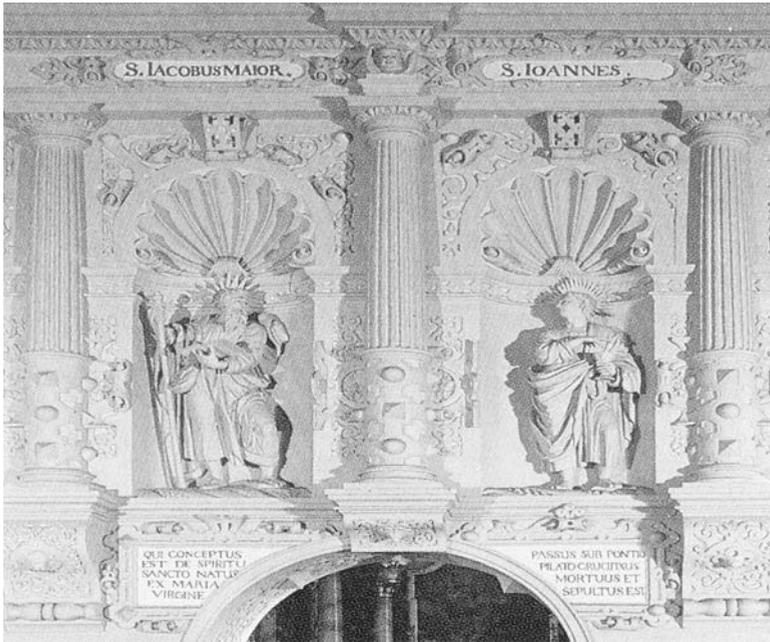


Abb. 2: Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Kirchenschiff, südliche Längswand. Ausschnitt: Die Apostel Jakobus (major) und Johannes.

Abbildung: Abbildung: Joachim FEIST, Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 83.

Die Stirnseiten des Triumphbogens zwischen Hauptschiff und Chor hatten in der ursprünglichen Raumkonzeption Petrus und Paulus zugestanden – den gegensätzlich-komplementären Hauptrepräsentanten des katholischen Glaubens und Aposteln Roms. Die Figuren »zeigen in Haltung und Gestik eine dozierende und aktive Rednerstellung«<sup>27</sup>, suchen in ihrer paarweisen Anordnung das hörende Gegenüber und versinnbildlichen die in den Evangelien berichtete paarweise Aussendung der Apostel (vgl. Mk 6,7–13 par). Die frühe Franziskanermission war diesem apostolischen Vorbild im paarweisen Aufbruch des Franziskus und seiner ersten Gefährten zur Bußpredigt in Mittelitalien absichtsvoll gefolgt<sup>28</sup>. Die Figurationen des überlieferten Glaubens in St. Luzen waren nach mittlerweile bekannten südniederländisch-katholischen Kupferstichvorlagen bewusst als Folge von Apostel-*Martyrien* gestaltet worden<sup>29</sup>. Als Ausgangspunkt der Bildargumentation dienen also Szenen, welche die Apostel in hervorgehobener Weise als Glaubenszeugen bis in den Tod darstellten. Das Thema dieser Repräsentationen und die Wahl der Vorlagen

27 NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 52.

28 Vgl. Helmut FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1996, 141–166 (mit ausführlicher Quellenkritik).

29 Vgl. St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, Bildtafeln Nr. 19–26 (84–91). – Vgl. NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 51.

schrärfte somit die *confessio* auf den Konfessionskonflikt hin an. Das mutige Bekenntnis des bestrittenen und angefochtenen Glaubens und die Bereitschaft, um der erkannten Wahrheit willen zu leiden und zu sterben, galten seit der Antike als Grundhaltung der »streitenden« Kirche und Ausweis besonderer Nachfolge und Christusverähnlichung. Schon die frühchristlichen Märtyrerakten und Passionsberichte hatten den Begriff des *martyrs* vom Glaubenszeugen auf den für den Glauben Gestorbenen eingegrenzt und im Blutzugehen den Inbegriff des Heiligen gesehen<sup>30</sup>.

In einer späteren Phase franziskanischen Kirchenbetriebs (1702) hat man an diesem Bildprogramm bedeutsame Einschnitte vorgenommen: Der 1589 errichtete linke Seitenaltar war den Franziskanerheiligen Bernhardin von Siena (1380–1444), Bonaventura (1221–1274) und Antonius von Padua (1195–1231) geweiht<sup>31</sup>. Dessen Retabel, ein mächtiges Gemälde der Stigmatisation des Franziskus als stärkstem Symbol seiner Christusverähnlichung im Nachempfinden der Passion, verdeckte nun den Petrus, während das Altarbild der Passion selbst auf der rechten Seite die Paulus-Plastik verdrängte. Man nahm in Kauf, dass ausgerechnet die Apostelfürsten Petrus und Paulus durch diese neuen, den Triumphbogen flankierenden Seitenaltäre dominiert wurden, welche den Bezug zwischen der Kreuzigung Christi und der Stigmatisation des Hl. Franziskus betonten. St. Luzen selbst, im Hintergrund der Stigmatisation dargestellt, wurde als konkreter Ort dieses Heilsereignisses imaginiert (Tafel 20 und 21). Einer großen Orgelempore<sup>32</sup> und der Verlagerung des Eingangs an die Westseite fiel eine weitere Apostelfigur zum Opfer<sup>33</sup>. Hier wurde bewusst auf ursprüngliche Schwerpunktsetzungen verzichtet – neue traten an ihre Stelle. Davon wird zu reden sein.

## 2.2 Ablass: Religiöse Praxis und rituelle Kommunikation

Die Längswände des Chorraums dominieren in muschelförmigen Stationsnischen, durch Pilaster getrennt, figürliche Repräsentationen der sieben römischen Hauptkirchen in Kirchenmodellen und den entsprechenden Titelheiligen (Tafel 22)<sup>34</sup>. Ohne hier die verwickelte Geschichte des kirchlichen Ablasswesens aufgreifen zu können<sup>35</sup>: Neben Jerusalem und Santiago de Compostela war Rom in eben jenen Kirchen *das* Ziel mittelalterlicher Pilgerströme; noch Luther (1483–1546) hoffte, auf der *Scala sancta* seine Großeltern aus dem Fegfeuer erlösen zu können und bedauerte, dies seinen noch lebenden Eltern nicht

30 Vgl. Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 33–68.

31 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 26.

32 Zur Orgel vgl. Michael GRÜBER, Die Orgel der Kirche St. Luzen in Hechingen, in: Acta Organologica, hg. v. Alfred REICHLING 16 (1982) 266–277. – Siehe auch Helmut VÖLKL, Orgeln in Baden-Württemberg, Neuhausen-Stuttgart 1986, 36f.

33 Vgl. NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 55–57.

34 St. Peter (S. Pietro), St. Paul vor den Mauern (S. Paolo fuori le mura), St. Sebastian vor den Mauern (S. Sebastiano fuori le mura), St. Johannes im Lateran (S. Giovanni in Laterano), Heiliges Kreuz in Jerusalem (S. Croce in Gerusalemme), St. Laurentius vor den Mauern (S. Lorenzo fuori le mura), Groß Sankt Marien (S. Maria Maggiore).

35 Zur Geschichte des Ablasses vgl. Hans E. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 7–40. – Berndt MOELLER, Die letzten Ablasskampagnen, in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter, Göttingen 1991, 53–72. – Nikolaus PAULUS, Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Paderborn 1922–1923 (3 Bde.) [Neudruck mit wichtiger Einleitung von Thomas LENTES, Darmstadt 2000].

zuwenden zu können<sup>36</sup>. Die frühfranziskanische Bewegung hatte diese Heilsorte der sieben römischen Hauptkirchen um die Portiuncula-Kapelle in Assisi erweitert. Stets hatte sie beansprucht, Franziskus habe bei Honorius III. (1216–1227) stürmisch einen vollkommenen Ablass für das Portiuncula-Kirchlein erbeten; es galt daher neben San Damiano gleichsam als die Ur-Kirche des bekehrten Franziskus. Die in Rom zu erlangende Totalaufhebung nicht der Sünde selbst, aber der nachfolgenden Sündenstrafen glaubten die Franziskaner nach Assisi übertragen zu können – das historisch erste Modell eines *Ad-in-star*-Ablasses, eines Ablasses »an Stelle von«. Die heutige historische Forschung betrachtet den in seiner Frühphase quellenkritisch nicht gut bezeugten Portiuncula-Ablass eher kritisch<sup>37</sup>. Aber im 16. und 17. Jahrhundert galt die Identität des Portiuncula-Ablasses mit jenem Ablass, der bei einer Pilgerfahrt zu den römischen Hauptkirchen gewährt wurde, als unumstößliche Gewissheit und besondere Auszeichnung der franziskanischen Bewegung. Durch spätmittelalterliche Papstprivilegien, zuletzt noch eines des Mitte der 1580er Jahre regierenden Franziskanerpapstes Sixtus V. (1585–1590), konnte der Portiuncula-Ablass sukzessive auf andere Kirchen des Ordens ausgeweitet werden. Erst im Laufe des späten 17. Jahrhunderts folgten vorsichtige Einschränkungen auf die »Stationstage« des 1570 im Gefolge des Konzils von Trient (1545–1563) eingeführten *Missale Romanum*<sup>38</sup>.

Die Fokussierung auf den Ablass hing jedoch keineswegs nur mit der Ursprungsgeschichte des Franziskanerordens und seinen Mythisierungen zusammen. Franziskanische Religiosität, wie die der Augustiner-Eremiten – Luthers Orden – auch, verstand den Ablass nicht als Geschäft, sondern als frommen Dienst an den *simplices* in schlechten Zeiten. Die spätmittelalterlichen Pastoralkategorien, noch nicht korrumpiert durch die reichspolitischen Machtspiele eines Albrecht von Brandenburg (1490–1545) und die Kapitalinteressen von Papst und Fuggern, lassen sich mit den Forschungen Berndt Hamms in wenigen Sätzen im Programm der »Frömmigkeitstheologie« zusammenfassen, deren Programm auf eine rituell vermittelte Kommunikation heillosen Sünder mit dem Erlöser-Christus, Maria und den Heiligen durch die Gnadenmittel der Kirche setzte. Im Mittelpunkt dieser Kommunikation stand der Ablass.

Frömmigkeitstheologie konzentrierte sich auf einfache geistliche Anweisungen für Laien. Von den komplizierten Distinktionen der scholastischen Universitätstheologie wegführend, war ihr seelsorgerlicher Zug Teil einer »extrem verdichteten Frömmigkeit und Kirchlichkeit«, deren »religiöse Erregbarkeit und Devotionsbereitschaft«<sup>39</sup> vor allem von einem intensiven Bedürfnis nach Sicherheit der Gnadenzuwendung und Gewissheit des göttlichen Erlösungswillens her zu verstehen ist. Gottesfurcht und religiöses Handeln, in der »Intensität der Gemeinschaftsbeziehung« wie in der »individuellen Zuspitzung«, wurzelten im Verlangen nach festen Heilsgarantien »in den Nöten dieser Zeit« und galten als »Strebpfeiler der Vergesellschaftung und als Garant auch des weltlichen

36 Vgl. Heiko A. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 155–158.

37 Vgl. FELD, *Franziskus* (wie Anm. 28), 246–255. Allerdings wird bei FELD der Portiuncula-Ablass in ein frühfranziskanisches Erlösungskonzept eingepasst, dem m. E. nicht zugestimmt werden kann. Vgl. dazu Richard C. TREXLER, *The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared*, in: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hg. v. Klaus SCHREINER, München 2002, 463–497. – Stephan Wyss, *Der Heilige Franziskus von Assisi. Vom Durchschauen der Dinge*, Luzern 2000, bes. 418–440.

38 Vgl. GÖNNER, *Kirche und Kloster* (wie Anm. 2), 12. – Vgl. auch NOESKE, *Vita des Bauwerks* (wie Anm. 6), 51.

39 Berndt HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996, 63.

Gelingens«<sup>40</sup>. Diese Grundfrage nach der Heilsversicherung, die viele von der religiösen Intensivierung vor und nach 1500 ergriffene Menschen existenziell erfasste, suchte in der Frömmigkeitstheologie nach Halt und Trost im Kontext allgegenwärtiger Krisenerfahrung, nach Beistand gegen die Angriffe der teuflischen Mächte im hiesigen Leben, nach das christliche Leben bewährender und bewahrender Unterstützung in der Todesstunde, nach Zugang zu göttlichem Erbarmen im drohenden Gericht, nach Milderung der Fegfeuerstrafen. Aber Frömmigkeitstheologie wollte auch hilfreich sein bei der Neuordnung des Lebens nach den Geboten Gottes und den evangelischen Räten der Vollkommenheit; gegen politischen und geistlichen Schlendrian, gegen Misswirtschaft, Ausbeutung und Privilegienegoismus betonte sie die Einheit der christlichen Gemeinde, strenge Zucht und Disziplin im Gemeinwesen, Wiedergewinnung von zeitlichem und ewigem Frieden als Ziele christlicher Existenz<sup>41</sup>. Luthers Ringen um einen gnädigen Gott, um Barmherzigkeit, um Bestehenkönnen vor dem Richter<sup>42</sup> war keine skrupulante Individualphobie, sondern die Not eines ganzen Zeitalters! In keinem Jahrhundert vorher hatte die Suche nach Gewissheit, nach Gnaden- und Heilsgarantien als tiefste religiöse Sehnsucht eine solche Rolle gespielt. Alles das kann hier nur angedeutet werden, erhielt aber in den Kontroversen der Reformations- und Nachreformationszeit eine aktualisierte Brisanz.

Eine erste Konsequenz dieser Zeiterfahrung war eine Haltung, die Berndt Hamm treffend als »interiorisierende Frömmigkeitstheologie« beschrieben hat: eine Neigung zu »einer sehr persönlich gefaßten, individuell-privaten Bußfrömmigkeit«<sup>43</sup>, die das Gewissen und das imaginierende Innenleben auf Versenkung, Meditation und religiöse Bildung einstellte. Auf der anderen Seite aber stand die seelsorgerliche Not einer jeden Pastoral, die sich für die religiös Unmündigen engagierte: Wenn – an den gesellschaftlichen Missständen und der religiösen Sorglosigkeit oder Unbildung deutlich erkennbar – die sittlichen Kräfte zum Guten bei den meisten Menschen so schwach ausgebildet waren, musste man dann nicht befürchten, nur die wenigsten könnten gerettet werden? War das Kreuz Christi für die allermeisten umsonst gewesen? Sicherheit über den Gnadenbesitz, Straferlass vor dem Thron des höchsten Richters, gar Fortschreiten in der Gnade waren in diesem sündigen Zeitalter von den wenigsten durch persönliche Frömmigkeit eigenständig zu erlangen. Doch wenn in einer dem Ende entgegentalmelnden Welt der Teufel an Macht gewann und die Angst zunahm, es könnten ohnehin nur die wenigsten gerettet werden, musste dann nicht das Kreuz Christi als vergeblich erscheinen?

Hier, so Berndt Hamm, setzte im Spätmittelalter das Programm einer »exteriorisierenden Frömmigkeitstheologie« an: »An die Stelle eines [...] oft vertretenen anspruchsvollen Programms intensivierter und verinnerlichter Devotion« und an die Stelle teils mit exzessiven Anstrengungen verbundener massenhafter äußerlicher Leistung<sup>44</sup> wurde »angesichts

40 Ebd., 66.

41 Vgl. Berndt HAMM, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: ZHF 26 (1999) 163–202, hier: 166. – Vgl. weiter: DERS., Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit (FS Wolfgang Sommer), hg. v. Hans- Jörg NIEDEN u. Marcel NIEDEN, Stuttgart 1999, 9–45.

42 Vgl. OBERMAN, Luther (wie Anm. 36), 75–86, 132–138, 159–177. – Berndt HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7 (1992) 241–279. – DERS., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993) 7–82.

43 HAMM, Bürgertum (wie Anm. 39), 66.

44 Vgl. dazu Arnold ANGENENDT/Thomas BRAUCKS/Rolf BUSCH/Thomas LENTES u. Hubertus LUTTERBACH, Gezählte Frömmigkeit, in: FMSt 29 (1995) 1–70.

des Bedürfnisses nach Versicherung über Gnade und Heil ein *Minimal*programm [...] der schematischen Regularisierung der individuell-persönlichen Frömmigkeitssphäre«<sup>45</sup> gesetzt, das sich der Mittlerrolle der Kirche in unbedingtem Vertrauen überließ. Auf Seiten des Büßers war so wenig wie möglich zu fordern; für alles andere sollte der Gnadenschatz der Kirche eintreten. Wenn man zweifelte, ob die Menschen auf Erden der Bußwerke und verdienstlichen Leistungen genug getan hatten, dann musste die Kirche aus ihrem ausgleichenden Heilsschatz um so großzügiger austeilen und den Heilserwerb leicht machen. Das hat Luther später als »billige Gnade« gebrandmarkt; zunächst aber hatte hier im Interesse der Sünder eine *via facilior et securior* eröffnet werden sollen. Die viel gezei-ßelten Ablasskampagnen des Spätmittelalters, die den Auslöser der Reformation bildeten, erscheinen vor diesem Hintergrund mindestens auch in einem anderen Licht. Es ging ihnen nicht allein um Geld, sondern darum, noch die allerschwächsten Seelen zu retten; gleichsam um einen Weg der »präventiven Restauration«<sup>46</sup>. Hier sollten die Franziskaner von St. Luzen nachreformativ anknüpfen, um die Verhaltensanforderungen der katholischen Konfessionalisierung pastoral zu untermauern. Der Ablass schuf vor allem religiöse Handlungsmöglichkeiten, welche »armen Seelen« in Ritus und Sprechakt den Weg einer Strafe nachlassenden, Heil verheißenden Kommunikation öffneten<sup>47</sup>.

Das Innenarrangement von St. Luzen<sup>48</sup> als Bild und Raum gewordenes Programm spätmittelalterlicher exteriorisierender Frömmigkeitstheologie wäre nicht vollständig ohne den Verweis auf die Außenanlagen. Vor der Kirche wurde zunächst im 17. Jahrhundert, dann zwischen 1731 und 1733 erneuert und erweitert, ein Kreuzweg mit Kalvarienberg angelegt; Wallfahrten und Volksmissionen erhielten so einen topographischen Rahmen<sup>49</sup>. Auch dieses Arrangement bezog sich strikt auf den religiösen Handlungsraum »Pilgerablass«: Seit dem Ende der Kreuzzüge waren Franziskaner in Jerusalem verantwortlich für die Begleitung und seelsorgerliche Betreuung von Pilgern ins Hl. Land und zu den Stätten der Passion Jesu. Diese Stationsfrömmigkeit verband sich mit der Portiuncula-Idee der sieben Hauptkirchen; aus »sieben Fällen Christi« unter dem Kreuz und sieben Hauptkirchen wuchsen 14 Kreuzwegstationen zusammen, alle mit einem je eigenen Ablass versehen<sup>50</sup>. In alledem repräsentierte der Raum einen konkreten Bezug von rechtem Glauben, Gnadenangebot der Kirche und Umkehrbereitschaft der Sünder.

45 Berndt HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982, 3.

46 Ebd., 9.

47 Das Konzept transzendenzbezogener religiöser Kommunikation als wirkmächtiger Wechselbeziehung durch Ritus und Sprache habe ich erläutert in: Andreas HOLZEM, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. DEMS., Darmstadt 2004, 225–262.

48 Verzichtet wird hier aus Gründen des Umfangs auf eine Einbeziehung des späteren, erst 1743 geweihten Hochaltars, seiner Reliquienschreine, des Uhrenblatts mit der Darstellung des Hl. Michael und einem der eng begrenzten Spanne des Lebens gewidmeten Gedicht sowie der Antoniuskapelle und der in St. Luzen gepflegten franziskanischen Weihnachts- und Krippenfrömmigkeit. Alle diese Details der Ausstattung unterstützen und komplettieren anspielungsreich die hier herausgearbeiteten religionspolitischen und pastoraltheologischen Raumkonzepte.

49 Vgl. Thomas BRAUN, Der Kreuzweg von St. Luzen in Hechingen. Ein Bilderzyklus des 18. Jahrhunderts, in: ZHG 35 (1999) 107–126.

50 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 22–24.

### 3. Ein kommunikativer Raum: Sprechweisen und Handlungskonzepte für Priester und Laien

Nach den Einschnitten der Säkularisation dürfte der Fall selten geworden sein, dass man einen Kirchenraum und sein kommunikatives Konzept nicht nur aus dem Bildprogramm und archivalischen Quellen, sondern auch unmittelbar aus den Büchern erschließen kann, die in diesem Raum zur Predigt benutzt wurden. Aus hier nicht zu erläuternden Gründen verblieb die Bibliothek der Franziskaner von St. Luzen in den wichtigsten Teilen am Ort<sup>51</sup>. Dennoch blieb sie bislang für den Handlungs- und Kommunikationsraum dieser durchkonfessionalisierten Kreuzwegs- und Wallfahrtskirche ganz außer Acht.

Was in den Bücherschränken beieinander blieb – keine 150 Bände bis zum Jahr 1800, aber oft mit handschriftlichen Vermerken und Einträgen der Mönche – spiegelt zwei Schwerpunkte des Interesses wider: Zum einen verstanden sich die Hechinger Ordensleute als Verteidiger des wahren Glaubens; daher ist diese Büchersammlung, dem Programm des Klostergründers entsprechend, ganz konfessionsapologetisch ausgerichtet. Die Schriften prominenter Kontroverstheologen wie Robert Bellarmin (1542–1621), Alonso Salmeron (1515–1585), Johannes Pistorius Nidanus (1546–1608) und Johannes Fabri (1504–1558) finden sich ebenso wie lutherische oder calvinistische Gegenschriften; auch Sektenlehren, Ketzergeschichten und die Hexentraktate Peter Binsfelds (um 1545–1598) gehören hier her, ebenso die Akten des Konzils von Trient und die Statuten der Konstanzer Diözesansynoden. Zum anderen aber verstanden sich diese Franziskaner ganz und gar als Seelsorger und Prediger. Davon zeugen deutsche und lateinische Bibelausgaben, vor allem aber die Predigtsammlungen, meist deutschsprachig, sowie die lateinischen Anleitungen zur Predigt, zur Beichte und zum Besuch der Kranken und Sterbenden. Bruderschaftsbücher und -hefte zeigen, dass korporativ-gruppenbildende Formen spätmittelalterlicher Frömmigkeit ungebrochen fortgesetzt wurden.

Diese bislang ganz unbearbeitete kleine Bibliothek interessiert hier naturgemäß zunächst in jenen Texten und Predigten, die sich ganz unmittelbar auf Raumausstattung und Bildprogramm der Kirche beziehen lassen. Hier zeigt sich, wie ein Raumkonzept und ein Bildprogramm aktiv kommuniziert wurden und welche Handlungsmöglichkeiten Priestermonchen und Laien auf diese Weise zuwuchsen. Die Darstellung kann daher nur einen kleinen Ausschnitt der Erstverarbeitung dieser Bestände leisten und beschränkt sich im Zusammenspiel von Raumercheinungsbild und Text auf drei Felder raumgebundener religiöser Kommunikation und dementsprechend auf drei Textsorten, nämlich auf:

- die Rolle des Glaubensbekenntnisses und der dafür einstehenden Apostel im Hauptschiff, analysiert anhand von Synodentexten und Predigten zum Glaubensbegriff und zum Bekenntnis (3.1),

51 Bemerkungen zur Geschichte der Bibliothek, die sicherlich nicht vollständig erhalten ist, finden sich bei GÖNNER, *Kirche und Kloster* (wie Anm. 2), 19, der auf größere Erbbestände ab der Mitte des 18. Jahrhunderts verweist; ein größerer Teil der Büchersammlung wurde der Kapitelsbibliothek für die katholische Geistlichkeit des Dekanats Hechingen inkorporiert, wobei man aber offenbar gerade jene aus dem 16. bis frühen 18. Jahrhundert stammenden Bände aussparte, die als »überlebt« galten. Sie blieben in den Bücherschränken des Klosters oberhalb des Kreuzganges erhalten. Zum Umgang mit Klosterbibliotheken in und nach der Säkularisation und zum Austausch theologischer Wissens- und Sprachformen um 1800 vgl. Andreas HOLZEM, *Säkularisation in Oberschwaben*. Ein problemgeschichtlicher Aufriss, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13)*, hg. v. Peter BLICKLE u. Rudolf SCHLÖGL, Epfen-dorf 2005, 261–299 und die dort zitierte Literatur.

- den Ablass und die ›letzten Dinge‹ im Chorraum der Kirche, erläutert in Buß- und Ablasspredigten vornehmlich zum Portiuncula-Fest (3.2), schließlich zuletzt
- die Kirchweihpredigten, welche die Dignität des Raumes als solche markierten (3.3).

### 3.1 *Das Apostolische Symbolum: Zentralmedium der Laien-Konfessionalisierung*

Nicht umsonst bestimmte das Glaubensbekenntnis der Apostel den Raum der Laien. Die Konstanzer Diözesansynode von 1567 bestimmte neben dem Vaterunser, den Zehn Geboten und dem »Englischen Gruß« (Ave Maria) das Symbolum als einen von schlechthin allen Gläubigen aktiv zu beherrschenden Text<sup>52</sup>. Mit größtem Eifer seien die Jugend und die einfachen Leute in dem zu unterrichten, was ein Christ glaube, auf welche Bitten hin er hoffen dürfe und was er Gott und den Nächsten schuldig sei. Wie die Muttermilch seien diese Texte aus apostolischer Zeit zu verabreichen<sup>53</sup>. Eltern, vor allem die Familienväter, seien zu befähigen, diese Texte zum täglichen Bestandteil des Familienlebens zu machen. Wo eine regelmäßige Katechese nicht möglich sei, müsse sonntags der Text nach der Predigt in der Volkssprache langsam, verständlich, Wort für Wort vorgetragen und wiederholt werden, auf dass er im Stillen memoriert werden und sich so auch dem Gedächtnis der *rudes & simplices* einprägen könne<sup>54</sup>. Priester wurden bei schwerer eigener Sünde verpflichtet, die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses in der Beichte zu prüfen; wer es nicht konnte, war weder zur Kommunion noch zur Ehe noch zum Patenamnt zuzulassen<sup>55</sup>. Die wortwörtliche Verpflichtung auf mitabgedruckte lateinische und deutsche

52 *Constitutiones et Decreta synodalia Civitatis et Dioecesis Constantien[sis] (in Ecclesia cathedrali Constantien[sis] [...] statuta, edita et promulgata [...]), 1567, fol. 146: »Titulus XIX. De Symbolo Apostolorum, Oratione Dominica, Salutatione Angelica, & Decalogo aequaliter vbique ab omnibus dicendis [...].«*

53 *Ebd., fol. 146<sup>v</sup>: »Caput I. Svmmo semper studio, piissimis maioribus nostris fuisse claru[m] est, vt iuniores & simpliciores, à teneris annis, summatim & succinctè docerent, quid Christiani homines credere, quid precibus sperare, & quid Deum & proximum dirigendo, operari debere[n]t. Qua de causa ipsi Symbolum Apostolorum, in quo fidei nostrę summa, & orationem Dominicam, in qua petendarum & sperandarum rerum ordinata dispositio, atq[ue] præcepta Decalogi, in quibus charitatis erga Deum & proximum exercendę amplitudo, breuib[us] continetur, paruulis Christi, veluti eum ipso lacte materno, summa cura & diligentia tradiderunt & instillarunt.«*

54 *Ebd., fol. 147: »Caput II. Orationem Dominicam & Capita fidei nostrę, singulis diebus Dominicis populo pro concione recitari debere. Vt igitur antiqua verborum series, religio & deuotio passim conseruetur, nos primò parentes & patres familias quoscunq[ue] adhortamur: Vt prædictu veteris pietatis exemplum, sibi valdè commune, quotidianum et familiare esse debere persuadeant. Deindè Pastoribus & Rectoribus Ecclesiarum quibusuis, in virtute sanctę obedientię, præcipiendo mandamus, vt vbiqu[ue], in pagis autem potissimum, et alijs locis, in quibus plenior Catechismi explicatio facilè tradi non potest, singulis diebus Dominicis, finita concione, prædicta tria capita, addita Angelica salutatione, in subscripto (& nullo alio) verborum co[n]textu, populo vernaculo sermone, tractim & distinctè, ita prælegant, vt legentem repetitione subsequi, & omnes, qua[n]tumuis rudes & simplices, de Christianę fidei doctrinæq[ue] summa paucis edocti ea secum repetere & fideli memorię mandare possint.«*

55 *Ebd., fol. 147: »Caput III. Quibus medijs rudiores, ut capita fidei nostrę perdiscant, adigendi sint. Quoties laici, præsertim simpliciores, Sacerdoti peccata sua co[n]fiteantur, toties ab eo examinari debent, an ne eadem tria capita cum Angelica Salutatione calleant. Qui eade[m] ignouerint, primo quoque tempore, siue domi, siue in Ecclesia, discere iubeantur: ea Confessarij adiu[n]cta obiurgatione, eos, qui talia discere nolint, indignos esse sacra comunione & matrimonio: & ex ea etiam causa à Patrini functione prorsus repelli volumus [...].«*

Textversionen zeigte, wie wenig Sicherheit man selbst dem eigenen Klerus in dieser Hinsicht unterstellte<sup>56</sup>.

Mit deutlichem Blick auf die Gegenwart der Konfessionskämpfe formulierte eines der St. Luzener Predigtbücher, warum das Glaubensbekenntnis als derart substanziell angesehen wurde: *Daß Christus von den Aposteln zu wissen begehret / für wen sie ihn halten / vnd bekennen / ist vns ein Anzeig. 1. Was für ein Glaub fürnemblich zur Seeligkeit vonnöthen sey? [...] Wer nit glaubt / sagt Christus selbs Marci vlt. [vgl. Mk 16,16] wirdt verdammet. Dahero ist ein jeder schuldig / bey Verlust seiner Seeligkeit / wann ihme der wahre Glaub gnugsamb fürgehalten wirdt / vnd er denselben vernünfftig vnd recht fasset / denselben anzunehmen / alle andere Glauben zuverlassen / vnd die Sach nit lang aufzuschieben. [...] 2. Lehrnen wir / daß neben dem innerlichen Glauben zur Seeligkeit / auch ein usserliches Werck / das ist / die öffentliche Glaubens Bekandtnuß vonnöthen seye [...] als nemblich wann die Ehr GOTTes / deß Nächsten Heyl / vnd eigene Seeligkeit / durch die Vnderlassung solcher Bekandtnuß / geschmäleret / vnd beschädiget wurde: massen geschehe / da einer außtrucklich von einem vnglaubigen Magistrat befragt wurde / ob er ein Christ sey oder nit? da lasset es sich nit sagen / mum, mum, noch gar stillschweigen / wann andere dardurch vermeynen, man laugne Christum: vil weniger ist es zugelassen / zu waserley Zeit mit außtrucklichen Worten / oder Wercken / Christum / oder den wahren Glauben zuverlaugnen / oder sich zu einem falschen Glauben zubekennen / wie laider / dieser Zeit vil Politici thuen [...]*<sup>57</sup>.

Das Glaubensbekenntnis war damit explizit ins Konfessionspolitische gewendet. Es stellte mit klaren Analogien zum Martyrium den Urakt des Christseins schlechthin dar. Hier unterschieden sich württembergisch-lutherische Amtsträger nicht mehr prinzipiell von jenen Stadtmagistraten und kaiserlichen Regierungen, die man sich mit dem verfügbaren Maß historischer Kenntnis als Träger kollektiver Christenverfolgungen der Antike vorstellte. Das Glaubensbekenntnis avancierte zum zentralen Medium der Laien-Konfessionalisierung. Die Raumdisposition stand im Dienste dieser Vermittlung, um die Kommunikationsformen und ihre Wirkungen zu bestimmen: Die übermächtigen Apostelfiguren setzten ein von den Geistlichen vorgestelltes Programm figurativ gegenwärtig und liehen der Katechese alle Autorität körperlich-symbolischer Anwesenheit. Gleichzeitig vollzogen die Laien im Bekenntnis einen Akt der Inkorporation; das machte die Apostelfürsten zu imaginationsmächtigen Vorbildern wie schutzmächtigen Patronen. Petrus und Paulus, deren Martyrium in Rom stattfand, kamen hier unüberbietbare Ränge zu, und darum hatte die ursprüngliche Raumkonzeption für St. Luzen ihnen die traditionell exponierten Plätze seitlich des Triumphbogens zugewiesen. Denn hier wurde nicht nur eine irdische Konfessionsgemeinschaft eingeschworen. Das kommunikative Handeln im Raum war dezidiert transzendenzbezogen, war Handeln »zur Seligkeit«, und daher konnte die Entscheidung über die Inhalte des Glaubens nicht dem Einzelnen überlassen bleiben, der darin notwendig »strauchlet / fallet / vnd irret«. In einer Predigt zum Festtag St. Peter und Paul hieß es: *Vnd dahero ihme der Entschied von Glaubenssachen gar nit*

56 Ebd., fol. 148<sup>r</sup>–150<sup>r</sup>.

57 Laurentius FORER, *Leben Iesu Christi Auß Den Fünff Theilen in zween Theil zusammen gezogen / vnd auff alle Sonntägliche vnd Feyertägliche Euangelia / neben anderen Betrachtungen von dem H. Passion, Todt / vnd Aufferstehung vnsers lieben Herren. Auß: Den Heiligen Vier Euangelisten / mit Glaubens vnd Lebenslehren / auch liebeichen Tröstungen / vnd sonderbaren Gebetten / bestes fleisses erklärt / vnd meniglich zu Guten in Truck gegeben. Ander Theil. In welchem die Feyertägliche Euangelia / neben anderen Geheimbnussen / so öffentlich in der Kirchen nie werden gelesen / sambt dem Passion und Todt Christi / begriffen seynd, Dillingen/Donau 1661.*

zucommittieren, vnd heimbzustellen ist / bey welchem noch heutiges Tags solcher Mangel gespüret wird / da einer ein Lutherischen / der ander ein Calvinischen / der dritt ein Wiertäufferischen / der vierdt ein Schwenckfelderischen / der fünfft ein allerleyglaubigen / oder freystelligen / oder neutralischen Christum ihme einbildet [...]. Warlich / ausser der Catholischen Kirchen ist kein gleichlautender / kein beständigerer Glauben nirgendt zufinden<sup>58</sup>.

Das Thema des Glaubens und seines Bekenntnisses betraf auch zentrale gemeinschaftliche Handlungsfelder im Kirchenraum. Der franziskanischen Predigt in St. Luzen lag eine Messparänese zugrunde, die Luthers Kreuzestheologie des *solus Christus* explizit und zustimmend zum Ausgangspunkt nahm und von dort her die zwischen den Konfessionen umstrittene Lehre von der Messe als Opfer und von der Heiligenfürbitte erläuterte und verteidigte.

Vnnd in sonderhait meldet sie [die ›Opfferunge‹ als Teil des Messkanons] sein hailigs leiden / vnd seinen schmerzlichen / vnschuldigen Todt / den er für vnsere sünd / vnd umb vnsere erlösung am Creütz erlitten hat / vnd erinnert / vermanet / flehet / vnnd bittet den Hymelischen Vatter / daß er solche verdienst ansehen / vnnd vns umb CHRISTI vnsers Mitlers vnd versöners willen gnedig sein wölle. Vnnd umb die thewre verdienst CHRISTI (die aus seinen gnaden / durch den glauben [!]/ jetzund vnsere seindt) wölle GOTT alles vbel von vns abwenden / vnd vns alles guts / vnnd ewige seligkait verleihen. Sibe das heißt dann zur gedächtnuß CHRISTI / das rein opffer seines Leibs vnd Bluts / handeln [!], nämlich Gott erinnern / vnnd auf die Verdienst CHRISTI vermanen / vnd bitten / das er vns gnedig sein / vnd helfen / vnd selig machen wölle<sup>59</sup>.

Diese Konzentration auf das Verdienst Christi, das uns aus Gnade und durch den Glauben zuteil wird, war vermeintlich ganz in lutherischen Kategorien und Begrifflichkeiten gedacht und formuliert<sup>60</sup>. Aber es wurde bezeichnenderweise als gemeinsames Handeln der Gläubigen bestimmt, und das musste auch dem Ort dieser Glaubenskommunikation und der Gruppe der Glaubenden selbst erhebliches Gewicht zusprechen. Eucharistie und Messopfer definierten keinesfalls nur den Handlungsraum des Priesters, sondern eröffneten als »Sacrificium laudis, Gratiarum actionis & precum«, als ein »Opfer der dancksagung / vnnd des gebetts« dem gläubigen Kollektiv seine eigentliche Bestimmung, in welche selbst die Toten, die Feinde und die Andersgläubigen einbezogen waren: *Derhalben es auch ain gemain Opffer / Commune Sacrificium ist / wölches von der gantzen gmain der glaubigen / vnnd für die gantzen gmain geopffert wirdt. Nicht allain für die so darbey seindt / sonder auch für die abwesenden / vnd nit allain für die / so noch auff erden mit vnns in der bekandtnuß vnsers waren christen glaubens leben / sonder auch für die so im zaichen dises hailigen Christen glaubens / auß dieser zeit abgeschiden seindt / vnnd nit allain für die glaubigen / sonder auch für die vnglaubige vnd vnsere feindt*<sup>61</sup>.

58 Ebd., 225; vgl. auch ebd., 245f.

59 MICHAEL Bischof zu Meersburg, Von der Hailigsten Messe. Sibentzehen Christliche Predige [...], Ingolstadt 1557, X. Sermon, fol. LI<sup>v</sup>–LII<sup>r</sup>.

60 Ebd., X. Sermon, fol. LIV<sup>v</sup>: *Vn[nd] aber die KIRCH vn[nd] gmain der glaubigen ja wol waißt / das auch vnsere seligkait in dieser gmainen erlösung steet / vnd das wir alles / darauf wir vns auf Gott trösten mögen / all zumal / vnd allain in dem Todt vnd Blut CHRISTI suchen / vnd aus seinen verdiensten annehmen müssen [...]. Bittet aber nichts auff vnsere verdienst / sonder auf die verdienste CHRISTI [...].*

61 Ebd., X. Sermon, fol. LII<sup>v</sup>. Vgl. auch wichtige kontroverstheologische Klärungen, die von hierher die Rolle der Heiligen (Mitbekenner und *Mitbitter* jenseits der Grenze des Todes, aber bleibend im *Gaistlichen leib Christi*), daher auch in der Kirchenikonografie nicht nur ein forderndes Gegenüber, sondern auch ein Teil der dortigen Gemeinschaftsbildung; vgl. ebd., fol. LIV<sup>r</sup>–LVIII<sup>r</sup>.

Indem der Raum ikonographisch und traditionsgestützt den Akt des Bekenntnisses am als allein wahr vorgestellten katholischen Glauben orientierte, konstituierte er Beziehungen über die Grenze zwischen Gleichen und Gegnern, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Lebenden und Toten hinweg. Diese Beziehungen wurden nicht nur gepredigt und gedacht, sondern liturgisch praktiziert und darum als wirkmächtig gelebt vorgestellt<sup>62</sup>. Die Titelpuffer der Predigten visualisierten solche Beziehungsvorstellungen (Abb. 363): In der linken Bildhälfte wirken ein Franziskaner und ein Engel zusammen, um einer nackt (also als unkeusch) dargestellten Frauenseele aus den Flammen des jenseitigen Strafortes herauszuhelfen. Diese durch liturgische Kommunikation im Raum gestifteten Heilsbeziehungen gingen in ihrer Struktur nicht von den Menschen, sondern von Gott und vom eschatologischen Bezugssystem der »letzten Dinge« aus, welche am Ende des Lebens sicher zu erwarten waren. Eine Predigt über das Jüngste Gericht forderte die Gläubigen am Ende zu folgendem Gebet heraus: *Laß vns diese ding<sup>64</sup> fleissig vnd empstig bedencken / daß sie vns nimmehr auß dem hertzen kommen. Vnd verleibe gnad daß wir mit wachen und bitten in rechtem Glauben vnd gottseligem Wandel / auff deine letzte zukunfft vom Himmel in den Wolcken wartten [...]*<sup>65</sup>.

Die Erwartung des Lebensendes verlieh der Einfügung in den Kommunikationsraum »Kirche« die Qualität einer alles bestimmenden Letztentscheidung. Glaube, Demut und Gebet seien die einzigen Mittel, die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zu erlangen, so die direkt im Anschluss abgedruckte Predigt. Die verschriftlichte Antwort der Gläubigen lautete: *Reinige vns inwendig von allerley Geistlichem Aussatz des mißglaubens vnd der Sünden / daß wir dir in frischem Glauben / gesunder Lehre / vnd reinem Leben wolgefellig dienen [...]*<sup>66</sup>.

Auf diese Weise konstituierten sich wechselseitig dauerhafte Überzeugungen, Haltungen und Mentalitäten. Die Konfessionalisierung blieb engstens an die »confessio« gebunden<sup>67</sup>. Das war keineswegs allein als disziplinierende Drohung an die Gläubigen aufzufassen, sondern betraf auch den Pflichtenkatalog der Geistlichen, deren Ausbildung und Lebensform eine geradezu allumfassende Umgestaltung zugemutet wurde<sup>68</sup>. *Sicuti doceo*

62 Daraus ergeben sich wichtige Klärungen des Handlungsbegriffs im *Opffer* (vgl. ebd., XI. Sermon, fol. LVIII–LVIX) und der Kommunikation mit Verstorbenen (vgl. ebd., XII. Sermon, fol. LXIII–LXX). – Vgl. auch das angebundene Werk: Johannes FABRI, Was die Euangelisch Meß sey / Grundtliche vnnnd Christenliche anzaigung / auß der heyiligen geschriff / vnnnd auß den alten heyiligen Kirchenlern / zu trost vnd sterckung der Glaubigen [...], Dillingen/Donau 1555, hier: fol. CLVII–CLIX.

63 Titelpuffer der Predigt am Allerseeleentag zur Gerichtsrede in Mt 25,31–46, in: Michael BUCHINGER, Postilla oder Aufßlegung der Sontäglichen Euangelien / Vnnnd Erklerung beyder Winter und Sommerteils / auch von den hohen furnemen Festagen / Durchs Jar auß von Aduent an / biß auff den letzten Sontag vor dem Aduent [...], Mainz 1572, fol. 91<sup>v</sup>–94<sup>v</sup>.

64 Die sogenannten »letzten Dinge«: Tod, Gericht, Himmel, Hölle.

65 BUCHINGER, Postilla (wie Anm. 63), fol 9<sup>r</sup>.

66 Ebd., fol 40<sup>v</sup>–41<sup>r</sup>.

67 Vgl. Andreas HOLZEM, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 (1999) 53–85.

68 Zur Konfessionalisierung des Klerus vgl. exemplarisch: Werner FREITAG, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998. – Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn/München/Wien/Zürich 2000. – Alexander JENDORFF, Reformatio catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514–1630 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 142), Münster 2000.

*ita docearis Gott will die propheten straffen so das volckh verführen*<sup>69</sup>, notierte ein Franziskaner aus St. Luzen in den hinteren Buchdeckel des von ihm benutzten Predigtbandes.



Abb. 3: Titelkupfer der Predigt am Allerseelentag; Michael BUCHINGER, Postilla oder Auflösung der Sontäglichen Euangelien (1572), fol. 91<sup>v</sup>.

Abbildung: Ehemaliges Kloster St. Luzen, Buchbestand.

69 BUCHINGER, Postilla (wie Anm. 63), hinterer Einbanddeckel.

### 3.2 Sündenvergebung, Strafnachlass und Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten: Religiöse Praxis und rituelle Kommunikation

Mehr als anderswo stand aus den oben genannten Gründen der Ablass im Zentrum gerade der franziskanischen Frömmigkeit, wenn es um Handeln »zur Seligkeit« ging. Eine Analyse der Buß- und Ablasspredigten kann zeigen, dass Pilger, Poenitenten und Predigt-hörer Bildprogramm, Theologie und religiöse Praxis als vernetzte Sinnstruktur wahrnehmen mussten, deren Strahlkraft gerade auf der wechselseitigen Verweisstruktur von Sehen, Hören und Tun beruhte. Diese Verweisstruktur ist in ihrer religiös-sozialen Fundierung im Hoch- und Spätmittelalter oben erläutert worden. Der dem Ursprungsmythos des Portiuncula-Ablasses so eigentümlich kongeniale »sakralinstitutionelle« Zweig der Frömmigkeitstheologie hat in Bildprogramm, Predigttexten und Handlungskonzepten in St. Luzen eine frappierende nachreformatorische Adaption gefunden. Franziskanische Predigten des 17. Jahrhunderts stellten erneut den Ablass ins Zentrum kommunikativen, raumbezogenen Heilserwerbs. Im Mittelpunkt stand auch hier die Bekehrung von Sündern: Die egoistisch-geldgierigen Zöllner Zachäus und Matthäus und die als öffentliche Sünderin geltende, teils mit der Ehebrecherin identifizierte Maria Magdalena wirkten als biblische Vorbilder dessen, was an Rettung aus der eigenen Verworfenheit möglich war, wenn man sich Christus und den Heilmitteln der von ihm gestifteten Kirche ganz überantwortete: »Heute ist diesem Haus Heil widerfahren...« (Lk 19,9). Dieses an Zachäus gerichtete Jesus-Logion übertrugen die Franziskaner auf den Kirchenraum, indem sie den Portiuncula-Ablass gerade in seinem Bezug auf die Hauptkirchen Roms geltend machten. Dieser Ablass, so argumentierten die Franziskaner, war römisch-katholisch, aber er war eben – entgegen reformatorischer Kritik – nicht päpstlich. Christus selbst, nicht der Papst, habe den »seraphischen Heiligen« Franziskus zum *alter Christus* und seinen Orden zur besonderen Quelle der Vergebung und des Strafnachlasses bestimmt. Das Titelkupfer eines franziskanischen Predigtbuches (Abb. 470) spielte unmittelbar auf die Areopag-Rede des Paulus an (vgl. Apg 17,16–34). In dieser Missionspredigt hatte er den Heiden und Philosophen in Athen an einem dem *Deo Ignoto* geweihten Altar den Gott Jesu Christi und die Auferstehung verkündigt. Wie Paulus auf dem Areopag den Heiden Athens den »unbekannten Gott« predigte, weil er die Wahrheit dieser Botschaft unmittelbar von Christus selbst und nicht durch menschliche Vermittlung empfangen habe, so verkündeten nun die Franziskaner die dem Franziskus ebenfalls unmittelbar durch Christus, nicht etwa vom Papst verliehene Indulgenz. Diese Parallelisierung direkt von Christus empfangener Heilsgaben, vorgetragen in einer Predigt zum Portiuncula-Festtag, war ein durch und durch konfessionspolemisches Argument, weil der protestantische Betrugsvorwurf, der Ablass sei eine Neuerung der von Christi reinem Evangelium abtrünnigen Papstkirche, an der Ursprungserzählung zur Portiuncula-Indulgenz abprallen musste.

*Wessen Paulus / dessen kann sich in der Wahrheit auch rühmen der Seraphische heilige Vatter Franciscus, nemlich / daß er seinen vollkommenen Ablass nicht habe von der Erden / sondern von dem Himmel / nicht von dem Stadthalter Christi auf Erden dem Römischen Pabst / sondern von seiner Göttlichen Person selbst – und zwar erneut wegen der auf die vielen schwachen Sünder bezogenen Heilangst: Dieser hitzige Seelen-Eiferer bedauerte nichts mehrers / als den ewigen Untergang und Verdammnis so vieler tausend Seelen /*

70 Franziskus HEFFNER, *Concionator Extemporalis* oder Eilfertige Prediger über alle Festtag des Jahres [ohne Ort u. Jahr, Titelblatt fehlt], Frontispiz-Blatt.



*det ihr unfehlbar erlangen die Reinigkeit eures Gewissens / die verlorrne Gesundheit eurer Seelen / völlige Gnad und Verzeihung aller Sünden und wolverdienten Straffen*<sup>72</sup>.

Dass dies »mit reümüthigem Hertzen«, d.h. nur unter der Voraussetzung einer echten Bekehrungsbereitschaft und nach vorheriger Beichte und Absolution gewährt werden konnte, davon war wie schon in Johann Tetzels (um 1460–1519) Predigten zum Petersablass von 1517 nur sehr beiläufig die Rede. Die gewichtigen theologischen Unterscheidungen des 12. Jahrhunderts zwischen der Sündenschuld, die nur Gott selbst um Christi willen dem zerknirschten und zerschlagenen Herzen des Sünders (vgl. Ps 51,19) verzieh, und der dem Prinzip der Gerechtigkeit Genüge tuenden Sündenstrafe, abzuleisten durch Bußwerke und nötigenfalls im Fegefeuer, waren theologisch korrekt rezipiert. Dennoch: Dass nur die Sündenstrafe vom Ablass überhaupt erreicht wurde, die Indulgenz also nur den Strafnachlass eines zuinnerst Umkehrwilligen zum Gegenstand haben konnte<sup>73</sup>, unterschlugen diese franziskanischen Predigtanleitungen nicht – aber betonten wollten sie es auch nicht.

*Was hat er [Franziskus] dann begehret? Animas, nichts anders / als das Heil der Seelen: Seynd diese etwan mit Sünden und Lastern verunehrt? so begehret er Ablass / Indulgenz und Vergebung der Sünden.*

Ziel dieses Begehrens waren Christus, Maria und die Engel, und sie wurden – angesichts fehlender Originalurkunden – als die eigentliche Beglaubigung des Ablasses geschildert: *Charta sit Maria, Notarius Christus, testes Angeli, an statt des offenen Instruments seye Maria das Papier / Christus der Notarius oder Schreiber / die Zeugen die Englische Geister / das Signet und Insigel Francisci eingedruckte Wunden. Dieses Instrument ist über alle Päßtliche Bullas*<sup>74</sup>.

Die franziskanische Predigt, wo sie wie hier bewusst unscharf formulierte, ließ das Haus des Zöllners und den Kirchenraum, Sündenvergebung und Ablassgewährung ineinander fließen, unter Beiseitelassung klarer theologischer Unterscheidungen, die angesichts des reformatorischen Einspruchs in Trient nochmals präzisiert worden waren<sup>75</sup>.

Eine weitere Portiuncula-Predigt hingegen verdeutlicht, dass das kaum an heiligen Verkaufsinteressen lag, sondern erneut daran, den Kirchenraum von St. Luzen als einen Raum des Heils zu kommunizieren. Hier nämlich trennte der Prediger bußtheologisch sauberer: Klar benannte er Reue, Beichte und Absolution als Zentralgeschehen der Versöhnung, den Ablass als nachfolgenden Akt nachgelassener Strafe. Er nahm die Rettung des Sünders in der Buße radikal ernst, ebenso aber die Neigung der Menschen, gerade wegen der auferlegten Wiedergutmachung und der verlangten Änderung des diesseitigen Lebens, die allein den Ernst der Reue dokumentieren konnten, die das jenseitige Leben sichernde Buße aufzuschieben. Explizit wurde hier nun der Ablass als Köder an der Angel der Buße erläutert: *Wie die Fisch mit dem Angl / vnd die Vögl mit dem Nötz gefangen werden / also werden die Menschen in der bösen Zeit / wann sie sich in Sünden befinden (dann dieses ist die bößeste Zeit) die Sünder gefangen. [...] Diese zufangen ist zwar der ey-*

72 Ebd., 405.

73 Aus den Beichthandbüchern in St. Luzen vgl. etwa Johann G. SPENGLER, *Instructio Parochi pro Visitatione Informorum, pro Administratione Sacramentorum Pœnitentiæ, Eucharistiæ, et extremæ Unctionis pro Assistentia Extremæ Luctæ Insumet Commodum Ven. Cleri, Augsburg/München 1743: § XII. De Indulgentiis. [...] Cum sine remissione culpe nulla speravi valeat remissio poenæ, ante omnia æger excitandus ad contritionem de peccatis eliciendam [...].*

74 Beide Zitate: HEFFNER, *Concionator* (wie Anm. 70), 403f.

75 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ablässe, 4.12.1563, in: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, lat.-dt., hg. v. Heinrich DENZINGER u. Peter HÜNERMANN, Freiburg i.Br. <sup>39</sup>2001, Nr. 1835.

*gentliche Angl die Beicht / vnd darauff folgende Genugthuung durch gewisse Bußwerck. Diser Angl aber / seine / waiß wie / in Gehaimb begangenen Sünden einem andern anzeigen / dafür Buß thun / ist dem Menschen von Natur zu wider: [...] vil gehen lieber etliche Jahr in ihren Sünden mit angsthafftigen Gewissen herumb / als daß sie an disen Angl anbeissen [...]. Vnd ist also wahr / daß wie die Fisch mit dem Angl / die Vögl mit der Strupffen wegen deß Keders gefangen werden / also werden auch die Sünder zu der Reu vnd Beicht gelocket / wann sie die völlige Befreyung der Straff zuerhalten wissen<sup>76</sup>. – Diese Befreyung aller Straff / die man sonst für seine Sünden hier / oder dort im Fegfeuer außzustehen hätte / ist das jenige annembliche Keder / daß sovil tausend Sünder ziehet / daß sie gantze General-Beichten thun, daß sie heiße Zährer wainen / daß sie die Brust mit den Fäusten zerschlagen / also an den Angl der Bueß anbeissen / gefangen / vnd seelig werden / die sonst in ihren Sünden vil Jahr gelebt hätten / gestorben / vnd verdorben wären<sup>77</sup>.*

Unter raum- und kommunikationsgeschichtlichen Gesichtspunkten fällt zweierlei auf: Zum einen die dichte Koinzidenz von Bilderwelt und Sprechakt, aus der gleichzeitig genaue und ständisch gebundene Handlungsanweisungen erwachsen. Der Zusammenhang von Buße, Selbsterkenntnis und Einfügung in eine Konfessionsgemeinschaft, den Alois Hahn als für die Bildung des neuzeitlichen Gewissens konstitutiv beschrieben hat, ist hier mit Händen zu greifen: »Das Wissen um sich selbst«, so Hahn, »entspringt dem Gewissen« und seinen durchkonfessionalisierten Evozierungszusammenhängen<sup>78</sup>. Der Raum kommunizierte nicht nur ein theologisches Programm, sondern auch dessen Wurzel in der Traditionstiefe einer sich als Weltkirche verstehenden *communitas*. Es war diese Verweisstruktur des Raumes, die seine Erhabenheit trug, auch noch in den bescheidensten Ausmaßen.

Zum anderen sticht die Wahrnehmung heraus, dass der Raum zum Ort einer dreiseitigen Kommunikation ausgebaut wurde, in dem nicht nur Priester und Laien eine gestufte Handlungsträgerschaft übernahmen. Darüber hinaus war der Raum als Kommunikationsort mit den transzendenten Mächten charakterisiert. War die Welt der Raum, in dem sich der gerechte Zorn Gottes ungehemmt Bahn brechen konnte, ja sogar musste – für die *feurige Donnerkeul*<sup>79</sup> des Grimms fanden alle diese Texte starke Worte – wurde die Kirche zum Schutzraum, der Heilige zum Patron. In Stufen aufsteigend, ermöglichte der Raum ein religiöses Handeln, welches die in der Gewissenspredigt geweckte glaubenskonforme Haltung der Laien, vielfach vermittelt durch Priester, Heilige, Maria und zuletzt Christus selbst, vor Gott trug und so Zorn in Barmherzigkeit wandelte. Diese transzendente Ebene der Deutung abzuschneiden, hieße das Kommunikationskonzept eines solchen Raumes unzulässig zu verkürzen, gar auf Machtfragen hier agierender ständisch getrennter Gruppen zu reduzieren. In diesen Bezügen agierte der Heilige, agierten Maria und Christus als Patrone und Interzessoren im klassisch frühmittelalterlichen Verständ-

76 P. AMANDO, Seelen-Wayde Der Christlichen Schäßflen. Das ist: Ordinari Predigen Auf alle Sonn- vnd Feyer-Täg deß gantzen Jahrs gerichtet: Und in Zwen Theil abgetheilet / Vorgetragen / und hervor gegeben / von dem Ehrwürdigen P. AMANDO Von Grätz Kapuciner-Ordens Prediger der Steyerischen Provinz. Deß: Ersten Jahrs-Lauffs. Anderer Theil: Über die Feyertäg, Augsburg 1699, 489f.

77 Ebd., 492.

78 Vgl. Alois HAHN, Identität und Selbstthematizierung, in: Selbstthematizierung und Selbstzeugnis, Bekenntnis und Geständnis, hg. v. DEMS. u. Volker KAPP, Frankfurt a.M. 1987, 9–24, hier: 18.

79 Zitat bei HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 405.

nis<sup>80</sup>; sie waren die eigentlichen Handlungsträger, die den Raum kommunikativ als »Ort des Heils« konnotierten.

*Ist also Franciscus dazumal derjenige Mann gewesen / den GOTT gesucht<sup>81</sup> / der zwischen ihm und denen Sündern einen Zaun gemacht / der mit seinen vielfältigen Zähren das schon brennende Feuer der Göttlichen Rach ausgelöscht / seinen Zorn besänftigt / die sündige Welt / vermittels dieses großen Ablasses / von dem ewigen Untergang und Verderben errettet<sup>82</sup>.*

In diesem Sinne beschrieben die Prediger Franziskus als *Schatten Christi*<sup>83</sup> und zentralen Vermittler seiner Verdienste; sein Ablass öffnete den *Heil- und Saurbrunnen Christi*, und eben darin bewährte sich der Katholizismus als ausschließlicher Heilsweg. Es scheint diese theologische Konzeption gewesen zu sein, welche eine neuerliche Umgestaltung des Laienraumes nach sich zog. Ihr fielen – links und rechts des Triumphbogens – die Figuren der Apostelfürsten Petrus und Paulus zum Opfer, um den Zusammenhang von Kreuzestod Christi und Stigmatisierung des Franziskus in neuen Seitenaltären ins Zentrum der Wahrnehmung rücken zu können.

So ungebrochen hier an Heiligungskonzepte der spätmittelalterlichen Religiosität, speziell einer »sakralinstitutionell« optierenden Frömmigkeitstheologie angeknüpft wurde, war dennoch reformatorische Kritik nicht spurlos geblieben. Im Gegenteil: Das kontrovers »Konfessorische« dieser fast überbetonten Anknüpfung sollte erweisen, wo wahrer Zugang zu den Heilsgütern der Erlösung zu finden sei. Ihrer teilhaftig zu werden, setzte voraus, vor Gott selbst aktiv gegen die Häresie einzutreten. Denn der Ablass, hier versprochen in einem der Portiuncula eng verbundenen mariologischen Kontext (die Portiuncula war der »Santa Maria degli Angeli« geweiht) galt denen, *welche heute dieses Gotteshaus werden andächtig besuchen / ihre Sünde reu-müthig und vollkommentlich beichten / für die Erhöhung christlicher Kirch / Ausreutung der Ketzerey / und Einigkeit Christlicher Potentaten / eiffrig werden bitten*<sup>84</sup>.

Es war die feste Überzeugung franziskanischer Prediger des 17. Jahrhunderts, für das Heil der Seelen alle Mittel in der Hand zu haben, welche sie gerade im polemischen Kampf gegen die lutherische Ketzerei die fragwürdig-undeutlichen Passagen der Ablasspredigt des frühen 16. Jahrhunderts wiederholen ließ: *Und dieses ist der Gnaden-Regen / welchen uns die heut aufgegangene schöne Morgenröth Mariae mitgebracht / dieses können sie alle und jede theilhaftig machen / und mit geringer Mühe mit diesem Gnadenwasser allen*

80 Vgl. ANGENENDT, Heilige und Reliquien (wie Anm. 30), 69–122, 190–206.

81 Diese Sentenz zeigt an, wie theologisch zwischen den als unveränderlich zu postulierenden Eigenschaften mittelalterlicher, philosophisch begründeter Gotteslehre zu vermitteln versucht wurde, die im Bußgeschehen aufeinandertreffen: einerseits die Gerechtigkeit Gottes, die das Böse nicht ungestraft hingehen lassen kann (»Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit«), andererseits seine ebenfalls biblisch bezeugte Barmherzigkeit und Güte, mit der er sich den Verlorenen zuwendet (vgl. die Gleichnisse vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32 oder vom verlorenen Schaf Mt 18,10–14 sowie die oben genannten Berufungs- und Bekehrungserzählungen von öffentlichen Sündern). Gott selbst also initiiert einen Heilsprozess, in dessen Verlauf durch den Kreuzestod Christi, die Interzession Marias, der Märtyrer und der Heiligen und nicht zuletzt die Gnadenmittel der Kirche die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr zum Zerschmettern und Scheitern des Sünders führen muss. Zum ersten Aspekt vgl. Arnold ANGENENDT, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte, Und dennoch ist von Gott zu reden (FS Herbert Vorgrimler), hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1994, 142–156.

82 HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 406.

83 Ebd.

84 Ebd., 460.

*Wust und Unflath ihrer Sünden abwaschen / den schwehren Schulden und Sünden-Last / in welchem sie bißhero gesteckt / darein / und von sich werffen*<sup>85</sup>.

Selbst die vielfach inkriminierten Vergleiche zur Geld- und Warenwirtschaft wurden reformuliert, nun aber mit einer strikten Unterscheidung geistlicher Güter und weltlicher Dinge und darum mit einer Marktmetaphorik, die der protestantischen Ablasskritik – Vergebung gegen Geld – die Spitze nehmen sollte: *O könnte mancher seiner Geld- und anderer Schulden so leichtlich loß und ledig werden ich weiß gewißlich / keiner würde sich saumseelig erzeigen. Wann in einem Ort Meß oder Marcketag ist / da laufft alles dahin / was nur gehen und lauffen kann / dann sie seynd der Meynung / sie können alsdann gar wolfeil einkauffen / werden doch oft in dieser ihrer Einbildung betrogen. Heut ist in hiesigem Gotteshaus ein geistlicher Marcketag / man gibt alles wolfeil; mit geringer Mühe könnt ihr alle ruckständige Sünden-Straff in einer halben Stund abzahlen / die ihr sonst in der andern Welt in vielen Jahren nicht würdet genugsam abbüssen / mit einer einzigen vollkommen Beicht / andächtigen Communion und wenigen Vatter Unser könnt ihr GOTTES Huld und Gnade erhalten / den Himmel und seine Schätze erhandlen: Seit derowegen nicht saumseelig / keiner verschlaffe den Marck / [...]*<sup>86</sup>.

Das »Aufwiegen in Geld« wurde in Wundergeschichten illustriert, in denen ein Geldwechsler nicht in der Lage war, einen nur zehntägigen Ablass für nur einen einzigen Menschen mit 100 Goldtalern in Anschlag zu bringen. Seine Waage blieb dem Ablass einer frommen, aber armen Frau unbeirrt zugeneigt; geistliche Dinge seien eben nicht *zuverkauffen vmb leiblichen Werth*.

*Aus diesen könnt ihr abnehmen / wie hochwerth / und hochschätzbar dieser heutige Ablass seye / durch den nicht nur einer Persohn / sondern so vil hundert tausenden / die den Ablass in allen dreyen Ordens-Kirchen in der gantzen Welt empfangen / alle zeitliche Straff / sovil / schwär / und langwürig die auch seyn sollte / völlig geschenckt / und nachgelassen wird. Alles Gold der Welt sei nichts als Sand dagegen*<sup>87</sup>.

Hier war der Ort des Verweises auf die eigene *arme Seele* wie die der Verstorbenen<sup>88</sup>; explizite »Arme-Seelen-« und Fegfeuer-Predigten vertieften diesen Bezugspunkt. So sehr hier mit geprägtem Material gearbeitet wurde, blieb doch die anti-lutherische Stoßrichtung unterschwellig prägend: in Predigten etwa, die explizit Luthers Argument aufgriffen, der biblisch bezeugte Jesus habe keinem, der sich ihm anschloss, eine Bußstrafe auferlegt<sup>89</sup> – eben daraus wurde ein Argument für den Ablass, indem die Kirche einen *Ge-*

85 Ebd.

86 Ebd.

87 Vgl. AMANDO, Seelen-Wayde (wie Anm. 76), 495.

88 Vgl. ebd., 495f.

89 Martin Luther bezieht dieses Argument schon in den Resolutionen zu den Ablassthesen nicht nur auf Christus, sondern bereits auf Johannes den Täufer: »Zu These 5: Der Papst will und kann keine Strafen erlassen als solche, die er nach seiner eigenen Entscheidung oder der kirchlichen Satzungen auferlegt hat. [...] Hier ist nun Johannes der Täufer, der nach dem Vorsatz und Ratschluss Gottes dazu gesandt war, Buße zu predigen, der auch sagte (Matth. 3,2): ›Tut Buße‹ und wiederum (Luk. 3,8): ›Sehet zu, tut rechtschaffene Früchte der Buße‹. Diese Worte hat er selbst ausgelegt. Als das Volk ihn fragte, was es tun sollte, da antwortete er ihnen (Luk. 3,11): ›Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat; und wer Speise hat, tue auch so.‹ Siehst Du da nicht, dass er als Buße nichts anderes als die Beobachtung der Gebote Gottes auferlegte und darum unter Buße nur die Bekehrung und Wandlung zum neuen Leben verstanden wissen wollte? Aber noch deutlicher (V. 12f.). Siehe, da kamen auch die Zöllner ... und sprachen: ›Meister, was sollen wir denn tun?‹ Er aber sprach: ›Fordert nicht mehr, als euch verordnet ist!‹ Hat er ihnen vielleicht hier gesagt: Ihr müsst für die vergangenen Sünden genug tun? Ebenso sagte er zu den Kriegsleuten (V. 14). ›Tut niemand Gewalt noch Unrecht

*neral-Pardon ertheilt* und damit unmittelbar dem Beispiel Jesu folge, der *vilmehr andere [...] ihrer Sünden entbunden [hat]: aber wo leset man, daß er einem ein Straff aufferlegt*<sup>90</sup>?

Kirche als Heilsraum wurde dadurch konstituiert, dass sich von allen ihren zentralen religiösen Vollzügen her im Ablass ihre unbegrenzte Bereitschaft ausdrückte, zur Barmherzigkeit Gottes Zugang zu gewähren. Dieser Zugang wurde als dem konfessionellen Gegner grundsätzlich überlegen, weil in der katholischen Wahrheit und Tradition stehend, gleichzeitig geschildert, veranschaulicht und handelnd verräumlicht. Scharfe Drohungen galten zudem denjenigen, die ihre Zugehörigkeit zu diesem Heilsraum und seinem »sakralinstitutionellen« Angebot gering schätzten. Predigten *wider die eytele Hoffnung des Sünders* zeichneten den Teufel als Betrüger *mit vermessenlichem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit* und mit der Hoffnung, *er [der Büßer] werde noch Zeit genug zur der Buß haben*; die Predigtreihe endete mit der *Schluß=Red eines Verdampften / der in dem Sünden=Standt gelebet hat aus Versicherung der Barmherzigkeit Gottes / vnd Hoffnung eines längeren Lebens*<sup>91</sup>.

### 3.3 Die dingliche und metaphorische Kirche: ein Raum als Gegen-Welt

Die Bildprogramme und ihre in Predigten erläuterten theologischen Bezüge erklärten den Kirchenraum zu einem Ort jenseits, ja gegenüber der Welt. Als Haus, in dem Heil widerfährt<sup>92</sup>, als Ort des Gebets, als Tempel Salomos, als offenem Himmel<sup>93</sup> wohnt dem Raum aber auch eine in Kirchweihpredigten warnend zur Sprache gebrachte Zeit- und Disziplinstruktur inne.

Im Blick auf die Zeitstruktur der Hinwendung zum kirchlichen Gnadenangebot sind Predigten zu bestimmten Heiligentagen besonders sprechend. Die öffentlichen Sünder Zachäus, Matthäus und Maria Magdalena waren Zeugen des »Sofort«; sie sprachen für die unaufschiebbare Dringlichkeit von Einsicht und Gehorsam, und ein Judas musste sich wegen seiner geizigen Fixierung auf 30 Silberlinge erhängen, weil er die warnende Betonung des »Jetzt« überhörte. *Niemand soll an seinem Heyl verzagen / dann die Thür der Göttlichen Gnad und Barmherzigkeit stehet uns so wol als Matthäo offen / wann wir nur / gleichwie er / uns nicht saumeten hineinzugehen*<sup>94</sup>.

Erneut lag hier eine jener konfessionspolitischen Zuspitzungen vor, die Gnade an Gehorsam und Einfügung banden und in diesem Sinne – historisch nicht illegitim – bei Franziskus selbst anknüpften: *Franciscus hat von dem H. Evangelio / vnd der darin gegebenen Lehr Christi nicht den kleinsten Buchstaben / nicht ein Tiofflein übertreten. Eben also hat er seiner Mutter der H. Kirchen Gesätz / Verordnungen / Erklärungen / Gebräuch gantz außbüding gehalten / daß er sich / vnd seinen gantzen Orden / mit einen abson-*

und lasset euch genügen an eurem Solde!« Hat er hier etwas anderes als die allgemeinen Gebote Gottes auferlegt? Wenn aber dieser Lehrer der Buße, der gerade dazu von Gott eingesetzt war, uns nicht die Genußtuung lehrte, so muss er uns freilich betrogen haben und hat uns die Pflicht der Buße nicht hinreichend gelehrt.« (aus: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart 2: Martin Luther. Der Reformator, hg. v. Kurt ALAND, Göttingen 1962, 32ff).

90 AMANDO, Seelen-Wayde (wie Anm. 76), 490. Aufgrund eines Druckfehlers steht in der Originalquelle »General-Perdon«.

91 JOSEPHUS DE BARZIA, Christ-eyfriger Seelen-Wecker Oder Lehrreiche Predigen, über absonderliche Stellen der H. Schrifft [...], Anderer Theil, Augsburg und Dillingen/Donau, 1737, 47–113.

92 Vgl. HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 565.

93 Vgl. ebd., 567f.

94 Ebd., 475.

*derlichem Gelibd verbunden der heiligen Römischen Kirchen / vnd ihrem rechtmäßigen Ober-Haubt zu gehorsamben*<sup>95</sup>.

Gehorsam und Einfügung bestimmten nicht nur die Zeit-, sondern auch die Disziplinstruktur, die mit der franziskanischen Predigt den Raum umgab. Die Kirchweihpredigten insbesondere, indem sie metaphern- und anspielungsreich die Kirche als Ort der Anwesenheit Gottes strikt von weltlichen Räumen schieden, verlangten eine Bestrafung derjenigen, *welche ohne einige Furcht und Scheu kittern / lachen / schertzen / schwatzen / andere Ungebühr verüben in denen Kirchen und Gotteshäusern / da sie wohl wissen und glauben / daß GOTT der HErr warhafftig zugegen in dem Hochwürdigen Sacrament seye*<sup>96</sup>?

Ehrerbietiger als die Christen seien selbst Moslems, und darin *beschämen und machen uns Christen nicht wenig zu schanden / die ungläubige Türcken und Heyden*. In den Augen von Muslimen glaubten Christen entweder nicht an den von ihnen angerufenen Gott oder sie bezweifelten seine Gegenwart im Kirchenraum: *Einer schwätzt / der andere lacht / der dritte schläfft / der vierdte wuchert in seinem Sinn / der fünffte betrachtet / und hat seine Augen geschlagen auf das anwesende / gebutzte Weibervolck etc. Was ist es dann Wunder daß unser Gebet von GOTT dem HErrn nicht erhört werden / daß sie uns nur zu lauter Sünden werden / und mehr ein Straff als Gnad verdienen*<sup>97</sup>?

Auch hier wäre es vorschnell und flach, solche Texte allein als Instrumentalisierung von Religion zur Sozialdisziplinierung zu lesen. Vom Erfahrungsbezug der Zeitgenossen her<sup>98</sup> nahmen sie vielmehr jene Dreiseitigkeit der Kommunikation ernst, von der oben die Rede war. Es war gerade der Transzendenzbezug, der zwingend nach einer Korrespondenz von Kommunikationsgeschehen und innerer Disposition verlangte. Die Bestimmung der *unteren Welt* als *ein lauters Jammerthal*, in der man *ohne Unterlaß der Göttlichen Hülf / seines Schutzes und Schirm vonnöthen hat*, machte Kirchen zu Gegen-Räumen kontrastiver Erfahrung: Wegen und in der Not wurden die Kirchen *domus orationis, Bitt und Bet-Häuser*<sup>99</sup>. Weil Welt und Kirche einander gegenüber standen als Räume von Unheil und Heil, verlangte das Betreten des Kirchenraumes auch eine Neubestimmung des inneren Seelenraumes: *da sollen wir den Esel sammt denen Knechten lassen / das ist alle anderen Gedanken von zeitlichen Geschäften und Sorgen ablegen / biß wir nach verrichten Gebet und Andacht wieder zu denselbigen kehren*<sup>100</sup>.

Diese Korrespondenz von Kirchenraum und innerlichem Heilsraum nimmt eines der Grundanliegen des Christentums ernst, keine ritualistisch, sondern eine ethisch orientierte Religion zu sein, der es nicht allein auf äußerliche Vollzüge, sondern auf Haltungen, Motivationen und die Ausrichtung des Heilsverlangens und des Willens ankommt. In diesem Sinne wurde der Kirchenraum dem Seelenraum parallelisiert: Wie der äußerliche heilige Raum profaniert werde durch Götzenbilder, so der innere Raum durch die Sünde; in diesem Sinne müsse einem Kirchweihfest eine innere *Kirchweyh* des entheiligten Seelentempels entsprechen<sup>101</sup>. Die Akten bezeugen, in welchem Maß dieses Argument

95 AMANDO, Seelen-Wayde (wie Anm. 76), 487.

96 HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 567.

97 Ebd., 587.

98 Vgl. zum Erfahrungsbegriff Andreas HOLZEM, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (HZ Beiheft 31), hg. v. Paul MÜNCH, München 2001, 317–332.

99 HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 571.

100 Ebd., 572.

101 Vgl. ebd., 577f.

auch herrschaftskritisch angewandt worden ist in einer Zeit, in der keine Verfassung die Landeseinwohner rechtlich stützte<sup>102</sup>.

#### 4. »Kunstgebrauch« und »Gebrauchskunst« zwischen politischer und religiöser Kultur

Selten wird eine kunstvoll aus- und pragmatisch umgestaltete Kirche durch die in ihr sich vollziehende Kommunikation in solcher Klarheit bestimmbar wie dieser schwäbische Repräsentationsraum römischer Kirchlichkeit und katholischen Heilsangebotes. Ich fasse drei zentrale Aspekte zusammen:

- a) Der Gebrauch der Kunst wird hier gerade durch diese Kommunikation genauer bestimmbar. Am hiesigen Beispiel: Kunstgebrauch findet statt als Raumgestaltung in einer Region der Konfessionskonkurrenz, in dem Territorien bewusst zu religionspolitischen Kommunikationsfeldern ausgestaltet werden. Der Kirchenraum wird daher als Gebäude so gestaltet, dass er der kommunikativen Repräsentation eines Programms gewidmet werden kann. Dieser Raum funktioniert als Sphäre einer ständisch und thematisch strikt strukturierten Kommunikation von Gruppen: Landesherrschaft, Kleriker, Laien. Durch diesen raumbezogenen Kunstgebrauch wurde eine religiöse Kommunikation inszeniert und in Gang gehalten, mittels derer – im Erfahrungshorizont aller dieser Gruppen – buchstäblich der Himmel geöffnet werden konnte; Kunstgebrauch durch Kommunikation war mehr und anderes als Repräsentation und Disziplinierung.
- b) In diesem Sinne bildete der Raum eine komplexe Überschneidungssphäre des öffentlichen und des privaten Kunstgebrauchs. Öffentlich waren das Amt der Mönche, ihre Predigten und Messen, ihre Bußaufrufe und ihre Heilssuggestionen. Öffentlich war die korporative Teilnahme der Laien, die die Kirche als Wallfahrtsziel und Ort der Buße und Heilsmittlung aufsuchten. Öffentlich waren die figurativen Repräsentanten der jenseitigen Welt, die in dieses Haus wirkmächtig hineinragten. Auf der anderen Seite aber gelangen die eigentlichen religiösen Vollzüge nur, wenn sie bis ins Privateste und Persönlichste durchdrangen, um jene *innere Kirchweyh* des menschlichen Seelenraumes auszulösen. Erst hier gab der Raum seine eigentlich sinnstiftenden kommunikativen Potentiale frei.
- c) In dieser liturgischen Handlungsorientierung kam das hierarchische Konzept des Raumes und seines Gebrauchs zum Tragen. In genauen Stufungen schied es nicht nur zwischen Klerikermönchen und Laien, sondern auch zwischen landesherrlicher Religionspolitik und bürgerlichem Untertanengehorsam, der sich auch und vor allem als Glaubensgehorsam zu erweisen hatte. Dennoch greift eine allein auf politische und gesellschaftliche Kommunikation gerichtete Analyse zu kurz. Die hierarchische Stufung bezog das Jenseits bewusst ein und erklärte so den Kirchenraum zur kommunikativen Nahtstelle von Himmel und Erde. Freilich beruhte diese den konkreten Raum tragende Handlungstheorie religiöser Kommunikation im Zusammenhang von Bildprogramm und Predigten auf der strikten Zusammenbindung von Erlösungsverheißung und Einfügungserwartung. Das ein Heilsgeschehen aktualisierende »Gelingen« der wechselseitigen Bezo-genheit von konkretem Kultraum und metaphorischem Handlungsraum war unlösbar nicht nur an äußere Kon-Formität, sondern auch an

102 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 15f.

innere Kon-Mentalität geknüpft. Auf diese Weise aktualisierte der Kirchenraum ein Wertesystem und ein Prozessgeschehen, in dem zwischen politischer Kultur und religiöser Kultur gezielt vermittelt wurde.