

ANDREAS HOLZEM

»Damit die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten erzogen werde...«

Elementarschule und Elitenbildung in der Frühen Neuzeit

Gemäß der Gesamtstruktur der Tagung verfolgt dieser Beitrag zwei Fragestellungen: Erstens ist zu besprechen, welche Bildungskonzepte in der Frühen Neuzeit als einer Epoche der europäischen Bildungsgeschichte ausgearbeitet wurden. Welche Bildungsziele wurden wie umgesetzt? Wie trug das Bildungssystem dazu bei, dass der Kirche wie der Gesellschaft mündige Christen zur Verfügung standen? »Wie bildet Geschichte« – dieses Tagungsthema ist darüber hinaus allerdings doppelsinnig: Es beinhaltet nicht nur die Frage, wie in der Geschichte Bildung aufgefasst wurde, sondern eben auch, wie historisches Wissen zum Gegenstand von Bildung gemacht wurde. Beide Aspekte sollen angesprochen werden – natürlich nur kurz, summarisch und exemplarisch.

1. Bildung – Konzepte und Praxis in der Frühen Neuzeit

Man kann für die katholische Konfessionskirche, die nach dem Konzil von Trient (1545–1563) europaweit über zwei / drei Generationen hinweg entstand, nicht über Bildung reden, wenn man nicht über die Jesuiten spricht. Wenn man das ausschnitthaft unternimmt, ist dieses Unterfangen ein wenig einseitig, weil auch die alten Prälatenorden auf das Thema der Bildung aufgesprungen sind; man betrachte etwa das von Zwiefalten aus gegründete Benediktiner-Lyceum in Ehingen. Aber eine solche Zuspitzung ist insofern legitim, als alle diese Bestrebungen der alten Orden vom Geist der Jesuitenbildung angetrieben waren und deren enormer Vorbildwirkung folgten¹.

1.1 Elitenbildung: Kollegien – Gymnasien – Universitäten

Gesteuert und zusammengehalten wurde der Bildungsbegriff der Jesuiten von der ignatianischen Grundidee der Religion: »Sie versuchten, Mittler einer unmittelbaren Gotteserfahrung zu sein, die zu einer inneren Wandlung des Herzens oder zu einer Vertiefung

¹ Teile dieses Beitrags sind ähnlich bereits an anderer Stelle veröffentlicht; vgl. Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, Paderborn u. a. 2015, Bd. 1, 208–222; DERS., »Wie falsch Luthers vnnnd seines anhangs Meynung sei...«. Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther, in: *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 51), hrsg. v. Gerd SCHWERHOFF u. Eric PILTZ, Berlin 2015, 83–119.

bereits vorhandener religiöser Sensibilität führte². Was die Jesuiten südlich der Alpen an diakonischen »Werken der Barmherzigkeit« taten: Arbeit in Spitälern und Gefängnissen, Sterbebegleitung, Seelsorge für Prostituierte und deren Kinder, Friedensvermittlung usw., spielte im deutschen Sprachraum keine vergleichbare Rolle. Denn schon früh wurde dieser Aspekt des ursprünglichen Ordensideals überlagert von einer großen neuen Aufgabe: der Bildung.

Als die Jesuiten daran gingen, im Reich wie vorher in Italien, Spanien und Portugal Schulen zu gründen und Universitäten zu übernehmen, begann »ein völlig anderes Seelsorgsprogramm«, das die *Societas* zwar stets zu der genannten Triade von Wortdienst, Heilung und Barmherzigkeit zu vermitteln suchte, sich aber in seiner betont humanistischen Ausrichtung doch vom klassischen Seelsorgeverständnis der Gründungsjahre des Ordens entfernte³. Neben den Seelsorgeidealen und jenseits des rigorosen gegenreformatorischen Maßnahmenkatalogs, den Ignatius von Loyola (1491–1556) im Blick auf die habsburgischen Territorien Ferdinands I. (1503–1564) formuliert hatte⁴, stand für die frühen Jesuiten im Reich der Neubeginn katholischer Bildung deutlich im Vordergrund ihrer Anstrengungen, ein »ursprüngliches Engagement für Religion, das kein Produkt von Angst, Haß oder elitären Kampagnen war«⁵. Sie wollten eine junge, überzeugte Nachwuchsgeneration im Geist einer gelehrten und auskunftsfähigen Frömmigkeit (*docta et eloquens pietas*) ausbilden. Nicht nur Ignatius und seine frühen Gefährten aus den Pariser Jahren, sondern auch die frühen deutschen Jesuiten wie Petrus Canisius (1521–1597) entstammten selbst dem universitären Umfeld. Sie waren »international geprägt und einer intellektuell offenen Kultur zugänglich«, in der sie die zukunfts offene »Unbegrenztheit jesuitischen Lebens- und Wirkraumes« mit »Formen geistiger Beweglichkeit, unruhigen Scharfsinns und rastloser Wissbegier« kombinierten⁶. *Pietas* im humanistischen Sinn bedeutete, von den antiken, insbesondere auch heidnischen antiken Autoren ein Leben und eine Weisheit der charakterlichen und ethischen Durchformung zu lernen, das für ein Leben tauglich machte, welches sich der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten widmete. Dieser innerlich durchgearbeiteten, moralisch inspirierten Beredsamkeit ging es um eine Überzeugungskraft, die durch Schärfe und Klarheit, aber auch durch Eleganz Orientierung vermittelte. Das gilt auch für die politischen Ideale, für die die Jesuiten einstanden. Eine eindeutige Doktrin gab es nie, vielmehr rezipierten sie die spanische Spätscholastik und entwickelten sie in einer so kontextuell adaptierten Weise weiter, dass sich ihre der konfessionellen Nutzenanwendung entkleideten Grundlagen in den vielstimmigen europäischen Diskursen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts kaum distinkt abhoben. Die wechselseitigen Rezeptionsprozesse des auch interkonfessionellen »Plagiats« von Konzepten und Argumenten lassen sich bis heute schwerlich ausmachen, und zwar selbst

2 John W. O'MALLEY, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 32.

3 Ebd., 111.

4 Ignatius von Loyola an Petrus Canisius (14.8.1554); Katholische Reform und Konfessionalisierung (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), hrsg. v. Albrecht LUTTENBERGER, Darmstadt 2006, Nr. 59, 298–303.

5 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 34. – Vgl. Harro HÖPFL, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630 (Ideas in Context, Vol. 70), Cambridge 2004.

6 Josef STIERLI, Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes, Mainz 1990, 123. – Vgl. Siegfried HOFMANN, Der Glaub ist ein Liecht der Seelen, ein Thür des Lebens, ein Grundvest der Seligkeit. Zum Charakterbild des Petrus Canisius, in: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hrsg. v. Reinhold BAUMSTARK, München 1997, 41–48.

dann, wenn explizite konfessionalistische Befehdung damit einherging. Die Jesuiten selbst hielten das übrigens nicht anders⁷.

Gegenüber älteren, von Vorurteilen nicht freien Einschätzungen, die in den Jesuiten vor allem eine strategisch agierende Armada der Gegenreformation sahen, sind die Kollegien als Orte einer profunden und modernen Ausbildung zu begreifen, welche humanistischen Bildungswillen in christlicher, nunmehr konfessionell definierter Glaubensüberzeugung fundierte. Damit verband sich eine Erziehung zu einer ebenso rationalen wie moralischen Lebensführung. Mit den Konzepten und der Leistungsfähigkeit protestantischer Bildungsinstitutionen war das ganz vergleichbar. Nicht ohne erhebliche Widerstände des verdrängten Personals konnte allein Canisius, unterstützt von zahlreichen Ordensbrüdern und natürlich den Fürsten und Kirchenfürsten der katholischen Reichsterritorien, mittels einer pragmatischen Ansiedlungspolitik insgesamt 18 Jesuitenkollegien gründen und somit die Bildungspolitik in den Haupt- und Amtsstädten der katholischen Dynastien und der geistlichen Territorien wie in den Reichs- und Universitätsstädten neu aufbauen. »Pragmatisch« war diese Gründungspolitik insofern, als sie nicht einem bisweilen unterstellten generalstabsmäßigen, gegenreformatorischen »Eroberungsplan« folgte, sondern bei sich bietender Gelegenheit auf Angebote, Ersuchen und strategisch glückliche Momente reagierte. Großzügige landesherrliche Finanzierung der Bauten und eine solide Foundationspolitik hat diesen Gründungen trotz aller Mühsalen und Provisorien in den Frühphasen in der Regel Dauer verliehen. Auf diese Weise wurde erstmals in Bayern durchgesetzt, was auch für andere altgläubig gebliebene Territorien typisch werden sollte: ein praktisch kompletter Austausch der Bildungseliten in Staat und Kirche eines ganzen Territoriums.

Als Canisius zusammen mit Jay (um 1504–1552) und Salmerón (1515–1585) nach dem Tod des profundesten Luthergegners Johannes Eck (1486–1543) nach Ingolstadt berufen wurde, um dessen Aufgaben zu übernehmen, setzte Ignatius ihnen das Hauptziel, »Deutschland in dem zu helfen, was die Richtigkeit des Glaubens, den Gehorsam gegenüber der Kirche und schließlich die gesunde Lehre und Lebensweise betrifft«⁸. Was diese Ziele betraf, fanden sie die Universität in einem trostlosen Zustand vor: »Es ist ja wirklich traurig«, so Canisius an Giovanni Morone (1509–1580), »daß die Katholiken in Deutschland nur mehr so wenige und noch dazu ganz armselige Universitäten haben«⁹. Es fanden sich, so die regelmäßigen Berichte, weder geeignete Professoren noch Studenten. Nicht einmal die Lehrenden beherrschten die Anfangsgründe der alten Sprachen und die Grundzüge der Philosophie so weit, dass man mit ihnen ein Theologiestudium überhaupt hätte versuchen können. Die Studenten schätzten sie entsprechend ein: Kaum vier oder fünf taugten etwas; die Professoren hätten mit den Studenten regelrechte Abmachungen getroffen, um wechselseitig jede Anstrengung zu vermeiden; auch krypto-protestantische Positionen würden geduldet. Damit überhaupt ein studierfähiger Nachwuchs zur Verfügung stehe, sollten die Jesuiten auch das Gymnasialwesen übernehmen. Das ging keines-

7 Vgl. HÖPFL, *Jesuit Thought* (wie Anm. 5), 366–376.

8 Juan de Polanco im Auftrag des Ignatius an Claude Jay, Petrus Canisius und Alonso Salmerón (24.9.1549) *Katholische Reform* (wie Anm. 4), Nr. 56, 284–291, Zitat 285. – Vgl. Julius OSWALD, Claude Jay, der erste Jesuit in Bayern, in: *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773* (Beiheft zur Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Reihe B, Bd. 17), hrsg. v. DEMS. u. Rita HAUB, München 2001, 3–19, hier: 15. – Zu Canisius vgl. Patrizio FORESTA, *Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'impero tedesco (1543–1555)*, Soveria Mannelli 2006.

9 Petrus Canisius an Giovanni Morone (Sommer 1567) *Katholische Reform* (wie Anm. 4), Nr. 63, 313–321, Zitat 319.

wegs ohne Widerstände ab: Die bisherigen Schullehrer, die Pfarrer, aber auch viele Professoren und Mitglieder des Magistrats setzten sich einem Jesuiten-Gymnasium, einer von Jesuiten dominierten theologischen Fakultät und vor allem dem Eindringen der Jesuiten in die *Artes*-Fakultät entschieden entgegen. An diesem Widerstand wird sichtbar, was das jesuitische Bildungssystem insgesamt würde leisten müssen: Der Wurzelboden der miserablen Ausbildungssituation, so die Überzeugung der Jesuiten, war die pastoralsoziologisch katastrophale Lage der Altgläubigen. Es gab schlechterdings kein kulturelles Klima, aus dem eine gute Lebenswahl im Sinne der Geistlichen Übungen hätte hervorgehen können: Die Stadtkirchen stünden leer, niemand interessierte sich für Religion, die Predigten seien furchtbar schlecht, die Messen schwach besucht, die Pfarrer vor allem eifersüchtig an ihren Rechten und Einkünften interessiert, niemand halte die Fastengebote¹⁰.

Canisius war schon in Messina, dem Mutter-Kolleg schlechthin, dabei gewesen. Nun formulierte er für Bayern, dass das Studium der Wissenschaften und die Internalisierung tiefer Frömmigkeit, für die alle Vorkehrungen getroffen wurden, nicht zuletzt auch von äußeren Voraussetzungen lebten: Reinlichkeit, Ausstattung, Weiterentwicklung der Schule selbst (bis in Details der Heizung, des Putzens und der Geräuschkämmung) waren ebenso wichtig wie väterliche Liebe, individuelle Förderung und ernsthaftes Beispiel der Präfekten und Lehrer, nicht zuletzt Einbindung der Schüler in ein den Gesamtvollzug stützendes Regelwerk¹¹. Alle Aufmerksamkeit, die noch der kleinsten Einzelheit galt, war überfangen von großen Zielen, die auf einen grundsätzlichen Einstellungswandel zielten: Lehrer wie Schüler sollten sich frei machen von dem, was die Gesellschaft vergiftet und den Niedergang des religiösen Lebens letztlich bedingt hatte: Eigennutz, Karrieredenken, Ehrversessenheit und Geltungskonkurrenz.

Gleichzeitig galt es von vornherein einen fundamentalen Dissens zu bearbeiten: Jesuiten wollten Kollegien errichten, um ihren Orden zu fördern. Die Landesherrn aber wollten, dass Jesuiten Gymnasien für eine humanistische Allgemeinbildung eröffneten und tridentinische Priesterseminare leiteten, um einen brauchbaren Diözesanklerus zu erziehen. Die Bayernherzöge haben Canisius aufgrund dieser Auseinandersetzung zunächst wieder vertrieben, dann aber zurückgeholt. Mit der »Schul Ordnung der Fürstenthumb Oberrn vnd Nidern Bayernlands«¹² (1569) wurde eine nach jesuitischen Prinzipien gestaltete Elitenbildung landesweit verbindlich gemacht. Wo immer in diesem Punkt Einigung erzielt werden konnte, stiegen die Schülerzahlen rasant, weil sich einerseits die Eliten für diese Art der Bildung zu interessieren begannen und andererseits die Schulgeldfreiheit auch zu einem breiten Mobilitätskanal des gesellschaftlichen Aufstiegs wurde. Allein in München versiebenfachte sich die Schülerzahl von anfänglich etwa 200 auf mehr als 1.400 am Beginn des Dreißigjährigen Krieges. Architektonisch setzte der Komplex aus Kirche, Kolleg und Gymnasium in der Landeshauptstadt, für den die bayerischen Herzöge sich ruinös verschuldeten, die Maßstäbe für ganz Deutschland. Die Jesuitenniederlassung stand der Residenz im Stadtbild ebenbürtig zur Seite, ebenso Eindruck heischend wie zweckmäßig, und gleichzeitig ein Monument und Mausoleum des dynastischen En-

10 Vgl. Rainer A. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation im 16. Jahrhundert. Die Canisianische Kollegienpolitik, in: Petrus Canisius SJ (1521–1597) (*Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte* 1), hrsg. v. Rainer BERNDT, Berlin 2000, 259–274, hier: 259–269.

11 Vgl. Rita HAUB, Jesuitisch geprägter Schulalltag. Die bayerische Schulordnung (1569) und die *Ratio studiorum* (1599), in: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung (Geschichte und Reflexion), hrsg. v. Rüdiger FUNIOK u. Harald SCHÖNDORF, Donauwörth 2000, 130–159, hier: 133.

12 Vgl. ebd., 136–138.

gagements für die katholische Konfessionalisierung. Die Jesuiten revanchierten sich nicht nur mit literarisch hochstehender Herrscherpanegyrik, sondern auch mit den Anfängen einer Landesgeschichtsschreibung, die schließlich in das Großprojekt einer wissenschaftlichen *Germania sacra* übergehen sollte¹³. Hoch komplexe literarische Sinnentwürfe sicherten der wichtigen Investition eine Deutung, in der sich die »doppelte Würde des Kirchenraums«, Abbild des himmlischen Jerusalem und unübertroffene architektonische Kunst, als »gegenreformatorisches Moment gegen die polemische Haltung des Protestantismus im Hinblick auf Bilderverehrung und Prachtentfaltung nutzbar« machen ließ¹⁴.

Der für das jesuitische Bildungsverständnis zentrale Zusammenhang von humanistischer Wissenschaft, katholischer Glaubenslehre und religiöser Sittlichkeit wurde erst 1599 in der »*Ratio Studiorum*« zusammengefasst. Doch schon zuvor setzte das in Erprobung und Ausbau befindliche Unterrichtsmodell der Jesuiten auf der Basis eines humanistischen Fächerkanons auf ein dreistufiges Modell. Drei Grammatikklassen, die Poetik (*humanitas*) und die Rhetorik samt Latein, Griechisch und Hebräisch bildeten die Gymnasialstufe. Darauf baute ein dreijähriges Philosophiestudium der Dialektik und Logik, der Naturphilosophie bzw. Physik und Metaphysik auf, begleitet von Vorlesungen in Ethik und Mathematik. Die oberste Stufe – auch wenn es neben dem Vollstudium stets kürzere Ausbildungsgänge gab – bildete ein vierjähriges Theologiestudium, das der scholastischen Systematik des Thomas von Aquin (um 1225–1274) folgte, aber auch Kontroverstheologie, Moralphilosophie (*casus conscientiae*), Kirchenrecht und biblische Theologie umfasste.

In den Kollegien und Universitäten zeigte sich an der konsequenten Einführung des *Modus Parisiensis*, was die Studien der ersten Gefährten wert gewesen waren. Man wolle, so Polanco (1517–1576), den Unterricht und das Studium Lehrern und Professoren anvertrauen, die »nicht nur gebildete Gelehrte, sondern auch sorgfältige Pädagogen sind«¹⁵. Dazu gehörte es, das Unterrichtsprogramm der Beliebigkeit zu entreißen, zu strukturieren und dann mit Übungen und Disputationen dazu beizutragen, dass die Schüler sich das Gelernte kreativ aneigneten. Das Klassensystem und der Aufstieg in eine höhere Klasse richtete sich nicht nach dem Alter oder nach festen Zeitrhythmen, sondern nach den Lernfortschritten. So entstanden altersgemischte Klassen, in denen Ältere Jüngere unterstützen, Jüngere die eventuell trägeren Älteren aber auch herausfordern und anspornen konnten. Die Repetitionen waren, nach allen Erfahrungsberichten zu urteilen, immer noch mechanistisch genug. Aber die permanente Aktualisierung, die sich in den inszenierten Debatten, teils öffentlich, und in den zahlreichen Anwendungsbereichen ereignete, sicherte jene auf die Erneuerung des Glaubens und der Gesellschaft gerichtete intellektuelle Eigenständigkeit, um die es den Jesuiten zu tun war. Der *Modus Parisiensis* stammte nicht eigentlich aus Paris, sondern aus der Unterrichtspraxis der niederländischen Devoten. Von dort hatte er sich europaweit und konfessionsübergreifend verbreitet. Das trug dazu bei, dass die viel gerühmte humanistische Lehrweise der Straßburger Schulordnung (1535) des Johannes Sturm (1507–1589)¹⁶, in protestantischen Schulen Vorbild gebend,

13 Vgl. Alois SCHMID, Terra sacra – terra sancta. Territorium und Kirche in der oberdeutschen Historiographie des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, hrsg. v. Thomas WALLNIG u. a., Berlin–Boston 2012, 21–41.

14 Jörg ROBERT, Die *Templi descriptio* der Trophaea Bavarica als Kirchenführung und Vision, in: *Jesuitica* (wie Anm. 8), 184–214, hier: 211.

15 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 251.

16 Vgl. Anton SCHINDLING, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte, Bd. 77), Wiesbaden 1977.

den Methoden der Jesuitenkollegien so ähnlich war. Wenn eines das Ausbildungssystem der Jesuiten negativ belastete, dann war es ihr kritisches Verhältnis zu dem großen katholischen Humanisten Erasmus von Rotterdam (1466–1536). Viele seiner Ideen wahrhaftiger Frömmigkeit im *Enchiridion militis Christiani* waren von den Erfahrungen des Ignatius nicht weit entfernt. Aber die Feindseligkeit, die die akademische Umgebung der ersten kleinen Gefährtschaft in Alcalá, Salamanca und Paris den Schriften des Erasmus entgegengebracht hatte, wirkte auf das spätere Ressentiment der Jesuiten mächtig ein. Die Theologen der Universität Paris verurteilten Erasmus ebenso undifferenziert heftig wie Papst Paul IV. (1555–1559), der in seiner krampfigen Häresiefurcht das gesamte Opus indizierte. Mehrfach wurden die ersten Jesuiten des *Erasmianismo* verdächtigt, was für ihre ungefestigte Gemeinschaft brandgefährlich war. Natürlich stießen sich die Jesuiten auch am ätzenden Sarkasmus, mit dem Erasmus die offenkundigen Systemschwächen der Kirche der Lächerlichkeit preisgegeben hatte. Es waren zumindest auch diese Gründe, warum die Jesuiten schon jene Arbeiten des Erasmus, die ihnen für ihre philologischen und methodischen Interessen höchst nützlich hätten sein können, nach anfänglicher Unbefangenheit nur noch mit Fingerspitzen anfassten. Darum vermieden sie es mit einer im Nachhinein peinlichen Gründlichkeit, sein exegetisches, editorisches und letztlich auch theologisches Werk zu würdigen. Salmerón konnte in Erasmus nie etwas anderes sehen als »das Ei, das Luther ausgebrütet hat«¹⁷.

Der Humanismus der jesuitischen Schulen musste also ohne Erasmus stattfinden, aber die Internationalität des Ordens drückte sich in einer europaweiten Literaturproduktion und -beschaffung aus, die überall neue Trends setzte oder auf sie reagierte. Tausende von Briefen bezeugen einen weit greifenden Wissenstransfer. Teilweise wurden Universitäten mit Jesuiten fakultäten (in der Regel Philosophie und Theologie) zu umfassenden Vier-Fakultäts-Universitäten in der Hand der Jesuiten ausgebaut. »Das bedeutet, daß die katholische Jugend in Deutschland (wie anderswo) mehr als zwei Jahrhunderte lang nach einem Lehrplan unterrichtet wurde, dessen ursprüngliche Intention es war, die Ausbildung jesuitischer Ordenstheologen zu regeln«¹⁸. Aber als Polanco in der frühesten Phase der Schulgründungen, erstmals in Messina (1548), eine Liste der Vorteile zusammenstellte, die das für die *Societas Iesu*, für die Schüler und für die ganze christliche Gesellschaft mit sich bringen würde, formulierte er hellichtig: »Diejenigen, die jetzt nur Schüler sind, werden heranwachsen und Pastoren, Beamte, Richter sein, und sie werden andere wichtige Stellen für jedermanns Nutzen und Vorteil einnehmen«¹⁹.

Die Jesuiten gestalteten ihre Erziehungstätigkeit als eine Gesamtpersonlichkeitsbildung, in der Disziplin und Kreativität, Regulierung und Gewährenlassen sich gegenseitig die Waage hielten. Die Jesuitenpädagogik drängte streng auf Einhaltung der Schulregeln, auf Teilnahme an täglicher Messe und Andacht, auf häufige Beichte und Kommunion, auf eine penible Einhaltung der Unterrichtsstrukturen und des straffen Stoffpensums, auf eine gegenseitige Verantwortung und Kontrolle der Scholaren, auf die Übernahme außerschulischer Verpflichtungen. Dazu kamen regelmäßige schriftliche Leistungs- und jährliche Versetzungskontrollen innerhalb des Klassensystems. Doch daneben standen zahlreiche Aktivitäten, die den engagierten Unterricht didaktisch verfeinerten und in die Öffentlichkeit der Stadt hinein vermittelten: mündliche

17 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 305.

18 Arno SEIFERT, Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 1: 15.–17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hrsg. v. Notker HAMMERSTEIN, München 1996, 197–374, hier: 317.

19 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 248.

Übungen, Gruppenarbeiten und öffentliche Disputationen, rhetorische Wettbewerbe, Theateraufführungen, Literatur und Lyrik, Mitgliedschaft in Bruderschaften und klassenweise geordnete Teilnahme an Wallfahrten und Prozessionen²⁰. Die jesuitische Bildung war stets in der Stadt präsent und prägte öffentlich wie privat einen neuen Stil. Dazu gehörte auch, dass die Ordenslehrer auf eine Gleichbehandlung aller Schüler striktest verpflichtet und dass ihnen körperliche Züchtigungen grundsätzlich verboten und bei Unvermeidlichkeit strikt reglementiert waren, alles Elemente, die trotz der strengen Zucht ein Klima gegenseitigen Angenommenseins erzeugten und mit der Zeit selbst die groben öffentlichen Umgangsformen auf eine größere Milde und Sachlichkeit hin beeinflussten. Die Angemessenheit von Inhalt und Pädagogik der Jesuitenbildung zeigte sich in geradezu explodierenden Schülerzahlen.

Dass dieses Projekt so überzeugend und flächendeckend gelang, lag einerseits an der von den Jesuiten mit ungeheurer spiritueller Wucht und leistungsbereiter Zähigkeit vorangetriebenen kulturellen und religiösen Aufbauarbeit. Diese entsprach andererseits einem neuzeitlichen »Strukturwandel der gesellschaftlichen Ausbildungswünsche«²¹. Nicht nur die Klerusbildung sollte deutlich intensiviert werden, sondern auch die externe Laienbildung von Adeligen und Bürgerlichen, um ein sozial durchlässigeres und egalitäreres, teils selbst die Konfessionsgrenzen überschreitendes Reservoir akademisch Gebildeter zu schaffen. Die Jesuiten bedienten somit einen allgemeinen Trend des konfessionellen Zeitalters, der sich im protestantischen Unterrichtswesen ebenso beobachten ließ: Die Entfaltung des höheren Bildungswesens wurde allenthalben für die Erneuerung des Glaubens eingesetzt, der Strom humanistischer Gelehrsamkeit, der aus sich selbst heraus im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert nur begrenzte Durchsetzungs- und Gestaltungskraft entwickelt hatte, wurde in den Strom religiöser Intensivierung eingeleitet – und ebenso ließ sich der antike Kanon humanistischer Gelehrsamkeit mit dem charismatischen Evangelismus der frühen Jahre verbinden. »Erst die religiös-konfessionellen Bewegungen brachten die Schubkraft und Breitenwirkung, die nötig waren, um den humanistischen [...] Anliegen zum Durchbruch zu verhelfen«²². Das ungefestigte, auf innovative Strukturbildung drängende Motivationsfeld der Jesuiten und die veränderten gesellschaftlichen Ausbildungsbedürfnisse fügten sich drittens dem Bemühen der entstehenden frühmodernen Flächenstaaten ein, die im Zeitalter der Reformation allenthalben in große Schwierigkeiten geratenen Hochschulen personell und finanziell in den Landesstaat zu integrieren und auf diese Weise zu »Staatsdienerschulen« umzufunktionieren²³. Auch hier vollzog sich in protestantischen und katholischen Territorien der nämliche Prozess, der die aus dem Mittelalter überkommenen genossenschaftlichen Lebensformen

20 Vgl. Franz SCHLEDERER, Unterricht am Jesuitengymnasium. Beispiel: München, in: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung (Geschichte und Reflexion), hrsg. v. Rüdiger FUNIÖK u. Harald SCHÖNDORF, Donauwörth 2000, 160–171; Alois SCHMID, Das Jesuitenkolleg St. Michael zu München in der Frühen Neuzeit, in: Jesuitica (wie Anm. 8), München 2001, 115–154, hier: 136–146; Sieglind STORK, Das Theater der Jesuiten in Münster (1588–1773). Mit Editionen des »Petrus Telonarius« von 1604 und der »Coena magna« von 1632, Münster 2013.

21 SCHINDLING, Hochschule (wie Anm. 16), 169.

22 DERS., Schulen und Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert. Zehn Thesen zu Bildungsexpansion, Laienbildung und Konfessionalisierung nach der Reformation, in: Ecclesia militans. Studien zu Konzilien- und Reformationsgeschichte. FS Remigius Bäumer, Bd. 2: Zur Reformationsgeschichte, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, Herbert IMMENKÖTTER u. Erwin ISERLOH, Paderborn–München–Wien–Zürich 1988, 561–570, hier: 562.

23 Vgl. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation (wie Anm. 10), 270.

der akademischen *universitas* beseitigte, um das Ausbildungssystem staatsdotiert auf die Funktionsbedürfnisse von Konfessionsstaat und Konfessionskirche abzustimmen.

Die Kollegien, Gymnasien und Universitäten, die die Jesuiten gründeten oder reorganisierten, hatten für ihre öffentliche Wirksamkeit darüber hinaus einen schlagenden Vorteil: Die Häuser und die zu ihnen gehörenden Kirchen wurden zur Ausgangsbasis und zum lokalen städtischen Haftpunkt aller anderen Aktivitäten der Seelsorge. Diese zunächst rein äußerliche Verknüpfung schuf auch eine soziale Bindung. Es waren die Familien der Jesuitenschüler zuallererst, die mit der Geistlichkeit der *Societas* in Berührung kamen. Der Stilwechsel der Jesuiten führte auch zu einem konfliktreichen Generationenwechsel. Das patriarchale Autoritätsgefälle frühneuzeitlicher Bürgerfamilien kehrte sich hier nicht selten um: Der Autoritätsanspruch der Jesuiten geriet vor allem in protestantischen oder indifferenten Elternhäusern in Konflikt mit der Vorherrschaft der Familienväter, die für sich beanspruchten, hier die Stelle Gottes zu vertreten. Die von der jesuitischen Erziehung überzeugten Söhne standen nun gegen ihre eigenen Väter und wurden darin von den Jesuiten unterstützt. Die Patres entfachten und nutzten den Schwung einer Art *Jugendbewegung* unter ihren Zöglingen. »Vermöge ihrer Zugehörigkeit zu marianischen Sodalitäten machten sich junge Männer los von den Fesseln elterlicher Autorität und lernten die weitergespannten Horizonte der wiedererstarkten katholischen Welt kennen. [...] Die jesuitische Erziehung eröffnete der Jugend eine Perspektive«²⁴. Extrem attraktiv war die Internationalität, ja Globalität. Jesuitenschüler verschlangen die Missionsberichte des Francisco de Xavier (1506–1552) aus Indien und die Rundbriefe aus anderen Missionsgebieten; das Jesuitentheater brachte Japan und China auf die Bühne. Selbstverständlich wurde da eher von den Siegen als von den Niederlagen berichtet, das radikal Andere kam in der Anverwandlung an das Eigene zur Sprache, und »die Indien«, also alle außer-europäischen Missionsgebiete, weckten ganz überzogene Erwartungen massenhafter Missionserfolge, die die Schwierigkeiten des Vorankommens im Reich mehr als aufwiegen würden. Seit dem frühen 18. Jahrhundert erschien der »Neue Welt-Bott«, eine Zeitschrift, in der Briefe von Jesuitenmissionaren über ihre Tätigkeiten und ihre Erfahrungen seit dem 17. Jahrhundert abgedruckt wurden: »die Gefahren des Meeres und des Urwaldes, den ersten Kontakt mit den Menschen fremder Länder, deren Sitten und Gebräuche, klimatische Bedingungen ihrer neuen Lebensräume sowie die Fortschritte und Rückschläge ihrer Missionsarbeit« in China und Indien, Nord- und Südamerika, den pazifischen Inseln und Afrika²⁵. Dieser literarisch aufgearbeitete Bote aus fremden Erdteilen hatte als Vermittler neuen Wissens mit den Sammlungs- und Klassifikationsversuchen der Akademien und Höfe viel gemeinsam. Das neue naturkundliche und kulturwissenschaftliche Wissen inszenierten die Jesuiten als »aus Freud und Leyd vermischtes Schau=Spiel« und entbehrungsreichen Reisebericht, aber auch als Memoria jesuitischer Martyrien: »Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, Erkenntnis der Welt und Selbsterkenntnis gehörten demnach grundsätzlich eng zusammen und waren prinzipiell stets voranzutreiben«. Wer also seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wissen wollte, wie die sich rasch

24 Ronnie PO-CHIA HSIA, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF, Bd. 13, Serie B), Münster 1989, 71.

25 Renate DÜRR, *Der »Neue Welt-Bott« als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung*, in: ZHF 34, 2007, 441–466, hier: 442; die folgenden Zitate ebd., 446, 466. – Vgl. Wolfgang REINHARD, *Bornierter Blick? Jesuitenmissionen und die gegenseitige Wahrnehmung von China und Europa*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94, 2010, 314–327; Alfred KOHLER, *Neue Welterfahrungen. Eine Geschichte des 16. Jahrhunderts*, Münster 2014, 25–62, 232–253.

vergrößernde Welt aussah, der brauchte sich nicht nach Wittenberg oder Magdeburg zu wenden, wo man vollständig mit sich selbst beschäftigt war. Katholischen Söhnen des Bürgertums, aber auch des Adels, erschien die halbherzig camouflierte Luther-Sympathie und die dumpf brütende Kirchenkritik der Elterngeneration als schlichtweg provinziell.

Über die marianischen Sodalitäten wirkte die Jesuitenpädagogik auch auf die Mädchen und die Frauen. Jesuitenzöglinge bekehrten ihre Schwestern und Mütter zum Eintritt, zur häufigeren Beichte und Kommunion, zur Teilnahme am neuen Typus der nachtridentinischen Marienwallfahrt, das heißt überhaupt dazu, ihre Seelenführung und religiöse Praxis dem Orden anheimzustellen. Erneut zeigen die *Litteræ annuæ* ein sensibles Erfassen der in jeder Beziehung gewendeten familiären Rangordnung, in der »Eltern von ihren Söhnen geführt, Erwachsene durch Jugendliche dazu gebracht wurden, sich dem Tribunal des Klerus zu stellen: Jetzt folgen die Jungen nicht dem Vater, sondern die Mutter folgt den Jungen, und der Vater folgt der Mutter«²⁶. Der Erfolg war nicht zu übersehen. Die Zahlen der Beichten und Kommunionen in den Jesuitenkirchen stiegen exponentiell. Enorme Spendengelder flossen der Bautätigkeit und dem Unterhalt der Kollegien und ihren Kirchen zu. Die Anhängerschaft der Jesuiten kippte das politische und gesellschaftliche Klima. Das Beispiel Münster: Während 1607 Fürstbischof Ernst aus dem Hause Wittelsbach (1585–1612) noch ein kaiserliches Pönalmandat gegen die Stadt erwirkte, weil sie Protestanten in den Rat wählte und deren Beerdigung auf den katholischen Kirchhöfen erzwang, berichteten die *Litteræ annuæ* des Jahres 1617, alle Mitglieder des neu gewählten Rates seien katholisch, und alle bis auf zwei gehörten der von den Jesuiten gegründeten marianischen Bürgersodalität an²⁷. Waren die Anfangsjahre von finanziellen Engpässen und hohen Schulden geprägt, war das Jesuitenkolleg um die Mitte des 17. Jahrhunderts zu einem der großen Landbesitzer im Bistum aufgestiegen: Die Fürstbischöfe, der Adel und das Patriziat, aber auch die honorablen Rats- und Beamtenfamilien gehörten durch Stiftungen, Schenkungen, Vererbungen und Besitzübertragungen zu den Gönnern und vor allem Letztere zu den Herkunftskreisen zukünftiger Mitglieder der *Societas Iesu*. Dennoch wurde der Orden, anders als alle anderen, nicht zu einem Teil des »feudal-agrarischen Systems«²⁸, sondern agierte als Werkzeug einer Idee in strikter Unterordnung unter seine Prinzipien, seinen Ordensgeneral und seinen jeweiligen Landesherrn, das alles aber *ad maiorem Dei gloriam* und um »Gott in allen Dingen zu finden«.

1.2 Basisbildung: Dorfschule – Lehrerwelt – Kinderwelt

Auch diejenigen, die nie Lesen und Schreiben gelernt hatten, verfügten über ein komplexes Wissen, das sie sich zumeist zu Hause oder in ihrer lokalen Öffentlichkeit angeeignet hatten: über Ackerbau und Handwerk, über soziale Spielregeln, über Umgangsformen mit Vertretern der Herrschaft und über religiöse Daseinsvorsorge und Heilssicherung. Aus praktischen Erwägungen gab es für Viele wenig Grund, eine Schule zu besuchen. Sie war anfangs ein Ort fast ausschließlich religiöser Erziehung und hatte Sorge zu tragen,

26 *Litteræ annuæ* 1602; PO-CHIA HSIA, Gesellschaft (wie Anm. 24), 69.

27 Vgl. Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein 1555–1623, Actenstücke und Erläuterungen, 3 Bde. (Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, Bde. 9, 33, 62), hrsg. v. Ludwig KELLER, Leipzig 1881–1895 (ND Osnabrück 1965), hier: Bd. 2, Nr. 359, 384–388; Bernhard DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. 2,1: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1913, 51.

28 PO-CHIA HSIA, Gesellschaft (wie Anm. 24), 76. – Vgl. Helmut FELD, Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens, Köln–Weimar–Wien 2006, 172–175, 253–259.

dass die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten dergestalt erzogen werde / auff daß dieselbe darinne erwachsen / und dabey in Christlicher Catholischer Gemeinheit umb desto besser erhalten werden möge. Aneignung der katholischen Konfessionskultur begann für Kinder damit, dass derselben solches von den Schulmeistern und Schulmeisterinnen in die gedechtnuß eingetruckt werde²⁹. Kirchen- und Schulordnungen erließ ein Fürstbischof 1675 mit dem ausdrücklichen Ziel, *damit in den Unserer Sorgfalt anvertrauten Kirchen der Gottesdienst ordentlich gehalten werde, und das gläubige Volk durch Ausspendung der Sakramente, und durch Verkündigung des göttlichen Worts desto gewisser im Glauben, in Frömmigkeit und Gerechtigkeit zunehme*³⁰. Idealerweise gesprochen, mussten nun alle Katholiken ein Minimum an Glaubenswissen haben: Sie mussten nicht unbedingt die Kontroverslehren kennen, aber doch jene Lehren und Gebote, die zur Gewinnung des ewigen Heils unabdingbar waren. Dies war der religiös-gesellschaftliche Ort des Elementarunterrichts bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, und darum musste das Schulsystem flächendeckend ausgebaut werden, auch dort, wo die Ausgangsbedingungen alles andere als günstig waren. Niemand durfte zur ersten Hl. Kommunion zugelassen werden, der nicht zwischen dem 6. und 14. Lebensjahr die Schule besucht hatte und den der Pfarrer in einer anschließenden Prüfung für hinreichend kundig befand. Noch 1770 unterschied ein Pfarrer, gefragt nach dem katechetischen Stand seiner Gemeinde, deutlich: Die Kinder seien gut instruiert, die Erwachsenen hingegen nicht, denn sie seien nicht zur Schule gegangen³¹. Weniger der Katechismusunterricht und die Christenlehre oder die Predigt, sondern vorrangig die Schule war das entscheidende Instrument der religiösen Sozialisation im Zeitalter der Konfessionskirchen. Deshalb wurde es scharf verurteilt, Kinder in eine lutherische oder reformierte Nachbarschule zu schicken, selbst wenn sie dort mehr lernen konnten. Sie stellte eine entscheidende Voraussetzung dafür dar, sich im Katechismus und im Andachtsbuch überhaupt vertiefte religiöse Bildung und Erbauung erarbeiten zu können³². Das alles war unübersehbar idealtypisch entworfen, setzte aber unmissverständlich neue Standards.

Das 15. und 16. Jahrhundert kannte zwar die städtische Elementar- und Trivialschule, auf der das Trivium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik als Vorbereitung auf eine Lateinschule erlernt werden konnte. Eine ländliche Dorfschule aber gab es nicht. Die Literatur zur Aufklärungspädagogik erweckt bisweilen den Eindruck, als gehöre der Aufbau eines wirklich flächendeckenden Landschulnetzes dieser Epoche an, was aber kaum zutrifft. Um 1630 hatten bestenfalls die Minderstädte und Marktflecken eine Schule; in einigen Pfarreien unterrichteten die Küster einige Jungen an wenigen Tagen (*certis diebus*). Das entsprach noch weitgehend der spätmittelalterlichen Ausgangssituation. Ein Jahrzehnt nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (1662) aber unterhielt bereits die Hälfte aller Kirchspiele eine Schule, unter ihnen auch Dörfer. Zudem unterrichteten in allen übrigen Pfarreien die Küster im Winter, »soweit sie können«; im Som-

29 Verordnung des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen (14.9.1661); Andreas HOLZEM, »...quod non miserit prolem ad scholam«. Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten in Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: Archiv für Kulturgeschichte 78, 1996, 325–362, hier: 329 (Lit.).

30 Synodalverordnung Christoph Bernhards von Galen zur Beförderung des öffentlichen Gottesdienstes und Schulwesens (26.3.1675); ebd., 329.

31 Status Ecclesiæ in Ramsdorf (29.7.1770); ebd., 332.

32 Vgl. Wolfgang BRÜCKNER, Thesen zur literarischen Struktur des sogenannt Erbaulichen, in: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland, Bd. 2 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 13), hrsg. v. DEMS., Peter BLICKLE u. Dieter BREUER, Wiesbaden 1985, 499–507.

mer mussten die Kinder zur Arbeit zur Verfügung stehen. Um 1670 waren es bereits 70 Prozent aller Kirchspiele, während des ersten Drittels des 18. Jahrhunderts dann alle. Eher schleppend verlief die Gründung getrennter Mädchenschulen. Gleichzeitig forderte in den ländlichen Regionen die Streusiedlung ihren Tribut. Einzelne Bauerschaften oder Gehöfte waren eine, manchmal zwei Wegstunden vom Schulort entfernt. Schlechte Wege oder Flussläufe ohne Brücken und mit periodischem Hochwasser waren zusätzliche Gründe für die Einrichtung von Nebenschulen in abgelegenen Siedlungen. Diese Mädchen- und Nebenschulen halfen mit, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein wirklich flächendeckendes elementares Bildungssystem zu errichten, trugen aber auch die Verantwortung dafür, dass dieses Schulwesen lange Zeit auf dem einmal erreichten niedrigen Niveau verharrte.

Während der auf den Dreißigjährigen Krieg folgenden Aufbauphase galt in den meisten Pfarreien, was ein Statusbericht um 1660 festhielt: Der Küster sei ein Mann mit mittelmäßigen Fähigkeiten, unterrichte auch die Jugend, lehre nach dem Katechismus des Petrus Canisius (1521–1597) und erhalte dafür ausschließlich sein Schulgeld, weil eine Schulfundation nicht vorhanden sei³³. Immer wieder verwiesen Bestandsaufnahmen auf den Mangel an festen Einkünften für die Schule wegen der Armut der Gemeinde (*propter reditus deficientes, et Parochianorum impotentiam*)³⁴. Das war keine billige Entschuldigung oder verkappte Äußerung von Desinteresse. Die vorherrschenden Vorstellungen von einem sich üppig entfaltenden Barockkatholizismus trafen schon auf viele Kirchen nicht zu, um so weniger auf die Schulen. Das ausgeplünderte Land erholte sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nur sehr langsam. Bis dahin besaßen die meisten Kirchspiele das Nötige, aber von barocker Prachtentfaltung konnte keine Rede sein. Das lückenhafte Kirchenrechnungswesen, die Machtlosigkeit der Kirchspielsprovisoren gegenüber den adeligen Patronatsherren, aber auch eine große Unerfahrenheit ließen eine geordnete Buchführung über Kapitalien, Abgaben und Finanzierungen oft misslingen. Die Verluste betrafen nicht nur die Kirchenfabriken, sondern auch die Schulen. Wo die Masse der Bevölkerung in bescheidenen Verhältnissen lebte und schon der Unterhalt der Kirchen Mühe machte, waren hinreichende Schulhäuser kaum zu erwarten. Kirchspielschulen hatten meist ein eigenes, oft enges und baufälliges Gebäude, in dem der Lehrer auch wohnte. Für die Nebenschulen galt das selten. Die fehlende Fundation machte den Lehrer von der Schulgeldzahlung abhängig, und damit von den Schülerzahlen und von der Zahlungsmoral wie den Zahlungskräften der Eltern: »Schulen sind nicht fundiert, so gibt es auch keinen ständigen Lehrer, weil die Mittel fehlen, ihn zu besolden, und weil die Pfarrangehörigen auch nachlässig sind, ihre Kinder zur Schule zu schicken, indem sie sie zur Arbeit besonders in der Sommerzeit brauchen«³⁵. Darum war es von großer Bedeutung, dass sich nicht nur Küster, sondern auch Messpfründner und Kapläne als Lehrer anstellen ließen und die zahlreichen Klöster nicht nur Gymnasien, sondern auch Elementarschulen unterhielten: »Die Fülle an relativ gut ausgebildetem Lehrpersonal lässt es als unwahrscheinlich erscheinen, dass sich das Schulwesen des katholischen Europa in quantitativer und qualitativer Hinsicht erheblich vom protestantischen unterschied«³⁶.

33 Status Ecclesiae in Velen (18.9.1661); HOLZEM, Bildung (wie Anm. 29), 336.

34 Status Ecclesiae des Archidiakonats Münster St. Martini (15.3.1662); ebd.

35 Protokoll des Sendgerichts in Rinkerode (4.7.1661); ebd., 338.

36 Peter HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. 2 Bde., Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 849. – Vgl. Geschichte des Bistums Trier, Bd. 3: Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, Bd. 37), hrsg. v. Bernhard SCHNEIDER, Trier 2010, 404–411.

Lehrer mussten sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts einem Glaubensexamen unterziehen, einen Schulmeistereid leisten und das tridentinische Glaubensbekenntnis ablegen. Vielfach wurde der Lehrer- zusammen mit dem Küsterberuf vom Vater auf den Sohn übertragen. Die Klage über die Dürftigkeit ihres Unterhalts war notorisch; tatsächlich aber offenbarten sich große Unterschiede. Ein Lehrer, der zugleich Küster einer Pfarrei des guten Durchschnitts war oder ein Notariat unterhielt, konnte relativ bequem leben. Das Ende der Subsistenzskala markierten die saisonalen Bauerschaftslehrer, die oft nicht einmal das festgesetzte Schulgeld erhielten und sich mit knechtischen Arbeiten als Leichen- und Hochzeitsbitter, Musikanten, Totengräber oder im Heimgewerbe durchschlagen mussten. Söhne hatten bei ihren Vätern das für die Amtsverrichtung Unerlässliche gelernt; eventuell verdingten sie sich zeitlich begrenzt als Substituten unter der Ägide anderer Lehrer. Stellen wurden durch Patronage vergeben, die auf Leistung wenig Rücksicht nahm. Nur ganz wenige Lehrer, Studienabbrecher jesuitischer Priesterausbildung etwa, hatten eine theoretische Ausbildung durchlaufen. Dennoch sank der Anteil unqualifizierter Lehrer, der um 1660 etwa ein Drittel betrug, danach kontinuierlich: *Dem Schulleistern Johann Hoverlage anbefohlen, daß er fleißiger alß bißhero geschehen, die Jugend instruiren, und weilen einiger defectus quoad qualificationem verspüret is ihme ufferlacht daß er gegen Michaelis dieses Jahrs sich in allem qualificiren damit inskunfftigh keine clagten davon einkommen möchten*³⁷, hielt ein Sendgerichtsurteil 1667 fest³⁸.

In den Schulen wurde ebenso viel geprügelt wie in der häuslichen Erziehung, in Ehestreitigkeiten, in öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzungen. Die Gewalt war allgegenwärtig. Nur wenn es in seltenen Fällen zu ernsthaften Körperverletzungen kam, wurden Lehrer zur Verantwortung gezogen, nachdem sich aus solchen Vorfällen vorher meist schon Wortwechsel oder Schlägereien mit den Eltern entwickelt hatten. Lehrer mussten einiges anstellen, bevor sie suspendiert wurden, und haben offenbar die je in sie gesetzten Erwartungen einigermaßen erfüllen können. Diese Erwartungen waren nicht hoch; aber die Kritik am Lehrerstand und an der Elementarschule, wie er unter dem Eindruck der Reformpädagogik üblich wurde, bietet kein korrektes Bild. Denn die Aufklärungspädagogik sollte von gänzlich veränderten Verständnissen über Aufgabe, Reichweite und Inhalte der Schule ausgehen und ein gewandeltes Verständnis der Kindheit wie des Bildungsbedarfs *moderner* Untertanen zugrunde legen. Dennoch waren Lehrer selten hoch angesehen. Die Pfarrer setzten sie ein, um die Sonntagsheiligung zu überwachen. Sie hatten in der Christenlehre Einwohnerverzeichnisse vorzulesen, mussten Kirchhof und Wirtschaften kontrollieren und diejenigen zur Anzeige bringen, die dort schwatzend oder Bier und Branntwein trinkend angetroffen wurden. Diese Denunziationspflicht wog umso schwerer, wenn sie selbst kein Muster der Sittenreinheit darstellten oder wenn sie als Nebengewerbe selbst eine Schankwirtschaft betrieben. Den Dorfhonoratioren standen sie als landlose Lohnarbeiter und Büttel einer fremden geistlichen Autorität gegenüber.

Kindern stand der Besuch der Schule keineswegs frei und offen. Dass sie bereits in sehr frühen Jahren arbeiteten, war selbstverständlich. Sie nahmen an der Welt der Erwachsenen nach Maßgabe ihres Könnens teil, und Kinderarbeit war beides: unverzichtbare Entlastung der Eltern gerade von einfachen, aber zeitraubenden Routinearbeiten und ebenso unverzichtbare Lernform der Kinder. Dieses Ineinandergreifen von Erfordernissen war

37 Protokoll des Sendgerichts in Ottmarsbocholt (2.5.1667); HOLZEM, *Bildung* (wie Anm. 29), 342.

38 Übersetzung: »Dem Schulmeister Johann Hoverlage ist anbefohlen, dass er die Jugend fleißiger als bisher unterrichten soll. Und weil hinsichtlich seiner Befähigung erhebliche Mängel festgestellt wurden, ist ihm auferlegt, sich bis zum Festtag des Hl. Michael diesen Jahres in allen Schulfächern fortzubilden, damit in Zukunft keine Klagen darüber mehr eingehen werden«.

keine harmonische Idylle, sondern hinzunehmender Bestandteil einer harten Lebenswelt, die nichts von sich aus gab. Unter diesen Voraussetzungen stellte die Schule einen Fremdkörper in den Kinderwelten dar. Die Schule konkurrierte mit der Welt der Erwachsenen um die Verfügbarkeit der Kinder zu je unterschiedlichen Erziehungszwecken. Vor den harten Erfordernissen agrarischer Subsistenzbegründung und vor der sozialen Bindungswirkung des Hauses musste die religiös-sittliche Langzeitperspektive der konfessionellen Erziehung als ausgesprochen abstrakt erscheinen. Diese Konkurrenz mündete in einen Dauerkonflikt zwischen Eltern und geistlicher Obrigkeit um den Stellenwert und Verpflichtungscharakter der Schule. Die Schulpflicht war mit Rücksicht auf die häuslichen Erfordernisse stets vergleichsweise zurückhaltend formuliert worden: Man ging ganz selbstverständlich von einer ausschließlichen Winterschule von November bis Ostern aus. Erst am Ende des 18. Jahrhunderts kam die Forderung einer ganzjährigen Schulzeit für das Alter zwischen 5/6 und 14 Jahren auf. In den Monaten, *in welchen überhäufte Land- und Feldgeschäfte vorfallen* und in denen *die Kinder oft nicht füglich entbehret werden können* (April/Mai und August bis Oktober), war zwar nicht generell schulfrei, aber die Eltern durften die Kinder zu Hause behalten. Im Juni/Juli galt dies nur auf ein besonderes Attest des Pfarrers hin, ebenso im Winter bei harten Witterungsbedingungen.

Die Wirklichkeit sah anders aus. Ein Lehrer entschuldigte sich, *daß die Kinder deßhalber zur messe nicht gehen könnten, alldieweil dieselbe schon des morgens um 5 uhren [...] arbeiten müßten, und sie erst glock 8 zum offeren auch erst halber neün von der arbeit nach der schuele gingen*³⁹. Ein Witwer entschuldigte seine achtjährige Tochter, weil er *dieselbe zur bewahrung seiner zwey anderen noch jungen Kinderen ohnumgänglich nötig gehabt* habe, ein anderer, dass er das Kind *für seinen diensten und ackerbau nötig gehabt, weil er sonst keinen sohn, noch knecht noch magd hätte*. Die Ärmeren mussten ihre Kinder außer Haus in fremde Dienste geben, wo man ihre Arbeitskraft allemal für wichtiger hielt als ihre Unterrichtung. Schließlich gab es auch jenen Vater, der vorgab, seine zehnjährige Tochter *wäre allzu versessen uf die bücher und das studiren gewesen und deßhalben sie müßen zu haus halten; könte auch wahr seyn daß sie so viel mahl in Cathesi gefehlet hätte, dan beklagter wäre ein lange zeit von hauß abwesend und zu lange auf der arbeit gewesen*⁴⁰. Die obrigkeitliche Kontrolle griff immer schärfer zu: Von jedem Kind konnte nun genau gesagt werden, wie oft es in der Schule oder der Christenlehre gefehlt hatte. Diese Kontrolle übte gerade auf die schlecht gestellten Eltern enormen Druck aus. Schulpflichtverletzung gründete in Subsistenzkrisen⁴¹; in Witwerschaft oder sonst an mangelnder Arbeitskraft leidenden Familien, in saisonaler Wanderarbeit, in früher Vermietung der Kinder als Dienstboten, in Ermangelung von Nahrung und Kleidung: *sehr viele seynd so arm, daß sie ihren halb Nakenden Kinderen kaum ein Stücklein brod zur Schule können mitgeben. Woraus denn leicht könnte erfolgen, daß die Kinder oft aus Hunger oder Kälte auf dem Wege liegen blieben*⁴². Alle anderen waren zunehmend schon vor Beginn der aufgeklärten Reformära bereit, den Sinn der Schule grundsätzlich anzu-

39 Archidiakonalprotokoll Altenberge (18.6.1738); ebd., 351.

40 Archidiakonalprotokoll Ottmarsbocholt (12.12.1772); ebd., 351f.

41 Vgl. Jürgen SCHLUMBOHM, Familie, Verwandtschaft und soziale Ungleichheit. Der Wandel der ländlichen Gesellschaft vom 17. zum 19. Jahrhundert, in: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 104), hrsg. v. Rudolf VIERHAUS u. a., Göttingen 1992, 133–156, hier: 137–142.

42 Bericht des Pfarrers Probsting, Greven, an die Münsterische Schul-Commission (3.6.1794); HOLZEM, Bildung (wie Anm. 29), 352.

erkennen. Das hieß nicht, dass alle Kinder immer zur Schule gingen. Im Sommer auch nur einzelne Schultage anzubieten, misslang oft, so dass die Kinder in den ausgedehnten Monaten von Ostern bis zum Herbst viel wieder vergaßen: *Im Sommer-Curs gar keine Kinder*, klagte ein Pfarrer. *Alle ermahnungen fruchten nichts, die leüte sagen sie müßten ihre kinder bei Sommerszeit zum viehhüten gebrauchen. nicht mal einen tag in der woche zum repetiren kann mann erhalten*⁴³. Jungen hatten eher die Aussicht auf Unterricht; sie stellten deutlich mehr als die Hälfte bis zu fast drei Viertel der Schulkinder.

Entsprechend dem Ziel der Konfessionsschule gibt es über die Lerninhalte relativ wenig zu sagen. *Docet Catechismum Canisii* war die Standardformel bis weit in das 18. Jahrhundert hinein. Erst langsam fügten die Lehrer dem Katechismus biblische Geschichten hinzu; auch Lesen und Schreiben lernten die Kinder zunächst ausschließlich anhand dieser Schriften. Viele Lehrer verlangten für den Schreibunterricht doppeltes Schulgeld. A-B-C-Bücher oder Fibeln kamen nach und nach im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts in Gebrauch. Um 1770 wurde der Katechismus des Petrus Canisius oft durch den Ignaz Felbigers (1724–1788) ersetzt; man erkennt daran auch auf der untersten Ebene das Abbröckeln des jesuitischen Normierungseinflusses auf die Bildung. Die Inhalte blieben daher lange Zeit fast ausschließlich religiös; ein Lehrer, der das Rechnen beherrschte, war Gold wert.

Betrachtet man also die Schulen, die Lehrer und die Schüler mit einem sozial- und alltagsgeschichtlichen Blick, zeigen sich die Grenzen des Elementarunterrichts deutlich. Aber diese Schule ging nicht von modernen Bildungsbegriffen aus, sondern von dem Versuch, religiöses Wissen auch unter den Bedingungen ländlicher oder minderstädtischer Räume zu vermitteln. Aus einer extremen Mangelgesellschaft heraus erfolgten mühsame, aber nicht völlig fruchtlose Entwicklungsschritte. Das religiöse Wissen der bislang Illiteraten wurde dadurch langsam und zunächst durchaus noch von ferne an die Schriftkultur der Eliten herangeführt. So sehr das zunächst etwas gleichzeitig Dominierendes wie Herablassendes hatte – diese Verflechtung bildete die unabdingbare Voraussetzung für die nachfolgende Demokratisierung des Wissens.

2. Wie bildet Geschichte?

Die Erörterung dieser zweiten Fragestellung beginnt wegen der oben geklärten Zentralität erneut mit den Jesuiten. Stolze Identitätsbildung betrieben die Jesuiten nicht nur auf dem Feld der lokalen Globalisierung, sondern auch der Geschichte. Im München Maximilians I. (1573–1651) entwickelten sie in großvolumigen Publikationen die Konzepte der *Terra sacra* und der *Terra sancta*. Die Frömmigkeit vermehrte den Ruhm des Landes; mit den Argumenten der Geschichte stellten Jesuiten-Autoren eine »enge Verbindung von Land, Dynastie und Kirche« her⁴⁴. Überall in Europa wuchs die Neigung, die eigene nationale oder territoriale Identität in den Maßstäben der Heiligkeit darzustellen, aber Bayern wurde im Reich führend für diesen Typ einer historisch begründeten Selbstrepräsentation. Die *Terra sacra*-Literatur erschuf das Land selbst als »Pflegestätte sichtbarer Religiosität«; die *Terra sancta*-Titel belegten dies mit Serien heiligmäÙig lebender Menschen, die diese landesherrlich-kirchliche Pflege der Frömmigkeit hervorgebracht hatte (*religio principum – tutela regnorum*). Gattungsbegründend

43 Bemerkung des Pfarrers in der Schultabelle von Groß-Reken (1791); ebd., 354f.

44 SCHMID, *Terra sacra* (wie Anm. 13), 23.

wurde die *Bavaria sancta et pia* (4 Bde., 1615–1628) des Jesuiten Matthäus Rader (1561–1634), die vielfach nachgeahmt wurde⁴⁵. Um reformatorischer Kritik zuvorzukommen, sollten alle diese historischen Erweise bibliothekarisch und archivarisch unanfechtbar abgesichert sein; dadurch stießen solche apologetischen Großprojekte umfangreiche historische, geographische, statistische und biographische Erschließungsarbeiten an. Sie begründeten eine weit reichende wissenschaftliche Korrespondenz auch über die Konfessionsgrenzen hinaus und eine erste systematische Erschließung und Ordnung von Archiven. Ungeachtet des apologetischen Zwecks entwickelten sie die historischen Methoden bedeutend weiter, um einen »höchstmöglichen Verlässlichkeitsgrad« zu schaffen⁴⁶. Diese Projekte regten auch vergleichbare Aktivitäten der alten Orden, insbesondere der Benediktiner, und die künstlerische Produktion an: Für die Publikationen wurden hochrangige Kupferstecher und die besten Druckereien verpflichtet; das Geschichtsbewusstsein bestimmte die Bildprogramme der Ordenskirchen und Bibliotheken weit über den Jesuitenorden hinaus⁴⁷. Gleichzeitig nahmen die Gebildeten des Umfeldes vermehrte Anlässe einer »geschichtstheologischen Vertiefung des Zeitgeschehens« wahr⁴⁸. Das Wissen um Geschichte löste sich von der mittelalterlichen Chronistik und ihrer Auflistung einzelner Ereignisse, die bezogen auf Kaiser- und Papstjahre gereiht wurden. Die Wahrnehmung der Zeit und der Natur wurde intensiver auf die Weltpläne Gottes hin befragt und erschien darum in größeren Zusammenhängen und Geschichtsbildern. Je intensiver man diesen Spuren folgte, Geschichte nicht nur als Abfolge von Ereignissen, sondern als ursächlichen Zusammenhang zu denken, um so rätselhafter wurde allerdings auch der »unmittelbare Blick auf Gottes Wirken in der Welt«⁴⁹. Verbunden mit einem »verfeinerten Sinn für den Verlauf der irdischen Zeit« wurde der Bewertung der Ereignisse ein zunehmend höherer Stellenwert eingeräumt: Das Universalprinzip der *concordia*, das Frieden, Recht, Eintracht und ständisches Herkommen miteinander verband, war allerdings ein Maßstab, der mehr Verunsicherung als Beruhigung auslöste. Darum verlagerte sich die Debatte um die Geschichte. Nicht mehr Kaiser, Reich und Rom, sondern die katholischen Musterterritorien wurden als *Terra sacra et sancta* erzählt.

An Beispielen gelehrter Predigt lässt sich besonders deutlich aufzeigen, wie das Wissen um Geschichte einen konfessionsapologetischen Sinn zugeschrieben erhielt. Um die eigene Legitimität nach außen hin zu profilieren und katholische Zusammengehörigkeit gegenständig zu den reformatorischen Bewegungen zu markieren, grenzten die Prediger die *Anderen* nicht mit der Theorie des göttlichen Strafzorns aus, sondern mit einer spezifischen Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte⁵⁰. Dieses Deutungsmuster war darauf angelegt, die für das eigene Disziplinierungshandeln unerreichbar gewordene Größe und Kraft des konfessionellen Gegners wieder zu verkleinern und seine historische Kontingenz als Ausweis seines Mangels an Wahrheit zu denunzieren.

45 Ebd., 25, 33.

46 Ebd., 38.

47 Vgl. Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, hrsg. v. Thomas WALLNIG u. a., Berlin–Boston 2012, 43–212.

48 Martin HILLE, *Providentia Dei, Reich und Kirche. Weltbild und Stimmungsprofil altgläubiger Chronisten 1517–1618* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 81), Göttingen 2010, 537.

49 Ebd., 540; das folgende Zitat ebd., 543.

50 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, *Differenzierung und Integration. Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Fundamentalprozess? Das Beispiel Vorderösterreich*, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 91, 2000, 238–284.

Der Protestantismus benötigte für sein Wahrheitsverständnis die Annahme eines historischen Bruchs. Weil die im Ablass zu Tage getretene Deformation der apostolischen Anfänge nicht nur ein Verlust war, sondern ein dem römischen Papsttum zurechenbares allmähliches Zerstörungshandeln, musste die Legitimität als *re-formatio*, als konfliktives Wiederherstellungshandeln begriffen werden⁵¹. Anders die Katholiken: Für sie war Geschichte ein Kontinuitätsargument. Wahrheitsansprüche gingen aus von der alten Normsetzung des Vinzenz von Lérins († um 450), im katholischen Sinne allumfassende Geltung könne nur beanspruchen, »was überall, was immer und was von allen geglaubt wird«⁵². Daher musste gegen das katholische überall ein reformatorisches *irgend- oder nirgendwo*, gegen das *immer* ein *niemals* oder *erst seit*, schließlich gegen das *von allen* ein *von einem* Häretiker und einer kleinen Schar Verführter gestellt werden. Diese Norm, die überzeitliche Gemeinschaftsgewissheit gegen aktuellen Eigensinn stellte, erhielt ihre volle Valenz aber erst aus ihrem Transzendenzbezug: Zu zeigen, dass die Kirche *schon immer* da und so gewesen war, wie sie sich nachtridentinisch darstellte, genügte als Autoritätsausweis nur auf einer ersten Oberflächenebene. Entscheidend wurde darüber hinaus der Aufweis, dass die Kontinuität und Ubiquität nicht nur einfachhin eine Anwesenheitsgeschichte, sondern eine transzendente Wirkungsgeschichte gewesen war. Die lutherische Ekklesio-logie begründete Kirche als vom Vorrang des Wortes abgeleiteten *locus theologicus*, dem Prozess der individuellen Rechtfertigung zu- und nachgeordnet, wenn auch »Gottes erlösendes und rechtfertigendes Handeln [...] in der Kirche und durch die Kirche« geschieht und man »nach Luther nur in der Gemeinschaft der Kirche« Christ sein kann⁵³. Nicht so die Katholiken: Der historische Kontinuitätsausweis war deswegen so zentral, weil er als Realsymbol der Wirksamkeit Gottes in der Welt beansprucht wurde. Die Konstruktion von Devianz vollzog sich rhetorisch als Ausgrenzung aus jenen Sinnfiguren, mit denen die katholische Konfession den Transzendenzbezug ihres Gemeinsinns auf Dauer stellte: Die historische Großerzählung eines jenseitig eingestifteten Zusammenhangs von Religion, Herrschaft und Gesellschaft forderte die Exklusion derer, die religiöse Wahrheitsansprüche von ihren überkommenen Sozialgestalten ablösten: der Kirche unter dem Papst, dem Kaiser- und katholischen Königtum und der abendländischen *Christianitas* in allen ihren regionalen und lokalen Segmentierungen. Diese Ausschließung zu analysieren erfordert, zunächst in ihrer eigenen Geschichtssemantik und -hermeneutik Raum zu geben.

51 Vgl. Volker LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, 144–151 und passim. Thomas KAUFMANN, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. – Leipzig 2009, 275–279 und passim. Heinz SCHILLING, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, 167–179. – Zur Popularisierung in einem frühen Medienjahrhundert vgl. Johannes BURKHARDT, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617, Stuttgart 2002, 32–48. – Zu Annahmen von Kontinuitäten und Systembrüchen in der Reformationszeit vgl. die Diskussion zwischen Bernhard JUSSEN/ Craig KOSLOWSKY, »Kulturelle Reformation« und der Blick auf die Sinnformationen, in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145), hrsg. v. DENS., Göttingen 1999, 13–28; Berndt HAMM, Wie innovativ war die Reformation? in: ZHF 27, 2000, 481–497; ND in: Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hrsg. v. Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, 141–155.

52 *In ipsa enim catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum.* Vgl. Martien PARMENTIER Art. »Vinzenz von Lérins«, in: TRE 35, 2003, 109–111.

53 Bernhard LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 299.

2.1 Geschichte als Missionsgeschichte

Predigtpostillen⁵⁴ argumentierten exegetisch, von den liturgisch gelesenen Bibeltexten des jeweiligen Sonn- oder Festtags her. Historische Analogien sollten die überzeitliche Verknüpfung biblischer Verhaltensmuster mit dem göttlichen Ordnungswillen vermitteln. Also setzte eine Predigt am Sonntag Epiphania mit den Hl. drei Königen und ihrer Vorbildwirkung für die Herrscher der Antike und des Mittelalters ein. Denn selbstverständlich in den Homilien zum Dreikönigsfest galten die drei weisen Könige und Sterndeuter als Muster der Bekehrung heidnischer Potentaten zur machtlosen Weisheit des Christentums. Auch deren Vorbild, sich demütig einem einfachen Kind in einem armseligen Stall zu unterwerfen, nutzten die Prediger jenseits allgemeiner Tugendaneiferung für die konfessionelle Zuspitzung. Denn es könne ja nicht verborgen bleiben, so argumentierte etwa der französische Hofprediger Pierre de Besse (1567–1639)⁵⁵, dessen Postillen von prominenten Autoren wie Aegidius Albertinus (1560–1620)⁵⁶ und Matthaeus Timpinus (1566–1616)⁵⁷ ins Deutsche übersetzt wurden, dass nicht nur die biblischen Könige, sondern auch alle nachfolgenden heidnischen Potentaten sich nicht nur Christus selbst, sondern damit implizit auch der mit seiner Geburt in die Welt gekommenen Kirche zugehörig gefühlt und unterworfen hätten.

Ob wol die Heydnischen Römischen Keyser / sich anfangs wider Christum vnd seine Kirch gesetzt / haben sie doch endlich sich der Kirchen Christi demütiglich vnderworfen / ja dieselbe schützen / schirmen / handhaben / auch statlich erhehren vnd erhalten müssen. Weil aber die Keyser welche sich auß der Heydenschaft bekehret / Bapstisch gewesen /

54 Zur Struktur solcher Bände knapp Dieter BREUER, »Zur ersprießlichen Zeit=Vertreibung und gewünschten Seelen=Hayl«. Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44, 1986, 115–132, hier: 130–132. – Vgl. Franz M. EYBL, Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung, in: Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 101), hrsg. v. Hans-Erich BÖDECKER, Gerald CHAIX u. Patrice VEIT, Göttingen 1991, 221–241, hier: 222–228. – Zur frühneuzeitlichen Predigtliteratur generell vgl. Urs HERZOG, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991. – Vgl. die wichtigen Überlegungen in BREUER, Bedeutung (wie Anm. 54), 115–120 (dort auch die ältere Lit.) und bei Johann Baptist SCHNEYER, Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969 (mit nur summarischen Angaben zur Barockpredigt). Vgl. auch Leonhard INTORP, Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 14), Münster 1964; Elfriede MOSER-RATH, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991. Katalog gedruckter deutschsprachiger Predigtsammlungen, 2 Bde., hrsg. v. Werner WELZIG, Wien 1984/1987; Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur (Daphnis, Bd. 10/1), hrsg. v. DEMS., Amsterdam 1981; Franz M. EYBL, Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre des Besse (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, Bd. 10), Wien 1982; DERS., Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller (Frühe Neuzeit, Bd. 6), Tübingen 1992.

55 Vgl. Peter STOCKMANN, Art. »Besse, Pierre de«, in: LThK³ 11, 2001/ND 2006, 24. De Besses homiletische Publikationen gelten seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts als »Grundbestand barocker Predigtliteratur« in Frankreich, Deutschland und Italien.

56 Vgl. Dieter BREUER, Art. »Albertinus, Aegidius«, in: LThK³ 1, 1993/ND 2006, 336.

57 Das LThK verzichtet auf einen Artikel zu diesem bedeutenden westfälischen Prediger und Autor; vgl. Wilhelm KOHL, Das Domstift St. Paulus zu Münster, Bd. 3 (Germania Sacra, Bd. 17,3), Berlin 1989, 249f.

*muß je dieser Glaub / den sie angenommen / recht seyn / weil die Schrifft sagt daß sie sich zum wahren Glauben bekehren werden*⁵⁸.

Die Missionsgeschichte bis um 1500, einschließlich der Entdeckungen und der Zwangsmission in der sog. *Neuen Welt*, wurde in Anspruch genommen für das zentrale Argument, dass sich heidnische Könige immer und ausschließlich der katholischen Kirche zugewandt und sich stets in ihren Rechtskreis integriert hätten.

*Zu welchem Glauben vnnnd zu welcher Kirchen haben sich die Heydnische Keyser / Fürsten vnd Herren diese fünffzehnhundert Jahr her bekehret vnnnd bekennet? Zu vnserm alten Glauben / zu vnser alten Römischen Kirchen: Welcher Glaub vnd welche Kirch hat mehr Keyser vnd Keyserin / König vnd Königin / Fürsten vnnnd Fürstin zu Ernehrer vnnnd Ernehrerin / zu Pflieger vnd Säugammen / zu Defensoren vnd Schutzherrn gehabt / als vnser Catholisch Glaub vnnnd Römisch Kirch?*⁵⁹

Hinter dem rein historischen Tatsachenbericht stand eine Auslegung der kanonisierten biblischen Offenbarung⁶⁰, welche die faktische Entwicklung nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung als Wahrheitsausweis biblischer Prophetie deutete: Alle Weissagung des Alten Testaments über die Bekehrung der Könige und der Völker zum wahren Glauben (Jes 60,1–22; vgl. auch Jes 2,1–5 und Jes 49,14–50,3) durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch realisiere sich in die Gemeinschaft der Altgläubigen hinein. Gottes Wort selbst müsse also falsch und im Irrtum befangen gewesen sein, wenn diese in der Bibel vorhergesagte gewaltige Völkerkonversion ausschließlich in den Irrtum geführt habe, als den die Reformatoren die römisch-päpstliche Variante des Christentums ausschrien. Jeglicher Missionserfolg bei den Heiden komme auch heutzutage der katholischen Kirche zu Gute; hier verwiesen die Prediger insbesondere auf die Jesuitenmissionen in Japan, Mittel- und Südamerika und Indien. Der Protestantismus hingegen habe nichts weiter zu Wege gebracht als den lästerlichen Abfall bereits getaufter christlicher Herrscher⁶¹. Zahlreiche Beispiele aus Missions- und Kirchengeschichte bezeugten den Respekt der Kaiser und Könige vor der katholischen Kirche einschließlich insbesondere eben jener Glaubenspraxis und Glaubensinhalte, welche von der Reformation nun seit kurzem bestritten würden: *Opffer der Meß*, Marien- und Heiligenverehrung, Gehorsam gegen die Lehre der Päpste und die Beschlüsse der Konzilien, Pflege und Beförderung der Einsiedler und des Mönchtums wie des Priesterzölibats, Fürbitte und Interzession für die Verstorbenen, Verehrung heilkräftiger Reliquien, Wallfahrt, Bußprozession und heiliges Fasten usw.

Es hat die Christenheit niemals Lutherische / Calvinische / oder Widertauferische Fürsten / König vnnnd Keyser vor Luthers Zeit je gehabt / sondern allzeit Catholische. An allen Christlichen Potentaten ist innerhalb tausendts vnnnd etlichen hundert Jahrn kein einige

58 Pierre DE BESSE, *Postilla, oder Außlegung der Euangelien so durchs gantze Jahr auf alle Sonn- vnd Feyertag in der Christlichen Catholischen Kirchen gelesen / gesungen und geprediget werden*. R. D. Petri Bessei, SS. Theol. Doctoris, vnd Regis Christ. Gallia, &cæt. Oratoris. Gott dem Allmächtigen zu Lob / vnd seiner Kirchen zu Nutz: Verteutsch vnd in diese Form gestellt Durch Matthæum Tympium Theol. Getruckt zu Mayntz / bey Balthasar Leypen In Verlegung Petri Henningii. Anno Domini 1615 [Mainz 1615], 113.

59 Ebd.

60 Zum Begriff des »Offenbarungswissens« vgl. Andreas HOLZEM, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des »religiösen Wissens«, in: *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 23)*, hrsg. v. Klaus RIDDER u. Stefan PATZOLD, Berlin 2013, 233–265.

61 BESSE, *Postilla* (wie Anm. 58), 113.

Lutherische Ader / oder Lutherischer Blutstropffen zu finden gewesen [...]. Wann dieses alles / sag ich / verachtet vnnnd Antichristisch ist / so müssen angezogene König vnnnd Keyser nicht Christliche sondern Antichristische König vnnnd Keyser gewesen seyn: wo seind dan die recht erleuchtete Könige? Wo bleibt die Erfüllung der Weissagung der Propheten? Ist dann bißhero kein König / etc. auß der Heydenschafft zu der wahren Erkantnuß kommen?⁶²

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

hieraus spüren wir, daß die Propheceyung von Bekehrung der Heydnischen König noch heutig tags bey vns Catholischen erfüllet werde / dann solche Bekehrung geschicht nit durch die Sectische sonder durch Catholische Priester⁶³.

Die Argumentationsfelder waren also miteinander verschränkt und bedingten sich gegenseitig: Die Geschichte erwies die Wahrheit der katholischen Schriftdeutung und unterlief daher die Reklamation des Protestantismus als »evangelisch«; in alledem hat sich die »Heilseffizienz« geschichtlicher Prozesse zu erweisen.

2.2 Geschichte als Erwählung und Selbstermächtigung

Es war von heutiger Hermeneutik her nur bedingt ein historisches Argument, das der Kontroverstheologe und Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) in seinen vielfach übersetzten Predigtpostillen gegen Luther (1483–1546) vortrug⁶⁴. Aber für die Selbsteutung der Katholiken wie für ihr Geschichtsverständnis war es dennoch hoch signifikant: Es war das Argument der kontinuierlich fortdauernden göttlichen Erwählung. Bellarmin legte Gott selbst folgende beredete Klage in den Mund:

Wie hat es geschehen moegen daß ihr [Luther] solt haben glaubt/ wie ich der allerverstaendigst und guetige Gott/ so viel heilige/ gelehrte/ andaechtige Maenner/ welche mit Wunderzeichen geleuchtet/ mit Frombkeit vnd Andacht/ als Sterne im Firmament der Kirchen glantzet/ die ich zu Seulen meines Hauß zu Augen meines irrdischen Leibs der Kirchen gesetzt/ wie/ frag ich/ habt ihr glauben doerffen/ daß ich alle dise verworffen vnd von mir abgewiesen/ vnnnd zu dem vnreinen Luther mich gewendet/ ihm alle Warheit sollte eröffnet haben...⁶⁵

62 Predigt »Am Tag der Heiligen Drey König«; ebd., 101–118, hier: 115.

63 Ebd., 117.

64 Vgl. Thomas DIETRICH, Art. »Bellarmin, Robert Franz Romulus«, in: LThK³ 2, 1994/ND 2006, 189–191; Gustavo GALEOTA, Art. »Bellarmini, Roberto«, in: TRE 5, 1980/ND 1993, 525–531, sowie seine *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, die 1586–1593 in drei, später in vier Bänden in Ingolstadt und Venedig erscheinen.

65 Robert BELLARMIN, Postill Oder Außlegungh mehrentheyls Episteln vnd Euangelien / so auff Son- vnd Feyertagen in der Christlichen Catholischen Kirchen geprediget werden. Neben andern dieser Zeit sehr nützlichen Predigen / von den vier letzten dingen des Menschen / vom Creutz vnd Trübsal / von rechten Kennzeichen des wahren Catholischen Glaubens: Item / Super Missus est, vnd vber den Neuntzigsten Psalmen Dauids. Alle für etlichen Jahren gehalten zu Löwen / von dem Hochwürdigsten Herrn / Herrn [...] der H. Römischen Kirchen Cardinaln / etc. Jetzo Gott dem Allmächtigen zu Ehren / seiner Kirchen zu Nutz / Teutscher Nation / vnd allen Pfarhern zum

Das Argument besagte wiederum nicht weniger, als dass sich in der Geschichte das Handeln Gottes in und mit seiner Kirche aussprach. Es war in den Augen Bellarmins ein historisches und kein systematisches oder kanonistisches Argument, dass tausende Heilige gegen einen Häretiker stünden. Denn Geschichte als solche wurde erst relevant dadurch, dass sie als Gottes Geschichte mit der Welt erzählt werden konnte und darin eine fortwährende Analogie mit den biblischen Erzählungen des Volkes Israel, der messianischen Zeit des Gottessohnes und den apostolischen Ursprüngen der Kirche selber aufwies. Das Erwählungsargument hob nicht nur die Differenz zwischen den vielen und dem einen ins Bewusstsein, sondern auch die Autoritätsdifferenz zwischen Alt und Neu: Neben die kontinuierliche Erwählungsgeschichte der Heiligen stellte Bellarmin eine permanente Neu-Intervention häretischer Gestalten und Glaubensformen. Deren Ursprung könne als kontingentes Geschichtsereignis angegeben, also als menschlich und nicht göttlich bedingt verworfen werden, als Folge einer Eigenständigkeit, die sich der historischen Dauerpräsenz des Transzendenten entgegenstelle.

Wem ist nun unbewust/ wie newlich die Ketzereyen entstanden? Von dem Arrio sindt kommen die Arrianer/ die Macedonianer sind vor dem Macedonio/ Nestorianer vor Nestorio/ Pelagianer vor Pelagio/ Machometischen vnd Lutherischen vor dem Machomet vnnnd Luther nicht gewesen/ vnd alle diese sind/ wie weltkündig ist/ nach dreyhundert/ vierhundert/ fuenffhundert/ oder nach tausendfuenffhundert Jahr nach Christi Geburt entstanden. Ists nich gnug/ daß wir aller Ketzereyen Anfang/ Jahr/ Orth/ Vrheber/ Anfang/ Vrsach vnnnd Gelegenheit beweisen können/ vnsere Warheit damit zubefestigen?⁶⁶

Schon die Nomenklatur identifizierte das Defizit des Ursprungs aus Erwählung: Arianer von Arius (um 260–327), Mohammedaner von Mohammed (um 570–632), Lutheraner von Luther her; die wahren Christen hingegen hatten keinen anderen historischen Ursprung als Christus selbst. Und darum könne exemplarisch die Biografie Luthers erzählt werden als die eines »Lotterbuben [...] auß einem Moench Augustiner Ordens«⁶⁷:

Vor dieser Zeit hat ihm inn der gantzen Welt auch die Lutherische Confesion niemand traeumen lassen/ vnd war auch damals Luther selbst noch nicht Lutherisch/ sonder in der wahren Catholischen Kirchen ein Priester/ Lehrer/ Muench vnd des Römischen Bapsts ein gehorsamer Sohn.

besten / durch den Ehrw. M. Philippum Kissing Bingensem Sacellanum zu Vrsel / auß dem Latein ins Teutsch versetzt / vnd in Druck außgeben. Gedruckt zu Cölln / durch Ioannem Crithium [...] Im Jahr M.DC.XVI. [Köln 1616; mehrere weitere Auflagen bis 1650], 330.

66 Ebd., 464f.

67 Ebd.: *An dem Lotterbuben Luthero wollen wir vns ein Exempel stellen: Wer weiß nicht/ daß er/ Luther/ seine Secten angefangen auß einem Moench Augustiner Ordens/ im Jahr nach Christi Geburt tausend fuenffhundert siebenzehn/ zu Wittenberg im Land zu Sachsen ein Ketzter vnnnd Apostata worden/ wegen der Indulgentz/ so Bapst Leo der zehende dieses Namens publiciren lassen? Vor dieser Zeit hat ihm inn der gantzen Welt auch die Lutherische Confesion niemand traeumen lassen/ vnd war auch damals Luther selbst noch nicht Lutherisch/ sonder in der wahren Catholischen Kirchen ein Priester/ Lehrer/ Muench vnd des Römischen Bapsts ein gehorsamer Sohn. Danach als er die Kutte sampt dem Gehorsamb vnd Catholischen Glaubens Joch außgeschüttelt/ hat er keinen seiner Sect vnd Willens gefunden/ sed ipse primus nulli succedens nouum hominum cœtum congregare cœpit, sondern er (wie Cyprianus von Nouatiano dem Ketzter sagt) hat erst ohne einiges vorgehen/ ein neuen Schwarm der Menschen angefangen zuuersambeln. [...] Ich höre wol/ was er antworten will/ daß er zwar keinen seines Glaubens gefunden/ jedoch kein neue Religion hab angefangen/ sondern die alte von Christo vnd Aposteln herkommende / so nun vndergangen/ erweckt vnd ernewert.*

Das *Ausschütteln* der *Kutte sampt dem Gehorsamb vnd Catholischen Glaubens Joch* war zwar gegenüber der bisherigen katholischen Existenz Luthers und seiner Anhänger etwas traditionslos Neues, ließ sich aber dennoch interpretieren mit einem Zitat, das der nordafrikanische Bischof Cyprian von Karthago (200–258) im dritten Jahrhundert gegen Novatian (um 200–um 258) eingesetzt hatte, gegen ein Schisma also, das durch die Christenverfolgungen entstanden war und theologisch ein ganz anderes Problem zu bearbeiten hatte:

*Danach [...] hat er keinen seiner Sect vnd Willens gefunden/ sed ipse primus nulli succedens nouum hominum cœtum congregare cœpit, sondern er (wie Cyprianus von Nouatiano dem Ketzler sagt) hat erst ohne einiges vorgehen/ ein newen Schwarm der Menschen angefangen zuversambeln*⁶⁸.

Geschichtserzählung diente hier der impliziten Kontinuitätsbehauptung, die zentralen Merkmale aller Ketzler glichen sich in diesem Punkt der eigenwilligen, sich aus der Transzendenzbindung lösenden Neuformierung von konkurrierendem Gemeinsinn. Aus einer Predigt über den wunderbaren Fischzug, dessen überreicher Fang Simon Petrus, Jakobus und Johannes zu *Menschenfischern* machte (Lk 5,1–11):

Vnerfahrne plumpe Fischer seynd die Kätzer vnnnd Außstrewer der falschen Lehr/ welche vnder dem Mantel der reformierten Freyheit die armen Seelen der leichtglaubigen Menschen mit dem netz vnd Stricken der Vnwissenheit fangen [...Es folgt eine historische Aufreihung von Häresien].

*Diesen verdampften Fischeren allen seynd nachmaln nach verfließung viel hundert Jahren/ im Ampt vnd Lehren nachgefolget die verzweiffelten Erzbösewicht Luther/ Zwinglius/ Melanchthon/ Oecolampadius/ Caluinus/ welche alle miteinander mit ihrer falschen lehr vnd Ketzerey in Teutschland/ Franckreich/ Spanien vnd Engelland grausamer massen gewüetet/ vnd ohnzehlich viel tausent Seelen jaemmerlicher weise verfuehret vnd betrogen haben*⁶⁹.

In einer langen Reihe der Ketzerverdammung erschienen alle Häretiker als falsche Menschenfischer ins Netz des Irrtums – Luther und Calvin (1509–1564) nur als zeitgenössische Beispiele für allgemeine Phänomene. Bei diesem Zentralkriterium der historischen Markierung von Devianz wurde bewusst nicht unterschieden zwischen den Reformatoren und anderen, früheren Häretikern. Darin lag ein Grundzug der Reformationsbewertung, der geradezu ein Prinzip der Differenz zwischen Erwählung und Anti-Erwählung beschwor, dadurch aber gleichzeitig die jeweilige Neuheit der Häresie, die doch Kern ihrer Delegitimierung war, implizit in Zweifel zog. Die Devianzfigur setzte auf eine kontinuierliche Erwählung von Heiligen gegen die Permanenz neuer Häresien. Aber eben gegen deren Permanenz, und damit zeigt sich ein bedeutsamer Riss, wenn Geschichte als Parallelprozess von Erwählung und Anti-Erwählung erzählt wird. Noch das Konzil von Trient (1545–1563) hatte daran festgehalten, neue Häresien mit den bereits bekannten zu identifizieren⁷⁰. Die Predigten des 17. Jahrhunderts spiegelten das: Man polemisierte gegen sie so, wie es aus der Tradition erlernbar war. Damit wurde die tatsächliche Neuheit

68 Ebd.

69 BESSE, Postilla (wie Anm. 58), 631f.

70 Vgl. Klaus GANZER, Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), hrsg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995, 50–69, hier: 53.

der jeweiligen theologischen Problemstellung eher minimiert. Umgekehrt war die Neuheit der je einzelnen Häresie der entscheidende Unterschied gegenüber einer Gesamtkirche, die sich vermeintlich immer gleich blieb.

Diese Spannung wurde bearbeitet, indem man die jeweilige Neuheit zum sich immer gleichbleibenden Prinzip der Häresie erklärte. Auch Luthers entscheidendes Argument, mit dem er seine normativ zentrierenden Traditionsbrüche erklärte, die Anknüpfung an eine frühe apostolische Kirche, die späterhin vom Papsttum korrumpiert worden sei, ließ sich so anfechten:

[...] Ich höre wol/ was er antworten will/ daß er zwar keinen seines Glaubens gefunden/ jedoch kein neue Religion hab angefangen/ sondern die alte von Christo vnd Aposteln herkommende/ so nun vndergangen/ erweckt vnd erneuert⁷¹.

Gegen diese Historizitätsfiktion aber stehe erneut die Bibel selbst. Mt 16,18f. und Lk 22,28⁷² begründeten ein Prinzip des Zusammenhangs von Schrift und Tradition, dem zufolge die Fortdauer der ursprünglichen Apostolizität an die dauerhafte, transzendent begründete Gemeinschaft ihrer Überlieferung gekoppelt wurde; dies war der Ursprung des theologischen Arguments, die Kirche als ganze könne aus der göttlichen Wahrheit nicht herausfallen: Wäre die wahre Kirche Christi zeitweise untergegangen, dann sage das Wort Gottes, so lange man es mit Luther primär vom Literalsinn her auslegte, Irrtümliches⁷³. Das Papsttum hingegen – hier im Predigttext ein historisch geschickter Rückgang von Zeugnis zu Zeugnis, also von allen Aposteln in Lk 22 zu bevorzugt Simon Petrus in Mt 16 – habe mit Petrus in unabgerissener Sukzession begonnen. Alle relevanten Zeugnisse einer verehrenden Anerkennung des besonderen Status des Stuhles Petri für diesen Wahrheitsausweis des kirchlich vermittelten Zusammenhangs von Schrift und Tradition, so Bellarmin weiter, stammten aus der frühen Kirche, nicht der reformatorisch diffamierten Phase päpstlicher Machtausweitung im Mittelalter⁷⁴. Auch dieser Rückgriff auf die arme Kirche der Anfänge war angelegt als ein Authentizitätsausweis: Die historische Verfehltheit der reformatorischen Verwerfung des Papstamtes zeige sich darin, dass die Kirche der Antike nicht gegen die des Mittelalters in Anschlag gebracht werden könne.

71 BELLARMIN, Postill (wie Anm. 65), 464f.

72 Mt 16: »¹⁸Ich aber sage dir: Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. ¹⁹Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird im Himmel gelöst sein.« – Lk 22: »²⁸Ihr aber habt in meinen Prüfungen bei mir ausgeharrt. ²⁹Darum vermache ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat.«

73 Zum Problem der Schriftsinne und zum zentrierenden Bibelverständnis Luthers vgl. Otto Hermann PESCH, Hinführung zu Luther, Mainz ²1983, 53–70; LOHSE, Luthers Theologie (wie Anm. 53), 204–213. – Zum Problem von Schrift und Tradition, schriftlicher und mündlicher Überlieferung des einen Wortes Gottes vgl. Klaus SCHREINER, »Die wahrheit wirt uns menschen verkündt durch Gottes Wort mündlich und schriftlich.« Debatten über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes in volkssprachlichen deutschen Theologien der frühen Neuzeit, in: Normieren – Tradieren – Inszenieren (wie Anm. 51), 177–223; Klaus SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 1997, 180–183 (Lit.).

74 Zum aktuellen Forschungsstand in dieser Frage vgl. DERS., Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 19–154; Ernst DASSMANN, Kirchengeschichte, Bd. II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 11,1), Stuttgart 1996, 156–181; Rudolf LILL, Die Macht der Päpste, Kevelaer 2006, 40–60; Klaus HERBERS, Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012, 222–224.

Die Bereitschaft, Rom einen verehrenden Vorrang einzuräumen, stamme aus einer Frühzeit, zu der noch kein Kirchenvater oder Bischof Grund haben mochte, einem Papst zu schmeicheln, war doch der eine so nah am Martyrium wie der andere. Das war eine doppelte Differenzfigur, die auf Alter und Erhabenheit des *Heiligen Stuhles*, aber auch auf die asketisch-martyrologische Grundoption des kirchlichen Amtes zielte.

Von dieser Differenzfigur her konnte jedwede Ketzerei mit den Lutheranern identifiziert werden – Zwingli (1484–1531) und Calvin liefen ohnehin immer nur eher am Rande mit, als sekundäre Verschärfungen des Unheils. Das historische Argument des absoluten Gegensatzes von Erwählung und Selbstermächtigung traf alle in gleicher Weise, wenn auch in historischer Abfolge, ohne deren jeweilige theologische und zeitbedingte Traditionslosigkeit zu verwischen:

Ist also bißhero gnug am Tag/ daß das Bapstthumb nit new/ sondern das Lutherthumb erst anfangs worden/ vnd ist vns auch solcher Namen/ ob wir schon Papisten genent/ nicht zum Nachtheil/ sondern zum Zeugnuß vnsers Vralten bißhero von Aposteln ihren Jüngeren/ Vättern vnd Lehrern gerühmbten vnd gehabtens/ Religion vnd Lehr. Wir schämen vns auch nicht/ daß man vns Homousianer, von dem Wörtlein [homousios griech] nennet/ dann dieser Name von Christi Substanz vnd Gottheit vns gereicht. Wenn dann wir Papistisch von dem Bapst/ wie die Ketzler Lutherisch von dem Luther/ Caluinisch von Caluino genent werden/ so sihet man klarlich/ daß wir aelter sind so viel als die Baepst Aelter/ vnnd ehe als Caluinus vnd Luther gewesen ist/ ruehmen vns auch/ daß wir zu vnserm Nahmen Clementem, Petrum, ja Christum selbst als Bapst gehabt haben. Vmnd ist viel ehrlicher von so vielen heiligen/ gottliebenden Männern als von einem verloffnen Mönch/ von einem stigmatischen Ehebrecher den Namen haben⁷⁵.

Genau dieses Bild transportierte – aus den publizierten Predigtpostillen heraus, deren Erwerb auch für Landpfarrer zunehmend üblich wurde – die gesprochene Predigt zusammen mit den Bildwerken und den Neuausstattungen und Neuausmalungen der Kirchen bis in die Liturgien einer oberschwäbischen Dorfgemeinde hinein: in der Reformation die Geschichte über einen *verloffnen Mönch* und *stigmatischen Ehebrecher* zu lesen.

2.3 Geschichte als Wirkungsgeschichte religiöser Wahrheitsansprüche

Historisierend wirkte der Vergleich, den katholischen Kontroversprediger zwischen dem Luthertum und anderen Häresien anstellten, auch durch ein Deutungsmuster, das neben das *Missions-* und das *Erwählungs-* ein *Zerteilungsargument* stellte. Schon immer hätten alle Häresien – im Sinne der oben beschriebenen Typologie – sich nicht nur von der altgläubigen Kirche getrennt, sondern auch untereinander erneut zerspalten. Die innerreformatorischen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern, Zwinglianern, Calvinisten, Täufern und anderen *Schwärmern* waren eine willkommene Illustration für ein wirkungsgeschichtlich bewertendes Wahrheitsargument, das wiederum biblisch argumentieren konnte: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen (Mt 7,20)! Das galt nicht nur für die Konfessionen als Ganze, sondern insbesondere für die innerlutherischen Bekenntnisausensetzungen, die erst durch die *Formula concordiae* 1577 weitgehend hatten befriedet werden können⁷⁶:

75 BELLARMIN, Postill (wie Anm. 65), 469.

76 Zur *Formula concordiae* vgl. Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 63), Gütersloh 1996; Thomas KAUFMANN, Protestantische Bekenntnis-

Die Arianische Seuch hat doch die gantz Welt beynah samt vielen Koenigen/ Fürsten/ Bischoffen inficirt vnd vergiffet/ also daß sie vnsterblich schiene/ ist demnach also verzehrt worden/ daß auch ihres Namens in vielen hundert Jahren nit gedacht worden. Was darff es weit Nachsuchens? das Lutherische Vnkraut so zu vnsern Zeitten erwachsen/ ist es nit auch zu vnsern Zeiten wieder verdorret? Vnd obwohl noch etliche mit Namen Lutherisch lassen sich doch wenig finden/ die seine des Luthers vnverfälschte Lehr haben vnd halten/ vnd wenn diser grosse Prophet auß der Höllen kommen solt/ wuerd es zu besorgen seyn/ daß er keinen seines Glaubens finden wuerd/ der ihn erkenmet/ ja was mehr ist/ er selbst wuerd sein eygne Schrifften/ Lehrstueck vnd Buecher nicht mehr fuer die seine annehmen/ also elendig haben sie seine Kinder vnd Nachkömmling verstümet/ zerhackt vnd in andere Form gegossen⁷⁷.

Pierre de Besse identifizierte Häresie ebenfalls wirkungsgeschichtlich: Sie ziehe Zerstörung nach sich, nicht Aufbau. Biblischer knüpfte er am Evangelium der Stillung des Seesturms (Mt 8,24 par) an und interpretierte die Perikope im allegorischen Schriftsinn als Bild der ewig angefochtenen, im Raum der Geschichte leidenden Kirche:

O was für Wind/ Unruhe/ Krieg/ Aufbruch vnd Vngewitter hat mit das vngewhre Meerwunder Luther Anno 1517. zur Zeit Papst Leonis vnd Keyzers Maximiliani deß ersten in Teutschland erweckt? Dann er bekriegte die Papstlichen Indulgentzen vnd Ablass/ laugnete das Fegewr/ schrye wider den Gewalt vnd Macht der Bischoffe/ vnd bekriegte die gantze Kirch. O Franckreich/ was für Sturmwetter hast du außgestanden? O was für Vngewitter seynd vber dich gangen von wegen deß gottlosen Caluini: Dann er hat die Glocken zerschlagen/ die Altaer nidergerissen/ die Kirchen zu boden geworffen/ die Priester gemartert/ die Clöster zerstört/ die Bilder zerschlagen/ die Kelch zerschmelzt/ die Pfründen angegriffen vnd eingezogen/ vnd alle heilige Ding verunebrt vnd geschendt/ Ja so gar sehen wir noch heutigs Tags/ O Frankreich/ den Rauch dieser ketzerey auffgehen/ vnd daß die grausame Wunden derselben noch nicht vergangen seynd⁷⁸.

Der größte Triumph musste es sein, den Reformator den wirkungsgeschichtlichen Misserfolg seiner reformatorischen Initiative selbst eingestehen zu hören. Die Kirchenzucht und ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt gehörte zu den unvollständigsten und umstrittensten Institutionen der lutherischen Kirchenbildung. Schon Luther war so radikal enttäuscht von den ausbleibenden Früchten der neuen Lehre in der Liebeshätigkeit und Alltagsethik der Wittenberger, dass er 1530 in einen mehrwöchigen Predigtstreik trat und 1545 die Stadt zu verlassen drohte. War der Glaube als ein göttliches Werk gedacht, so dass nach dem Tod des alten Adam der Mensch aus der gnadenhaft gewirkten Christusverähnlichung seine Liebes- und Leidensbereitschaft bezog⁷⁹, dann war der Enttäuschung über die Wirkung des Geistes in der Predigt des Evangeliums Tür und Tor geöffnet. Es mag theologisch offenbleiben, wem hier zu viel zugetraut wurde, dem Prediger des Wortes, dem Heiligen Geist oder der Gemeinde. Praktisch trat eine Situation ein, in der die Akkulturationsbemühungen der mittelalterlichen Kirche samt ihren teils theologisch und soziologisch fragwürdigen Stützen in einem optimistischen Vertrauen auf die Wirkung von Geist und Glauben weggerissen wurden. Es setzte sich

bildungen, in: *Ökumenische Kirchengeschichte 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, hrsg. v. DEMS. u. a. , Darmstadt 2008, 340–355 (Lit.); Robert KOLB, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011.

77 BELLARMIN, *Postill* (wie Anm. 65), 474.

78 BESSE, *Postilla* (wie Anm. 58), 315f.

79 Vgl. die Vorrede Luthers zum Römerbriefkommentar (1522); WA DB 7,8.30–13.4.

ein Freiheitsverständnis durch, das sich vom alten Glauben und der Vielfalt seiner Reglementierungen emanzipierte, dem neuen aber aber keineswegs verpflichtet fühlte und auf die Scheltpredigten Luthers gegen die *groben Rülze* mit Verachtung reagierte: *Ich mag solcher Säue nicht ein Hirt sein*⁸⁰.

Die reformatorische Kirchenzucht⁸¹ hatte sich, wie die Predigt⁸², im sensiblen Feld des Verhältnisses von Lehre und Leben, von Evangelium und Gesetz zu bewegen. Anders als das Reformiertentum hatte die lutherische Kirchenbildung darauf verzichtet, auf der Ebene der Gemeinde Gremien der Sittenzucht unter Beteiligung von Laien zu installieren⁸³. Darum war in den entstehenden Kirchenordnungen der Kompetenzbereich der Kirchenzucht – Ehegerichtsbarkeit, öffentliche, teils auch verborgene Sünde nach dem Dekalog, kleiner und großer Bann – ebenso disparat geregelt wie die Zuständigkeit von Pfarrern, Visitationskommissionen und Konsistorien auf der kirchlichen wie Amtleuten, Gerichten und Landesobrigkeiten auf der weltlichen Seite. Die Enttäuschung Luthers über den mangelnden Zusammenhang von Lehre und Leben wurde seitens der katho-

80 Predigt am dritten Fastensonntag 1529 (Domenica Oculi); WA 29, 83f.: „Ich mag solchr sew nicht eyn hirt seyn, qui nihil nisi carnalem licenciam querunt [...] Schemet euch vor den ehrlichen lewthen, yr groben Rulzen und sew et considerate, vos vicini, ut non feratis talia.« – Vgl. Martin BRECHT, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation (1521–1532), Stuttgart 1986, 276–285; DERS., Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197), hrsg. v. Hans-Christoph RUBLACK, Gütersloh 1992, 400–423, Zitat 401; DERS., Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hrsg. v. DEMS., Göttingen 1993, 113–203, hier: 116–118.

81 Vgl. neben jüngeren regionalgeschichtlichen Einzelstudien Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Mit einer Auswahlbibliographie (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 16), hrsg. v. Heinz SCHILLING, Berlin 1994; BRECHT, Kirchenzucht (wie Anm. 80), 400–423; Wolfgang SOMMER, Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg, in: Die lutherische Konfessionalisierung (wie Anm. 80), 299–311, hier: 306; Hans-Christoph RUBLACK, Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84, 1993, 127–155; Ernst BEZZEL, Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte (Calwer theologische Monographien, Reihe C, Praktische Theologie und Missionswissenschaft 10), Stuttgart 1982.

82 Vgl. Norbert HAAG, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740, Mainz 1992; Sabine HOLTZ, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 3), Tübingen 1993; Ingrid TOMKOWIAK, Geplagte Priester, verwilderte Gemeinden. Aspekte der Popularität von Bauernpredigten, in: Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l’histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l’époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), hrsg. v. Hans Erich BÖDEKER, Gerald CHAIX u. Patrice VEIT, Göttingen 1991, 194–220.

83 Vgl. zum Reformiertentum grundlegend: Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992, 52–54 (Lit.); DERS., Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart–Jena–New York 1995; DERS., Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Theorien kommunaler Ordnung in Europa (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 36), hrsg. v. Peter BLICKLE, München 1996, 181–214 (Lit.); DERS., Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265, 1997, 639–682.

lischen Devianztheorie als ernsthaftes Legitimierungsproblem ausgelegt und gegen ihn selbst und seine Lehre gewendet:

Die Lutherischen singen zwar/ Das Landt bringt Frucht vnd bessert sich/ Dein Wort ist wol gerathen: Aber man sehe sich vmb in allen Landen/ so wirdt sichs augenscheinlich vnd handtgreifflich finden/ was fuer hertzige Fruechtlein aus dem Lutherthumb erwachsen/ Davon Luther selber hat schreiben vnd zeugen muessen. Eine Randglosse kennzeichnete das Folgende als Zitate aus Luthers Hauspostille mit Angabe der konkreten Predigt: ›Jetzt seindt die Leut/‹ sagt Luther/ ›mit siben Teuffeln besessen/ da sie zuuor mit einem Teuffel besessen waren/ Der Teuffel fehret jetzt mit hauffen in die Leute/ daß sie nun vnder dem hellen Liecht des Euangelii/ seindt geitziger/ listiger/ fortheilischer/ vnbarhertziger/ vnzuechtiger/ frecher vnd aerger/ denn zuuor vnder dem Bapstumb.‹ [...]

Item: ›Die Bawren seindt durch das Euangelium zaumlos worden/ daß sie meinen/ sie moegen thun was sie gelustet/ foerchten sich noch erschrecken vor keiner Hoell oder Fegfwer/ sonder sagen/ Ich glaub/ darumb werde ich selig werden/ stoltze vnd trotzige Mammonisten vnd verfluchte Geitzhälls/ wie auch die Wucherer vnder dem Adel allenthalben thun.‹

Da hoeren wir nun auß Luthers eygnem mund/ von den fruechten seiner Lehr/ selche seindt vnd heißen/ Geitz/ list/ betrug/ vnbarhertzigkeit/ vnzucht/ frechheit/ hoffart/ pracht/ scharren/ schinden/ schaben/ kratzen/ stelen/ rauben/ wucheren/ bawrenkrieg/ trennung/ secten/ vngheorsam/ auffhebung guter zucht vnd ordnung/ zaumlosigkeit/ siben teuffel für einen/ weder Hoell noch Fegfwer fürchten/ vnnd was des dings mehr ist⁸⁴.

Unter Berufung auf Mt 7,20 glaubten die katholischen Prediger von den Zitaten aus Luthers Predigten, Tischreden und Schriften zum Bauernkrieg auf den Misserfolg lutherischer Paränese mit dessen eigenen Worten verweisen zu können. Wohlgemut zitierten sie einmal mehr Luther gegen das, was er eigentlich gemeint hatte.

3. Fazit: Wie bildet Geschichte?

1. Das Thema als solches ist doppelsinnig: Es beinhaltet nicht nur die Frage, wie in der Geschichte Bildung aufgefasst wurde, sondern eben auch, wie historisches Wissen zum Gegenstand von Bildung gemacht wurde.
2. Bildung wurde in der Frühen Neuzeit konfessionelle Bildung. Konfessionelle Bildung war humanistische Bildung auf höchstem Niveau, aber eingefügt in die Ausbildungsbedürfnisse nachreformatorischer Gesellschaften. Die Anwendung des humanistischen *Modus parisiensis*, ursprünglich die Unterrichtspraxis der niederländischen Devoten, europaweit und konfessionsübergreifend verbreitet etwa in der viel gerühmten humanistischen Lehrweise der Straßburger Schulordnung (1535) des Johannes Sturm (1507–1589), sorgte dafür, dass konfessionsübergreifend humanistische Methoden vorherrschen. Die Inhalte aber wurden ganz überformt von konfessionsstaatlichen

84 Georg SCHERER, R.P. Georgii Schereri Societatis Iesu Theologi. Postill Oder Außlegung der Sontäglichen Euangelien durch das gantze Jahr. Widerumb vom Auctore selbs / mit vilen neuen Predigen gemehret vnd sonst in vil weg corrigiert, gebessert / Vnnd zum viertenmal in Truck verfertigt. Sampt zweyen nutzlichen Indicibus, dem Catholischen Leser zu Nutz vnd gutem. [...] Getruckt zu München, durch Nicolaum Henricum M.DC.XI. [München 1611; zahlreiche Nachdrucke bis 1650], 707f. [im Band selbst Fehldruck der Seitenzahl: 672 für korrekt 707; A.H.]. – Vgl. Rudolf ZINHOBLER, Art. »Scherer, Georg«, in: LThK³ 9, 2000/ND 2006, 131.

Bedürfnissen: Bildung fügte sich dem Bemühen der entstehenden frühmodernen Flächenstaaten ein, die im Zeitalter der Reformation allenthalben in große Schwierigkeiten geratenen Hochschulen personell und finanziell in den Landesstaat zu integrieren und auf diese Weise zu *Staatsdienerschulen* umzufunktionieren⁸⁵. Die Elementarbildung folgte zwar davon zu unterscheidenden eigenen sozialen und ökonomischen Bedingungen; das Bildungsziel aber wurde ganz ähnlich definiert.

3. In einem solchen Bildungskontext spielte die historische Argumentation eine erhebliche Rolle. Sie hatte vor allem die historischen Bruchbehauptungen des protestantischen Geschichtsbildes zu unterlaufen. Sie diente dem Beweis der Kontinuität von Apostolizität, Martyriumsbereitschaft, Missionserfolg und Sieg über die Häresie. Als solche war sie gleichzeitig eine elementare Tugendschule, die öffentlich inszeniert werden konnte.
4. Geschichte – nicht zuletzt – bekam damit etwas sehr Männliches: Bellarmins Geschichtsbild betonte eine göttliche Berufungspolitik, die sich konzentrierte auf *so viel heilige/ gelehrte/ andächtige Maenner/ welche mit Wunderzeichen geleuchtet/ mit Frombkeit vnd Andacht/ als Sterne im Firmament der Kirchen glantzet*⁸⁶. Das hatte viel damit zu tun, dass im Protestantismus die frommen Frauen ihren Status als religiöse Expertinnen weitgehend verloren hatten. Dem männlichen Protestantismus setzte man einen viril-sacerdotalen Katholizismus entgegen⁸⁷.

85 Vgl. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation (wie Anm. 10), 270.

86 Vgl. oben S. 81.

87 Vgl. Milan WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im französischen Katholizismus 1620–1640, Regensburg 2016.