



Jürgen Stillig

Der „Montserrat“ in Geschichte und Literatur

Vom Glaubenskampf im „Rolandslied“ bis zu
Goethes poetischer Adaption „Montserrat“



UV Universitätsverlag
Hildesheim

Jürgen Stillig

Der „Montserrat“ in Geschichte und Literatur

Jürgen Stillig

Der „Montserrat“ in
Geschichte und Literatur

Vom Glaubenskampf im „Rolandslied“
bis zu Goethes poetischer Adaption „Montserrat“

UV Universitätsverlag
Hildesheim

Hildesheim

2019

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Satz, Layout und Umschlaggestaltung: Jan Jäger

Umschlagabbildung: <https://pixabay.com/de/photos/montserrat-barcelona-kloster-2991203/>

Herstellung: rauer digital – druck und medien,

Markstraße 2-3, 31167 Bockenem

Printed in Germany

© Universitätsverlag Hildesheim, Hildesheim 2019

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-96424-013-2

Diese Werk steht auch als elektronische Publikation
im Internet kostenfrei zur Verfügung:

<http://dx.doi.org/10.18442/034>

Inhaltsverzeichnis

Kommunikation, kognitive Akzeptanz und hermeneutische Akkommodation: Kontinuität, christliche Askese und „Rekonstruktionskultur“ 9

„Montserrat“ und „Rolandslied“: Logoschristliche Rezeption und typologische Relevanz 39

Konkurrierendes Ausdrucksverstehen: „Konfessionalisierung“ oder „Rekatholisierung“? 83

1. Aspekt: Kulturerbe, Paradimentheorie und „stahlhartes Gehäuse“ 92

2. Aspekt: „Innerer Montserrat“, „Devotio Moderna“ und „weltliterarischer“ Seherblick 98

3. Aspekt: „Virtutes Theologicae“, Goethes seinsfrohe Ehrfurcht und „Ordo Caritatis“ 105

4. Aspekt: Hildesheimer „Inselkatholizismus“ und Memorialkultur 112

5. Aspekt: „Restauration“, Anachronismus und prozedurale Rationalität 117

6. Aspekt: „Duplex Persona“, komplexe Vernetzung und forcierte Verrechtlichung 120

„Aneignung“ durch derealisierte „Diffusate“ und selbstimmunisierende Wahrnehmung: Strategische Erwartungskonflikte und Wortsteuerungen des Vergessens? 127

Entsicherung des Verstehens: Verfügbarmachen des Religiösen durch radikal entfesselte „Aneignung“? 143

Anmerkungen 161

„Ich aber habe meinen König eingesetzt
auf meinem heiligen Berg Zion.“
(Ps 2, 6)

Kommunikation, kognitive Akzeptanz und hermeneutische Akkommodation: Kontinuität, christliche Askese und „Rekonstruktionskultur“

Das Mammutunternehmen „Geschichtswissenschaft“ ist für Historiker kaum noch zu überblicken. In vielen Teilbereichen wirkt ein polyphoner Revisionismus, mit dem sich ein Gleichsetzungsnominativ „Modernität ist radikale Pluralität plus Diskontinuität, Partikularität oder Versatilität“ relativiert und vollzieht.¹ Angesichts der Konjunktur von euphorisch klingenden Modulen theoretischer Interdisziplinarität, in der sich eine „befreiende“ objektive Selbstgewißheit durch Begriffe konstituiert, relativiert das evidenzbasierte Wissen der Frühen Neuzeit nicht nur die Gestaltung methodologischer Welterfahrung, sondern präsentiert auch gesellschaftliche Eigeninteressen und Machtchancen als „desillusionierendes „Musterbuch der Moderne““^{1a} (Winfried Schulze). Unterschiedlich anwendbare Logiken erfolgsbedingter Modernitätseffekte wirken bisweilen wie ein windiges wahrheitswidriges Vereinfacherwissen, das seine interdisziplinären „Übersetzungs“-Funktionen allein praxistauglichen, faktenorientierten Dynamik-Strategien verdankt. Die „Sprache des Richtens“^b reglementiert in ihren mechanisierten Spielräumen orientierende Richtungsinne, deren semantisch-ursprüngliche „Wortkultur“ inzwischen von einer historisch-veränderten Materialität der deutschen Sprachentwicklung einheitlich determiniert wird: Gerade deswegen müssen jetzt systemimmanente „Kontinuitätserwartungen“, die gesellschaftliche Leistungen der Wirtschafts-, Arbeits-, Dienstleistungs-, Wohnungsbau-, Technologie- und

anderer wissenschaftlicher Relevanzmärkte erfüllen wollen, methodisch und genauer überprüfbar beurteilt werden.

Einerseits steuern sie in der historischen Rekonstruktionspraxis eine funktional-verengte Wissenschaftlichkeit, die andererseits im „deszendenztheoretisch“-entmythisierenden „Vorläufercharakter“ letztlich auf eine industriell geläufige Begrifflichkeit hinauszulaufen scheint. Ihre teilweise exzentrische Machbarkeit leistet der kognitiven Akzeptabilität, rationalen Modell-Konstruktion und technischen Planbarkeit Vorschub, die dem indikativischen „mainstream“ der Forschung zur Frühen Neuzeit – zumindest im theoretischen Rahmen – die Praxis eigener Sprachkreativität gewissermaßen „abgewöhnt“ hätten. Stattdessen integrieren retrospektive Synthesen der Konstrukteure naturwissenschaftliche Normen der Technik, beispielsweise mechanistische Bauelemente wie die der „Maschine“, des „Aggregats“ oder des „Wachstumsmotors“, die methodisch-anpassungsbereite Artefakte mit zukunftsweisender Fortschrittlichkeit produzieren.

Um es noch genauer zu sagen – das theoretische Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und Religion oder das praktizierte Mischungsverhältnis zwischen Offenbarung und Wissen dynamisiert erstens Aspekte, durch die in der Moderne „Hauptworte“ der Sprache nicht nur völlig „gebleicht“, sondern auch interdisziplinär „abgenutzt“ werden. Was den Freiheitsdrang von Wissenschaft und Demokratie extrem grenzwertig und interdisziplinär zu überspannen scheint, ist ein Erkenntnisprozess, der die neurokognitive Strebbarkeit und den schleichenden Traditionsbruch „revolutioniert“. Strategisch und progressistisch denken heißt, wohlklingende effiziente Worte sowie gelehrte bzw. konventionelle Wege zu vermeiden oder stattdessen den Aufbruch in die hyperrationalisierte Zukunft zu beschleunigen. Aber auch Wahrnehmungsfähigkeiten des Sehens werden von Wissen gelenkt.

Zweitens würde die politisch fragwürdige These, dass zwischen der Wissensgesellschaft und den Expertensystemen, zwischen Eliten und Laien oder zwischen Armen und Reichen nicht nur verschiedene Logiken herrschen würden, sondern auch asymmetrisch ausgebildete Logiken üblich wären, jede

willfähige Handhabung durch die Reizbarkeit auslösender Emotionen verschärfen. Strategische Sprachregelungen, die mit ideologisch-selektiver „Übersetzung“ noch an Goethes „Wechseltausch“ erinnern, potenzieren im Wechselspiel die technologisch-vernetzte „Deutungsrahmung“ („Frames“), die neurologisch eine kommunikative und metaphorologisch determinierte Vergangenheitsbewältigung vorantreibt. In sozialer Hinsicht würden sie Menschen ebenso – größtenteils unbewusst beeinflussend – durch Worte, Metaphern, Attribute, Reizwörter und Informationen navigieren.

Drittens würden „Frames“ aufgrund neurolinguistischer Analysen Menschen nicht nur – wie die Kognitionswissenschaftlerin Elisabeth Wehling in ihrem 2016 veröffentlichten Buch „Politisches Framing“ progressiv behauptet – Sprachbilder suggerieren, sondern auch dadurch aktives Handeln stimulieren. Zweifellos hatte dagegen die gelehrte Schriftkultur bisher Menschen qualifiziert, wenn ihre Bildung, eingebettet in die Tradition nationaler und universalgeschichtlicher Werte, die elementare Wiederentdeckung und Neugestaltung rhetorischer Kenntnisse für lebensnahe Beiträge der schriftgestützten Bildung erheblich untermauerten.

„Frames“ könnten im gesellschaftlichen Kontext sprachliche Versionen einer trügerischen Wirklichkeitsnähe „erzeugen“, in der sich kommunikative Leitbegriffe ursprünglich religiöser Sinnstiftung, konstruktive „Brückenwörter“ und virtuelle „Verschaltungen“ strategischer Wissensverhältnisse offensiver „vermassen“ lassen: Denn der anwendungsorientierte Gebrauch und die grundlagenbedingte Forschung würden keine Grenzen kennen. Folglich würden Menschen in Fragen der Existenz, Ökonomie, Bildung, Solidarität und Soziabilität oft mit Unwissenheit, Gleichgültigkeit, Ratlosigkeit oder Aggressivität reagieren. Adressaten-Vertrauen in die von Literatur-, Natur- und Kommunikationswissenschaft methodisch, kritisch und pluralistisch erforschte sowie kognitionssprachlich strukturierte Wirklichkeit könnte deswegen Menschen durch opportunes „Vermeinen“ und ablenkenden Eigensinn irreführen. Denn marktführend wird pilotierenden „Frames“ eine verwirrende Vielfalt scheinbar ge-

klärter Identitäts-, Relevanz- und Glaubwürdigkeitsbezüge absichtlich bzw. traditionsbrechend „unterlegt“. Gesellschaftliche Eliten, die als personelle, intellektuelle und moralische Indikatoren sozialer Integration gelten wollen, geraten in den Verdacht, wie „verdeckte“ Strategie-Akteure des sog. „Establishments“ zu handeln oder sich in politischen Auftritten wie taktisch gewandte Gedanken- und Sprachspieler zu verhalten.

Kulturgeschichte ist u.a. Sprach-, Sozial-, Wirtschafts- und Institutionengeschichte. Da sich ihr Zusammenspiel wechselseitig bedingte, trafen Erfahrungen, Rezeptionen und Verarbeitungen einer nach Wahrheit strebenden absoluten Religion stets auf Menschen, denen Veränderungen oder gravierende Umwandlungen ihres Lebens drückende Sorgen bereiteten. Hellenisten, griechisch sprechende Judenchristen, aber auch Christen gewordene griechische Proselyten und hebräisch (aramäisch) sprechende, palästinensische Juden erlebten verschiedene religiöse Sprachstile und eine teils voneinander abweichende teils interpretatorisch akzentuierte Richtigkeit. Feine sprachliche Unterschiede nährten historische Erfahrungen und verhärteten strategische Abwehrhaltungen, weil Menschen die sinnhafte Kohärenz einer Lebenswelt nicht selten im illoyalen Konfliktfall äußerst gefährdet einschätzten. Hans Küng erwähnt im modernen Diskurs beispielsweise drei gravierende theologische Aspekte:

1. Zukünftig würden unausgesprochene „Akzentuierungen“ genauer zu beachten sein, denn die im aporetischen Verständnis „weniger um die im Sinn der Hebräischen Bibel verstandene Rechts- und Machtstellung Jesu Christi“ würde auch neue Chancen eröffnen. Sie müssten das offenbarte Wesen und innere Verhältnis von Vater und Sohn noch mehr betonen, damit das Wort im Herzen wirken könnte.
2. Das Dogma der Gottessohnschaft unterstreicht nicht nur die „Einheit und Einzigkeit („monarchia“) Gottes“, sondern sein „Vater“-Wort ist auch der Logos, der in Jesus Mensch geworden ist: Strategien wortmächtiger

Verständlichkeit „übersetzen“ die Wortwahl in geprägter Sprache.

3. Christen sind zudem „radikale Aporetiker“ (Karl Rahner), die sich klar abgrenzend gegen eine „hellenistisch-verstandene **Abkunft**“ (Hans Küng) wenden, weil die zionsorientierte Jerusalemer Herkunft – wie die prophetische Auferstehung und Wiedervereinigung auf den Bergen Israels (Ez 34, 11-23; 37, 15-23) – der wirklichen Heilsperspektive biblischer Ganzheit innewohnt.

Jederzeit ist die gewählte Relation maßgebend, denn zionstheologisch ist der unvergängliche Gottesberg – so Martin Lichtenbergs alttestamentliche Anthropologie – dem „Anbeter“ (lat. „Adorant“) religiös, glaubensvoll und orientierend zugeordnet, so dass im gegenseitigen Verständnis das somatisch-psychische, individuelle Ganze als „pars pro toto“ ein „Israel in nuce“ darstelle. Das beträfe die Eindringlichkeit zentraler Worte, die sprachlich als „innere Stimme“ im Symbol „Herz“, im „Mitwissen“ (griech. „syneidēsis“) oder im religiösen Zusammenhang ihre Wirkkraft entfalten würden. Ihr Wortreichtum organisiert jedoch bei Lichtenberg durchweg eine ideologisch-reglementierende Machination: „Die Zionstheologie liefert – als der ‚geistige und vorstellungsmäßige Rückraum‘ – die notwendige Schablone für die Interpretation der Wirklichkeit“. Wenn jedoch Lichtensteins Strategiekonzept die antike Raumwahrnehmung kultureller Vielgestaltigkeit und –schichtigkeit entweder durch eine leblos-rigide „Umwandlung“ oder durch psychologische „Konditionierung“ methodisch schabloniert, dann will er ahistorische, musterhafte und anscheinend szientifische Denk- und Textkonstruktionen kulturlos „stanzen“, um kreationistische Texturen analoger Selbstentfaltung oder Kombinationen der „Mensch-Maschine-Kommunikation“ leichter emanzipieren zu wollen.

Martin Lichtenstein ist um eine Begründung nicht verlegen: Da gegenwärtig die Begriffe „Entsprechungsverhältnis bzw. Entsprechungslogik“ im homogenen „Entsprechungssystem“ von

Natur und Kultur korrespondieren, würde die Sprache methodisch wie strategisch ein „ordnendes Verfahren“ autorisieren, das „natürliche Beziehungen in gesellschaftliche übersetzt“. Zwischen einander fremden Sprachen sind die Beziehungen noch komplizierter, weil verschiedene Kulturbereiche auch für einen Übersetzer nicht völlig übersetzbare Ordnungsteile enthalten, indem sie dafür im Kontext Verständnis wecken. Zweifellos kommen gesellschaftliche Erkenntnisse mit ihren empirischen Beziehungen in Entscheidungsprozessen nicht ohne wissenschaftliche Überzeugungsarbeit, ethische Verantwortung und kommunikative Verständlichkeit aus: Wissenschaftler sind Zweifler, die nicht nur innovative Fragen stellen und neue Antworten suchen, sondern auch Experten, die der Wahrhaftigkeit verpflichtet sind. Verantwortungsvolle Wissenschaftler wecken ebenso Zweifel an „reinen“ Abstraktionen, an suggerierten „Frames“ und an „bloßen“ Sprachregelungen theoretischer Modelle. Gleiches gilt für schlichte soziologische Auslegungen von Konstellationen als „gedachte“ Kausalitäten oder für anthropologische Konstruktionen, denen es an kultureller wie religiöser Verbindlichkeit mangelt.

Der anthropologische Modus interkultureller Wechselseitigkeit von „Gottesberg“ und „Herz“ vermag sowohl Gestaltungen metatheoretischer Systeme als auch die Mischkunst evolutiver Auslegung durch die Konformität multistategischer „Äquivalenz“ oder polyvalenter „Konnektivität“ erfüllen. Aber diese Gleichartigkeit von Mensch und Natur wäre erstens reduktionistisch und würde nur das antitypologische und säkularisierte Hegel'sche Systemdenken verifizieren. Zweitens würde völlig undifferenziert zwischen den Götterkulturen des alten Ägyptens, des alten Orients (Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Iran) und des Mittelmeerraumes einschließlich des hellenischen Griechenlands „kein Schisma“ bestehen. Standardisiert etwa die szientifische „Stanzmaschine“, sowohl ein „musterhaftes“ Denken als auch die ideologische „Schablone“ eine Opportunität, die eine suggestive diskursive „Transhistorizität“ oder ein freischwebendes homogenes Raumdenken definiert?

Da auch die Komparatistik nicht gänzlich Gegenteiliges absorbiert, müsste das Irritationspotenzial jede Wahrnehmung ausforschender Reflexion mit einem Paradoxon belasten. Die antike Authentizität des Originals würde als etwas Sperriges nicht nur dem Abstrakten widerstehen, sondern auch keine Chancen zur Innenperspektive ermöglichen. Zwanghaft würde die diffuse Kategorie „Gesellschaft“ – im Althochdeutschen als „gisellio“ exemplarisch eine Kollektivbildung der Verbundenheit – wie ein total entgrenzter Pionierbegriff soziologischer Kalkülsprache viele spezifisch-antike Ausdrucksformen konventioneller Kulturgeschichte apriorisch determinieren. Lichtenberg benutzt wahrscheinlich das Logikkalkül, als würde es zwischen der kulturell verschiedenen Wirklichkeit mit ihren vielschichtigen Systementwürfen angeblich zu hermeneutischen „Spiegelungen“ kommen. Ihre „gespiegelte“ Vordergründigkeit – vielleicht konstitutiv für das kulturell-äquivalente „Herz“ bzw. die analog-konstruierte Individuation – würde zwar eine strategische Denkarbeit in Gang setzen, aber die beabsichtigte „idealtypische“ Objektivität dieser „Textures“ bzw. kommunikativ gemischten „Wirklichkeitsauffassung“ würde nur als wirklichkeitsfremder, neomythischer und metasprachlicher Begriffs-kreationismus erreichbar sein.

Biblich gilt die hermeneutische Aussage: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (Gen 1,1; Joh 1, 1f. u. 17, 5; Off 19, 13). Wenn die Bibel ein exegetisches „Entsprechungsverhältnis“ bzw. eine „Entsprechungslogik“ für das Gotteszeugnis fundamntiert hätte, dann würde ein synthetisches „Entsprechungssystem“ oder quasireligiöses „Entsprechungsdenken“ zwischen Israeliten, Altägyptern und Hellenen differente kosmopolitische Hierarchien und sozior-morphe Wirklichkeitsauffassungen konstruktiv-formelhaft nivellieren. Sie würden zugleich im Systemdenken den von außen gesteuerten Inszenierungen völlig unproblematisch erscheinende, innere „Übersetzungen“ wie ein homologes Maskenspiel außen für innen geltender „Seelenverwandtschaften“ unterstellen. Für den Experimentator selbstentgrenzender

Modelle, den Alttestamentler Bernd Janowski, ist und bleibt letztlich die „Explikation und Korrelation von „*Textwelt und Lebenswelt*“ sowohl wesenhaft umstritten als auch „gleichzeitig [...] ihr neuralgischer Punkt“.

Janowskis gemischt konstruiertes, schein-äquivalentes Stilphänomen, dessen Glaubwürdigkeit in Wirklichkeit asymmetrisch unzulässig erscheint, wird in aufklärerischer Tradition und Freiheit durch elitäre „freigeistige“ Begrifflichkeit determiniert. Ihre vielversprechende Absolutheit entgrenzt die einengende Konfessionalität, indem sie zugleich die Bildwerte und Ziele universalistisch fassbar macht. Mithilfe dieser vordergründigen Komplementarität, die im künstlichen „Meta-Denken“ anwendungsorientierte Kompetenzen definiert, entsteht eine gegenständliche „Dritte-Kultur-Modellierung“. Der paradigmatische Wert wird scheinbar objektiv „befähigt“, so dass der Verzicht auf Differenziertheit dominiert. Dass inneres und äußeres Gestaltungswissen als naturphilosophischer Doppelwert nichts taugt, bestätigt die Regularität, die entschieden auf der Konformität von Theorie und Methode basiert: Die entsprechungslogische Relevanz der Erkenntnis ist hinreichend generalisiert.

Im Miteinandersprechen wie im sozialen Handeln, die das Sinnverstehen zu verschiedenen Zeiten und spezifischen Wirklichkeitsebenen sprachhistorisch vollzogen, entwickelte sich die Sprache zum mehrdimensionalen Zeichen. Sinn und Auslegungshorizont waren im Alltag anpassungsfähig und offen, so wie in der Dichtung das Bildgebende im Metaphorischen und in der Wissenschaft das abstrakt Begriffliche gegenüber dem Bildlichen überwiegt. Zwischenmenschliches am Beispiel von „Leib und Leben“ korrespondiert offensichtlich im Wissenschaftsprozess des Sprachwandels – hinreichend in Forschungsexperimenten nachweisbar – argumentativ und diskursiv mit der soziokulturellen Determiniertheit der Wortfelder. Derartige Narrative verwundern nicht selten, weil das „Wort“ (griech. „Logos“) in der Praxis stets differenziert und mehrdeutig war, denn es umfasste folgerichtiges „Denken“, „Sprechen“ und „Berechnen“ sowie den „Sinn“, die „Rede“, „Erzählung“ und „Vernunft“.

Denkrichtig und dennoch umstritten begründete der Primat des „Logos“ spätestens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. die „Einzigkeit“ Gottes als das Zentrum des Gottesglaubens gegenüber der Materie:

1. Die Heilige Schrift gliedert sich nach Vorgaben der griechischen Philosophie in Physik, Ethik und Logik. Die Logik ist dem „Hohen Lied“ und den Evangelien vorbehalten, die Ethik den Sprichwörtern Salomos und die Physik dem Buch „Genesis“ bzw. „Liber Ecclesiastes“. Somit ist die hebräische Sprache die „Mutter aller übrigen“ (Ernst Robert Curtius).
2. In diesem gemeinsprachlichen „Entsprechungssystem“ wird die „Lehre vom Primat und der Prärogative Israels in Philosophie, Wissenschaft und Dichtung“ (Ernst Robert Curtius) geordnet. Der Begriff „Logos“ in der Bedeutung von „Sinn“ (Joseph Ratzinger) wandelt sich hellenistisch zu „Wort“ und ist als „Wort-Theologie“ in der Gottessohnschaft eine „Logos-Christologie“ (Hans Küng).
3. Als „Inkarnationschristologie“ (Hans Küng) verstärkt die ontologische Beziehung zum Erlöser das „erwählte“ trinitarische Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, in dem sich denkerische Aspekte von Natur, Substanz, Hypostase, Wesen, Person und Union ordnen, ergänzen, verstärken und erhöhen. Das ist nach Hans Küng das religiöse Symbolsystem der Orthodoxie: Einzig dem Vater untergeordnet geht es „um das Geheimnis Gottes an sich und in sich“.

Folglich besitzt die Geschichte der Sprache ein außerordentlich geistiges Wort- und Konfliktpotenzial, zumal ontologische Relevanzkriterien der Wahrheit, Wahrnehmung und Bewahrung des Transzendenten in wissenschaftlichen Konzepten im Laufe der Zeit ihren Wert verloren haben. Wer jedoch seine Augen gegenüber diesem komplexen Wechselverhältnis von Vergangenheit und Geschichte nicht verschließen will, kann sprachlich

das bewahren und unbedenklich reaktivieren, was im menschlichen Handeln in der Gegenwart der Forschung zur Orientierung dienen kann. Kritische Prüfungen erkennen in der durativen Weltbemächtigung – was nicht überrascht – einen kontinuierlich anhaltenden, entmythisierenden Schrumpfungsprozess des Religiösen, den der Soziologe Max Weber (1864-1920) in dem Begriff „Entzauberung“ zusammengefasst hat. Worteinsätze, die u.a. Bewegungsbegriffe wie „Säkularisierung“ oder „Dechristianisierung“ für den soziokulturellen Gedankengang verfügbar machen, kennzeichnen in der Forschung nahezu synonyme Durchgänge von Prozessabläufen.

Im Hochmittelalter ist Kulturgeschichte geltendes Recht als Faktum, das sich im Widerstreit mit dem gerechten Recht als „seinsollende“, sinnstiftende „Erinnerung“ („memoria“) auseinanderzusetzen hatte. Die Sprache ist nicht nur ein Medium der Verständigung zwischen „Ich“ und „Du“, sondern dialogisiert auch handlungsmächtige Wertephänomene. In der Sprachpraxis erfassen sie die Sozialität des Menschen in seiner ganzen Lebensform, die durch Worte hermeneutischer Bedeutsamkeiten – einschließlich existenzieller Aspekte des Innenlebens, der Ehre, Moral und Ästhetik – Mentalitäten, Stimmungen und Empfindungen der Gottessohnschaft kognitiv erschließen. Im historischen Konfliktfall der Vergangenheit nutzten Redner Strategien mithilfe oraler Vorverurteilung, Denunzierung, Diskriminierung oder Distanzierung wie figurativ-politische Rechtfertigungsnarrative und finale Reaktionsmuster der Gewaltsamkeit, indem sie sich abwertender bzw. aufwiegelnder Reizworte wie Waffen bemächtigten. Sie haben in der affektiv-aufgewühlten Realität – als Urbedürfnis-Auslöser kollektiver Machtverhältnisse von Sprache, Widerstand und Gewalt – Menschen kollektiv erregt und situationsbedingt bevormundet: Propagandawirksame Stereotypen, Modalitätsformen verbaler Aggression, symbolisch „verletzender“ Wortgebrauch oder pragmatisch „geeignete Worte“ steuerten nicht nur in den Jahrhunderten des 10. bis 12. Jahrhunderts zivilisierte Verhaltensschemata, die in Gemeinschaften Affekte auslösten, deren Effekte bis ins Triebhafte reichten.¹⁰

Normativ manifestierten Worte, die Werte und Wesen der „Memoria“ bildeten, einerseits politische Funktionen der „gestifteten“ Wahrheit im Unterschied zur „verratenen“, „verzerrten“ bzw. der „geglaubten“ Wahrheit, andererseits nuancierten sie Differenzen zwischen „verletzter“, „gebrochener“ oder „eingeforderter“ Gerechtigkeit. Dagegen sondierten sie unbestimmte Rechtsverhältnisse auch mit dem Begriff der „Billigkeit“ („Epi-chie“). Zeitgenössisch war sowohl das „ius aequum“ als auch „ius strictum“ mit „Gerechtigkeit“ und mit „Geeignetsein“ konkludent. In wissenschaftlichen Konklusionen entstehen nunmehr strategisch-differente Gestaltungsräume sprachlicher Gebilde: Prinzipiell sind Historiker von ihrem Selbstverständnis her keine Moralisten, weder abhängige Berichterstatter noch unkritische Zulieferer gewinnorientierter Drehbuchautoren. Insbesondere die Kirchen werden im Allgemeinen eine religiöse Verbindlichkeit – insbesondere in moderner Profilierung – der demokratischen Praxis nicht vorschreiben, aber sich selbstbewusst im Diskurs behaupten, indem sie Erkenntnismodelle im Zugriff auf theologische Kernprobleme und Wahrheitsgehalte sichern bzw. verteidigen: Unübersehbar spreizt sich zuweilen der interreligiöse Diskurs mit „gestanzten“ Denkmustern, leitet daraus substanziell plausible Handlungsregeln ab und suggeriert eine scheinbar orientierende Norm indikativischer Modalisierung. Ihre kommunikationsbezogene Wirklichkeitsform prägt eine Wahrnehmungsweise, als wäre sie bereits in der mentalitätsgeschichtlichen und sozialpolitischen Praxis der alles bewältigende lebenswahre Imperativ.

Mit sicherem Gespür für Problemlösungen, deren Aneignung sich durch anerkennende Bewährung ihre Orientierung gefunden hatten, systematisierte Luise Schorn-Schütte die „enge Verbindung von religiösen und politischen Normen“, um den „eigenständigen Charakter frühneuzeitlicher Ordnungen wieder deutlicher sichtbar“ zu machen: Aufgrund dieser neuen kognitiven Erschließung der Welt seien erstens in der Geschichtswissenschaft der Frühneuzeit entsprechende „politische Ordnungen und Weltdeutungsmuster als Formen politischer Kommunika-

tion“ aus „ihrer ‚Verbannung‘ zu befreien“. Rede und Gegenrede oder Wort und „Gegenwort“ („Antwort“) seien konstitutiv für die Kommunikation zwischen Ich und Du. Daraus würden sich Konsequenzen für einen Brückenschlag zwischen sog. „Vor-moderne“ und Moderne ergeben. Zweitens seien Erscheinungsformen menschlicher Kommunikation zu berücksichtigen, um sowohl die symbolisch alles erfassende als auch die systemtheoretisch konstruierte Denkweise in zukunfts-trächtige Modelle aufs Engste zu integrieren. Vor allem das systemtheoretische Handlungsparadigma müsse drei Informations-Selektionen, die Niklas Luhmann als Mitteilung, Verstehen und Missverstehen definiert habe, genau beachten. Schließlich gebe es drittens kein „ontologisch festgeschriebenes Wertesystem“ der Sprachen, denn Werte seien in ihrer psychologischen Wirkung einerseits außerordentlich labil, andererseits würde ihr Reichtum geistiger Weltansichten ein „ausschließlich kommunikatives Artefakt“² enthalten.

Schorn-Schüttes Forschungskonzept über Inhalte, Absichten, Normen und Sozialformen der „politischen Kommunikation“, mit dem auch metakommunikative Entstehungsbedingungen, Konstellationen, Veränderungen, Verwendungsmöglichkeiten und Institutionalisierungen in kleinräumigen Territorien konkretisiert werden sollen, gestaltet nach ihren Worten einen „ergebnisoffenen Prozess“.^{2a} Was negiert aber das in bestimmten Wissenschaftskreisen oftmals als störend oder überholt beurteilte Geschichtsbild, wenn sich das konstruierte Systemdenken – entsprechungslogisch einem idealen Sozialmodell ähnlich – in der digitalen Kommunikation durchzusetzen beginnt?

Die Geschichtswissenschaft kennt kein Geborgenheitsmodell, dessen „Übersetzung“ leichthin eine sprachliche „Gerechtigkeit“ (griech. „dikaiosýne“; lat. „iustitia“) vergewissern könnte. Angesichts semantischer Komplexität und zeitgerechter Verstehbarkeit, die sich in den Worten des Quellenmaterials niedergeschlagen haben, sucht Schorn-Schütte in dringlichen Horizonten sprachlicher Gerechtigkeit, deren semantische Wortkombinationen sich mit dem Partizip „gerecht“ oder dem Adjektiv „recht“ im strategischen Wortfeld mit „gerad(linig)“,

„richtig“, „tauglich“, „sittlich gut“, „lenken“ oder „führen“ entfalten, einen kompromissfähigen methodischen Ausgleich. „Theologisch-politische Weltdeutungsmuster“ würden nicht nur Impulse zur „Deutungsoffenheit“ auslösen, sondern im komplexen Mehrwert würden sich Modernisierungswege von Staat und Gesellschaft perspektivisch und substanziell überlagern, vermischen oder ergänzen: Traditionalität und Kulturtheorie würden eine Transkulturalität ausbilden, die in Gemeinschaften weder ein statisches Verständnis kennzeichnen noch sich in der Praxis prozesshaft und permanent neu ausformen würden.

Schorn-Schüttes These stößt im Wesentlichen auf wissenschaftliche Akzeptabilität. Danach würden sich Theoreme der kognitiven „Modernisierung“ wie der zwischenmenschlichen „Kommunikation“ in gleichsam indikativen Modalisierungsfunktionen von Raum und Zeit in gesellschaftlicher Selbstreferenz widerspiegeln. Insofern würden sie in Groß- und Kleinräumen oder im Verbund von Reich und Territorien – zusammen mit „Long-Distance-Networks“ – entgegen jeglicher Linearität die „Realität des Vergangenen ganz lebendig“ stiften.^{2b}

In kommunikativer Bezogenheit überlagern sich Sprecher-Ebenen in der Sprachgemeinschaft, so dass zwischen den Ebenen ihrer semantischen, idealen, realen oder kommunikativen Modalität nicht immer genau zu differenzieren ist. Argumentativ unwidersprochen ist die menschliche Form des Handelns, vor allem im Akt des Sprechens, gleichermaßen sprachliches Verhandeln. Aporetisch lässt sich dann auch die Wahrheitsfrage nicht aus der Welt schaffen. Die durch Kontingenz gegebene „Offenheit“ entlässt die Begriffssprache weder aus der Operabilität der zeitgeschichtlichen Problemstellung noch aus der methodisch-thematischen Offenlegung, wenn sie zur veranschlagten interdisziplinären „Setzung“ in der frühneuzeitlichen Forschung vorbereitet wird.

Dieser Sachverhalt ist einerseits wichtig, weil Schorn-Schüttes intentionaler Ansatz überhaupt nicht ein Strategie-Modell sprachlich reduzierter, evolutionärer oder intersystemischer „Mischformen“ entfalten will. Andererseits würde eher die

Differenzsetzung als „genuin notwendige Orientierungsbedingung“ erhalten bleiben. Konstruierte „Mischformen“ erwürben nunmehr auf diesem Wege komplementär den Charakter einer „produktiven Transdifferenz“^{2c}, aus der sich gesellschaftliche Kolonisierungen legitimieren ließen: Transdifferenz ist nämlich ein „Produkt von kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten“ in einem Prozess der „Kontingenzverdrängung“^{2d}. Schorn-Schüttes Systemdenken will in seiner Geeignetheit vielmehr eine wissenschaftspolitische Kontinuität, Kohärenz und Integration fördern. Aus dem Grunde müssen kategoriale Intentionen der Legitimität von Sakralität und Macht, Kaiser und Papst, Herrschaft und Ständen, Sprache und Religion, Recht und Politik, Kirche und Welt, Werten und Normen oder Verhalten und Handeln genauer in der strategischen Nomenklatur der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Forschung zur Geltung kommen. Da Geschichte in mehrfacher Wechselwirkung keinen Stillstand kennt, verhindert diese dialogische Verstehbarkeit, dass Religiöses in Kommunikationsräumen weder wie ein sperriger Störfaktor im historischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozess noch wie ein Selektionsfaktor methodischen „Stillstellens“ im historiographischen Darstellungsprozess eingeschätzt wird. Ebenso sind die Möglichkeiten und Grenzen der Kommunikation zu beachten, die im angewandten Modalsystem „einseitig“ wandelbar, beschleunigt, ubiquitär, transitorisch und doktrinär zugleich geworden sind.

In Text- und Kommunikationssituationen entscheidet immer die Person des Sprechenden darüber, wie der Code in seiner Bedeutung des Gesagten – zuweilen politisch orientierend und nicht selten opportun – zu verstehen ist. Dass Worte weder „stillstehen“ noch sich einfach „stillstellen“ lassen, wusste schon „Experte“ Goethe. Zweifellos kann dann die Wortgeschichte nicht immer genau mit der Begriffsgeschichte übereinstimmen. Auch Sprachvermischungen trugen im Bewusstsein des „homo metaphysicus“ zur Kontinuität bei, weil sie in die geschichtliche Wort- und Sprachkultur sowie in die begriffliche Sprachgestaltung von Theorie und Praxis verwoben waren. In diesem

Zusammenhang ist es nicht übertrieben, heute von einer wissenschaftlichen Tendenz zur (Hyper-)Individualisierung, Modalisierung, Desintegration, Desorientierung, Dissoziation, Distribution oder Trennung zu sprechen, wenn hermeneutisch sowie szientifisch differenzierte Kulturen sich unaufhaltsam und rapide von der alltäglichen historischen Lebenswelt zugunsten der Modalitätsprämissen des anscheinend Wahrscheinlichen, Vermuteten, Vermittelten, Möglichen oder Virtuellen verschieben. In diesem Strukturgewebe verlieren empirische Fakten an Bedeutung, die der Sprecher durch Potenzialität eventuell psychologisch versteht, weil sie sich außerhalb seiner Wahrnehmungsmöglichkeiten häufig bereits vollzogen haben. Auf den schleichenden gesellschaftlichen Veränderungsprozess im Denken, Sprechen und Wirtschaftshandeln hatte bereits Max Weber mehrfach hingewiesen, indem er das sich selbst „entzaubernde“ Gesamtphänomen als „Rationalisierung“ bezeichnet hat.

Mönchtum und „Heilige Berge“ charakterisieren in der Frühneuzeit eines „langen Mittelalters“ differenzierte kommunikative Dimensionen wie die zwischen „Berg-Offenbarung“ und Konfessionsfreiheit, „Himmel“ und „Erde“, Kirche und Welt, Innerem und Äußerem, „Intellekt und imaginatio“ oder Reformation und katholischer Reform.^{2e} Die Wissenschaft soll nach landläufiger Meinung Neues hervorbringen und Altes würdigen. Das kann aber nur gelingen, wenn sie in ihrer Verantwortung weitgehend unabhängig bleibt. Die Suche nach Wahrheit ist zweifellos der Kompetenz und Professionalität verpflichtet, deren Geltung nicht nur überprüfbar sein muss, sondern sich auch in macht- und interessenbezogener „Erneuerung“ („Renovatio“) zu vollziehen hat.

Darum werden Jacques Le Goffs „Perioden“ mit ihren spezifischen eigenen Wahrnehmungen als vielseitiges Bilddenken, das seit der Antike die Periodisierung von „Renovatio und Renaissance“ als Platon- bzw. Aristoteles-Rezeption im 12. bzw. 13. Jahrhundert sowie die Renovatio als „Reformation und Renaissance“ im 15./16. Jahrhundert verursacht hat, in dieser Untersuchung im Unterschied zur funktionalisierten „Epochennomenklatur“

(Jürgen Osterhammel) und zur Kuhn'schen Paradimentheorie als bekannte Alternative vorausgesetzt. Beispielhaft soll ebenso die folgende Untersuchung sowohl vor dem Hintergrund der „Renovatio und Renaissance“ als auch der „Aufklärung“ Charakteristika zweier Persönlichkeiten im Mentalitätsvergleich herausarbeiten: Inwiefern verkörpern die beiden historischen Vorbildfiguren Ignatius von Loyola (1491-1556) und Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) am Beispiel der „Montserrat“-Perspektive Literarizität, Selbstfindung, Konstanz und Wandel? Die „Kreativität der imaginatio“ ist das eine, die Orientierung „aufklärenden“ Selbstdenkens das andere, wenn „befreiende“ Möglichkeiten einer kognitiven Aneignung, konventionellen Akzeptanz oder einer annähernden „Erinnerungssolidarität“ (Johann Baptist Metz) erreicht werden sollen.^{2f}

Der Begriff „Kommunikation“ kann in der Wirklichkeit einer lebendigen Sprache weder dem Maßstab eines totalen Perfektionismus noch der Rationalität einer rigiden Bewältigung genügen. Jeder planende Sprachgebrauch verfügt in Funktionssystemen über semantische Köcher, die Werte, Worte, Argumente und Strategien für den zielgerichteten Einsatz bereithalten. Insbesondere die Kontingenz und Geschichtlichkeit aller Worte und Begriffe sind widerständige Faktoren, die weder eine handlungsleitende Instrumentalisierung noch ein Erinnern und Vergessen allein aus der kommunikativen Handlungstheorie „gerechten“ Sprachvermögens begründen. Begriffe historischer Disziplinen zeichnen sich – behauptet Max Weber im 1904 erschienenen „Objektivität“-Aufsatz – in diesem permanenten Umbildungsprozess teils semantisch-differenziert teils idealtypisch durch „ewige Jugendlichkeit“ aus. Was er als „Überwindung des Idealtypus“ gedanklich-endlos voraussetzt, verteidigt er gegen jede Form der Opportunität: „*Gesinnungslosigkeit* und *wissenschaftliche* ‚Objektivität‘ haben keinerlei innere Verwandtschaft.“^{2g}

Wahrnehmungsvorgänge, Geschichts- und Kulturauffassungen repräsentieren nunmehr in der Gegenwart ein wissenschaftliches Teilungs- und Kombinationsgeschick kontroverser Forschungsansätze. Vielfach wird in diesem Zusammenhang daran

erinnert, dass der historische Begriff „Rationalismus“, der sich nach Max Weber aus dem „Sichhingeben an die Berufsarbeit“ in langer Übergangszeit zur geordneten „Berufsidee“ entwickelt haben soll, ursprünglich „aus dem Geist der christlichen Askese“ geboren wurde.³ Wenn damit schon interpretatorische Akzente vorgegeben sind, dann muss das Kontinuum dieser langen Zeit ergänzt werden, weil die damit erschließbare Kontinuität großer politischer Ereignisse, wirtschaftlicher Konjunkturen, geistiger Aufbrüche und mentaler Intensität nicht mehr allein vom ökonomischen Wachstum Europas legitimiert werden kann.

„Mönchische Lebensführung“ ist das Zusammenwirken einer „konsequenten Methode“ im Benediktinerorden und dann kirchenrechtlich – im exzeptionell benediktinischen – Orden der Cluniazenser, dessen 910 gegründete burgundische Abtei Cluny bei Mâcon dem Schutz des Heiligen Stuhles durch freie Abtswahl und durch Exemtion von der bischöflichen Autorität unterstellt wurde: Clunys Reformprogramm prägte vom 10. bis ins 12. Jahrhundert ungefähr 1300 Klöster in Frankreich. Für andere Orden – wie denen in der Nachfolge des iroschottischen Christentums – wurde die benediktische Klostersregel, die „Regula Benedictini“ festgelegt, die erstmals um 620 in Südfrankreich nachweisbar ist: Gebetsakte und -gebräuche regelten den Ablauf „hochoffizieller Liturgie“ (Arnold Angenendt). Kaiser Karl der Große (747/8-814 n. Chr.) hat sich in den Jahren nach 800 um eine einheitliche Observanz – so P. Ulrich Faust (OSB) im 1993 in München veröffentlichten Lexikon „Mönchtum, Orden, Klöster“ (Hg. Georg Schwaiger) – in den Klöstern des Frankenreichs bemüht und das „Mischregelzeitalter“ beendet. In Deutschland hätten jedoch die Bischöfe alle Bemühungen um einen Zusammenschluss der Benediktiner zu einer einzigen Kongregation verhindert.

Die „una consuetudo“ wurde zum Leitbild, das schließlich die vereinheitlichende, gruppengebundene „Voraussetzung wertvollen Handelns“ und die disziplinierende Ordnungsidee bürgerlichen Berufslebens zielgebend realisiert haben soll: Die „Suprematie des planvollen Wollens“ hatte sich von „planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei“ emanzipiert.⁴ „Berufserfüll-

lung“ – erläuterte Weber in seinem Beitrag von 1905 – verwarf schließlich „alle magischen Mittel der Heilssuche“ und leistete der „inneren Isolierung des Menschen“ Vorschub, weil die „rastlose Berufsarbeit“ nicht mehr zu den „höchsten geistigen Kulturwerten“ in Beziehung gesetzt werden konnte.⁵ Verinnerlichung als Lebens- und Leistungsanforderung wurzelte vom Ursprung her im Heil eines persönlichkeitsbestimmten Charakters, dessen bewährtes Handeln eine Erwähltheit zeigte, die im Gottesverhältnis Jesu ihren tragenden Grund erhalten hatte.⁶ Entfaltete nicht Martin Luther auf der Wartburg – inkognito unter wohlbehüteten Umständen und in bescheidener Zurückgezogenheit – sein Freiheitsverständnis, als er aufgrund der Fähigkeiten seines Personseins, die Denken und Sprache der biblischen Welt erschließen wollten, das Gedachte im Denken seiner Sprache profilierte? Luthers Selbsterkenntnis ist relational das individuelle, einzigartige „Selbstsein des Menschen aus und vor Gott“ wie es Karl-Heinz zur Mühlen in seinem Aufsatz „Innerer und äußerer Mensch“ für den ganzen Menschen interpretiert hat – von innen in der Wahrheit Gottes und nach außen in der Zuwendung zum Mitmenschen.^{6a}

Die heilbringende Memorialkultur als ungebrochene Tradition und die diskontinuierliche Reformation mit den Merkmalen des Gemeinsamen und Vielfältigen konkretisierten und orientierten in Früher Neuzeit innerhalb der kontroverskonfessionellen Erinnerungskultur zunehmend ein rechtliches Nebeneinander. Das übertrug auf zeitgenössische Publikationen eine oft gelehrt-aneignende Vermischung von erörterten Tatsachen und Werturteilen, die von Argumenten angewandter Rationalität und Religion, von Zielen säkular „entzauberter“ Zweckbestimmtheit und von weltorientierten Entfaltungsmöglichkeiten durch erworbene Freiheiten des Mittelstandes eingefordert wurden. Sprachlich auffällig und dringlich wurde ein christlicher Norm-, Reform- und Lebenskonflikt, der sich bis in die wissenschaftliche „Wortkultur“ zu einer metasprachlichen Erinnerungs- und Geschichtslosigkeit zuspitzte.⁷ Webers Urteil über theologische Auswirkungen, Differenzierungen und die „Bedeutung des asketischen Rationalismus“ sowohl im Katholizismus

als auch im evangelikalen Protestantismus beruhte auf eigenen Anschauungen und Erfahrungen. Was hat ihn persönlich beeindruckt und beschäftigt?

Die Heiterkeit des katholischen Südens, die mediterrane Lebensart der Italiener und das Rom-Erlebnis bereiteten Weber – in einigen Punkten an Johann Wolfgang von Goethes Vorliebe für die Natur und „einfache Gegenwart“ des Menschen erinnernd – das ersehnte seelische Wohlbefinden. Angenehm fühlte er sich von der stimmungsvollen Wirklichkeit des italienischen Volkes, ihrer natürlichen Einheit von Geist und Sinnlichkeit, vorbehaltlos angezogen. Im Unterschied zu dieser wohltuenden Erfahrung bevorzugte Weber im Norden Deutschlands Argumente, indem er sie mental mit dem Geist einer inneren Selektion und äußeren Polarität vereinbarte: Er habe sich im wilhelminischen Deutschland in den Reihen des industriellen Großbürgertums und in Kreisen der Universitätsgelehrten bewegt, deren Prägung vorwiegend vom „protestantisch-jüdisch-freidenkerischen Milieu“ bestimmt gewesen wäre. Währenddessen habe die Marginalität katholischer Gebildeter eine geistige und soziale Kleingruppe im mehrheitlich protestantischen Reich dargestellt.⁸

Vorwärtsdrängendes und konkurrierendes Fortschrittsdenken – oft signifikant als Pluralismus der Weltanschauungen – traf zusammen mit wirtschaftlicher Prosperität und machtpolitischem Prestige. In ihrer Gesamtheit radikalisierten sie nach Webers Auffassung den Rationalisierungsprozess, so dass Fundamente des christlichen Ordnungsgefüges an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhunderts „kulturprotestantisch“, wissenschaftlich, soziologisch und positivistisch enorm in Frage gestellt wurden. Denn aus dem „stahlharten Gehäuse“, das sowohl den vermittelten Erziehungsreichtum zur „innerweltlichen Askese“ als auch den auf Erfolg getrimmten puritanischen Typ „Berufsmensch“ qualifizierte, war nach Webers Urteil endgültig der Geist christlicher Askese entwichen. Konsequenterweise in seiner Gedankenführung erschien sein Urteil geradezu provokant: Aufwühlende Zweifel über den Verlust der „lebendigen Vergangenheit“ beschäftigten Weber, da auf dem Nährboden des Calvinismus sowohl die „Wunderblume“ als auch

die „Sumpflüte des neuzeitlichen Kapitalismus“ gediehen wäre. Wer wisse überhaupt noch, so folgerte Weber, welche Bewohner das „Gehäuse“ künftig beherbergen werde, etwa „neue Propheten“, die „Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale“ oder – als extremes gefühlloses Gegenteil – eine „mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt“?⁹

Webers Urteil macht hellhörig, da sich seine Zeit bereits in einem Umwandlungsprozess von äußerst bedrängender Aktualität befand. Messianisches oder Millenaristisches im Christentum, ein Erbe des Judentums, schien durch das Schwinden des religiösen Interesses an den gedächtnisgeleiteten Erwartungen zunehmend überholt, verdrängt oder gezähmt worden zu sein. Doch noch immer ist die vermeintlich „zeitvergessene“ Aktualität und die „Unerschöpflichkeit des Werks Webers“ ein fordernder und fruchtbarer Anreiz insbesondere für Historiker. Denn ein „höchst anstößiges Theorem vom Überholtwerden als Zweck aller Wissenschaft“ ist letztlich nicht nur zu überdenken, sondern auch wie ein altes hermeneutisches Korrektiv für „strenges Denken über strenge Wissenschaft“ in Anschlag zu bringen.¹⁰

Der Geschichtswissenschaftler muss selbstverständlich jede erinnerungskritische Arbeit mit seinen kognitiven Mitteln so verfeinern, dass sich die historische Analyse einer überlieferten, bereits gedeuteten „Quellen-Wirklichkeit“ wiederum als inspirierende Deutung einer zu interpretierenden Wirklichkeit entfaltet: Quellenkritische Wirklichkeitserkenntnis hat insofern zwischen Erinnerungs-Aneignungen sowohl individuell als auch institutionell in jeder Hinsicht zu unterscheiden. Insbesondere Weber forderte vom Wissenschaftler, den als Denker seiner Zeit bisweilen Kontingenzen irritieren könnten, sich bewusst „*Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines Tuns*“.¹¹ Als konsequentes Gebot der argumentativen Offenheit forderte er vom „brauchbaren Lehrer“ eine „erste Aufgabe, seine[n] Schüler[n] *unbequeme* Tatsachen anerkennen zu lehren“.¹² Diese Rede, die im dritten Weltkriegsjahr 1917 gehalten und erst 1919 der Öffentlichkeit bekannt wurde, ermunterte außerhalb des akademischen Milieus nicht nur zu „objektivierten“, historisch-poli-

tischen Konzepten, literarischen Handlungsinitiativen und wirkmächtigen Deutungsmustern, sondern löste auch ihrerseits heftige gesellschaftliche Kontroversen aus: Webers gesellschaftliche Verantwortung formte einen politischen Imperativ, dessen Kritik sich gegen Auswüchse einer selbstgewissen Kathederprophetie richteten.

Positivistische Erkenntnisse und evolutionäre Denkansätze, die nach dem überkommenen Verständnis grundsätzlich religiös-sittliche und soziale Grundlagen der Kultur-Entwicklung nicht gefährden durften, erwarben stärker als je zuvor strategische Maßstäbe einer zukunftsgerichteten Garantiemacht, deren Orientierungen sich bis zum messianischen Heilsersatz steigerten. Aufklärung und Industrialisierung hatten das Verhältnis von Literatur und Wissen oder Forschung und christlicher Ordnungswelt im Innersten entscheidend gewandelt. Nationale, wissenschaftliche und ökonomische Prioritäten verschoben die Wirtschaft so ins Technologische, dass deren Rationalität nicht nur eine produktiv-technologische Dynamik konzentriert, sondern auch Aufbruchsstimmungen in ihrer strategischen Zielstrebigkeit wie mit einem Ensemble frei waltender, autonomer „homines fabri“ instrumentalisiert hatte. Moralische Vorbehalte, Grenzen auferlegter Verantwortung oder Postulate innerer Berufung wurden angesichts eines national expandierenden Wirtschaftslebens, das die Natur außerhalb des Religiösen behandelte, durch eine nahezu darwinistische Strategie zielstrebig-evolutionistisch überwunden.

Testamentsvollstrecker der Geschichte im 19. Jahrhundert wie Hegel und Marx hatten in intellektuellen Alleingängen eine dialektische Legitimationsinstanz des zeitüberlegenen Handelns entworfen. Ihre strategischen Heilslehren des Systemdenkens erschütterten im 20. Jahrhundert genauso die Massen wie heute gentechnologische Zukunftsentwürfe des „reparaturbedürftigen“ Fortschritts Menschen zutiefst erschrecken können. Markt- und profitorientierte „Nützlichkeit“ zwingen auf dem Hintergrund von zwei katastrophalen Weltkriegen erneut zu Fragen nach Verantwortlichkeit, Menschenwürde und Zusammenle-

ben, mit denen sich allerdings in Wechselwirkung von subjektiver Gottesrede, freier Wissenschaft und praktischer Vernunft in einer zukunftsorientierten Gesellschaft neue stimulierende Gesichtspunkte problematisieren.

„Nach Gott“, so neuerdings Peter Sloterdijks scheinbarer Vorstoß im Geist „theologischer Aufklärung“, würden schicksalhafte Reiz-Imperative autonomer Selbstverwirklichung das genussüchtige Ich befriedigen wollen. Strategisch-säkulare Erlösungsversprechen geraten in einer Demokratie unter strategischen Rechtfertigungsdruck dessen, was in einer Gesellschaft noch tolerabel ist: Wie ein Stachel im Fleische bleibt jedoch die „*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*“ (Johann Baptist Metz) eine befreiende Kraft der Erinnerungskultur. Ihr ethischer Charakter besitzt nicht nur eine zeitüberlegene Vermächtnisdimension, sondern sie rechtfertigt eindringlich die ontologische Wirklichkeitsauffassung gegen eine objektivistische Fortschrittsgläubigkeit, die mit ihren diskontinuierlichen und zukunftssträchtigen Zielsetzungen zu einem hyperindividuellen, selbstauflösenden „Bewältigungsproblem“ der Menschen zu werden droht.

Methodologische Rationalisierung ist beispielsweise kein existenziales Korrektiv, dass mehrdimensionale Komplexität „bewältigen“ soll: Historiker Rudolf Vierhaus erörterte „Vergangenheit als Geschichte“, als würde irrtümlicherweise zum einen die „Vergangenheit“ mit „Geschichte“ als etwas „Vergangenes“ identifiziert und abgeschlossen. Zum anderen sind anthropologische Konstanten des Denkens, Leidens und Empfindens eigentümliche, überzeitliche und wiederholende Vorstellungen einer Wahrheit, die dem Einzelwesen „Mensch“ als „Typus“ (griech. „*Typos*“) selbst in seiner einmaligen, einzigartigen und historisch bedingten, inneren Gestaltungskraft mitgegeben ist. Ihre „typologische Geschichtshermeneutik“ (Eugen Drewermann) ist im Kultursystem von typologischer Relevanz, menschlich etwas hermeneutisch Vorbildhaftes, das die Seele der Kultur weder panrationalistisch noch objektiv bis zur Leblosigkeit „transformiert“, sondern den Menschen metaphysisch so nimmt, wie er in seiner subjektivi-

ven und wesenhaften Eigenart zu verstehen ist: Die ihm gestiftete „Sinndimensionalität“ bewahrt sprachlich, kontinuierlich wiederholend und methodisch „das Vergangene als Typos einer gegenwärtigen (unvergänglichen) Wahrheit“ (Eugen Drewermann).

Die Leugnung des Erinnerns und die Missachtung des Gedächtnisses schien in Goethes „Faust“ – in einer entschieden negativen Entschlossenheit zum „Vergangenheitshass“ (Manfred Osten) – bereits ein figürliches Denkmuster vorwärts gelebter Diskontinuität gefunden zu haben. Da zwischen Vergangenheit und Gegenwart ein direktes finales Verstehen wissenschaftlich nicht nachweisbar ist, als wäre der rückwärts verstandenen Geschichte sowohl ein historisch verbindlicher „Vorläufercharakter“ eigen als auch eine stringente Folgerichtigkeit immanent, bleibt das allein der methodischen Sprachform vorbehalten: Die verstandeseinseitige Aneignung ist die modernistisch finale Konstruktion. Nicht selten wollen Menschen sie im wünschenswert „geübten“ Wechselspiel ausleben.

Ihre Form sog. „Gegenwartsbewältigung“ bedarf zuvor der Ernsthaftigkeit einer „Historisierung“, um wenigstens aus dem ökonomischen take off, den sozialen und politischen Aufbauleistungen, Einsichten, Lehren, Konflikten, Kriegen und Konsequenzen der Vergangenheit, auch wenn sie nur die letzten beiden Jahrhunderte betreffen, nachhaltige Schlüsse zu ziehen. Allerdings wäre das bloße Postulat, die Rekonstruktion der Geschichte als eine wahre Geschichte, immer ein fragwürdiges Unterfangen: Es ist eigentlich ein Widerspruch in sich, denn als beste Absicht ist es weder definitiv noch final, sondern immer eine unabgeschlossene Interpretation: Worte sind in Kontexten Gestaltungs-, Bewegungs- oder Sinnträger von Geschichte, formulieren Geschichte oder „hinterlassen“ Spuren, wie die insbesondere von „Verächtern der Humanität“ (Günther Anders). Insbesondere sind sie kriminalistische Zeugnisse einer historistischen „Wortnahrung“, die in der ideologischen Geschichte zwischen Menschen tiefste und hässliche Narben hinterlassen haben.

Im „Auffinden von Geschichte“ ist die Rekonstruktion vielleicht eine „gegenwärtige Aussage über Vergangenes“, aber pau-

schal keine „Vergangenheitsbewältigung“ – wahrscheinlich im Partiiellen eine „gedeutete Vergangenheit“, die zu orientierender Geschichte werden kann.^{12a} In Vierhaus' Buchtitel „Vergangenheit als Geschichte“ übersteigt „Vergangenheit“ – ohne ein auf Ganzheitlichkeit zielendes Pathos-„Schema“ sein zu können – im Vergleichenen um ein Mehrfaches den Begriff „Geschichte“: Das „Geschehene“ („res gestae“) wie die „Erzählung des Geschehenen“ („historia rerum gestarum“) sind mit „theoretischen Vorleistungen“ für den forschenden Historiker gleichermaßen „geschichtlich bedingt.“^{12b} Vierhaus' gelehrte historische Haltung, eine gegen den Historismus kritisch gerichtete „Absage an die Geschichte als Vergangenheit“^{12c}, konzipiert viele Aspekte des Wirklichen und des Möglichen, aber auch die strategische Fülle des Gebrauchs und Missbrauch, der Chancen und des Scheiterns. „Aufklärende“ Geschichte macht auch nachdenklich, weil sie zum einen wahrhaft, modal-dispositiv, bewusst, kognitiv und wahrscheinlich ist, zum anderen ihre Kontingenz nicht bestreiten kann. Die Wirklichkeit als kaum erfüllbares Aufgabenfeld sprachlich-nuancierter Gerechtigkeit ist annähernd vielleicht ein genuiner Indikator – ein wissenschaftlich-kognitiver Anerkennungsmodus, der sowohl dem Reichtum der Schöpfung entspricht als auch den geistigen Reichtum des Denkens und Sprechens realisiert: „Kommunikation“ wäre funktional *der* Zweckaspekt, der durchaus ein wichtiger ist, weil er Menschen geistig bzw. „zeitgerecht“ zum „homo translator“ erhebt.

Nicht zu vergessen ist der Umstand, dass Publikationen der Geschichtswissenschaft oft provozieren, wenn sie ambivalent, tendenziös, wahrheitswidrig, erfunden oder plagiatorisch zum Einsatz kommen. Freiheit ist der aporetische Verfahrensmodus, der in der Kontroverse den Schlüssel zum Verständnis liefern kann. Nicht nur provozierende Differenzen schaffen störende Ungleichheiten zwischen „Vergangenheit“ und „Geschichte“, wenn deren Problembereiche durch Themafragen, methodische und stilistische Einschränkungen oder bewusste Reduktionsmodi zu analysieren und zu bewerten sind. Perspektiven relativieren zugleich spezifische Wahrnehmungsweisen und werfen Fragen

auf, wie weit der Historiker mit seinen Mitteln objektive Modalitätsstrukturen vergangener Wirklichkeit wiederzugeben vermag oder in welcher Wahrnehmungs- und Gestaltungsrelation er zu den sprachlich objektivierten Sachverhalten steht.

Aus solchen metasprachlichen „Übersetzungsverhältnissen“, die im Identifikationsmodus der Literarizität auf Geschichte, Dichtung und Religion intentional Einfluss hatten, ist abzuleiten, dass in jedem Teil der „Weltgeschichte“ und „Weltliteratur“ in latenter Form „Vergangenheit“ beteiligt ist, die selbst durch bewusstes rationales Vergessen produktiv nicht zu „bewältigen“ ist. In ontologischer Deutlichkeit für interdisziplinäre wissenschaftliche Sinnfragen bekräftigte der Wirtschaftshistoriker und Soziologe Max Weber eine Traditionalität der abendländischen Metaphysik, die – unabhängig von Luise Schorn-Schütte – vom Kieler Philosophen Kurt Hübner im Jahre 2001 in seiner „Allgemeinen Metatheorie“ formuliert wird, da sie prinzipielle Beziehungen im Zusammenhang von Christentum, Natur- und Geisteswissenschaften sowohl zwischen Profanen und Numinosen als auch zwischen Mythischen und Religiösen offenlegt.

Hübner fordert eine „Kontingenz des Ontologischen überhaupt“ ein: Grundsätzlich ontologisch-wissenschaftliches Denken kann aber nicht nur Unterschiedliches auf den Mechanismus evolutionär-naturalistischer Metaphern übertragen, sondern erneuert und reintegriert auch alte Beziehungen im Wechselverhältnis von „Erneuerung und Renaissance“. Damit revidiert sich seit Mitte der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts eine allseits herrschende erkenntnistheoretische Konjunktur, die das anthropologische Subjekt des 17. und 18. Jahrhunderts mit weitgehend operationalisierter Bestimmbarkeit in der Geschichts- und Literaturwissenschaft berücksichtigt hat.¹³ Während Hübners philosophische Theorie, die sich der theologischen Kritik nicht entziehen kann, möglichst viele Reflexionsebenen beachten will, hat Schorn-Schütte ein geschichtswissenschaftliches Konzept vorgeschlagen, das für Frühneuzeitforscher Neuorientierungen einfach ins Gespräch bringt: Begrifflichkeiten konkreter Forschung, Überblicke von weiten Zeiträumen und mentale Darstellungsformen des Biographischen.

Gleichsam gegen den Mainstream der dominierenden Erkenntnistheorie gerichtet erlebte ein altes Paradigma gewissermaßen eine europäische Renaissance: Darin zeigte sich das metaphysische Interesse an der Kohärenz des „Subjekts“ in den Geisteswissenschaften. Vergleichbare Lebensprogramme, verkörpert durch Ignatius von Loyola und Johann Wolfgang von Goethe, repräsentierten im krisengeschüttelten Zeitraum vom 16. bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts jeweils die Ganzheit einer persönlichen Weltsicht, Selbstbeobachtung, Imaginationskraft sowie im Wesenhaften ein teils ungebrochenes teils gereiftes Naturverständnis. In ihnen hatten sich biblische Orientierungen, innere Erlebnisräume und literarische Horizonte im verklärten „Berg-Höhendienst“ von Loyolas religiöser Bildung bis zu Goethes berghoher „typische[r] Gestalt eines aufklärten Humanitätschristentums“ erweitert. Noch Goethes Bildungsgesetze verstanden den Menschen sowohl ontogenetisch als auch anthropologisch im selbstkultivierenden „Wechselverhältnis, in dem das materiell Feste und der Geist einander bedingen“.¹⁴ Auch hatte sich für die erste große Rede Jesu im Matthäus-Evangelikum nicht erst seit dem 16. Jahrhundert die Bezeichnung „Bergpredigt“ eingepägt, denn sie war als Verkündigung der vollkommenen immanenten Gerechtigkeit des neuen Gottesreiches die innerste „Erfüllung“ des alttestamentlichen Gesetzes.¹⁵

Wirkungsvoll und wegweisend sind in der Kirchengeschichte aus strategischen Gründen Klostergründungen geworden. Benedikt von Nursia (480 – 547 n. Chr.) hatte auf dem 516 m hohen Monte Cassino (Abruzzen) – anstelle eines alten Apollotempels – der 529 n. Chr. gegründeten benediktinischen Klostersgemeinschaft eine feste Regel gegeben, die zur Grundlage aller späteren Ordensregeln von Armut – Gehorsam – Ehelosigkeit (Zölibat) wurde. Das Kloster wurde jedoch 577 erst von den Langobarden und 883 dann von den Sarrazenen ausgeplündert und zerstört. Bereits in der Antike, Spätantike und besonders seit dem Mittelalter hatte sich die Prophetie des kommenden Gottesreichs im anschaulichen Bild eines Gottesberges veranschaulicht.

Ein „Heiliger Berg“, wie der landschaftlich herausragende katalonische „Montserrat“ („Gesägtes Gebirge“) bei Barcelona^{15a}, wurde seit dem 8. Jahrhundert für katalonische und fränkische Christen zum religiösen Leitbild im Kampf gegen die Sarrazenen – zum „Herz des Widerstandes“, das Ernst Benz in seinem Inspirationsprogramm „Montserrat“ reichhaltig verdichtet hat. Danach sind Klöster kulturelle Erinnerungsstätten, denn sie materialisierten orientierende Bildungsprogramme und bewahrten spirituelle Verdichtungskerne kollektiver Einbildungskraft. Ähnliche traditionelle Sinngebungen veranschaulicht im Sinai der Berg „Horeb“ als Stätte der alttestamentlichen Gesetzgebung. In Griechenland ist es der Bergrücken „Athos“, die orthodoxe Heimstätte des byzantinischen Mönchtums mit dem Heiligen Berg „Ágion Óros“: „Heilige Berge“ repräsentieren für die Religionen geistgemäße Sinnbilder des äußerlichen wie innerlichen Schauens.

Geformtes der Berge ist im überschaubaren Raum irdisch Gegebenes, das den Menschen trotz seiner inneren Kräfte ebenfalls nur zu begrenzter Zielgebung erheben lässt, auch wenn der Himmel in seiner Grenzenlosigkeit nahe sein könnte. Seine nahezu absolute Eindrucksfähigkeit in mächtiger Bergwelt brachte in menschlichen Seelen das zum Klingen, was in ihnen die religiöse Seinserfahrung und hermeneutische Weltanschauung personifizierte. „Heilige Berge“ sind in unvergänglichen Formen religiöser Rede und tropologischen Denkweisen „loci theologici“. In ihren spirituell wie intellektuell anschaulichen Raumkonzepten konturieren sie die Berg-Orientierung, um den Gott suchenden Menschen sowohl Aneignungsmodi für Ort, Richtung und Weg als auch Handlungsmodi der Anerkennung für die Friedensstiftung, Versöhnung und Nächstenliebe zu geben. Mit dieser gläubigen Orientierung, die jene Menschen von modernistisch kognitiver Akzeptabilität unterscheidet, verbinden sich Ordnung, Raum und Maß eines erfüllten Lebens. Kurzum – Wahrheit, Wahrnehmung und Bewahrung des Ewigen im Zeitlichen.

Das „Kreuz“ auf dem Berge symbolisiert die unsichtbare Durchgangsstation: Die Verklärung „auf dem Berge“, das eigentliche Vorbild der christlichen Symbolik als „transfiguratio Domi-

ni“, verinnerlichte und vollendete das Wirklichkeitsfundament für die Erfahrung des Seins. Der Vorblick auf die Auferstehung ist das „Herzstück des Evangeliums“, denn es betrifft sowohl die „innere Erhebung“ des Menschen als auch seine Tugendübung als geistige Schau von Bild-Evokationen. Die typologische Umwandlung der Gestalt Christi – allerdings nicht als hellenistische Metamorphose – geschah in den drei Tagen auf Golgatha vom Kreuzestod bis zur „himmlischen Auferstehungsherrlichkeit“ (Rudolf Pesch). Der Patriarch von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos (344/54-407 n. Chr.) deutete dies als seelische Wirksamkeit des Heiligen Geistes: „Der Herr wollte zeigen, zu welcher Herrlichkeit der Kreuzestod führt“.^{15b}

Die mittelalterliche Auferstehungsfeier wurde seit dem 11. Jahrhundert zunehmend dramatisch ausgestaltet, denn die offenbarte österliche „*Visitatio sepulcri*“ bewegte im Gottesdienst Menschen, die in besonders schwierigen Zeiten von „lebendiger Hoffnung (1 Petr 1, 3) erfüllt waren. Allseitige Grenzerfahrungen mobilisierten theopolitisch „kämpferische“ Strategien: „Kreuzzüge“ seit dem 11. Jahrhundert wirkten wie anstachelnde Auslöser und galten christologisch – das Ganze der Kirche symbolisierend – als „Gerechte“ bzw. „Heilige Kriege“, um zukünftig das Vorgehen im Südwesten Frankreichs gegen Häretiker wie die Katharer bzw. Albigenser zu rechtfertigen oder im Osten das Heilige Land dem Christentum zu sichern: Konstantinopel, Constantins östliches Rom, hatte als „Schatzkammer des klassischen europäischen Erbes“, so John J. Norwich in seinem Werk „Byzanz“ aus dem Jahr 2006, im vierten Kreuzzug von 1205 nicht nur eine verheerende Zerstörung erlebt und katastrophale Stimmungen im Abendland entfacht, sondern das Fest der Verklärung in der katholischen Kirche hatte ein ebenso grausamen Anlass. Der Fall Konstantinopels im Mai 1453 durch Sultan Mohamed II. erschütterte Europa, indem es zugleich verändert wurde. Papst Callixtus III. (1455-1458) krönte 1457 das Fest der Verklärung Christi, das zum Dank an den Sieg über die Türken bei Belgrad erinnerte, indem er es der ganzen Kirche im Abendland vorschrieb.

Bedrohungen der Kirche hatten Gläubige stets zur inneren Abwehr angestachelt, die immer wie ein Dorn der Sehnsucht see-lische Einstellungen schärfte. Was das Leben der Menschen bestimmte, normierte kirchlich eine wechselseitige Bedingtheit der „Ordo“-Welt, deren Ursprünglichkeit jeden irdischen Stand umfasste. Was sich sehr früh herauszubilden begann, war mit den Worten Hans Klings die Orientierung seines Buches „Das Christentum“, nämlich ein „**kosmisch-räumliches Schema**“, das historisch mit „**seinshaft-logischen Begriffen**“ argumentiert und eine abstrakte Begriffshuberei meidet. Nicht plakativ, sondern beispielhaft und kontrastiv-strategisch erinnert in Katalonien der „Montserrat“ an Gottes Gesetz, Nachfolge und Solidarität, dagegen das „Rolandslied“ vielfach an aufbrechender Uneinigkeit, Verrat und Niedertracht. Wenn Menschen dem kreativen Zusammenwirken ihres Denkens, Hörens, Sehens und Handelns von innen her vertrauen und in sich hineinhören, um herauszufinden, was sie bedrückt, kann das ein Wachwerden prägnanter Unmittelbarkeit verständlich machen, dem die politische Gebundenheit und bloße Weltaneignung nicht fremd ist. Allein ein solches Ethos, dessen inneres Auge ein lauterer „Herz“ beseelt, kann ideologische Widerstände brechen und ein authentisches Streben nach „Gerechtigkeit“ wecken: Aneignendes Verstehen der Zeichen Gottes überwindet jegliche Art der Hoffnungslosigkeit, verschafft Menschen die notwendige Distanz gegenüber dem Bösen oder konterkariert ganz konsequent die Diktatur des Konformismus.

Personifizierte Grundlage des literarischen Roland-Textes ist die Ausgabe und Übersetzung des Epos in der Fassung von Dieter Kartschoke. „Montserrat“ und „Rolandslied“ bezeugen im zeitgemäßen Widerstehen gegen Feinde und Häretiker innere Unruhen, die wie geopolitische Impulsgeber der Kirche die strategische Bedeutung der „Vier Schriftsinne“ ins Spiel bringen. Hermeneutisch trafen sie im Westen wie im Osten des karolingischen Reiches auf spezifisch differenzierte Verhältnisse und missionarische Entstehungsumstände. Ihre programmatischen Indikatoren sind in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Forschung ein innovatives Aufgabenfeld: Bewegungsmuster,

Schemata und Begrifflichkeiten gestalten im Logoschristentum die innere Einheit von „Erneuerung und Renaissance“, aber didaktisch-konsequent als erinnernder, gedanklicher und argumentativer Zusammenhang. Im Mittelpunkt steht freilich die raumgreifende Ausprägung der trinitarischen Natur Gottes, die zugleich eine ikonographische und phänomenologische Rezeptionsvorstellung impliziert. Mit ihr sollen heilige, typologische wie literarische Exempla – anhand der Grenzphänomene „Montserrat“ und „Rolandslied“ – initiativ, kohärent und komplementär aufeinander bezogen werden.

Denkbar konstituiert die offenbarte Weisheit dieser zwei Interpretationsexempla ein kongeniales Erlösungsmodell, in dem sich biblische, historische, exegetische, literarische, theologische und charismatische Elemente vereinen. Erst diese kulturelle Gemeinsamkeit des Menschlichen, die auf die eigentümliche Gleichheit sozialer Gesetze vorbereiten soll, modelliert eine geistig-anschauliche These innerer Einheit und gedeuteter Vergangenheit: „Montserrat“ und „Rolandslied“ oder Memorialkultur und Literarizität, die zur Relation des biblischen Beispiels Abraham als eines Sinnbilds der jeweils historisch-gegenwärtigen Zeit (Hebr 9, 9;11, 19) und der des fränkischen „Rolandslieds“ stimulierten, nobilitierten mit der „Kraft des Heiligen Geistes“ (Markus Bünning) Werte des Königs Karl bzw. Kaisers Karl den Großen.

„Montserrat“ und „Rolandslied“: Logoschristliche Rezeption und typologische Relevanz

Aus der Karlssage entstand der karolingische Kern einer Erstfassung, die „ins Lateinische gefasst“ (mhd. „in di latine bedwungin“: V. 9082-9083) wurde; diese wird als „travelling concept“ (Doris Bachmann-Medick) zur übersetzten Vorlage eines altfranzösischen Versepos, das wiederum einem Geistlichen die Übersetzung in eine mittelhochdeutsche Märtyrerlegende abverlangte:

1. Schon allein unter diesen gemeinsamen „Gesichtspunkten, dem des Dichters und dem des Predigers, ist es erlaubt, objektiv schlüssig von einem *ordo commixtus* zu sprechen“ (Herbert Backes).
2. Der Heilige Berg „Montserrat“ ist ein unvergänglicher „locus theologicus“, der die Lobpreisung und „Anbetung“ („adoratio“) Gottes tropologisch im Reichtum einer „doctrina christiana“ repräsentiert.
3. Modi und Exegese biblisch konkordierender Wortprophetie harmonisieren die Maßgabe der drei Zeiten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Tropologisch, symbolisch-typisch und gottgewollt bewahren sie den „verborgenen Sinn“, der Übersinnliches enthüllt und die heilsgeschichtliche Beziehung mit dem Neuen Bunde intendiert.
4. Montserrats Heiligkeit verehren – wie Ernst Benz zahlen-symbolisch von Gott her bekundet hat – „seit Urzeiten zwölf Eremitagen, die dem Abt des Klosters unterstellt waren“, ähnlich dem Umfassenden der zwölf Stämme Israels, dem Zwölferkreis, den zwölf Paladinen des Rolandslieds, die den fränkischen Schutzherrn Roms, den

König Karl, in seiner Symbolhaftigkeit mit einem Heldenkreis innerer Verbundenheit zusammenschlossen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdringen sich von der Symbolik der Zahl Zwölf im Gleichnis der Hoffnung bzw. im Bild des Neuen Jerusalem.

5. Die anscheinend „amöne“ Naturordnung des Eremiten symbolisiert die „ursprüngliche Gottesschöpfung“ wie ein „Paradiesgärtlein“, mit dem er die „Welt des verlorenen Paradieses“ in erwartungsvoller Kontemplation wie eine „winzige Insel“ zwischen Mikro- und Makrokosmos wiederherzustellen versuchte. Die „Differenzlogik‘ von Transzendenz und Immanenz“ wird durch die „Widerfahrnis göttlicher Gnade“ als „Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens“ (Felix Prautzsch) überboten: „Das Paradiesgärtlein ist ein Ursymbol der mittelalterlichen Mystik“ (Ernst Benz).

Zwischen alttestamentlichem Typus (Röm 5, 14; 1 Kor 10, 6) und neutestamentlichem Antitypus ist die Typologie (1 Petr 3, 21; Hebr 9, 24) als hermeneutische Methode eine wissenschaftliche Betrachtungsweise, die das Verhältnis der Ähnlichkeit erstens durch die Vorbildlichkeit des Alten Bundes am Beispiel Davids und durch die teleologische Schau der Geschichte auslegt. Zweitens ist das, was im geschichtsmächtigen Geist Gottes geschah, stets bezogen auf das Vorbild Abraham und dann „verschoben“ auf das Höhere, auf den „vorausexistierenden Christus“ – als das blutige wie unblutige Opfer Christi. Ihre typologische Verheißung, deren Relation stets vom Antitypus auf den Typus zu beziehen ist, fundamentierte sowohl Unvollkommenes zum Vollkommenen als auch im Karolingerreich die kulturelle Kontinuität der Geschichte Europas, die mit der Authentizität des Logoschristentums und des radikalen Humanismus im Wortbedeutungsraum eins werden sollte: Die Zentralität „Heilige Berge“ und die Auslegungsmethode „Typologie“ – auch „Vier Schriftsinne“ genannt – integriert heilsgeschichtlich ein menschlich-„eingewurzelt“, raumorientiertes Lebens-, Glaubens- und

Bildungsprogramm, weil sie nach Ansicht Thomas von Aquins durch Gottes Absicht und Fügung nicht nur im Weissagungsbe-
weis Typen, Personen, Sachen, Handlungen und Begebenheiten
des Alten Testaments vorabbilden, sondern auch Zukünftiges in
mystischer Glaubwürdigkeit, in gedachter sprachlicher Gerech-
tigkeit, heilbringend vorausdarstellen.

Innerhalb der religions- und kulturhistorischen Tradition
konkretisierte, memorierte und inspirierte das benediktinische
Kloster auf dem „Montserrat“ bei Barcelona um das 10. Jahrhun-
dert eine modi-verschmelzende, gottesdienstliche „doctrina“ im
Geist einer christlichen Komposition: Der letzte von fränkischen
Königen eingesetzte Graf Wilfried I. von Barcelona, genannt
„Wilfried der Haarige“ (span. „Guifré el Pilós“), hatte die „Spa-
nische Mark“ (span. „Marca Hispánica“) des Karolingers Karl,
des späteren Karls des Großen, mit dem Montserrat-Gebiet samt
vieler Eremiten im Jahre 795 gegen das Omaidische Emirat von
Córdoba behauptet. Denn seit der arabischen Eroberung Spa-
niens, die mit der Schlacht nahe bei Gibraltar, genauer gesagt
bei Xerxes de la Frontera, im Jahr 711 begonnen hatte, erlebte
das fränkische Heer im nordspanischen Kriegszug wie beispiele-
weise gegen das heidnische Zaragoza (Saragossa), während ihrer
Heimkehr unter der Nachhut-Führung des Markgrafen Roland
von Bretagne im Tal von Roncesvalles (Königreich Navarra) eine
schreckenerregende Niederlage. Das war das eigentliche „Teu-
felswerk“ (V. 2365), das sowohl das gegen die biblische Wahrheit
verstoßende Verhalten Geneluns und Masilius⁴ entlarvte als auch
das moralische Scheitern ihrer Heimtücke und Verschwörung
vorausdeutete: Bündnis und Verrat gegen Roland (V. 2367-2374)
verschärften wie in der Homiletik – allerdings im Kontext von
Rhetorik und Kommunikation – das Kontrastgeschehen gegen-
über der Sendung „wahrer Jüngerschaft“.

Dieser Sagenstoff, von dem kein urkundlicher Kern bezeugt
ist, literarisiert wie ein „traveller concept“ das scheinbar adaptier-
te Faktum von 777/8 und die Vernichtung der fränkischen Nach-
hut, die in dem altfränkischen Versepos „Chanson de Roland“
(„Rolandslied“) erzählt wird. Ob die Geschichtlichkeit der Hel-

dendichtung überhaupt ein kulturelles Gedächtnis begründet, ist ein weites Feld, da sich sagenhafte, „historische“ Wurzeln im Umgang mit ihrer assoziativen Verwendbarkeit leicht ins Literarische der „travelling concepts“ verschoben hatten: Fiktionalität und Rezeption verwischten im literarischen Aneignungsmodus, der sich nachweisbar wenig von der zeitgenössischen Geschichtsschreibung unterschied, sprachliche Kontexte zwischen Sage und Geschichte. Die Zeitverhältnisse bestimmten „Übersetzungsprinzipien“ der Kontinuität und Diskontinuität, die nicht nur Erkennungsmerkmale der klassischen Bildung latent wahrten, sondern auch den Geist der „*Romanitas*“ in der „Bildungsgemeinschaft“ problematisierten, als sich der „Übergang vom ‚römischen‘ zum ‚fränkischen‘ Gallien zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert“ (Raphael Schwitter) vollzog. Während das ideologische Potenzial römischer Literatur verblasste, kam es nicht nur in Aquitanien langsam zur „Herausbildung einer heterogenen romano-fränkischen Elite, die durch die gemeinsame Ausbildung am Hof und den anschließenden Königsdienst freundschaftlich miteinander verbunden war“ (Raphael Schwitter).

Innenpolitische Priorität besaß die Stabilität der fränkischen Grundherrschaft in der Rechtsform der „Kleinwirtschaft“, die zur Festigung großer reichs- bzw. kirchenrechtlicher Verhältnisse beitragen sollte: Die „*precaria verbo regis*“, die Doppelheit von Kirchengut und Stiftsvasallität, vereinte und steigerte die Macht und Verantwortung der Kirche. Wolfram von Eschenbach (1170-1220) behandelt in dem Fragment gebliebenen Epos „Willehalm“ („Wilhelm“), das von 1215 bis 1218 entstanden war und auf eine nicht erhaltene Fassung des Gedichts „*Bataille d’Aliscans*“ in den „*Chansons de geste*“ des 12. Jahrhunderts zurückgeht, militärische Auseinandersetzungen in Septimanie. Wilhelm I. der Heilige (ahd. „Willehalm“: gest. 812), Graf von Toulouse, war 793 den auf den Vormarsch nach Carcassone befindenden Sarazenen in einer Schlacht am Zusammenfluss von Aude und Orbieu unterlegen. Ludwig der Fromme (778-840), Sohn Karls des Großen – als „*Louis de Pieux*“ Unterkönig von Aquitanien (seit 781), König des Fränkischen Reiches (seit 814) und seit 813 Kaiser – hat

Wilhelm nicht nur unterstützt, die stets umkämpfte Spanische Mark 801 zu sichern, sondern auch 801/803 dazu beigetragen, Barcelona von den Sarazenen zurückzuerobern. Im Jahr 812/13 schlug Ludwig einen Aufstand der Basken nieder.

Im nordöstlichen Navarra der Karolingerzeit gab es mit dem ältesten benediktinischen Kloster „San Salvador de Leyre“ im 11. Jahrhundert u.a. in der Liturgie eine fränkische Renaissance und monastische Pflegestätte lateinischer Bildung: Im wahren Kult ritueller Anbetung werden Menschen durch die geopferete Persönlichkeit Jesus Christus versöhnt. Denn sie repräsentiert diejenige Sinngabe der Liebe, die keine philosophische Strategie durch eine hermeneutische Akkommodation innerpersonaler Kommunikation oder ein Wunderwerk ganzheitlich-dreieiniger Akkommodation wie in einem Modell herbeizureden vermag. Im Gegenteil, ihre Selbstüberschreitung ist menschenbezogen und sie konkretisiert konsequent – in radikaler Theozentrik – den demütig-klaglosen Leidensdruck Abrahams, der seinen Sohn Gott (Gen 22, 1-19) nicht vorenthalten wollte.

Umfassend ist dieser Wille Gottes, der wesenhaft die Wahrheit menschlichen Seins auslegt, denn er entschlüsselt sowohl die himmlische Einzigkeit der „allerheiligsten Dreifaltigkeit“ als auch literarisch die irdisch-opportune „Akkommodation“ des mächtigen Christus aus königlichem Geschlecht – nicht zu vergessen ist die geoffenbarte „Gottesgebäerin“ Maria: Karolingische „Reichsaspekte“ konkretisieren die Spiritualität und Leidensfähigkeit im liebenden Gott. Was das Kreuz enthüllt, ist wahrlich die Offenbarung, deren Existenz zur Orientierung himmlisch-irdischer Strategien verhilft. Sie enthüllt im Besonderen ihre latent vorhandene theopolitische Oralität im „hörenden Herz“ (1 Kön 3, 9), traditionsgemäß gleitend im fränkischen Südwesten „Aquitanien“ und schwierig, aber kirchlich anpassungsfähig im nordöstlichen Sachsen, weil dort christliche Tugenden germanischen Heldenvorstellungen essentiell widersprachen.

Schon aus dem Grunde war von einer homogenen reichsprachlichen Volkskultur im karolingischen Reich nicht im Entferntesten auszugehen. Reichsweit oktroyierte oder regional

schöngeredete „Verschmelzungen“ waren in der historischen Wirklichkeit meistens Modi einer langfristigen Vermittlungs- und Aneignungsstrategie, in der Regel schwierige kulturelle Anerkennungsprozesse, die sowohl Menschen ihrer Zeit ausnahmslos in Atem hielten als auch wissenschaftliche „Transformationen“ scheinbar objektiv und begrifflich „bewältigten“:

1. Gottes Trinität personifiziert nicht nur reichskirchlich die Mittlerschaft Christi im altsächsischen Heldenepos „Heiland“ („Heliand“: um 830), sondern identifiziert sie auch stilistisch mit der Lebensgeschichte Jesu, so dass verherrlichende Ausschmückungen ein Christus-Bild zeichnen, die das Heil des neuen irdischen Gefolgschaftskönigs im Licht der Macht Gottes – anfangs gleichberechtigt mit der germanisch-religiösen Schicksalserfahrung – des kurz zuvor bekehrten Sachsenvolks sanktionieren.
2. Im Vertrauen auf Gott sollten bisher unbekannte christliche Begriffe als „gewährtes“ Mysterium wirkungsvoll den sächsisch-germanischen Wortschatz bereichern. Christus, der „Herrscher“ („thiodan“), Gefolgsherr einer Schar edler Krieger („folk drohtin“) kämpfte gegen Dämonen und „unreine Geister“, die sich klar von den Geistwesen der Engel unterschieden.
3. Heiligenverehrung und christlicher Segen bestimmten die verehrende Gedenkfeier in der Glaubensgemeinschaft, um Formen der Zauberbeschwörung zu verdrängen oder ganz zu ersetzen. „Missionierte“ Menschen „erlebten“ die lateinische Fremdsprache im Zusammenhang einer geheimnisvoll-feierlichen Liturgie, in einer äußerst gefühlsbetonten, mystischen Schau, auf deren Inzensen sie gläubig durch Kreuzzeichen und Kniebeugungen reagierten.
4. Wenn davon auszugehen ist, dass die spanische Literatur zuerst mit der kastilisch geschriebenen Literatur begonnen hat, dann würde die „Karlssage“ und das Rolandthema im Vergleich mit dem „Lied von mei-

nem Cid“ (span. „Cantar de mio Cid“), dem Leben des vorbildlichen Ritters Rodrigo Diaz de Vivar (El Cid), zeitlich vorausgehen. Für diese Einschätzung spricht sowohl die ermittelte Zeit zwischen 1195 und 1202 als auch die Eigengesetzlichkeit der spanischen Entwicklung, die im Unterschied zum fränkischen Mittelalter mit einer kulturellen „Verspätung“, aber ohne dem Beigeschmack von „Rückständigkeit“, begann.

Das epische Geschehen im mittelhochdeutschen „Rolandslied“ wird durch Erwartungen der Missionierung in die Gegenwart des alttestamentlichen Gottes, des Befreiers (Ex 3,14), Beschützers (Ex 20), Helfenden (Gen 12, 1-5) und Gerechten (Spr 15,9; Ps 89, 15; Ps 110, 4) übertragen. Demut, den Germanen wegen der Knechtsgesinnung verdächtig, konnte wie Mitleid, schlechtes Gewissen oder Menschenliebe für „Missionierte“ nicht gleich ein vertrautes Predigtthema sein. Zugleich wurde die Anpassung und Gestaltung im mittelhochdeutschen Text des bayerischen „Pfaffen Konrad“ (mhd. „phaffen chunrat“: V. 9079) mithilfe seiner „wahren Übersetzung“ akkommodiert und biblisch-tropologisch, theopolitisch wie theodramatisch dargestellt. Vom Tod umfängen betete Roland zu Gott und empfahl ihm seine Untertanen: „Die befehle ich aller deiner Barmherzigkeit an. Alle seine Getreuen, tot oder noch am Leben, nimm auf in Abrahams Schoß“ (mhd. „di beuilhe ich zu dienen Gnaden. alle di in mit trûwen mainen, lebendige oder verschaiden, bestatige sie in Abrahams barm“ (V. 6912-6914). In der Literatur erhält das „Rolandslied“ eine hohe Wertschätzung, denn in einer „durchaus disparaten Rezeptionsgemeinschaft“ (Felix Prautzsch) hat es zweifellos die „Idee der Universalität von Christentum und Kaisertum, das Ethos der Kreuzzüge und das kriegerische Menschenideal der vorhöfischen Feudalgesellschaft“ (Erich Köhler) theopolitisch unterstrichen.

Insbesondere die Übersetzung aus dem Altfranzösischen ins Mittelhochdeutsche stellte große Herausforderungen an das Können des „Übersetzers“ und an das sprachliche Geschick sowohl im Strategiegebrauch seiner „anders gearteten“ (Doris

Bachmann-Medick) und „zeitgerechten“ Modi als auch im Horizont seiner intendierten moralischen Reformen: Rhetorische Predigtkunst, die literarisch und interpretativ die Überlieferung, Übersetzung und Normen im Wahrheitsdienst ihrer glaubensorientierten Wirksamkeit hätte auswerten können, wurde in „gelebten“ mittelalterlichen Formen der Wahrheitsfindung – vielleicht in der Praxis als schwarz-weißer Kontrast – zum strategischen Lenkungsinstrument.

Die Bibelvermittlung wird zur kommunikativen Folie der Dichtung; sie legitimiert und steigert die Komposition im analogen Ausdruckswillen oder figuriert inszenierte Personen und Geschehnisse. Ganz gezielt sind beispielsweise die V. 1925, 2375-2414, 2853-2900 und 3603ff. bibelanalogue auf den Verräter Genelun alias Judas, den Anti-Helden christlicher Ordnung und Pflichttreue, wie auf ein homiletisches Deutungsgefüge projiziert. Konrad wollte die eigene Sinn-Akkommodation, die modifizierte Umarbeitungen und freizügige Versergänzungen zuließ, in der figurativen Genelun-Gestalt als biblisch-transparente, dualistisch-historische Negation „rechtgläubiger“ Geeignetheit präsentieren: Karls „herren“ sind – wie Herbert Backes ausführt – die wahren „Jünger“ Christi, die „gotes lere“ (V. 7893) als seine Paladine befolgen.

Der „wahre Sinn“ orientierte die vierfache „Sensus“-Hinnahme der kirchensprachlich-tropologischen „Gerechtigkeit“. „Übersetzer“ der Glaubenswahrheit, die ihre schwierige Aufgabe der Kirche gegenüber erfüllten, waren keine (Re-)Konstrukteure des Glaubensguts, genauso wenig wie in „Transformationen legendarischen Erzählens“ (Felix Prautzsch) „Transformer“ bzw. „Transformateure“ den Willen zeigen, das Spezifische, das Wesen ihrer jeweiligen „Transformation“, näher erklären zu wollen. Vielmehr trafen im 12. Jahrhundert stabilisierende Strategien des „wahren Übersetzers“ auf eine antizipatorische Gesinnung, die sich gleichsam in der Typologie, Glaubwürdigkeit und Authentizität der Sprache ausdrückte. In deren Geist sollten die Sätze untereinander mit dem Inhalt des Ganzen in Übereinstimmung gebracht und von der Wortwurzel her sinnorientierend entfaltet werden.

Prinzipiell wurden biblisch konkordierende „Schlüsselwörter“ des inneren „Bergaufstiegs“ – wie sie Herbert Backes an Wortschatzbeispielen der „Vier Schriftsinne“ herausgefunden hat – entweder mit dem aus dem Literalsinn gefolgerten mystischen Sinn der Glaubenswahrheiten (Allegorie, Symbolik, Sinnbild), mit dem der Sittenlehre (Tropologie) oder schließlich mit dem letzten Sinn-Modus der Beziehung auf die triumphierende Kirche im Jenseits (Anagogie) ausgelegt: Die „Vier Schriftsinne“ bilden die innere zentrale Achse der mittelalterlichen „Ars Praedicandi“. Entgegen der französischen Vorlage wurde der Text durch einen „Prolog“ (V. 1-376) und „Epilog“ (V. 9017-9094) ergänzt, die von Geistlichen im Prinzip für die erhellende exegetische Predigttechnik genutzt werden konnten, wenn es darum ging, „innerhalb der Predigt ein Schriftzitat aufzuschließen“ (Herbert Backes).

In „aneignender“ normativer Strategie, mit der um 1172 das „geeignete“ Glaubens- und Rechtsgut“ (Horst Fuhrmann) tropologisch-sprachlich in möglichst volksnaher Verständlichkeit und „Gerechtigkeit“ interpretiert wurde, schildert der Geistliche Konrad Taten und Handeln des christlichen Herrschers Karl und seiner Vasallen, wie sie gegen das „teuflische“ Treiben der maurischen Gegner gekämpft hätten. Resistent gegenüber biblisch irrelevanten Veränderungen erlaubte sich Konrad logoschristlich im Namen von Karls Autorität und „Authentizität“ einige „übermittlungspraktische“ Abweichungen und „Freiheiten“, ohne sich dem moralischen Vorwurf „beabsichtigter Täuschung“ bzw. der Manipulation „gottgefälliger Fälschung“ stellen zu müssen. Inbrünstig bat er den „Schöpfer aller Dinge, Kaiser aller Könige und du, Hoherpriester. Erfülle du mich mit dem heiligen Geist, daß ich die Lüge meide und die Wahrheit schreibe“ (mhd. „Schephere allir dinge, cheiser allir chüninge, wol du oberister erwart, lehre mich selbe diniu wort. dū sende mir zu munde din heilege urkunde, daz ich die luge uirmide, warheit scribe“: V. 1-8).

Bekannt sind allerdings viele Fälschungen des 9. bis 12. Jahrhunderts, die zweifellos unter Roms kurialer Regie historisierte Aneignungen eines selbstverständlichen Machtanspruchs über-

liefern. Es genügt hier, wenn die theopolitische Strategie, des Herrn sanftes Joch (Mt 11, 30) auf sich zu nehmen, eher als gerechtfertigte Harmlosigkeit im kritiklosen Dienst der Wahrheit deutlich wird. Literarische Fiktionen schienen eine anscheinend religiös-hochgeschätzte Faktizität zu verewigen: Karls Idealfigur zeugt insofern für appellative Antriebe innewohnender Gerechtigkeit wie er „das Himmelreich gewann“ (mhd. „wie er das daz gotes riche gewan“: V. 10), indem er mit „Gottes Hilfe, viele heidnische Länder erobert und damit die Christen erhöht“ (mhd. „want er mit gote überwant uil manige heideniske lant“: V. 13f.) hat. Karl hat die „wilden Heiden besiegt, so daß sie sich zur göttlichen Wahrheit bekannt (mhd. „grimmigen heiden bedwungin, daz si erkanten daz ware liecht“: V. 20f.) hätten.

Wie in einer christlichen Märtyrerlegende erzählt Konrad, dass „König Karl“ (V. 54) mit „leiblichen Augen einen Engel des Himmels“ (mhd. „do sach er mit flaiscichin ougin den engel uon himele“: V. 52ff.) gesehen habe, der ihm zum einen den Auftrag zur Befreiung Spaniens von den Sarazenen offenbart und zum anderen Karl beauftragt habe, seinen „zwölf Fürsten, seinen erfahrensten Heerführern“ (mhd. „zwelf herren, di di wisistin waren“: V. 67f.), das zu Erwartende anzukündigen, damit sie als vertrauenswürdige „Vorkämpfer des Kaisers“ nicht davon abkämen, durch „das Martyrium das Himmelreich zu gewinnen“ (mhd. „daz himelriche mit der martire zu erwerben“: V. 82ff.). Soteriologisch orientiert reagiert „Kaiser Karl“ (V. 83) tatenfreudig: „Auf denn, Geliebte im Herrn, wir wollen Gott dienen mit reinem Herzen“ (mhd. „wol ir mine uil liebin, nu scul wir gote dinin mit luterlichin müte“: V. 87f.), um dann sendungschristologisch zu bekräftigen: „Sie starben als Märtyrer und gingen in den Himmel ein (mhd. „an der martir si beliben, ze himele sint si gestigin“). Die zwölf Paladine Karls (V. 184-187), deren Analogie auf die enge Nachfolge Jesu (Mt 19, 28) weist, repräsentieren Modi (V. 95-103) eines biblisch konkordierenden Gefüges. Sie symbolisieren die liturgische Sinnstiftung, ein Heil wie die „*admiratio*, der affirmative Mitvollzug“ (Felix Prautzsch): „Im Zeichen des Martyriums“ wird nicht nur der „Tod zum Leben“, sondern auch die Seele erlöst.

Was sich hier sowohl narrativ als auch hermeneutisch-missionarisch in epischer Gedrängtheit im verbindlich-„gemeinsamen“ Wort intensiviert hat, erinnert an das heilsgeschichtliche Schema eines verbindlichen Schlussbilds:

1. Die Bezeichnung „Abrahams Schoß“, die den Aufenthaltsort der „Gerechten“ symbolisiert, stammt aus Lk 16, 22-23. Als Redewendung ist „Abrahams Schoß“ ein Topos im Gleichnis „Reicher Mann“ und „Armer Lazarus“. Nach dem Tod des Armen geleiten ihn Engel in Abrahams himmlischen Schoß, während der egoistische Reiche in der Hölle landet.
2. Pippin III. (714-768 n. Chr.), Sohn Karl Martells und Vater Karls (des Großen), hatte das merowingisch-fränkische Königtum nicht nur vom Papst Zacharias (*unbekannt; 741-752) auf dem Weg der „Amtseignung“ („Idoneität“) erhalten, sondern sie sollte die Karolinger der Hausmeier nachhaltig legitimieren. Die kirchenpolitisch sanktionierte „Eignung“ vollendete sich in der „Aneignung“ reichspolitischer Prinzipien, so dass die angeblich „dekadenten Merowinger-Schattenkönige“ (Hans Küng) das auf pagane Götter zurückgehende dynastische Geblütsrecht verloren und sich die Karolinger aufgrund von Roms „Logoschristologie“ (Hans Küng) mit dem christlichen Königsheil „durchsetzten“. Pippin ließ den geistlich-religiösen Akt der Salbung, eine Weihe durch die Kirche nach alttestamentlicher Tradition (1. Sam 2, 10), aller Wahrscheinlichkeit nach durch Erzbischof Bonifatius an sich vollziehen. Der Karolinger stellte nicht nur das abendländische Königtum mit der Verpflichtung zum „Patricius Romanorum“ bzw. „Defensor Ecclesiae“ auf die neue Grundlage des Gottesgnadentums, sondern in letzter Konsequenz wurden auch die alten Götter zu Teufeln gestempelt.
3. Rolands Tod ist im „Rolandslied“ eingebunden in ein theodramatisches Geschehen, das wie eine alttestament-

liche Metapher übernatürliche und mythisch-elementare Naturmächte in sich trägt. Einer Apokalypse gleich wurden „Frankreich und Spanien“ (mhd. „Karlingen unt ze Yspania“: V. 6930-6949) von einem schweren Erdbeben erschüttert, das riesige Bäume fällte. Stürme brachen los und das Licht der Sonne erlosch, Donner und Himmelszeichen mit furchterregenden Himmelsblitzen, die einer gewaltigen „Bestrafung“ gleichkamen, brachten die Heiden in Not – Türme und Paläste fielen in sich zusammen und Schiffe sanken.

4. Diese Apokalyptik in der Fassung des mittelhochdeutschen Rolandslieds ist ein genuines Motiv religiöser Literatur. In seinem prophetischen Sinnkreis ist Gottes Gericht, der Weltuntergang oder die Enthüllung göttlichen Wissens, übereinstimmend mit dem apokalyptischen Buch, der Offenbarung des Johannes (1, 1-4), ein Topos als Naherwartungsgröße: Damit ist das historische Faktum nach Abschluss des Kampfes verbrieft, so dass sowohl der Sieger Christus als auch die Allegorisierung der Welt- und Kirchengeschichte in der endlichen „Zeit“ sinngebend erscheinen.

Die heroisch-kriegerische Adelsdichtung und die Geistesbildung Frankreichs am Beispiel der „Chansons de geste“, die den „Cycle carolingien“ bilden, werden – wie schon gesagt – im „Rolandslied“ zu Indikatoren einer intensiv umgearbeiteten, episch „wahren Übersetzung“. Als geistiges Vermächtnis haben sie u.a. diesen alttestamentlichen Brückenschlag von der Offenbarung zur christlichen Erfahrungsheroik – im Zeitraum vom 11. Jahrhundert bis 1275 – für das kollektive Gedächtnis Europas vorbereitet und thematisiert: Der Mensch als „animal commemorans“ ist eingebunden in den „Predigtstil“ (Herbert Backes) heilsvermittelnder Modi der Memorabilität, Kulturalität, Faktizität, Fiktionalität und Narrativität. Solche Kategorien haben die Menschen, die großenteils im Analphabetentum lebten, nicht nur durch die oral-„akkommodierte“ Übertragung, sondern auch durch den

„biblisch konkordierenden Wortschatz“ (Herbert Backes) des mittelhochdeutschen „Rolandslieds“, individuell, kollektiv und religiös beeindruckt werden wollen.

Scharfsichtige Kenner vergangener Gegenwart mit einem „gerechten“ Blick für Zusammenhänge reagieren äußerst zurückhaltend, wenn einerseits mit scheinbar präzisen und perfekten „Übersetzungen“, andererseits willkürlich mit Erinnerungen großzügig argumentiert oder freigebig hantiert wird. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn Mediävist Horst Fuhrmann behauptet „Überall ist Mittelalter“. NS-Größen instrumentalisierten beispielsweise während ihrer „Glanzzeit“ im sog. „guten“ Glauben den „Ostmissionar“ Heinrich den Löwen, indem sie scheinbar „ehrfurchtsvolle“ Gedächtnisarbeit leisteten, als hätten sie Heinrichs Geschichte und den Geist seiner Sprache verstanden: Sinnentleerte, sinnwidrige oder zusammengebastelte Inszenierungen haben nur „Bricolage“-Funktionen der Selbstbeweihräucherung und die einer pseudo-sakralen „Erneuerung und Wiedergeburt“. In historisch „gelebter“ Wirklichkeit haben Kaiser (König) bzw. Kirche, Adel (Rittertum) und „Arbeitende“, vielmehr – im gottgewollten Zeitverständnis – die Staat und Kirche ineinander verklammernde Dreieinheit von Heils- bzw. Ständeordnung gebildet. Königsheil und „Ordo“-Lehre stabilisierten wie „Sicherheitsstützen“ oder wie ein „Rückgrat“ das Heil mittelalterlicher Geschichte. Das ist die seit Anfang des 11. Jahrhunderts die sich hierarchisch begründende Dreigliederung der mittelalterlichen Ständelehre mit den drei Aufgabenbereichen „ora et labora et protege“.

König Karl, seit 800 n. Chr. Kaiser Karl der Große, herrschte wie ein von Gott inspirierter Herrscher und repräsentierte unter dem Ehrentitel, den Papst Stephan III. (gew.752-757) 754 König Pippin III. aufgrund der sog. „Pippin'schen Schenkung“ vertraglich zugestanden hatte, die enge Einheit der Reichs- und Kirchenpolitik. In diesem Frieden mit Gott, der die Bindung durch Gott und an Gott orientierte, hatte der Kaiser den Glauben und die Wahrung der römischen wie fränkischen Ehre zu verteidigen: Papst Leo III. (795-816) wurde zum Stifter des Kaisertums.

Der historische Präzedenzfall der „überraschenden“ Kaiserkrönung, dessen Herleitung Karl im Einzelnen nicht kommentiert hat, wurde zum Symbol kaiserlicher Würde und Macht mit Vorbildfunktion. Sie verlieh Karl zwar nicht die Gnadengabe eines prophetischen Amtes (Röm 12, 6; 1 Kor 14, 3), aber immerhin die Sendung eines apostolischen Auftrags, die mithilfe der Strategie vom „bellum justum“ und „miles Christi“ zum Geist universaler Wirksamkeit, kämpferischer Einstellung und treuer Vasallität verpflichtete.

So ist es keineswegs abwegig, derartige Verhaltensweisen mit dem Missionsbefehl „darum gehet hin und lehret alle Völker“ (Mt 28, 19) zu verknüpfen. Noch weitere Faktoren sind beachtenswert: Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts förderte die Scholastik sowohl die Denkweise als auch die Methode der Beweisführung in Formen neuer Wissenschaftlichkeit – dazu gehörten zum einen rationale Begründungen alter Autoritäten und Konzeptionen eines persönlich gefassten Weltbilds im Sinnkreis einer aktiven Religiosität. Zum anderen wurde von vielen Fürsten nach der Wahl Friedrichs I. (1152-1190) zum Kaiser erwartet, dass die Versöhnung des staufischen und welfischen Hauses den staufisch-welfischen Gegensatz endlich beilegen würde.

Die vielleicht im 10. oder 11. Jahrhundert verfasste lateinische Erstschrift und das ca. 1100 niedergeschriebene altfranzösische Original des „Chanson de Roland“, das Herzog Heinrich der Löwe (1129-1195) dem bayerischen Konrad um 1172 zur Übersetzung anvertraut hatte, manifestiert darüber hinaus die Ganzheit eines geistig-einheitlichen Zielsetzung und eines kulturell-wandelbaren Orientierungszeichens. Das sollte die Herausbildung des „Römischen Erneuerungsgedankens“ (Percy Ernst Schramm) versinnbildlichen. Wollten etwa Auftraggeber und Übersetzer im Verständnis und Kontext der cluniazensischen Erneuerungsbewegung des 10. Jahrhunderts, die Geistliche, Mönche und Reiterkrieger („caballarii“) fortan zur „militia Christi“ vereinen sollte, sowohl ein soziales „exemplum caritatis“ als auch ein metaphysisches Vermächtnis strategisch-verbindlicher, augustinischer Weltreichsgeschichte in Szene setzen?

„Übersetzer“ haben in der Vergangenheit stets große Mittler- und Vermittlungsdienste geleistet: Antike, Mittelalter und Neuzeit sind weitgefaste Ausdrucksformen ein und derselben europäischen Memorialkultur, deren Kontinuität alle Konflikte, Brüche und Zäsuren überdauert hat. Rom und Renovatio, Welt- und Kaiserrecht sowie Dichtung und Wahrheit, die sich einander normativ bestätigten, stehen offensichtlich im universalen Dienst personell-gefühlshafter Glaubensgewissheit und einer wegweisenden kämpferischen Glaubensglut. In kollektiver Begeisterung war seit dem strategischen Aufruf Urbans II. (*um 1035; 1088-1099) zum Kreuzzug gen Jerusalem das Entfachen einer beeinflussbaren Kreuzzugsfrömmigkeit dringlich geworden. Zuvor hatte der byzantinische Kaiser Alexios I. Komnenos (*1048, 1081-1118) – was aber historisch nicht gesichert ist – um Hilfe gegen die Seldschuken gebeten und eine Einigung mit der Ostkirche in Aussicht gestellt.

Die mittelhochdeutsche „Übersetzung“ des „Rolandslieds“ konturierte eine hermeneutisch-missionarische Akkommodation, weil sie der Schlacht von Roncesvalles im „Chanson de Roland“ – im Kampf gegen die Sarrazenen und nach Karls Friedensbemühungen mit dem vorsätzlich alle Abmachungen anmaßend-brechenden König Marsilius von Zaragoza (Saragossa) – dem rückkehrenden fränkischen Heer aus Spanien ihren Stempel aufdrückte (V. 361-3240). Rolands stolze Verhaltensweise heroisch-tragischen Trotzverhaltens demonstrierte eine selbstlose Hingabe. Denn der meilenweit zu hörende Signalton des aus Elfenbein gefertigten Horns „Olifant“ („Oliphant“: Elefant), dessen „mächtiger Schall“ (mhd. „der scal wart so groz“: V. 6057-6068) auf dem schmalen Weg der engen Schlucht eher sehr begrenzt gewirkt haben müsste, war nicht nur ein von ihm willkürlich hinausgezögertes Alarmzeichen, sondern auch ein situativ völlig verspäteter Hornstoß an das fränkische Heer unter König Karl, der Roland mit seiner mitärischen Unterstützung hätte zur Hilfe eilen können: Karl wird stattdessen zum gnadenlosen „Rächer“ (V. 6099) Rolands (V. 6575; 6673; 6685; 6804)), da er – kraft seines königlichen Amtes – ein blutiges Strafmaß an

dem „Verräter Genelun“ (mhd. „Genelun der uerrater“: V. 6080) und an „Marsilie, den Heiden“ (V. 6165) vollzieht.

Was hier die Auffassung einer historischen Schilderung im eigentlichen Wortsinn hätte ausdrücken können, bewertet nunmehr Konrads Literalsinn, der die ihm nun erschließbare, tropisch-figürliche Prophetie sowohl im uneigentlichen mystischen Sinn als auch im neutestamentlichen Geist allegorischer Weisung erfasst: Beide Wortsinne vollenden sich tropologisch in Gottes barmherziger Liebe – im alttestamentlichen Bund mit Abraham und dem Volk der Juden sowie im Zusammenhang von Altem und Neuem Bund. Daraus ergibt sich im neutestamentlichen Liebesband der Wahrheit anagogisch die Hinwendung zur triumphierenden Kirche im Jenseits. Das ist eine göttliche Verheißung der Auferstehung zum einen im historischen, apologetischen und dogmatischen Licht, zum anderen die innere Norm der Gerechtigkeit in der Kirchenlehre.

Gegen Ende des 11. Jahrhunderts wurde ein Fest zum Gedächtnis aller Apostel, die „Commemoratio omnium apostolorum“, gefeiert, so wie es in den Martyrologien und Sacramentarien nachweisbar ist: Dieses Fest erfreute sich im Mittelalter keines langen Bestandes, dagegen aber die einzelnen Apostelfeste. Die Eucharistielehre in korporativer Bezogenheit, in der Ganzheit von Christologie, Mariologie und den Sakramenten, belebte beispielsweise der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux (um 1090-1153), der das Reformkloster Cîteaux dann zwei Jahre später in der westlichen Champagne gründete. Der monastische Schauplatz, der nur Erwachsene duldet, wurde zum Zentrum, das Gedächtnis der Mönche vom ehemals weltlichen Lebenswandel durch eine „psychologische Konversion“ einer Zensur zu unterwerfen, indem sie Bibeltex te „geistlicher Interpretation der Kirchenväter“ memorierten und ihren Geist „in Analogie zu seinem eigenen zu transformieren“ (Janet Coleman) beabsichtigten: Das Gedächtnis muss von seiner Befleckung „gereinigt“ und „weißgewaschen, gebleicht werden“.

Als bekannter Kreuzzugsprediger und Mystiker suchte er die radikale innere Einheit für typologische Zusammenhänge in

seiner Reformliturgie: „Die Eucharistie ist für ihn das *Opfer des Friedens*“ (Markus Büning). Bernhards Eucharistiefrömmigkeit wird von Bünings Strategie auf der Grundlage der Bernhardsvita historisiert. In Anwesenheit des päpstlichen Legaten wurde Herzog Wilhelm von Aquitanien (Guilhèm IX. duc d'Aquitània: 1071-1126) zum Konzil von Reims im Jahr 1119 vorgeladen. Nach den Informationen der Sekundärliteratur gab es Gründe genug: Der Herzog war in zweiter Ehe mit Philippa, der Erbtöchter des Grafen Wilhelm IV. von Toulouse, verheiratet, die vier Kinder gebar. Nach der Besetzung von Toulouse 1099 verzichtete Wilhelm auf seine Rechte und trat sie an Graf Bertrand de Saint-Gilles ab, den Neffen seiner Frau. Dafür erhielt er eine finanzielle Kompensation, deren Mittel im Jahr 1101 zur Aufstellung eines eigenen kleinen Heeres flossen. Dieses Vorhaben war allerdings im Kreis der Familienmitglieder seiner Frau sehr umstritten. Die Verärgerung konnte es aber nicht verhindern, dass der Herzog seinen Beitrag zu zwei anderen, kleinen Heeresaufgeboten beisteuerte, aus denen sich dann der „Große Sühne-Kreuzzug“ bildete.

Das Gesamtheer erreichte Konstantinopel und wurde auf der asiatischen Seite des Bosphorus unweit bei Heraklea von moslemischen Seldschuken vernichtend geschlagen. Wilhelm rettete sich mit wenigen Begleitern; sie pilgerten nach Jerusalem und kehrten von dort 1102 nach Europa zurück. Wilhelms Persönlichkeit und Lebensart stießen auf moralische Vorwürfe: Seine Charakterschwäche spiegelte sich zum einen in seinem zügellosen, lebemännischen Verhalten. Zum anderen machte ihn sein literarisches Wirken bekannt, in dem er als „erster Troubadour“ in okzitanischer Volkssprache dichterische Konturen gewann. Wilhelms poetisches Schaffen reichte von höfisch-didaktischen Versen der Liebesthematik bis zu rabiatischen, obszönen Liedern, in denen sich der Herzog in selbstgefälliger Weise mit seiner Sinnenlust und Potenz aufspielte.

Bühning beschreibt auf der Grundlage der Bernhardsvita die versöhnende „Kraft des Heiligen Geistes“ im Altarsakrament. Der Herzog habe sich im Hochamt in Gegenwart Bernhards zur Bekehrung entschlossen: Wilhelm erschütterte der „fruchtbare

Sakramentenempfang“ so stark, dass ihn nicht nur das direkte „unerhörte Verfahren“, sondern auch der Wandel des nicht bußfertigen und schweren Sünders im Alter von 48 Jahren ihn urplötzlich auf den Heilsweg der Tugend geführt habe. Bevor sich das „Anathema“, die einstweilige Absonderung von der kirchlichen Rechtsgemeinschaft durch Wilhelms friedvolle Heilung zu wandeln begann, hätte sie Wilhelms große Ehrfurcht bezeugt, die sich in sinnfälliger Aussöhnung mit dem von ihm abgesetzten Bischof Pierre II. von Poitiers (1115) und der Loslösung vom Kirchenbann ergeben habe.

Wilhelms Ehefrau Philippa klagte jedoch ihren Mann auf dem Konzil von Reims an, indem sie ihn des Ehebruchs mit der Vizegräfin von Châtelleraut bezichtigte. Papst Kalixtus II. (gew. 1119; gest. 1124), verurteilte daraufhin den Herzog 1119 zur Buße, die ihn zum ritterlichen Kampf gegen die Sarrazenen verpflichtete: Wilhelm war 1120 an der Eroberung Calatayuds (Provinz Saragoza) und an dem Sieg gegen die Sarrazenen in der „Batalla de Cutanda“ (Provinz Teruel) beteiligt. Der Herzog starb 1126 bei der Belagerung der Burg Blaye, die am östlichen Ufer der Gironde vom merowingischen Unterkönig Charibert II. (616-632) erbaut worden war. Die Bernhardsvita ist eine „Laudatio“ des Heiligen, auf die sich Büning stützt: Das „Brot für die Seelen“ habe das Herz des Herzogs für die Befehle Bernhards geöffnet, so dass er entschieden habe, „sein irdisches Leben mit der Sühne eines heiligen Todes zu endigen“. Wilhelm habe auf alle seine Besitztümer verzichtet, sich für ein Leben in die Einöde begeben, um dort in strenger Buße und in Übung aller christlicher Tugenden nachdenklich sein bisheriges Leben zu büßen.

Der Gerechtigkeit Gottes sind himmlische Wohltaten eigen, deren wunderkräftige Gnadenfügung für Menschen ein Antrieb ist, ihre Sünden zu bereuen: Darin liege die „therapeutische Kraft des Sakraments“, die „Sterbenden den Himmel“ (Markus Büning) erschließe. Erinnert nicht der hilfesuschende Horngebrauch des „Olifant“ (mhd. „oliuant“) an das biblische Naturhorn „Schofar“ oder an das antike Horn des mythischen Widlers (lat. „Aries“)? Entscheidend ist nunmehr Gottes erlösender

Gnadenerweis, der Abraham (Gen 22, 1-19) nicht nur eine harte Probe auferlegte, sondern auch ihn davon „befreite“, seinen Sohn Isaak Gott opfern zu müssen. Diese „Prüfungen“ zeugten für ein Vertrauen, das von Gottes Macht wie ein „wahrer Friede zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt“ (Markus Büning) wurde. In dem Sinne war ein vernünftiger Schriftsteller, der sich zugleich als „Hermeneut“ oder „wahrer Ausleger“ verstand, eine Person, die sich selbst in bester Absicht mit handlungsfähigen Strategien von Körper, Seele und Geist auskannte.

Jeder Mensch, der so dachte, verwendete den „sensus accommodatus“ zum einen zur Sinnfindung, zum anderen wurde er auch von „guten Absichten“ geleitet – in einer kirchenpolitischen Absicht, die wie in der Klimax den Aussagewert erheblich verstärkte: Von der Kraftlosigkeit, dass „dem Gott Apoll und seinem Gefährten Mahomet der Mut schwand“ (mhd. „dem got Apollen unt Machmet sinem Gesellen geswaich ir ellen“: V. 308-310), über die Abwertung „Appollo und Mahomet sind nichts wert“ (mhd: „Appollo unde Machmet, die sint uile bose“: V. 806f. u. V. 7140f.) bzw. sie seien „Götzen“ (mhd. „sinin gesellen“) oder Lügner (mhd. „lugenere“) bis zur Dämonisierung – „Teufel wohnen in ihnen“ (mhd. „die tuuele wonent dar inne“: V. 809). Die polemisch-literarische Steigerung instrumentalisierte sowohl Stimmungen gegen Teufelswerk als auch die Propaganda urbildhafter Abwertung, um das Böse als monströse Verteufelung zu bekämpfen.

Aufgrund von Gottes Barmherzigkeit wurde nicht Abrahams Sohn Isaak, aber symbolisch ein „Heiliger Widder“ geopfert, dessen Hörner – im Sinngehalt der Musikalität des Hifftons – Gott zur Versöhnung an das Sühneleiden Israels (Lev 23, 27; 25, 9) erinnern sollten. Gesinnung, Tat und Lebensfügung machten Abraham zum Stammvater des auserwählten gläubigen Volkes: Abraham hatte sich im Glauben und Gehorsam bewährt, die einerseits Gottes Schutz und Fürsorge in allen seinen Lebensverhältnissen nach sich zogen. Andererseits verbanden sich damit seine tätige Bruder- und Nächstenliebe (Gen 14, 14), sein Mitfühlen und seine Hilfsbereitschaft gegenüber fremden Un-

glücks (Gen 18, 22f.), seine auffallende Uneigennützigkeit (Gen 14, 14), seine bescheidene Nachgiebigkeit und seine tiefe Demut (Gen 18, 27) oder seine Tadellosigkeit des Verhaltens, die Gott im Ganzen von ihm gefordert (Gen 17, 1) hatte. Sein Glaube war das Vorbild des christlichen Lebens, insbesondere in Augenblicken höherer prophetischer Erleuchtung (Gen 20, 7; Joh 8, 56).

Der Gedanke religiöser Unmittelbarkeit, der die mehrfach „übersetzte“ Wahrnehmung zwischen den sich überlagernden Formungsebenen historischer Zeit von zeitgenössischer Sage, Lateinfassung, Epos und „Rolandslied“ narrativ in verschiedenen Kontexten „spielen“ ließ, charakterisierte immerwährende Tempi und Modi der Propheten, Märtyrer und Stifter als wären sie oral vollkommen gegenwärtig. Was in mittelalterlichen Lebensbezügen die „illusionäre ‚Neutralität‘ eines allwissenden Erzählers“ weder glaubwürdig noch monströs hätte schaffen können, wird im modernen Verständnis – bestätigt von Jürgen Osterhammel – zu einem „bewussten Spiel mit der Relativität von Sichtweisen“. Nicht abwegig erscheint dann im Nexus von frühmittelalterlichen Machtansprüchen zwischen Kaiser und Papst vor allem die sich stetig ausbildende, päpstliche Autorität, in der sich sowohl die Stellvertretung aller Ämter Christi als auch die höchste und vollkommenste Nachfolge aller Propheten verkörperte. Im Grunde war das die außergewöhnliche göttliche Beglaubigung für ein neues Gottesreich.

Das zum erinnernden Nachdenken aufrüttelnde „Beinahe-Opfer“ Abrahams hatte Kirchenvater Irenäus von Lyon (um 135 – um 200) in der mystischen Schriftauslegung legitimiert, die Christus typologisch in der Leidensfigur als König, Schutzherr und Weltenrichter ehrte. Allein deswegen formt die neue mittelhochdeutsche, episch-missionarische Akkommodation des grundlegenden Literalsinns eine verheißungsvolle, politische Zentralszene, als hätte sie den eigenwilligen Roland, den Neffen Karls, nicht nur mit seinen Reitern in die Falle laufen lassen und sie dem Märtyrertod überantwortet, sondern auch die Relation zwischen Gott und Mensch in der „Ordo-Lehre“ auf Gott hin umfassend hierarchisiert.

Diese kirchensprachliche Gerechtigkeit, eine alle Bedingungen wahrer „Auslegung“ erfüllende mystisch-allegorische „Typologie“, ist im Wesentlichen eine symbolisch-typische Akkommodation, jedoch in triftiger Differenz zum französischen Chanson, in dem Rolands figürlicher Status im eigentlich-profanen Literalsinn ein stolzes, tollkühnes und halsstarriges Heldentum charakterisiert hatte. Im tropisch-figürlichen Unterschied wird nunmehr die Autorität Christi und die der Kirche durch den uneigentlichen Schriftsinn nicht nur prophetisch, vollkommen und solidarisch verehrt, sondern ihre Normen durchpulsen wie ein mystischer Sinn dauerhafter „Gerechtigkeit“ fortan das christliche Gedächtnis der Nachwelt – naturrechtlich relativ unangefochten bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, als dann Legitimitätsprobleme der Über- und Unterordnung zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit, geistlichem und weltlichem Recht oder Religion und Politik unaufhaltsam in Europa aufbrachen.

Aus moderner Sicht des Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz qualifiziert „Gerechtigkeit“ – allerdings bei ihm unter dem Eindruck der Aufklärung – den Stellenwert der erneuerten Ausdrucksform, anscheinend ein „identitätsbildendes“ und fundamental qualifiziertes „Subjektseinkönnen“. Dieser Modus hatte mit seiner temporalen Eigentümlichkeit, mit seinen transitorischen Tempi, menschlichen Momenten, lehramtlichen Wendezichen und rechtlichen Differenzierungen in einer christlichen Gemeinschaft zur „Erinnerungssolidarität“ beigetragen. Das sollte zum einen im Geist der Erinnerung keine authentische Wirklichkeit „stillstellen“, zum anderen erwachsen daraus Hoffnungen, den Geist politischer Theologie zu beherrzigen, um geschichtsbewusste „Subjekte einer neuen Geschichte zu sein.“^{15c}

Konrads hermeneutische Akkommodation erschwert im Textganzen keinesfalls die epische Verstehbarkeit, vielmehr versinnbildlicht Rolands Entscheidung ein exemplarisch gottbezogenes Spiel, das Erwartungen der Leser bzw. Zuhörer geflissentlich durch Zustimmung beantworten sollten. Bewusst versinnbildlicht Konrads typologische Akkommodation Rolands Märtyrertum im Licht der Gottesfurcht, „imitatio“ und Demut:

Rolands innere Gottesbezogenheit – statt des verderbenbringenden Zögerns nunmehr im mystisch inneren Einheitssinn als eine vom Heiligen Geist intendierte „Nachfolge“ – erscheint wie ein Zeugnis ewigen Ruhms, das sein Gedächtnis im sinnstiftenden Kampf handlungsbestimmend und exemplarisch bewahrt hat. Die fundamentaltheologische Zahl „Drei“, in antiker Zeit ein Faszinosum vieler Religionen, machte sie sowohl in seinsmäßig selbstständigen Wesenheiten als auch in theopolitischer Einheit für die geschichtliche sowie situationsspezifische Verhaftetheit fruchtbar. Damit gewann die „Dreiheit“ seit Laktanz (240–320 n. Chr.), der „Religion“ mit „religare“ gleich „binden“ gefestigt hatte, ihre orientierende Kraft und Eigenheit in den Deutungen des Glaubens, beispielsweise in der Impulsivität gegen die Sarrazenen, insbesondere gegen die Verschwörung des Unterhändlers Genelun, Rolands Stiefvater, gegen dessen Verrat von Land und Glauben sowie den gegen Roland gerichteten heimlichen Anschlag, gegen heimtückische Machenschaften innerhalb privilegierter Familien oder gegen Übergriffe pagan-aufsässiger, baskischer Bergbewohner. Die Christianisierung der Basken („Vascones“) erfolgte erst im späten 10. Jahrhundert.

Damit hatte das Rolandslied im todesverachtenden Kampf gegen „Verschwörer“ und Andersgläubige eine eminent-rituelle und sakral-innere Wirkkraft im Gehorsam gegen Gott erworben. Deren eigene Einheit und innergöttliche Einzigkeit von „drei Personen ‘in’ Gott“ (Hans Küng) ist die entscheidende substanzielle Wesenheit, so dass die interdisziplinäre Geschichtsschreibung methodologisch sowohl ein unmittelbares Zusammenwirken zwischen Kultur, Politik und Religion diachronisch entfaltet als auch begriffsgeschichtlich synchronisch verbunden ist mit den inneren Modi religiöser Kultur: Die Kirche mit ihrer institutionell-moralischen Autorität im Frankenreich propagierte sowohl die römische als auch die cluniazensische Reform, primär die christologische Zentralität der lateinischen Dreifaltigkeitsliturgie. Kirchlich-regulativ und reichsweit immanent vermittelte das biblische Gottesverständnis eine radikale Bereitschaft zum selbstlosen Widerstand, der den christlichen Märtyrertod nicht ausschloss.

Der in dieser Dynamik verborgene Appell, den keine „freischwebende Begriffskonstruktion“ (Hans Küng) weder zu erhellen noch zu ersetzen vermag, richtete sich ebenso an die tatenfrohe Gesinnung, Standhaftigkeit und die Furchtlosigkeit einer kleinen Schar, die sich gegen eine hinterlistige böse Übermacht zur Wehr gesetzt hatte: Das Rolandslied verherrlicht erstens das christliche Rittertum im Kontrast zum koranischen Kämpfertum, da in dessen Glaubensbild – was so nicht stimmt – die Formen der Gottesfurcht, Demut und Wunder engelhafter Sinngebung gefehlt hätten. Das 8. Jahrhundert dokumentierte zweitens die Realität vieler arabischer Vorstöße ins fränkische Aquitanien und Septimanien. Ihre Militanz reichte bis nach Tours und Poitiers im Jahre 732 und dann vom merowingisch-königlichen Hausmeier Karl Martell (gest. 741 n. Chr.), dem bildmächtig profilierten „Hammer“, mit dem neugeschaffenen fränkischen Reiterherr gebrochen wurde. Die Araber wurden hinter die Pyrenäen zurückgeworfen. Nach dem Arabereinfall in Septimanien, der 793 Narbonne zerstörte, brandschatzte und entvölkerte, erfüllte drittens die Errichtung der „Spanischen Mark“ im Jahr 795 einen sinnfälligen Zweck. Zusammen mit ihr sicherte im Jahre 812/13 der Landgewinn zwischen Barcelona und Tortosa zusätzlich den Süden Aragon ab.

In Wirklichkeit war die „Spanische Mark“ weder ein leicht-beherrschbares, politisches Gebiet noch ein homogener Raum sicherer ethnischer Solidarität: Von Bergen zerklüftet herrschten Varianten hermetischer Lebensweisen und in der Abgeschlossenheit der Täler überwogen Gesetze praktisch-natürlicher Prinzipien, begleitet von paganer Eigenständigkeit und unabgeschlossener Christianisierung. Historische Erfahrungen reglementierten nur begrenzte Anpassungen. Der Küstennähe im Westen, die das Kantabrische Gebirge des baskischen Berglandes im östlichen Übergang mit den Pyrenäen verband, entsprach im Osten ein Küstengebiet, das historisch ein politisch unsicheres Durchgangsgebiet darstellte. Mit der „Spanischen Mark“ verbindet sich im 8./9. Jahrhundert sowohl das Faktum eines historischen Phänomens als auch eines sehr anfälligen sozialen Raumes. Als Grenzland symbolisiert es mit dem Berg-

kloster „Montserrat“ geradezu einen einzigartigen Wortbedeutungsraum: Auf dieser Folie entstand ein religiöses, historisches und literarisches Wirklichkeitsphänomen, das die habsburgische Weltmacht in der universalen Idee des christlichen Kaisertums Karls V. (*1500, 1516-1558) bis zur Chiffre einer Eigenwelt verdichtet hat: Weltmonarch Karl regierte ein Reich, von dem er gesagt haben soll, dass in ihm die „Sonne niemals unterging“.

Vieles des klösterlichen Anfangs und des monastischen Lebens, die das „Kloster Montserrat“ früh in seiner Soziabilität konturierten, erscheinen im Einzelnen vielfach sagenhaft überliefert: Im 9. Jahrhundert wurden einige Gebietsteile dem in den katalonischen Vorpyrenäen gelegenen Kloster „Santa Maria de Ripoll“ geschenkt, so dass es sich nun zu einem religiösen und kulturellen Zentrum europäischer Tradition entfalten konnte. Sifredo el Velloso, Graf von Barcelona, hatte – ähnlich einem Gründungsmythos – ca. 40 km nordwestlich von Barcelona, an der Fundstelle eines wundertätigen Marienbildes, um 880 ein Kloster im Stil eines romanischen Bauwerks errichten lassen, das zu einem von der Abtei Ripoll abhängigen Priorat gehörte: 1. Erst unter Ripolls Abt Oliva (1002-1041) kam es 1046 zur Gründung des Tochterklosters „Montserrat“. 2. Abt Oliva war ein Erneuerer, ein Befürworter der cluniazensischen Reform und der lateinischen „Renovatio“, die auf das 10. bis 12. Jahrhundert eingewirkt haben: Unter dem Ansporn lateinischer Dichterschulen, wie denen in der „Spanischen Mark“, erfolgte eine Geistesblüte, die Liebeslieder und panegyrische Totenklagen auf Verstorbene überlieferte.^{15d}

Im geistlichen Kontext, der prinzipiell im Osten zur Abwehr arabischer Herrschaft stimulierte, konturierte sich langsam die spezifische Geschichte Montserrats heraus: Dieser insgesamt 1237 m hohe wildzerklüftete Montserrat, auf dem in 721 m Höhe das Bergkloster errichtet worden war, symbolisierte in der Kulturgeschichte nicht nur ein geistlich-mächtiges Bollwerk, sondern ebenso ein Zentrum heilsgeschichtlichen Widerstands. Die „Spanische Mark“, ein spanisch-fränkisch-baskisch-katalanisch gemischtes Grenzland ständiger Unruhen, die Christen mit dem

Erfahren bedrohter bzw. umstrittener Grenzen gewisserweise nervöse „Verhaltensweisen“ auferlegte, hielt die Gewissheit der empirischen Reserviertheit gegenüber der Mitwelt wach: Berglandbewohner bildeten in der hochgelegenen Diaspora insbesondere „berggenossenschaftliche“ Bereiche, die im Zusammenleben kollektiv-„freie“ Rechte mit den Imperativen des christlichen Autoritäts- und Gemeinschaftsideals vereinten. Das Felsmassiv „Montserrat“ konkretisierte und symbolisierte das petrifizierte Naturbild moralisch-vollkommener Verheißung, das Menschen von Moses bis zu Jesus Christus kosmopolitisch, friedlich-gläubig und bescheiden-treugesinnt verpflichtet hat. Dieser demütige Orientierungstopos, ein religiös unvergängliches Selbstbindungsmerkmal, das die unauffällig-sinnvolle und ursprünglich-antike Selbstverkleinerungsformel im historischen Zusammenhang charakterisierte, bildete Bedeutungsfelder „insular“ zerriffener Wirklichkeit ab. Was das antike Einsiedlerdasein anscheinend metaphorisch-kynisch einst im „Fass“ des Erdenlebens wirklichkeitsnah vorgelebt und demonstriert hatte, mobilisierte die christliche Auslegung rhetorisch, normativ und topologisch im individuell-spirituellen Wandererdasein, das im kollektivem Geist nach dem Himmel dürstete.

Die geopolitische Landverbindung, die vom Montserrat-Kloster etwa 250 km entfernt zur fränkischen Hafenstadt Narbonne in Septimanie führte, markierte einen verkehrsgünstigen Ort, der im Jahr 990 die geistlichen und weltlichen Magnaten in der Synode von Narbonne vereinte. Gemeinsam wollten sie den Gedanken des auf gewisse Zeiten begrenzten „Gottesfriedens“ („*treuga Dei*“) durchsetzen, den die cluniazensische Reformbewegung der burgundischen Benediktinerabtei Cluny friedfertig gegen die verworrenen Verhältnisse in Frankreich und Burgund vorgeschrieben hatte. Das Übergreifen der Kirche auf das politisch-weltliche Gebiet und die hochsensible innere Komplexität im Gleichsetzungsnominativ „Gottesfrieden ist Friedenskrieg“¹⁵⁶ verschärfte zwischen Herr und Vasall Aspekte des Treuebegriffs, ohne damit den Pflichtenkonflikt, der an das „Beneficium“ gebunden war, völlig beseitigen zu können. Die Synthese von Be-

neficium und Vasallität hat sowohl den Gleichsetzungsnominativ real-lehnspflichtig vergeistigt als auch die Gegenseitigkeit der Treue im denkerischen „Vertrags“-Begriff verdinglicht: Solch eine verrechtlichte Lebensnotwendigkeit erscheint zwar wie ein staatliches „Aufbaufement“ (Heinrich Mitteis), aber ohne den kulturellen Filter einer wahrnehmenden Entzweiung in Sinnlichkeit und Rationalität.

Für Menschen moderner säkularisierter Gesellschaften erscheint diese naturrechtliche Vertragsform gegenseitiger „Sicherheit“ („securitas“) und „Gerechtigkeit“ weniger – wohl auch unwissend – akzeptabel in historisch-literarischer Tradition als latent präsent, sondern wird stattdessen vorschnell abgewertet, abgelehnt bzw. ideologisch verworfen. Aber historisch beurteilt – losgelöst vom scheinbar strategischen „Durchschauen“ aus voreingenommener Retrospektive – wurde oft gestaltpsychologisch versucht, Lebensformen dieser zeitgemäßen Akzeptabilität zu erhalten, zu überliefern, zu dokumentieren und zu zivilisieren: Die komplexe Gestaltpsychologie des 20. Jahrhunderts beschreibt Ganzheitsmerkmale, in denen Bewusstseinsinhalte – entgegen vieler Selbstzweifel, imponierender Selbstwertung und funktional-opportuner Maßstäbe – existenziell, sprachlich und religiös für innerlich-emotionale, werteorientierende Handlungsimpulse nicht nur in Frage kamen, sondern auch theoretisch zentrale Phänomene der Gestaltqualitäten wahrnehmbarer „Gelassenheit“ zu determinieren vermochten.

Goethes Naturschau enthält im Gedicht „Epirrhema“ (1820) den Vers „Denn was innen, das ist außen“. Diese oft viel bemühten Worte sollten im 20. Jahrhundert die Opportunität auf entsprechungslogische Relationen beziehen, deren strategisch gestaltende Gleichheit von Gedanken analoger Landschaften, Regionen oder Räume geformt werden sollte. Allerdings verzichtet dieses topologische Gestaltprinzip ausdrücklich auf den Einfluss seelischer Kräfte, weil methodische „Verschiebungen“ bzw. „Umwandlungen“ zugunsten der Wissensmodelle physikalisch-chemischer Kräfte – seit dem Ende des 20. Jahrhunderts – auf Prioritäten naturwissenschaftlicher Dominanz geradezu

pochen. Die Gestaltproblematik ganzheitlichen Erlebens, eine schwer umkämpfte Position, bestimmt jedoch noch immer das Mittelalter unter der Priorität des geheimnisvollen Gefühls-, Glaubens-, Erfahrens- und Erlebnisaspekt, ohne die Akzeptabilität analytisch-methodischer Verfremdung zu übertreiben.

Das von den Pyrenäen begrenzte Südfrankreich war der eigentliche Nährboden, von dem sich der Gedanke der Friedensbewegung ausbreitete, indem ihre religiös kooperierenden Befürworter den Gottesfrieden überall schriftlich festlegten – wie den von 1082, der zunächst an der Westgrenze der Lütticher Kirchenprovinz galt, aber dann 1085 im ganzen Deutschen Reich verkündet wurde. Die deutschen Gottesfrieden wiesen wesentliche Unterschiede zu den älteren französischen auf. Unabhängig davon trug die Benediktinerabtei „Unserer lieben Frau“ am Montserrat stets zur Legendenbildung bei. Um das Jahr 1025 verbreiteten sich am Montserrat Geschichten über Wunder, die mit dem Namen der Heiligen Maria in Verbindung gebracht wurden: Dem Aufbau eines neuen Klosters in Eigenständigkeit, die aber aufgrund interner Verhältnisse wieder aufgehoben wurde, war eine ordensrechtliche Angelegenheit.

Auch wenn Papst Benedikt (XIII.) (*1342; gew. 1394; Gegenpapst 1423) dann im Jahr 1409 angeordnet hat, die Abhängigkeit vom Mutterkloster, der Abtei Ripoll, aufzuheben, verteidigte das Tochterkloster durchweg auch das Eigenrecht im Spannungsfeld der „libertas“, denn die „Libertas ecclesiae war der Schlachtruf im Kampf um die rechte Ordnung der Welt“^{15f} – jeder „Friedenskrieg“ sollte jedoch mit Versöhnung abschließen. Die im Geist von „Erneuerung und Renaissance“ des 12. Jahrhunderts ausdrücklich nachgewiesene Verehrung der Mariendarstellung als „Unsere liebe Frau von Montserrat“, im Volksmund die „Schwarze Madonna“ („La Moreneta“) genannt, wurde im Bergkloster zur Schutzgöttin der Gegenreformation. Die erbeuteten Fahnen der protestantischen Armeen wurden ihr dediziert – in ihr Sanktuarium hatte sich Kaiser Karl V. zurückgezogen, bevor er nach Augsburg zum Reichstag reiste, um mit Martin Luthers Gegenwart und Wirkung konfrontiert zu werden. Insgesamt neunmal

hat Karl V. in stiller Kontemplation der „Schwarzen Madonna“ auf dem Montserrat seinen Dank abgestattet und um Hilfe angefleht: Die geheimnisvolle Symbolik des Bergs unterstrich die „Delegation der deutschen Kurfürsten“, die Karls Wahl zum deutschen Kaiser mitgeteilt und ihm „dort die Kaiserkrone zu Füßen gelegt“ (Ernst Benz) hätte.

Als der Theologe und Kirchenhistoriker Ernst Benz (1907-1978) in seinem Buch „Geist und Landschaft“ diese Kongenialität wie ein ontologisches, religiöses oder harmonisch-idealisches Element von Wort und Wirklichkeit „aufspürte“, übersetzte er seinen „aneignenden“ Transzendenzindruck „Montserrat“ in die Eigenwelt von Geist und Natur. In der deutschen Literatur, der Gralsgeschichte und dem mittelhochdeutschen höfischen Versroman „Parzival“, spielte der „Montserrat“ eine wichtige Rolle. Ebenso hatte die europäische Geistesgeschichte typologisch viele „Heilige Berge“ in den Mittelpunkt der Welt- und Heilgeschichte gestellt. Benz potenziert die persönliche Wirklichkeitserfahrung, die sich ontologisch vom gläubigen Verehrungsbild der Schutzgöttin bis zur Motivatorin christlicher Legitimität im „Herz der Gegenreformation“¹⁵⁸ erschließen soll: Verantwortliches Denken schließt Versöhnung und Selbstdenken ein, deren Fähigkeiten – ohne unfehlbar sein zu wollen – mit den Kompetenzen wahrer Autoritäten vereinbar sind.

In der Zionstradition stellten die biblischen Bilder vom Gottesberg, als „umbilicus mundi“ oder als antiker „omphalos“ die Mitte der Welt erinnernd, wie in einem typologischen „Wortbedeutungsraum“ des 12. Jahrhunderts Stätten der Offenbarung, Erkenntnis, Verklärung, Verkündigung, Seligpreisung, der Anbetung und des Opfers dar. Das naturhaft Vielzackige, Wildzerklüftete, Aufragende, Großartige und Erhabende des „Montserrat“, das sowohl seine Aura, das Exzellente und Zeitlose des „mons serratus“, des zackenartigen „Heiligen Bergs“, in seiner Ganzheit veranschaulichte, versinnbildlichte die Relation zur „Weltmitte“ mit dem „Mons Vaticanus“ bzw. dem Jerusalemer Tempelberg: Der Glaube dieser Memoria-Zentralität verpflichtete Pilger zu frommen „Höhendiensten“, da der „Kultdienst“

gegenüber den heiligen Schriften, den Propheten, den Aposteln, Predigern und Engeln eine persönlichkeitsbildende Nachfolge verlangte.¹⁶ „Berge“ und Gläubige, Heilige und Erwählte waren somit alle Glieder der Gemeinde, in der die Heiligkeit als Gabe zugleich eine Aufgabe war. Die allegorisch-mystische Exegese verhiess den „Berg des Herrn“ so wie Honorius von Autun (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) im „Speculum ecclesiae“ überliefert hat: „Die Stadt, die der Prophet auf dem Berg gesehen hat, ist die Kirche, die auf Christus gestützt ihm vertraut.“¹⁷ Für den mittelalterlichen „viator mundi“, den Wanderer oder Pilger, vermittelte ein „Heiliger Berg“ das Ziel der „religiösen Wanderschaft“ („peregrinatio religiosa“) und des Aufstiegs, das in der Einsamkeit die „Selbstfindung“ („peregrinatio animae“) im Licht des Worts annähernd möglich machte.¹⁸

Den Weg zur Selbstfindung, zum inneren Frieden, zur Gerechtigkeit und zur leidenschaftlichen Gottsuche fasste Richard de Saint Victor (um 1110-1173) in die Worte: „Willst du den verklärten Christus sehen? Steige auf diesen Berg, lerne dich selbst erkennen.“¹⁹ Gottesreich und Weltgestaltung sind in der „Bergpredigt“ aufeinander bezogen wie Leistung und Gegenleistung, damit die Gnade siegt und die Welt erlöst wird: Der handlungsleitende Ausdruck „Berge versetzen“ stammt aus Hiob 9, 5 und an anderen Stellen der Synoptiker; er findet sich als „innere Erhebung“ wieder im Senfkorn-Symbol der Sakrallandschaft „Der Glaube versetzt Berge“ (1 Kor. 13, 2).

Das Montserrat-Paradigma charakterisierte in der religiösen und profanen Sprache eine willentlich-historisierte „Faktizität“ der Gott-Erfahrung: Das Wort sinnlicher Geistigkeit ontologisiert sich zum Geist wie das Vorbild gegenüber dem Urbild und wie das Abbild gegenüber dem Zeichen. Traditionelle „Berg-Orientierungen“ stehen in der Neuzeit unter dem existenzialen und experimentellen Konkurrenzdruck von Modernitäts-„Prüfungen“, einer fragwürdigen methodologischen Bewältigung von „Vergangenheit als Geschichte“: Während Neurowissenschaftler und moderne Pädagogen kognitiv ein „hirngerechtes Lernen“ propagieren, versuchen Naturwissenschaftler in Laborversuchen

therapeutische Ziele mit „Mensch-Tier-Hybrid-Embryonen“ zu erreichen. Geisteswissenschaftler probieren gleichermaßen wissenschaftspragmatische Varianten einer „diskursive[n] Erzeugung des Menschen“ aus, die sie mit Hilfe der Schriftzeugnisse zu einer „Anthropologie als Archäologie seiner Produktion“ ausbauen, um eine legitimatorische Akzeptabilität ihrer Aneignungs-Modi für Vorstellungen, Träume, Imaginationen, Gedanken und Gefühle zu determinieren.²⁰ Gewiss können Historiker keine Gedanken lesen, sie könnten sie vielleicht im Modus des Konjunktivs formulieren, der sich gegen die normative Kraft des Faktischen zur Wehr setzt oder der das Tatsächliche in Gedankenexperimenten zu relativieren bzw. zu überschreiten versucht.

Historikern bleiben entgegen aller „Durchschaubarkeitstheisen“ im Anerkennungsmodus oft die mitgegebenen deutbaren Fundamente und Geheimnisse ihrer eigenen Geschichte verborgen: Goethes spannungsvolle Humanität, sein weltzugewandtes Aufbegehren und seine sich fein wandelnde, innere Widersprüchlichkeit gegenüber dem Christentum, gegenüber der Person Jesu, seinen Wundern und dem Geschick Christi sind im erwähnten Zusammenhang weder perfekt noch wirklich überprüfbar. Was hier personal im Einzelnen zählt, ist in christologischer Relation die unbegriffene Ganzheit: Während in Gen 1-11 mythische Erzählungen überwiegen, sind die ägyptische Fronarbeit und der Auszug der Israeliten, die Theophanie am Sinai und die Übergabe der Zehn Gebote an Mose (Ex 12-50) ursprüngliche und einmalige Ereignisse, deren historische Originalität und typologisch-geoffenbarter Überlieferungswert einerseits in der modernen Forschung widersprochen wird. Andererseits würde sich im „szientistisch-naturalistischen Verständnis der Wirklichkeit“ dann eine „nihilistisch-reduktionistische Seinsauffassung“ (Raphael E. Bexten) durchsetzen wollen.

Bexten verficht mit aufwendig-intellektueller „Grundwirklichkeits“-Planung seinen „skizzenhaft und kontrovers“ entworfenen, kaltherzigen Machbarkeitsentwurf der drei Kohärenz-„Dimensionen“: Erstens sei „der Mensch [...] wesentlich Person“. Zweitens integriere das „Geistige-Substanzsein-im-Leib

der menschlichen Person“ und das „rational-affektiv-bewusste voluntative Personsein“ die Gestaltung einer basal-aufbauenden, konsistent-strategischen Architektur: Zum Letzten be- greift Bexten seine dritte System-Dimension ausdrücklich „als qualitativ-axiologische Vervollkommnung bzw. Abwertung der menschlichen Person“. Aus dieser philosophisch-durchsichtigen Konzeptionalität wird mithilfe begrifflich-differenzierter, un- problematischer Integrationsarbeit eine synthetisch-intendierte „Eigentlichkeit“, die als nicht mitfühlender, zeitloser und „ad- äquater [!] Personbegriff“ einfach determiniert wird. Von ihm erwartet Bexten, dass er sich in Abwehr und Distanz gegenüber „paralogistischen Äquivokationen“ behaupten kann.

Göttliche Vollkommenheit, die wahre Heilsperspektive, ist vielmehr gläubiges Vertrauen auf das himmlische Sakrament der Kirche, das „Brot für die Seelen“ als „*panis animarum*“ (Markus Büning), das mehr als nur ein logisches Kombinationsspiel mit Worten ist: Sprache ist seit den ältesten „heiligen“ Schriftzeugnis- sen ein fundamentales menschliches Vermögen, dessen Gültig- keit das Typische, Eigentliche, Mitmenschliche oder Wesentliche im prägenden Wandel des Verschränkens von „Renovatio“ und „Renaissance“ wiederzugeben vermag. Als rekonstruierte Wirk- lichkeit, die im scharfsichtigen Blick stets das Wahrhaftige in sei- ner „unverwechselbaren“ personalen Zentralität akkommodiert hat, bleibt sie angesichts der Vermischung wissenschaftlich ver- arbeiteter Erkenntnisse mit wertenden Überlegungen eine Kalt- blütigkeit, die ohne Empirie eventuell für das entschädigt, was sie wie gebannt einhält. Wie könnten auch Versuche einer „rein“ logisch-konstruierten Denkgestalt als architektonisch-entwor- fene Ganzheit die göttlich-„geheimnisvolle“ Personauffassung überbieten oder gar substituieren?

Die Gefahr des „Hineinlesens“ („Eisegese“) ist zwar verlo- ckend, aber Robert Spaemann methodisiert nicht „die“ exclu- sive „Grundwirklichkeitsform der menschlichen Person“, nicht einmal methodologisch-transitorisch ein scholastisch nach- empfundenes „*ens morale*“ (Raphael E. Bexton). Bexton er- klärt im Zirkelschluss das scheinbar figurative Geheimnis des

Personseins zum einen durch die „Inanspruchnahme des Beweisgrundes“ („Petitio principii“), zum anderen durch ein Deduktionstheorem, dessen ableitbare Aussage erst zu beweisen wäre: Im universalistisch metatheoretischen Systemdenken der Kulturgeschichte erweist sich Bextens Zirkeltechnik schließlich als scheinbar wirklichkeitskonstituierender Modus begrifflicher Explikation, denn sein philosophisches Personsein beruht auf einem logisch-identischen Sosein, das von den vorausgesetzten Prämissen des Philosophen Spaemann und des „Klassikers“ Boëthius (480 n. Chr. – um 525) nicht abweicht.

Diese anthropologische Zirkularität von Sprache und Begriff, die geschichtliche Formen des Geistes und der Kultur ausbildet, ist intentional wie wissentlich ein „Circulus vitiosus“, ein inhärenter Beweisfehler, der das wahre bzw. unwahre Eigentliche der Personalität allerhöchstens als subjektiv-begriffsmäßige Scheinexistenz zu „entdecken“ vermag. Kognitivistisch buchstabiert Bextens Begriffswissen den Höhenflug einer Explikation urteiltstheoretischer Entsprechungslogik: „Indem die rational erwachte und bewusste menschliche Person auf den Ruf der objektiven Werte adäquat [!] antwortet, kann sie sich selbst durch ihre überaktuellen Grundhaltungen, Gedanken, Worte und Taten in Bezug auf sich selbst und andere Personen in qualitativer Hinsicht (nicht aber in ontologischer Hinsicht) vervollkommen bzw. abwerten und so immer mehr ihrer Eigentlichkeit – ihrer ontologischen Wahrheit – entsprechen bzw. nicht entsprechen“.^{20a} Persönlichkeitsfremde Adäquatheit ist ein Theorie-Kalkül in der Weise, wie sie die äußerlich-produzierte und überprüfbare „Qualität“ durch Systemdenken funktional bezweckt. Nach wissenschaftlicher Einschätzung bleibt ein Relations- bzw. Rekonstruktionswissen im besten Fall stets interpretierbares prognostisches Appromaxionswissen, denn logisches Aneignen kann weder „das“ Eigene bzw. die „Eigentlichkeit“ noch das unbegriffene Wort Gottes in Person definieren. Die biblische Exegese, relational im Persönlichen das gottesfürchtige Wesentliche, erfasst das in den Evangelien offenbarte Geheimnis des ewigen Gottessohns.

„Botschafter“ Loyola und „Aufklärer“ Goethe waren leibhaftige Kinder ihrer Zeit, nicht gedachte Idealtypen, sondern historische Personen disparater Gotteserfahrung, die bei memorialer Anpassung an ihre jeweilige Gegenwart jeweils eine typologische bzw. aufgeklärt erhabene Anamnese abbildeten. Goethes Legitimitätsersfordernis im „Berg-Enthusiasmus“ unterschied sich wohl vom tradierten Ernst des Ordensgründers Ignatius von Loyola, aber beiden war im Ringen ums Ganze der sprachliche Reichtum des ihnen verfügbaren Wortschatzes vertraut: Goethes Wahrnehmung – wie in den „Maximen und Reflexionen“ XII, 11-15 ausgesprochen – hatte aufgrund seines sinnlichen Natureindrucks und seiner persönlichen „Anschauungsgewissheit“ (Bernhard Buschendorf) das „gottähnlich Wahre“ aus „seinen Manifestationen erraten“.

Über diese „Manifestationen der Idee“ überhaupt reden zu können, würde bedeuten, dass sie im anschaulich „Höchsten und Gemeinsten“, im „Gesetz aller Erscheinungen“, symbolisch und identisch in den „Urphänomenen“ zusammentreffen würden. In der Weise repräsentiert Goethes identitätsphilosophische Denkform von Geist und Natur das Besondere im Allgemeinen und vice versa, indem er poetisch anhand des Beispiels „Allegorie“ das Allgemeine lebendig erschaut. Das ist zum einen ihre „wahre Symbolik“, die „lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“ (XII, 751-752), zum anderen auch Goethes „lizenzierte Norm des Bezugs auf das Leben“ (Bernhard Buschendorf), die Totalität als umgreifendes Ganzes von Symbolik, Erscheinung, Idee und Begriff (XII, 749-750): „Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff“ (XII, 12).^{20b}

Für Ignatius spiegelte die typologische Tradition lebendiger Heiligenverehrung einerseits und die metaphysische wie metaphorische Montserrat-Aneignung andererseits die sinnliche wie übersinnliche Freiheit des „Glaubens“ und des „Schauens“ wider oder – anders ausgedrückt – Offenbarung und Orientierung sind durch Sprache wahrhaft lebendige Freiheiten und Möglichkeiten religiöser Anerkennungsmodi. Auf diese metaphysische Weise dynamisierten Sprachmodi sowohl das konfessionalisierte

Menschenbild als auch die unmittelbar-aufgeklärte und ganzheitlich-imaginative Symbolik, nämlich als erlebte und wahrheitsgemäße Phänomene einer christlichen Religiosität: Dieser reflektierten Eigenheit von „Grunderfahrungen“ (XII, 531) entspricht keine Schwäche der Sprachlosigkeit, vielmehr eine innere Komplexität im Anerkennungsmodus substanzieller Verantwortung. Wenn ihre praktisch-begriffene Eigengesetzlichkeit die ontologische Handlungsfähigkeit legitimiert, dann kommt sie mitmenschlich- Augenblicklich, symbolischer Wahrheit wie der geoffenbarten Eigenheit kulturgeschichtlicher Tradition am Nächsten.

Die Bedingtheit von Diachronie und Synchronie gilt eher für die „begriffene“ Faszination gleichberechtigter Wirklichkeitsauffassungen im metatheoretischen Kontingenz-Entwurf als „metasprachliche Außenperspektive“ und „objektsprachliche Innenperspektive“, wie sie Philosoph Kurt Hübner beispielhaft dargelegt hat. Begriffliches Ausdrucksverstehen wie numinoses „Denken“, das im Logos der Offenbarung wie im Mythos seine Quellen hat, fügten somit die kontingente, wirklichkeitsmächtige, ehrfürchtige und unvergängliche Betrachtungsweise des Geprägten im gegebenen Phänomen zu einem Bild, das bewusstseinsgeschichtlich vornehmlich in der Vergleichsmetapher „Montserrat“ eine heilig-eigenständige wie moralisch-eigenmächtige Gestalt gewonnen hat. In Loyolas und Goethes Montserrat-Verständnis aus der reflektierten Außenperspektive zeigte sich eine natürliche Einheit des Allgemeinen, dessen individueller Gestaltwandel wiederum über die Innenperspektive des Glaubens mental das eigenberechtigte Besondere in ihrer personellen Repräsentativität abbildete. Goethes „gegenständliches Denken“ – so im Aufsatz „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort“ – fand sich erst nach Jahren erneut überdacht und in seiner Einbildungskraft im „schönsten Zusammenhange“²¹ aufgeklärt, dem eine natürliche „Folge“ stattfindender Verwandlung des Zu-sich-selber-Findens entsprach.²²

Diese Verwandlung als Polarität des Verwandelten zur eigenen Grundform blieb allerdings ein Geheimnis so wie Loyolas Gläubigkeit als absolute Erfahrung von Gottes Wort einzig der

Gnade Gottes unterlag. Während dem gereiften Goethe bewusst geworden war, dass der aufgeklärte Mensch trotz seiner Vernunft unfähig war zur „Wahrnehmung des einzig wahrhaften Wunders“ und sich in der „Einsicht in das Einswerden des Möglichen und dem Unmöglichen“ bedrängt fühlte, distanzierte er sich von einer Wortkultur und Mentalität, „die das eigene Erfahren und die begegnende Welt platt profanisierter“.²³ Weise und scharfsinnig wandte er sich gegen eine in seiner Alterszeit verschärfende religiöse Krise und verteidigte einen Glauben, dessen Religiosität „ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft“ gewährleiste.²⁴ Loyolas heilige Autorität und Goethes poetisches Selbstverständnis, dem eine Montserrat-Aneignung der allegorischen Bildtradition vorausging, werden als sprachlich wesenhafte Anerkennungsmodi heutzutage gedankenlos depotenzialisiert. Darum überwiegen kognitive und handlungsorientierte Denkwege oder sie werden einfach metasprachlich mit der exakten erkenntnistheoretischen Zweckdienlichkeit einer zeitüberlegenen Derealisation „geswicht“. Ihre semantisch-mehrwertigen Verlust-Potenziale vergessensgeleiteter Modernisierung zeitigen Folgen, weil sie sich in Zielsetzungen der sog. Traditions- und Zukunftsbewältigung keinerlei Begrenzung und Zurückhaltung auferlegen: Die sprachlich-wiederentdeckte und entschlüsselte Sprengkraft, ein im besten Sinne gewandelter geisteswissenschaftlicher „Dammbruch der Erwartungen“, hat nicht erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnen.²⁵

Seit dem johanneischen Satz „Im Anfang war das Wort“ galt die Zugehörigkeit zum Schöpfer selbst im Zeitenabstand wie sie Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ zum Ausdruck gebracht hatte: „Denn auch der einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu bestätigen, dass er sich unterwirft und anbetet.“²⁶ Doch die Sprache schuf Medien der Schriftkultur, dazu im Langzeitwandel vor und um 1800 auch „litterati, Buchstabenmenschen“, deren einsame Lektüre den Leser selbst zur verstehenden Einbildungskraft aktivieren sollte, wie Moses Mendelssohn (1729-1786) in seiner 1783 in Berlin veröffentlichten Schrift über „Jerusalem oder über religiöse Macht und

Judentum“ bemerkt hatte.²⁷ Nicht mehr der „erfahrene Mann“, nicht der Kontakt im „Umgang des Weisen“ werde gesucht, beklagte Mendelssohn. Vielmehr sei entscheidender im Verhältnis von Kultur, Staat und Religion, dass „vom Buchstaben [...] unser ganzes Leben“ abhängen würde. Diese kulturelle Veränderung an den Schriftzeichen „habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnisse überhaupt, und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionsachen sehr wichtigen Antheil, und wenn sie dieselben nicht völlig allein verursacht, doch wenigstens mit andern Nebensachen auf eine merkliche Weise mitgewirkt“ hat.²⁸ Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789), Abt des Klosters Riddagshausen, wollte die Sinnstiftungskompetenz des Geschichtlichen bewahren, sichern und wiederbeleben.²⁹

Der buchstäbliche Reduktionismus von Text und Schrift verursachte in seiner zugespitzten kommunikativen Zeichentheorie Defizite. Sie sind in ihrer Derealisierung der Gegenwart – wie bei Vilem Flusser und Jean Baudrillard – kulturelle Inszenierungen, die als Konstrukte im instrumental-informativen wie im digitalen Informationsprozeß die Einbuße an Wahrnehmungen, Beziehungen, Mehrsinnigkeit und Einbildungskraft zur Folge haben.³⁰ Indem Nietzsche die Metaphernbildung den „Fundamentaltrieb des Menschen“ nannte, deren jegliche Beeinträchtigung „den Menschen selbst wegrechnen würde“, kritisierte er eine Verödung des Seelischen. Dieses hatte noch Goethes ursprüngliche Verhüllungsweise der Wortkultur vermieden, die im Schleier der Bildlichkeit, aus dem „etwas Trüben“ des Metaphorischen in der Dichtung, ihr „uneigentliches“ und übertragenes Dasein definierte. Ihr begriffliches Gerüst war noch unvereinbar mit den Defiziten von Webers „stahlhartem Gehäuse“.³¹

Kontinuierlich hatten sich bis zur Person Goethe vermehrte und gesteigerte Typen des „sensus spiritualis“, der Allegorese, die vom 12. bis ins 19. Jahrhundert hinein das „eigentliche“ Wesen der Heiligen Schrift bedeutete, vom Literalsinn ausgehend die „Typologie“ der „Vier Schriftsinne“ ausgebildet. In den Wörtern des bildhaften Denkens, ursprünglich in der Ima-

gination ein mehrsinniges Blütenmeer der Bibel, der Patristik, der Sprache des christlichen Glaubens und der Poesie, traten im Schleier des konkreten Phänomens das Wesen des Worts verhüllt in Erscheinung. So konnte Gott nur in naturhaften „Bildern“ – aber nicht in einer erkenntnistheoretisch zweckbestimmten Metaphorik – zur Sprache kommen, andernfalls wäre Gott gedacht gewesen als ein „systematisch-gesetzter“ Teil der Welt: Nikolaus von Kues spricht vom „sinnlich Wahrnehmbaren“ oder von der „sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit“, von „inneren Anschauungsbildern“, vom Aufstieg zur Schau Gottes, die keine sprachliche Verdinglichung erlaubt, sondern nur durch Verähnlichung anzugleichen sei.³² In Sätzen und Redeabschnitten handelt es sich um den figürlichen Ausdruck, die Vergleichung, die Allegorie, das Symbol, das Gleichnis, die Vision, die Analogie oder die Verhältnisähnlichkeit, in denen das Metaphysische im Metaphorischen bzw. umgekehrt offenbar wurde. Sie veränderten zwar situativ etwas Bestimmtes in einer eindeutig nachweisbaren Weise, ergänzten aber vorbereitend spezifische Verstehenshorizonte um Mögliches, ohne wissenschaftlich etwas direkt bzw. perfekt erklären oder definieren zu können.³³

Begriffswissenschaftliche Theorien verändern Wirklichkeiten und strapazieren in der Praxis die Relevanz hermeneutischer Autarkie. Forschungsrelevante Aneignungen und Erklärungen sind im üblichen Wissenschaftsprozess eigentlich immer Deutungen von Tatsachen, für die welterneuende Metaphern methodisch nicht eine konkrete klärende „Richtigkeit“ gewährleisten können. Ihre weltbezogene Konstruktion, die sich aus der wechselseitigen Verbindung einer teilbedingten Dissonanz ableitet, stimmt eher überein mit einem unpräzisen „poetologischen“ Ausdrucksmittel: Metaphern verleihen gesellschaftlichen Widersprüchen allenfalls einen Anschein von Kohärenz, denn sie leisten nur potentielle Aussagen, beschreiben nichts Genaues, stiften Verbindungen, erproben Bezüge, gewähren Überblicke, prägen neue und schaffen erweiterte, häufig vermeintlich infinite Lebenszusammenhänge des Aufteilens und Kombinierens. Ein solches „Vordenken“ bereitet erfahrungsgemäß schon frühzei-

tig die Einsicht auf anstößige schleichende Veränderungen vor. In dem metaphorisch Neuen wird die vergangene Wirklichkeit samt den religiösen Gehalten – wie das vergleichende Wahrnehmungsbeispiel „Frühe Neuzeit“ und die „Goethezeit“ zeigen wird – aktualisiert in der erzählten Geschichte als konkrete „Ballung der Zeit“³⁴. Temporäres Benennen und Beurteilen werden wiederum durch vernünftiges Ausdrucksverstehen in der modernisierungstheoretischen Sprache der Geschichtswissenschaft veinheitlicht oder sie verwandeln sich wie Denkwerkzeuge zum „Theorem des Überholtwerdens“.

Kognitivistische Geltungsansprüche der konstruierten Metapher spiegeln damit eine „absolute“ Anwendbarkeit vor. So wird im Modus der Metaphernbindung verschiedenen Dingen „eine“ Bedeutung durch „selbsterlösende“ Aneignung beigelegt. Das drückt nach Ansicht von Bernhard H. F. Taureck eine dominierende „Fremdheitserzeugung“ aus, die vom metaphorisch-poetologischen Wortgebrauch, der in sich eine verschiedene Bedeutung seiner Teile miteinander verknüpfte, nicht zu erwarten war. „Paradigmen“ sind beispielsweise Metaphern, die im Kontext methodischer Aneignungen Inhaltliches wie Systemelemente theoretisch aufbauen, vereinfachen und camouflieren. Ihre wissenschaftsstrategische Didaktik pilotiert eine vielfache Deutung, zu der die überkommene religiöse Bindung gehört, verfremdet sie in ihrem Wert, der enteignet, verfremdet, verdrängt, operationalisiert oder gar ersetzt wird. Das Bauwerk dieser Wirklichkeitsreduktion diskreditiert Tradition und bahnt vielversprechenden Neuerungen epistemologisch den Weg in die Zukunft.³⁵ Mit ihnen gewinnt die sog. Überlegenheit konstruierter „Modelle“ in der Moderne einen säkularistischen Monopolcharakter. Fortschrittlich-kognitive Rationalisierung radikalisiert somit einen nichtaristotelischen Aneignungsprozess, dessen Wirksamkeit als Beitrag zur Modernisierung bis in die unmittelbare Gegenwart anhält und die menschliche Praxis zum Phantasiepreis einer Beliebigkeit ermuntert: Menschen dachten ursprünglich in poetischen Bildern, deren Metaphern immer eine Sehnsucht speicherten.

Die Sprachkunst der „Welt-Aneignung“ als eine tropologisch begrenzte menschliche Anerkennung war bereits eine imaginative Präfiguration vor jedweder wissenschaftstheoretischen Begründung. Die frühneuzeitliche Metaphorik erschuf bis in die Goethezeit hinein poetische Bilder, die mit aristotelisch-traditionaler Legitimität entfernte und verschiedene Wirklichkeits-elemente nicht nur im Wort rhetorisch verbanden, sondern beispielsweise in Goethes figurativer Vorstellungswelt noch ihren Ort einnahmen. Nichtaristotelische Konzepte in der Moderne dagegen sind Deutungen von Metaphern, die mit reduktionistischer Intention die Tatsache einer Ähnlichkeit von Bild, Begriff und figurativer Bedeutung negieren. Sprachliche Kreativität des bürgerlichen Subjektivitätswurfs verursachte demnach mit relativistischem Wahrheitsanspruch eine veränderte bunte, tautologische „Wortkultur“, die säkularisierungstheoretisch der Vielfalt eines zu erforschenden Religionsverständnisses unterlegt wird und metaphorische Konstruktionen bzw. eine Identitätserzeugende Produktivität in Verlaufsfiguren von Paradigmen einbettet. In der religiösen Mischung des Verfremdetem und Vertrautem aber wird die Welt durch ikonologische Verflachung des Vertrauten zur potenziell-degradierten Aneignung: Poetologisch hebt sie zum einen die Singularität bzw. einen Gegensatz geschichtlicher Fakten auf, zum anderen bringt sie wie im hypothetischen Evolutionsprozess selbst nur scheinbare Identitätsbrücken und kompensatorische Wirklichkeitsprojektionen hervor.³⁶ Ihre Begriffe und Theorien erklären weder das Wesen des Ich noch die Praxis des Auslegers, sondern besiegeln sprachlich und methodisch entzauberte, technische Aggregatzustände, deren Modernität immer nur als „kühne“ Zukunftsfähigkeit Rechenschaft ablegt, wie weltliche Endlichkeit als antizipierter Konstruktionsentwurf beschrieben oder eventuell aneignend bis zur populären Anerkennung entworfen werden kann.

Eine ästhetische Modellierung, die aus planungsrational entworfenen Metaphern existenzielle Identitäten, „Plastikwörter“ oder Paradigmen konstruiert, vertieft in der Kultur-Entwicklung einen kognitiven Abkopplungsprozeß vom überlieferten

„Wissen“ und naturhaften Sein. Als Form entmythologisierender Machbarkeit sichert dieser desorientierende Prozess vordergründig den Theoriestatus von Aneignungs-Modi und leistet schließlich der Vorstellung Vorarbeit, die historische Wirklichkeit durch die Derealisierung von Anerkennungsmodi ersetzen zu können: Das Bewusstsein, sich selbst mit den Mitteln des operationalisierten Gedankenaufwands geholfen zu haben, wird durch „Entstörung“, „Ausschalten“, „Verdrängung“, „Verfremdung“, „Unterdrückung“, „Zähmung“ oder „Stillstellen“ christlicher Erwartungen auf die Geschichte übertragen, bisweilen bis zum gesellschaftlichen Experiment vorangetrieben, dynamisiert und nicht erst scheinbar in der virtuellen Realität derealisiert.³⁷ Derealisierung, der ein Realitätsverlust anhaftet, wird also weder dem Menschen in der Geschichte gerecht noch vermag sie die Kontingenz des historischen Weltgeschehens „auszuschalten“, denn sie fördert als technologisch bzw. methodologisch verstandene Anpassung sukzessive ein modernes „stahlhartes Gehäuse“, das allein die funktionierende Rezeption über die naturalistische Evolution garantiert. Deren selbstgerechte Innovationen enthalten nachvollziehbar ungelöste Fragestellungen, Themen und Ideen des Forschers.

Eine zweite These begründet sich aus dem Dargestellten. Geschichtlich-plausible Kenntnisse der Vergangenheit sind mittelbar als anthropologische Wahrheit über den Menschen möglich: Die empirisch gedachte Geschichtswissenschaft überliefert vieles aus dem Erlebnisraum der Natur und des Menschen, insbesondere der Seelen- bzw. Denkkultur, ebenso der Leidensgeschichte. Sie erschüttert entvitalisierte Wunschbilder der Vernunft mit perfekten Theoriemaßstäben und bereichert nur scheinbar durch konkrete Momente die Erfahrung vom Wesen des Menschen. Kreativ ausgewiesene Wahrnehmungsmomente verschleiern zum einen die konstruierte Theorielösung und zum anderen die opportune, religionslose Wirklichkeitsreduktion.

Der ursprünglich chemische Begriff „Wahlverwandtschaft“, den 1775 der Schwede Torbern Bergmans eingeführt hat, entfaltet seit Goethes Roman „Wahlverwandtschaften“ von 1809

zugleich ein „geistreiches Symbol“ im menschlichen Bereich zwischen Trennung und Verbindung. Naturhafte Polarität und ihre Einheit durch Ähnlichkeit sind die Freiheit der „Wahl“ bzw. die „Verwandtschaft“ durch Affinität oder „wechselseitige ‚Anziehung‘“ zwischen nicht zusammenpassenden Begriffen.³⁸ Jedoch eine durch Analogie kalkulierbare Metaphorik entwirft sprachliche Werkzeuge, mit denen sich entsprechungslogisch arbeiten lässt: Die Metapher selbst versetzt einen Begriff in eine andere Disziplin und ist bisweilen eine Migrationserscheinung auf fremden Feldern. Rückkehreffekte sind nicht ausgeschlossen. Anders ausgedrückt lautet der analysierte Befund, dass kreative Migranten einer zweckbestimmten Aneignung dienen, was im Ergebnis heißen könnte: Die Welt der Frühen Neuzeit – im „langen Mittelalter“ (Jacques Le Goff) einschließlich die der Goethezeit – wird noch begriffen als das „Fremde“, das Rätselhafte und das Faszinierende schlechthin: Als Metapher der Umbruchzeit pilotiert sie bereits die Tendenz zur abstrakten Rationalität und Immanenz sowie kommunikative Zeichen innerer Wandlung und geistlicher Innovation, deren energische Anstöße des entmythisierten Denkens oder des säkularisierten Willens die methodische Vorstellungskraft des Historikers steuern.

Während der evangelische Theologe Eberhard Jüngel die Gültigkeit der Weber-These von der – im metaphorischen Sprechen zum Brückenwort verschmolzenen – „Wahlverwandtschaft zwischen Kapitalismus und Calvinismus“ als extrem einprägsamen Sonderfall aus kirchlich-historischer Sicht zurückweist, erinnert, korrigiert und erweitert der katholische Theologe Michael Novak mit einem fruchtbaren Neuansatz Webers kulturelle Determinanten, zu denen Weber 1920 in der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ auch die „religiöse Bestimmtheit der Lebensführung“ gerechnet hat. Novaks „katholische Ethik des Kapitalismus“ gründet demnach auf gedächtnisgeleiteter Wahrheit. Sie ist die Absage an die Gewissheit des entfremdeten Menschen und ein Anstoß zur moralisch-religiösen Konversion. Die neue Gewissheit, die nicht das Korrektiv göttlicher Offenbarung negiert, zwingt nicht zum misstrauischen „Hinterfragen“ dominierender Kriterien, konst-

ruierter Theoreme oder entsprechungslogischer Beweise. In der Gotteskompetenz aller Menschen, insbesondere in der „Anerkennung der Anderen *in ihrem Anderssein*“, sind Sinnpotenziale der Identität und Alterität nur mit Rücksicht auf die „*memoria*“ geschichtlich gewährleistet und wirksam. Ihrer Temporalität als befristete Schöpfungszeit entspricht Vernunft als Freiheitskategorie für Alterität, die nicht zur „Gott-Leere“ in der säkularisierten Welt aufgelöst wird, sondern gerade in der Vorherrschaft der Theologie als Anthropologie, wie es Karl Rahner schon programmatisch erläutert hat, ihr prägendes Zentrum findet, um aus der Geschichte und Weisung Gottes erst leben zu können.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich wiederum Webers, Hüblers und Novaks Ausgangsthese: Unter dem Vorzeichen benediktinischer Effektivität der Rationalität, die schon vor der Scholastik ihren Siegeszug begonnen hatte, breitete sich eine Mentalität aus, die sowohl im 18. bzw. 19. Jahrhundert wissenschaftliche Innovationen im Geist ihrer „benediktinischen Liberalität“ aufgeschlossen akzeptierte als auch scheinbare „Transformationen“ auf eine lebenspraktische Wirkung hin nominell mitrug. Benediktinische Modernität und kreative Kräfte des säkularen Humanpotenzials, wie die Aufbrüche in neue Welten, Entdeckungen, Neuerungen und Erfindungen, regten traditionsbewusst Forschungen auf dem naturwissenschaftlichen Sektor an.

Die Wege zur Gotteserfahrung, deren religiöses Handeln seit dem 16. Jahrhundert durch die Reformation, philosophisch durch die „anthropologische Wende“ sowohl in der Aufklärung als auch theologisch spät seit dem Vatikanum II (1962-1965) neue Impulse erhalten hatte, „verkarsteten“ im Laufe der Zeit. Allein in einer Metaphysik der Gottlosigkeit erfahren Maßstäbe der Geschichtswissenschaft mit dem modernen Aspekt der „Verzeitlichung“ und dem zweckbezogenen „Wagnis der Nicht-Identität“ eine absolute Rationalisierung. Eine dialektisch-instrumentale Rationalität der letzten 150 Jahre hatte gleichsam die religiöse Metaphysik und rechtgläubige Vermittlungspraxis der Kirche über die Grenzen von Glaube und Wissen hinaus entscheidend in Frage gestellt bzw. relativiert. Ihre lebensbestimmende Tra-

ditionalität und ihr religiöser Sinngrund praktischer Orientierung verloren an Gewicht. Kulturtheoretische Maxime, die im Naturalismus und Sozialdarwinismus um 1900 überwogen, erleichterten die „evolutionsbestimmte“ Anpassung in den operativ „gerichteten“ Wissenschaften. Ein neues metaphysisches Zeitgefühl charakterisierte einerseits den temporalen Entzug der Leidenserinnerung und andererseits den veräußerlichten Beginn einer vernunft- und fortschrittsorientierten Alterität des geschichtlichen Subjekts gegenüber Gott, Mensch und Natur.³⁹

Kreativität brachte in der Geschichtswissenschaft berechenbare Theorien hervor, deren alteritätsfreundliche Fortschrittlichkeit sich in den Anspruch einer weltlichen Ersatzreligion gewandelt hat, die im metaphorischen Sprechen mit ihrem begriffswissenschaftlichen Optimismus Zukunft antizipieren will. Auf dem Boden einer gesellschaftspolitischen Erlösungslehre, die das Vergessen des normativ-christlichen Ursprungs zu einer Art verzeitlichter Utopie als Fortschrittsgeschichte vorantreiben will, wächst die Unruhe und der Ruf auch nach einer mäßigenden historischen Vernunft, die Sinnvorgaben und Verheißungen des Christentums in einer erlösenden Freiheitserinnerung wiederentdeckt. Ihr menschlicher Schauplatz verlegt sich ins Innere: Das rettet den Menschen vor der heillosen Zeit, jener endlichen Kategorie des Entstehens, Vergehens und Vergessens. Impulsgebende Leitbegriffe entfalten sich oft in einer Fachdisziplin wie Generalschlüssel eines integrativen Forschungsprinzips, das dennoch zum wissenschaftlichen Scheidewasser geworden ist.

Die Bewegungsbegriffe „Konfessionalisierung“ und „Rekatholisierung“ bieten Grundlagen für Themen in der Frühe-Neuzeit-Forschung, deren Termini nicht schon im Voraus produktive Bedingungen der Rationalität, Metaphysik und Wertfreiheit wie im modernen „stahlhartem Gehäuse“ zur geschichtslosen „Transzendenz“ verkommen lassen will. Die Bewegungsbegriffe „Konfessionalisierung“ und „Rekatholisierung“ bieten Grundlagen akademische Kathederkonzeptionen der „Geschichte“, denen Weber gegenüber differenziert Stellung bezog, schon vorher Goethe unabhängig, kreativ und traditionsbezogen durch eine

einheitschaffende Alternative mit „seiner Geschichte“ überwinden wollte, schärft und formt ein hoffnungsvolles Alteritätsparadigma, das die Universalität der biblisch-christlichen Gottesrede – allerdings „unzeitgemäß“ auf Geschichte bezogen – erst als befreiendes Gedächtnis kommunikabel macht: Geistbestimmte „Memoria“ schließt eine sittliche Neutralität aus, weil sie zusammen mit der einheitssuchenden Vernunft immer eine unverbrüchliche Entscheidung für den Menschen ist und sich dessen wesensgemäße „Kontingenzbewältigung und Identitätsfindung“ als etwas kaum Erreichbares dennoch zum höchsten Ziel setzt.⁴⁰

Konkurrierendes Ausdrucksverstehen: „Konfessionalisierung“ oder „Rekatholisierung“?

Die Kreativität einer christlichen Selbstfindung öffnet sich allen menschlichen Wahrnehmungsressourcen, sie durchbricht den Bann wahrnehmungsasketischer Positionen und selektiver Wirklichkeitskonzeptionen. Verzeitlichte Heilshoffnung in der Geschichte bedarf jedoch der solidarischen Wiederentdeckung und Findung konkreter Subjektivität, zu deren heilsamer Erinnerungskraft Schuldfähigkeit und unverfügbare eschatologische Versöhnung gehören. Dieser Anspruch gewinnt damit als ergänzender Maßstab, genaugenommen im Richtungssinn als „gegenläufige“ Modernisierung zur diesseitigen Fortschrittsgläubigkeit, nicht an „reaktionärer“, sondern an deiktisch-normativer Bedeutung: Allein das vorwärts „gerichtete“ bzw. das abstrakt-lineare Geschichtsbewusstsein, der dem Historismus des 19. Jahrhunderts entspricht, ist einem apathieerzeugenden Zeitverständnis unterworfen. Noch Goethes distanzierte Haltung gegenüber der Aufklärung, die hauptsächlich aus „ketzerischer“ Erfahrung sowohl ein Gegengewicht gegen eine linear verstandene Zeitkultur hervorbrachte als auch eine biographisch geprägte Geschichtssignatur im Orientierungswechsel vom „langen Mittelalter“ zur Neuzeit repräsentierte, sollte genauso die idealistische Gewissheit, die sich zur kognitiven Pilotierung verschob, gegenüber einem Menschenbild, einer sittlichen Autonomie und verfügbaren Menschenwürde mäßigen.

Das zentrale Kulturproblem ist nunmehr ein Imaginationsproblem: Kann eine dogmatisch-kognitive oder operationalisierte Rationalität allein zu einer scheinbar Sinnkohärenz schaf-

fenden „Pädagogik der begriffenen Geschichte“ führen? Eine begriffene Geschichte ist im „Entsprechungssystem“, kalkulierbaren Symbolsystem bzw. im System angewandter Kalkülsprache praktisch das Auslöschen der Geschichte. Die Erfahrung und der Wille zur sinnlichen Wahrnehmung, die allerdings mit der allgemein bohrenden Orientierungsfrage „Was ist an der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft eigentlich modern?“ schon Gedanken an eine praktische Relevanz der Erinnerungskultur in sich bergen, rechtfertigen in der verbissen geführten Historismusdebatte die Wahrung eines „religiös-ethischen Sinns“ – einer christlichen Sinnkultur.

Denn das Schwinden der identitätsstiftenden Kraft historischer Erinnerung einerseits und die beliebigen Sinnzeichen oder Umorientierungen des ästhetisch Inszenierten sind kontinuierliche Zeichen andererseits, die im Ineinandergreifen vielfältiger Prozesse folgenreiche Perspektiven vereinigten, so dass turbulente Rivalitäten zwischen Orden, Mönchen und Regularkanonikern alarmierend wirkten. Spektakuläres hatte schon der Dichter und Satiriker Nigellus Wireker de Longchamps (ca. 1130-ca. 1200) im mittelalterlichen „Spiegel der Törichten“ (mlat. „Speculum stultorum“) von ca. 1184 geäußert, in dem das Spiegelbild übereinstimmte mit der Geschichte des Esels Burnellus aus Cremona.⁴¹ Prototypisch blieb der Esel, der mit seinem kurzen quastartigen Schwanz unzufrieden war, anlässlich seiner Studienaufenthalte in der „Civitas Hippocratia“ Salerno und nach sieben Studienjahren in Paris ein unbelehrbarer Esel, der nur die Worte „ia“ oder vorübergehend „Paris“ auszusprechen vermochte. Burnellus' übertriebene Erwartungen, aufgrund „kosmetisch“-operativer Korrekturen einen längeren Schwanz zu erhalten, wurden nicht nur enttäuscht, sondern auf dem Heimweg wurde er in der Nähe von Lyon durch schlecht dressierte Hunde eines Zisterziensermönches seines kurzen quastartigen Schwanzes fast gänzlich beraubt. Nun ist der Leser gefragt, denn er soll den in den Worten tiefer liegenden Sinn herausfinden.

Diese eselhafte Veräußerlichung als eine Eitelkeit des Andersseins erreichte in der Satire sinnenleerte Züge, weil der Titel in

der Lebenswirklichkeit eine unerfüllbare Erwartung aktualisierte. Der Spiegel (lat. „speculum“; ahd. „spialgal“; mhd. „spēgel“) ist eine beliebte Metapher biblisch-antiker Herkunft: Der Sophist Alkidamas (gest. um 375 v. Chr.), ein Zeitgenosse des Isokrates (436-338 v. Chr.), hatte die Odyssee „einen schönen Spiegel des Menschenlebens“ (Ernst Robert Curtius) genannt. Nigellus Wikerer diente der Spiegel für Beispiele der Besserung, später der Belehrung mit Vorbildfunktion. Modellhaft und wiederholbar änderten sich allerdings funktionale Verhältnisse zwischen Urbild (Vorbild) und Abbild. Das Spiegelbild, das in der Heterotopie der Gleichzeitigkeit von „Präsenz“ und „Absenz“, wobei zum einen das Bild und der Spiegel selbst echt ist, und zum anderen das „Abgebildete“ sich ja „außerhalb des Spiegels“ befindet – nicht als wahrer Spiegel der Realität in Frage kam, war es dem Abgebildeten entzogen, so dass sein Streben nicht gelingen konnte.⁴² Das narzisstische Spiegelmotiv, in dem das Abgebildete sich außerhalb des Spiegels befindet, erinnert in der Literatur nicht nur an die raumüberschreitende „Erfahrung der Transdifferenz“^{42a}, sondern auch an das traumatische Verhältnis von Wunschbild und Lebensfrist des Menschen, eben an die Erfahrung von Wandel, Begrenztheit und Endlichkeit der eigenen Identität.

Reflexivität schafft sich durch eigene Bilder vergegenwärtigte Attribute einer Selbsterhöhung des Lebens. Etymologisch ist der Terminus „Reflexion“ von lat. re-flectere aus der Optik mit der Bedeutung „zurückbiegen“ und „zurückwenden“ entlehnt.⁴³ „Animum reflectere“ in der Bedeutung „seine Gedanken auf etwas hinwenden“ kennzeichnet beispielsweise im „Glaubensspiegel“ den Gegensatz zu dem „Sich-Spiegeln oder der „Selbstbespiegelung“, so dass „Reflexion“ über die Metaphorik des Optischen auch „Brechung“ heißt.⁴⁴ Versöhnt eine menschlich-prüfende Reflexion mit dem modernen Anspruch der Rationalität, wenn sie eine Brechung des Auf-sich-selbst-Gerichtetseins bewirken könnte?⁴⁵ Handelt es sich etwa dabei um Worte, die das selbstverliebte Spiegeln „brechen“ und insofern eine Wirkung beim Anderen hervorrufen könnten? Der Glaube an das Reich Gottes, das die Armen und Unterdrückten befreien und

retten will, bringt in den biblischen Inhalten der Botschaft Worte zur Geltung, die nicht mit dem Diesseits zu identifizieren sind und schon gar nicht nur zur Selbstspiegelung einladen.

Beschleunigter Revisionismus bezeugt wie niemals zuvor in der Wissenschaftstheorie eine kurzlebige Kreativität, obwohl für die methodisch-asketische Selbstdisziplinierung der „rationalisierten bürgerlichen Lebensführung“⁴⁶ bis in die Gegenwart alternativ und verbindlich galt: „Kultur ist Dialog über Jahrhunderte.“⁴⁷ Säkulare Sinnstifter und konstruierte Identitätsbrücken bieten heute in metaphorischer Redeweise die verschiedensten Spielarten von naturalistischen Lebensplanungen nach dem Motto feil: Die Chemie muss stimmen! Statt der „entzauberten“ Klärung biochemischer Vorgänge konzentrieren sich hier Fragen auf den semantischen Geltungsbereich, auf die Begrenztheit und Abgrenzbarkeit der beiden Begriffe „Konfessionalisierung“ und „Rekatholisierung“. Unabhängig von der Wahrheitsfrage realisieren sie zugleich – wie in Goethes Ethik der praktischen Bewährung – „Tätigkeit“, „Wirken“ und „Entsagung“, die sich in ihrer inneren Wechselwirkung bis in die Gegenwart „unabwendbar bedingen“.⁴⁸ Seit Goethes Bekenntnis zu Baruch Spinoza (1632-1677), aus dem sich eine geistige Verbundenheit entwickelte, glaubte der Frankfurter Patriziersohn, im beseelten Einklang mit dem Weltganzen, der Natur und der Liebe zu Charlotte von Stein (1742-1827) zu sein.

Christliche Askese blieb mit ihrer Höchstleistung stets ausgerichtet auf den gottmenschlichen Christus, dabei buchstabierte Entsagung in freier säkularisierter Form ein Humanitätsideal: Als Telos praktischer Lebensführung, als Kraftquelle von Glaube und Vernunft, ließ Entsagung demnach innere Kräfte sammeln und wachsen. Der Mensch beschränkte sich dann auf das Wesentliche: „Gegründet auf die Ehrfurcht“ sei die christliche Religion – bezogen auf Goethes Gleichnis von den „drei göttlichen Personen“ – ein „Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte“.⁴⁹ Goethes anthropomorphe Denkwelt, die hier eine unmittelbare Nennung Christi vermeidet, figurierte den Gedanken im poetischen Bild menschlicher Tätigkeit, dass die göttliche Trinität als erfüllte Dreieinigkeit sich weiterentwickelte mit einer

ergänzenden vierten Kraft, die im Menschen den schöpferischen Trieb verkörperte. Das Streben nach Kontingenzbewältigung und subjektiver Identitätsfindung wird damit in der Gegenwart zum Impuls einer imaginativen Bewältigungsaufgabe: Selbstbildung als Selbsterlösung? Goethes dichterische Religiosität, deren Verhältnis zum Christentum wechselnde Formen widerspiegelte, wird in seinem Handeln auf dem Weg zu einer Vollkommenheit später noch erläutert.

Eine systemtheoretische „Konstruktion“, in der schon der Entstehungsbegriff „System“ eine entdifferenzierende Leitmetapher der modernen Kulturwissenschaft ist, unterscheidet sich in pragmatischen Fragen von humanistischer „Erinnerung“, die noch Goethes „Ideal eines überkonfessionellen Christentums“⁵⁰ im Selbst des Menschen symbolisch erfasste. Auch der Mensch mit dem Zeugnis gelebten Lebens, in dem sich das Geschenk der Vergangenheit wie die Hoffnung der Zukunft als übernatürlicher Heilswille Gottes anbot, hatte menschliche Freiheitsgeschichte nachvollzogen.⁵¹

Als komparative Beispiele katholischer Selbstbehauptung im „konfessionellen Zeitalter“ laden beispielsweise Hildesheim, Fulda und Paderborn dazu ein, nach der Effizienz einer katholischen Strategie kirchlicher Erneuerung zu fragen. Mikrohistorisch zeigen sich variantenreiche Gemeinsamkeiten und Unterschiede insbesondere in der Art und Weise der lokalen Problemlage und im Wirken ihrer Heiligen Berge, die durch die Zusammenschau in makrohistorischer Betrachtungsweise an kommunikativer Dynamik gewinnen: In zentralistischer Sicht verkörperten Rom, der Jesuitenorden und die „Marianischen Kongregationen“ die „Einheit in der Vielfalt“, die sie mit einem *long-distance-network* in der katholischen Welt konkretisierten.⁵² Ihr Hildesheimer Vorposten mit dem „Dom- und Michaelishügel“, „St. Mauritius auf dem Berge“ und typologisch mit allen anderen „Heiligen Bergen“ charakterisierte eine „Vor-Mauer des Papsttums im Norden“⁵³, wobei es um den kontinuierlichen Fortbestand und den erneuerungsbereiten Ausbau der Katholizität im geistlichen Staat Hildesheim ging. Dazu bietet sich üb-

rigens eine weitere analoge Konstellation an: Die frühneuzeitlichen Städte Hildesheim, Augsburg und Osnabrück ähnelten sich wegen ihrer Verhältnisse in der bikonfessionellen Binnenstruktur und in Formen der politischen Kommunikation.

Der Terminus „Rekatholisierung“ erschließt wesentliche Aspekte der kirchenhistorischen Forschung. Die Schwierigkeit, auf Aspekte der „Ecclesia“ näher einzugehen, liegt für Historiker in der institutionellen Ambiguität und in der Art und Weise ihrer Betrachtung: Die transzendental begründete Erfahrung und die empirisch bestimmbare Größe bilden eine Einheit, aber sie sind nicht im Maßstab eins zu eins zu verstehen. Ekklesiologische Vielfalt symbolisiert als „*demonstratio catholica*“ gemeinschaftliche Entwicklungen, mit denen sich historische Zeitereignisse verräumlichen. Während sie in der Geschichtswissenschaft zum Sachgegenstand einer reflexiven Geschichtstheorie geworden sind, reagierte die frühneuzeitliche Weltkirche mit römischen Missionszielen der „Rekatholisierung“, die reformoffensiv, innovativ und mit modern-verinnerlichter Strategie sowie mit universalgeschichtlicher Perspektive ausgezeichnet war. Katholische „*cultura animi*“ als gemeinschaftsstiftende Kraft regulierte agonale Ordnungsprinzipien: Antriebe und Verhaltensweisen menschlicher Kulturbefähigung, die sich aus einem gemeinsam verpflichtenden, kultischen „Regelwerk“ ableiteten, fundieren moderne Themen von wissenschaftlicher Erheblichkeit. „Regelverstöße“ des freien Handelns besaßen schon immer eine deiktisch entlarvende Funktion, weil sie Grenzen überschritten und die Disziplin gegenüber einer Autorität vermissen ließen.

Die normative Kultur war kein materieller Besitz, nicht das, was ein Mensch zu haben vorgab, sondern dasjenige, was der Mensch lebte. Gerade deswegen hat Johan Huizinga in seiner wichtigen Studie „*Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*“ (1938, dt. 1956) dem „Spiel als Kulturercheinung“ eine große soziale Bedeutung beigemessen, da es von kapitalistischen Zwängen des Ökonomischen befreite und Menschliches transzendierte: Wer aufgrund seines Handelns „spielte“, übte sich in beschaulicher Gelassenheit und „lernte“ im Regelwerk die Lust

am Verschiedenen, aber auch Schutz und Grenzen kennen. Die Gegenwart kennt den Streit um die Kunde der Auferstehung: Im metaphorisch überhöhten „Kulturkampf“ in der christlichen Theologie, die das „Bilderverbot“ der Tradition auf das „Osterwort“ ausdehnen möchte, behaupten Theologen, ob sich überhaupt in Sätzen und Begriffen etwas über Gott erfassen lasse. Taufe, Eucharistieförmigkeit und Beichte als Formen der Gottespräsenz können sich gewiß nicht durch eine „Zungenrede“ überbieten. Transzendierend umschrieb Johan Huizinga die „Höhendienste“, die das individuelle Erleben des spirituellen Augenblicks im Mittelalter leisteten, als „ein Verkosten des liturgisch-sakramentalen Mysteriums: erst wer das symbolisch-ästhetische Wunder der Dogmen und Sakramente völlig durchlebt hatte, war imstande, alle Bildformen abzuschütteln und zum begriffslosen Schauen des All-Einen emporzusteigen.“⁵⁴ Gottes absolute Einheit, die alle Attribute negiert, ist nicht nur scholastisch sein reines Wesen als „actus purus“.

Der moderne terminologische Aspekt „katholische Konfessionalisierung“ entfaltete sich aus dem geschichtswissenschaftlichen Diskurs mit einer gleichheitsfordernden Position, die den demokratischen Pluralismus gegenüber einem „stahlharten Gehäuse“ legitimiert.⁵⁵ Integrale Pionierarbeit ermöglichte dann einen notwendigen Modernisierungsschub zur interdisziplinären Kooperation und eine „universalgeschichtliche, interkulturell vergleichende Sicht“.⁵⁶ Nicht im Sinne einer „organischen Entwicklung“, sondern forschungsstrategisch bzw. planungsrational entfaltete sich das „Konfessionalisierungsparadigma“ der Frühe-Neuzeit-Forschung – betont Heinz Schilling – auf der Grundlage von verschiedenen Symposien zu einem international anerkannten „gesellschaftlichen Fundamentalvorgang“, der keinen „originären Wirkfaktor“ in einer Gesamtanalyse ausschließt.⁵⁷ Aus kritischer Sicht fügt sich das angesprochene „Konfessionalisierungsparadigma“ somit ein in die kompositorische Theoriegeschichte, die ein konstruktiv-logischer Denkweg ordnet, der zeitüberlegen mit seiner Paradigma-Progression auf die in der Zukunft gegebenen verschiedenen Optionen führt – hier mo-

dernisierungstheoretisch und somit „orientierungsrichtig“ in die demokratisch legitimierte Industriegesellschaft!⁵⁸

Eine Kritik, die ernsthaftige Bedenken gegen entwicklungstheoretische Untersuchungen bekräftigt, soll gerade diese „epochalen großräumigen Zeitumbrüche“ von teleologischer Projektion in Frage stellen: Während Jacques Le Goff den Epochenbegriff relativiert und stattdessen „Perioden“ bevorzugt, geht Kuhns These von der Inkommensurabilität der Paradigmen aus.⁵⁹ Als metaphorische Neubeschreibungen dienen diese umstrittenen „Verstehensmodelle“ modernen aufgeschlossenen Geisteswissenschaftlern dazu, die geschichtliche Wirklichkeit in einer bestimmten Periode, Perspektive und Variabilität beschreibend zu erfassen.⁶⁰ Das wiederum geschieht auf einem Weg, der die verfremdeten Sachverhalte in die vertraute Welt einbindet. Wie immer sind Zeiten gesellschaftshistorischer Krisen Geburtsstunden für die Innovativität von „Aneignungsmodi“, in diesem Fall von Paradigmen. Dabei entsteht im berechenbaren Rationalisierungsschub eine neue Konfiguration als „ein glaubwürdiges Nachfolgemodell“⁶¹, mithin ein neuer Paradigmakandidat. Dieses „ausgereifte“ Paradigma wandelt sich mit seiner Komplexität an Werten, Methoden, Begriffen, Kriterien, Problemen, Überzeugungen und Lösungsversuchen, so dass sich aus dem Paradigmenwechsel, deren behauptete Abfolge vergleichbar einer individuellen „conversio“ geheimnisvoll bleibt, dennoch sich eine von Menschen maßgeblich und maßstäblich gestaltete Realität entwickeln lässt.⁶²

Eine metaphorische Aneignung „überbrückt“ immer Unergründliches, indem sie irrationale und außerwissenschaftliche Kräfte impliziert. „Deutungsmodelle“⁶³ machen sich dann im Wesentlichen mit ihrer „Theoriebeladenheit“⁶⁴ die Welt gefügig, werden schematisch oder verschärfen den Eindruck, eine von Menschen vereinfachte fundamentalistische Größe zu sein. Kultur und Geschichte gestalten insofern einen „Zuwachsprozeß an Erkenntnis“⁶⁵, der statt einer „Gesamtkonstellation“⁶⁶ entweder Le Goff'sche Perioden von „Erneuerung und Wiedergeburt“ legitimiert oder selbst diskursiv-formative Paradigmen ausbildet. Methodisch überprüft, permanenter Kritik und rationaler

Kontrolle unterworfen, stülpen Paradigmen schließlich eine neue Kopplungsordnung über die Welt: Das „Spezifikum dieser Art Geschichtsschreibung“ ist die „Zeit- und Problemverschränkung“ mit „praktisch-ökumenischen Lösungsansätzen“.⁶⁷ Jetzt ist die von Weber kritisierte „Professoren-Prophetie“⁶⁸ endgültig „auf dem Weg durch Pluralismus hindurch zur immer größeren Wahrheit“⁶⁹, die immer wieder neue „Konversionen“ und ein neues „Umkehren“ hervorzubringen vermag.

Im Unterschied dazu bezeichnet der Begriff „Rekatholisierung“ einen römisch-katholischen Reformwillen, der den Umbruch der frühneuzeitlichen Gesellschaft mit dem Phänomen des korporativ Ganzen betrifft – zum einen die auf „memoria“ bezogene Solidarität und Relevanz von Hoffnungs- oder „Erwartungsgeschichte“ und zum anderen das Aufgabenfeld einer „historischen Kulturwissenschaft“.⁷⁰ Kategoriales Zeitverständnis und methodischer Zugriff des Historikers oder traditions- und ursprungsbezogene Grundlagen sind für die historische Erkenntnis in dieser Wechselbeziehung nicht voneinander zu trennen. Während Reinhart Koselleck aus der Gegenwart – ähnlich wie Augustinus’ einsinniges Zeitverständnis – die Zeithorizonte „vergegenwärtigte Zukunft“ und „vergangene Zukunft“ als problemorientierte Kontinuitätsgrößen von Erwartung, Erlebnis oder Erinnerung interpretiert⁷¹, versteht Otto Gerhard Oexle (1939-2016) seine wissenschaftliche Aufgabe in dem Sinne, eine „gedachte Wirklichkeit“ durch Empirie zu ermitteln: Sie soll die in der Kontinuität der Tradition entsprechenden „maßgeblichen Prinzipien des historischen Denkens“ in erfahrungswissenschaftlichen Perioden verwirklichen, um die zur Fragestellung „relationalen“ Wahrheiten zu entfalten. Insofern würdigt er die wesentliche Rolle der „historischen Kulturwissenschaft“, weil sie zur „kulturellen Orientierung gegenwärtiger Lebenspraxis“ beitrüge.⁷²

Jedem ist es nun anheim gestellt, diskursgerecht von der katholischen Konfessionalisierung her die Meßlatte nicht nur nach einer etatistisch erhobenen, vermeintlichen „konfessionellen Identität“ hochzulegen, sondern zwingender die „Frage nach dem ‚proprium‘“ der historischen Subjekte zu stellen.⁷³ In-

zwischen haben auch hermeneutische Zweifel an funktionalistischen Methoden dafür gesorgt, den seit der Aufklärung „bereitwilligen Ketzermacher als den Brotgelehrten“⁷⁴ zur inneren Einkehr zu veranlassen: Häresie verursacht keine Seelennöte mehr, denn die schon für Luther zwar unrichtige, aber beharrlich durchgehaltene Glaubensüberzeugung ist in der Gegenwart zur „Modernität als Universalisierung der Häresie“⁷⁵ eine Tatsache der Religionsfreiheit geworden. In jedem Diskurs zur frühneuzeitlichen Geschichte dominiert zur Zeit die Konzeption, die die Aspekte von Konfessionalisierung, Sozialdisziplinierung und Modernisierung im sozialgeschichtlichen und sprachlichen Zusammenhang beurteilt.⁷⁶ Sechs Aspekte sollen Persönlichkeits- und Bildungswerte der Leitfiguren Ignatius von Loyola und Johann Wolfgang von Goethe erörtern, die heuristische Tragfähigkeit der Termini „Konfessionalisierung“ und „Rekatholisierung“ differenzieren, Folgerungen präzisieren sowie das norddeutsche Diaspora-Beispiel Hildesheim unter der Perspektive der Bikonfessionalität und des stiftischen Vierkuriensystems – auch im Kontext der Makro- und Mikrogeschichte – behandeln:

1. Aspekt: Kulturerbe, Paradigmentheorie und „stahlhartes Gehäuse“

Wer sich der allgemeinen Modernisierungsproblematik stellen will, muß herausarbeiten, dass tridentinische Reformen ihren dogmatischen Beitrag lieferten, um ein Kulturerbe zu erneuern und kulturelles Handeln in Zukunft zu gewährleisten: Kulturelles Handeln ist als Gnadengabe Gottes ein gestiftetes Bestimmtes und insofern als authentisches Ganzes unverfügbar, denn die Christologie ist nach katholischem Verständnis die Anthropologie in radikalster konkreter Determination. Hans Küngs modernitätsgerichtete Paradigmentheorie bietet aber dem

„homo creator“ ein wissenschaftlich-systematisches Instrument, das die Mentalitätsperspektive der „longue durée“ beliebig in synthetisch-kombinierten Relationen von Mikro-, Meso- und Makroparadigmen auf „epochale Gesamtkonstellationen“ überträgt: Paradigmenwechsel in der Christologie kennzeichnen und begründen in der „Menschheitsgeschichte“ einen „erzieherischen Prozess“, der eine theologische, kulturelle und politische Wende „modellhaft“ und optimistisch einleitete – Kontinuität, Aufwärtsentwicklung und Vollendung als „Gottes Pädagogik (,paideia‘) mit dem Menschen“. Küngs Intention ist nicht überzeugend, aber vielversprechend: Sie ist interkonfessionell-ökumenisch, universalhistorisch-beschreibend und ein Modus gegenwartsbezogener Geschichtsbetrachtung.⁷⁷

Reinhardts Urteil, „katholische Konfessionalisierung als ein tendenziell konservatives Einschmelzen von unvermeidlichen Innovationen in ein gegebenes System“⁷⁸ zu bestimmen, wird einerseits von Peter Burschel durch „Zweckrationalität und Selbstdisziplin“ neuer Heiliger für die „nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle“ zum „Laboratorium der Moderne“ mit gesamtgesellschaftlichen Anspruch gesteigert. Andererseits verteidigt Hans-Ulrich Wehler Katholizität gleichsam aus diachronischer Betrachtungsweise mit empirischen Einwänden, die sich wiederum gegen Totalentwürfe von Modernisierungstheorien richten: „Welches Wertesystem war universaler als das des mittelalterlichen Katholizismus im Deutschen Reich?“⁷⁹ Die Natur kennt keine Erlösung, aber „Heilige Berge“ markieren in ihrer Göttlichkeit die Vollendung und Erlösung, die der Eigentlichkeit des Menschen bedürfen. Methodisch weitaus modernistischer begründet Hans Küng in seinem bereits erwähnten Buch „Das Christentum. Wesen und Geschichte“ die „kritische Sichtung der kirchlichen Tradition“: Paradigmentheoretisch heißt das eindeutig: „Das Christentums wirkliches Wesen ereignet sich im Un-wesen“.⁸⁰ Was nun modern ist, veraltet rasch, ist schnell überholt und gilt bald von gestern: Küng wertet mit Mitteln der antiken Topik, mit der „Reihung unmöglicher Dinge“⁸¹, die mit der Paradigmakonstruktion ein sortierendes und qualifi-

zierendes Grundprinzip erlauben. Die Vitalität katholischer Werte, nämlich die verinnerlichte Substanz der katholischen Kultur, konserviert im „mittelalterlich-gegenreformatorisch-antimodernistischen Paradigma“⁸² keine modernitätsverträgliche Konnotation, denn in der polysyndetischen Konstellation konzentriert sich – überspitzt ausgedrückt – eine kognitive Dissonanz wie im Topos „verkehrte Welt“⁸³. Im geistigen Kampf zwischen Altem und Modernem aktualisiert der Topos die angebliche Rückständigkeit der „unbelehrbaren“ Kirche, die statt säkularen Fortschritts weiterhin die Tradition und das Wort Gottes bewahrt.

Das geschichtlich zu interpretierende „vere homo et vere Deus“, der sich immer im Medium der endlichen Zeit durch bestimmte Menschen in einer personalen Kommunikation zwischen Menschen bediente, rechtfertigte sich ereignishaft und verinnerlicht als geoffenbarter Gott.⁸⁴ Im Glaubensgeschehen von Verkündigung und Hören wurde Gott in „divergierenden Paradigmen“, aber durch den „Denkrhythmus unserer Zeit“ zerlegt, veräußerlicht oder durch einen angeblich „entzauberten“ Wechsel nicht ernstgenommen – auch wenn Künig durch eine „vollendete Aufklärung“ eine kritische Integration anstrebt⁸⁵: „Religion ist, lebt, entwickelt sich [...] in [...] Paradigmen“.⁸⁶ Paradigmen und Paradigmenwechsel besitzen jeweils einen polyvalenten Charakter, so dass diese Form methodologischer Rationalität im Ergebnis wohl mehr verwirrt, als an Klärung notwendigerweise zu schaffen wäre.⁸⁷ Erste Bilanz: Allein die Profitabilität instrumental angeeigneter Rationalität, die bewusste Konstruktion planungsrationaler Paradigmenschübe oder die lineare Determination modernisierungstheoretischer Rationalität verursachen nachvollziehbare „machbare“ verfremdete Verhältnisse, in denen methodologisch der „Geist christlicher Askese“ nicht mehr vorhanden ist. Vergessensschübe schwächen zudem die christliche Identität und diskreditieren Geschichte und Religion, weil sie einem „Remembering for the Future“ (Yehuda Bauer), einer „memoria futuri“, entgegenwirken.⁸⁸

Der Aufklärungsbegriff „Kultur“ ist unwidersprochen ein pathetischer Wertbegriff: Er konstituiert eine Gemeinschaft mit

einer Ordnung, in der Religion und der Glaube Folgen für den individuellen Lebensstil haben. Jedoch theologische Paradigmenwechsel periodisieren und strukturieren ein „Projekt mit hermeneutischen Dimensionen“⁸⁹, die für eine „Neuformulierung der Tradition“ sorgen.⁹⁰ „Funktionierende Paradigmen“, deren inneren Verhältnisse „keine Exkommunikation“ rechtfertigen, begründen ihre „eigene, vielleicht bleibende Rationalität“.⁹¹ Ein von der Memoria „befreiter“ Vernunftfundamentalismus konstruiert dann eine Paradigmenarchitektonik als einen prozeduralen Säkularisierungsentwurf. Im Sinnkreis praktischer Konsequenzen erwarten moderne Theologen „die exegetische Aufdeckung falscher Problemstellungen“ und „die systematische Beseitigung obsoleter kontroverstheologischer Probleme“.⁹² Ebenso wird in gegliederter Aneignung über Geschichte, Religion, Glauben und Leben „bei allen Umbrüchen“ – wie Küng verbürgt – grundsätzlich die Kontinuität christlicher Erinnerung erhalten⁹³: „Paradigmenwechsel ist nicht Glaubenswechsel“.⁹⁴ Zweite Bilanz: `Die rational verbürgte Paradigmenmentalität vermittelt eine Fortschrittsgeschichte, die anschaulich und strukturell durch unscharfe metaphorische Aneignung Brückenköpfe für veräußerlichte Erwartungen erfüllen will, ohne sie einlösen zu können. Operative Paradigmen werden im entdifferenzierten Instrumentarium des Aneigners zum vermeintlich richtigen Wegweiser.

Vornehmlich real existierende Ideologien des 20. Jahrhunderts totalisierten Webers „stahlhartes Gehäuse“, in dem sich die Wahrheitsvergessenheit als radikaler Verlust von christlicher Ursprünglichkeit verwirklicht hatte. Darauf beruhte ein intellektueller Befreiungsschlag, der im Gotteskomplex des Geistesarbeiters oder in Webers Kriterium „Berufsmensch“ Gestalt angenommen hat. Unvermeidlich optimiert seitdem ständig eine operationalisierte Zweckmäßigkeit die Perspektive der „Applikationsmöglichkeiten“⁹⁵. So ist es kein Wunder, dass der Kirche wieder einmal eine wissenschaftsfeindliche Rückzugsmentalität vorgehalten wird. Ihr gegenüber erheben gelegentlich Kirchengegner den Vorwurf des Reaktionären⁹⁶, heutzutage teils wegen der Kritik aus der vatikanischen Glaubenskongregation am Sie-

geszug enthemmter Vernunft, teils wegen des Widerspruchs als „häretischer Imperativ“⁹⁷ gegen Entfremdungsmaxime der Modernität. Dritte Bilanz: Paradigmen denken, forschen, lehren, beschreiben und orientieren monopolartig das Entstehen einer neuen modellhaften wissenschaftlichen Weltanschauung. Sie „produziert“ auf der vernunfttheoretischen Basis eines verbindlichen Verständnisses von Mensch und Welt ein verkramptes „Selbst“, dem die individuelle Erfahrung, dass es Selbst-Gewinn nur in Selbst-Losigkeit geben kann, abhanden gekommen ist. Paradigmenmethodologie will den Menschen absolut überprüfbare Sicherheiten des Fortschritts bieten und als säkulares Trostpflaster durch die abstrakte Innovation von Entscheidungen entlasten, deren metaphorische Findungen nur einer Potenzialität Ausdruck verleihen.

Eine optimistische Entproblematisierung erfolgt beim „Paradigmenwechsel in den Weltreligionen“ zwischen dem „gesellschaftlichen Paradigma“ und dem „religiösen Paradigma“.⁹⁸ Den jederzeit disponiblen Paradigmenkapazitäten mangelt es somit an innerer Geschlossenheit, auch wenn beispielsweise die Priorität vom Gotteswort und der Offenbarung betont wird.⁹⁹ Die Umdeutung der Naturwissenschaft in gesellschaftsförmige Sinnstiftungsmodelle verändert real weder Welt noch Wirklichkeit, aber ihre diskutierbaren Transfers für ein mehr an Modernitäts-Erwartungen weisen untergründig auf ein humanes Apriorie der Hoffnung. Der paradigmentheoretisch entworfene Lösungsansatz ist allein Künigs produktiver Beitrag zu den „ungeheuren soziokulturellen Umwälzungen unserer Zeit“.¹⁰⁰

Theologische Wissenschaft ist heutzutage wenig von allgemeiner Zustimmung und von Geschlossenheit geprägt. Das „Makroparadigma der Moderne“ bewahrt noch Eigenständigkeit und unabhängige Reaktionen: Der evangelische Theologe Johannes Wallmann relativierte bereits Reinhardts zurückhaltende Position. Entsprechend dem „forschungsstrategischen“ Dreischritt, urteilte Wallmann, seien vom Konkordienbuch im Unterschied zur „katholischen Konfessionalisierung“ keine Reformimpulse ausgegangen.¹⁰¹ Damit bestätigt er in dem theologischen Fort-

schritt nicht nur die Reformkontinuität des Katholizismus, sondern ebenfalls den Weg zum *Dei Verbum*.

Wer Aufgabenbereiche „katholischer Erneuerung“ im Hildesheimer Fürstbistum in den „Formen politischer Kommunikation“ erforscht, wird den Jesuitenorden als Exemplum der Modernisierung in den Mittelpunkt der Analyse rücken. Die Ordensmänner waren Pioniere des Fortschritts: Sie beflügelte die Vision einer asketisch-apostolischen Lebensgemeinschaft, deren spirituelle Gottgefälligkeit sich von der säkularisierten Projektion aufklärerischer Autonomie, einer weltzugewandten Korrektur der Christentumsgeschichte, stark unterschied. Loyolas gläubige Zuversicht und Goethes altersgemäß aufgeklärte Selbstständigkeit, die im repräsentativen Bergsymbol „Montserrat“ erfahrbare Wirklichkeit abbildeten, bestimmten bei aller Unterschiedlichkeit aktive kontrollierte „Übung“, Tätigkeit und Entsagung im Geist asketischer Tradition. Der vieldeutige Säkularisierungsbegriff, gewissermaßen ein Kampfbegriff, zwingt den Forscher, den privaten „Anwender“, zur öffentlich wertenden Stellungnahme: Einer Aneignungs-Kategorie, die in geschichtsphilosophischer Anwendung auch dem Forscher die Kategorie des Urteils abverlangt, haften in Fragen der Religiosität, ihrer Selbstbehauptung, Reform und Geschichtlichkeit immer „Momente des Subjektiven“ an.¹⁰² Der vom Forscher zu analysierende Geschichtsprozess, der ihm den Eindruck vermittelt, als sei er selbst ein Betroffener und mit einem forensischen Auge ausgestattet ein Zeitzeuge, erlaubt ihm keine neutrale Deutungsperspektive. Ein geschichtswissenschaftliches Urteil bleibt eine relationale Wertung, die im Verhältnis zur Fragestellung eine Aussage über die empirisch erfahrbaren Welt zulässt, inwiefern die in dem „Montserrat des Selbst“ verzeitlichten Bildungsprogramme seit dem Mittelalter und der Reformation Lebensnormen bereicherten, erneuerten oder veränderten.¹⁰³ Loyolas Neuwerden des Menschen unter dem Willen Gottes stand unter „eschatologischem Vorbehalt“. Goethes scheinbare Deutung der subjektiven Vermenschlichung, gedacht im erhabenen Symbolwert des Berges, veranschaulichte den Entdeckungsprozess des

inneren individuellen Erlebens und den Konstellationswandel, der sich über die Idee der naturhaften Folge sowohl durch die „anthropologische Wende“ als auch den Wechsel im gleitenden Übergang vom „langen Mittelalter“ zur Neuzeit vollzog: Zwei Perspektiven sind bemerkenswert: 1. Das vom fremden Zeitgeist entstellte skrupellose „Gesicht“ (Ernst Benz), das sich von der Gottesmystik am „Montserrat“ abgewandt hatte, spiegelte die militante Dramatik napoleonischer Soldaten wider, als sie das vergegenwärtigte Bild der Natur willkürlich, schuldhaft und bössartig missbrauchten. 2. Resultiert daraus ein Vorwurf, der die Erforschung menschlicher Geschichte betrifft, dass sich im Brennpunkt der modernen Geschichtswissenschaft vieles dem Verstehen entzieht?

2. Aspekt: „Innerer Montserrat“, „Devotio Moderna“ und „weltliterarischer“ Seherblick

Loyolas und Goethes differente, aber dennoch „gleich-gültige“ Erinnerungsfähigkeit und „gereifte“ Weise des Sehens beruhten in ihrer jeweiligen Religiosität auf temporal-bedingter Weltanschauung, insbesondere auf theonomen Werten und der „imitatio Christi“ einerseits und idealistischer Deskriptivität, sinnlicher Konkretheit und komplementärem „Augen-Blick“ andererseits. Während die mystisch-dogmatische Biographie transzendiert wurde, verkörperte die autonom-individuelle Humanität optimistisch-aufklärerische Proportionen. Im „Fortschritt der Zeiten“ von sozial-verbindlicher Gottesliebe zu emanzipativer Menschenliebe bewahrte diese unerforschliche Ikonographie „Montserrat“ noch die „Quellen“ ontologisch-normativer Wahrheit. Sie enthalten auch das Moment der Stilisierung in der unauflösbaren Einheit von Gedachtem und Realität, von Faktizität und Möglichkeit ästhetischer Gesamtschau im menschheitlichen

Paradigma. Die Berufung auf das traditionelle Vorbild leitet keine Offensive zur sog. „Wiederverzauberung“ ein, sondern macht deutlich, dass eine heute als verloren geltende Religionsgeschichte auch wieder ins Blickfeld der Wahrnehmung geraten kann. Soll-Vorbild und Ist-Abbild, Anderes und Fremdes zugleich begründen in ihrer Bezogenheit von Geist, Natur und Leben eine „Hermeneutik der Identität“, die Thomas von Aquin in seiner „Summa theologica“ (Dt. Thomas-Ausgabe 1958, Suppl. Qu. 79, 3) als eine „identitas totius“ des Auferstehungsleibes verstanden hat. Im seinsmetaphysischen Kontext vermag Vergangenheit dann auch affektive Bindungskräfte freizusetzen: Die „memoria futuri“ „sprengt“ in diesem Sinne eine „partiell-metaphorische“ bzw. modernitätsgerichtete, identitätstheoretische Produktivität in der einengenden Form des „stahlharten Gehäuses“. Befreit, insbesondere vom selektiv-formalen Zwang des Eingeschlossenseins im „Diskursgefängnis“, gerät der Mensch in der Gestalt des Anderen in den Horizont der geschichtlichen Erinnerung, die auf diese Weise die schleichende „Vergleich-gültigung“ einer „entzauberten Zeit“ (Lutz Heidbrink) limitiert und Neues ermöglicht. Wahrnehmungsfülle und Leidensempfindlichkeit werden zum Ansporn einer kulturellen Kreativität, die jetzt im subjektivitäts- und erkenntnistheoretischem Verzicht innovativ ein wirksames Bestreben betont, das entgegen selbstgerechter Religionslosigkeit ebenfalls die „Tugend der Armut“ fruchtbar macht.

Goethes poetisch „adaptiv“-vermenschlichter „ideeller Montserrat“ war die Dimension religiöser Askese und der Gehorsam des Glaubens zwar fremd, aber er erhob den eigenen inneren Anspruch auf seine Ikonologie, eine freie Humanität und eine universale Wahrheit, die auch im „Wagnis der Nicht-Identität“ an der Transzendenz im religiösen Symbol – als Aktualität im Säkularisationscharakter einer verzeitlichten Welt – teilhatte und fortlebte. Wer sich in einer temporalen Interpretation von den rationalisierten Bedingungen her – in der „impropria dicitio“ „stromaufwärts“ – den Quellen des ausstehenden Heils im religiösen Symbol nähern wollte, konnte nicht mehr wagen als

Goethe, indem er über die präsentische Symbolwahrheit durch die Anschauung selbst ihren allgemeinen Sinn entdeckte: Freiheit als Selbsterziehung ist erstrebenswertes Bildungsziel und fern jeglicher zwingend-affektiver Legitimation als Symbol-Translation. Was sollte aber der Einheit des Personseins in ihren vielfältigen Bestimmungen den lebendigen Ausdruck von Freiheit, „innerer Berechtigung“ und „innerer Ehre“ verleihen?

Das Thema konzentriert das Interesse größtenteils auf das frühneuzeitliche Leitbild der römisch-katholischen Welt- und Wahrheitskultur, in der die „devotio moderna“ als institutionelle „Einheit in der Vielfalt“ eine Schlüsselfunktion einnahm. Die „devotio moderna“ und deren Bildungskultur ist schon bei den Hildesheimer Fraterherren nachweisbar. Zweifellos wollte die katholische Kirche Altes nicht nur bewahren, sondern auch das Neue, das Andere oder die Zukunft gewinnen. Die Hinwendung zu Gott unterstützte bei den Jesuiten eine „aktive Selbstbeherrschung“, die bei ihnen die „höchsten Formen rationaler mönchischer Tugenden“ erreichte.¹⁰⁴ Die „weltablehnende Askese“¹⁰⁵ verfeinerte die individuelle Bejahung des religiösen Lebens und vollendete die Qualität ihres Handelns: „Die von Stufe zu Stufe steigende Rationalisierung der Askese zu einer immer ausschließlicher in den Dienst der Disziplinierung gestellten Methodik erreichte im Jesuitenorden ihren Gipfel“.¹⁰⁶

Ignatius von Loyolas „conversio ad passionem“, die zur persönlichen Leidenserinnerung der christlichen Botschaft führte, wurde zur Grundlage eines Reformprogramms, das der Jesuitenorden mit großer Disziplin als Gottes Willen in der Mission erfüllen wollte.¹⁰⁷ Welchen persönlichen Beitrag gottesfürchtiger Solidarität hat Loyola geliefert? Der nachreformatorische Katholizismus findet seinen figurativen Seelenausdruck in der Person des Ignatius von Loyola, der sich seit 1521 im Benediktinerkloster „Nuestra Señora de Montserrat“ aufgehalten hat. Nach seiner Rekonvalenz, aufgrund einer Beinverletzung bei der Verteidigung Pamplonas, bereitete er sich durch geistliche Exerzitien vor. Die Methoden geistlicher Schulung unter dem Einfluß der „devotio moderna“ hatten das benediktinische Ordensleben ge-

prägt. Im Frühjahr 1522 besiegelte eine Gebetsnachtwache vor der Madonna der Gnadenkapelle Loyolas Entschluß, sein Leben nach einer Generalbeichte zukünftig in den Dienst Christi zu stellen.¹⁰⁸ Etwas später, während seines Aufenthalts von Mitte 1522 bis Februar 1523, war er von strengsten Bußübungen in einer „Heiligen Höhle“ („Santa cova“) bei Manresa ausgefüllt. In dem von Montserrat etwa ca. 24 km nordwestlich entfernte katalonische Ort Manresa, lernte Loyola Thomas a Kempis' (1379-1471) Buch „De imitatione Christi“ (1473) kennen, aus dem die „devotio moderna“ wesentliche Frömmigkeitsimpulse ableitete.

„Montserrat“ und „Manresa“ sind für Ignatius zwei wichtige Lebensstationen: Abfassung und Aneignung der „Geistlichen Übungen“ („Exercitia spiritualia“), in der Art wie man mit Begeisterung Gottes Liebe erlangt und vertieft von seinem Wort belehrt wird, begannen in Manresa: Das Sakrament, die herzergreifende Eucharistie, empfing er fortan jeden Sonntag in der Kommunion.^{108a} Mystische Erleuchtungserlebnisse öffneten Loyola die „Augen des Verstandes“, so dass ihm vieles über die „geistlichen Dinge wie von Dingen des Glaubens und der Wissenschaft“ in neuem Licht erschien.¹⁰⁹ Spirituelle Grundlagen, die „oratio methodica“, die Lehre der „Brüder vom Gemeinsamen Leben“ und „De imitatione Christi“, beeinflussten Loyola wesentlich bei der Niederschrift seiner „Exercitia spiritualia“, die nicht nur an die asketischen Heilswege „Exercitatorium vitae spiritualis“ (1500) des Reformabtes von Nuestra Señora, García Jiménez de Cisneros OSB (1455-1510), erinnerten, sondern auch zum geistigen Fundament des Jesuitenordens wurden.¹¹⁰

Die jesuitische Erziehung der rigorosen Leib- und Weltverachtung befähigte durch ihre heilsmethodischen Ordnungsmittel zu einer sendungsbewußten Katholizität in universaler Solidarität.¹¹¹ Durchsetzungswille und Gehorsam des Jesuitenordens leiteten sich ab aus der „methodischen Erfassung des ganzen Menschen“¹¹², das Gläubige erst ermutigte, nicht nur „asketischen Idealen“¹¹³ nachzustreben, sondern die Arbeit und Mühsal, die der in Schlesien geborene Andreas Gryphius (1616-1664) im Sonett „Abend“ (1650) mit dem vergänglichen Sinnbild „Rennebahn“

gekennzeichnet hatte, als einen von „Gott vorgeschriebenen Selbstzweck des Lebens überhaupt“¹¹⁴ zu begreifen. Die Genesis dieser Missionsarbeit war verbunden mit Einsamkeit und dem christlichen Armutsgedanken, der besonders in den Zeiten nach der Reformation neue verschiedene Ausprägungen in den Formen christlicher Lebensführung durch Verzicht, Enthaltbarkeit oder Entsagung erfuhr. Asketische Erziehungsarbeit des Außen- und Innenlebens disziplinierte fortan eine zukünftige Gelehrtenelite für ihren geistbestimmten Dienst in der Memorialkultur.

Das Bild realer Konflikte wurde in Spanien seit dem späten 15. Jahrhundert komplizierter: Die 1478 formal beginnende „Spanische Inquisition“ (span. „Tribunal del Santo oficio de la Inquisición“) hatte entscheidenden Einfluss auf gesellschaftliche und vor allem auf elitäre Bereiche. Insbesondere kirchliche Richtlinien zur „Reinheit des Blutes“ (span. „limpieza de sangre“), die sich genealogisch auf vorherige Konversionen der Familien von Juden und Moslems zugunsten des Christentums bezogen, wurden jetzt bei Visitationen der Inquisitoren überprüft. In Katalonien waren Kontroversen über die Herkunft des Blutes „unknown before the period of the Counter Reformation, when they crept in together with the other baggage of castilian ecclesiastics“ (Henry Kamen). Häufiger kam es zur „intervention of inquisitors“ (Henry Kamen), um Streitfälle zu schlichten, die offensichtlich so häufig nachweisbar waren wie ein Beispiel aus dem Jahr 1632. In der Nähe einer Ortschaft des Montserrat „were bitter personal squarrels erupted one day into scandalous conduct of Sunday mass“ (Henry Kamen); im selben Jahr vermittelten Inquisitoren zwischen dem Gemeindepriester und einer ortsbekanntem Person in einem Streit, der in einem Dorf nahebei der Stadt Girona im Nordosten Kataloniens stattgefunden hat. Beide Personen wurden aufgefordert, schleunigst ihr Verhalten im gegenseitigen Interesse zu ändern.^{114a}

Die sozialen Verhältnisse in Spanien, Frankreich und im Deutschen Reich divergierten enorm. Seit dem Humanismus, der Renaissance, Reformation und Frühaufklärung im Deutschen Reich die philosophischen Grundlagen der „anthropo-

logischen Wende“ geschaffen hatten, emanzipierte sich immer entschiedener das autonome Subjekt auf dem Weg in die Moderne. Aufklärer Goethe, den in dieser Zeitenwende der „Umsturz alles Vorhandenen schreckte, ohne dass die mindeste Ahnung zu ihm spräche, was denn Besseres, ja nur anderes daraus erfolgen solle“¹¹⁵, begann 1784/85 mit der Niederschrift des religiösen Epos „Die Geheimnisse“, in dem er nach einer humanitären Vergeistigung des Lebens strebte. Als Wilhelm Freiherr von Humboldt (1767-1835), Goethes „gleichgesinnter Freund“¹¹⁶, im Jahre 1800 auf seiner Spanienreise den Montserrat zu seinem Kloster und seinen Einsiedeleien bestiegen hatte, beschrieb er Goethe den persönlichen Eindruck seines inneren Erlebens. Schwärmerisch überblickte er vom Gipfel, „dem Zufluchtsort stiller Abgeschiedenheit von der Welt“¹¹⁷, das landschaftliche Schauspiel wie eine grandiose und wunderbare, harmonische Natureinheit des „Subjektiven“ mit dem „Objektiven“¹¹⁸, wo die „gewiss nur Wenigen ganz fremde Sehnsucht, mit sich und der Natur allein zu leben, volle und ungestörte Befriedigung genösse.“¹¹⁹ Das hermeneutisch anschauliche Montserrat-Bild, das Menschen auf einem Berg – wie es Joseph Ratzinger später in seiner „Einführung ins Christentum“ beschrieben hat – im „Stehen und Verstehen“ gleichsam erfasste, rief in Goethe eine so starke Resonanz hervor, dass es in seinem Aufsatz-Fragment von 1816 nachwirkte.¹²⁰

Auf der Höhe seiner Lebensweisheit, die seine originär-„adaptive“ Naturbetrachtung als „eine Art von ideellem Montserrat“¹²¹ empfand, faßte Goethe 1816 sein geistiges, gewachsenes Urbild von einer lebendigen „Einheit in der Vielfalt“ bereits mit „weltliterarischem“ Seherblick in ein berghohes, „*allen* Religionen“ zugrunde liegendes Gottesbekenntnis, dass „ganz allein der Mensch auf seinem eigenen Montserrat Glück und Ruhe finden“ könne.¹²² War das nicht nur Goethes Symbol einer komplexen und intensivierten Rezeption, sondern auch naturphilosophisch ein konsensfähiger Orientierungsmodus der Aneignung und Anerkennung? Wilhelm von Humboldts Beschreibung hatte Goethe und Friedrich Schiller (1759-1805) dermaßen beeindruckt, dass Ernst Benz ihnen wie eine regulative Idee das „Wort

vom *inneren* Montserrat“ in den Mund gelegt hat. Dagegen wollte Goethe schon frühzeitig – so hatte er in einem Brief an den Kaufmann Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) vom 21. August 1774 geschrieben – die „Reproduktion der Welt um mich durch die innere Welt“ bewahren wie ein „ewig Geheimnis, Gott sei Dank, das ich auch nicht offenbaren will den Gaffern und Schwätzern“?^{122a} Anlässlich Goethes hundertjährigen Todestags sprach Thomas Mann 1932 – zum Thema „Goethes Laufbahn als Schriftsteller“ – von dessen „Oppositions-Stellung“, die von der Existenz des Schriftstellers nicht zu trennen sei. Nach 1811 distanzierte sich Goethe vom „Supranaturalisten“ Jacobi.

Goethes Imagination erschuf ein urtümliches wie großartiges Tugend-Bild der charaktermäßigen, schöpferischen Persönlichkeit mit Hilfe seiner originellen kosmopolitischen Vorstellung, deren Gesinnung und Humanismus weder dogmatisch noch von institutionell-kanonisierter Memoria-Wiederholung, Erinnerung und Erneuerung bestimmt war. Das archaische Naturvorbild „Montserrat“ ermöglichte im „Aufstieg“ – wie von einer höheren Warte aus – die erhabene Weite seines subjektiven Gesichtskreises. Diese individuelle Entgrenzung der Welt gestattete sowohl einen Rundblick als auch eine abgeklärte Zusammenschau. Über die Fähigkeiten seines Verstandes hinaus hatte sich Goethe auch ein lebendiges Verhältnis zur Natur bewahrt. So überlieferte er in den „Maximen und Reflexionen“ eine ihn ansprechende „berggemäße“ Idee, das einerseits die natürliche Nähe zwischen Himmel und Erde als menschliche Erfahrung aufeinander bezog und andererseits den Prozess des Erfahrens in seiner Anschauung vom „Montserrat“ hätte ausdrücken können: „Vollkommenheit ist die Norm des Himmels, Vollkommenes wollen die Norm des Menschen“.^{122b} Diese literarisch-typische Gestaltung von Empirischem und Idealem, eine aufgeklärte Verantwortung des endlich aktiven Menschen, die sich zugleich von bestimmenden Schicksalsmächten abhängig verstand, war kirchlich unvereinbar sowohl mit der priesterlichen inneren Erfahrung der ins Mysterium Eingeweihten als auch mit den Leidenschaften der Talbewohner, deren Sünd- und Schuldhaftigkeit

zur memorialen Besserung verpflichteten. Institutionalisiertes Priestertum normierte die Rückkehr ins Tal, zum Bleiben in der begrenzten Endlichkeit, zur Leidensfähigkeit mit den Armen und zur Botschaft, die Herrlichkeit der Verklärung auf dem Berge als Erlösung der gefallenen Menschheit zu verkündigen.

3. Aspekt: „Virtutes Theologicae“, Goethes seinsfrohe Ehrfurcht und „Ordo Caritatis“

Aber Goethes verfeinerter Eigensinn erwartete einen unbegrenzten Heilswillen Gottes, der sich jedoch mit dem kirchlich offenbarten Christus als Gottes Sohn durch die Intuition einer eigenen gedachten Zusammenschau so nicht vereinbaren ließ. Im Bewusstsein der vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten behauptete und erweiterte der tätige Mensch die Vorstellungen seiner Verantwortlichkeit und seines Handelns. Ein metaphysischer „Bergaufstieg“ und eine subjektive Wesensschau vermittelten gesittete ikonologische Einsichten gegenüber dem „Tal“: Verkündigung und Verstehen von Natur und historischer Gegenwart – insbesondere in Zeiten der Glaubenskrisen wie die der Reformation, Aufklärung und des Modernismus im Wilhelminismus und in der Weimarer Zeit – triumphierten sowohl in den charakterbildenden Werten der aktualisierten „Bergpredigt“, in der Kunst, in der Ikonographie als auch emotional durch eine anthropomorph-ikonologische Einstellung in der „romantischen Poesie des Gebirges“, deren Zauber Jean Jacques Rousseau im Verdruss über die menschliche Kultur in Worte gefasst hatte.^{122c} Wenn schließlich mit Leni Riefenstahls Filmauftritt in der Inszenierung „Der Heilige Berg“ (1925/26) oder „speziell im Klettern auf dem Hochgebirge“ insgesamt „etwas Wunderbares um die Harmonie einer kleinen Bergsteigergilde“^{122d} zu erkennen gewesen wäre, dann hätte diese übergreifende Gerechtigkeit

vornehmlich den vielen Verzweifelten und Armen in der Weimarer Zeit selbsterlösenden Halt geben müssen, deren Leben vielfach ohne Transzendenz enturzelt erschien. Die individuelle Vereinzelung und die moderne Orientierungslosigkeit der Menschen waren jedoch inzwischen von Erfahrungen des zerstörerischen Gemeinschaftsverlusts gezeichnet; in der Mehrheit wurden eigenwillige Auslegungen der christlichen Botschaft verbreitet und ihre Besonderheit gefördert, die den Glauben an die Tradition und die religiöse Kontinuität auflösten.

Dagegen fand in Goethes „religiös-visionärer“ Metaphorik jedenfalls Geistiges und Anthropomorphes, das Konkretes und Abstraktes als intellektuelle Ordnung und Anschauung der menschlichen Steigerung, Lebenspraxis und Krisenbewältigung begriff, noch ein kontingenzberechtigtes Sinngefüge, das nach Kurt Hübners Urteil „nicht ihre für die Zukunft Richtung weisende Kraft“ verloren hatte. Der greise Goethe vereinte das Innere mit dem Äußeren und artikulierte entsprechend seiner Vernunft sprachlich anschaulich seinen „ordo“ um des Menschen willen: Die christlichen „virtutes theologicae“ Glaube, Liebe, Hoffnung, die den „ordo caritatis“ bildeten, vollendeten sich synkretistisch-steigernd im Menschen in der „Ehrfurcht vor sich selbst“. Die brüderliche Bereitschaft zur „concordia“ als einer inneren Stimmigkeit der seinsfrohen Ehrfurcht wahrte das Geheimnis Goethe'scher Religiosität im Sinne einer „eigentlich wahren Religion“, deren Imaginationskraft überhaupt nicht scharf zwischen pantheistischen, polytheistischen und monotheistischen Elementen der Lebendigkeit trennte.

In Goethes Humanitätsideal verdichtete sich das individuelle Handeln innerhalb der Gesellschaft sowohl in einer Pädagogik sozialer Ordnungsaufgaben als auch im Sinne einer anspruchsvollen „Weltliteratur“, um die neuen Kommunikationsmöglichkeiten gemeinsam und tatkräftig nutzen zu wollen: Goethes „weltliterarisches“ Selbstbewusstsein, exemplarisch nachweisbar in einem Nachlaß-Aufsatz, unterstrich allein sein – allerdings anspruchsvolles – universales Bildungsverständnis und artikulierte seine geistige Aktualität als orientierende literarisch-his-

torische Schlüsselfigur. In einem Anflug von Selbstgewissheit appellierte der weltoffene Goethe an „Deutsche“ und „Junge Dichter“, er dürfe sich „wohl ihren *Befreier* nennen; denn sie sind an mir gewahr geworden, daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich wie er will, immer nur sein Individuum zutage fördern wird.“^{122c} Privilegierte, poetisierte und ästhetisierte Goethe darum den von ihm so wertgeschätzten „eigenen Montserat“? Goethe als „Befreier“ wurde im Geistigen, Sittlichen und Erotischen sowie als erzieherisches Vorbild von Thomas Mann in einer Festrede 1932 gewürdigt.

Auch Max Webers ‚Askese‘ als rationale Lebensmethodik¹²³ war Goethes Vorstellung einer Selbstbegrenzung nicht fremd – das wollte er im Sinne „vollen und schönen Menschentums“¹²⁴ der Nachwelt vermitteln. Besonders in „Wilhelms Meisters Wanderjahre“ (1821/29) mit dem komplementären Untertitel „Oder die Entsagenden“ wandte sich Goethe entschieden gegen den Genie- und Originalitätskult, nun kam es auf ein gemeinsames Tun und auf die erhaltende und ordnende Organisation der schon vorhandenen Kräfte als „Einheit in der Vielfalt“ an.¹²⁵ Im allgemeinen Programm der Entsagung übte der Erzähler mit seiner Herausgeberfunktion von Archiv-Materialien selbst einen Originalitätsverzicht. Ganz bewusst unterwarf er sich einer „vergesellschafteten Erzählstruktur“¹²⁶, in der sich das „eigene Ich bis an die Grenzen der Selbstentäußerung reduziert“¹²⁷, weil die wohltätige „Hinwendung zum Sozialen eine Funktion der pathologisch gefährdeten Individualität selbst ist“.¹²⁸ Mit dieser „Strategie der Konfliktvermeidung durch Depotenzierung des Ichs“¹²⁹ war das „lange Mittelalter“ (Jacques Le Goff) bzw. die „Goethezeit zu Ende und eine Zeit im Werden“, die „infolge ihrer veränderten Lebensbedingungen deren ganze Kultur in Frage“¹³⁰ stellen würde. Goethes Weitblick hatte seiner Auffassung nach „alle möglichen Fazilitäten der Kommunikation“ antizipiert, Gefahren der Nivellierung erahnt und als aktuelle Dynamik Europas kongenial zu erfassen versucht. Dem sich leichter anbahnenden, internationalen Gedankenaustausch empfahl er

1828 in seiner Grußadresse „Zu den Versammlungen deutscher Naturforscher und Ärzte“, es müssten sich die „lebendigen und strebenden Literatoren einander kennen lernen und durch Neigung und Gemeinsinn sich veranlaßt finden gesellschaftlich zu wirken“.^{130a} Goethes humanistischer Bildungsbegriff vorbildlicher „Weltliteratur“, der seinen kulturellen Standard von der „Perfektibilität der Menschen an sich selbst“^{130b} nicht zu wahren vermochte, wurde im Zeitraum der Internationalisierung, dem take-off der Industrialisierung und der Wachstumsdynamik chameleonartig verändert, erweitert und umorientiert, indem er im Guten wie im Schlechten dazu vielerlei Facetten und Phänomene entwickelt hat.

Eine Zeitenwende ist zugleich ein Übergang, in der das literarische Denkmal den Leser in seiner erlebten Gegenwärtigkeit an eine vergangene Gegenwart erinnert und seine Aufmerksamkeit im kulturellen Wandel auf Zukünftiges richten läßt. „Anthropomorphisches“ entfaltete im Prozess der metaphorischen Grenzüberschreitungen säkulare Wirkungen im Anthropologischen: Goethes Ausführungen bieten jedoch kein eindeutig handlungsbestimmendes Konzept, eher rufen sie – was überhaupt nicht überrascht – Irritationen hervor und insistieren auf dem Rätsel.¹³¹ Die Auswanderung nach Amerika konzentrierte alles auf die zur Entscheidung drängende und verengende Alternative von Mitmachen oder Auswandern. „Tätigkeit“ und „Entsagung“ waren Leitmotive für eine aktive Weltgestaltung und Autonomie; sie spiegelten aber eine Ungewissheit, die risikoreich das „moderne Leben einer funktional aufgelösten und erlösten Existenz“¹³² begleitete. Spezialistentum und das „sonst disparat Vereinzelte“ wollte Goethe im „inneren Menschen“ harmonisch in einem vierten, „gemeinsamen höchsten Wert-Horizont“¹³³ integrieren, der sich als „seine Steigerung, Umfassung und Vollendung“ aus der Lehre von den drei Ehrfurchten erfüllte: „Das Göttliche zielt auf den Menschen, in dem der Schöpfungskreis *beschlossen* sein soll.“¹³⁴ Der allseitig gebildete Mensch verkörperte das natürliche Leitbild einer ausgereiften Persönlichkeit. „Ehrfurcht“ versöhnte „Schauen“, „Glauben“, „Wissen“ und „Denken“ miteinander,

ebenso Demut mit ehrgeizigem Erkenntnisstreben und überhöhtem Ichgefühl.

Goethe übernahm die Wortschöpfung „Ehrfurcht“ aus dem späten 17. Jahrhundert statt des christlich-antiken Begriffs „caritas“, um das christliche Liebesdenken Augustins, das über anderthalb Jahrtausende fortglühte und dessen Feuer noch den Klassiker Goethe erfaßte, für seinen „ordo“ zu vermeiden. Die kulturgeschichtlichen Bezüge von „caritas“, „Furcht“, „Minne“ und „Ehrfurcht“ reichen zurück bis in die Stauferzeit. Ehrfurcht vor sich selbst, das heißt vor dem, was den Menschen erfüllte, bedeutete nun als oberstes Prinzip der lebenerweckende Schlüssel zum Entsagen. Entsagung und Ehrfurcht charakterisierten somit im Menschen Herzensbildung – Autonomie und Humanität, Wahrhaftigkeit und Gottergebenheit.

Goethe hat letztlich den augustinischen „ordo caritatis“ mit seiner persönlichen Figuration, der sittlichen Spannung zwischen autonomer Eigenheit und anonymer geheimer Einflußnahme, gewisserweise wirklichkeitsgesättigt erfaßt: „Die im Credo ausgesprochenen drei göttlichen Personen werden hier zum *Gleichnis* der Überzeugungen, Verheißungen, die zielen auf die Ehrfurcht vor sich selbst (nun nicht mehr *propter Deum*), und sollen darum *billigermassen für die höchste Einheit gelten*“.¹³⁵ Diese der „Billigkeit“ vergleichbare und angemessene, selbstgerechte Neubewertung war kein Umsturz, keine radikale „Transformation“ und schon gar nicht ein Infragestellen des Wortes Gottes. Vielmehr demonstriert sie im Geist Luthers die individuelle „Gewissensfreiheit“ („*libertas conscientiae*“). Das ist eine wirklichkeitsnahe bildliche Rede, um das persönliche „Geeignetsein“, figurativ veranschaulicht im Bild des „eigenen Montserrat“, als die emanzipatorische innere Verantwortlichkeit zeitgemäß zu vergegenwärtigen: Im eigenständigen ideellen Profil zeigt sich die Autorität der Vernunft – etwa anthropologisch eine aufklärerische Gegenwart als Relation zur unvergleichlichen Wirklichkeit des Reiches Gottes?

Die literarisch vermittelte Ordnungsstruktur dieses Fortschrittsbewußtseins beruhte einzig und allein auf der Gewiss-

heit optimistischer Pädagogik und Psychagogik, die Gefahr lief, „in der Dekadenz des Humanismus zur Ideologie“ zu werden.¹³⁶ Zwei abschließende Folgerungen sind notwendig: In der poetischen Darbietungsweise fehlt die gnadenhafte Autorität; nur wache Welterfahrung für eine mögliche Verwirklichung fließt ein in die Sprachgewalt des Dichters, für den die Geschichte wohl im Natur- und Kulturprozess einen vertieften Sinn entwickelt – aber der Dichter ist sich selbst nicht einer Abstraktion verpflichtet.¹³⁷ Goethes mehrdeutige Aussage „Die Geschichte denkt uns vor, der Roman fühlt uns vor“¹³⁸ signalisierte zum einen die Freiheit des Widerspruchs bzw. die soziale Distanz im Bewußtsein seiner persönlichen Urteilsfähigkeit und wollte zum anderen in der Selbst-Analyse die Konformität einer wiederholbaren Wahrnehmung vermeiden, weil das Tastende „ins Universum“ auch Unsicherheit verriet. „Vordenken“ und „Vorfühlen“ orientierten die vorausahnende Eigenständigkeit, forderten die Autorität des „ganzen Menschen“ heraus und deuteten wie „Kopf“ und „Herz“ auf einen allgemeinen therapeutischen Bildungsprozeß, der sich als „klug“ und „bewandert“ nur in persönlicher Erfahrung ausdrückte: Bewahrung bei gleicher Beschränkung disziplinierte die Fähigkeit zur asketischen Praxis.

Aus dem bürgerlichen Erwerbsstreben, das den kommunikativen Wirklichkeitsverlust des Religiösen mehrte, erwuchs aus Verantwortung vielmehr die metaphysische Aufwertung des Menschen, die sich von der Selbstständigkeit über die Selbstbestimmung bis zur Selbstermächtigung entfaltete. Jede um Gerechtigkeit bemühte Diagnose des Menschen in der Geschichte schöpfte aus dem Vermächtnis des Vergangenen: Die im Dienst des Gemeinwohls notwendige Disziplin wird heute „erzeugt durch bewußte, verantwortliche Selbstzucht, zu der auch schon die Disziplinierungsidee der frühen Neuzeit erziehen wollte“.¹³⁹

Wer die Frage aufwirft nach dem „proprium“ der katholischen Kultur bzw. den historischen Bedingungen der Rekatholisierung, nimmt den Standpunkt ein, dass geglaubte Wahrheit in der „Ecclesia universalis“ den Menschen daran hinderte, jemals zu Sklaven seiner „eigenen Amtlichkeit“ zu werden. Die reini-

gende Wirkung entband und band den Menschen gleichzeitig, sie „verzauberte“ ihn zum Vorteil seiner Gemeinschaft¹⁴⁰, weil nicht nur die „Erneuerung und Wiedergeburt“ sondern auch durch die Memoria „das eigentliche soziale Band ins Innere“¹⁴¹ des Menschen verlegt wurde. Die exklusive Normativität kirchlicher Hierarchie, Jurisdiktion und Sakralität gewährleisteten auf diese Weise eine katholische Gehorsams- und Gestaltungsverantwortung, die den mystischen Leib der kirchlichen Gemeinschaft heiligen sollten: Heiligmäßigkeit in der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche war jedoch ein asketisches Leben nach dem Willen Gottes.

Niemand durfte im „konfessionellen Zeitalter“ Ordnungsprinzipien der verfassten Kirche bagatellisieren: Wer es dennoch tat, der unterschätzte in seiner Geltung das weltüberwindende Wort Gottes und die Rechtschaffenheit der jesuitischen Ordensmänner, deren Reformgeist und Verantwortlichkeit ebenso ihre Klientel verpflichtete. Gerd Tellenbachs Urteil, im Unterschied zu einer „allgemeinen Erwägung“ sei die Personenforschung die vornehmste Aufgabe des Historikers, ist ungebrochen gültig. Im Glauben an sich, im Geist der Sendung und Berufung, schlossen sie die Grenzen des Verstands und alle Grade des Gefühls mit ein. In ihrer Verwirklichung entfaltete sich die geheimnisvolle Macht, deren „Kräfte und Fähigkeiten sich erst in der Not voll entfalten“ und „Berge zu versetzen“ vermochten.¹⁴² Personenforschung erfordert heute – wie Johann Baptist Metz anmahnt – vom Historiker eine „Revision der vertrauten Praxis“, die einer „anthropologischen Revolution“ gleichkomme¹⁴³: Frühneuzeitliche Personenforschung ist ein Beitrag zur „Umkehr“, mit dem kritischer Abstand genommen wird von lerntheoretischen „Reaktionsmustern“, deren „Schlüsselqualifikationen“ bzw. sog. „Kompetenzorientungskompetenzen“ neue Wege anregen wollen oder sich durch interdisziplinäre Cluster-Kombinationen steigern, die zu einem „produzierten“ Menschenbild der Gegenwart befähigen sollen.¹⁴⁴ Eigenschaften, die darüber hinaus ihren Wert besitzen, sollen mit dem kalkülsprachlichen Blick auf das Selbst nicht nur funktional verstanden werden.

4. Aspekt: Hildesheimer „Inselkatholizismus“ und Memorialkultur

Die privilegierten Missionare der Gotteserinnerung demonstrierten in der Diaspora einen wichtigen Personenkreis, der sich in der Überlieferung der Hildesheimer Jesuitenchronik nachweisen lässt. Hervorzuheben ist August Turrianus (1566-1644), der als Seelenführer Ludolf von Klenckes (1587-1663) Konversionsprozeß beeinflusste.¹⁴⁵ Als ein anderes Beispiel für menschliche Grenzsituationen fallen Jesuiten auf, die die Betreuung des Prädikanten Johannes Bissendorf (um 1585-1629) bis zu seiner Enthauptung übernommen hatten.¹⁴⁶ Einsatzfreude, Erfolg, Rechtfertigungstopoi, Heils- und Profangeschichtliches bzw. Überpersönliches und Persönliches überlagerten sich zu einer „disciplina interna“, die „Geheimnisse des Herzens“ für biographische Analysen nur selten freigibt. Auf der Suche nach Originalität darf es dennoch nicht zum „Vexierspiel mit der Individualität“¹⁴⁷ kommen. Dabei fällt vor allem die moderne Identitäts-Begrifflichkeit ins Auge, die einem proteischen Wandel unterliegt und eher Fiktionen unterstützt, da der Begriff „Identität“ dauernd neue biographische Modelle oder optimierte Tautologien zu entwerfen hilft, die vage Affinitäten zur christlichen Persönlichkeitskultur aufweisen, obwohl Otto Gerhard Oexle den Standpunkt vertritt: „Memoria schafft Identität“.¹⁴⁸ Uneingeschränkte „Selbstbestimmung“ impliziert eine vollständige Verantwortung für ein Scheitern des Einzelnen, so dass Schicksalsschläge oder Zufälle eine untergeordnete Rolle im Bewertungsrahmen spielen können.

Schwierigkeiten bereiten immer wieder die Unvereinbarkeit von Objekt- und Erinnerungswelt oder Gestaltungsverhältnisse, die die Dimension der permanent veränderlichen Funktionalität im Unterschied zur Dimension unveränderlicher metaphysischer Wesenserkenntnis erweitern wollen. Das Historische ist

äußerlich, so dass das methodisch aufgearbeitete Material nur äußeres Verhalten, Intentionen in Ego-Dokumenten bzw. das individuelle Handeln aus der entsprechend inneren Haltung erschließen kann. Erinnerung und Ausdrucksbegriffe, mithin Verinnerlichtes und Äußerliches, spiegeln dabei zeitbedingte „bewährte“ Glaubensvorstellungen wider, in denen bisher vernachlässigte Wahrnehmungsweisen sozialer Wirklichkeit, ihres Wandels und ihrer Deutung Geltungskraft gewinnen.

Im Fürstbistum Hildesheim aktualisierte die „hierarchy catholica“ im „theatrum memoriae“ die einmalige Stiftung im Geist der „dauernden Gegenwart“ Gottes. Jesuiten organisierten den Ausbau des üblichen Ordensprogramms: Kolleg, Seminar, Gymnasium und „Universität“ in den Jahren von 1595 bis 1611.¹⁴⁹ Ihnen oblag in herausragender Weise die Methodik einer normativen Frömmigkeitspraxis und der missionarische Einsatz im „theatrum spirituale“ gymnasialer Erziehung. Der Jesuitenorden verkörperte – stets in Rivalität zur protestantischen Realität – vorbildhaft Modernität, Mobilität, Gehorsam und Leistungsbewusstsein unter dem Primat des Papstes. Die Katholizität des Gemeinschaftslebens war objektiv gebunden an die Feier der Eucharistie und somit nicht von der Parusie und Apostolizität zu trennen. Die wechselseitige Bedingung zur Einheit und Interaktion zwischen päpstlichem Primat, bischöflicher „Gemeinschaft“ („communio“) und gläubigem Laienstand stifteten die Rechtsnormen im Hildesheimer „Inselkatholizismus“: Der metaphorisch anschauliche Terminus „Inselkatholizismus“ regelte die Kirchenverhältnisse nach innen und außen und legitimierte den tridentinischen Abgrenzungsglauben und die kanonischen Verhaltensmodi der Gläubigen. Zweifel an Urteilen oder Handlungen Roms wurden wie ein Sakrileg geahndet: Diese gemeinschaftlich verstandene personenrechtliche „Sozialdisziplinierung“ als „innere Erhebung“ prägte den katholischen Kirchen- wie Territorialgehorsam.¹⁵⁰

Familiale Gruppendisziplin durch konforme Sinnstiftung, Eherecht, konfessionelle Nachbarschaftshilfe als tätige Nächstenliebe oder Verwandtschaft in Formen spiritueller Harmonie

legten Grundsteine zur inneren Zusammengehörigkeit, die sich im Bruderschaftswesen, in der engagierten Gläubigkeit und Ver-söhnung raumbestimmend konkretisierten. Konnubium und Trauzeugen bei Heiraten und Paten bei Taufen bestätigten im Bistum Hildesheim ebenfalls diesen verwandtschaftlichen Gesamteindruck einer praktischen Lebensführung: Gemeinschaft als Gotteswerk. Der veränderte moderne Rechtsbegriff, der die Trennung zwischen Religion, Moral und Recht sukzessive voll-zog, emanzipierte sich von der Ethik. Mit seiner soziologischen Konzeption der „Zeitvergessenheit“, deren Ergebnissen weder eine zeitliche Richtung des Handelns noch eine Veränderung von Form und Zweck in der Zeit anhaftet, bemerkte Max Weber zur „certitudo salutis“, dass sie nur in „einer ‘Erlösungsreligion’ den einzelnen *angeht*“: Die „guten Werke“ des strenggläubigen Katholiken, der sich nicht als „prädestiniert und in der Gnade stehend im Leben *‘bewährt*’, sondern der beichtet [und] zur Messe geht“, unterschieden sich von der „*passiven*’ Religiosität des sich-in-die-Welt-(...)-*Schickens*“ der Lutheraner und waren „*‘kostenlose*’ Leistungen“ und „*Realgrund der Seligkeit*“.¹⁵¹

Traditionsbewusst glorifizierte der frühneuzeitliche Katholik nicht die „Welt“, sondern in dogmatischer Bindung das mit dem „Himmel“ gegebene Teilhaben an der nur Gott eigenen ewigen Lebensform: Katholische „Libertät der Kirche“ und Luthers re-formatorische Selbstbestimmung des Menschen im Zusammen-wirken mit der göttlichen Gnade polarisierten fortan verschie-dene Quellgründe geistlicher Freiheit, christlicher Dienstbarkeit. und religiöser Doktrinen. Der evangelische Christ unterwarf sich keiner Mönchsaskese, nicht der Askese um jeden Preis und schon gar nicht leiblichen Aktivitäten allein. Luther hatte auch keine Berufsassese gefordert oder gewinnträchtiges Erfolgsstre-ben im theologischen Kontext erwartet wie das den Kapitalis-mus als „moderne Religion“ prägen könnte.

Französische Revolution und Aufklärung empfanden Philo-sophen, Schriftsteller und Poeten als epochale Wende, die zum Nachdenken über die erneuerte Religion, eines alles umfas-senden Christentums in Deutschland veranlasste. In dem 1826

erschienenen Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“, dessen Veröffentlichung Goethe 1799 für nicht ratsam gehalten hatte, schilderte der Romantiker Novalis (Pseudonym für Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) in seiner abendländischen Geschichtsschau, dass erst die Entscheidung der Gläubigen zugunsten des Protestantismus die „Vertrocknung des heiligen Sinns“ ausgelöst habe. Die literarische Reflexion vermittelte noch zwischen individueller Erfahrung und dem nur partiell wirksamen kollektiven Gedächtnis als biographische Anschaulichkeit des Besonderen. Novalis' magische Evokation einer idealischen Welt, sein magischer Idealismus, wollte radikaler als Goethe die Natur nicht nur als reale und organische Physis, sondern auch als gedanklich erfahrene, beseelte Ganzheit begreifen und mit der menschlichen Individualität zur „Universalität des Ichs“ harmonisieren. Spiritualisierung und Intellektualisierung erhoben den Dichter zum „transscendentalen Arzt“, der sich als anspruchsvoller Wunderheiler einer vollkommenen „Weltfamilie“ verstand: „Mensch werden ist eine Kunst.“

Die religiös-soziale Funktion des Dichters in einer säkularisierten Welt vermochte allerdings den Dualismus zwischen Gnaden- und Innenwelt nicht zu beseitigen. Das Wahre aber in einem visionärem Akt der Freiheit zu potenzieren, wurde in Novalis' symbolischer Kulturkonzeption einer revolutionären „Logo-Logie“ des Philosophierens, zur Mission und zur künftigen Bildungsaufgabe, „sich eines transcendentalen Selbst zu bemächtigen“, denn der poet[ische] Phil[osoph] ist ein *etat de Createur absolu*“. Novalis reflektierte darüber in Bildern, die seine eigenen Bilder als Spiegeleffekt waren: „Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentativen Glauben*.“ Noch das aus dem Reich der Kunst abgeleitete Ergebnis im geniehaften „*Ichseyn*“, nämlich „das Ich seines Ich's zugleich zu seyn“, um Andere wahrhaft verstehen zu lernen, begründete die romantische Praxis als eine mystifizierende Identität der Einbildungskraft: „Eine unendliche *Realisierung des Seyns* wäre die Bestimmung des Ichs. Sein Streben wäre immer mehr zu Seyn. Vom Ich bin geht der Gang des Bösen herunter, der Gang d[es] Guten hinauf.“¹⁵² Das

lebendige Erinnern und das „andere“ Lernen, das mit dem Herzen verbunden ist, hat etwas Unverfügbares. So steht von alters her im Buch Deuteronomium (6,6), Worte sollen „auf deinem Herzen geschrieben stehen.“

Ungehorsam und Widerstand gegen die römische Kirche schränkten die Verbindlichkeit kirchlicher Tradition ein. Das reformatorische Element wirkte in Hildesheims bikonfessioneller Realität fortan in spezifischen Referenzbegriffen wie „Gemeinde“ (Gemeindereformation) und „Kirchenzucht“. Im monozentrierten Kreis des evangelischen Lebens konstituierten sie eine kommunale Sozialdisziplinierung im Dienst des evangelischen Glaubens. Diese sich „sine vi sed verbo“ vollziehende lokale Selbstregulation weist auf einen in der Forschung bereits kritisierten „Etatismus“¹⁵³, der in den Analysen zum „konfessionellen Zwangsstaat“ bzw. der „kollektiven Identität“ nur einer Seite gerecht wird.¹⁵⁴

Wer geistliche Nahrung suchte, fand sie unter anderem in der „imitatio Christi“. Sie war die uneingeschränkte Rückbindung an Gottes Offenbarung, denn sie formte als „Memoria“ eine korporative Erinnerungsgemeinschaft. Der herrschaftsabhängige Begriff, die „konfessionelle Identität“, ist für persönliche bzw. kollektive Eigenschaften der Gottesuntertanenschaft nicht aussagekräftig – Entsprechendes betrifft die Befürchtung einer „naturalistischen Wende im Menschenbild“, da für „viele der einfachsten Bewusstseinszustände keine *introspektiven Identitätskriterien*“ vorhanden sind^{154a}. Memorialkultur umfaßte alle Lebensbereiche in historischen Situationen: Vermittelte „memoria“ lebte in der „meditatio“ und „contemplatio“ und prägte das Denken und Handeln der Menschen, deren personales Ich keine Gleichförmigkeit hervorbrachte, sondern in der Gleichwürdigkeit aller Menschen Ausdruck fand. Glaubensgemäß lag in dieser Einheit sowohl Verschiedenheit als auch eine „eruditio“ begründet, aus deren Wurzeln die Wahrheit vorbildhaft Gestalt gewonnen hatte. Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur war als „innere Erhebung“ offen für die Sinneserfahrung, in der sich aber die Wirklichkeit Gottes größer darstellte.¹⁵⁵ Religiös

motiviertes Alltagshandeln ist selbst in Max Webers Form der „Religiosität“ in profangeschichtlichen Untersuchungen sprachlich nicht völlig rekonstruierbar, so dass dieses gegen Schillings Konfessionalisierungsparadigma spricht, authentisch das Ganze ausdrücken zu wollen.

Der terminologische Dualismus von Volk und Elite in der mikrohistorischen Frömmigkeitsforschung ist umstritten.¹⁵⁶ Es ist sicherlich kein Ausweichen vor einer differenzierten Stellungnahme, wenn mit der Frage nach der katholischen Strategie in Hildesheim auch globale Aspekte in den Vordergrund rücken. In einer hierarchisch gegliederten Autoritätskultur gab es keine religiös begründete Regeneration der Kirche durch planlosen Aktionismus: Das vernünftige Handeln und geplante Vorgehen wurden notwendig durch eine Art dialektischer Spannung zwischen den verinnerlichten Intentionen der Ordensmänner, den politischen Gegebenheiten und dem religiösen Postulat gegenüber den „Realitäten der Welt“ (Max Weber).

5. Aspekt: „Restauration“, Anachronismus und prozedurale Rationalität

Publizist, Antisemit, Historiker und Reichstagsabgeordneter Heinrich von Treitschke behauptete Ende des 19. Jahrhunderts, Deutschland verkörpere nicht nur „die feste Burg der Ketzerei“, sondern der „jesuitische Glaube“ sei auch „dem Gemüte unseres Volkes“ fremd geblieben.¹⁵⁷ Unvereinbar mit seinem Geschichtsverständnis im nationalen Pathos waren „sinnenberauschende“ Kultformen, „römische“ Bildung und Erziehung, da die Menschen in der „Schule der Jesuiten die Lebenskraft des deutschen Geistes“ verloren hätten.¹⁵⁸ Eine „Kultur ohne Dienstboten“ kam für ihn nur im staatsbedürftigen Interesse in Frage. Treitschkes Antijesuitismus wollte generell romtreue Werte als

asketische Kriterien ausschließen, denn die jesuitische Elite hätte einzig „zur Mehrung von Gottes Ruhm“¹⁵⁹ gedient. Religiöse Ausnahmepersonen waren dagegen für Weber „ehrfürchtige Menschen“, deren innerer Reichtum immer Zustimmung oder Ablehnung provozierte, wenn sie um die Aufrechterhaltung des „höheren Ordnungssinnes“¹⁶⁰ geeifert hätten. Da der Papst bei der „Bestellung seiner Boten“¹⁶¹ eine „rationale asketische Wachheit, Beherrschtheit und Lebensmethodik“ in ihrer „heiligen Gesinnung“ erwartete, kam in dem „mystischen Leib“ der Universalkirche eben nur die „Auslese“ einer disziplinierten Spitzenmannschaft in Frage, wie sie heutzutage jede effiziente Leistungsgesellschaft ökonomisch mit rationalem Kalkül praktiziert.¹⁶² An die Jesuiten ging der botenwirksame „Ruf“, mit ihrer krisenbezwingenden Strategie Gottes die Vater-Memoria weltweit zu restaurieren und Territorialverluste wettzumachen. Webers methodische Grundlage einer mönchisch-asketischen Rationalität bildete im Wesentlichen einen enormen Widerspruch zu Treitschkes populär-unhistorischer Konzeption und staatsverherrlichender Macht Preußens.

Wer die Reichskirche als „Anachronismus einer katholischen Adelskirche, deren Bischöfe zugleich weltliche Herrscher waren“¹⁶³, historisch disqualifiziert, behandelt die stiftischen Lebenswelten in der frühneuzeitlichen Geschichte gleichsam als einen Anachronismus, der die vermeintliche Legitimationskrise als „verlorene Lebenswelt“ modernisierungstheoretisch in eine gesellschaftliche Rückständigkeit ummünzt.¹⁶⁴ Kritische Stimmen des 17. Jahrhunderts hatten diesen Sachverhalt der „duplex-persona“-Lehre am Hildesheimer Beispiel erörtert und die Kritik für eine Reichsreform in Erwägung gezogen^{164a}. Die historische Verfasstheit, politische Komplexität und institutionelle Regenerationskraft im Verhältnis von Reichssystem und Kirche, Kaiser und Papst sperren sich allerdings gegen eine modernistische Verfügbarkeit, die sich in rationalen Kategorien „machbar“, rechtsneutral glatt und freiheitssuchend entfalten soll: Die Beschränktheit begrifflichen Zugriffs bereichert nicht und ist eher ein Eingeständnis methodischer Begrenztheit. Damit wird ein

reduktionistischer Rückgriff in die frühneuzeitliche Vergangenheit durch prozedurale Rationalität fragwürdig.

Verfassungen reagierten flexibel auf politische, wirtschaftliche und geistige Bewegungen ihrer Zeit. Demnach kennzeichnete sie kein starres Korsett als Stabilisator des politischen Lebens, sondern sie „antworteten“ elastisch auf die Bewegungen in der Geschichte. Und „Geschichte“ sprengte die Verfassung erst dann, wenn der innere Spannungszustand nicht mehr zu regulieren war.¹⁶⁵ Ein gewandeltes Rechtsverständnis lässt sich nahezu an allen Institutionen der Reichs- und Territorialverfassung durchdeklinieren. Das kanonische Recht mußte sich dem protestantischen Anspruch stellen, denn jede seiner römischen Normen wurde alltäglich als „*jus divinum*“ durch die jeweils im Glaubensgegensatz nach 1648 im Reich paritätisch berechnete und gottbezogene Vernunft einer räumlichen Verrechtlichung ausgesetzt.¹⁶⁶

Da die Glaubenspaltung unausweichlich eine Rechtsspaltung nach sich gezogen hatte, stabilisierte im geopolitisch von den Welfen eingekreisten Hildesheimer Bistum seit 1652 ein ausgewogenes Vierkuriensystem den Landtag.¹⁶⁷ Kirchengutsprobleme wie die Besetzung von Pfarreien wurden schon vor 1648 zwischen den großen Konfessionsparteien mit Hilfe der verfahrenslogischen Technik des Dissimulierens gelöst.¹⁶⁸ Konfession, Moral und Recht unterwarfen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Hildesheimer Bistum in Rechtsfragen der „Richtigkeit“ einer konfliktträchtigen Ordnung: Positives Recht der Reichsordnung wirkte über das Vierkuriensystem einerseits im Prozess einer „Verrechtlichung“ mit „ständischen“ Normen und einem daraus erschütterten Ehrverständnis auf die Stiftsbewohner, andererseits dominierte mit kirchlicher Wahrheitsgrundlage ein auf kanonischen Vorstellungen begründeter Sühnegeranke, der Bischof wie Domkapitel mit einer „inneren Berechtigung“ teils für das Seelenheil ihrer Glaubensgemeinschaft, teils zur „*satisfactio*“ oder „*reparatio*“ im rechtseinheitlichen Stiftsinteresse herausforderte.

Im wohlgeordneten „Bistumsraum“, der sich zweifellos seit dem 16. Jahrhundert unter welfischem Einfluss in seiner Metrik

relativiert hatte, war noch die sakrale Topographie in der weltlich-geistlichen Amts-Verbindlichkeit als Einheit von „Himmelskreuz“, „Topos“ und „Typos“ vertraut. Wissenschaftliche Aneignungsmethoden können dieser Normenproblematik institutionell in der Stiftsstaatlichkeit Hildesheims nicht ausweichen, da das anthropologische Subjekt des 17. und 18. Jahrhunderts immer auch ein theologisches Subjekt war.

6. Aspekt: „Duplex Persona“, komplexe Vernetzung und forcierte Verrechtlichung

Die Doppelrolle des Hildesheimer Fürstbischofs, als zeitgemäße „duplex persona“ geradezu eine korporativ verdichtete „Kompetenzidentität“, versinnbildlichte ebenfalls eine Tradition der Reichsverbundenheit, die einer Stärkung des katholischen Elements im geistlichen Territorium dienen sollte. Die romtreue Wittelsbacher Dynastie, die 1573 den Hildesheimer Bischofsstuhl erworben hatte, sicherte ihre Herrschaft durch Kumulation horizontal, ebenso wie die Koadjuterie vertikal abfederte.¹⁶⁹ Diese dynastische Interessenkontinuität begünstigte in zweifacher Weise erheblich das Raumprogramm einer gezielten Rekatholisierung: Die moderate Variante der „untridentinischen Reform“ bestimmte die authentischen und pastoralen Vorgaben der lokalen Hildesheimer Rekatholisierung.¹⁷⁰ Köln, die Schaltstelle des deutschen Katholizismus, wurde zum strategischen Impulsgeber der norddeutschen Mission, in der Hildesheim wie eine Drehscheibe einen ordnenden Erneuerungsbeitrag lieferte.

Die formale Einbindung Hildesheims in die niederrheinische Jesuitenprovinz und in die Kirchenprovinz als Suffragan der Metropolitankirche Mainz schützte im Reich wie ein mehrfach koordiniertes Strukturelement der katholischen Verteidigungsstrategie.¹⁷¹ Abschließend ist auf eine mehrdimensionale Macht-

einbuße des Bistums hinzuweisen, die sich ca. 20 Jahre vor der Hildesheimer Reformation und ca. 33 Jahre vor der reichskirchenrechtlichen Koexistenzregelung des Augsburger Religionsfriedens ergeben hatte. Das Hildesheimer Bistum gehörte übrigens seit 1235 als selbständiges Territorium zur Kerngruppe der Hochstifter im Reich. Die entscheidende Bruchstelle in der Kontinuität des Hochstifts verursachte die Hildesheimer Stiftsfehde von 1519-1523. Der Bischof verlor im Vertrag von Quedlinburg 1523 die meisten Güter an die Herzöge von Braunschweig-Lüneburg, damit umfasste das Hochstift nur noch mehr als ein Drittel des ehemaligen Gebietes: 120 Jahre lang existierte allein das auf ca. 602 km² geschrumpfte „Kleine Stift“, das erst 1643 unter der Landesherrschaft des Fürstbischofs zum „Großen Stift“ mit einer Fläche von ca. 1.910 km² restituiert wurde.¹⁷²

In den 120 Jahren behielten die Klöster und Kollegiatstifter aber das Eigentum an den früheren Gütern und Rechten, die Ritterschaft dagegen empfing die Erb- und Lehngüter von den braunschweigischen Herzögen zurück oder sie wurden ihnen entschädigungslos entzogen.¹⁷³ Ohne weltliche Protektion konnten bis 1630 Maßnahmen für eine katholische Reformoffensive, die eine bisher „unterbrochene“ Immunisierungsstrategie reaktivierte, nur begrenzte Wirksamkeiten als Grund- und Lehnherrschaft entfalten; aber im Zeitraum von 1652 bis 1711, der mit dem Hildesheimer Religionsrezess abschloss, wurden seit Ende der 80er Jahre kirchenrechtlich garantierte Erzwingungsmaßstäbe im Stift aktiviert, die sich als etwas gegenseitig Gesetztes nicht mehr nur ständerechtlich begründungsbedürftig verstanden. Die territoriale Wirklichkeit wurde jetzt vom mitregierenden Domkapitel nicht mehr durch die „innere Suspension“, Dissimulation, das „verschleiernde Verschweigen“ oder den „schweigenden Gehorsam“ institutionell verkräftet, sondern nunmehr als eine „iure divino“ verinnerlichte, kontinuierliche oder uneingeschränkte Offenbarung nach außen zur Geltung gebracht: Ihre numinose Wirksamkeit veranlasste die Domherren, durch Tatendrang mit einer „Kultur der Rebellion“¹⁷⁴ gegen das „neue“ Recht aufzubegehren.

Im territorialen Stellungskrieg, in dem Katholiken wie Protestanten um den Begriff der einen wahren Kirche und um ihre Alleinherrschaft wie mit Gottes Hilfe stritten, war das kanonische Recht und das Religiöse seit 1648 im Reich und 1652 im Fürstbistum zwangsläufig einer vom Westfälischen Frieden forcierten „Verrechtlichung“ ausgesetzt worden. Auf diese Weise legitimierte und begünstigte der enttheologisierte wie entpersonalisierte Rechtsdruck langfristig eine mentale Wandlung. Ihre Bedeutung im neuen – allerdings fremd-dominierenden – Kontext unterlag einer Säkularisierung, die im metaphorischen Spannungszustand durch kontroverskonfessionelle Sinnverschiebungen verschieden beschreibbar wurde. Säkularisierung im Stift war etwas von außen Gesetztes, das Altes im zeitnahen Wort zunächst nicht ausschloss. Insofern ebneten Rechtskonstruktionen der Juristen im fließenden Übergang noch Wege im umstrittenen Naturrechtszeitalter: Im Prozess alltäglicher Rechtlichkeit stießen im Stift an den amtlichen Funktionsstellen der bischöflichen „Verwaltung“ in sozialer Hinsicht kontrafaktisch eine grundsätzlich kirchenrechtlich legitimierte Heiligkeit mit naturrechtlich legalisierten Gepflogenheiten zusammen, zu denen die welfisch abgesicherte Selbständigkeit der Protestanten beigetragen hat.

Ihr Konflikt entfachte um 1700 im Verständnis traditionaler Dienertreue und religiöser Ehrbarkeit gegenüber einer historisch-gewohnheitsrechtlich, neuen Ordnung eine heftige „vis polemica“, die eine konsequente innere Erhebung verursachte. Moderne Wissenschaftsmethoden entwerten allerdings – im Unterschied zu frühneuzeitlichen juristischen „Geschichtsbewältigern“ – das Religiöse gläubiger Lebensformen durch „Stillstellen“ (Thomas Klingebiel). Das wird in der Sichtweise einer Traditionskontinuität dem frühneuzeitlich-persönlichkeitsbildenden „Leistungsdenken“ überhaupt nicht gerecht, da Religion auf diese intentionale Weise fortschrittsoptimistisch und methodisch durch sog. Verharmlosung, Einhegung, Beruhigung, Operationalisierung, Stilllegung, Verfremdung, Unterdrückung oder Zähmung funktionalisiert, konsequent enteignet oder gar diskreditiert wird.

Die in der Forschung formulierte Behauptung, die Klöster seien personen- wie vermögensrechtlich reformiert, aber nicht säkularisiert worden¹⁷⁵, betont nur einen wissenschaftlichen „mainstream“. Dieser konstruiert doch gerade gegen die katholische Minorität – allerdings politik- wie kirchengeschichtlich umstritten – eine systemische Einheitlichkeit. In Wirklichkeit gab es im stiftischen Sozialraum noch keine rechtskonforme Äquivalenz zwischen dem makrohistorischen Status des Reichsrechts einerseits und einer mikrohistorischen interkonfessionellen „Kooperation“ im Hildesheimer Stift andererseits, die weder rechtsräumlich akzeptierte, zukunftsorientierte Säkularisierungsschübe noch konkrete eigentumsrechtliche Widerstände zuließ. Was dem widersprach, wurde im Sinne einer „quantité négligeable“ verstanden oder progressive Intensitäten wurden wiederum im Horizont eines Modernisierungsthese als abstrahierende Leitlinie im stiftischen „Sozialkörper“ gegen die beharrende katholische Minorität verallgemeinert.

Die sichtbare Reform an „Haupt und Gliedern“ bestimmte insbesondere ein katholisches Erneuerungsprogramm, dessen *Propria* im Einklang mit der agierenden politischen Herrschaft zu beurteilen sind. Dem Hildesheimer Fürstbischof lag eine Wiedergewinnung des „Großen Stifts“ am Herzen, das allerdings nach einem dem Ursprung und Wesen gemäßen Zustand, denn das Ursprüngliche war das gestiftete Gute. Damit herrschte eine innere geistige Einheit zwischen Reform und persönlicher Erneuerung, die als geregelte Innerlichkeit der unsichtbaren Welt vorbehalten blieb. In dieser Prägung strebte die fürstbischöfliche Territorialpolitik in ihrem innersten Kern die moderne Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands in der Beachtung alter Strenge an: Gilt die Hildesheimer Reform als eine spezifische Form katholischer „Modernisierung“?

Die Hildesheimer Bistumsgeschichte bietet einen geschichtlich realen Schauplatz komplizierter Rechtsverhältnisse, die sich entweder unabhängig von wissenschaftlicher Rationalität ergeben haben oder das regionale Zusammenspiel von Religion und Modernität in Frage stellen. Die Reformation leistete entkonfes-

sionalisierenden und pluralisierenden Tendenzen Vorschub und untermauerte gerade in ihrer politisch-juristischen Deutung der „Confessio Augustana“ die evangelikale Existenzsicherung der Protestanten, die sich in der territorial-protestantischen Konfessionalisierung im „Großen Stift“ vor und nach 1648 vollzogen hat. Im Ringen um konfessionelle Selbstbehauptungen, im wachen Gespür für das Vergangene, das noch nicht vergangen war, wurden im Prinzip reichspolitische Realitäten in regionaler Aneignung durchgesetzt.¹⁷⁶

Die paritätische Anerkennung protestantischer Landsassen und der Zwang zur verbindlichen Preisgabe kanonischer Rechtspositionen im Religionsrezeß von 1711 führten aus heutiger Sicht in Fragen des „Großen Stifts“ zur unaufhebbaren forcierten Pluralisierung¹⁷⁷: Wichtig ist dabei, dass der Begriff Säkularisation in der „saecularisatio des Codex Iuris Canonici“ einen institutionell eindeutigen Bedeutungskern besitzt: Er ist von vornherein antithetisch geprägt und verweist auf einen politisch-juristischen Prozess allmählicher Verdrängung der kirchlichen Autorität aus dem Bereich der weltlichen Herrschaft. Die Opposition von „regularis“ und „saecularis“ enthält – wie der „Übertritt“ („transitus“) eines Klerikers von der Ordens- zur Weltgeistlichkeit – das Gegensatzpaar geistlich und weltlich bereits seit der Spätantike in sich.¹⁷⁸ Darin kamen – wie Max Weber geurteilt hat – im Geist der Kirche bereits profane Konsequenzen einer „innerweltlichen Askese“ zum Vorschein, insbesondere im sachenrechtlichen Sinn als säkularisiertes Phänomen.

Wenn moderne Historiker die Vergangenheit „schöpferisch“ selbst ordnen, um Geschichte zu operationalisieren, dann ist es nicht nur eine Frage methodischen Vorgehens, sondern „gleich-gewichtig“ oder „gleich-berechtigt“ ein vielschichtiges Problem sprachlicher Wahrnehmung, denn durch sie wird Wirklichkeit erschlossen, insbesondere die der frühneuzeitlichen „vis polemica“. „Erinnernde Rationalität“ und „christliche memoria“ konstituieren im historischen Subjekt eine kritische Kraft, die Erinnerung in der Innenperspektive wesenhaft bestimmt. Sie anerkennt, vergegenwärtigt, bewahrt und vermittelt

Vergangenheit in futurisch-eschatologischer Kontinuität. Entkoppelte Fortschrittsgeschichte dagegen verfremdet eine „bestimmte Erinnerung“ durch den angeblich verstetigten Wandel oder durch „gerichtete“ Modernisierung, in dem der Historiker ohne die Akzeptabilität traditionaler Geschichte methodologische Innovationen wie ein zukunftsorientiertes Mittel bereithält.

Christliche Zukunftserwartung ist Gegenwart und vergangene Zukunft, weil sie sowohl die Vergegenwärtigung vergangener Geschehnisse als auch die Anerkennung geschehener Geschichte einfordert. Die Geschichtswissenschaft in der Verbindung von Gewissheit und Fraglichkeit wirkt gegen eine „verzeitlichte Wissenschaft“, die modernitätsverträglich in der Geschichte der Frühen Neuzeit dem Menschen nicht immer gerecht werden kann: Der Forscher mit „seiner“ Zukunftserwartung überträgt sie im Einzelfall als Deutung auf die „eigene Zukunft“ des geschichtlichen Subjekts und wird dessen Seinsweise und Biographie damit „modernisieren“. Entgegen dieser Funktionalisierung des Menschen, die den Historiker von den „Quellen“ des Personseins gewissermaßen „stromabwärts“ wegführt, ist die „memoria futuri“ allen Zeiten verpflichtet – Vergangenheit wird ein Modus der Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens.

Wissenschaftliche prozedurale Paradigmen und teleologische Modernisierungswege hinterlassen in der Geschichte offensichtlich „benachteiligte Zeitgenossen“, in deren Lebensfähigkeit selbstverständlich auch Verantwortung und Glaube als Heilshoffnung zum Ausdruck kommen. Die Erinnerung der Anderen, die ihrerseits ein Verständnis der „Memoria“ bewahrten, wirkt mit dem Alteritätsparadigma gegen jeden Versuch der Gottentfremdung im Gegner, Sünder und Ketzer. Hildesheimer Kirchengeschichte wird somit durch profane wie moderne Fragestellungen zu konfrontieren sein mit der Frage nach Gott und seinem rettenden Heil, mit der Wahrnehmung des handelnden Menschen, mit der Rede von der Hoffnung, mit der Erinnerung vergangener Verheißung, mit dem Widerstand im Geist des Glaubens und mit dem Kriterium der Gerechtigkeit. Antike Konzeptionen von Raum und Materie, in denen die Über-

legenheit des Raumes auf den mittelalterlicher Zusammenhang von „Himmelskreuz“, „Topos“ und „Typos“ weiterwirkte, implizierte eine aktive Wesenheit der Allgegenwart Gottes, die sich allerdings in der strukturierenden Metrik des Raumes von der Antike bis in die Moderne sukzessive relativiert hat.

Auf die sechs Aspekte könnten ohne großes Nachdenken weitere folgen. Die zeitlose Argumentationsstrategie in einer nachweisbar erfahrenen Geschichte, die nicht im rationalen Dienst strapazierter methodologischer Gerechtigkeit steht, beschränkt erheblich den Geltungsanspruch des Erkennens und das universelle Verlangen nach einer „begriffenen“ Leidensgeschichte. Eine methodologisch reflektierte „Modernisierungsgeschichte“, der angeblich die vollständige Problemlösungskapazität inhärent ist, konkretisiert sich mit didaktischer Gewissheit immer als triumphalistische Aufklärung. Das reißt alte Wunden auf und schafft neue Verletzlichkeiten. Gegenwärtige Identitätsbedürfnisse verflachen überdies eine singuläre Diagnose, die sich in der Alltagsform einer kognitiven Vergessenskunst als Leidenseliminierung ausprägt oder das Verlangen nach einer Rechtsfigur der Amnestie schärft: Wachsamkeit für das Vergangene ist wie ein Widerhaken gegen das Vergessen der Opfer und widersteht dem Synchronismus des Verdrängens in einer sozialmythisch emanzipierten Selbstgestaltungsgesellschaft. Was der historischen Gerechtigkeit gemäß war bzw. konkret partikulare, territoriale und regionale Verwicklungen heraufbeschwor und was die Bistumsgeschichte seit der Hildesheimer Stiftsfehde (1523) und der Stadt-Reformation (1542) mit dem Restitutionsedikt (1629), dem Westfälischen Frieden (1648), dem Hildesheimer Religionsrezess (1711) und der Säkularisation des Stifts (1803) über einen langen Zeitraum politisch, sozial, religiös und mental trennte, belastete oder nach innen und außen verband, verpflichtete das Gewissen des historischen Subjekts auf der Grundlage des Rechts, der Moral und der Religion.

„Aneignung“ durch derealisierte „Diffusate“ und selbstimmunisierende Wahrnehmung: Strategische Erwartungskonflikte und Wortsteuerungen des Vergessens?

Im Prozess professioneller Selbstentfremdung, die sich bis zur Gott-Entfremdung radikalisierte, wurde dieser „Glaube“ in mehrfacher Hinsicht „gegenläufig“ geschichtswirksam, indem er sowohl vorschnell Wunschbilder einer säkular-fortschrittlichen Zukünftigkeit entwarf, die Zukunft mediatisieren sollte, als auch Traditionskontinuität scheinbar wahrte in den Formen einer „rückwärtsgewandten Fortschrittlichkeit“ (Harm Klueting). Der universale Zeithorizont des Alteritätsparadigmas „sichert“ den natürlichen Menschen mit dem „Wagnis der Nicht-Identität“, der Entfremdung widerstandsbereit Herr zu werden. Damit beginnt ein Weg der Identitätssuche, dem die Frühe-Neuzeit-Forschung nicht auszuweichen vermag, wenn sie Aspekte der „Konfessionalisierung“ und „Rekatholisierung“ insbesondere unter den Kriterien von Wahrheit und Recht bzw. „Richtigkeit“ zu befragen hat. Dass es bei der Wahrheitsfrage keine Selbstgewissheit oder methodische Überlegenheit innerhalb einer geistesgeschichtlichen Weltauffassung gibt, die sich im Vollbesitz der Mittel des Argumentierens, Messens oder Begründens wähnt, ist gerade angesichts der Entwicklungen nach der Jahrtausendwende keine neue Erkenntnis.

„Konfessionalisierung“ und „Rekatholisierung“ markieren unterschiedliche Standpunkte mit Sinngehalten, die entweder für sich jeweils eine Form der Integration auszeichnen oder sich

scheiden an der Frage der historisch-sprachlichen Wirklichkeit und Wahrnehmung. Das gilt insbesondere für eine sinnfällige Werteordnung, hier spezifisch dargestellt am literarischen Beispiel Goethe'scher anthropogeographischer Religiosität und an Webers „zeitvergessener“ Wertefreiheit im Unterschied zu den modernistischen Verschmelzungen oder „Diffusaten“ durch gelehrte Identitätsbrücken; denn „ihre geisteswissenschaftlichen Auftragsarbeiter vollziehen diese Technokratie über das Gewesene, gaukeln uns dessen Lebendigkeit vor, statt in Selbstbesinnung die Gewalttätigkeit zu entlarven, die im selbstbezogenen Verfügbarmachen des Vergangenen liegt“.¹⁷⁹

Vier weitere Schwerpunkte ergänzen, vertiefen und problematisieren in einer kurzen begriffsgeschichtlichen Stellungnahme die Thematik:

1. „Rekatholisierung“ ist nicht nur eine bewusste kirchen- und theologiegeschichtliche Alternative zum Konfessionalisierungsparadigma, sondern charakterisiert mit der ihr vom Inneren verantworteten Traditionskontinuität eine tragfähige Position gegen den „wissenschaftlichen Oblivionismus“¹⁸⁰: Die Frage nach der Offenbarung impliziert immer die Frage nach der Geschichtlichkeit als Geschehen, als Erfahrung, als Tradition und als Historie. Erwartungsgeschichte ist bis heute gelebte Gegenwart. Das Heilige Jahr 2000, die 2000-Jahr-Feier der Geburt Jesu Christi, war auch keine „handlungsorientierte“ Anweisung, sondern bewegte innerlich-handlungsleitend alle Christen. Im Christusgeheimnis verklärte sich in geschichtlicher Zeit die „memoria passionis“, und dieses war ein Anlass zum Nachdenken darüber, wo im 27. Jubeljahr der Kirchengeschichte Anzeichen des Wirkens der göttlichen Vorsehung zu sehen sind; es war aber genauso eine Verpflichtung, sich im „Eingedenken des fremden Leids“ (Johann Baptist Metz) den Juden- und Rassenmord („Genozid“) zu erinnern.

Absoluter „Rationalismus“ bietet keinen Grund für eine objektivierbare Gültigkeit wissenschaftlicher Historisierung. Moderne Historiker tragen weder einen Mantel des Weisen noch haben sie Merkmale des Heiligen, stattdessen sind ihnen viel mehr Zeichen der Bescheidenheit abzuverlangen: Geistbestimmte Memoria-Erwartungen dämpfen jegliche berechenbare soziopolitische Zukunftsdynamik, durchkreuzen die Vermessenheit irrtumsfreier Totalentürfe, erlauben alternative Freiräume und schaffen entgegen übermächtiger freiheitssuchender Modernität eine lebenskluge Identität. „Erwartungskonflikte“, die von Hoffnungen der christlichen Endzeit bis hin zur Machbarkeit antizipierter Zukunft reichen, unterliegen bisweilen den Suggestionskräften von „Wahlverwandtschaften“. Der Mensch ist beileibe kein „Virtuose des Pluralismus“ (Peter L. Berger); sein „Widerstand gegen kulturelle Amnesie“ ist verwurzelt in der Solidarität mit den Toten, Opfern und Leidenden. In allen Kulturzeugnissen haben sie ein „nachtragendes‘ Wesen“: „Sie tragen uns, den ins Vergessen Verliebten, den Schmerz der Erinnerung nach.“¹⁸¹

Jede frühneuzeitliche Gemeinschaft brauchte ein theologisches Fundament, das ebenso der personalen Identität diene als einer umfassenden transzendentalen und geschichtlichen Identität: Glaube und Kultur verschmolzen zu einer lebendigen Erfahrung in „konfessionsgeleiteter Identität“.¹⁸² Seit dem augustinischen Geschichtsdenken reicherten sich Modi der Zeit an, die in einer humanen Kultur in einer handlungsleitenden „memoria-contuitus-expectatio“-Dreiheit eine kategoriale Kondition des historischen Sinns bedingen: Hildesheims Stiftungsakt ist ein Ort des authentischen Apostolats. Wesentliche Zielvorgabe ist das aneignende Herausarbeiten zeitgebundener mikrohistorischer Konfessionsverhältnisse in Hildesheim.

2. „Konfessionalisierung“ entspricht dagegen eher einer integrativen Interpretationsstrategie, die dem „makrohistorisch-entwicklungsgeschichtlichen Ansatz“ verpflichtet ist. Im entgrenzenden „Optimierungsgewinn“ scheint das für alles empfängliche Konfessionalisierungsparadigma überfordert zu werden.¹⁸³ Fortschrittsorientiert impliziert der Begriff hauptsächlich die „aufbauende“ Außenseite des Paradigmas, weniger die der inneren Konfessionsbildung. Da sich der bürgerliche Mensch seit dem 16./17. Jahrhundert zunehmend über berechenbare Größen wie Arbeit, Geld, Markt, Produktivität und Leistung definierte, muß Max Webers „zeitvergessen“ analysierte Wertfreiheit weder abstrakt noch interdisziplinär oder als im nationalen Vergleich begründetes Ausweichmanöver – wie bei Schilling – aufgefaßt werden. Sie wurde als Aufwertung der alltäglichen Arbeit verstanden, da sie nach Luthers Auffassung als Gottesdienst und Dienst am Nächsten galt, nämlich als „göttliche Berufungsarbeit“. Das Erwirtschaften weltlicher Güter, wie Eigentum und Reichtum, verdankten auch evangelische Christen und Theologen, die „maßgeblichen Identitätspropagandisten“, allein der Gnade Gottes.¹⁸⁴ Insgesamt sind das wichtige Prämissen, denn provokante Thesen flottieren nach der Maxime „Alles ist möglich“ und sorgen für leichtsinnige „Aneignungs“-Formulierungen: So wird „frühneuzeitliche Konfessionsidentität“ tautologisch zum „Identifikationstyp des Übergangs“.¹⁸⁵ Oder die wissenschaftliche Aussage „organisiert“ das „Stillstellen“, pilotiert, emanzipiert oder determiniert eine vermeintlich brauchbare Lebensformel: Wenn die „Konfessionsidentität zwischen mittelalterlichen und modernen Identitätsformen anzusiedeln“¹⁸⁶ ist, dann wird „Identität“ selbst zum subjektiven Diffusat eines zukunftsorientierten Steuerungsbegriffs, mithin zu einem selbstreferentiellen Handlungsträger, in dem erinnernde Kräfte der

Vergangenheit aus strategischen Gründen willkürlich ignoriert werden.

Im Unterschied zur unendlichen Beliebigkeit des Wollens erinnerte Weber gerade an den „*diesseitigen* Habitus“ der Heilssuchenden und den „psychologischen Gegenwartscharakter“ des Heilsgutes, die dem Einzelnen in den Formen eines „religiösen Rationalismus“ zur Orientierung dienen konnten. „Rationale Erlösungsmethodik“ schuf allerdings die „Paradoxie aller rationalen Askese“, weil sie einerseits im Erwerbsleben ökonomischen Güterbesitz ablehnte und andererseits damit dem „Mönchtum aller Zeiten in gleicher Weise das Bein gestellt“ habe.¹⁸⁷ Weber folgerte daraus ganz bewusst unter der „Suprematie des Ökonomischen“ und mit den Mitteln methodischer „Einseitigkeit“, diese „Wirklichkeitswissenschaft“ aus sozialwissenschaftlichem Blickwinkel als Verfahren „in ihrer Eigenart“ einzusetzen. Darin zeigt sich übrigens Webers Konsequenz: Die Rettung der „Kulturwissenschaft“ ist ein „Verzicht auf Objektivität“ und die „Wiedereinsetzung eines historischen Erbes mittels der Methodologie“.¹⁸⁸

Das Selbstverständnis der deutschen Wirtschaft war um die wilhelminische Jahrhundertwende vergleichbar eines kraftstrotzenden Jünglings, der seinen Anteil am Weltmarkt erobern wollte. Demgemäß müsste der „aneignende“ historische Lokaltermin im „konfessionellen Zeitalter“ anthropomorphe „Prioritäten“ im territorialen Ständestaat berücksichtigen, um im Unterschied zu Webers pauschaler Folgerung „Überall wurden Tempel und Klöster ihrerseits selbst Stätten rationaler Wirtschaft“¹⁸⁹, differente Strukturen und temporale Kriterien beispielsweise zwischen frühneuzeitlichem Gemeinschafts- und modernem Flächenstaat herausarbeiten zu können.

3. Organisierte Wirtschaftskraft fundierte das Klosterleben und dessen Vermögen, um Einfluss auf ihre Mitwelt als Träger des christlichen Autoritäts- und Gemeinschafts-

ideals auszuüben. Die Jesuiten mit ihren „Kollegien“ boten hierbei eine moderne Ordensvariante. Nicht zu vergessen ist die Tatsache, dass Klöster innovative geistige Kulturzentren waren: Sie pflegten Theologie und Philosophie, gleichfalls stellten sie Pflanzstätten schulmäßiger und gelehrter Bildung dar. Insbesondere die Pflege des humanistischen Persönlichkeitsideals unterbrach nicht die Verbindung zur Spätantike, einer Welt, in der die Kirche beheimatet gewesen war. Vor allem im Personalismus sind die Prinzipien des modernen Lebens zu suchen, denn das Gewissen des einzelnen hatte Augustinus zuerst als Quelle der Frömmigkeit, die das Licht Gottes in der Seele widerstrahlte, hervorgehoben. Luther, der sich auf sein freies, allein in Gottes Wort gebundenes Gewissen berief, wehrte sich gegen dessen fromme Bevormundung. Im Glauben war er ein freier Herr, nur durch die Wahrheit fühlte er sich im Herzen untertan, wenn sie seine eigene Subjektivität, sein Gewissen, überzeugte. So ist es nicht verwunderlich, dass Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) gerade die Reformation als einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit würdigen konnte.¹⁹⁰

Das Gewissen wurde zu einer „Regulationsinstanz des Selbst“ (Dieter Rüdiger). Im „*homo incurvatus in se ipsum*“ zeigt sich bisweilen ein erfolgsbetontes narzisstisches Grandiositätsbild, das der Wirklichkeit nicht standhält.¹⁹¹ Forschungsstrategisch sind somit inhaltliche Innovationen unvermeidlich: Der herrschaftsabhängige bzw. diffus gebliebene Terminus „konfessionelle Identität“ zwingt Protestanten zur konkreten kirchen- und theologiegeschichtlichen Maßgabe, wenn er religiöse Sachverhalte im konfessionellen Zeitalter zutreffend kennzeichnen soll. Hildesheimer Religionsgeschichte wird im Historismus modernisierungstheoretisch zum Paradefall der Säkularisierung: Frühneuzeitliche „Kampfpositionen“ differenzieren in der

Geschichtswissenschaft zwischen Urteils-, „Aneignern“, deren traditionale Normendeutung von protestantischen Positionen der Moderne abwichen, von Modi der Anerkennung, weil sie kontrafaktisch zwischen „verlaufsgerechten Normenansprüchen“ unterscheiden. Darin bewahrheiten sich Kriterien zwischen sog. „rückständigen“ Bewahrern und fortschrittlichen „Bewältigern“. Was auffällt, sind kompromissorientierte Bewertungsprozesse einer reichspolitisch bestätigten Juridifizierung, aus der dann langsam eine „Verrechtlichungs“-Mentalität gegenüber der innengeleiteten altkirchlichen Gehorsamshierarchie entstand. Das heißt im Wesentlichen, die Deutung einer Quellenwirklichkeit mit ihrem theologischen Erbe Ernst zu nehmen, da sie bereits eine gedeutete Wirklichkeit konturiert. Dies ist der eine wichtige Aspekt, während die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Auslegung ein anderer erheblicher Gesichtspunkt ist. Eine „reine“ Realität scheint es sowieso nicht zu geben. Somit ist zwischen kulturhistorischen Wirklichkeiten zu trennen, denn ihre konfessionellen Nahtstellen zeugten in der Rechtspraxis zum einen für institutionell disparate Verhältnisse und festigten zum anderen in ihren Lebensgemeinschaften alte und neue Botschaften. Ihnen gegenüber entscheiden sich moderne Forschungsansätze für die reformatorische Variante, weil den altkirchlichen Positionen primär eine Resistenz eigen ist oder sich diplomatisch durch die Einigelung zurückziehen. Wider den „Mainstream“ der Geschichte zu handeln, wäre nicht selten töricht. Wer will schon historisch erzwungene Faktizitäten nach langen Zeiträumen durch hemdsärmelige Kritik konterkarieren? Der Kommentar des Historikers Lothar Gall historisiert die Fakten-Relevanz: „Die Absicht des Historikers hängt von seiner Ansicht ab.“¹⁹²

4. Die Sozialform des Katholizismus läßt sich nur schwerlich mit dem erkenntnistheoretisch favorisierten „Para-

digma der Moderne“ vereinbaren, weil in diesem zum einen die „emotive Verfaßtheit der Person“ belanglos ist und zum anderen der therapeutische Gehalt des Glaubens zugunsten einer narzisstischen Bezogenheit ausgeblendet wird¹⁹³: Die Renaissance des Biographischen an frühneuzeitlichen Beispielen ist deswegen nicht nur im historisierten Hildesheimer Bistum von ungeminderter mentalitätsgeschichtlicher und kulturanthropologischer Erheblichkeit.

Ein weiterer Aspekt ist wissenschaftlich wichtig: Paradigmenwechsel der Realität scheinen zweckdienlich das kulturelle Gedächtnis zu „entlasten“, so dass langfristig der fundamentaltheologische Charakter schwindet. „Wissenschaftlicher Oblivionismus“, die Paradimentheorie im Allgemeinen und das Konfessionalisierungsparadigma im Besonderen sind hermeneutisch miteinander nur begrenzt aussagekräftig – Bindungslosigkeit in der menschlichen Praxis ist allerdings ein modernes Substrat des unaufhaltsamen Intellektualisierungsprozesses: Wissenschaft schafft einerseits kein Selbsterleben der Person, „Persönlichkeitsbildung“ ohne Religiosität wird andererseits zur operationalisierten Perfektion, die auf Dauer den Sturz in die soziale Gedächtnislosigkeit dynamisiert. Ein „entmachtetes“ Gotteswort ist allerdings zutiefst kontraproduktiv zum „Dei Verbum“ in einer lebendigen „katholischen Kultur“. Kardinal Ratzinger begründete das gesellschaftspolitisch sowohl antiparadigmatisch als auch ohnmächtig im Gleichsetzungsnominativ: „Der Fortschritt selbst ‘ist’ die Wahrheit“.¹⁹⁴

Paradigmenstürmer heischen nach sofortiger Wirkung. Ihre Absicht verrät eine apophantische Wechselwirkung – die aktuelle Professionalität des Historikers reagiert rasch, denn die Ansicht bedarf der publikumswirksamen Vermittlung. Modi unentwegt nachdenklicher „Aneignungs“-Positionen mahnen, nicht mit dem

Gang der Geschichte durch bloße Anerkennung Schritt zu halten, nicht selbstgefällig die gesellschaftliche Bedürfnislage zu befriedigen, sondern – allerdings in der Erfahrung der Zäsur – „unzeitgemäß“ über „Vergessen“ und „Erinnern“ vertieft zu reflektieren. „Wider den Stachel löcken“ oder im „Modus der Gebrochenheit“ sich der Kontinuität zu vergewissern, das kann sich bis zur persönlichen Herausforderung für das Gemeinwohl verbinden. Der mühselige Ausgleich zwischen den Rechten bzw. Interessen des Individuums und den Forderungen des auf Solidarität angewiesenen Ganzen ist ein langwieriger Prozess. Eine darauf ausgerichtete Forschungsrelevanz wird entweder von wahrheitsstiftender oder von wahrheitsanaloger Auffassung, vom Ernst nach neuer Erkenntnis und dem verantwortlichen Bemühen nach gediegener Innovation beflügelt. Eine wesentliche Frage erschwert dennoch jede „zielorientierte“ Lösung: Lernen Menschen etwa – gemessen an dem Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft – aus der Geschichte?

Gern lassen sich moderne Historiker – allerdings fern von modischer Animation – für das Problematische in historischen Grenzbereichen sensibilisieren. Sie möchten mit ihrer Methode, ihrem Denkstil und ihren Ergebnissen einen kritischen Beitrag liefern, dass eine „Gesellschaft Abstand zu sich selber gewinnt.“¹⁹⁵ Deren Identitätskrise ist letztlich eine Vergessenskrisis. Menschliches Gedächtnis und Vergessen sind der Zeit- und Erfahrungserfahrung unterworfen: Erinnernde Vergegenwärtigung ist zuweilen mehr oder weniger als eine historisch gedachte Rekonstruierbarkeit, genauer gesagt ist sie „in“ einer menschlichen Person auch die Chance einer Re-Konstitution des Person-Seins oder ein Versuch zum göttlichen Geheimnis wie im Spiegelbildgleichnis (2 Kor 3,16ff).

In der individuellen Selbstvergessenheit, in der daraus abgeleiteten „Transformation“ bzw. „Metamorphose“ der

Welt zu einer autotherapeutischen Vergessensinitiative, karikierte sich der Mensch selber, und er spiegelte sich im satirischen Gegenbild eine Hybris vor, die im angeblich wahren „Selbst-Bild“ der Welt ihm eine erschöpfende Sinnggebung zu leihen beabsichtigte. In der radikal-politischen „Selbst-Täuschung“ durch verführerische Identitätsspender im 20. Jahrhundert personifizierte sich bekanntlich der Dämon des Bösen. Die eindimensionale Kalkülsprache diente hierbei als wortsteuernder „Identitätsgenerator“ und „Methodengesetzgeber“: „Religiöse Individualisierung läst sich auch vorstellen als das Sich-Einspinnen in eine autistische und also pathologische Privatsprache, die dem Ich sich selbst und seine Mit- und Umwelt nicht er- sondern verschließt“.¹⁹⁶

Methodologischer Avantgardismus, dessen Rationalität wohl eine gestaltreiche Paradigmenarchitektur wie vom Reißbrett ermöglicht, überfordert bekanntlich alle Menschen in der allgemeinen Daseinsbewältigung. Die wissenschaftlich-theoretische Wahrheits-Offensive „will“ ökumenische Fortschritte erreichen, notfalls Veränderungen nach den Regulativen von „*trial and error*“ erproben: Es ist die „Geburt der Religion aus dem Geist der Forschung über sie“.¹⁹⁷ Metaphernbindungen sollen dabei wie Brücken mit vernünftigen Mitteln eine Affinität für wechselseitige Erfahrungen stiften. Die geforderte „Ablösung der Signifikationshermeneutik“¹⁹⁸ wertet aber die „absolute“, metaphorische Redeweise auf und provoziert damit in den theologischen Disziplinen neue Rationalisierungsschübe. Das betrifft sowohl Reflexionen über das Selbst des Menschen als auch über Gottes Dreieinigkeit.

Was ergeben die vier Schwerpunkte? Theoretische Rationalität wurde im Extremfall zur politischen „Kernfrage konkreter Gesellschaftsanalyse“¹⁹⁹ und vollzog sich in den Konsequenzen, wie sie ihren ideologischen Beitrag beispielsweise in Max Webers weiteren Studien zur Soziologie und Karl Marx' (1818-1883)

Formationstheorie geliefert hat. Wer erinnert sich nicht genau an den „Historischen Materialismus“ bzw. die wissenschaftliche Determiniertheit des „untrennbaren Zusammenhangs der historischen und der systematisch-theoretischen Seite der Formationslehre“?²⁰⁰ Grundsätzliches des formationswissenschaftlichen Denkens wird der historischen Regionalforschung, so vielleicht am strategischen Beispiel der Konfessionsgegensätze in der Frühneuzeit, Nachdenkliches wie einem rückwärts-strukturellen Krebsgang auferlegen: Das ist zum einen metaphorisch-kognitivistisch ein üppiger Formationsreichtum von Paradigmen, zum anderen eine Zwingherrschaft wörtlicher Paraphrase. Werden Ergebnisse frühneuzeitlicher Paradigmengeschichte durch den kognitivistisch gelenkten Rationalisierungsprozess zukunftsbezogener, verständlicher, verwertbarer oder gar praktikabler? Überwiegt nicht eine determinierte diffundierende Wortsteuerung statt einer konkreten Wirklichkeitserklärung?

Webers „*faktische objektive* Richtigkeitsrationalität“ des „zeitvergessenen“ Handelns könnte durchaus einer „durchschaubaren Identität“ Vorschub leisten, weil sie Mehrwertiges, komplexe Widersprüche und Unwägbarkeiten individueller Freiheit im Rahmen einer „unausschöpfbaren“ Bewertung auf einen Idealtypus vergleichbar reduzierte: Identitätsgeschichte entwickelte sich aus einem zweckrationalen Analysekonstrukt, in dem unter „Benutzung der theoretischen Begriffe als idealer Grenzfälle“ eine „schlüssige Wertung“ entstand.²⁰¹ Deswegen erinnerte Weber ernsthaft an die „*elementare Pflicht der wissenschaftlichen Selbstkontrolle* und an das einzige Mittel zur Verhütung von Erschleichungen, die logisch *vergleichende* Beziehung der Wirklichkeit auf Idealtypen im logischen Sinne von der wertenden Beurteilung der Wirklichkeit aus *Idealen* heraus scharf zu scheiden.“²⁰² Unverblümt verdeutlichte Weber seine subjektive Werte-Ansicht von Kulturwissenschaft: „Ein ‘Idealtypus’ in unserem Sinne ist [...] etwas gegenüber der *wertenden* Beurteilung völlig Indifferentes, er hat mit irgend einer anderen als einer rein *logischen* ‘Vollkommenheit’ nichts zu tun. Es gibt Idealtypen von Bordellen so gut wie von Religionen“.²⁰³ Webers Methodologie blieb ein

widersprüchliches Gebilde, in dem logisch-methodische Regeln diskursiv kontrollierte Klarheit schaffen sollten. „Zeitvergessene“ Seinsaussagen spiegeln in diesem Fall eine typisierende Hinwendung als rein zweckmäßige Beziehung zwischen komplementären Objektivationen wissenschaftlicher Erkenntnis wider: Verschiedene Methoden sichern viele Richtigkeiten.²⁰⁴

Problematischer verhält es sich mit moralischen Werturteilen, die zwischen gut und böse oder besser und schlechter unterscheiden. Pauschal forderte Weber keine „radikale ‘Umwertung der Werte’“²⁰⁵, sondern Werte-Entscheidungen aus dem Gewissen des Subjekts, insbesondere auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften. Dass Verstandes- und Willenstugenden im „Deus bonum omnis boni“ nach augustinischer Weltsicht kulminierten, entsprach weitgehend Webers Wertegesichtspunkten und seiner Wert[urteils]freiheit. Nur in der nichtinstitutionellen, in der selbstverantwortlichen Position wahrheitsverpflichteter Redlichkeit des Forschers wurzelte die Bindung zwischen Mensch und Gott in Zeit und Ewigkeit, daraus schöpfte Weber schließlich sein Urteil über eine „wertfreie Wissenschaft“. Aus der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Bewußtseinsformen hatte er gefolgert, dass die „Wertideen des Forschers“ eine opferwillige Priorität annahmen. Vom Wissenschaftler selbst erwartete Weber die handlungsleitende Legitimität in der Weise, dass die subjektive „Richtung seines persönlichen Glaubens, die Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele“ für die objektive wissenschaftliche Arbeit maßgeblichen Anteil behielten, weil der Terminus „Wert“ – wie Weber wusste – strategisch ein „Schmerzenskind unserer Disziplin“ bleiben würde.²⁰⁶ Weber sollte mit seiner anti-naturalistischen Position Recht behalten, denn die Konjunktur digitaler „Imperialisten“ oder „Sinnsynthetiker“ für „Werturteile aus naturwissenschaftlichen Tatbeständen“²⁰⁷, für Aneignungen aus sozialdarwinistischen Denkweisen, für leichsinnige Verschmelzungen oder Diffusate seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts signalisieren eine „Befreiung der Gegenwart von der Last der Geschichte“, um eine „kranke Gesellschaft auf den Pfad der Aufklärung und des Fortschritts zurückzuführen“.²⁰⁸

Die Hinwendung zur Kulturdiagnose in der Perspektive Webers, zu dessen Beitrag über die okzidentale Rationalität im „Geist der christlichen Askese“, diente wie ein notwendiger Schutzmantel der Individualität gegenüber der innerweltlichen Hörigkeit im „stahlharten Gehäuse“. Gerade dieses hatte den politischen Messianismus in der säkularen Heilslehre des Marxismus, die Haltung gegenüber der kulturellen Amnesie, den unbekümmerten Fortschrittsglauben, den intellektuellen Höhenflug der historistischen Wissenschaftsparadigmen und die anmaßende Zielgerichtetheit der Modernisierungstheoreme begünstigt: „Begriffene Geschichte“, die keine Geschichte mehr sein kann, entwickelte sich seit Hegel aus „virtuosenhafter Selbstquälerei“ und melancholischen Trotzreaktionen – sie „garantiert“ im rationalen Vermittlungsvorgang die totale Erklärbarkeit der jüdischen Leidensgeschichte.²⁰⁹ Eine entsprechend lebenspraktische Erziehungstheorie suggeriert nun didaktisch alles, was „Wissen“ wirken „will“ – sie bekundet das Kulturverständnis als „von der natürlichen Selektion begünstigtes Mittel der Daseinsbewältigung“^{209a}, sie versteht sich in der handlungsbezogenen Erklärbarkeit und im marktorientierten „Sozialtest“ der stillen Handlung, wie die Tugend als „inneres Leben“ zweckdienlich und selbstverwirklicht sein kann.

Unter dem Aspekt des zureichenden Grundes beurteilte Weber das bewusst geführte Leben im Ganzen, das den Wissenschaftler dann in der ethischen Sinnfrage nach einer „Kette letzter Entscheidungen“ zu einer opferbereiten wahren „Seelen-Wahl“ zwingen würde: „Zwischen den Werten“, aus dem „hiatus irrationalis“, der begrifflich selbst dem Handelnden die Handlung nicht bewusst mache, müsste innerhalb der sozialen Ordnung das radikale Legitimationsbekenntnis des Forschers erfolgen.²¹⁰ Diese „Suche nach *Erlösung*“ als „Konzeption vom verborgenen Gott“ erneuerte und vereinigte Weber im Religiositätsbegriff einer praktischen Lebensführung des Einzelnen, dessen Handeln zwischen Erde und Himmel geprägt sein konnte in der Form des Schauspiels vom „unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ‘Gott’ und ‘Teufel’. Zwischen diesen gibt es keine Relativie-

rungen und Kompromisse.“²¹¹ Weber wollte also das christliche Kulturerbe – so nachvollziehbar an den Begriffen „Askese“ und „Beruf“ – weder evolutionstheoretisch selektieren noch durch eine semantische Amnesie methodisch „stilllegen“: Prinzipiell gültige Bindungen durch werthafte Prämissen religiöser Vorstellungen – was übrigens Wilhelm von Humboldt und Max Weber in Vorstellungen des „Religionssystems“ miteinander verband – hatten das Gegenseitigkeitsverhältnis von Ich und Natur, die persönliche Entscheidung und Lebensführung, grundsätzlich gerechtfertigt, immunisiert und sinnstiftend ausgelegt.²¹² Von ähnlicher Wechselwirkungsstruktur ist Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) „Jedermann“-Uraufführung, die in Berlin im Jahre 1911 im Zirkus Schumann und 1920 anlässlich der ersten Salzburger Festspiele auf dem Domplatz der Stadt aufgeführt wurde. Die darin veranschaulichte heilsnotwendige Lebensproblematik „Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes“ erinnerte, ermahnte und bewahrte mit der öffentlichen Wirkung eines literarischen „Boten“ die zeitlose Substanz des christlichen Abendlandes, überwölbt von der Fügung göttlicher Gnade und Weisheit.²¹³

Kritisch beleuchtete Weber den Fortschrittsbegriff auf der Folie von Wertefragen, denn es könne im seelischen Verhaltensbereich die „quantitative Zunahme“ und die „qualitative Vermannigfaltigung der *möglichen* Verhaltensweisen wertfrei als Fortschritt der seelischen ‘Differenzierung’ bezeichnet werden.“²¹⁴ Dann sei das „Beachten der Gefühlsnuancen“ sowohl eine Folge der Rationalisierung aller Lebensgebiete als auch eine „Folge zunehmender subjektiver Wichtigkeit, die der Einzelne allen seinen eigenen [...] Lebensäußerungen beimißt.“²¹⁵ Beginnt hier der aneignende kühne Hochseilakt des Menschen, allein durch anerkennende Arbeit und persönliche Disziplin sich seiner eigenen Identität vergewissern zu wollen? Konsequenter formuliert Weber die Überlegung, ob man die „fortschreitende Differenzierung als ‘Fortschritt’ bezeichnet“, das sei allein eine „terminologische Zweckmäßigsfrage“.²¹⁶ Ebenso könne keine empirische Disziplin die Frage des „‘Fortschritts’ im Sinn zunehmenden ‘inneren Reichtums’ bewerten“.²¹⁷ Manche Erscheinungen der Gegenwart

böten wohl nicht mehr als eine „intellektualistische Illusion“.²¹⁸ Die „Jagd nach dem ‘Erlebnis’ – dem eigentlichen Modewort der deutschen Gegenwart – lasse ernsthafte Zweifel daran aufkommen, ob man damit den „‘Alltag’ innerlich zu bestehen“ vermöge.²¹⁹ Der Verlust an „Stil- und Würdegefühl“ des Einzelnen sei offenkundig und vermittele an „Mehrerung des ‘Werts’“ bestenfalls eine „zunehmende Ausdrucksfähigkeit und Kommunikabilität“.²²⁰ Das Innerste des sozialen Erlebnisakts ist durch die „Verschmelzung“ zu einer synthetischen Einheit der symbolisierten Sache selbst geworden und hat sich in der Begriffsbildung der Beziehungsstruktur objektiver Logik angepasst. Sie ist auch Grundlage des Kunstworts „Epistemologie“ aus dem Jahr 1908, die ein „Wissen vom Wissen“ vermittelt, dessen Beziehung als Ordnungsmacht zu anderen Ordnungsmächten durch terminologische Aporien restringiert wird.

Wer will dann der beunruhigenden Tatsache vom „Zerbrechen einer sehr alten Identitätsbeziehung“²²¹ widersprechen? Die gesellschaftlichen Heilswege begründungs- und wahrheitstheoretischer Diskursethiker bestätigen letztlich wieder nur die Rechtfertigungs-Euphorie im intellektualistischen Sinn des „bewußten Erlebens“.²²² Permanent dringt heutzutage nach Habermas’scher Analyse das „angesammelte Prinzipienwissen“ in die „postkonventionelle Lebenswelt“, so dass das „Netzwerk der konkreten Wertüberzeugungen“ wie die „kommunikative Lebensform“ von diesem Abstraktionsschub nicht unberührt geblieben sein könnte. „Alternativenlos“ verursacht er „im moralischen Sprachspiel unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens“ infolgedessen neue Argumentationsschübe.²²³ Intellektuelle Modernitätsdefizite laden jederzeit in dem unvollendeten Projekt „Moderne“ ein geistiges Kraftfeld auf, das dem strategisch denekenden Diskursethiker permanent wortsteuernde Spekulationen, waghalsige Wege und verwegene philosophische Kopfgeburten beschert. Modernitätstraditionalisten schaffen schon ihr prophetisches Eigenpriestertum: Ihre von Kurt Flasch kritisierte „Verschmelzungshermeneutik“²²⁴ hat in der Geschichtswissenschaft schon seit geraumer Zeit die theoretische Verschmelzung von alt und

neu zu beliebigen „Wahlverwandtschaften“ vorangetrieben²²⁵ „Geschichte“ wird heutzutage wegen ihrer restaurativen „Verfahrenstechnik“, die im Verfügbarmachen einer diskursiven Rationalität begründet ist, zur Rechtfertigung einer „déformation professionnelle“ in der Industriegesellschaft.

Entsicherung des Verstehens: Verfügbarmachen des Religiösen durch radikal entfesselte „Aneignung“?

Damit ist der Gedankengang zu seinen einleitenden Überlegungen zurückgekehrt. Theologie und Jurisprudenz waren ursprünglich als Grundlagen potentieller „Aneignung“ verbindlicher Texte das Vorbild und der Anfang der Geisteswissenschaften gewesen. Was entwickelte sich aber jetzt aus Webers Frage nach dem Schicksal des „Menschenentums“ in der durchrationalisierten Welt des Okzidents?²²⁶ Sowohl Desakralisierung, Kirchengegnerschaft, Derealisierung und Populartheologie als auch Individualisierung, Rationalisierung und „Ausdifferenzierung“ reichen mit ihren kulturellen Maximen nicht allein aus für eine definierbare ganzheitliche Subjektivität, sondern das konstituiert sich insgesamt wie im ideologischen Manifest einer „Programmiliturgie“. Sie unterschiebt der Gesellschaft selbst kollektive Subjekte des Handelns, die eine alles wissende Willkür der globalisierten Kommunikationstechnik auszeichnen: Die Degradierung des Subjekts führt zur diffusen Nivellierung, weil sie mit den kommunikativen Wirkungsmitteln eine scheinbar erhöhende Hybridisierung als Entdifferenzierung hervortreibt.²²⁷ Die endgültige Auswechselbarkeit sprachliche Zeichen, die das „Bezeichnete“ potenzieren, suggeriert die äußere Ersetzbarkeit der entchristlichten Gedanken. Tradition und Religion werden nunmehr radikal negiert, „entfesselt“ und instrumentalisiert zur Schöpfung eigenen Rechts. Negative Theologie, die ein absolutes Denkverbot über selbstgemachte Attribute Gottes ausspricht, „entchristlicht“ nicht einerseits jeglichen menschenfreundlichen Trost und jede schöpferische Symbolik, die dem traditionellen „Montserrat“ eigen ist.²²⁸ Frag-

mentierte, aprioristische Theorie-Rationalität des Faktischen andererseits versteinert, erstarrt oder entidealisiert das sprachliche Bild zur Statue, zur „allégorie réelle“: Die objekthafte Leblosigkeit einer ursprünglich menschlich-durchschaubaren Ordnung, in der keine prophetischen Worte des Religiösen mehr gelten, spiegelt eine Krise des Lebens mit einem spekulativen Tun-als-ob, in dem im eigentlichen Sinne nicht mehr das eine zum anderen gehört: Was eigentlich fehlt, ist sowohl die „Höhen“-Bestimmung des Menschen als auch seine Bereitschaft zur „inneren Erhebung“.

Goethes Alterswerk ist ein Spiegel des Umbruchs, in dem sich Bild, Symbol und wahre Poesie als konvertible Begriffe eines natürlich-gegenständlichen Weltbilds auflösten.²²⁹ Da das „Vorfühlen“ höchstens partikulär verschwommene Weltbilder der „unbegriffenen Zukunft“ erlaubte, war der Dichter nicht mehr „zugleich Lehrer, Wahrsager, Freund der Götter und der Menschen“.²³⁰ Goethes Geschichtsverständnis, sein persönliches Verhältnis zur Vergangenheit, das jegliche Zielgerichtetheit und Machbarkeit vermied, beruhte auf unabhängiger Autorität, die auf der „Wahrheit der fünf Sinne“²³¹ fußte und sich dem „Vordenken“ der Geschichte mit Sicherheit ideologiekritisch entziehen wollte: Mit diesen sensuellen „Fühlhörnern“ wie „schauen, wissen, ahnen, glauben“, die im symbolischen Zusammenwirken seiner „unzeitgemäßen“ Sinnfindung dienten, hatte er wohlweislich im subjektiven Handeln Theorie und Erfahrung auf Kosten der Objektivität vereinigt – mit dem „sensus communis“ wollte er sich weder preisgeben, entmündigen noch gar selbst überbieten.²³²

Goethes „Gewahrwerden der moralischen Kraft“²³³ im „lebendigen Ganzen“ und noch Romano Guardinis (1885-1968) „Ganzheitsdenken“ erfassten das Dasein in einer „Reihe von Metamorphosen“²³⁴ als geisterfüllte Lebenswirklichkeit, in der die Anschauung beider in einer „erreichten Anamnese von Wahrheit“ dafür Zeugnis ablegte²³⁵: Selbstbegrenzung charakterisierte den objektiven „Verzicht auf eine seit langem eingeübte Unendlichkeit des Wollens“.²³⁶

Geschichtlicher Wandel und gottbegeisterte Beharrlichkeit wahrten weiterhin wie der „weltfromme“ Schutz des Humanen

die Bannkraft des Inneren: „Geduld, Hoffnung, Glaube, Liebe, alle diese Tugenden sind die Vernunft *actu*, sie sind die ausgeübte Vernunft.“²³⁷ Christliche Freiheit verlangte nach der Verheißung Gottes im „Medium“ Mensch, die den „inneren Menschen“ regierte; sein Mitwirken als Mit-Schöpfer war Zeugnis asketischen Bemühens, das sich der göttlichen Hilfe öffnete in der Ordnung des eigenen Lebens. Das religions- und kulturhistorische Symbol der abendländischen Christenheit, der „Montserrat menschlichen Höhendienstes“, veranschaulichte und verschlüsselte zugleich zwischen Himmel und Erde nicht nur religiöse Regulative, sondern idealisierte noch einmal ein forderndes Exerzitium, ein stetiges Streben nach Maß, Vertrauen und Freiheit, indem sie Göttliches im Menschlichen heiligte: „Das Entsagen ist die Frucht der Ehrfurcht, Gabe an die Ordnung“.²³⁸

Die anthropologische Grundbestimmung, die den Menschen deutete als Vorgriff auf Gott, blieb konsensfähig angesichts der Erinnerung als ontologische Basiskategorie geschichtlicher Identitätsfindung. Worin unterscheiden sich dann Goethes und Guardinis seelische „Ganzheit“ sowie Webers erwähnte „Seele-Wahl“ in der Kontinuität christlicher Tradition? Etwa in der Ehrfurcht vor dem „Heiligen“ oder im Mangel an institutionell verteidigter Memoria? Wohl ist das Erinnern der Geschichte als erzählte Leidensgeschichte eine Vorbedingung jeder Humanität, zu deren Kategorie prinzipiell die Gottesrede gehört. Insofern sind Verfolgung, Leiden und innere Unruhe beispielhaft „Kennzeichen des im Ketzer versinnbildlichten, unüberbrückbaren Gegensatzes von Kreuz und Welt“.²³⁹ Die Praxis des Menschen ist indessen nicht mehr allein ein Resultat gnadenhafter Praxis, sondern auch der Erfahrungsbereich in Form von guten Werken in innerweltlicher Verantwortung: „Wahrheit des Glaubens wird nicht am Gradmesser eines Vollkommenheit anstrebenden statischen Verhältnisses von Individuum und Autorität, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit erkannt, sondern an der Wandelbarkeit und Leidensfähigkeit.“²⁴⁰

Goethes konfessionsübergreifende Verallgemeinerung bejahte die „unausgleichlichen Antinomien zwischen Irrtum

und Wahrheit“²⁴¹ und wollte sie bestehen lassen, wenn sie als „irrtümlich nach außen, wahrhaft nach innen“²⁴² erschienen. Selbstbewußt maß sich sein ketzerisches Wahrheitsverständnis an den subjektiven „Gehalten geschauter Ideen“²⁴³ und es war als „Unzeitgemäßes und Oppositionelles so beschaffen“²⁴⁴, dass „die mit dem Anspruch des Ganzheitlichen in Erscheinung tretende Idee“²⁴⁵ schließlich den „Rahmen abendländischer Ordnungs- und Entwicklungsdenkens“²⁴⁶ sprengte. Diese nach „Sinn“ als Streben und auf Reise befindliche „große Seele“ folgte in „Erscheinung und Wirkung der Struktur ketzerischer Gottesschau“²⁴⁷, ja sie wurde „trotz des Leidens an der Endlichkeit des Einzelnen existentiell vertreten“²⁴⁸, so dass sich darin der leidensbereite Inbegriff einer „ewigen ketzerischen Unruhe“ pantheistisch fortentwickelte. Die aufklärerische „Jagd nach dem erfüllten Augenblick“, die sich von der Kontemplation mit dem Zeitmaß institutionalisierter Erinnerung („memoria“) als Fülle der Wahrheit in der Harmonie des Ignatianischen unterschied, war in Wirklichkeit das ketzerische Dilemma des „erhöhten, großen Menschen“, den selbst Geschichte als eine „Schule des Augenmaßes“ nicht in seinen „entzweiten“ Aktivitäten davor bewahren konnte, zwischen „Innen und Außen, Wahrheit und Irrtum oszillieren zu müssen“.²⁴⁹ Individuelle Bereitschaft steuerte den Einsatz der Willens- und Einbildungskraft, doch waren selbst der „erfüllte Augenblick“ und ein wahrgenommener Kairos für Goethe nur denkbar als unmittelbare, eventuell wünschenswerte Grenzerfahrungen einer Präsenz Gottes, denn Gott „wohnte“ in der Zeit.

Fortschrittsgedanken, Anpassung an die weltliche Ordnung, reformatorische Überlieferung, enttäuschte christliche Endzeiterwartungen und persönliche wie ideologische „Aneignungs“-Modi brachen sich seit der Goethezeit wie in einem Prisma der Erwartungen. In selbsterkannter menschlicher Größe wurzelte der „Ausbruch aus gesellschaftlichem Mittelmaß“²⁵⁰, weil sich trotz der Widersinnigkeiten des Daseins dem universalen Ketzer die „Annahme der notwendigen Unvollkommenheit“²⁵¹ obendrein aufdrängen musste. Erkenntniskritische

Unruhe, geduldige Leidensbereitschaft, subjektive Religiosität sowie freier, eigener Glaube und Toleranz oder wesenseigene Wahrheitsrelativierung zwangen in ketzerischer Vorausschau zu willentlichen Ansprüchen der Wirklichkeitsveränderung und problematisierten auf diese Weise funktionelle Ketzersymptome mit vorübergehendem Charakter.

Dagegen bewahrte sich im Katholizismus eine normativ memorierende Beständigkeit: Persönlich, rational und affektiv auf Gott ausgerichtet, wie vom Seinsgrund ewiger Wahrheit berührt, verurteilte der Schweizer Jesuit Alexander Baumgarten unnach-sichtig Goethes „religiösen Indifferentismus“ und „Humanitäts-christentum“: „Hat Goethe diesen unsern Erlöser, Jesus Christus, mit zweifellosem Glauben verehrt und angebetet? Hat er das Evangelium Jesu Christi als göttliche Lehre, als höchste Norm seines Lebens und Handelns betrachtet? Wer diese Fragen nicht unbedingt bejahen kann, der ist kein Christ mehr. Goethe ist ehr-licher gewesen als seine Anbeter und Nachtreter. Er hat rund-heraus bekannt, dass er ein ‚dezidiertes Nichtchrist‘ sei.“²⁵² Diese vielzitierten Worte gegen den jungen Goethe richteten sich aller-dings nicht gegen Christus, sondern 1782 gegen das aufdringliche Christentum Lavaters und dessen penetranten Bekehrungseifer.²⁵³

Äußerungen Goethes über das Christentum und die christ-liche Religion sind durchweg bestimmt von Vorstellungen einer natürlichen Religion in der „Freiheit der Sinne“.²⁵⁴ Generalvikar Johann Baptist Heinrich (1816-1891), Neuscholastiker und Freund des Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bemerkte scherzend in einer kleinen Goethefeier auf Burg Rothenfels am 28. August 1924, indem er gleichfalls den siebenhundertsten Ge-burtstag Thomas von Aquins erinnerte: „Er sei bei Goethe schier besser zu Hause als beim heiligen Thomas; Goethe aber sei der Gipfel dessen, was ein Mensch erreichen könne, ohne sich auf Christus zu stellen“. Und Romano Guardini, der sich in Bonn im Fach „Katholische Dogmatik“ habilitiert hatte, ergänzte – aller-dings im Kreis katholischer Theologen durch eine solitäre Positi-on ausgewiesen – mit Nachdruck: „Das Gemeinsame aber bilde-te ein Etwas, ein Ton, eine Haltung, die im Wesen Beider liegt.“²⁵⁵

Im Real-, Wesens-, Sinn- und Sprachbild „Montserrat“ drückte sich zwischen Ignatius von Loyola und Wolfgang von Goethe Gemeinsames und Andersartiges im Lebensweg aus. Beides wies zum einen auf ein Unterwegssein als Volk Gottes und zum anderen auf einen „eigenen Montserrat“ des freien Subjekts hin. Diese inneren Wegweisungen, in denen sich Glaube, Wille und Vernunft verbanden, festigten Gesinnungen, die dem Menschen Hochstimmung, Glück und Ruhe zueignen konnten. Sakramentalität als „Pilgerschaft“ und „Pilgerweg“ sowie Humanismus als ständiges Streben des Menschen um des eigenen „Montserrat“ willen repräsentierten auch Orientierungen, die in ihrer geschichtlichen Erscheinung und in erinnernder Zuordnung spezifische menschliche Phänomene widerspiegelten: Hermeneutische Schlüsselerfahrungen stilisierten das sinnreiche Bild „Montserrat“, das in Wahrheit einen originären Schatz ontologischer Kraft in Goethes Gedächtnis bereithielt. Der etymologische Hinweis „es ist sein eigen“ begründet eine ideelle Überlegenheit als Erhöhtsein mit „Eigenschaft“ und „Eigenheit“. Ein „ganz eigener Mensch“ kann insofern eine charakteristische „Besonderheit“ sein, in der sich Goethes „Ereignis als Eräugnis“ tatsächlich „vor Augen zeigt“^{255a}

Der Philosoph Peter Wust verglich schließlich 1937 in seinem Meisterwerk „Ungewissheit und Wagnis“ die anerkannte Gottesautorität angesichts der von Nationalsozialisten ausgeübten „totalitären politischen Religion“ (Heinrich August Winkler) und ihrer kriminellen Kampf-Machinationen: „Warum ist Gott oben, am Gipfel der Vollkommenheit [...] Und warum ist dieses eine höchste Wesen mühelos, kampfflos oben, an der Spitze der Seinshierarchie, während wir alle uns mühen müssen in endlos zermürbendem Kampf und in qualvoller Daseinsunruhe?“²⁵⁶ Im scharfen Kontrast zu seiner früheren Äußerung kam Guardini wahrscheinlich unter dem wertepervertierenden Terror des Nazi-Regimes und des Zusammenbruchs von 1945 in einem Brief an Professor Dr. Christian Beutler am 5. August 1948 zu dem radikal-negativen Ergebnis, Goethe habe „die christliche Haltung viel tiefer und weiter hin erschüttert, als es Nietzsche je vermocht

hat.²⁵⁷ Dass Goethe jedoch noch die „gesamte europäische Tradition lebendig“ in seiner Sinnbildsprache und seinem Denken überliefert hat, bekräftigte dagegen im Jahr 1948 der Romanist Ernst Robert Curtius. Erst 1972 ließ der Kölner Germanist Werner Keller das Vorurteil eines „Traditionsbruch[s], den die Germanistik mit Goethe ansetzt“, in seiner Habilitationsschrift ganz nebenbei wie eine Seifenblase zersplatzen.²⁵⁸ Ein therapeutisches Verstehen, das der Sprache Goethes als hintergründige Exklamation und nicht vordergründig informationstheoretisch gewidmet ist, bedarf der Rückbindung an die Tradition im Glück wie im Leid, in der Hoffnung oder im Schmerz, im Impuls oder in der Verweigerung, in der Initiative oder Abkehr.

Insbesondere der aus dem 16. Jahrhundert stammende Begriff „Religion“, mit dem selbst seit der Reformation ein kultureller Wandlungsprozeß einsetzte, wird in verschiedenen aufgeklärten Disziplinen für eine instrumental-informative Handlungskonzeption seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mit dem Begriff „Religiosität“ als tugendhaftes Denken und Handeln operationalisierbar. Die Differenzbegriffe „Religion“ und „Religiosität“ erfuhren seit der Aufklärung eine Zerfaserung, so dass sich die Theologie insbesondere im Historismus zu einem Thema mit verwirrender Gelehrsamkeit entwickelt hat.²⁵⁹

Friedrich H. Tenbruck spitzte die kulturgeschichtliche Aneignung in dem alarmierenden Maße zu, dass es „letztlich um den Ausgang des Kampfes zwischen Religion und Wissenschaft“ gehe.²⁶⁰ Wie verhält es sich mit den Anerkennungsmodi? Kontroverse Inhalte richteten sich als intendierte Sinnggebung poetischer Modernität und Willenskräfte – was nicht weiter verwundert – gegen die geoffenbarte Wahrheitsschau. Wer jedoch an die Geschichtsmächtigkeit des Messias, an den „Menschensohn“ glaubte, bekannte sich unangefochten zu dessen wahrer Gottheit und Universalitätslehre. Die betende, kämpfende und siegende Kirche musste sich im Zeitenwandel immer als wahre Kirche behaupten: Rom war in der Vergangenheit die disziplinierende Kraft fortlebender Erinnerung, die sich seitdem strategisch von privaten kulturellen Ausdrucksformen religiöser Selbstbehauptung

tung, Synkretismus, vergleichender Religionsforschung und differenztheoretischen Aneignungen distanzieren muss.

Die traditionsgestützte Rechtgläubigkeit, die sich zu jeder Zeit auf die Probe gestellt sah, wehrte sich mit den altkirchlichen Absolutheitsanspruch unerbittlich gegen heterodoxe Formen der Religiosität, subjektive Verhältnisbestimmungen von Vernunft und Glaube, zukunftsgerichtete Hoffnungsträger und politisch-messianische Heilsversprechen. Vornehmlich dem Lebenswerk Goethes und dem verführerischen „Goethe-Kultus“ widersprach der Jesuit Baumgarten als einer Grundform des Fortschrittsdenkens: Als selbständige Autorität organisierte Goethe sein allseitiges Interesse, seine stets wache Erlebnis- und Erfahrungswelt und seine kreative Produktivität mit der individuellen Freiheit des Gewissens, der persönlichen Versöhnung von Welt und Glauben sowie einem unabhängigen Bekenntnis zur umfassenden Bildung. Sie generierte sich stets in immer neuen Aussagen zum Christentum. Albert Bielschowskys Goethe-Biographie, Erich Franz' Goethebild als religiöser Denker und die Goethe-Monographie des Jesuiten Friedrich Muckermann erwiesen schließlich dem Menschen Goethe, seinem Wesen und seinen Werte-Welten ihre gebührende geistesgeschichtliche Achtung.²⁶¹ Während Kritiker gegenüber Muckermanns Goethe-Deutung, für die er 1931 im Goethejahr mit der Goethe-Medaille der Stadt Frankfurt ausgezeichnet wurde, behaupteten, sie sei „aus katholischer Geistigkeit gewachsen“²⁶², blieb sie für „viele Katholiken ein Rätsel“ und wurde auch im Episkopat so genannt.²⁶³ In Muckermanns „Ganzheit der Bildung“²⁶⁴ waren die Worte Natur, Familie, Volkstum und Religion wieder „Programmwort der Erziehung“ geworden – als „Natur“ und „Übernatur“.²⁶⁵

Ein seither verändertes und zuweilen verflachendes „Humanitätschristentum“, das sich die anspruchsvolle Emanzipation zu größerer Humanität auf die Fahnen geschrieben hatte, verflüchtigte sich in der modernen „Wohlstandsgesellschaft“ rasch in private, partikuläre oder relativistische Meinungen, die sich durch die Säkularisierung leicht ins Unverbindliche, Harmlose, Populäre und Beliebige verloren. Wie bewahrte der Mensch nun sein

Selbst in der „Weltliteratur“ gegen die gierige und hemmungslos „entzauberte Zeit“? Max Webers scharfe Kritik an der „inneren Zwangsläufigkeit“ der Fortschrittsgeschichte als „religionsgeschichtlicher Entzauberungsprozess“ gipfete in dem Erschrecken über die „letzten Menschen“ dieser Kulturentwicklung²⁶⁶, deren „Nichts“ sich einbilde, „eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben“.²⁶⁷ Schriftsteller George Orwell (1903-1950), der 1936 auf republikanischer Seite am „Spanischen Bürgerkrieg“ teilgenommen hatte, schreibt in seinem autobiographischen Bericht „Homage to Catalonia“ (1938) vom aufopferungsvollen Idealismus vieler ausländischer Freiwilliger, die hinter der Front in Barcelona und nicht im direkten Einsatz gegen die Soldaten des Diktators Francisco Franco (1892-1975), ihren Einsatz für Menschlichkeit und demokratische Werte in leidgeprüfter Weise auf das Spiel setzten.^{267a}

Geschichtslose Theorien der Moderne wollen nun des erlösungsbedürftigen Subjekts habhaft werden – gleichsam mit kompensatorischen Ansprüchen gegen Merkmale der Orientierungslosigkeit, Unsicherheit und Ungewissheit in der Welt. Doch gedankenlose Gleichgültigkeit und eine extreme bürgerlich-privatistische Subjektivität spiegeln eine veräußerlichte Welt wider, deren Mißachtung der Innerlichkeit die innere Religiosität verkümmern lässt. Traditionell bleibt das „Glaubensbewusstsein einer Kirche“, dessen Weite in Geschichte und Gegenwart Typologie, Anpassungsresistenz, Eigenheit, Würdigkeit und Normativität auszeichnet, auf die Harmonie von Äußerem und Innerem ausgerichtet. Damit ist der Mensch angesprochen, dessen fragender Glaube als Disziplinierung des Außen- und Innenlebens die unvollendbare Aneignung der gehörten Botschaft neu erleidet, integriert und geistig zugänglich verantwortet.

Die Kirche ist der weiterlebende Christus, der eine „einseitige Relation der Welt auf Gott“ vermittelt, so dass man Gott „die alles bestimmende Wirklichkeit“ nennen kann.²⁶⁸ Sie ist der identitätsrettende Wertmaßstab für einen sittlichen Anspruch, der sich sowohl durch wissenschaftliche Argumente als auch durch einen stets gegenwärtigen Besserungswillen des Menschen er-

gibt. Die polare Spannung von subjektiver Sicht und objektiver Wirklichkeitskombination wird nach Guardinis Vorstellung überwunden durch eine ordnende Nachdenklichkeit, die Wertegesichtspunkte widerstandsfähig im „Person“-Sein normt. Ihr Subjektsein ist das religiöse Bekenntnis zur ungebrochenen Botschaft der Offenbarung: In dieser gelebten Radikalität würde sich die „Option für das solidarische Subjektseinkönnen aller Menschen“²⁶⁹ verankern.

Die Unantastbarkeit der Person ist Goethes, Guardinis und Webers gemeinsame Grundlage, humane Ausdrucksform und lebensbejahendes Prinzip. Im eindringlichen Akt der Verantwortung entscheidet sich die Frage nach der Subjektwerdung so wie Webers wertfreie Tatsachenaussage, deren Grenzen gegenüber der philosophisch-theologischen Spekulation als wertende Weltdeutung gezogen waren. Wertaussagen über das Menschliche verdichten sich indessen auf vier strategisch-orientierende, anthropologische Mehrwert-Fragen: Wird die Selbstbestimmung des Menschen im Zusammenwirken mit der göttlichen Gnade verstanden? Reicht eine humanistisch begründete Ethik zur Legitimierung aus? Sind nicht die Ansprüche, die wir für uns selbst als unverzichtbar halten, vom Geist eines Altruismus und einer Gerechtigkeit geprägt, die auch die Ansprüche bei den anderen zu respektieren hat? Ist die Wahrheit über den Menschen eine beliebige, von der Kultur-Entwicklung abgekoppelte, evolutionistische, naturalistisch zusammensetzbare und methodologisch gerechtfertigte Identität, die als beschreibbare Harmonie der verschiedensten Eigenschaften erst das Subjekt in seiner Individuation hervorbringt?

Das „Individuum“ scheint sich stattdessen in der Natur-Evolution zum „Dividuum“ zu deformieren: Dieses weltweit konformistische Denken spiegelt ein theoretischer Identitätsbegriff wider, dessen entdifferenzierenden Projektionen eine funktionale Scheinwirklichkeit abbilden. Ihr kann sich der Mensch nur entziehen, wenn er zwischen der derealisierten Welt und der Wahrheit seines Lebens zu unterscheiden vermag. Die Konstituierung suggerierter Identitätsfindung kann letztlich auf die

Bahnen einer verdinglichten Personenbeschreibung geraten, und ohne Authentizität bleibt sie wahrlich nicht nur ein Sprach- und Sinnproblem. Auch die Logik der Werte bewirkt noch keine Menschlichkeit, was nichts anderes heißt, als dass die Marginalisierung von Transzendenz bzw. die Auflösung von „Memoria“ die Wahrheitsfähigkeit des Menschen entscheidend entkräftet. Eine erwartete ganzheitliche Daseinsfülle, die sich – wenn auch theoretisch – auf die Sehnsüchte, Erwartungen und Hoffnungen der Menschen hinter der Zeitlichkeit erstreckt, weckt befreiende Impulse von der Zeit und verwandelt sich in dauerhaften menschenwürdigen Lebenssinn: Dichter entdeckten in der „Windstille der Seele“ Momente einer erlösenden Stimmigkeit, in ihrer Erinnerung die „wirksamste Glücksquelle“ und das „einzige Paradies, aus welchem wir nicht getrieben werden können“ – doch wer vermag noch nach dem Diktum Jean Pauls die „Repetieruhr der Erinnerung aus der Tasche ziehen?“²⁷⁰

Schon im frühen 14. Jahrhundert und in der Frühen Neuzeit hatten Dante Alighieri, Heinrich Seuse, Bertold von Freiberg, Jean Froissart und der Jesuit Friedrich Spee die Uhr als geistliches Ordnungssymbol gewählt, da das Bild paradigmatischer Mechanik die religiösen Prinzipien Sorgfalt, Mäßigung und Regelmäßigkeit im Liebeswerk zu veranschaulichen vermochte: Der Herz-Uhr-Metaphernfokus assoziierte mit dem Mechanismus, der ein Gefüge der Wirkkausalität ohne Finalursachen berücksichtigte, ein „Außenwerk“ und „Innenwerk“, die im anthropomorphen Denkbild Analoges auf das Gotteslob übertrugen. Die Uhr wurde in der Frühen Neuzeit zur „paradigmatischen Maschine“.²⁷¹

Erinnerung und Gedächtnis zwingen den Menschen um der Maßhaltigkeit willen zum Widerspruch und zum geschichtlichen Kontinuitätsbeweis, da es um die Zukunft Gottes und des Menschen geht, in der „Alterität“, im Anderssein oder gegenüber dem Fremden. Nur eine über das Menschliche hinausweisende religiöse Vollkommenheit, die im Erzieherischen nicht auf die kirchlich vermittelte „Memoria“ verzichtet, symbolisiert in der Botschaft die bedrohte Substanz des Humanen in der verzeitlichten Welt: Die metaphysisch verstandene Wesenseinheit von

Wert und Sein, die sich begrifflich mit „Memoria“ und „Identität“ verbinden kann, bildet das Schlüsselproblem, in dem Erwartungen der modernen Gesellschaft für junge Glücksanwärter der Zukunft, für eine allgemeine glückende „Daseinsbewältigung“ und endlich Impulse für eine motivierende Neubesinnung der Geisteswissenschaften enthalten sein können.²⁷²

Resignation ist nicht angebracht, wohl ist aber eine Rückbesinnung unumgänglich: Wenn sich bereits Goethes pessimistisches Diktum, „so ist das Tohu wa Bohu wieder da [Gen 1,2]“, in seinem 1817 erschienenen geschichtsphilosophischen Aufsatz „Geistesepochen“²⁷³ erstaunlicherweise hauptsächlich gegen religiöse Zersplitterung und zeitgenössische optimistische Geschichtskonzeptionen richtete, kritisierte er 1831 noch eindringlicher seine Zeit, indem er in „tätiger Skepsis“ und ebenso selbstbezogen in der fortschreitenden Glaubensauflösung „alle Poesie auch immer mehr verschwinden“ sah.²⁷⁴ Ungefähr 185 Jahre später verschärft sich im gesellschaftspolitischen Aneignungsprozess eine drängende Frage: Von welcher narzisstischen Spiegelei und von welcher entfesselten Säkularisierungserwartung träumen denn Menschen erst in einer „postsäkularen Gesellschaft“, wenn sie als die völlig Unbehausten der Zersplitterung noch nicht einmal ihre religiöse Verödung und schein-autonome Bindungslosigkeit selbst wahrzunehmen vermögen?

Entsäkularisierung ist angeblich eine moderne „Heilszeit“ der evangelikalen, charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen für das „Wiedererblühen der Religion“, Zeit der Rückkehr aus der Entfremdung und Aufhebung der Suspension von Sinn, nach dem die Menschen zuvor vergeblich gesucht hätten.²⁷⁵ Das „stahlharte Gehäuse“ wird jetzt wie eine prototypische Musterform der „Aneignungs-Modi“ im Rationalisierungsprozess endgültig „entsorgt“, denn die virtuelle Realität soll zukünftig von kommunikationstheoretischen Derealisierungen der evolutionären Anthropologie bestimmt werden. Was erwartet medial perfektionierte „Buchstabenmenschen“, wenn sie nunmehr in „diffundierende Subjekte“ verwandelt, die auf Aktionsfeldern der „religiösen Kommunikation als Identitätskommunikation“²⁷⁶

tätig sind, beschleunigt und unablässig Impulse zu einer desillusionierenden, entdifferenzierenden und nivellierenden Aufklärungsarbeit erhalten? Das „diffundierende Subjekt“ wird durch permanente Neuerfindung unablässig funktionalisiert und sozialutopisch zu einem „individuellen Projekt und Problem gemacht“²⁷⁷, dann fragmentiert zu einer dynamischen Produktionsstätte der (Hyper-)Individualisierung, der Biographie, der Historiographie, des Sinns und der Moralisierung, um schließlich universalisiert zu werden.²⁷⁸

Soziologische Strategien der totalen Steuerung kommunikativer Prozesse bemerkten bereits eine Rückkehr der pluralisierten Religion in die europäischen Räume der Öffentlichkeit. Sie sahen darin ihre „neue Sichtbarkeit“ in Form einer „diskursiven Aneignung von Erfahrung und der Konstitution kollektiv geteilter Erfahrungen“.²⁷⁹ Wenn Säkularisierungsschübe die christliche „Religion“ nicht nur zum Verschwinden gebracht haben, sondern im Gegenteil auch zur ausdifferenzierten „Entfesselung des Religiösen“ ermunterten, dann ist eine konvertibel verstandene Religion nach empirischen Beobachtungen in der Bewegungsforschung sogar ein europäisches „Phänomen, das mit der Umlaufgeschwindigkeit von Kommunikation zunimmt“, den „Geist des Missionarischen“ fördert, aber auch neue religiöse Konflikte verursacht.²⁸⁰ Theoriestrategisch wird jetzt eine „religiöse Resakralisierung“ bzw. „Renaissance der Religion“ sowohl zu einem konstitutiven „Versuch, ein Identisches im Fluss der Kommunikation festzuhalten“ als auch ein Mittel, eine „kommunikative Verflüssigung der Welt“ zu erreichen.²⁸¹ Ihre „Modernität“ der flachen Hierarchien, die keine „innere Erhebung“ kennt, erreicht Dimensionen einer garantierten extremen Orientierungslosigkeit; denn der Kirche wurde schon in den letzten zweihundert Jahren die theologische Besonderheit der Christus-Mitte, ihre gelebte Gemeinschaftsform und ihre soziale Geschlossenheit im „corpus mysticum“ energisch bestritten.²⁸²

Das innovative Säkularisierungspotenzial wird immer wieder vom „diffundierenden Subjekt“ aufgenommen, auf Grund seiner Vielzahl relativiert und pluriform gedeutet, so dass es weder wie

im „sensus spiritualis“ mit der allegorischen Methode der Exegese „Berge versetzen kann“ (Mt 17,20; 21,21) noch eine liturgische Dienstgemeinschaft zu bilden vermag. Die „Bild“-Eliminierung des Möglichkeitssinns ist äquivalent dem Einebnen der figurativen Imagination: Im „ungeordneten Selbst“ hat sich durch die „Dekonstruktion“ des Menschlichen und des Staatlichen auch die Erfahrungs-Metapher „Montserrat“ entwertet: „Berge“ haben ihre Äquivalenz von Natur und Kultur verloren. Die Einbuße an „innerer Erhebung“, ohne die Gnade der individuellen Gotteserfahrung, reduziert grundsätzlich das Denken aus der allumfassenden Einheit und begünstigt das Ausbreiten sozialer Kälte.

Der „jahrtausendelange Anpassungsprozess“ des Wirtschaftens wird nunmehr von vollkommenen Aneignungsmodi der Informationswissenschaft erleichtert, unterstützt und fundamentalistisch wie in einem Prozess zur Synthese verantrieben, die durch die nutzenorientierte Perfektion der Erziehung den globalisierten Wirtschafts- und Informationsmenschen hervorbringen soll.²⁸³ Gehört die Euphorie vom relativen Verschwinden des Staates und der Kirche zu den neuen Träumen einer bioelektronischen Umwelt, die universal werden will? Versinnbildlichen dagegen Heilige Berge in extremer Randständigkeit des Christentums – wie einstmals die Eremitage des „inneren Montserrat“ – jetzt nur noch überholte persönlichkeitsbestimmende Qualitäten oder im Touristen-Management die Nostalgie einer vergangenheitsorientierten kultischen Kontemplativität bzw. ästhetische Zielpunkte gottliebender Wallfahrtsorte? Was bleibt vom erinnerungsmächtigen Inbegriff konkreter Gottsuche, des gläubigen Einheitsgefühls und des inneren Widerstands – eine zukünftig nur noch schrumpfende memoriale Marginalität, die eine provozierende Normativität für das Ganze petrifiziert? Das traditionell-petrifiziertee, originelle Sinnbild des „Montserrat“ das Goethe mit seinem individuell „eigenen Montserrat“ in poetisch-ideeller Adaption mit der Memoria-Kultur zu therapieren versuchte, erhebt weder eine einheitlich-absolute Verbindlichkeit noch die Absicht, über die Fixierung auf einen objektiven Begriff Gedanken für eine reale Neuordnung repräsentieren zu

wollen. Goethes Hinwendung zum Objekt „Natur“ vermittelt ein Christentum zu seinem Eigengebrauch: eine intentionale Gestaltung durch poetische Adaption und harmonische Bedeutsamkeit lag dem Denken und die Poetologie von Goethes literarischer „Organisation“ nahe.

Im dritten Jahrtausend „evolutioniert“ sich der Mensch wahrscheinlich zur selektiv-ziellosen „Such-Metapher“ des Vielen, zum „gesetzlosen“ Versuch und zur Versuchung geschichts-, bestimmungs- bzw. „unter-halt-loser“ Dezentralisierung, wobei die radikale Faktizität aller „Aneignungsmodi“ in der „Brutalität der Wirklichkeit“ rigoros auf ein „reines“ Selbst fokussiert wird: „Identitätskommunikation ist Arbeit an dem, woher man gekommen und was man geworden ist.“²⁸⁴ Diese modernisierungstheoretisch inszenierte, entstaatlichte Form vernetzter anthropozentrischer Wunschvorstellungen soll nun die exoterische Richtschnur einer notorisch „religiösen Kommunikation“ sein.²⁸⁵ Wo sind im ungewissen „Szenario“ die neuen Machtinstanzen der „allwissenden Spinne“, die erfahrungsgemäß viel feiner, unkontrollierter und zugleich ökonomisch härter unterdrücken als ein demokratisch zivilisierter Staat?

Heilige Berge, Basiliken, Kathedralen und Kirchen ohne den sichtbar lebendigen „Höhendienst“ einerseits und die Fähigkeit zur „inneren Erhebung“ andererseits verkommen zu steinernen „Rest“-Formen einer inszenierten Musealisierung, mit der die dort beherbergten Werke ihr Leben bereits aufgegeben haben: Visionen, Phantasien, Gefühle, Liebe, Geheimnisse, Ehrfurcht, Wunder und gemeinschaftsbildende Stätten einer verinnerlichten gläubigen Sammlung sollen nicht mehr einen aneignenden bedeutsamen Stellenwert haben, dafür aber die perfektionierte Diskurs-Illusion einer global-totalisierten Kommunikation. Ihre beschleunigenden medientheoretischen Verstehensakte mit abstrakten Sprachzeichen, tautologisch fragmentierten Identitätsbrücken, „absoluten“ Metaphern, strategisch-griffigen Wortsteuerungen im Migrantenstatus und diskontinuierlich erzeugten „Wahlverwandtschaften“ verengen die Entsprechungslogik einer ebenso naturalistisch-reduzierten Sprachfassung oder die

rationale Illusion eines entgrenzten flüchtigen Wirklichkeitsinns. Skeptiker, die der europäischen Kultur in ihrem Verhältnis dem „Anderen“ gegenüber ausdrücklich kritische Positionen einnehmen, haben Hochkonjunktur: Globalhistoriker Jürgen Osterhammel hatte über wissenschaftliche Zusammenhänge transzendenzloser Kategorien, prozeduraler Verfahren oder willkürlicher „Verschiebungen“ reflektiert, zu dem er in seinem Buch „Die Verwandlung der Welt“ den Kommentar zum „Modell des autistischen Diskurses“ beisteuerte.²⁸⁶

Derealisierung als virtueller Ausnahmezustand entlässt demnach Menschen aus dem sozialen Ordnungsrahmen, unterwirft sie der wissenschaftlichen Aushöhlung des Religiösen und ungeheuren psychischen Belastungen und macht sie gleichsam zu „digitalen Nomaden“²⁸⁷. Jede (Hyper-)Optimierung trägt zur dezentralisierten Auflösung bei oder stachelt zu buchstäblich veräußerlichter Hyperrealität, zu geleugneter Referentialität, zu humaner Verzerrung und Entkonkretisierung sowie zu bestimmungsloser anonymer Wandelbarkeit an. Evolutionistische Aneignungs-Modi, wie die Nivellierung übersteigter Rechtserwartungen bzw. die Anpassung an die Bedingungen der Umwelt, scheinen im hypothetischen „Totalitätsparadigma“ den Anerkennungsmodi völlig identisch zu sein: Die Modernisierungstheorie liefert dann zum einen das entzauberte Scheindasein einer abstrahierten Entkirchlichung, die Realität einer totalen Scheinidentität entproblematisierter „Vergangenheit als Geschichte“ oder gleichsam die kongeniale hybride Transformationsthese einer zukunftsfruchtigen Phantasmagorie. Zum anderen entspricht ihre produktive Vereinheitlichung einem globalisierten Mechanismus – doch die Fragwürdigkeit dieser Nivellierung als systemfunktionaler „Schöpfungsglauben“ und als digitaler Imperativ einer wissenschaftsrelevanten „one-world-culture“, die „ein für allemal den Dualismus von Himmlischer und Irdischer Stadt *beseitigt*“²⁸⁸, belebt auch in reduzierter sprachlicher, modaler und „normativer“ Wandelbarkeit einen seelenstarken Stachel.

Im aktuellen Selbstverständnis scheint jede kanonisierte Konzeptualisierung in den Formeln virtueller Fiktionalisierung die

möglichst „umweltschonende“ Horizonterweiterung zu realisieren. Die zwangsläufige Rationalisierung dynamisiert ohnehin vertraute Phänomene des Lebendigen mit den Mitteln der digitalen Kodierung. Ihre effizienzsteigernden Daten erfüllen in Zukunft anscheinend alle hybriden Modellerwartungen, deren radikale Evidenz alles in den Schatten stellen wird. Weltliterarische „Befreier“, die sich wie Agenten engagierter Multiplikatoren für die erfolgsverwöhnte „Dritte Kultur“ begeistern, verschmelzen Disparates in „digitalen Transformationen“ durch ihre „literatoren-affine“, laborsprachliche Weltzukunftphilologie: Die monströse Wortkombination „Silo-Denken“, vielleicht ein weiterentwickelter Weber'scher Indikator des „stahlharten Gehäuses“, hat im Produkt-Management des „Inseldenkens“ bereits zugunsten flexibler interdisziplinärer Strategien abgedankt. Beschleunigt nicht die hybride Potenzialität, die scheinbar eine Identitäts-Transparenz flacher Hierarchien realisiert, nicht nur die mögliche, totale Welt-Aneignung, sondern toppt auch neue Anerkennungsmodi netzbasierter Kommunikationen für selbsternannte „Game of Presidents“ von morgen? Fürs Erste reicht eine agile „Silo Mentality“ als apriorisches Gegenmittel – hyperrationale und grandiose Technologiestrategien steuern das ultratechnologische Kraftwerk „Diskursgefängnis“.

Anmerkungen

- 1 Michael Borgolte, *Mittelalterforschung und Postmoderne. Aspekte einer Herausforderung*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7 (1995), S. 618f.; ders., *Einheit, Reform, Revolution. Das Hochmittelalter im Urteil der Modernen*. In: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 248 (1996), S.227; Christoph Conrad/Martina Kessel, *Blickwechsel: Moderne, Kultur, Geschichte*. In: *Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*, hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel, Stuttgart 1998, S. 9-40; Irmline Veit-Brause, *Eine Disziplin rekonstruiert ihre Geschichte: Geschichte der Geschichtswissenschaft in den 90er Jahren (I)*. In: *Neue Politische Literatur* 43 (1998), S. 36-66; Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998.
- 1a Winfried Schulze, « Von den großen Anfängen des neuen Welttheaters ». *Entwicklung, neuere Ansätze und Aufgaben der Frühneuzeitforschung*. In : *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44, 1993, S. 18.
- 1b Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008, S. 191ff.
- 1c Im Einzelnen zu Potenzialen sprachlicher Gewalt mit weiterführender Literatur: Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer, Hannes Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007. Darin Sybille Krämer, *Sprache der Gewalt oder : Warum verletzen Worte?* S. 31-48 u. Burkhard Liebsch, *Nach dem vergeblichen Ende der «Sprachvergessenheit»*. *Vorläufige Fragen zur Unvermeidlichkeit der Verletzung Anderer in und mit Worte*, S. 249-274; Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, München 2005, S. 23, 127ff., 140 u. 175f.; Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München 1963, S. 447f. ; Ernst Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte.*, München/Zürich 1994, S. 214f.; Martin Lichtenstein, *Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 139)*, Neunkirchen-Vluyn 2014, S. 17ff. u. bes. S.18 Anm. 110; Bernd

- Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. In : Theologische Literaturzeitung 139, 2014, S. 539 u. 554 ; Johannes Fried, Vom Nutzen der Rhetorik und Dialektik für das Leben. Eine Einführung. In : ders. (Hg.), Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert (Schriften des Historischen Kollegs 27), München 1997, S. S. VII-XX.
- 2 Luise Schorn-Schütte, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich. In: Geschichte und Gesellschaft 32, 2006, S. 273-314, bes. S. 274, 280 u. 281; dies. (Hg.), Aspekte der politischen Kommunikation in Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft (Historische Zeitschrift, Beihefte N:F. 39), S. 12-122; Johannes Burkhardt, Über das Recht der Frühen Neuzeit, interessant zu sein. Eine Antwort an Martin Tabaczek und Paul Münch. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 50, 1999, S. 748-761; Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, S. 678-743; ders., Rationalität in der modernen Gesellschaft. In: ders., Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/M. 2008, S. 186-233, bes. 226ff.; Ulrich H.J. Körtner, Hermeneutik der Religion? Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen Theologie. In: Internationales Jahrbuch der Hermeneutik, hg. v. Günter Figal, Bd. 5, Tübingen 2006, S. 19ff.; Barbara Stollberg-Rilinger, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe-Thesen-Forschungsperspektiven. In: Zeitschrift für Historische Forschung, 31, 2004; dies.(Hg.), Vormoderne politische Verfahren (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 25), Berlin 2001; Frank Becker (Hg.), Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien, Frankfurt/M. 2004; Rudolf Schlögl, Vergesellschaftung, unter Anwesenden. Zur kommunikativen Form des Politischen in der vormodernen Stadt. In: ders., (Hg.), Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt (Historische Kulturwissenschaft 5), Konstanz 2005; Andreas Holzem, Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne. Beobachtungen zur Einführung. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25, 2006, S. 15-30; Jürgen Stillig, Jesuiten, Ketzler und Konvertiten in Niedersachsen. Untersuchungen zum Religions- und Bildungswesen im Hochstift Hildesheim in der Frühen

- Neuzeit (Schriftenreihe des Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Hildesheim 22), Hildesheim 1993, S. 3f., 8, 34, 36ff., 44ff., 51f., 61f., 69f., 73ff., 115ff., 152ff., 170ff., 174f., 178f., 196f., 217ff., 231ff. u. 299ff.; Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005, S. 27ff. u. 119-154; ders., Fortschrittsglaube und Veränderungswille in „Lebendige Geschichte“ heute. In: Die Diözese Hildesheim. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 57 (1989), S. 113-137; Chris Lorenz, Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie mit einem Vorwort von Jörn Rüsen (Beiträge zur Geschichtskultur 13), Köln/Weimar/Wien 1997, S. 1-15.
- 2a Schorn-Schütte (wie Anm. 2), S. 280. Zum Thema „Staatlichkeit und Sprachengebrauch“ oder „Sprache und Politik“ vgl. Thomas Niklas/Matthias Schnettger (Hg.), Politik und Sprache im frühneuzeitlichen Europa (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 71), Mainz 2007, S. 1-11; zu „Bildung und Religion“ oder „Herrschaft und Kultur“ vgl. Stillig, Ketzler (wie Anm. 2), S. 5-15.
- 2b Schorn-Schütte (wie Anm. 2), S. 276; Stillig (wie Anm. 2), S. 2-15; ders., Konversion, Karriere und Elitenkultur. Profile kirchlicher Konvertitenfürsorge: Ludolf Klencke und Barthold Nihus. In: Friedrich Niewöhner/Fidel Rädle (Hgg), Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (Hildesheimer Forschungen 1), Hildesheim, Zürich, New York 1999, S. 90; Holzem (wie Anm. 2), S. 16ff.; neuerdings Hans Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, der sich eindeutig gegen das doktrinaire Verständnis des Topos „Entzauberung“ ausspricht.
- 2c Lars Allolio-Näcke & Britta Kalscheuer, Wege der Transdifferenz. In: dies., Arne Manzeschke (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt/New York 2005, S. 17 u. 21.
- 2d Klaus Lösch, Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In: (wie Anm. 2c), S. 30 u. 38.
- 2e Jacques Le Goff, Geschichte ohne Epochen? Ein Essay. Aus dem Franz. v. Klaus Jöken, Darmstadt 2016, S. 31, 153, 158, u. 160; Jürgen Stillig, Götter reden nur durch unser Herz zu uns. Aspekte der Metaphorik von der Einwohnung Gottes im Herzen. In: Die

- Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 53, 1985, S. 135-153, bes. S. 151; Wolfgang Christian Schneider, Auf dem Weg zum inneren Bild. Verstehen und Bildwerdung bei Cusanus und Gianfresco Pico mit Blicken auf Jan van Eyck und Hieronymus Bosch. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 41, 2016, S. 255.
- 2f Schneider (wie Anm. 2e), S. 257; ausführlich dazu: Kari Palonen, Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck (Politische Theorie 2), Münster/Hamburg/London 2004, S. 24; Friedrich Ohly, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in Mittelalterlicher Dichtung. In: ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 336: „Das Mittelalter endet erst bei Goethe. Er sah die eigene Zeit als neue Zeitenwende“. Zum Gliederungsprinzip „Perioden“ und „Epochen“ vgl. Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, S. 89; zu Christoph Möllers, Die Möglichkeiten der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, Berlin 2015 siehe: Jürgen Stillig, Heilige Berge. Exzellenz, Entzauberung und Absurdität (Hildesheimer Beiträge zu Theologie und Geschichte 8), 3 Bde, Hildesheim/Zürich/New York 2018, Angaben im Register!
- 2g Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winkelmann, Stuttgart 1992, S. 197. Zu Symptomen „ewiger Jugendlichkeit“ (S. 252) urteilt Weber, dass der Kulturprozess den „historischen Disziplinen“ stets „neue Problemstellungen zuführt. Bei ihnen liegt die Vergänglichkeit *aller*, aber zugleich die Unvermeidlichkeit immer *neuer* idealtypischer Konstruktionen im Wesen der Aufgabe“.
- 3 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen 1934, S. 62 u. 77ff.; kritisch dazu: Hartmut Lehmann, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen. In: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, hg. v. Wolfgang Schluchter, Frankfurt a/M. 1988, S. 529-553, bes. S. 547ff.; Hubert Treiber, Zur Genese des Askesekonzepts bei Max Weber. In: Saeculum 50/II, 1999, S. 247-297; ders., Askese. In: Max Webers „Religionssystematik“, hg. v. Hans G. Kippenberg u. Martin Riesebrodt, Tübingen 2001, S. 263-278; Jürgen

- Kocka, Max Webers Bedeutung für die Geschichtswissenschaft. In: Max Weber, der Historiker, hg. v. Jürgen Kocka (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 73), Göttingen 1986, S., 13-27; Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit. In: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 7, hg. v. Anton Schindling/Walter Ziegler (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 57), Münster 1997, S. 43f.
- 4 Weber (wie Anm. 3), S. 115, 116, 118, 144, 198, 202 u. 203; ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, S. 538-573.
- 5 Weber (wie Anm. 3), S. 95, 105, 114 u. 204; Eberhard Jüngel, Gewinn im Himmel und auf Erden. Theologische Bemerkungen zum Streben nach Gewinn. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), S. 532-552, hier S. 535; Hartmann Tyrell, Potenz und Depotenzierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber. In: Saeculum 44 (1993), S. 300-347. Vgl. dazu Luthers Berufsbegriff bei Palonen (wie Anm. 2c), S. 27ff.
- 6 Elisabeth Flitner, Grundmuster und Varianten von Erziehung in modernen Gesellschaften. Eine erziehungswissenschaftliche Lektüre der herrschafts- und religionssoziologischen Schriften Max Webers. In: Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung, hg. v. Edith Hanke u. Wolfgang Mommsen, Tübingen 2001, S. 265-281, bes. S. 275f.
- 6a Karl-Heinz zur Mühlen, Innerer und äußerer Mensch. Eine theologische Grundunterscheidung bei Martin Luther. In: ders., Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. v. Johannes Brosseder u. Athina Lexutt, Göttingen 1995, S. 206f.
- 7 Weber (wie Anm. 3), S. 113ff.; Erich Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, Frankfurt a/M, Berlin, Wien 1983, S. 46f., 74ff., 84f. u. 235; Karl-Ludwig Ay, Nachwirkungen der Konfessionalisierung in Wortkultur und Wirtschaftsethik. Landesgeschichtliche Beobachtungen über Max Webers Protestantismus-These. In: Sociologia Internationalis 33, 1995, S. 19-47, bes. S. 40ff.; Christoph Cornelißen, Was heißt Erinnerungskultur? In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 54, 2003, S. 548-563, bes. S. 550f.; Thomas Fuchs, Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 267, 1998, S. 587-614, bes.

- S. 588ff. u. 591; Inge Mager, Regionale Reformationsgeschichte. In: Theologische Rundschau 63, 1998, S. 434-446; Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. Völlige Neubearb. d. schwedischen Vorträge über „Das Wesen des Katholizismus“, München 1923; Karl Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums (Wissenschaft und Bildung, 209), Leipzig 1929, S. 5ff., 15 u. 63-67.
- 8 Peter Hersche, Max Weber, Italien und der Katholizismus. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 76, Tübingen 1996, S. 362-382. Ergänzend dazu: Gottfried Eismann, Max Weber und die Nationalökonomie (Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie 4), Marburg 1993, S. 159-215; Weber (wie Anm. 3), S. 204f.; Klaus Vondung, Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: Das wilhelminische Deutschland. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, hg. v. Klaus Vondung, Göttingen 1976, S. 20-33; Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 149-158; Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 9-66; Ilse Graham, Goethe. Schauen und Glauben, Berlin/New York 1988, S. 3f.; Monika Fick, Goethes Naturbegriff. Neuere Publikationen. In: Philosophische Rundschau 48, 2001, S. 49-68. Interessant sind verstreute Bemerkungen Webers in seinem Briefwechsel: An Ladislaus von Bortkiewicz schrieb er am 12. März 1906, Goethes Briefwechsel mit Charlotte von Stein sei ein „charakteristischer“ Bestandteil eines „Kollektivum“ und „Erkenntnismittel“ über Goethes „individuelle“ Eigenart. Webers Wertschätzung des „großen Mannes“ schloß Religionsfragen mit ein, wie er Karl Vossler am 5. Mai 1908 mitteilte. In diesem Brief äußerte er sich über Italien: „Es ist für uns Deutsche so sehr viel leichter Italien und Italiener und vollends die Italienerinnen zu lieben, als das Umgekehrte geschieht“. Später, am 21. Juni 1908, schrieb er Robert Michels: „Wer nichts von Italien weiß, der könnte allerdings denken: tout comme chez nous“. Seine Frau Marianne erinnerte er am 28. April 1908 aus Pisa, wie sie 1901 „halbverschmachtet nach ‘Kultur’“ von Korsika kommend in Italien eingetroffen seien. Nun erlebe er den Camposanto: „Wie kindlich-freudig ist das Alles und wie unreflektiert und unaffektiert in aller seiner künstlerischen Abgeschlossenheit“. Max Weber Gesamtausgabe, hg. v. H. Baier, M. Rainer

- Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Abt. II: Briefe, Bd. 5 (1906-1908), Tübingen 1990, S. 46 Anm. 2, 525, 562f. u. 597; Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen 1984, S. 262-268 u. 275.
- 9 Hersche (wie Anm. 8), S. 371 u. 367; Weber (wie Anm. 3), S. 204 u. 203; Peter J. Opitz, Zwischen Rationalismus und Resignation: Max Weber. In: Das wilhelminische Bildungsbürgertum (wie Anm. 8), S. 80-91; Weber (wie Anm. 8) schrieb an Robert Michels am 21. Juni 1908: „Was eigentlich ‘Geist’ ist, wissen die Meisten vollends nicht mehr“ (S. 598, Hervorhebung im Text); Nowak (wie Anm. 8), S. 158-192; Nipperdey (wie Anm. 8), S. 67-123; Gott-hard Fuchs, Geistliches Leben im „stahlharten Gehäuse“. Als Christ und Christin leben in einer „Kultur“ des Geldes. In: Katechetische Blätter 123 (1998), S. 153-161; Jüngel (wie Anm. 5), S. 537.
- 10 Otto Gerhard Oexle, Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers „Mittelalter“. In: Max Webers Herrschaftssoziologie (wie Anm. 6), S. 203-222, bes. S. 203f.; Daniel Weidner, Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 78, 2004, S. 95-132; Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, S. 41, 55, 70, 96 u. 104f.; Ernst Pitz, Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters. Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270-812, Europa im Mittelalter 3, Berlin 2001, S. 532.
- 11 Max Weber, Wissenschaft als Beruf 1917/1919 u. Politik als Beruf 1919, hg. v. Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod (Max Weber Gesamtausgabe, hg. v. Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Abt. I, Bd 17), Tübingen 1992, S. 104, vgl. S. 105 (Hervorhebung im Original); Friedemann Voigt, Das protestantische Erbe in Max Webers Vorträgen über „Wissenschaft als Beruf“ und „Politik als Beruf“. In: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 9, 2002, S. 245-267; Klaus Schreiner, „Wann kommt der Retter Deutschlands?“ Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik. In: Saeculum 49, 1998, I.Hb, S. 107-160, hier: S. 125ff.
- 12 Weber (wie Anm. 11), S. 98 (Hervorhebung im Original); Schreiner (wie Anm. 11), S. 125-127; vgl. zum Folgenden: Kurt Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001,

- S. S. 1-24, bes. S. 5-8; Heinz-Dieter Weber, Goethe und der Historismus. In: *Saeculum* 48, 1997, S. 72-94, bes. S. 73, 78, 80f. u. 87.
- 12a Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, S. 175; Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. I: *Die Wahrheit der Formen*, Olten/Freiburg/Br., S. 52-58; Peter Sloterdijk, *Nach Gott*, Berlin 2017; Rudolf Vierhaus, *Vergangenheit als Geschichte. Studien zum 19. Und 20. Jahrhundert*, hg. v. Hans Erich Bödecker, Benigma von Krusenstjern und Michael Matthiesen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 183), Göttingen 2003, S. 9, 11 (Einleitung: Hans Erich Bödecker) u. 482.
- 12b Vierhaus (wie Anm. 12a), S. 9.
- 12c Vierhaus (wie Anm. 12a), S. 487.
- 13 Hübner (wie Anm. 12), S. 5; Ingo Stöckmann, *Traumleiber. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert. Mit einer Vorbemerkung zur literarischen Anthropologie*. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 26, 2001, S. 1-55, bes. S. 4ff; Stillig, *Jesuiten, Ketzer* (wie Anm. 2); S. 437-470, bes. S. 467ff. mit Hinweis auf Schings (siehe Stöckmann, S. 4f.) für die Hildesheimer Verhältnisse. Vgl. ebenfalls Ingo Stöckmann, *Hygiene der Zeichen. Hermeneutik der Schrift. Verrechtlichungstendenzen von Traum und Einbildungskraft um 1800*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 76, 2002, S. 356-385 mit Bezug auf die Anm. 20 dieses Aufsatzes.
- 14 Peter Burschel, *Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive*. In: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, hg. von Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), Göttingen 1999, S. 575-595, bes. S. 594 Anm. 87; ders., „*Imitatio sanctorum*“. Oder: *Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel?* In: *Das Konzil von Trient und die Moderne*, hg. von Paolo Prodi u. Wolfgang Reinhard (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts 16), Berlin 2001, S. 241-259; Heinrich Bornkamm, *Das Christentum im Denken Goethes*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96, 1999, S. 177-206; Albrecht Schöne, *Schillers Schädel*, München 2002, S. 65f. u. 73.

- 15 Harvey K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, New York 1960, S. 11; *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. V, Berlin/New York 1980, S. 603-626, bes. S. 603 (Stichwort: Bergpredigt). Yossef Schwarz, «Ecce est locus apud me». Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen. In: *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, hg. v. Jan A. Aertsen u. Andreas Speer (*Miscellanea Mediaevalia* 25), Berlin/New York 1998, S. S. 348-364, bes. S. 357ff.
- 15a Georg Schreiber, *Der heilige Berg Monserrat*. In: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 10, Münster 1955, S. 113-160; ders., *Der heilige Berg Montserrat und die deutschen Bruderschaften. Studien zur Geschichte der Frömmigkeit, der Caritas und der monastischen Spanienkunde*, Paderborn 1938: vgl. den Artikel in der *Enciclopedia Universal Illustrada Europeo-Americana*, Barcelona 1908-1930, Bd. XXXVI, Sp. 776-804 (Bibliographie).
- 15b Manfred Krüger, *Die Verklärung auf dem Berge. Erkenntnis und Kunst*, Hildesheim, Zürich, New York 2003, S. 35; zum Folgenden: Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Darmstadt 1984, S. 289 u. 290; Johann Baptist Metz (wie Anm. 12a), S. 11, 13, 42, 55 und 68f.; zum Folgenden: Horst Fuhrmann, *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1996, S. 57.
- 15c Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München/Zürich 1994, S. 213; Dieter Kartschoke, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Bd.1: *Mittelhocheutscher Text und Übertragung*, München 1971; Herbert Backes, *Bibel und ars praedicandi im Rolandslied des Pfaffen Konrad* (*Philologische Studien und Quellen* 36, Berlin 1966, S. 10, 17, 62-77, 91 u. passim; Felix Prautzsch, *Von der Märtyrerlegende zum kirchengeschichtlichen Exempel. Die Transformation legendarischen Erzählens im nachreformatorischen Meistergesang*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 136, 2017, S. 1, 5, 6 u. 7; Ernst Benz, *Geist und Landschaft*, Stuttgart 1972, S. 19 u. 46; Erich Köhler, *Die französische Literatur*. In: *Kindlers Literatur*, München 1974, Bd. 1 (Essays), S. 153; Doris Bachmann-Medick, *Übersetzung zwischen den Zeiten – ein travelling concept?* In: *Saeculum* 67, 2017, S. 21-23 u. 37-43; Raphael Schwitter, *Briefe, Bildung und Identitäten im merowingischen Gallien. Zum Briefcorpus des Desiderius von Cahors*. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 56/57, Münster 2013/14, S. 89f., 90 u. 98; Jürgen

- Osterhammel (wie Anm. 2f.), S. 19; Markus Büning, PANIS ANIMARIUM – Die Heilige Eucharistie bei Bernhard von Clairvaux, In: Forum Katholische Theologie 33, H. 2, 2017, S. 121; Janet, Coleman. Das Bleichen des Gedächtnisses. Hl. Bernhards monastische Mnemotechnik. In: Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik, hg. v. Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, Frankfurt/M. 1991, S. 211, 216, 220 u. 221. Zum Horn „Schafor“: Dirk U. Rottzoll, Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Eingeleitet, übers. und kommentiert von Dirk U. Rottzoll (Studia Judaica 17), Bd. 1, Berlin/New York 2000, S. 539 Anm. 114; Mirjam Zimmermann, Interreligiöses Lernen narrativ. Feste in den Weltreligionen, Göttingen 2015, S. 79.
- 15d Schreiber (wie Anm. 15 a), S. 116.
- 15e Heinrich Mitteis, Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnzeitalters, Weimar 1962, S. 188 u. 61-64; Ernst Benz (wie Anm. 15c), S. 49; Hans Küng (wie Anm. 15c), S. 215, 358 u. 410.
- 15f Mitteis (wie Anm. 15e), S. 189; Ernst Benz (wie Anm. 15c), S. 41-46 u. 53; ders., Der Montserrat in der europäischen Geistesgeschichte. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 18, 1966, S. 15-31.
- 15g Benz (wie Anm. 15c), S. 49-53.
- 16 Unter den patristischen Schriftstellern erreichte die Literatur mit Clemens von Alexandrien (150-215 n.Chr.) einen ersten Höhepunkt: Clemens Alexandrinus, Protreptikos („Mahnrede an die Heiden“), in der Ausgabe von C. Mondesert/A. Plassard, Paris 1949, 119,1; Haymo von Halberstadt (9. Jh.), Enarratio in Cantica Canticularum: Migne, P.L., CXVII, p. 311 (“Montes ipsi sunt patriarchae, prophetae, apostoli et ceteri sancti Dei, qui merito virtutem appellantur montes.”); Johannes Hehn, Heilige Berge. In: Theologie und Glaube 8, 1916, S. 130-141.
- 17 Honorius von Autun, Speculum ecclesiae. In: Migne, P. L., CLXXII, p. 846-849, hier: p. 849 („Civitas quam propheta in monte vidit est Ecclesia quae in Christo firmata confidit”); Bruno von Köln, Expositio in psalmo. In: Migne, P.L., CLII, p. 1095 («Fundamenta enim ejus erunt in montibus sanctis, apostolis scilicet et prophetis, qui montes erunt dicendi, scilicet in perfectione et operum Excelsi.»); Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 2, Stuttgart 1954, Sp. 136-138; Lexikon zur Bibel, hg. v. Fritz Rienecker u. Gerhard Maier, Wuppertal/Zürich 1994, Sp. 228f.

- 18 Bernhard Kötting, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Forschungen zur Volkskunde 33/34/35), Münster (1950) 1980, S. 72.
- 19 Richard von St. Victor, Benjamin minor. In: Migne, P.L., CXCVI, p. 53-56, hier: p. 56: „Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum“.
- 20 Stöckmann (wie Anm. 13: „Hygiene der Zeichen“), S. 36of.
- 20a Raphael E. Bexten, Person und Natur bei Robert Spaemann und an sich. In: *Forum katholische Theologie* 33, 2017, S. 98, 99, 101, 111 u. 112; Christian Geyer, Wie traut man seinem Gefühl? Gegen die Verwechslung von innen und außen: Die Person im klassischen Sinne ist eine Maske, ein Entlastungsbegriff, hinter dem wir die Herausforderung der Individuation bestehen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 26. Juli 2017, Nr. 171, S. N 3; Markus Büning (wie Anm. 15c), S. 123.
- 20b Bernhard Buschendorf, Goethes mythische Denkform. Zur Ikonographie der „Wahlverwandtschaften“, Frankfurt/M. 1986, S. 9-15. Vgl. „Maximenen und Reflexionen“. In: *Goethes Werke*, hg. v. Erich Trunz, Bd. XII (Hamburger Ausgabe: künftig HA), Hamburg 1963.
- 21 Goethe, Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. In: HA, Bd. XIII, Hamburg 1962, S. 37-41, bes. S. 41.
- 22 Das ist beachtenswert für eine Darstellung der Legitimationskrise, die sich auf die „verlorene Lebenswelt“ Hildesheimer Stiftsstaatlichkeit bezieht: Thomas Klingebiel, Ein Stand für sich? Lokale Amtsträger in der Frühen Neuzeit: Untersuchungen zur Staatsbildung und Gesellschaftsentwicklung im Hochstift Hildesheim und im älteren Fürstentum Wolfenbüttel (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, 207), Hannover 2002, S. 141-153 u. passim; Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. *Laudatio*: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/M. 2001, S. S. 12ff u. 22ff.
- 23 Jörg Baur, Goethe und das Christentum in der Sicht des Theologen. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42, 2000, S. 148; Ruth Groh/Dieter Groh, *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt/M. 1991, S. 107, vgl. S. 136.
- 24 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*. In: *Goethes Werke*, HA, Bd. 10, S. 23; vgl. Baur (wie Anm. 23), S. 149.

- 25 Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), Würzburg 1993, S. 55; Dirk Vaihinger, Auszug aus der Wirklichkeit. Eine Geschichte der Derealisierung vom positivistischen Idealismus bis zur virtuellen Realität, München 2000, S. 233ff.
- 26 Goethe (wie Anm. 24), Bd. 9, S. 202.
- 27 Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 8: Schriften zum Judentum II, bearb. v. Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Canstatt 1983, S. 103-204. „Bio-Bibliographisches“ zum Theologen Jerusalem vgl. Anm. 30, S. 170-175.
- 28 Mendelssohn (wie Anm. 27), S. 170 u. 171; vgl. dazu ebenfalls Johann Georg Hamann (1730-1788), der mit seinem „sibyllinischen Stil“ die im „Schöpfungswort Gottes begründete Einheit von ‚Vernunft und Sprache‘ hervorhebt“, indem er von einem „gleichsam sakramentalen Charakter“ spricht: Johannes von Lüpke, Ohne Sprache keine Vernunft. Eine Einführung in das Sprachdenken Johann Georg Hamanns. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionspsychologie 46, 2004, S. 1-25, bes. S. 3f. u. 22; Hans Dietrich Irmischer, Prophet und Dichter. Über Goethes Versuche, Hamann zu verstehen. In: Goethe-Jahrbuch 115, 1998, Weimar 1999.
- 29 Vaihinger (wie Anm. 25), S. 141-233.
- 30 Andreas Urs Sommer, Neologische Geschichtsphilosophie. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. In: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 9, 2002, S. 169-217, bes. S. 216.
- 31 Friedrich Nietzsche, Werke, hg. v. Karl Schlechta, Bd. 3, München 1960, S. 319; Werner Keller, Goethes dichterische Bildlichkeit. Eine Grundlegung, München 1972, S. 26-28.
- 32 Eberhard Jüngel, Thesen zur theologischen Metaphorologie. In: Jean Pierre van Noppen, Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt 1988, S. 52-67, bes. S. 53, 55 u. 64; Wolf Peter Klein, Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins, Berlin 1992, S. 32; Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt/M. 2001, S. 44-70, 445-479, 610, 654 u. 656f.; Wolfgang Christian Schneider (wie Anm. 2e), S. 255-268); Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt/M. 1999; Wolfgang Christian Schneider (wie Anm. 2e), S. 256.

- 33 Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metapher*. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg/München 1962, S. 83-89.
- 34 Jüngel (wie Anm. 32), S. 55; Bernhard H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie*. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie, Frankfurt/M. 2004, S. 53 u. bes. Anm. 17.
- 35 Baur (wie Anm. 23), S. 140-159; Konrad Rahe, *Die Gestalt Christi in Goethes Venezianischen Epigrammen*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42, 2000, S. 160-180; Taureck (wie Anm. 34), S. 187.
- 36 Jürgen Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, S. 19; Flasch (wie Anm. 32), S. 656; Knut Berner, *Der Neue Mensch*. Rechtfertigungslehre und personale Identität. In: *Evangelische Theologie* 65, 2005, S. 179-195; Marcus Pyka, *Geschichtswissenschaft und Identität*. Zur Relevanz eines umstrittenen Themas. In: *Historische Zeitschrift* 280, 2005, S. 381-392 (mit neuerer Literatur). Mit weiterführenden Beiträgen: Christina von Braun, Wilhelm Gräß, Johannes Zachhuber (Hg.), *Säkularisierung*. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (*Religion – Staat – Kultur* 5), Berlin 2007.
- 37 Vaihinger (wie Anm. 25), S. 74ff. u. S. 79ff.; Bernulf Kanitscheider, *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum*, Darmstadt 1993, S. 196, siehe ebenso S. 149, 151 u. 156; Hans-Jürgen Goertz, *Abschied von „historischer Wirklichkeit“*. Das Realismusproblem in der Geschichtswissenschaft. In: *Konstruktion von Wirklichkeit*. Beiträge aus geschichtstheologischer, philosophischer und theologischer Perspektive, hg. v. Jens Schröter u. Antje Edelbüttel (*Theologische Bibliothek Töpelmann* 127), Berlin/New York 2004, S. 1-18, bes. S. 18. Vgl. dazu Pörksen in Anm. 38.
- 38 Uwe Pörksen, *Die Umdeutung der Geschichte in Natur*. Das metaphorische Kunststück der Übertragung und Rückübertragung. In: *Gegenworte* 9, 2002, S. 12-17; Rüdiger Zill, *Kreative Migranten oder: Warum die Wissenschaft keine Angst vor der Analogie haben muss*. In: ebd., S. 55-58; Uwe Pörksen, *Plastikwörter*. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1992, S. 17 u. 78f.; Lutz Niethammer, *Kollektive Identität*. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 33ff.; Lutz Danneberg, *Sinn und Unsinn einer Metapherengeschichte*. In: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherengeschichte*, hg. v. Hans Erich Bödeker (*Göttinger*

- Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002, S. 259-421.
- 39 Jüngel (wie Anm. 5), S. 537; Weber (wie Anm. 11) schreibt: „Alle Theologie ist intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes“ (S. 106); Michael Novak, *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Deutsche Bearbeitung und Übersetzung Johannes Stemmler, Trier 1996, S. 26-35; Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1986, Bd. 1, S. 238; Peter Koslowski, *Ethik und Religion als Korrektiv der Wirtschaft*. In: *Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/93*, hg. v. Peter Koslowski, Reinhard Löw u. Richard Schenk (*Philosophie und Religion*, 7), Hildesheim 1993, S.216-235; Johann Reikersdorfer, *Politische Theologie als „negative Theologie“*. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede. In: *Vom Wagnis der Nichtidentität*. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. J. Reikerstorfer (*Religion-Geschichte-Gesellschaft*, 11), Münster 1998, S. 11-49, bes. S. 40; Peter Zeillinger, *Maßstäbe der Kritik*. Negatives Denken, „schwache Kategorien“ und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie. In: ebd., S. 79-115, bes. S. 108 (Hervorhebung im Original); Reinhold Esterbauer, „Ich bin ein Fremdling auf Erden ...“. Zum Begriff des Fremdlings bei Emmanuel Levinas. In: *Philosophisches Jahrbuch* 105, 1998, S. 134-147; Ansgar Maria Hoff, *Die Physiologie des Antlitzes*. Zur Ethik von Emmanuel Levinas. In: Ebd., S. 148-161; Fuchs (wie Anm. 7), S. 588, 589f. u. 591; Johann Baptist Metz (wie Anm. 12a), S. 175 u. 202 (zum Erinnerungsbegriff bes. S. 161-175); Bruno Hillebrand, *Ästhetik des Augenblicks*. Der Dichter als Überwinder der Zeit – von Goethe bis heute, Göttingen 1999, S. 5-13, hier: S. 7 u. 31.
- 40 Heinz Dieter Weber, *Goethe und der Historismus*. In: *Saeculum* 48, 1997, S. 73-94, bes. S. 75 u. 80; Rudolf Vierhaus, *Goethe und der Historismus*. In: *Goethe-Jahrbuch* 110, 1993, S.105-115; Reinhart Koselleck, *Goethes unzeitgemäße Geschichte*. In: ebd., S. 27-39.
- 41 Curtius (vgl. Anm. 1b), S. 106 u. 108.
- 42 Ebd., S. 108; Christoph Keitel, Lars Allolio-Näcke, *Erfahrungen der Transdifferenz*. In: Lars Allolio, Britta Kalscheuer, Arne Manzeschke (Hg.), *Differenzen anders denken*. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt/M. 2005, S. 111; Stillig (wie Anm. 2b), S. 85-132, bes. S. 130ff.; ergänzend zu Barthold Nihus: Anselm Schubert, *Kommunikation und Konkurrenz*.

- Gelehrtenrepublik und Konfession im 17. Jahrhundert. In: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hg. v. Kaspar von Greyerz, Manfred Jakobowski-Tiessen, Thomas Kaufmann und Hartmut Lehmann (Schriften des Vereins für reformationsgeschichte 201), Heidelberg 2003, S. 105-150; Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1963, S. 340.
- 42a Keitel/ Allolio-Näcke (wie Anm. 42), S. 111.
- 43 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Basel 1992, Sp. 396 (Stichwort: Reflexion).
- 44 Der Große Duden. Etymologie (Bd. 7), Mannheim/Wien/Zürich 1963, S. 557 (Stichwort: reflektieren).
- 45 Michael Roth, Homo incurvatus in se ipsum – Der sich selbstverachtende Mensch. Narzißmustheorie und theologische Hamartologie. In: Praktische Theologie 33 (1998), S. 14-33.
- 46 Weber (wie Anm. 3), S. 79, 124-135, 163 u. 171.
- 47 Ernst H. Gombrich, Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker, Wien 1997, S. 27; Hartmut Lehmann, Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In: Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997, S. 9-16.
- 48 Weber (wie Anm. 3), S. 203; Thomas Packeiser, Katholische Kunst angesichts der Reformation. Notizen zur Konfessionalisierung, konfessioneller Identität und Kontextforschung anlässlich einer Neuerscheinung. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 103, 2008, S. 199-202; Georg Essen, „Zechen auf fremde Kreide“? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgaben des biblischen Monotheismus – Eine Rückfrage an Jan Assmann. In: Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, hg. v. Jens Schröter u. Antje Eddelbüttel (Theologische Bibliothek Töpelmann 127), Berlin/New York 2004, S. 199 Anm. 52; Schindling (wie Anm. 3), S. 9-44; Angelica Jacobs, Goethe und die Renaissance. In: Saeculum 48, 1997, S. 95-124, bes. S.95

- u. 100; Arthur Henkel, *Entsagung. Eine Studie zu Goethes Altersroman (Hermaea, NF 3)*, Tübingen 1964, S. 1-9; Heinz Kindermann, *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1966, S. 13.
- 49 J. W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*. In: *Goethes Werke* (wie Anm. 21), HA, Bd. 8, 157f.; Arthur Henkel, *Wilhelm Meisters Wanderjahre. Zeitkritik und Prognose?* In: ders., *Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge*, Stuttgart 1982, S. 117-135, hier: S. 120; Gouthier-Louis Fink, *Die Pädagogik und die Forderung des Tages in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“*. In: *Euphorion* 93, 1999, S. 251-291, hier: S. 278, 280 u. 290. Ausführlich zu Goethe und Spinoza: Hübner (wie Anm. 12), S. 418-449.
- 50 Peter Meinhold, *Der alte Goethe und die Kirchengeschichte*. In: *Saeculum* 6 (1955), S. 53-83, hier S. 53; Gotthold Müller, *Der junge Goethe über Martin Luther und die Reformation*. In: *Lutherjahrbuch* 56 (1989), S. 130-145. Vgl. auch Hans-Georg Möller, *Erinnern und Vergessen. Gegensätzliche Strukturen in Europa und China*. In: *Saeculum* 50/II., 1999, S. 235-246.
- 51 Johann Baptist Metz (wie Anm. 12a), S. 108f.; Peter Meinhold, *Weltgeschichte Kirchengeschichte-Heilsgeschichte*. In: *Saeculum* 9 (1958), S. 261-281, hier S. 261f. u. 279f.; Karl Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. In: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln/Köln 1964, S. 115-135; Otto Weiß, *Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht*. In: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17, 1998, S. 289-312.
- 52 Steven J. Harris, *Confession-Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science*. In: *Early Science and medicine* 1 (1996), S. 287-318; Stillig (wie Anm. 42), S. 83-130. Begründungstheoretisch siehe neuerdings: Arne Karsten/Julia Zunkel, *Perspektiven der Romforschung*. In: *Historische Zeitschrift* 282, 2006, S. 681-715.
- 53 Johann Rempe, *Schau-Bühne der Evangelischen Wahrheit, Leipzig/Frankfurth 1709*, S. 1. Dazu siehe Jürgen Stillig, *Jesuiten* (wie Anm. 2), S. 363 Anm. 33, 405ff. u. 418. Die in der Einleitung meines Buches vorgenommene kritische Reflexion über Forschungsansätze wird bestätigt: Schindling (wie Anm. 3), S. 10, 12ff. u. 18f.
- 54 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 1965, S. 321.

- 55 Die katholische Konfessionalisierung, hg. v. Wolfgang Reinhard u. Heinz Schilling (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 135), Münster 1995; Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann (Hg.), Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2002, Heinz Schilling, Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa. In: Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten im Mittelalter und Neuzeit, hg. v. Antoni Czacharowski, Torun 1994, S. 105-108; Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte T. I/II. In: Theologische Literaturzeitung 121 (1996, Sp. 1008-1025 (Nr. 11) u. Sp. 1112-1121 (Nr. 12)); Harm Klüeting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“, T. I/II. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109 (1998), S. 167-199 u. S. 306-327; dazu im Überblick: Athina Lexutt, Konfessionalisierung – neuer Schlauch für alten Wein? In: Verkündigung und Forschung 45, 2000, S. 3-24; Arno Herzig, Die Rekatholisierung in deutschen Territorien im 16. und 17. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 26, 2000, S. 76-104.
- 56 Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: Die katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 55), S. 8. Siehe dazu mit dem Vorbehalt des Generalisierens, Idealtypischen und Abstrahierens: Schindling (wie Anm. 3), S. 20.
- 57 Ebd., S. 4 u. 2 Anm. 2.
- 58 Ebd., S. 4 u. 260.
- 59 Jacques Le Goff (wie Anm. 2e), S. 12-15, 42f. u. 158f.; gründlich zur Paradigmen-Problematik: Konrad Repgen, Kann man von einem Paradigmawechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen? In: Theoriedebatte und Geschichtsunterricht. Sozialgeschichte, Paradigmenwechsel und Geschichtsdidaktik in der aktuellen Diskussion, hg. v. Jürgen Kocka, Konrad Repgen, Siegfried Quandt (Geschichte, Politik und ihre Didaktik, Sonderheft 3), Paderborn 1982, S. 29-77, hier: S. 31ff. u. 37-49; Hans Küng, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München 1987, S. 155; ders., Das Christentum. Wesen und Geschichte, München 1994, S. 88 145 149f., 210 u. 342; Rüdiger Bubner, Paradigmenwechsel – Einige kontinentale Perspektiven. In: Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, hg. v. Hans Küng/David Tracy

- (Ökumenische Theologie, 13), Gütersloh 1986, S.19; Ulrich Muhlack, Theorie der Gesellschaft. Schwerpunkte in der gegenwärtigen Diskussion der Geschichtswissenschaften. In: Wolfram Kinzig, Volker Leppin u. Günther Wartenberg, Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch. Konzeption von Kurt Nowak (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004, S. 19-37, bes. S. 25ff.
- 60 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 163 u. 166; Ulrich Weiß, Von der Klugheit zur Wissenschaft. Aspekte des Paradigmenwechsels praktischer Rationalität zwischen Aristoteles und Hobbes. In: Zeitschrift für Politik 45 (1998), S. 111-134.
- 61 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 177.
- 62 Ebd., S. 163 82ff., 188f., 193f., 195, 198, 210f., 212ff., 254, 260 u. 265. Küngs Begrifflichkeit ist diffus, wie das am Beispiel „conversio“ nachweisbar ist. Er klassifiziert auf Kuhns Grundlage den individuell vollzogenen Paradigmenwechsel“ als „conversio“ („Vertrauensvotum“), die Albrecht Schöne wiederum im „Wechsel der wissenschaftlichen Betrachtungsweise“ dem metaphorischen Gebrauch zuordnet, in der sich eine „überlegene Problemlösungsfähigkeit erweisen werde“. Alles andere bewertet Schöne in der „Farbenlehre“ als die „Theologisierung von Wissenschaft“: A. Schöne, Goethes Farbentheologie, München 1987, S. 115.
- 63 Küng (wie Anm. 59), S. 178.
- 64 Bubner (wie Anm. 59), S. 23.
- 65 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 169.
- 66 Ebd., S. 210.
- 67 Küng, Christentum (wie Anm. 59), S. 21 (Hervorhebung im Original).
- 68 Max Weber, Werk und Person. Dokumentation ausgewertet u. kommentiert v. E. Baumgarten, Tübingen 1964, S. 106 u. 492; Weber (wie Anm. 12), S. 44. Zur Kritik an der „Kathedersprophetie“: Schreiner (wie Anm. 39), S. 125ff.
- 69 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 167 u. 184.
- 70 Der Tag X in der Geschichte. Erwartungen und Enttäuschungen seit 1000 Jahren, hg v. Enno Bünz, Rainer Gries u. Frank Möller, Stuttgart 1997, S. 15ff.; Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, hg v. Otto Gerhard Oexle/Jörn Rüsen (Beiträge zur Geschichtskultur, 12), Köln/Weimar/Wien 1996, S. 1.

- 71 Der Tag X in der Geschichte (wie Anm. 70), S. 15; Augustin, *Confessiones* Lib. IX, bes. IX, 20.26; Jürgen Moltmann, *Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs*. In: Küng/Tracy (wie Anm. 59), S. 87-103; Doris Gerber, *Was heißt „vergangene Zukunft“? Über die zeitliche Dimension der Geschichte und die geschichtliche Dimension der Zeit*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 32, 2006, S. 176-200.
- 72 Historismus in den Kulturwissenschaften (wie Anm. 70), S. 1; Otto Gerhard Oexle, *Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte*. In: *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit – Gegensatz – Komplementarität? Mit Beiträgen von Lorraine Daston u.a.*, hg. v. Otto Gerhard Oexle (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 6), Göttingen 1998, S. 99-151, bes. 131; Karsten/Zunckel (wie Anm. 52), S. 681-715.
- 73 Schilling (wie Anm. 56), S. 16f. u. 20; Wolfgang Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?* In: ebd., S. 437-452; Schindling (wie Anm. 3), S. 12f. Die „theologische Wahrheitsfrage“ und „das jeweilige ‚proprium‘ an Theologie, Kirchlichkeit und Frömmigkeit“ sind aber nicht voneinander zu trennen. Die Darstellung der Konfessionalisierungsprozesse wird sonst zu einem „sozialwissenschaftlichen Konstrukt“ (S. 13). Folgerungen aus dieser Problematik vermeidet Schindling. Zutreffend formuliert er, „Konfessionalisierung ohne Konfession“ sei eine „sinnentleerte Worthülse“ (S. 12).
- 74 Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte. Eine akademische Antrittsrede 1789*. In: *Werke*, Bd. II, hg. v. P. Stapf, Wiesbaden o. J., S. 819.
- 75 Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Aus dem Amer. v. W. Köhler, Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 14.
- 76 Schilling (wie Anm. 56); S. 6ff.; Reinhard (wie Anm. 73), S. 420; Schindling (wie Anm. 3), S. 20, 42 u. 44; Schorn-Schütte (wie Anm. 2), S. 276-281; Martin Mulsow, *Definitionskämpfe am Beginn der Moderne. Relationsontologie, Selbsterhaltung und appetitus societatis im 17. Jahrhundert*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 105, 1998, II. Hb., S. 283-303, bes. 283ff.; Gerhard Schuck, *Theorien moderner Vergesellschaftung in den historischen Wissenschaften um 1900. Zum Entstehenszusammenhang des Sozialdisziplinie-*

- rungskonzeptes im Kontext der Krisenerfahrungen der Moderne. In: Historische Zeitschrift 268, 1999, S. 35-59.
- 77 Küng, Christentum (wie Anm. 59), S. 205f., dazu S. 54, 90, 93f. 128f. 145, 203f. (Hervorhebung im Original); Hans Küng, Projekt Weltethos, München/Zürich 1990. Der Verfasser hält unbeirrt an seinen „ausgereiften“ Paradigmen-Kreationen fest. Nun ist es die „welthistorische Wasserscheide von 1918“, die die „Tatsache eines epochalen Epochenumbruchs“ vom 19. zum 20. Jahrhundert markiert. Die Postmoderne ist der Beginn eines Paradigmenwechsels, aber die „Chancen für eine neue Weltordnung wurden *nach 1918* verspielt“ (S. 20f. u. 23, Hervorhebung im Original; dazu S. 151-161). Solche Zäsuren sind äußerst fragwürdig, willkürlich und transitorisch, dennoch will Küng vorsätzlich das konformistische Denken globalisieren. Küng sieht das „Ende der modernen Großmachtideologien“ und die Entzauberung der modernen Fortschrittsideologien“ (S. 31/32). In „dreifachem Hegelschen Sinn“ will er die Moderne affirmieren, negieren und transzendieren (S. 45). Siehe mit weiteren Einwänden: Otto Kallscheuer, Grenzenlos global. Hans Küngs Weg vom Theologen zum Prediger des „Weltethos“. In: Neue Rundschau 109 (1998), S. 57-68.
- 78 Reinhard (wie Anm. 73), S. 419f.
- 79 Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975, S. 32.
- 80 Küng, Christentum (wie Anm. 59), S. 19 u. 32 (Hervorhebung im Original).
- 81 Curtius (wie Anm. 41), S. 105.
- 82 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 241; Küng/Tracy (wie Anm. 59), S. 7; Küng, Christentum (wie Anm. 59), S. 682, 707f., 710, 795 u. 829.
- 83 Curtius (wie Anm. 41), S. 106f.; Küng, Christentum (wie Anm. 59), S. 21.
- 84 Hans Hübner, Deus hermeneuticus. In: Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Fs f. Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag, hg. v. Thomas Söding, Münster 1996, S. 51ff. u. 56.
- 85 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 241.
- 86 Ebd., S. 156, 158 u. 256.
- 87 Eberhard Jüngel, Antwort an Josef Blank. In: Küng/Tracy (wie Anm. 59), S. 66 u. 67-71.
- 88 Harald Weinrich, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997, S. 269. Zu Weinrich mit kritischem Kommentar: Jan

- Assmann, Schuld und Unschuld des Vergessens. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 23 (1998), S. 191-203.
- 89 Hermann Häring, Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998, S. 277.
- 90 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 189.
- 91 Häring (wie Anm. 89), S. 277 u. 278; Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 195 u. 268.
- 92 Jüngel (wie Anm. 87), S. 69; Jörg Dierken, Ist die Säkularisierung am Ende? Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive. In: Theologische Literaturzeitung 130, 2005, Sp. 127-142, bes. Sp. 128.
- 93 Häring (wie Anm. 89), S. 278; Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 188ff., 195, 197 u. 268; ders., Christentum (wie Anm. 59), S. 629f.
- 94 Küng, Christentum (wie Anm. 59), S. 628.
- 95 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 156.
- 96 Ebd., S. 240.
- 97 Berger (wie Anm. 75), S. 39-45, hier: S. 44.
- 98 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 257; ders., Christentum (wie Anm. 59), S. 20f.; Jüngel (wie Anm. 87), S. 71.
- 99 Küng, Theologie (wie Anm. 59), S. 204 u. 237.
- 100 Ebd., S. 156.
- 101 Johannes Wallmann, Lutherische Konfessionalisierung im Überblick. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1988, hg. v. Hans-Christoph Rublack (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, 197), Heidelberg 1992, S. 52ff.
- 102 Georg Pfeleiderer, „Säkularisierung“. Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs. In: Praktische Theologie 37, 2002, S. 130-153, bes. S. 131ff.; Dierken (wie Anm. 92), Sp. 136ff.
- 103 Oexle (wie Anm. 72), S. 131; Max Seckler, Hoffnungsversuche, Freiburg/Basel/Wien 1972, S. 181-191, bes. S. 187.
- 104 Weber (wie Anm. 3), S. 116 u. 118f.; Mario Perniola, L'elezione della differenza in Ignazio di Loyola. In: Paragrana 8, 1999, S. 46-76; Benz (wie Anm. 15c), S. 58f.
- 105 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, S. 329.

- 106 Ebd., S. 698 ferner S. 327, 336 u. 681; Weber (wie Anm. 12), S. 41; Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2, Einsiedeln 1962, S. 14 u. 18.
- 107 Heinrich Jürgens S.J., „Schwerter zu Pflugscharen“. Die Wandlung des Ignatius von Loyola. In: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, hg. v. Andreas Falkner u. Paul Imhof, Würzburg 1990, S. 39-57; Johann Baptist Metz, §12 Ein biographischer Durchblick: „Wie ich mich geändert habe“. In: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, München 1997, S. 208.
- 108 Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. Übers. u. kommentiert von Peter Knauer S.J., Leipzig 1990, S. 42-45. Zur Tradition des Begriffs „libertas“: Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 7), Stuttgart 1936, S. 48. Vgl. dazu Ulrich Faust, Christo Servire Liberta Est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand (Salburger Patristische Studien III), Salzburg/München 1983, S. 62-81.
- 108a John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten. Deutsch von Klaus Mertes SJ, Würzburg 1995, S. 16, 38f., 55ff., 124, 154 u. 180.
- 109 Ignatius von Loyola (wie Anm. 108), S. 54f.
- 110 Michael Batllori, Zwischen Mittelalter und Renaissance. Ignatius im Strom seiner Zeit. In: Ignatius (wie Anm. 107), S. 1938, bes. S. 27f.; Anselm M. Albareda, Bibliografia dels Mosjos de Montserrat (Segle XVI), Monestir de Montserrat 1928 (= Analecta Montserratensia VII, 1928, 43-142, 294-296; zu Ignatius von Loyola und Montserrat vgl. Ernst Benz (wie Anm. 15c), S. 55f.
- 111 Herbert Alphonso, Freunde im Herrn. Die Gesellschaft Jesu als apostolische Gemeinschaft. In: Ignatius (wie Anm. 107), S. 85-92.
- 112 Weber (wie Anm. 3), S. 118. Wichtig ist hier die etymologische Verwandtschaft von „hören“, „horchen“, „(ge)horchen“ und „Gehorsam“. Die idg. Wz. *keu[s]- „worauf achten, merken, bemerken, hören, sehen“ und die mit s-anlautende Wurzelform *skeu-, die vermutlich der Wortgruppe von „schauen“ zugrundeliegt, sind im Zusammenhang des individuellen Wahrnehmens zu beachten! (Duden-Etymologie, bearb. v. G. Drosdrowski, P. Grebe, Bd. 7, Mannheim/Wien/Zürich 1963, S. 272 (Stichwort: horchen).
- 113 Weber (wie Anm. 3), S. 120.
- 114 Ebd., S. 171; Jünger (wie Anm. 5), S. 534f.
- 114a Henry Kamen, The Spanish Inquisition. A Historical Revision, New Haven/London 1997, S. 33, 142, 181, 239 u. 261.

- 115 Zitiert nach Friedrich Ohly, Römisches und Biblisches in Goethes „Märchen“. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 91 (1961), S. 147-166, hier: S. 147; Nowak (wie Anm. 8), S. 15-36; Dieter Borchmeyer, Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe. Adliges und bürgerliches Wertsystem im Urteil der Weimarer Klassik, Kronberg/Ts 1977, S. 256 u. 263f.; Henkel (wie Anm. 49), S. 121.
- 116 Goethes Werke, HA, Bd. 2 (wie Anm. 21), S. 271-281.
- 117 Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, 1. Abt. Werke III (1799-1818), Berlin 1904, S. 30-59, bes. S. 34.
- 118 Goethe an Wilhelm v. Humboldt, Jena am 26. Mai 1799. In: Goethes Werke, HA (wie Anm. 21), Goethes Briefe, hg. v. Karl Robert Mandelkow, Bd. 2, Hamburg 1964, S. 376; Der Montserrat bei Barcelona [1800: An Goethe], hg. von Albert Leitzmann, Bd. 3, Berlin 1904, S. 33.
- 119 Wilhelm von Humboldt (wie Anm. 117), S. 34; Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Mit einer Einleitung von Dr. H. Tigges und einem Nachwort von Dr. W. Heitmüller, Wuppertal 1947, S. S. 70-73, bes. S. S. 70. Bilder der christlichen Landschaft, die in der Szene „Bergschluchten“ der Tragödie „Faust II“ Merkmale der Legende und Malerei mit Bergen, Wäldern, Einsiedlern und schwebenden Engeln prägten, formen einen Ort des Übergangs aus der irdischen in die jenseitige Welt. Sie brachten Goethes religiösen Ahnungen zum Ausdruck. Goethe kannte ähnliche Motive z.B. aus Humboldts Montserrat-Beschreibung (Goethes Werke, HA: wie Anm. 21, Bd. 3, S. 626ff.).
- 120 Goethes Werke (wie Anm. 116), HA, Bd. 2, S. 281-284; Ratzinger (wie Anm. 1b), S. 62 ff.
- 121 Goethes Werke (wie Anm. 116), S. 283.; vgl. Müller (wie Anm. 50), S. 144f.
- 122 Goethes Werke (wie Anm. 116), HA, Bd. 2, S. 284; Hübner (wie Anm. 12), S. 446 u. 449; vgl. Barbara Hahn, Augen. Blicke. Augenblicke. Metaphern des Sehens zwischen Charlotte von Stein und Goethe. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72, 2001, S. 61-70, bes. S. 64 ; siehe auch Friedrich Ohly, Goethes Ehrfurchten – ein *ordo caritatis*. In: Euphorion 55, 1961, S. 113, 115 u. 121f.

- 122a Goethes Werke, HA, Bd. XII (wie Anm. 116), S. 693; Ernst Benz (wie Anm. 15c), S. 47.
- 122b Goethes Werke, HA, Bd. XII (wie Anm. 116), S. 531 (1234).
- 122c Alfred Biese, Pädagogik und Poesie. Vermischte Aufsätze, Bd. 1, Berlin 1908, S. 281ff.
- 122d Wilhelm Kaesen SJ, Körperpflege und Charakterbildung, Einsiedeln, Waldshut, Köln, Straßburg 1930, S. 138; Krüger (wie Anm. 15a), S. 35; Rainer Rother, Leni Riefenstahl. Die Verführung des Talents, München 2000, S. 35-40 u. weitere Hinweise zu ihren Bergfilmen: S. 291-293.
- 122e Goethes Werke, HA, Bd. XII, (wie Anm. 116), S. 360.
- 123 Weber (wie Anm. 4), Bd. II, S. 238; Weber (wie Anm. 105), S. 376 u. 712.
- 124 Weber (wie Anm. 3), S. 203.
- 125 Jochen Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Bd. 1, Darmstadt 1985, S. 344.
- 126 Ebd., S. 347.
- 127 Ebd., S. 347.
- 128 Ebd., S. 350; Fink (wie Anm. 49), S. 259 u. 290.
- 129 Ebd., S. 351.
- 130 Hermann August Korff, Geist der Goethezeit, T. IV, Leipzig 1964, S. 646 (Hervorhebung im Original); Nowak (wie Anm. 8), S. 10. Nowak schränkt die Bedeutung des Epochendatums 1789 ein. Ohly (wie Anm. 122), S. 113-145 u. S. 404-448, hier: S. 405f. Der II. Teil thematisiert „Goethes Landschaften der Ehrfurcht in den Wanderjahren“; Friedrich Ohly, Synagoge und Ecclesia (wie Anm. 2g), S. 336; Horst-Hartmuth Skonietzki, Ehrfurcht als verborgene Systole der „Entsagenden“ in Goethes „Wanderjahren“ und bei Albert Schweitzer. In: Goethe-Jahrbuch 109 (1992), S. 164; Jürgen Stillig, Götter reden (wie Anm. 2e), S. 135-153, hier: S. 152f.; Max L. Baeumer, „Fülle des Herzens“. Ein biblischer Topos der dichterischen Rede in der romantischen Literatur. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 15 (1971), S. 133-156, hier: S. 133-147 u. 155f.
- 130a Dieter Lamping, Die Idee der Weltliteratur. Ein Konzept Goethes und seine Karriere, Stuttgart 2010, S. 23 u. 24; Manfred Osten, „Alles veloziferisch“ oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert, Frankfurt/M, Leipzig 2003, S. 29-32.

- 130b Michael Naumann, *Bildung und Gehorsam. Zur ästhetischen Ideologie des Bildungsbürgertums*. In: Klaus Vondung (Hg.), *Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen 1976, S. 36.
- 131 Klaus Michael Meyer-Abich u. Peter Matussek, *Skepsis und Utopie. Goethe und das Fortschrittsdenken*. In: *Goethe-Jahrbuch 110* (1993), S. 196; Manfred Karnick, *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Kunst des Mitteilbaren. Studien zum Problem der Verstädigung in Goethes Altersepoche (Zur Erkenntnis der Dichtung, 6)*, München 1968, S. 59ff.; Goethe, *Farbenlehre*, HA 13, S. 491 (§ 751) u. *Maximen und Reflexionen*, HA 12, S. 530 (1220/1221).
- 132 Schmidt (wie Anm. 125), S. 351; Claudia Schwamborn, *Individualität in Goethes „Wanderjahren“*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, S. 98-110.
- 133 Schmidt (wie Anm. 125), S. 351.
- 134 Ohly, *Ehrfurchten* (wie Anm. 122), S. 410 (Hervorhebung im Original); Schmidt (wie Anm. 125), S. 351; Peter Hofmann, *Goethes Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, S. 55-57 u. 384-397.
- 135 Ohly, *Ehrfurchten* (wie Anm. 122), S. 410 (Hervorhebung im Original).
- 136 Schmidt (wie Anm. 125), S. 351; Kindermann (wie Anm. 48), S. 287-300; Henkel (wie Anm. 49), S. 126.
- 137 Schmidt (wie Anm. 125), S. 351; Henkel (wie Anm. 49), S. 130.
- 138 „Der deutsche Gil Blas“, eingeführt von Goethe (1822). In: *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe I*, 42, 1, S. 94. Vgl. den Schellen-Roman von Alain-Rene Lesage, *Geschichte des Gil Blas von Santillana*, erschienen in vier Teilen von 1715 bis 1735.
- 139 Johannes Burkhardt, *Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie*, Tübingen 1985, S. 4.
- 140 Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“*, Einsiedeln 1970, S. 326 Anm. 18; Reinhard (wie Anm. 73), S. 438.
- 141 Lubac (wie Anm. 140), S. 326 Anm. 18.
- 142 Gerd Tellenbach, *Zwischen Worms und Canossa (1076/77)*. In: *Historische Zeitschrift 162* (1940), S. 325; Kaiser Friedrich II. in *Briefen und Berichten seiner Zeit*. Hg. u. übers. v. Klaus J. Heinisch, Darmstadt 1968, S. 1-7; Albert Brackmann, *Kaiser Friedrich II. in „mythischer Schau“*. In: *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, hg. v. Gunther Wolf (Wege der Forschung, 101), Darmstadt 1966, S. 5-22; Jüngel (wie Anm. 5) S. 537.

- 143 Johann Baptist Metz, § 5 Religion und Politik in einer Zeit des Umbruchs (1981). In: ders., *Neue Theologie* (wie Anm. 107), S. 94.
- 144 Ebd., S. 94.
- 145 Jürgen Stillig, Das Hämelschenburger Religionsgespräch von 1614. Konfessionelle Koexistenz und jesuitische Reformarbeit. In: *Die Hildesheimer Diözese in Vergangenheit und Gegenwart* 62 (1994), S. 209-244.
- 146 Stillig (wie Anm. 53), S. 190f. u. 193.
- 147 Egon Flaig, Identität gegen Autonomie. Vexierbild mit der Individualität. In: *Oexle/Rüsen* (wie Anm. 70), S. 221-238.
- 148 Stillig, *Modernität* (wie Anm. 2); ders. (wie Anm. 52). Otto Gerhard Oexle, *Memoria als Kultur*. In: ders. (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, S. 10, 28, 34, 39, 40, 50, 5, 52, 59 u. 62. Zur „virtuellen Realität“ und „virtuellen Identität“ siehe Reinhold Esterbauer, *Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien*. In: *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*, hg. v. Anton Kolb, Reinhold Esterbauer, Hans-Walter Ruckebauer, Stuttgart/Berlin/Wien 1998, S. 118 u. 121.
- 149 Stillig (wie Anm. 52); *Nuntiaturberichte aus Deutschland, nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur Bd. V,1: Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai-1614 Mai)*. In *Verbindung mit Wolfgang Heinrich*, bearb. v. Peter Burschel, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 48f.
- 150 Dazu im Überblick: Jürgen Stillig, *Hildesheim – Jesuiten*. In: Josef Dolle (Hg.), *Niedersächsisches Klosterbuch. Verzeichnis der Klöster, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1850* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 56, 2), Bielefeld 2012, S. 776-783; Othmar Hageneder, *Der Zweifel an Regierungsmaßnahmen als Sakrileg. Römisches und kanonisches Recht bei der Ausbildung des päpstlichen und fürstlichen Absolutismus*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 118 (1996), S. 126-137.
- 151 Weber, *Werk und Person* (wie Anm. 68), S. 449 (Hervorhebung im Original) u. 183, 191, 207, 215, 448; Jürgen Stillig, *Bekenntnis, Bildung und Politik im frühneuzeitlichen Hildesheim. Konfessionalisierter Katholizismus am Beispiel der Gelehrtenfamilie Sonnemann*. In: Herbert Reyer / Jürgen Stillig (Hg.), *Konfession, Recht und Stadtpolitik im frühneuzeitlichen Hildesheim*, Hildesheim 2017 (im Druck).

- 152 Karl Heinz Volkmann-Schluck, Novalis' magischer Idealismus. In: Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive, hg. v. Hans Steffen, Göttingen 1967, S. 45-54; Novalis, Schriften in 4 Bänden, hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, S. 66 (Philosophische Studien der Jahre 1795/96); S. 267 (Bemerkungen zur Wissenschaftslehre, Nr. 556), S. 559 (Poeticismen, Nr. 153); S. 533ff. (Poesie, Nr. 31, 42 u. 43); S. 424ff. (Blüthenstaub, Nr. 28 u. 32) u. Bd. 3, Darmstadt 1968, S. 421 u. 415 (Das Allgemeine Brouillon, Nr. 782 u. 758); S. 512 (Die Christenheit oder Europa); Erich Ruprecht, Geist und Denkart der romantischen Bewegung. Durchdacht bis zur Gegenwart (Opuscula 48), Pfuldingen 1986, S. 33-42; Ernst-Georg Gäde, Eros und Identität. Zur Grundstruktur der Dichtungen Friedrich von Hardenbergs (Novalis) (Marburger Beiträge zur Germanistik, 48), Marburg 1974, S. 1ff.; Siegfried Raeder, Gedanken über die religiöse Bestimmung Deutschlands an der Wende zum 19. Jahrhundert bei Hölderlin, Novalis und Schleiermacher. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 112, 2001, S. 65-86, bes. S. 74-78; Groh/Groh (wie Anm. 23), S. 94.
- 153 Christoph Link, Die Bedeutung des Westfälischen Friedens in der deutschen Verfassungsentwicklung. In: Juristenzeitung 53 (1998), S. 3; Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. In: Historische Zeitschrift 265 (1997), S. 639-682.
- 154 Reinhard (wie Anm. 73), S. 433; besonders wichtig: Frauke Volland, Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der „konfessionellen Identität“. In: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hg. v. Kaspar von Greyerz, Manfred Jakobowski-Tiessen, Thomas Kaufmann u. Hartmut Lehmann (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), Heidelberg 2003, S. 91-104, bes. S. 95.
- 154a Volland (wie Anm. 154), S. 95 u. 104; Thomas Metzinger, Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Aus dem Engl. von Thomas Metzinger und Thorsten Schmidt, Berlin 2009, S. 80 u. S. 301. Vgl. dagegen „konfessionelle Identitäten“ für „normative kulturelle Programme“: Peter Burschel, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 35), München 2004, S.6; Packeiser (wie Anm. 48), S. 202- 206.

- 155 Jürgen Stillig, Das Hildesheimer Schultheater der Jesuiten. Prologomena zur „Konstantinischen Schaubühne“ mit einer annalistischen Übersicht im Anhang. In: Hildesheimer Jahrbuch für Stadt und Stift Hildesheim 67 (1995), S. 71-123.
- 156 Claudia Kauertz, Frömmigkeitsforschung und Geschichtswissenschaft. Terminologie, Traditionen, Tendenzen. In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 249 (1997), S. 203-220; Andreas Holzem, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs. In: Theologische Quartalschrift 182, 2000, S. 258-270.
- 157 Heinrich von Treitschke, Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert, T. I, Leipzig 1897, S. 6.
- 158 Ebd., S. 6 u. 10.
- 159 Weber (wie Anm. 3), S. 109.
- 160 Heinrich Dietz, Im Westen gehen die Sterne unter. Das Schicksal der Eliten im Massenzeitalter, Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 18.
- 161 Ebd., S. 18.
- 162 Ebd., S. 18; Weber, Werk und Person (wie Anm. 68), S. 217.
- 163 Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin/New York 1997, S. 450-457, hier: S. 455 (Stichwort: Reich/Reichskirche v. Georg Schmidt). Siehe ebenfalls Manfred Weitlauff, Die Reichskirche in der Neuzeit. Rudolf Reinhardts Beitrag zu ihrer Erforschung. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109 (1998), S. 1-18.
- 164 Peter Laslett, Verlorene Lebenswelten: Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft, Frankfurt 1991.
- 164a Stillig (wie Anm. 2), S. 341 f.
- 165 Link (wie Anm. 153), S. 2.
- 166 Ebd., S. 3f.
- 167 Justus Lücke, Die landständische Verfassung im Hochstift Hildesheim 1643-1802 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, 75), Hildesheim 1968, S. 32; Stillig (wie Anm. 53), S. 123f.
- 168 Stillig (wie Anm. 53), S. 132f. u. Anm. 48.
- 169 Ebd., S. 36-40.
- 170 Ebd., S. 27f. u. 254.
- 171 Ebd., S. 116f.
- 172 Thomas Klingebiel, Hildesheim, Hochstift. In: Brage Bei der Wieden (Hg.), Handbuch der niedersächsischen Landtags- und Ständegeschichte, Bd. 1: 1500-1806 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 216), Hannover 2004, S. 33; Rainer Täubrich, Herzog Heinrich der Jüngere

- von Braunschweig-Wolfenbüttel (1489-1568). Leben und Politik bis zum Primogeniturvertrag von 1535 (Quellen und Forschungen zur Braunschweigischen Geschichte, 29), Langenhagen 1991, S. 92-97; Walter Ziegler, Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß. In: Die Territorien des Reichs (wie Anm. 3), S. 86f. (Das Hochstift war nicht „fast vernichtet“!), 84 u. 87.
- 173 Stillig (wie Anm. 53), S. 123f.; ders. (wie Anm. 151).
- 174 Otto Gerhard Oexle, Die Kultur der Rebellion. Schwurvereinigung und Verschwörung im früh- und hochmittelalterlichen Okzident. In: Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion, hg. v. Marie Theres Fögen (Ius Commune 70), Frankfurt 1995, S. 119-137; Holzem (wie Anm. 2), S. 16f.; Thomas Klingebiel, Kirchenreform im Schatten der Säkularisation? Die evangelische Kirche in den preußischen Entschädigungslanden: Das Beispiel Hildesheim. In: Thomas Scharf-Wrede (Hg.), Umbruch oder Übergang? Die Säkularisation von 1803 in Norddeutschland, Hildesheim 2004, S. 437-480, bes. S. 447.
- 175 Armgard von Reden-Dohna, Die Säkularisation der Hildesheimer Feldklöster und der Anfang der Klosterkammer Hannover. In: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 69 (1997), S. 283.
- 176 Stillig (wie Anm. 53), S. 228, 338-348 u. 422-436; Konrad Repgen, Der Westfälische Friede: Ereignis und Erinnerung. In: Historische Zeitschrift 267, 1998, S. 615-647.
- 177 Stillig (wie Anm. 53), S. 428-431 u. 471-475.
- 178 Historisches Wörterbuch der Philosophie (wie Anm. 43), Bd. 8, Basel 1992, Sp. 1133f. (Stichwort: Säkularisierung); Giacomo Marra-mao, Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M. u. Leipzig 1996, S. 19-21 u. S. 22ff. Grundlegend auch Schmuel Sam-bursky, Die Raumvorstellung der Antike: Von der unendlichen Leere zur Allgegenwart Gottes. In: Adolf Portmann/Rudolf Rit-sema (Hg.), The Variety of Worlds. Die Vielheit der Welten. La Pluralité des Mondes (Eranos 1975, 44), Leiden 1977, S. 167-198.
- 179 Flasch (wie Anm. 32), S. 656.
- 180 Weinrich (wie Anm. 88), S. 263-267, hier: S. 267.
- 181 Johann Baptist Metz, §8,5 Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie (1997). In: ders. (wie Anm. 107), S. 155; Stillig (wie Anm. 155), S. 81; Johann Baptist Metz, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt. In: Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen, hg. v.

- Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Hölscher in Verbindung mit Mariano Delgado (Schriften der Diözesan-Akademie Berlin, 7), Berlin/Hildesheim 1992, S. 180-192.
- 182 Schilling, Konfessionelle und politische Identität (wie Anm. 54), S. 122.
- 183 Schilling (wie Anm. 56), S. 44ff.; Thomas Kaufmann, Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. In: Interkonfessionalität (wie Anm. 42), S. 9-15.
- 184 Manfred Brocker, Von der Verachtung der Arbeit in der Antike zur Produktionseuphorie der Moderne – Aspekte eines Wertewandels. In: Zeitschrift für Politik 45 (1998), S. 135-158, bes. S. 141-145; Nikolaus Lobkowitz, Der „christliche Sinn“ der Arbeit. In: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 27 (1998), S. 193-204, bes. S. 193ff.; Jüngel (wie Anm. 5), S. 534f.
- 185 Schilling, Konfessionelle und politische Identität (wie Anm. 55), S. 122; Volland (wie Anm. 154), S. 95; Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation 29), Tübingen 2006, S. 15 und im Vorwort.
- 186 Ebd., S. 122.
- 187 Max Weber, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann, Stuttgart 1973, S. 411f. u. 416 (Hervorhebung im Original); ders., Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung. In: Ebd., S. 451, dazu S. 444, 446 u. 451.
- 188 Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: ders., Soziologie (wie Anm. 187), S. 209, 211 u. 212 (Hervorhebung im Original); Friedrich Tenbruck, Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber, hg. v. Harald Hermann, Tübingen 1999, S. 24, 30 u. 172ff.
- 189 Richtungen und Stufen (wie Anm. 187), S. 451.
- 190 Dietrich Korsch, Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 40 (1998), S. 139-156, bes. S. 140f.
- 191 Roth (wie Anm. 45), S. 22.
- 192 Lothar Gall, Ranke und das Objektivitätsproblem. In: Liberalitas. Festschrift f. Erich Angermann, hg. v. Norbert Finzsch u. Her-

- mann Wellenreuther (Transatlantische Studien, 1), Stuttgart 1992, S. 37; Pfeleiderer (wie Anm. 102), S. 130-153, bes. S. 131ff.
- 193 Roth (wie Anm. 45), S. 16, 21 u. 23.
- 194 Joseph Kardinal Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg, Basel, Wien 1993, S. 43.
- 195 Reinhard Wittram, Die Erheblichkeit der Forschung. In: Saeculum 23 (1972), S. 235.
- 196 Pfeleiderer (wie Anm. 102), S. 145.
- 197 Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.), Religion und Kultur (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33), Opladen 1993, S. 16-30, bes. S. 26; Pfeleiderer (wie Anm. 102), S. 149.
- 198 Jüngel (wie Anm. 87), S. 68.
- 199 Wolfgang Küttler, Theoriegeschichte und methodologische Probleme historischer Formationsanalyse. In: Formationstheorie und Geschichte, hg. v. Ernst Engelberg u. Wolfgang Küttler, Berlin (Ost) 1978, S. 724; vgl. dazu Wolfgang Küttler u. Gerhard Lozek, Der Klassenbegriff im Marxismus und in der idealtypischen Methode Max Webers. In: Weber (wie Anm. 3), S. 173-192.
- 200 Küttler, Theoriegeschichte (wie Anm. 199), S. 724.
- 201 Weber, „Objektivität“ (wie Anm. 188), S. 251 (Hervorhebung im Original).
- 202 Ebd., S. 245 (Hervorhebung im Original); Benjamin Scheller, Das herrschaftsfreie Charisma der Coniuratio und seine Veralltäglichen. Idealtypische Entwicklungspfade der mittelalterlichen Stadtverfassung in Max Webers „Stadt“. In: Historische Zeitschrift 281, 2005, S. 307f. u. 328.
- 203 Ebd., S. 245 (Hervorhebung im Original); Detlev J. K. Peukert, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989, S. 11 u. 15f.; Tenbruck (wie Anm. 188), S. 48-54; Carsten Colpe, Archetypus und Prototypus. Zur Klärung des Verhältnisses zwischen Tiefenpsychologie und Geschichtswissenschaft. In: Jan Assmann (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993, S. 51-78, bes. S. 65.
- 204 Peukert (wie Anm. 203), S. 15f.; Lorenz (wie Anm. 2), S. 317f., 332f., 344-346 u. 367-383; Schuck (wie Anm. 76), S. 51ff.; Otto Gerhard Oexle, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente

- einer Problemgeschichte. In: Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit-Gegensatz-Komplementarität? Hg. v. O. G. Oexle (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 6), Göttingen 1998, S. 101-151, bes. S. 129f, 132f. u. 134ff.
- 205 Brocker (wie Anm. 184), S. 143; Peukert (wie Anm. 203), S. 20.
- 206 Weber, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: ders. (wie Anm. 187), S. 104 u. 108f; Weber, „Objektivität“ (wie Anm. 188), S. 224f., 227, 244f., 249, 251, 256, 259 u. 261; Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der Sozialwissenschaften. In: ders. (wie Anm. 187), S. 304f.; vgl. Brocker (wie Anm. 184), S. 143; Schreiner (wie Anm. 11), S. 125ff.; Reinhard Mehring, Universalitätsidee und Philosophiebegriff bei Max Weber, Karl Jaspers und Martin Heidegger. In: Philosophisches Jahrbuch 105, 1998, II. Hb., S. 370-381, bes. S. 373; Tenbruck (wie Anm. 188), S. 254; Hans Albert, Die Soziologie und das Problem der Einheit der Wissenschaften. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 51, 1999, S. 215-231, hier: S. 216.
- 207 Wilhelm Hennis, Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 2003, S. 23 und dort Anm. 55.
- 208 Hayden White, Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen: Studien zur Typologie des historischen Diskurses (Sprache und Geschichte, Bd. 1), Stuttgart 1986, S. 51 u. 39; Jürgen Stillig, Fortschrittsglaube und Veränderungswille in „Lebendige Geschichte“ heute. Ein Beitrag zur Theoriedebatte in der Geschichtswissenschaft. In: Die Diözese Hildesheim. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 57, 1989, 113-137, bes. 123.
- 209 Peukert (wie Anm. 203), S. 29, 35 u. 39; vgl. Weber, Ethik (wie Anm. 3). Zur religiösen Bedeutung des „Bundesgedankens“ aus dem Jahwe-Glauben: Jan Christian Gertz, Der fremde und ferne Gott. Max Webers Sicht der altisraelitischen Religion. In: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 6, 1999, S. 261-263. Beispielhaft für einen Hegelschen Perfektionismus der „begriffenen Geschichte“ ist Wolfgang Wippermann, Umstrittene Vergangenheit. Fakten und Kontroversen zum Nationalsozialismus, Berlin 1998, S. 29. Wippermann fordert hier zur Aufklärung des Juden- und Rassenmords: „Er muß beschrieben und erklärt werden, damit er zu einer begriffenen Geschichte wird. Die ‘Grenzen des Verstehens’ müssen und können auch überwunden werden“. Eine völlige Historisierung der „umstrittenen Vergangenheit“

- paralisiert Geschichte, verlangt eine anmaßende „Verständlichkeit“ des tatsächlichen Mordens und macht sie verfügbar bzw. führt in den Historismus des Vergessens. Gibt es überhaupt den methodisch „richtigen“ Umgang mit dem „Genozid“? T. Peters, Unterbrechungen des Denkens. Warum Politische Theologie? In: Demokratiefähigkeit. Jahrbuch für Politische Theologie, hg. v. J. Manemann, Münster 1996, S. 33-38, hier S. 33; Ron Rosenbaum, Die Hitler-Debatte. Auf der Suche nach dem Ursprung des Bösen. Aus dem Amer. Von Susanne Gangloff u. Holger Fließbach, München/Wien 1999, S. 423 ff. u. 458; Reinhart Koselleck, Die Diskontinuität der Erinnerung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47, 1999, S. 213-222.
- 209a Peter Hoff/Wolfgang Miram/Andreas Paul, Evolution (Materialien für den Sekundarbereich II – Biologie), Hannover 1999, S. 150; Ulrich Kull, Evolution des Menschen. Biologische, soziale und kulturelle Evolution (Studienreihe Biologie 6), Stuttgart 1979, S. 102ff.
- 210 Bjarne Jacobson, Hiatus Irrationalis. Der Bruch zwischen Sein und Sollen. In: Max Webers „Religionssystematik“, hg. v. Hans G. Kippenberg u. Martin Riesebrodt, Tübingen 2001, S. 31-50, bes. S. 37; Voigt (wie Anm. 11), S. 246, 252 u. 266; Ulrich Steinvorth, „Webers Freiheit von der Wertfreiheit“. In: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hg.), Max Webers Wissenschaftslehre, Frankfurt/M. 1994, S. 452f.; Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: ders. (wie Anm. 187), S. 190 u. 197; grundsätzlich zu „Theorie und Praxis: Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität“ siehe Hans Albert, Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie und des kritischen Rationalismus, Hamburg 1972, S. 41-73.
- 211 Weber, „Wertfreiheit“ (wie Anm. 206), S. 272; Jacobson (wie Anm. 210), S. 38f. (Hervorhebung im Druck); Voigt (wie Anm. 11), S. 258; Volkhard Krech, Religiosität. In: Max Webers „Religionssystematik“, hg. v. Hans G. Kippenberg u. Martin Riesebrodt, Tübingen 2001, S. 51-75, bes. S. 73ff.; Schindling (wie Anm. 3), S. 40; Tenbruck (wie Anm. 188), S. 20; zum „Polytheismus der Werte“ vgl. Wolfgang Hardtwig, Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 169), Göttingen 2005, S. 112 u. S. 63-66. Webers Einschätzung der Pharisäer ist nicht von theologischen Wertschätzungen oder heilsgeschichtlichen Prämissen bestimmt. Zur Darstellung historischer Tatsachen folgt er den Erkenntnissen der protestantischen Bibelwis-

- senschaft. Pharisäismus oder pharisäische Frömmigkeit erklärt Weber aus sozioökonomischen Bedingungen (Hans-Günther Waubke, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts; Beiträge zur historischen Theologie*, 107; Tübingen 1998, S. 283-290, hier: S. 288ff.). Mit der „Prophetenforschung“ seiner „Zeit“ war Weber vertraut; so betont er, dass die „prophetische Religion im Jahweglaube ihr bestimmendes Prinzip hat, selbst als „identitätssichernde Funktion der Jahwelerigion“. Abschließend lautet ein Urteil der Forschungsliteratur zu Webers religionssoziologischer Analyse des antiken Judentums: Weber stellt „den Überschuß der religiösen Gehalte heraus und gibt mit der von ihm rekonstruierten Gestalt der altisraelitischen Religion ein Beispiel für die prägende Kraft der religiösen Vorstellungen selber, die über das Verständnis als reiner Nutzenwendung und kontingentem Epiphänomen hinaus geht“ (Gertz, wie Anm. 209, S. 261-263).
- 212 Krech (wie Anm. 210), S. 74; vgl. systemübergreifend Kathrin Kohl, *Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*, Berlin/New York 2006, S. S. 1-28, 67-72, 164-168 u. 599-610.
- 213 Max Weber, *Politik als Beruf*. Nachwort v. Ralf Dahrendorf, Stuttgart 1992, S. 70; Horst Baier, *Freiheit oder Sachzwang? Von der Vernunftethik zu Systemrationalität und Wertewandel*. In: *Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld*, hg. v. Josef Eisenburg, Regensburg 1998, S. 62f.; Lothar Lies S.J., *Identität Europas und die Kirchen*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 20 (1998), S. 312-313; vgl. Hugo v. Hofmannthal, *Gesammelte Werke*, o. O., 1934, S. 232 („Warum sollte nicht die stumme werbende Natur [...] dich zu seltenen Stunden in sich hineinziehen und dir zeigen, dass auch sie in ihren Tiefen die heiligen Grotten hat, in denen du mit dir selber eins sein kannst, der draußen sich selber entfremdet hat?“) oder S. 236 („Wollen wir uns finden, so dürfen wir nicht in unser Inneres hinabsteigen: draußen sind wir zu finden, draußen“).
- 214 Weber, „Wertfreiheit“ (wie Anm. 206), S. 284 (Hervorhebung im Original).
- 215 Ebd., S. 284f. (Hervorgebung im Original).
- 216 Ebd., S. 285 (Hervorhebung im Original).
- 217 Ebd., S. 285 (Hervorhebung im Original).
- 218 Ebd., S. 285.

- 219 Ebd., S. 285.
- 220 Ebd., S. 285.
- 221 Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Frankfurt a/M 1998, S. 12.
- 222 Weber, „Wertfreiheit“ (wie Anm. 206), S. 285 (Hervorhebung im Original).
- 223 Jürgen Habermas, Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46 (1998), S. 208.
- 224 Flasch (wie Anm. 32), S. 656.
- 225 Hubert Treiber, Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für Freiere Geister“ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. In: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 326-362. bes. S. 349ff.
- 226 Detlev J. K. Peukert, Die Rezeption Max Webers in der Geschichtswissenschaft der Bundesrepublik Deutschland. In: Weber (wie Anm. 3), S. 264-277, hier: S. 271; Wilhelm Hennis (wie Anm. 207), S. 23f.
- 227 Hubert Knoblauch, Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenz-erfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie 12, 2002, S. 295-307.
- 228 Willi Oelmüller, Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch, München 1994, S. 28.
- 229 Marianne Henn, Goethes Verhältnis zum Überlieferten in seinem Alterswerk (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, NF 3, Bd. 72), Heidelberg 1986, S. 15-32, 150-238 u. 322-333; Gerhard Wild, Goethes Versöhnungsbilder. Eine geschichtsphilosophische Untersuchung zu Goethes späten Werken, Stuttgart 1991, S. 1 u. 87-117; Hartmut Böhme, Fetisch und Idol. Die Temporalität von Erinnerungsformen in Goethes *Wilhelm Meister, Faust* und *Der Sammler und die Seinigen*. In: Goethe und die Verzeitlichung der Natur, hg. v. Peter Matussek, München 1998, S. 178-201.
- 230 J. W. v. Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre (wie Anm. 21), Bd. 7, S. 83. Der „Augenmensch“ Goethe befürwortete im Unterschied zur Kantischen Vernunftkritik eine Naturbeobachtung, die mit Hilfe der Sinnesqualitäten ausreiche und deswegen keinen „großen Apparat von Philosophie und Hypothesen“ benötige: „[...] so stoßen wir auch in der Wissenschaft auf Leute, die vor lauter Gelehrsamkeit und Hypothesen nicht mehr zum Sehen und Hören kommen. Es geht bei solchen Leuten Alles rasch nach Innen; sie

- sind von dem, was sie in sich herumwälzen, so okkupiert, daß es ihnen geht wie bei einem Menschen in Leidenschaft, der in der Straße an seinen liebsten Freunden vorbeirent, ohne sie zu sehen. Es gehört zur Naturbeobachtung eine ganze ruhige Reinheit des Innern, das von gar nichts gestört und präokkupiert ist“ (Johann Wolfgang von Goethe, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchener Ausgabe (künftig: MA), hg. v. Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert Göpfert, Norbert Miller u. Gerhard Sauder, Bd. 19: Johann Peter Eckermann. Gespräch mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, München 1986, S. 499f. (18. Mai 1824), siehe auch S. 215, 221, 376 u. 420.
- 231 Goethe an Lavater, 28. Oktober 1779. In: Goethes Werke, HA (wie Anm. 118), Bd. 1, S. 279. Zum Problemkreis von Theorie und Praxis: Borchmeyer (wie Anm. 115), S. 264-266.
- 232 Reinhart Koselleck, Goethes unzeitgemäße Geschichte. In: Goethe-Jahrbuch 110 (1993), S. 27f., 29, 30f., 32, 36 u. 38; Goethe an Christian Dietrich v. Buttell am 3. Mai 1827. In: WA IV, 42, S. 167.
- 233 J. W. v. Goethe, Dichtung und Wahrheit. In: Goethes Werke (wie Anm. 21), HA, Bd. 10, S. 89; ders., Maximen und Reflexionen. In: Goethes Werke (wie Anm. 21), HA, Bd. 12, S. 433 (497); Josef Kreiml, „Christus lebt in mir“. Ein zentrales Motiv in der theologischen Anthropologie Romano Guardinis. In: Lebendiges Zeugnis 53 (1998), S. 181-190.
- 234 Ulrich Faust, Vergebung und Gnade im Schlußgeschehen der Fausttragödie. In: Kairos 23 (1981), S. 155-169, hier: S. 167.
- 235 Hanna-Barbara Gerl, „Das Ganze der geistigen Welt im Auge haben“. Romano Guardinis Denken zwischen den Wissenschaften. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1985, o.O. 1986, S. 83-104, bes. S. 101 u. 104; Frank Fehrenbach, „Das lebendige Ganze, das zu allen unsern geistigen und sinnlichen Kräften spricht“. Goethe und das Zeichnen. In: Goethe und die Verzeitlichung (wie Anm. 228), S. 128-156, hier: S. 129-133.
- 236 Gerl (wie Anm. 235), S. 102.
- 237 Henkel (wie Anm. 48), S. 157, dazu S. 156, 158, 159 u. 161 (Hervorhebung im Original); Terence James Reed, Die Geburt der Klassik aus dem Geist der Mündigkeit. In: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 32 (1988), S. 373.
- 238 Ohly (wie Anm. 135), S. 446 u. zur Entsagung aus Pietät siehe S. 445; Kindermann (wie Anm. 48), S. 242-250; Goethe, MA (wie Anm. 229), S. 423f., 492 u. 601f.

- 239 Eitel Timm, *Ketzer und Dichter. Lessing, Goethe, Thomas Mann und die Postmoderne in der Tradition des Häresiegedankens* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 88), Heidelberg 1989, S. 17.
- 240 Ebd., S. 17.
- 241 Ebd., S. 74.
- 242 Ebd., S. 75.
- 243 Ebd., S. 75.
- 244 Ebd., S. 77.
- 245 Ebd., S. 77.
- 246 Ebd., S. 77.
- 247 Ebd., S. 76.
- 248 Ebd., S. 77.
- 249 Ebd., S. 79 u. 78; Aleida Assmann, *Zeichen – Allegorie – Symbol*. In: Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993, S. 28-50, bes. 38-42; Hillebrand (wie Anm. 39), S. 33, 67 u. 74; Ulrich Raulff, *Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte* (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 9), Göttingen 1999; S. 9ff.; Augustinus, *Enarr.* In: Ps. CXXVII, 8 (CChr. SL 40, 1872) u. PS. XLIV, 3 (CChrSL 38, 496).
- 250 Timm (wie Anm. 239), S. 19.
- 251 Ebd., S. 18.
- 252 Alexander Baumgarten, *Geschichte der Weltliteratur. Ergänzungsband zu I-VI. Untersuchungen und Urteile zu den Literaturen verschiedener Völker. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. 1912, S. 324; ders., *Göthe. Sein Leben und seine Werke*, 4. Bde, Freiburg 1879-1886, (1911 v. Alois Stockmann bearbeitete 3. Auflage, 2.Bde); Theodor Vogel, *Gott, Gemüt und Welt. Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion*, Leipzig 1888; Sabine Schreiner, *Sprachenlernen in Lebensgeschichten der Goethezeit*, München 1992, S. 81; Janet Boatín, *Die Gemeinde des Olympiers. Goethekult und Goethe-Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich*. In: Michael Geyer/Lucian Hölscher, *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und Religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland* (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 8), Göttingen 2006, S. 229-252, bes. S. 246.
- 253 Baur (wie Anm. 23), S. 143.

- 254 Kölner Abschiedsvorlesung Prof. Werner Kellers am 8. Mai 1996: Rahe (wie Anm. 22), S. 179.
- 255 Romano Guardini, In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken, Mainz 1932, S. 21; Karl-Josef Kuschel, Zwischen Modernismuskrise und Modernekritik: Romano Guardini. In: Theologische Quartalschrift 184, 2004, S. 158-184, bes. S. 158 u. 183; Peter Hofmann (wie Anm. 132), S. 41
- 255a Vgl. dazu Dieter Arendt, Fausts Gipfelblick ins „ewig Leere“ der mephistophelischen Welt. In: Germanisch-Romanische Monatschrift NF 55, 2007, S. S. 319ff., bes. S. 332 Anm. 20.
- 256 Peter Wust, Ungewissheit und Wagnis, München und Kempten 1950, S. 172; Heinrich August Winkler, Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung, Bd. 2, München 2000, S. 24.
- 257 Rahe (wie Anm. 22).
- 258 Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München 1963, S. 72; Werner Keller, Goethes dichterische Bildlichkeit. Eine Grundlegung, München 1972, S. 102 Anm. 2.
- 259 Krech (wie Anm. 211), S. 52ff.
- 260 Friedrich H. Tenbruck, Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.), Religion und Kultur (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 33), Opladen 1993, S. 31-67, bes. S. 63; zum Vorwurf des Evolutionismus vgl. Friedrich H. Tenbruck, Das Werk Max Webers. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27, 1975, S. 663-702, bes. S. 682.
- 261 Albert Bielschowsky, Goethe. Sein Leben und seine Werke, 2 Bde, München 1895-1904; Boatín (wie Anm. 252), S. 234; Friedrich Gundolf, Goethe, Berlin 1916; Erich Franz, Goethe als religiöser Denker, Tübingen 1932; Friedrich Muckermann, Goethe, Bonn 1931; Kindermann (wie Anm. 48), S. 247f. u. 378f. Neuerdings im Überblick zu Goethes Naturanschauung und Positionen theologischer Kritik: Peter Hofmann (wie Anm. 134) , S. 27-85.
- 262 Hubert Gruber, Friedrich Muckermann S.J. 1883-1946. Ein katholischer Publizist in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 61), Mainz 1993, S. 104.
- 263 Ebd., S. 105; Schreiner (wie Anm. 252), S. 79f., bes. S. 81.
- 264 Gruber (wie Anm. 262), S. 131.

- 265 Ebd., S. 119-134.
- 266 Weber (wie Anm. 3), S. 204; Tenbruck (wie Anm. 188), S. 71 u. 86.
- 267 Ebd., S. 4; Tenbruck (wie Anm. 188), S. 86; Riccardo Bavaj, Modernisierung, Modernität und Moderne. Ein wissenschaftlicher Diskurs und seine Bedeutung für die historische Einordnung des „Dritten Reiches“. In: Historisches Jahrbuch 125, 2005, S. 433.
- 267a Karl Schlögel, Terror und Traum. *Moskau 1937*, München 2008, S. 136-140 u. 146-152.
- 268 Peter Knauer, Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“. In: Zeitschrift für katholische Theologie 124, 2002, S. 312-325, bes. S. 325.
- 269 Metz (wie Anm. 39), S. 69; Kuschel (wie Anm. 255), S. 178.
- 270 Jean Paul, Flegeljahre. In: ders., Werke, Bd. 2, München 1959, S. 1008; Jean Paul, Impromptus, welche ich künftig in Stammbücher schreiben werde. In: Ders., Sämtliche Werke, Berlin 1840-42, Bd. 33, S.80; Gertrud Höhler, Das Glück. Illusion oder Ziel für eine humanere Gesellschaft, Düsseldorf/Wien 1985, S. 42.
- 271 Rüdiger Zill, „Substrukturen des Denkens“. Grenzen und Perspektiven einer Metapherngeschichte nach Hans Blumenberg. In: Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, hg. v. Hans Erich Bödeker (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002, S. 209-258, hier S. 226.
- 272 Jürgen Habermas, Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von B. Scholem. In: Merkur 356 (32, 1978), S. 96-104, hier: S. 104; Reikerstorfer (wie Anm. 39), S. 41.
- 273 Goethe, Geistesepochen, nach Hermanns neusten Mitteilungen. In: Goethes Werke (wie Anm. 21), HA, Bd. 12, S. 298-300, bes. S. 300.
- 274 H. H. Houben (Hg.), Johann Peter Eckermann. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, Leipzig 1939, S. 380f.
- 275 Hubert Knoblauch, Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenz-erfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Europa. In: ebd., S. 295-307, bes. S. 295.
- 276 Klaus Eder, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: Berliner Journal für Soziologie 12, 2002, S. 331-343, bes. S. 338; Johann Reikerstorfer, Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz. In: Orientierung 70, 2006 (H. 3 vom 15. 02. 2006); S. 31-34.
- 277 Eder (wie Anm. 276), S. 338.

- 278 Ebd., S. 338f.
- 279 Ebd., S. 331 u. 337.
- 280 Ebd., S. 331 u. 335.
- 281 Ebd., S. 339; Knoblauch (wie Anm. 276), S. 295- 307.
- 282 Knoblauch (wie Anm. 276), S. 303.
- 283 Wilhelm Hennis, Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1996, S. 20f.
- 284 Eder (wie Anm. 276), S. 338; Bjarne Jacobsen, Hiatus Irrationalis. Der Bruch zwischen Sein und Sollen. In: Max Webers ‚Religions-systematik‘, hg. v. Hans G. Kippenberg u. Martin Riesebrodt, Tübingen 2001, S. 31-50, bes. S. 37.
- 285 Eder (wie Anm. 276), S. 338.
- 286 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2013, S. 21; dazu vgl. Gunnar Folke Schuppert, Wege in die moderne Welt. Globalisierung von Staatlichkeit als Kommunikationsgeschichte, Frankfurt/M. 2015, S. 186ff.
- 287 Hans-Walter Ruckebauer, Homo ludens auf der Datenautobahn: das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten. In: Cyberethik (wie Anm. 148), S. 81ff.
- 288 Marramao (wie Anm. 178), S. 33 (Hervorhebung im Text).

Das Bergkloster „Montserrat“ symbolisiert mit dem Rolandlied eine grundlegende christlich-lateinische Weltansicht, die in Spanien, Frankreich und Deutschland kulturelle Ziele, Entfaltungen und institutionelle „Gründungen“ metaphorisch-anschaulich und wirklichkeitsnah den Menschen augenfällig machten. Dieser enge geistliche und reichspolitische Einheitsgedanke im Christentum, in der Literatur und Geistesbildung war vorbildhaft bzw. mustergültig. Die vorliegende Untersuchung konturiert theologische Leitlinien strategisch-sprachlicher Entwicklung, darunter das karolingische, ottonische und salische Kaisertum, die Idealisierung des Kreuzrittertums und Auswirkungen der Reformation.

Kulturgeschichtlich erwarb die Benediktinerabtei in den Pyrenäen höchste Wertschätzung. So entsteht ein überaus lebendiges Bild, das die Veränderungen kulturellen Lebens und neuer Realitäten thematisch nachzeichnet: Im Hochmittelalter überlagern sich Stilmittel der Sinnbilder von Prosa und Poesie oder gehen leicht ineinander über. Goethe erlebte als Zeitgenosse schließlich die „Französische Revolution“ und ihre Nachwirkungen im Prozess der Moderne, die in der Forschung heutzutage den Eindruck eines Erinnerungs- und Ordnungsverlustes der Memoria hinterlassen: Erwächst daraus die verantwortungsvolle Einsicht in die „Insularität“ und „Pluralität“ von Lebensschemata sozialer Wirklichkeit?

ISBN 978-3-96424-013-2



9 783964 240132