

Katholische Kunst angesichts der Reformation

Notizen zu Konfessionalisierung, konfessioneller Identität und Kontextforschung anlässlich einer Neuerscheinung*

Von THOMAS PACKEISER

Vor gut zehn Jahren sendete ein wortführender Frühneuzeit-Historiker den Hilferuf aus, daß die Reformation (als Forschungsgegenstand) zu verschwinden drohe, ja daß sie vielleicht sogar schon verloren sei¹ – wobei man für die hier anstehenden Überlegungen wohl hinzufügen müßte: „... damit auch alles, was wider die Reformation zeitlich mit ihr verbunden ist.“ Denn ein jüngst erschienener Tagungsband betrachtet die Reformation von einer Warte her, von der man ihr Verschwinden eigentlich begrüßt hätte: Es ist der Standort der zeitgenössischen ‚Gegner‘ Luthers, einer römisch-katholischen Kunst angesichts der Reformation, die sich *kunsthistorisch* über dieses Gegnerschaftsmotiv zwar zusammenschloß, aber je stärker inhaltlichen und geschichtsphilosophischen Vorurteilen unterstand, je raumgreifender das Luthergedenken als Staatsanliegen und kulturtheologische Angelegenheit ausfiel. Dieser „gegen-reformatorischen“ Bewegung in ihren Auftragswerken nachzugehen, geschieht somit in unbedingter Rückversicherung der jeweiligen Objekte selbst. Sie kann auf die angesonnene Begrifflichkeit einer historisch-kritischen Auseinandersetzung allerdings nicht verzichten. Hierzu gehören virulente Konzepte wie ‚Konfessionalisierung‘ und ‚konfessionelle Identität‘, die gewiß der Beobachtersprache angehören, über einen „kontrollierten Anachronismus“ aber viel über die Veränderungen des Sehens und seiner (sprachlich vermittelten) Wertmaßstäbe aussagen. Eben dies leistet methodisch die Beachtung des Kontextes².

* Der Beitrag nutzt den Schwung einer Rede, die am 1. Oktober 2008 anlässlich der Präsentation des in Anm. 2 angeführten Buches gehalten wurde. Mittelpunkt dieses Abends im Erbacher Hof, Akademie des Bistums Mainz, war Karl Kardinal Lehmann. Ihm wurde der benannte Band zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe übergeben, ihm sei auch dieser Text als eine thematische Nachreichung gewidmet. Für ihre (wieder einmal) hilfreich-kritische Lektüre danke ich Gabriele Wimböck und Susanne Wegmann.

¹ H. SCHILLING, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?* (1998), erneut in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, hg. von L. SCHORN-SCHÜTTE und O. MÖRKE (= *Historische Forschungen* 75) (Berlin 2002) 11–31, hier 11 („Uns ist die Reformation abhanden gekommen!“). – Zum Stellenwert dieser Einschätzung in Schillings ‚Geschichtswerk‘ selbst s. T. A. BRADY, JR., „We Have Lost the Reformation“ – Heinz Schilling and the Rise of the Confessionalization Thesis, in: S. EHRENPREIS/U. LOTZ-HEUMANN/O. MÖRKE/L. SCHORN-SCHÜTTE (Hgg.), *Weg der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag* (= *Historische Forschungen* 85) (Berlin 2007) 33–56.

² Die Problematik, ihre Terminologie und wichtigsten Forschungsbeiträge erfaßt A. TACKE, Einleitung in den Tagungsband mit Überlegungen zu dem neuen Forschungsfeld „Gegen die Reformation gerichtete Kunstwerke vor dem Tridentinum“, in: DERS. (Hg.), *Kunst und Kon-*

I. Zeitepochen als Glaubensfragen

Heinz Schilling, der die eingangs genannte Verlustanzeige schaltete, zehrt von Überlegungen aus eben dieser Richtung. Ihm scheint die Reformation verschattet vor allem durch die wissenschaftliche Strahlkraft des nachfolgenden, von Schilling selbst eingeführten Zeitalters der Konfessionalisierung; und er sieht ihren Epochenstatus degradiert durch eine Mittelaltergeschichte, die seit längerem schon ihr Gebiet als eine Reformzeit bestimmte hatte und ‚Alteuropa‘ bis 1789 reichen ließ. Allerdings will Schilling an der Reformation keine Trauerarbeit leisten, sondern belebend an ihr handeln. Es fehlt nicht an Lockerungsübungen, die Denkblockaden lösen sollen. Zu ihnen gehört der Vorschlag, von einer Kontinuität des Wandels, nicht einer Kontinuität von Strukturen auszugehen. Hierzu gehört ferner die Aufforderung, die Reformation rezeptionsgeschichtlich rückzugewinnen, und schließlich die lebhafteste Rede von ihrer „Sandwichlage – zwischen ‚gestalteter Verdichtung‘ des späten Mittelalters [P. Moraw] und eigentlicher frühneuzeitlicher Formierung im Zeichen des Konfessionalismus seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert.“³

Zuständigkeitshalber wurde diese Metapher von der protestantischen Kirchengeschichte zwar aufgegriffen, allerdings auch gleich wieder zurückgegeben; verbunden mit dem nonchalanten Hinweis, daß der Geschmack des ganzen Sandwichs nun doch entscheidend von der Mitte herrühre⁴. Dies ist sicher nicht ganz falsch, handelt sich aber einige Nachgedanken ein⁵. Darunter fällt etwa die

fession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubenspaltung 1517–1563 (Regensburg 2008) 13–33, bes. 15 zum Anliegen der Kontextforschung. Zur „gegen-reformatorischen Kunst“ s. Anm. 71, zum „kontrollierten Anachronismus“ Anm. 45.

³ SCHILLING (Anm. 1) 21.

⁴ G. SEEBASS, Reformation als Epoche, in: EHRENPREIS u. a. (Anm. 1) 21–32, hier 32. Andere Kirchenhistoriker störten sich stärker an der unklaren Pluralität des ausgemachten Verlustes: T. KAUFMANN, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (= Spätmittelalter und Reformation, NR 29) (Tübingen 2006) 6 Anm. 14: „Nicht zu entscheiden vermag ich, ob man die von Schilling benutzte 1. Person Plural rhetorisch als pluralis majestatis, als homiletisches ‚Wir‘ oder als kollektiven Stoßseufzer der Poenitenten zu deuten hat.“ Zum Umfeld dieser Aussagen vgl. die Summe der Beiträge in: W. KINZIG/V. LEPPIN/G. WARTENBERG (Hgg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15) (Leipzig 2004).

⁵ So hat auch Schilling seine Metapher nicht weiter ausgebaut, sondern als Bildlieferanten den modernen Flugbetrieb gewählt: „das späte Mittelalter war die boarding-, die Reformation die runway- und die Konfessionalisierung die take-off-Phase der alteuropäischen Disziplinierung“; H. SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: DERS./W. REINHARD (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135 bzw. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198) (Münster bzw. Gütersloh 1995) 1–49, hier 2. – Freilich steht auch dieser Vergleich der Nachfrage offen: etwa hinsichtlich der Sicherheits- und Zollkontrollen, die vorab zu durchlaufen sind, wieviel Handgepäck den

Frage nach den Zutaten, ja möglichen Geschmacksverstärkern, die diese Mitte erst so richtig aufladen. Sie zu stellen, heißt dabei auch, den Arbeitsbedingungen nachgehen, unter denen diese Geschichtszubereitung entsteht. Überdies hat sich das Essverhalten seit Leopold von Ranke doch soweit geändert, daß man die Epochen nicht mehr als strikte Menüfolgen schwergewichtiger Mahlzeiten wahrnimmt. Man ist vielmehr gewohnt – und das gibt die Sandwichmetapher vielleicht als Letztes noch her – sich an kleineren Portionen zu erfreuen und das Drumherum der Tafel mit zu würdigen⁶.

Hatte Ranke nämlich die Reformation kategorisch in eine Geschichtsmechanik von Reformation, Gegenreformation und Aufklärung eingespannt⁷, so werden seit nunmehr 50 Jahren, genauer: seitdem die ‚Frühe Neuzeit‘ in der deutschen Geschichtslandschaft auftauchte, verstärkt Zwischengänge und Nebenbewegungen sichtbar. Ich nenne zwei Betrachtungsweisen, die im ökumenischen Vorfeld des Zweiten Vatikanums reüssierten, wovon die erste aus der Kirchengeschichte zwar kommt, aber gesamteuropäisch denkt, während die zweite allgemeineschichtlich ist, die Kirchengeschichte aber meint.

Der erste Fall ist die ‚katholische Reform‘ Hubert Jedin, die der Bonner Kirchenhistoriker anfangs als katholische Reformation, im Sinne kirchlicher Selbstbesinnung, neben die Gegenreformation, als katholische Selbstbehauptung, gestellt hatte⁸. Indem Jedin Mitte der 1960er Jahre beide Begriffe zu einem

Abhebenden erlaubt sei, oder aber, ob ‚die Bilder‘ im Flugzeug selbst eher dem Bordprogramm zugehören oder Verhaltenspiktogramme sind? Vgl. T. PACKEISER, Zum Austausch von Konfessionalisierungsforschung und Kunstgeschichte, in: ARG 93 (2002) 317–338, hier 324 Anm. 26.

⁶ Diese Deutungsentwicklung im Überblick zuletzt bei S. EHRENPREIS/U. LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter, 2. Aufl. (Darmstadt 2008) 17–29 und O. MÖRKE, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 74) (München 2005) 67–87.

⁷ W. REINHARD, Abschied von der „Gegenreformation“ und neue Perspektiven der Forschung, in: V. VON FLEMMING (Hg.), Aspekte der Gegenreformation (= Zeitsprünge 1, Heft 3/4) (Frankfurt am Main 1997) 440–451, hier 441 kennzeichnet die säkulare Leitthematik wie folgt: „Begriffsgeschichtlich gehört ‚Gegenreformation‘ in den Sinnhorizont des Konfessionalismus und der etatistischen Geschichtsteologie [...]. Danach folgte die reaktionäre ‚Gegenreformation‘ des Katholizismus auf die progressive ‚Reformation‘ des Protestantismus. Dadurch wurde dessen vollständiger Sieg, der in Deutschland eigentlich angesagt gewesen wäre, verhindert und statt dessen das Chaos der Glaubenskriege ausgelöst. Retter der Menschheit aus dieser konfessionellen Selbstzerfleischung ist der religiös neutrale moderne Machtstaat, wie er vor allem Friedrich II. von Preußen vorschwebte.“

⁸ H. JEDIN, Katholische Reformation oder Gegenreformation? (1946), auszugsweise erneut in: E. W. ZEEDEN (Hg.), Gegenreformation (= Wege der Forschung 311) (Darmstadt 1973) 46–81, hier 80. Zur Beziehung der beiden Begriffe s. G. MARON, Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE XVII (1989) 45–72, hier 45–47 sowie zuletzt die Ausführungen bei A. P. LUTTENBERGER, Einleitung, in: DERS. (Hg.), Katholische Reform und Konfessionalisierung (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17) (Darmstadt 2006) 1–85, hier 1: ‚Gegenreformation‘ steht für ein „historiographisches Konzept [...], das die nachtridentinische Reformbewegung als bloße Reaktion auf die lutherische Reformation erklärte, ihre militanten Formen stark betonte, eine spezifische Tendenz zur Politisierung der Religion unterstellte und eine genuin katholische“

entwicklungsbestimmten Korrelat zusammenzog, erzielte er hierüber jene entscheidende Abschwächung, daß die Alte Kirche schon während des Trienter Konzils nicht mehr diesselbe war, ihre Erneuerung also nicht durch äußeren Anstoß erfolgte, sondern ein selbstbewußtes Anliegen fortdauernder Reformbestrebungen war, durch die man in Trient das Vorhandene berechtigt und in gereinigter Form übernehmen durfte⁹. Das zweite Modell ist die ‚Konfessionsbildung‘, die der Tübinger Allgemeinhistoriker Ernst Walter Zeeden Mitte der 1950er Jahre und wiederum über eine Begriffsverschränkung entwickelte. Innerhalb des für Zeeden mit der Reformation einsetzenden ‚Zeitalters der Glaubenskämpfe‘ lenkte die Konfessionsbildung hier den Blick auf den sich formenden Charakter der Konfessionen, verstanden als ein institutionell gebotenes Strukturphänomen kulturell-geistiger und organisatorischer Abgrenzung und Stabilisierung¹⁰. Hierfür hatte Zeeden besonders die Visitationspraxis und die gelebte Frömmigkeit nördlich der Alpen im Blick. Er betrachtete den Vorgang also nicht als eine weitgehend pädagogische Formierung von oben nach unten, sondern sah das Kirchenvolk durchaus „als Partner“ der Konfessionsbildung¹¹.

II. Glaubensfragen als Stilsprachen

Nun ist die Kunstgeschichtsforschung in erster Linie ‚Sach-Walterin‘ und ihrer akademischen Formung nach Ideengeschichte. Für sich betrachtet wäre also keineswegs zwingend, daß sie diese Konzepte auf Kunst und Architektur der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts überträgt. Zwar kommen ihr die Ansätze von Jedin und Zeeden entgegen, insoweit diese die Kategorien ‚Form‘ und ‚Bild‘

liche Reformkontinuität nicht anerkennen mochte oder als rückwärts gewandt und reaktionär diskreditierte.“

⁹ Vgl. die Begriffserläuterung durch Jedin selbst, in: E. ISELOH/H. JEDIN/J. GLAZIK, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation* (= Handbuch der Kirchengeschichte IV) (Freiburg 1967) 449f. – Eine prägnante Charakterisierung von Jedin ansonsten sehr konstanter und diszipliniert geführter Begrifflichkeit bietet J. W. O'MALLEY, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, 3. Aufl. (Cambridge, Mass. – London 2002) 54–64. Forschungsgeschichtlich ergänzende Beobachtungen hierzu enthält die Besprechung durch C. JOBST, in: *Journal für Kunstgeschichte* 6 (2007) 215–219.

¹⁰ E. W. ZEEDEN, *Zur Periodisierung und Terminologie des Zeitalters der Reformation und Gegenreformation* (1956), erneut in: DERS., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Stuttgart 1985) 60–66, hier 65; DERS., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (1958), erneut in: ebd. 67–112, hier 69. Die kulturgeschichtlichen Belange und Folgen werden von Zeeden in der Diktion seiner Zeit vermittelt. Aber auch er spricht bereits von ‚Konfessionalisierung‘ (ebd. 111), und zwar im bezeichnenden Zusammenhang der Frage nach den „eigentlichen Träger[n]“ dieses Prozesses.

¹¹ ZEEDEN (Anm. 10) 80. Eine Würdigung Zeedens wider die nachträgliche Vereinnahmung (und wohl auch Depravierung) durch die Konfessionalisierungsforschung unternimmt H. KLUETING, „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: *HZ* 277 (2003) 309–341, hier 316f., 324f.

zentral enthalten¹². Wenn die Kunstgeschichtsforschung nachgerade zur ‚katholischen Reform‘ aber Kontakt suchte, so deshalb, weil die ‚Renaissance‘ diesen Zeitraum weder sinnvoll noch fachspezifisch vertreten konnte. Die Gründe hierfür sind kontrapunktisch mit Rankes Periodisierung verbunden und umspielen ihrerseits die Grenzen der ‚Bindestrich-Geschichten‘ zur Allgemeingeschichte: Zwar hat Jedin Rankes Tatsachengeschichte kirchenhistorisch reformuliert, er hat dadurch aber – eben weil er eine ‚positive‘ Kirchengeschichte als „historische Theologie“ (A. Ehrhard) schrieb – namentlich die aus dem Mittelalter herausführenden und den Reform-Begriff darin absichernden Handreichungen der französischen Mentalitätsgeschichte nicht aufgreifen können¹³. Verstrich so die Möglichkeit zur interdisziplinären Kulturgeschichte¹⁴, mußte sich die Kunst der Glaubensspaltung weiterhin stilgeschichtlich zwischen ‚Gotik‘ und ‚Barock‘ abspielen – in einer Zeitphase mithin, an der sich der Begriff ‚Renaissance‘ heillos deshalb verheben mußte, weil er eine Einheitskultur beerben, antike Wiedergewinnung leisten und Individualisierungsprozesse zugleich auflösen sollte. In diesem Sinne trug die Renaissance zwar allerorts die Signatur humanistischen Vermögens. Sie war aber gewiß ebensowenig vereinbar mit der als Bilderkampf zwar höchst rhetorischen, letztlich aber stilllosen Reformation, wie umgekehrt das Festhalten an der Gotik kaum umstandslos als altgläubig oder gar altbacken qualifiziert werden konnte¹⁵.

So umfassend hatte Ranke also die Reformation mit Sonderrechten ausgestattet, daß sie (jedenfalls hierzulande) auch die Stilfolgen außer kraft setzte, und sich die Interessen von Nationalgefühl, Bekenntnis und Kennerschaft letztbegründlich blockierten¹⁶. Während der Kunstgeschichtsforschung der Barock

¹² Vgl. J. BURKHARDT, *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617* (Stuttgart 2002) 77 („Aufbauleistung“).

¹³ Dazu O'MALLEY (Anm. 9) 57–61; versöhnlicher zu den Ranke-Motiven H. ALBERIGO, Hubert Jedin als Geschichtsschreiber 1900–1980, in: H. SMOLINSKY (Hg.), *Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980)* (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 61) (Münster 2001) 19–43, bes. 27, 31 f. – Zur verzögerten Wirkung der Annales-Schule in der deutschen Mediävistik der Nachkriegszeit s. etwa M. BORGOLTE, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit* (= HZ, Beihefte NF 22) (München 1996) 445–476.

¹⁴ Davon ungeschmälert bleibt Jedins Verdienst, kunstgeschichtliche Fragestellungen verfolgt und interdisziplinär aufbereitet zu haben; s. etwa H. JEDIN, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung* (1935, ergänzt 1963), erneut in: DERS., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. II (Freiburg 1966) 460–498.

¹⁵ Zur kunsthistorischen Diskussion des Phänomens s. C. EUSKIRCHEN/S. HOPPE/N. NUSSBAUM (Hgg.), *Wege zur Renaissance. Beobachtungen zu den Anfängen neuzeitlicher Kunstauffassung im Rheinland und den Nachbargebieten um 1500* (Sigurd Greven-Kolloquium zur Renaissanceforschung) (Köln 2003); s. ferner den Bericht von A. KOBE/A. LANG, *Le Gothique de la Renaissance*. Tagung im Centre de recherche André Chastel in Paris, 12.–16. Juli 2007, in: *Frühneuzeit-Info* 19 (2008) 118–120.

¹⁶ Vgl. V. REINHARDT, *Der Primat der Innerlichkeit und die Probleme des Reiches. Zum deutschen Nationalgefühl der frühen Neuzeit*, in: B. MARTIN (Hg.), *Deutschland in Europa. Ein kritischer Rückblick* (München 1992) 88–104.

recht überzeugend mit der Gegenreformation zusammenkam¹⁷, bezog man bei der Reformation den Verlust einer einheitlichen Stilsprache, den religiösen Umbruch und handwerklichen Niedergang vorwiegend raunend aufeinander.

Gewiß liegen die Spitzenbeispiele hierfür schon etwas länger zurück, was daran liegt, daß sie sehr tief nach deutscher Innerlichkeit schürften. So konnte 1926 etwa Georg Dehio der bildenden Kunst ins Stammbuch schreiben, daß die wesentlichen ästhetischen Errungenschaften der Reformation eigentlich anderswo zu suchen wären: „Womit Luther die Herzen rührte“, so Dehio im dritten Band seiner Geschichte der deutschen Kunst, „das war seine mächtige Sprachkunst, die in seinem Munde hinreißende Musik wurde. Seine Bibelübersetzung und die durch den protestantischen Schulunterricht im Volk verbreitete Leselust haben mehr als etwas sonst der bildenden Kunst das Wasser abgegraben. Zuge-spitzt gesagt: Das deutsche Volk hat sich durch zu vieles Lesen die Augen verdorben. Die wahren protestantischen Künste wurden in Zukunft Poesie und Musik.“¹⁸ – Wahre Epochenliebe liest sich anders! Weitere Lektüre macht dann auch klar, daß Dehio sich lieber vor den großen Toten Dürer und Grünewald verbeugt als die Restbewahrer ansprechend-anspruchsvoller Kunst unter den Altgläubigen zu suchen¹⁹. Der Wortgestus ist aber hier schon deutlich: Es ist die Entschuldigung für einen Gegenstand unterhalb des sonst verhandelten Niveaus, für ein Geschäft, das man aus Ehrengründen eigentlich ablehnen müßte, aber weniger der Sache wegen als der Zuständigkeit halber dennoch betreibt.

Zwar bestand im zeitlichen Umfeld des Dehio-Notats durchaus die Tendenz, die Kunst Mitteleuropas über den Begriff des Manierismus aufzuwerten. Allerdings bezog sich die Erfindung dieses „stilbedachten Stils“ (J. Shearman)²⁰ derart selbstreferenziell auf die diagnostische Komponente kunsthistorischen Schauens, daß die überkommenen Konfessionsmaßstäbe hinter dem Eigenrecht manieristischer Formsprache weiterhin gültig bleiben konnten:²¹ Stellte hier die

¹⁷ Zum interdisziplinären Status zuletzt etwa D. J. WEISS, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick* (Darmstadt 2005) 162–166. Diese Relevanz gewinnt der Barock-Begriff nachgerade unter Erfahrungsaspekten, die seine historische Konfiguration als komplexe und synthetische Erlebensform (seit jeher) mit rezenten Pluralitäts- und Intermedialitätserfahrungen verschalte(te)n; vgl. C. BUCI-GLUCKSMANN, *Barock und Komplexität: Eine Ästhetik des Virtuellen*, in: P. J. BURGARD (Hg.), *Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche* (Wien – Köln – Weimar 2001) 205–212 sowie J. IMORDE, *Barock und Moderne. Zum Problem zeitgebundener Geschichtsschreibung*, in: A. KREUL (Hg.), *Barock als Aufgabe* (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 40) (Wiesbaden 2005) 179–212. Auf den Bau(stellen)-Alltag bezogen, indes nicht minder aussagekräftig: H. ZÜCKERT, *Barockbau-Erfahrungen von Bauherren und Untertanen*, in: P. MÜNCH (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (= HZ, Beihefte NF 31) (München 2001) 451–469.

¹⁸ G. DEHIO, *Geschichte der deutschen Kunst*, Textbd. III (2. Aufl. Leipzig 1931) 16f.

¹⁹ Dafür befindet sich Dehio eben zu sehr auf dem deutschen Sonderweg, ist ihm (ebd. 32) Kardinal Albrecht etwa „einer der ersten, der sich den Jesuiten in die Arme warf.“

²⁰ A. BEYER, *Späthumanismus. Zu Aspekten des Fortlebens der Kunst nach dem Ende der Renaissance*, in: N. HAMMERSTEIN/G. WALTHER (Hgg.), *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche* (Göttingen 2000) 287–299, hier 291 übersetzt so Shearmans „stylish style“ von 1967.

²¹ Zu Durchsetzung und Leitkategorien des Manierismus-Begriffs s. H. BREDEKAMP, *Der*

‚deutsche Renaissance‘ eine verwirrende Kombination von gotischer Tiefenstruktur und modernem Ornament dar, blieb sie darin letztlich ein Problem des Nord-Süd-Gefälles zwischen Italien und Deutschland. Ein Problem, das es entweder künstlergeschichtlich zu verkleinern oder aber kunstpsychologisch auf Motive nationaler Geschichtskultur zu beziehen galt²². In diesem Sinne amalgamierten die Faktoren Innerlichkeit, Reform und Reformation auf eine Weise, die katholische Spielarten des Phänomens vollends merkwürdig machten²³.

Just auf diese zweite, quasi ikonologische Betrachtungsweise hin darf man nun behaupten, daß Dehios Einschätzung unterschwellig doch weiterwirkte – und zwar durchaus über den Denkwechsel von 1968 hinweg, der die Kunstgeschichte ideologiekritisch erreichte, stilkritisch die Bälle fortan flachhielt und formalistische Tendenzen gesellschaftsorientiert aufbrach. Wenn hierüber das Heraustreten der Kunst aus kirchlichen Funktionen zu einem entscheidenden Wertungskriterium wurde – eine Kunst meinend, die nun zu sich selbst kommen durfte, oder aber in neue, bevorzugt mediale und politische Bezüge eintrat²⁴ –, so war den Gegnern der Reformation indes gar nicht mehr zu helfen. An eben jener Kirchenbindung immerzu festhaltend, waren sie mediengeschichtlich rückständig und Verlierer der Kunstgeschichte zugleich. Der herrschenden Funktionsperspektive mußte der katholische Bildungsgang unzugänglich, mußte katholisches Kunstwollen suspekt bleiben, solange nicht der Jesuitenorden oder das Bilderdekret des Trienter Konzils die Sache organisatorisch bis wirkungsbedacht in den Griff bekamen, sie entwicklungsgeschichtlich damit erst faßlich wurde²⁵.

Manierismus. Zur Problematik einer kunsthistorischen Erfindung, in: W. BRAUNGART (Hg.), *Manier und Manierismus* (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 106) (Tübingen 2000) 109–129 sowie V. SCHROEDER, *El Greco im frühen deutschen Expressionismus. Von der Kunstgeschichte als Stilgeschichte zur Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* (= Europäische Hochschulschriften XXVIII/329) (Frankfurt am Main 1998) 24–34.

²² A. BARTETZKY, *Mißverständnisse, Manipulationen und Mythen. Anmerkungen zur Stellung des Baumeisters in der „Deutschen Renaissance“*, in: DERS. (Hg.), *Die Baumeister der „Deutschen Renaissance“. Ein Mythos der Kunstgeschichte?* (Beucha 2004) 257–266; H. HIPPEL, *Manierismus als Stilbegriff in der Architekturgeschichte*, in: BRAUNGART (Anm. 21) 169–201.

²³ Symptomatisch hierfür bevorzugen zwei jüngere Arbeiten zur ‚Echtergotik‘ daher eine von Mentalitätsfragen abweichende, strukturbetonte Deutung: W. SCHNEIDER, *Aspectus populi. Kirchenräume der Katholischen Reform und ihre Bildordnungen im Bistum Würzburg* (= Kirche, Kunst und Kultur in Franken 8) (Regensburg 1999) geht von Prinzipien der Raumordnung aus, indem er Visitationsberichte inventarisch und ikonographisch gegenliest; B. SCHOCK-WERNER, *Die Bauten im Fürstbistum Würzburg unter Julius Echter von Mespelbrunn 1573–1617. Struktur, Organisation, Finanzierung und künstlerische Bewertung* (Regensburg 2005) betrachtet die ‚Echter-Gotik‘ als bauorganisatorische Formgelegenheit innerhalb einer nachgotischen Strömung.

²⁴ Als Referenztext hierfür gilt: W. HOFMANN, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion*, in: DERS. (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle* (München 1983) 23–71.

²⁵ Vgl. auf Inhalt und Gehalt hin etwa S. KUMMER, *„Doceant Episcopi“ Auswirkungen des Trienter Bilderdekrets im römischen Kirchenraum*, in: ZKuG 56 (1993) 508–533.

III. Von Formgegebenheiten zu Vergleichsofferten

Eben diese Tendenz zur Aufwärts-, also Einheitsgeschichte hat man in den letzten zwei Jahrzehnten bekanntlich kritisch bewertet: Denn die ‚Rückkehr des Individuellen‘ in die Geschichtsschreibung betonte nicht nur die jeweilige Besonderheit der historischen Verhältnisse, sondern fragte auch nach dem Verhältnis individueller Selbstbehauptung zu ihren ‚Vorgaben‘ in materieller, gesellschaftlicher und semiotischer Hinsicht²⁶. Denknötwendig führte diese Kehre auch zu den kommunikativen Eigenschaften der Medien, deren Untersuchung die Suche nach den Konstruktions-, Ordnungs- und Aneignungsverfahren überhaupt erst zu leisten versprach. Ein Beispiel hierfür findet sich etwa bei Luther, für den zunehmend deutlicher wird, daß er eine Systematisierung des Bildproblems zwar nirgends angeht, eine Bildtheologie allerdings dennoch freigesetzt hat, gleichwohl verstreut und im anthropologisch-intermedialen Sinne jener besonderen Wirkmacht der von Gott geschenkten Sprachbilder²⁷. Die katholische Probe auf's Exempel gelingt abermals beim Jesuitenorden, dem die Ausprägung eines eigenen Stils (so verschiedentlich in der Manierismus-Debatte behauptet), hauptsächlich deswegen abgesprochen wurde, weil der Bildgebrauch des Ordens vor allem inhaltlich bestimmt war, er im Kirchenbau überdies eine gegebene Vielfalt an Vorbildern auf individuelle Weise umsetzte²⁸.

Vielleicht machen es die betreffenden Objekte hier einem auch nicht immer leicht. Zumal sie überwiegend mit kleinen Namen verbunden sind, nur fallweise vorbarocken Nervenkitzel versprechen und „Schlagbilder“ weitgehend unterlassen²⁹. In der Summe ist von aufwandsbewußten, aber dezenten Kunstübungen

²⁶ Aus der Fülle programmatischer Texte hierzu besonders lesenswert: U. DANIEL, *Erfahren und verfahren. Überlegungen zu einer künftigen Erfahrungsgeschichte*, in: J. FLEMMING/P. PUPPEL/W. TROSSBACH/C. VANJA (Hgg.), *Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse. Festschrift für Heide Wunder zum 65. Geburtstag* (= Kasseler Semesterbücher/Studia Cassellana 14) (Kassel 2004) 9–30; I. GILCHER-HOLTEY, *Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 24 (1998) 476–497; B. STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: *ZHF* 31 (2004) 489–527; S. S. TSCHOPP, *Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte*, in: *HZ* 280 (2005) 39–81.

²⁷ Vgl. T. LENTES, *Zwischen Adiaphora und Artefakt. Bildbestreitung in der Reformation*, in: R. HOEPS (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. I (Paderborn 2007) 217–240, hier 219–222; J. A. STEIGER, *Fünf Zentralthemen der Theologie Martin Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla* (= *Studies in the History of Christian Thought CIV*) (Leiden – Boston – Köln 2002) 118–139. Zur künstlerischen Konkrektion vgl. das Fazit von F. STRECKER, *Bildende Kunst*, in: A. BEUTEL (Hg.), *Luther-Handbuch* (Tübingen 2005) 244–249, hier 248 f.: „Luthers Einfluß auf die neue, lutherische Kunst war begrenzt, wurde erst nach 1560 identitätsstiftend und beschränkte sich im wesentlichen auf die Ikonographie.“

²⁸ J. C. SMITH, *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Gemany* (Oxford – Princeton 2002) 121, 135 f.; dazu die Besprechung durch C. HECHT, in: *AKuG* 88 (2006) 234–237.

²⁹ Zu den Gründen hierfür später. An dieser Stelle sei nur angedeutet, daß die kulturpessi-

zu sprechen, die, sofern wir vor den Memorialbildern der Bischöfe, der Domherren oder Äbte stehen, ihren Amts- oder Pietätsauftrag zur Traditionswahrung nutzten. Konfrontative Tendenzen hingegen sprechen sich am ehesten quantitativ und besonders dort aus, wo eine Tradition gewissermaßen neu begründet werden mußte – so etwa in der Hallenser Stiftskirche, deren umfangreicher Retabelzyklus in kommunikativer Distanz zur Wittenberger Schloßkirche stand, wobei die Anwerbung Cranachs womöglich eines der Tüpfelchen auf dem Ü der Überbietung dortiger Verhältnisse war³⁰. Das ändert freilich nichts daran, daß hier wie andernorts in den (mehr oder minder) öffentlichen Bildprogrammen eine rechthaberische Unbeweglichkeit waltete: „Man ließ sich nicht beirren und machte weiter wie bisher. Und tatsächlich hebt sich dieses Beharren auf der Tradition stark vom lutherischen Umgang mit den sakralen Bildern ab: Auf der einen Seite entstanden zahlreiche Retabel mit traditioneller Ikonographie, auf der anderen Seite sehr wenige aber meist mit neuen Themen.“³¹

Führt man diese Aussage an das auch kunsthistorisch leitende Begriffspaar von Tradition und Innovation heran, so *blühte* lutherische Kunst, die katholische Kunst hingegen *wurzelte*. Solcherart zugespitzt gewinnt das Grundproblem abermals an Profil: Es liegt im unabweisbar Neuen der entstehenden Großkonfessionen – repräsentiert allerdings nicht in der Kunst eines protestantischen Luthertums, sondern in der Wortkonzentration und florierenden Verzichtskultur des Calvinismus. Womöglich kann man sich den Gründen speziell dieser

mistischen und selbstobsessiven Umstände, unter denen sich für Aby Warburg der Begriff des „Schlagbildes“ ikonologisch so einflußreich formte – der Hamburger Gelehrte veröffentlichte seinen Aufsatz ‚Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeit‘ 1919 und legte zeitgleich eine ‚Kriegskartothek‘ an –, alle hier verhandelten geschichtlichen Merkmale der Wechselbeziehung von Geschichte, Religion und Identität als ein Bildproblem brennspiegelartig zusammenführt. Darin herausragend die Vorwegnahme des Schilling-Notats (Anm. 1) durch Warburgs Interesse daran, „nicht den Wechsel der Dinge festzuhalten, sondern die Konstanz im Wechsel“; als Diktum Fritz Saxls mitgeteilt bei G. KORFF, Im Zeichen des Saturn. Vorläufige Notizen zu Warburgs Aberglaubenforschung im Ersten Weltkrieg, in: DERS. (Hg.), Kasten 117. Aby Warburg und der Aberglaube im Ersten Weltkrieg (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 105) (Tübingen 2007) 181–213, hier 202. Zum ‚Schlagbild‘ selbst vgl. A. ULRICH, Bildrhetorik in der Warburgtradition. „Pathosformeln“, „Schlagbilder“ und „Topoi“ am Beispiel Berlusconi, in: J. KNAPE (Hg.), Bildrhetorik (= Saecula Spiritalia 45) (Baden-Baden 2007) 447–473, hier 456–461.

³⁰ A. TACKE, Der katholische Cranach. Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520–1540) (= Berliner Schriften zur Kunst 2) (Mainz 1992) 16–169. – H.-G. THÜMMEL, Lucas Cranach d. Ä., die Reformation und die Altgläubigen, in: U. SCHEDLER/S. TAUSS (Hgg.), Kunst und Kirche (= Kulturregion Osnabrück 19) (Osnabrück 2002) 53–76, hier 62 verweist darauf, daß der kursächsische Hof seinen Maler auch ausgeliehen haben könnte, um Albrechts Anspruchsniveau diplomatisch aufzufangen. Zu Quantität, Qualität und reformationsbedingter Wandlung der Ausstattung der Wettiner Konkurrenzkirche vgl. jedenfalls K. NIEHR, Memorialmaßnahmen – Die Wittenberger Schloßkirche im frühen 16. Jahrhundert, in: ZKUG 71 (2008) 335–372.

³¹ C. HECHT, Gegen die Reformation – katholische Kunststiftungen in den ersten Jahrzehnten nach 1517, in: TACKE (Anm. 2) 71–96, hier 91.

konfessionellen Fixierung nur problemgeschichtlich näheren³². Das hiermit so eng verbundene Begriffsgespann von Fortschritt und Disziplinierung scheint jedenfalls nicht nur von lichter Modernitätstheorie bestimmt³³, es wirk(t)en auch Katachresen dunkel hinein³⁴. Für unsere Zwecke zählen allein die Folgen: Und diese lauten auf die Bindung der Moderne eben nicht an Luther, dessen theologische Entwicklung von spätmittelalterlicher Kirchlichkeit (spätestens seit den Studien Heinrich Suso Denifles) kaum freizuhalten ist, sondern an die Zweite Reformation, die das evolutive Dispositiv über den zeitlichen Abstand vom Mittelalter sicherstellte³⁵.

Doch ist mit dieser Absetzung selbst noch nicht viel gewonnen: Ihr entgegen wirkt nämlich ein gewisses Trägheitsmoment der Bilder, das der Kunstgeschichtsschreibung altbekannt ist³⁶ und auf dessen kulturelle Dimension sie eben nicht als eine Bildtheologie oder historische Kommunikationsforschung, als eine Semiotik oder „materialistische Anthropologie“³⁷ reagieren kann: Als Sachwalterin sieht sie zeitüberdauernde Denkmäler vor sich, deren künstlerische Formung Aufforderungscharakter besitzt. Wobei dieser ästhetische Grundgedanke wiederum zahlreiche Durchblicke zu den Künstlern und Auftraggebern ermöglicht, die an dieser ‚Setzung‘ in geschichtlich vergangener Situation arbeiteten. Ihre Kommunikation, ihre handlungsleitenden Motive sind als Einschreibungen in die Form und als Momente eines nachzuvollziehenden Sehvorgangs wichtig – und deren konfessionelle Rückführung wiederum liegt auf der

³² O. G. Oexle hat diesen problemgeschichtlichen Ansatz als eine integrale Sicht auf Bedingungen und Episteme der frühen Kulturwissenschaft vorgestellt, die die konstruktivistischen und relativistischen Denkanteile gleichermaßen radikal historisiert aufeinander bezieht. O. G. OEXLE, Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte, in: DERS (Hg.), Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 12) (Göttingen 2001) 9–37, bes. 35f.

³³ R. SCHLÖGL, Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie, in: Soziale Systeme 7/1 (2001) 23–45.

³⁴ Scharf ausgeleuchtet werden diese Motive etwa durch D. SCHELLONG, Der „Geist“ des Kapitalismus und der Protestantismus. Eine Max-Weber-Kritik, in: R. FABER/G. PALMER (Hgg.), Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur? (Würzburg 2003) 231–253; einschlägig auch M. ZÖLLER, Kulturprotestantismus als Religionssoziologie. Weber, Troeltsch und der Katholizismus, in: T. STAMMEN/H. OBERREUTER/P. MIKAT (Hgg.), Politik – Bildung – Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag (Paderborn 1996) 589–596.

³⁵ Wie die Reformation vom Charisma ihres Hauptprotagonisten gewissermaßen verschattet wurde, zeigt prägnant C.-H. RUBLACK, Reformation und Moderne. Soziologische, theologische und historische Ansichten, in: H. G. GUGGISBERG/G. G. KODEL (Hgg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten (= ARG, Sonderbd.) (Gütersloh 1993) 17–38, bes. 20–28.

³⁶ Dieses resultiert zwingend aus der Gedächtniskomponente der Bilder; vgl. H. BÖHME, Der Wettstreit der Medien im Andenken der Toten, in: H. BELTING/D. KAMPER (Hgg.), Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion (München 2000) 23–42.

³⁷ W. REINHARD, Manchmal ist eine Pfeife wirklich nur eine Pfeife. Plädoyer für eine materialistische Anthropologie, in: Saeculum 56/I (2005) 1–16.

Hand, seitdem Religion als „eminent soziale Angelegenheit“ (E. Durkheim) anerkannt ist³⁸.

Damit scheint möglich, hier eine Zwischenbilanz zu ziehen: Daß nämlich Bilder und Architekturen unter religiös-konfessionellen Bedingungen entstanden, ist von der Kunstgeschichtsschreibung nie übersehen worden. Unterschiedlich jedoch wurde die Stärke dieser Bindungen gegenüber dem bewertet, was als Substrat des Kunstwerks gilt. Architekturen öffneten sich über ihr Gebrauchsmoment konfessionellen Anfragen sicherlich schneller³⁹ als die ‚Bilder‘, wo freilich die Frage, was diese zeigen und wie sie es tun – ihre Wahrheitsfähigkeit also⁴⁰ –, ‚konfessionalisierbar‘ an fundamentaler Stelle ist. Man denke nur an die ‚protestantisch-reformierten‘ Parameter einer wortgebundenen Ikonographie oder an die Präsenzleistung als ‚katholisches‘ Element einer Bild-Anthropologie⁴¹. Diesbezüglich steht eine historische Bildkunde der geschichtlichen Welt, der das jeweilige Kunstwerk entstammt, gewiß näher und offener gegenüber. Allerdings läuft sie wiederum Gefahr, den Formbefund hinter dem Zeugniswert soweit zu verlieren, daß die zeitübergreifende Wirklichkeit der Werke ein residualer Faktor bleibt, also einer re-kreativen Beschreibung bedarf, von der der Historiker nur hoffen kann, daß ihm die Kunsthistorik sie abnimmt oder schon abgenommen hat. Die Bestimmung der „ästhetischen Grenze“ (E. Michalski) wird von der Geschichtswissenschaft demnach als eigenständige kunsthistorische Leistung anerkannt, denn diese Bestimmung der Außenwirkung schließt die Wahrnehmung als historischen bzw. historisierbaren Erfahrungsbestand zwingend mit ein⁴². Ob ‚Wahrnehmen‘ dabei ein Grundbegriff des

³⁸ Eindringlich hierzu R. SCHLÖGL, Einleitung. Von der gesellschaftlichen Dimension religiösen Erlebens, in: MÜNCH (Anm. 17) 271–280, bes. 272. Diese Einsicht birgt aber auch die Gefahr, eine substantielle gegen eine funktionale Bestimmung des Religiösen auszuspielen, was Folgen auch für die inhaltliche Anreicherung von ‚Identität‘ hat; s. dazu W. REINHARD, Das Problem der religiösen Identität und die reformationsgeschichtliche Forschung, in: L. SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), 125 Jahre Verein für Reformationgeschichte (= Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 200) (Gütersloh 2008) 221–237, hier 233–237.

³⁹ Die rezenten Theorien zur (historischen) Raumwahrnehmung werden hiervon wesentlich mitbedingt; eine kritische Sichtung erbringen G. WIMBÖCK, Kirchenraum, Bilderraum, Handlungsraum: Die Räume der Konfessionen, in: S. WEGMANN/DIES. (Hgg.), Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit (= Studien zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 3) (Korb 2007) 31–54 und die Sammelbesprechung einschlägiger Titel durch P. SCHMIDT, in: ZHF 35 (2008) 310–316.

⁴⁰ Gültig bleibt hier die Rede von einer als ‚Richtigkeit‘ verstandenen, also vermittelten Wahrheit des Artefakts bei G. BANDMANN, Die Wahrheiten der Kunstgeschichte, in: K. ULMER (Hg.), Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung (Stuttgart 1966) 157–170, hier 157. Dazu in philosophischer Rundschau jetzt auch L. SCHWARTE, Die Wahrheitsfähigkeit des Bildes, in: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 53/1 (2008) 107–123.

⁴¹ Hierzu in historischer Tiefenperspektive C.-P. WARNCKE, Das unterdrückte Bild – eine Revision der Mediengeschichte, in: F. BÜTTNER/G. WIMBÖCK (Hgg.), Das Bild als Autorität. Die normierende Kraft des Bildes (= Pluralisierung & Autorität 4) (Münster 2004) 479–497.

⁴² Die kulturalistische Thematisierung der schöpferischen Anteile auch des geschichtswissenschaftlichen Schreibens hat diese Einsicht gewiß befördert; konkret s. etwa B. ROECK,

‚wirklichen‘ Schauens oder des ‚verweisenden‘ Mediums ist, bleibt hiervon unberührt; doch gilt gegenüber bildwissenschaftlichen Ansätzen, daß ‚Stilkritik‘ immer in historischer Absicht zu erfolgen habe, oder sie werde verschwinden⁴³.

IV. „Kontrollierte Anachronismen“: Konfessionalisierung, ...

Blickt man auf die Ausgangsfrage nach einer Kunst angesichts der Reformation zurück, so stehen konfessionelle Identität und Authentizität der Form inzwischen keineswegs mehr unverbunden nebeneinander. Die Leitformel des Religiösen führt sie vielmehr aufeinander zu, wobei ich im geschichtswissenschaftlichen Konzept der Konfessionalisierung und in der kunsthistorischen Kontextforschung zwei Betrachtungsweisen sehe, um dem beiderseits verfolgten Historisierungsanliegen auf eine differenzierte und perspektivisch weitreichende Weise nachzukommen. Der Gewinn dieser Kombination – das sei eingestanden – liegt allerdings nicht darin, daß beider Forschungsfragen paßgenau ineinander griffen. Er resultiert vielmehr daraus, daß beide Konzepte Letztbegründliches, oder säkular gesprochen: „symbolisch Generiertes“ (N. Luhmann), zwar thematisieren – der Glaube, die Kunst –, dabei aber soziale Bindungen und Gebilde in einen ausgreifenden Organisationsprozeß stellen. Dies befähigt sie zu einer ebenso sachdienlich-dichten wie inhaltlich-offenen Beschreibung, wie sie sich als kulturgeschichtliche Antwort auf plurale Gesellschaftserfahrung durchgesetzt hat⁴⁴. Und womöglich sensibilisiert der postmoderne Status dieser beiden Konzepte dann zusätzlich noch dafür, daß aus dem Abrieb wissenschaftlicher Beobachtersprache an der historischen Semantik und ihren Gegebenheiten die eigentlichen Erkenntnisfunken schlagen. Eben darauf verweist die auf Nicole Loraux zurückreichende Rede vom „kontrollierten Anachronismus“⁴⁵.

Zunächst zur Konfessionalisierungsthese, die seit 25 Jahren die Frühneuezeitforschung belebt und manche Wertvorzeichen in der historischen Betrachtung

Das historische Auge. Kunstwerke als Zeugen ihrer Zeit. Von der Renaissance zur Revolution (Göttingen 2004) 12.

⁴³ R. SUCKALE, Stilgeschichte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Probleme und Möglichkeiten, in: B. BOERNER/B. KLEIN (Hgg.), Stilfragen zur Kunst des Mittelalters. Eine Einführung (Berlin 2006) 229–256, hier 256.

⁴⁴ Sei es, daß ‚Kultur‘ hierfür „den Charakter eines sozialen Diskurses mit relativ offenem Ausgang“ (REINHARD [Anm. 37] 3) erhält, oder aber „soziale Umorientierung als semantische Unordnung sichtbar“ gemacht werden soll: B. JUSSEN/C. KOSLOFSKY, ‚Kulturelle Reformation‘ und der Blick auf die Sinnformationen. Einleitung, in: DIES. (Hgg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145) (Göttingen 1999) 13–27, hier 25.

⁴⁵ Hier nach P. VON MOOS, Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus, in: DERS./P. MELVILLE (Hgg.), Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne (Köln – Weimar – Wien 1998) 3–83, hier 9–11.

der Konfessionen hat aufheben können⁴⁶. Je nach Auffassung werden Konfessionalisierungssphänomene bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erblickt: Sofern die Konfessionalisierung sich von Zeedens Konfessionsbildung allerdings abheben soll, ist deren Beginn in der Stadtreformation ausschlaggebend dafür, den Vorgang eher in das ausgehende 16. Jahrhundert zu legen⁴⁷. So glaubensorientiert Zeedens Programm nämlich ausfiel: Der stets betonte methodische Sprung des Konfessionalisierungskonzeptes besteht darin, daß es nun religionswissenschaftlich und modernisierungstheoretisch zugleich denkt, also nicht mehr kirchengeschichtlich-volkskundlich beschreibt, sondern Staatsbildung und Bekenntnisformung inhaltlich so verschränkt, daß sie miteinander reagieren und zu gleichwertigen Gestaltungskräften der Moderne werden⁴⁸. In diesem Sinne beschränkte sich die Konfessionalisierungsforschung weder auf die politisch-administrativen noch auf die kirchlichen Organisationsformen und deren Agenten und Instrumente. Sie wandte sich vielmehr den verfahrenstechnischen, psychologischen und symbolischen Prozessen zu, die eine Identitätsbildung sicherstellten. Damit begriff sie (und das ist die eigentliche Komplexi-

⁴⁶ Bezeichnend für die diskursive Verfassung des Konfessionalisierungsprogramms ist seine nun überwiegend in Clustern erfolgende Diskussion, die von Nachteilen durchwegs zwar berichtet, vom Begriff selbst aber nicht mehr lassen will: Table ronde. Interventions de Patrice Veit, Christophe Duhamelle, Philippe Büttgen, in: *Etudes Germaniques* 57/3 (2002) (= P. VEIT/J.-M. VALENTIN [Hgg.], *La confessionalisation dans le Saint Empire XVI^e-XVIII^e siècles*) 545–576; H. T. GRÄF/W. R. SCHMIDT/R. BIRELEY, Einführung: Forschungsstand und Terminologie, in: R. LEEB/S. C. PILS/T. WINKELBAUER (Hgg.), *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgmonarchie* (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47) (München 2007) 11–42; T. A. BRADY, JR./H. SCHILLING/H. KLUETING, *Historical Definitions*, in: J. H. HEADLY/H. J. HILLERBRAND/A. J. PAPALAS (Hgg.), *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nishan* (Aldershot 2004) 1–49.

⁴⁷ Eine Frühdatierung der ‚Konfessionalisierung‘ etwa auf den Speyrer Reichstag 1526 (so H. R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* [= Enzyklopädie deutscher Geschichte 12] [München 1992] IX, 110) wird daher überwiegend abgelehnt. Wenngleich die Inventoren der Konfessionalisierung ihre Epochenarbeit selbstironisch von „nominalistischer Willkür und einprägsamer Zahlenspielererei“ bestimmt sehen, so haben sie eine Datierung doch immer im Auge. Für W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: DERS./SCHILLING (Anm. 4) 419–452, hier 435 (dort auch das Zitat) beginnt die Konfessionalisierung mit dem Augsburger Bekenntnis 1530. Bei H. SCHILLING, *Die Konfessionalisierung im Reich – religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620* (1988), erneut in: DERS. (Anm. 1) 504–540, hier 514–528 hat die Konfessionalisierung eine 1550 einsetzende Vorlaufzeit. Zur Datierungsfrage s. auch H. SCHNABEL-SCHÜLE, *Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung*, in: P. FRIESS/R. KISSLING (Hgg.), *Konfessionalisierung und Region* (= *Forum Suevicum* 3) (Konstanz 1999) 23–40, hier 24f.

⁴⁸ Vgl. die Charakterisierung des Verhältnisses zu Zeeden etwa bei REINHARD (Anm. 7) 442. W. ZIEGLER, *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: FRIESS/KISSLING (Anm. 47) 41–53, hier 44 sieht die Konfessionalisierungsthese „dem ökumenischen Blick und dem gesellschaftlichen Systemvergleich [verpflichtet] – nur die starke Betonung der Religion als Wirkungsmacht fällt aus dem Rahmen.“ H. R. SCHMIDT, *Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung*, in: LEEB/PILS/WINKELBAUER (Anm. 46) 28–37, hier 30 spricht anschaulich von der Konfession als Hefe des Staatsbildungsprozesses.

tätssteigerung gegenüber Zeeden) das Geschehen systemisch und dynamisch, fallbezogen und idealtypisch zugleich.

Hier ist nicht der Ort, dieses Programm begriffspolitisch abzuwägen⁴⁹. Indes hatte die Konfessionalisierung in Wolfgang Reinhard und dem eingangs genannten Heinz Schilling zwei Entdecker, die aus verschiedenen Richtungen aufeinanderzuforschten: Reinhard ging von Organisationsfragen der Gegenreformation aus, Schilling von landesgeschichtlichen Phänomenen der sogenannten Zweiten Reformation, aufgezeigt am Mit- und Gegeneinander der politischen Kräfte Landesherr und Bürger in der westfälischen Grafschaft Lippe. In dem Maße wie die Landes- bzw. Regionalgeschichte seit jeher (spätestens seit Karl Lamprecht) vom Kleinen her eine Sicht des Ganzen ermöglichte⁵⁰, strebte Schilling nahezu selbstverständlich nach einer Ausweitung seines Erklärungsansatzes, während Reinhard über gruppengeschichtliche Anfragen zur Grundfrage aller Institutionen vordrang, was nämlich ihre Dauerhaftigkeit in der Welt eigentlich behauptet und sicherstellt⁵¹. In der Summe betrachtet, vernetzten beide Forscher so zwei bisher eigenständige Geschichtssektoren: Während Schilling die Nahbeobachtung der Landesgeschichte religionswissenschaftlich aufnahm, hat Reinhard die Kirchengeschichte auf eine Institutionengeschichte ausgerichtet, die er um Elemente des Systemvergleichs anreicherte.

Beide Väter der Konfessionalisierung haben nie einen Hohl daraus gemacht, daß ihr Konzept Kind einer bestimmten Zeit war⁵², Produkt einer intensivierten Methodendiskussion, in der sich die Geschichtswissenschaft über die historische

⁴⁹ Zwar verknüpft das Konfessionalisierungsparadigma die Geschichtsdisciplinen auf ein gemeinsames Forschungsziel hin, es übersieht fallweise aber deren Propria; dazu M. ASCHE, Humanistische Distanz gegenüber dem „Konfessionalisierungsparadigma“. Kritische Bemerkungen aus der Sicht der deutschen Bildungs- und Universitätsgeschichte, in: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 7 (2001) 261–282; für eine Zusammenarbeit: M. FISCHER, Konfessionalisierung als Paradigma hymnologischer Forschung. Johann Schefflers „Heilige Seelen-Lust“ und ihr historischer Hintergrund, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 43 (2004) 180–204; PACEISER (Anm. 5); M. POHLIG, Konfessionalisierung und frühneuzeitliche Naturwissenschaft, in: S. EHRENPREIS/H. SCHILLING (Hgg.), Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichender Perspektive. Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft (= ZHF, Beiheft 38) (Berlin 2007) 229–263.

⁵⁰ O. MUSSMANN, Chancen zur Integration von regionalem Sonderfall und „allgemeiner Geschichte“? – Eine Bestandsaufnahme vorliegender Theorien, in: BDLG 133 (1997) 77–129, hier 81; L. HOLZFURTNER, Landesgeschichte, in: M. MAURER (Hg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 2 (Stuttgart 2001) 348–414, bes. 356 f.

⁵¹ Die Problematik wird ausgebreitet, aber noch nicht auf die Konfessionalisierung hin verschlagwortet, durch W. REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters (1977), erneut in: DERS., Ausgewählte Abhandlungen (= Historische Forschungen 60) (Berlin 1997) 77–101. Die Herkunft Schillings aus der Stadtgeschichtsforschung betonte demgegenüber KLUETING (Anm. 11) 317 f.

⁵² W. REINHARD, „Konfessionalisierung“ auf dem Prüfstand, in: J. BAHLCKE/A. STROHMEYER (Hgg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert (= Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7) (Stuttgart 1999) 79–88, hier 86: „Wir denken zwar, aber gleichzeitig denkt es ins uns, so daß unser Denken erstaunlich ähnlich ausfällt. Offensichtlich gehörten Heinz Schilling und ich in den frühen achtziger Jahren, ohne darum zu wissen, zur selben diskursiven Formati-

Sozialwissenschaft zur Mikrohistorie formte⁵³. In dieser Situation hielten sich Reinhard und Schilling zwar an die gesicherten Rationalitätsmotive der klassischen Religionssoziologie, wie sie G. Oestreichs ‚Sozialdisziplinierung‘ geschichtlich eingearbeitet hatte⁵⁴. Zugleich verfügten sie bereits über den Kulturbegriff als Instrument der Selbstreflexion und der vergleichenden Betrachtung. Verschlagwortet ist dies in Schillings vielzitiertes Kennzeichnung der Konfessionalisierung als „Kardinalvorgang der Epoche“ bzw. als „gesellschaftlicher Fundamentalvorgang“⁵⁵. Reinhard hingegen drang tiefer in die Selbstzwänge der Konfessionalisierung ein, die ihm deshalb mit der ‚Sozialdisziplinierung‘ definitorisch fest verbunden blieb⁵⁶.

V. Konfessionelle Identität

Die Frage nach den nichtintendierten Folgen der Konfessionalisierung, der Gedanke ihrer Umkehrung und Undurchführbarkeit, so daß das Innere womöglich gar nicht erreicht wäre, sind notwendige Folgen der kulturellen Weitung des Konzeptes Mitte der 1980er Jahre – lautet ihr Identitätsbezug nun auf Schlüsselbegriffe wie Sozialdisziplinierung, Selbstregulation oder schlichtweg Angst⁵⁷. Doch sollte die Suche nach einer konfessionellen Identität nicht mit derjenigen

on.“ Auch ZIEGLER (Anm. 48) 44 befragt die Konfessionalisierungsthese auf den „Ausdruck für ein bestimmtes Epochengefühl“.

⁵³ Zu den veränderten Bewertungen der Mikrohistorie in diesem Zusammenhang: O. ULBRICHT, Mikrogeschichte: Versuch einer Vorstellung, in: GWU 45 (1994) 347–365; J. SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte – Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte. in: DERS. (Hg.), Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkomensurabel? (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 7) (Göttingen 1998) 7–32.

⁵⁴ W. ZIEGLER, Sozial- und Religionsgeschichte in Deutschland in der frühen Neuzeit. Eine historiographische Bilanz, in: ZKG 110 (1999) 372–385; U. BEHRENS, „Sozialdisziplinierung“ als Konzeption der Frühneuzeitforschung. Genese, Weiterentwicklung und Kritik – Eine Zwischenbilanz, in: Historische Mitteilungen 12 (1999) 35–68.

⁵⁵ SCHILLING (Anm. 47) 506, 508.

⁵⁶ W. REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters (1983), erneut in: DERS. (Anm. 51) 127–147, hier 138. REINHARD (Anm. 47) 421, 427 selbst insistiert denn auch darauf, daß das Konfessionalisierungskonzept eben „nicht die gesamte Kirchengeschichte des Zeitalters erklären“ wolle oder könne, „sondern nur einen bestimmten Ausschnitt daraus, einen Vorgang und dessen Folgen“. Dementsprechend sei Konfessionalisierungsforschung Mikrohistorie und möge zu dieser auch wieder werden: DERS. (Anm. 52) 88.

⁵⁷ So zeigt sich für P. PRODI, Konfessionalisierungsforschung im internationalen Kontext, in: H. JOAS (Hg.), Die Anthropologie von Macht und Glauben. Das Werk Wolfgang Reinhard's in der Diskussion (Göttingen 2008) 63–82, hier 73 die Frühe Neuzeit vor allem dadurch bestimmt, „daß der europäische Christ [...] als ‚disziplinierter Mensch‘ sich insgesamt in immer wachsendem Maß mit dem Thema der Sünde und der Angst beschäftigt hat, der Vergebung und der Buße, des Paradieses und der Hölle“; forschungskritisch beleuchtet A. BÄHR, Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse, in: Historische Anthropologie 16 (2008) 291–309 die konzeptionelle Trennung und diachrone Aufbereitung der psychologisierten Kategorien ‚Furcht‘ und ‚Angst‘.

nach der „Wahrheit“ bzw. Spiritualität der Konfessionen verwechselt werden⁵⁸: Das Konfessionalisierungskonzept lenkte seinen Blick vielmehr bewußt weg von der Tiefe des Bekennens, hin auf die Bekenntnispraxis im Sinne weltlicher Aussprache und Durchsetzung. Seine Gretchenfrage war damit ex novo keine kirchengeschichtliche, keine nach den Eigenheiten der Konfessionen, sondern eine weitgehend medienanthropologische, die die konfessionell eingekleideten Ehrfuchts- und Gehorsamkeitssignale in den Blick nahm⁵⁹.

Forschungsbeiträge, die den konfessionellen Selbstdeutungen nachgehen, behandeln daher nolens volens die Authentizitäts- als eine Zeichenfrage⁶⁰. Sofern auch moderne Identitätstheorie wandlungsbetont den Menschen als ‚relative‘ Ganzheit versteht (E. H. Erikson)⁶¹, gelangen sie teils kühl teils wirkungsreich zur Rede vom Menschen als „Erwartungskollage“ (N. Luhmann), seinem kulturellem „self-fashioning“ (S. Greenblatt) oder zum ‚Lebensstil‘⁶². Dies bringt zur Sprache, daß Menschen in unterschiedlichen Gedächtnis- und Kommunikationszusammenhängen agieren, sich dort je anders verhalten und einen bestimmten Charakterzug mehr oder minder aktiv stärken. Zumal die Rede vom Lebensstil in seiner aktuellen Nähe zum ‚lifestyle‘ ist unter diesen Bedingungen des ‚situieren Selbst‘ heuristisch durchaus gewollt:⁶³ Das darin mitschwingende

⁵⁸ Auf das Fehlen der Wahrheitsfrage verweisen ZIEGLER (Anm. 48) 45f. und WEISS (Anm. 17) 13 (kritisch dazu C. STROHM, in: ThLZ 133 [2008] 827–829). Zu ihrer kirchengeschichtlichen Herkunft s. die nachfolgende Fußnote sowie K. FITTSCHEN, Aktuelle Methodendebatten in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, in: KINZIG/LEPPIN/WARTENBERG (Anm. 4) 39–52, hier 44f.

⁵⁹ Hieran knüpfen allerdings die Vorschläge katholischer wie protestantischer Kirchenhistoriker an, das Forschungskonzept „aus einer religiösen Binnenperspektive heraus“ anzuwenden (A. HOLZEM, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 [1999] 53–85, hier 72) bzw. zu bedenken, daß „Religion mehr und anderes ist als die Einübung in eine konfessionell integrierte staatsloyale Welthaltung“: T. KAUFMANN, Religion und Kultur – Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers, in: ARG 93 (2002) 397–405, hier 398.

⁶⁰ Vgl. ergänzend V. LEPPIN, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: KINZIG/LEPPIN/WARTENBERG (Anm. 4) 223–234, hier 226–230.

⁶¹ Komprimierte Handreichungen hierzu bieten: K. BERGMANN, Identität, in: DERS./K. FRÖHLICH u. a. (Hgg.), Handbuch der Geschichtsdidaktik, 5. Aufl. (Seelze-Velber 1997) 23–29; J. STRAUB, Identität, in: F. JAEGER/B. LIEBSCH (Hgg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1 (Stuttgart – Weimar 2004) 277–303 sowie H. KNOBLAUCH, Religion, Identität und Transzendenz, ebd. 349–363; V. LEPPIN, Identität V. Konfession, in: F. JAEGER (Hg.), Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 5 (Stuttgart – Weimar 2007) 778–780; hilfreich auch die Sichtung der Theorien bei REINHARD (Anm. 38) 222–224.

⁶² N. HAAG, Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen am Beispiel der Lutherischen Erneuerung in Württemberg und Hessen, in: ARG 88 (1997) 166–198, hier 176–178; M. MULSOW, Kulturkonsum, Selbstkonstitution und intellektuelle Zivilität. Die Frühe Neuzeit im Mittelpunkt des kulturgeschichtlichen Interesses, in: ZHF 25 (1998) 529–547, hier 537–544; M. DINGES, „Historische Anthropologie“ und „Gesellschaftsgeschichte“. Mit dem Lebensstilkonzept zu einer „Alltagskulturgeschichte“ der frühen Neuzeit?, in: ZHF 24 (1997) 179–214.

⁶³ Für eine Beachtung dieser Konzepte zugunsten des Konfessionalisierungsparadigmas s.

Bedarfmoment verwischt das Bild klar gezogener Identitätsgrenzen. Zum Gegenstand des Interesses werden nun Beschreibungen und Zeugnisse von ‚Transkonfessionalität‘, was neuere Studien namentlich am Phänomen des Glaubenswechsels untersuchen und darstellen⁶⁴.

Der Sprung zurück in die Zeit der Glaubensspaltung gelingt an dieser Stelle zwanglos. Doch hinterläßt uns die Diskussion um Konfessionalisierung, um Identität und Lebensstil hier ebenso belehrt wie ungewiß: So sind die im Kirchenraum versammelten Memorialbilder und Memorabilien zwar gruppen-geschichtliche Zeugnisse eines weltlichen Gedächtnisses mit entsprechendem Aufwand. Zugleich jedoch gehorcht ihr Reden von Glauben und Jenseitshoffen zutiefst menschlicher Unsicherheit und dem religiösen Bedürfnis nach Versicherung. Grabmäler und Epitaphien dürfen trotz ihres habituellen Status also nicht leichtfertig als Zweckobjekte gelten, dergestalt, daß geistliche Eliten hier aus reiner Funktionsloyalität zu posthumen Bilderpredigten neigten⁶⁵. Andererseits sind für die Künstler religiöse Deutungsfaktoren aus den handwerklich und rechtlich geprägten Werkprozessen erst einmal herauszuhalten. Es sei den Ausführenden also grundsätzlich zugestanden, daß ihre Dienste berufsbedingt anfielen – unbeschadet der Tatsache, daß sich im biographisch zentrierten Rückblick sehr oft Kunstwerk und Konfessionsidentität restlos zusammenschoben, um darin sehr wohl Gegenstand des Konfessionalisierungsansatzes zu sein⁶⁶. In der Petrikerche im sächsischen Rochlitz etwa gelangte Cranach unter diesen

T. PACKEISER, Stilfragen von Konfessionalisierung: eine ikonologische Pendenz?, in: WEGMANN/WIMBÖCK (Anm. 39) 55–93, hier 74–80. MULSOW (Anm. 62) 543 verweist im übrigen auf die Konstellationsforschung D. Henrichs als eine Möglichkeit ‚nahsichtiger‘ Geistesgeschichte; dazu jetzt auch die programmatischen Erwägungen in: MULSOW/M. R. STAMM (Hgg.), Konstellationsforschung (Frankfurt am Main 2005) bes. 15–97.

⁶⁴ K. SIEBENHÜNER, Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung, in: ZHF 32 (2007) 243–272; U. LOTZ-HEUMANN/J.-F. MISSFELDER/M. POHLIG, Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit: Systematische Fragestellungen, in: DIES. (Hgg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205) (Gütersloh 2007) 11–32, bes. 30–32; zur Abrundung vgl. die soziologische und religionspsychologische Herangehensweise an das Phänomen, dargestellt durch M. WOHLRAB-SAHR und U. POPP-BAIER, in: C. HENNING/E. NESTLER (Hgg.), Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas (= Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie 4) (Frankfurt am Main 2002) 75–93 und 95–115.

⁶⁵ Die „handlungsdirigierende Qualität“ (PACKEISER [Anm. 4] 324) sollte also nicht übersteigert werden! Vgl. die grundsätzliche Kritik von D. DOMBROWSKI an A. KARSTEN/P. ZITZLSPERGER (Hgg.), Tod und Verklärung. Grabmalkultur in der Frühen Neuzeit (Köln – Weimar – Wien 2004), in: ZHF 33 (2006) 461–465, hier 462.

⁶⁶ Beispiele bietet B. U. MÜNCH, Apelles am Scheideweg? Der frühneuzeitliche Künstler zwischen Konfession und Ökonomie, in: A. TACKE (Hg.), Der Kardinal Albrecht von Brandenburg. Renaissancefürst und Mäzen, Ausstellungskatalog Moritzburg, Halle an der Saale, Bd. 2 (Regensburg 2006) 379–385. Eine hier einschlägige zeitliche Verlängerung des Konfessionalisierungsprogramms bedenkt O. BLASCHKE, Das 16. Jahrhundert und das 19. Jahrhundert: Zwei konfessionelle Zeitalter?, in: A. GIEBMEYER/H. SCHNABEL-SCHÜLE (Hgg.), „Das Wichtigste ist der Mensch“ Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag (= Trierer Historische Forschungen 41) (Mainz 2000) 117–137.

Umständen 1894 sogar bis an die Kirchendecke, wo sein Porträt zwischen denen von Luther, Melanchthon und Friedrich dem Weisen steht⁶⁷.

Ein methodischer Schlüssel für die Beurteilung eben solcher Beispiele findet sich in Andreas Tackes heuristisch gedachtem Pars pro toto eines „katholischen Cranach“⁶⁸. Daß diese Kennzeichnung noch vor fünfzehn Jahren besonders einschlagen bzw. einschlägige Antworten auslösen konnte⁶⁹, ordnet rückblickend nochmals die Forschungssituation. Zu unterstreichen ist, daß man, erstens, gut protestantisch von einer Konfessionsidentität dieses ‚Illustrators‘ bzw. ‚Malers der Wittenberger Reformation‘ ausging⁷⁰; man, zweitens, eben deshalb gewissermaßen einen mittelalterlichen Rückfall Cranachs sehen durfte, wenn er für Kardinal Albrecht malte; und daß man, drittens, die katholische (aber eben noch nicht gegenreformatorische, sondern höchstfalls „gegen-reformatorische“⁷¹) Kunst ganz allgemein als Blindstelle vor sich liegen sah.

Solcherart befinden sich die katholischen Auftragswerke der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in einem Zeithorizont, der geschichtskonzeptionell mißlich ist. Zwar entstehen diese Werke angesichts von Anfeindung und pluralen Vorstellungen vom richtigen Weg zum Heil. Indes gingen Stifter und Künstler ja noch vom Credo aus, nicht von einer Vielzahl von Glaubensbekenntnissen⁷². Kennt aber das Artefakt die Konfessionalisierung gar nicht⁷³, dann sagen überkom-

⁶⁷ M. DONATH, Rochlitz: Kunigundenkirche und Petrikerche (= Große Baudenkmäler 526) (München – Berlin 1998) 20f. mit Abb.

⁶⁸ TACKE (Anm. 30) 9–15: Das gewählte konfessionelle Epitheton präsentiert eben einen „kontrollierten Anachronismus“ (s. Anm. 45) und wird denn auch sogleich relativiert. Historische Bezugsfolie der Rede von einer ‚Übergangszeit‘ und einer eben noch nicht ausgeprägten Konfessionskultur ist dabei (noch) nicht das Konfessionalisierungsprogramm, sondern der Deutungsansatz von ZEEDE (Anm. 10). Vgl. indes A. TACKE, „hab den hertzog Georgen zcu tode gepett“. Die Wettiner, Cranach und die Konfessionalisierung der Kunst in den Anfangsjahrzehnten der Reformation, in: H. MARX/C. HOLBERG (Hgg.), Glaube & Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Ausstellungskatalog Torgau, Schloß Hartenfels, Aufsatzbd. (Dresden 2004) 236–245.

⁶⁹ Tackes an sich rhetorische Figur wurde also wörtlich genommen; darunter besonders hervorstechend H. DÜFEL, in: Luther 67 (1996) 149f.: „Lucas Cranach war, ist und bleibt der Maler der Reformation.“

⁷⁰ G. MARKERT, Menschen um Luther. Eine Geschichte der Reformation in Lebensbildern (Ostfildern 2008) 135–137, hier 136. Hinsichtlich der thematischen Verflechtung besonders aufschlußreich: G. WENZ, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 1 (Berlin – New York 1996) 45–66 (§ 1 „Gesetz und Evangelium: Lucas Cranach d. Ä. als Maler der Wittenberger Reformation“).

⁷¹ So A. TACKE, Das Hallenser Stift Albrechts von Brandenburg. Überlegungen zu gegenreformatorischen Kunstwerken vor dem Tridentinum, in: F. JÜRGENSMEIER (Hg.), Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit (= Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 3) (Frankfurt am Main 1991) 357–380.

⁷² Für THÜMMEL (Anm. 30) 55 erweisen sich daher selbst anerkannt lutherische Ikonographien als katholisch durchaus akzeptabel.

⁷³ SCHLÖGL (Anm. 33) 22 formt mit diesem „Paradox der Konfessionalisierung“ seine Skepsis gegenüber dem Forschungskonzept, sofern er dessen gesellschaftlich-evolutiven und systemtheoretischen Voraussetzungen kritisch rückwendet.

mene Bildthemen in Relation zu modischen Renaissance-Formen zwar viel über die Vergegenwärtigungszwänge der Memoria aus, weniger aber zu den Grenzkonflikten konfessioneller Kulturen bzw. dem inneren Bedürfnis, der Luthersache per Kunst entgegenzutreten. Sowohl ikonographische Unterlassungen, wie etwa ein wider den *genius loci* ausgespartes Reliquiar⁷⁴, als auch Darstellungen Petri und Mariens oder Abbildungen von Rosenkränzen sind vielmehr sehr behutsam auf ihre je situative Eignung als Differenzkriterien zu befragen. Gebetsschnüre etwa gerieten als nahezu selbstverständliche Instrumente frommer Praxis und innerer Ausbildung in die Hände der Dargestellten. Die Befragung altgläubiger Kunst – und schon dieses Epitheton ist mit dem Eigenverständnis der Kombatanen kaum deckungsgleich – müßte hier unter derselben Vorsicht einer inhaltliche Tragweiten und Übermittlungsschwankungen sowie die Grenzen der Personeneinblicke bedenkenden historischen Semantik erfolgen, wie sie auch für das Konfessionalisierungskonzept einen Abstand zwischen offiziellem Wort und individueller Tat einzurichten empfiehlt⁷⁵. Daß katholisch vereinzelt, ikonographisch klar als Rüstung und Waffe kenntlichen Bildexemplaren eine Vielfalt hermeneutisch-metaphorischer Bildaussagen Luthers gegenübersteht, diese aber erst als Figuren der Kanonbildung ihre organisatorische Wirkung entfaltet, unterstreicht diesen Vorbehalt nur⁷⁶.

⁷⁴ So für Trier S. HEINZ, Vier Nägel, drei Sprachen und kein Rock. Das Grabmal Richards von Greiffenklau und die Beweisbarkeit von Reliquien, in: TACKE (Anm. 2) 144–171, bes. 165–168.

⁷⁵ Siehe die Lit. in Anm. 59.

⁷⁶ HECHT (Anm. 31) 88 mit Abb. 7; T. KAUFMANN, Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum (2002), erneut in: DERS. (Anm. 3) 157–204, hier 161 f. – Diese Sichtweise schließt keineswegs aus, die theologische Antwort auf die Bilderskepsis durchaus als symbolische Form zu lesen, wie dies eindrucksvoll M. KAPUSTKA, Bilder als bezeugende Körper. Zur scholastischen Bilderverteidigung *ex autoritate* im frühen 16. Jahrhundert, in: TACKE (Anm. 2) 97–115 unternimmt: Die gewissenhafte Bearbeitung eines theologisch weder neuen noch zentralen Problems, wie sie die „letzten Scholastiker der mittelalterlichen Kirche“ (Johannes Eck, Hieronymus Emser, Berthold Pirstinger und Konrad Braun) auf sich nahmen, zieht freilich schnell den (kulturalistischen) Verdacht auf sich, daß wieder einmal die Theologie der frommen Praxis hinterherlief. Nachgerade Brauns ‚De imaginibus‘ von 1548 nimmt sich hier als ein zweifellos identitätskonformer, allerdings akademisch-komplexer Bericht von Dingen aus, mit der Luthers Sprachvermögen und die soziale Intelligenz der ‚Bilderstürmer‘ (s. Anm. 108) doch weit handfester umging. Dazu paßt, daß Braun den Stoff seiner Traktate nach einem festen Schema abarbeitete: M. B. RÖSSNER, Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 150) (Münster 1991) 97 Anm. 33.

VI. Kunsthistorische Kontextforschung

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich die Notwendigkeit eines Modells, das einmal eine diskursgeschichtliche Nahbetrachtung gewährleistet⁷⁷, die die ikonographischen Befunde in die Gesamtheit kultureller, sprich: intermedialer Bildbezüge und deren Gesetzmäßigkeiten eintieft⁷⁸, auf der anderen Seite aber auch als Konzept einer kommunikativen Verzögerung fungieren kann, in dem von Verstehensschüben und -aufschüben berichtet wird – was neben der landläufigen ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ eben auch die ganz unbeabsichtigten Anschlüsse im Auge behält, die sich erst rückblickend abzeichnen, die angesonnen sind und sich dann erst festschreiben.

Will man diese Leistungen künstlergeschichtlich erproben, bietet die Diskussion um den reformatorischen Dürer hierfür ein geeignetes Terrain⁷⁹. So verlangt etwa die Frage nach Dürers Engagement für ein Abendmahl in beiderlei Gestalt, dem er in seinem monumentalen Abendmahls-Holzschnitt von 1523 mit dem prominent platzierten Kelch nachgekommen sei, durchaus nach Gegenläutere in der spätmittelalterlichen Liturgiepraxis (Ablutionskelch)⁸⁰; begegnet das Motiv der Kelchkommunion übrigens ebenso im einschlägigen Gebrauchszusammenhang monastischer Geschichtskultur⁸¹. Nicht minder symbolspezifisch macht ein Nachhaken dort Sinn, wo etwa das religiöse Bildungsgefälle zwischen ‚alter‘ und ‚wahrer‘ Kirche über die Frömmigkeitsinstrumente Rosenkranz oder Buch charakterisiert wird: Ein Holzschnitt von Georg Pencz zum ‚Inhalt zweierlei

⁷⁷ Eine Historische Diskursanalyse *expressis verbis* steht den Bildern zwar aufgeschlossen, aber kühl gegenüber: A. LANDWEHR, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse* (= Historische Einführungen 8) (Tübingen 2001) 104f., 129.

⁷⁸ Für Luthers Bewertung Mariens etwa gilt, daß sich diese parallel zur medialen Verschlagwortung des Bildes vollzieht; so jedenfalls lese ich die Argumente bei STEIGER (Anm. 27) 219–249, bes. 240. Dazu ergänzend S. WEBER AM BACH, *Hans Baldung Grien (1484/85–1545). Marienbilder in der Reformation* (= Studien zur christlichen Kunst 6) (Regensburg 2006) 21–25.

⁷⁹ Dürers konfessionelle Vereinhaltung (vgl. MÜNCH [Anm. 66] 381f.) erkundete bekanntlich beide Richtungen: die Parteinahme des Nürnbergers für die Luther-Sache und seine Vorbildstellung für die Kunst der Gegenreformation. Gabriele Paleotti etwa führt ihn als bedeutenden Repräsentanten ebenso frommen wie rhetorischen Malens: G. ROHOWSKI, *Albrecht Dürer – „Almanis pictor clarissime terris“*. Zur Geschichte einer Künstlerlegende (Diss. Frankfurt am Main 1994) 279.

⁸⁰ K. ARNDT/B. MOELLER, *Albrecht Dürer im Spannungsfeld der frühen Reformation. Seine Darstellung des Abendmahls Christi von 1523* (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen I. Philologisch-historische Klasse 2/2005) (Göttingen 2005) 32.

⁸¹ Vgl. die freilich ebenfalls biographisch fundierte, reformtheologisch ausholende Herleitung eines solchen Motivs bei G. und P. WEIMAR, *Ikonographische Beschreibung und Deutung der Chorfresken im Reichenauer Münster*, in: DIES./B. KONRAD, *Die Renaissancefresken im spätgotischen Chor des Reichenauer Münsters* (= Reichenauer Texte und Bilder 10) (Stuttgart 2002) 43–108, hier 60–66 mit Abb. 8; s. weiterhin auch M. G. KRAISS, *Die spätgotischen Fresken in der ehemaligen Karmelitenkirche von Abensberg. Darstellung und Bedeutung der Kommunion unter beiderlei Gestalten*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 40 (2006) 63–122, hier 104–116.

Predigt‘ von 1529 stellt auf diese Weise zwei Predigten und ihre Zuhörer wertend gegenüber, wurde aufgrund dieser Dualität gar zum Leitbild kunsthistorischer Abhandlungen⁸². Freilich steht Pencz hier unter deutlichen Bildzwängen, weil es ihm ja um das gehörte Wort geht – sich rechtes Verstehen des Gottesworts allerdings durch den Körper allein kaum visualisieren läßt, sondern eben Zeichen braucht.

In ihrem Gebrauchs- und Dingbezug verweisen solcherart Erwägungen auf Kompetenzen der Archäologie⁸³. Aber auch die Kunsthistorik verfügt seit einiger Zeit schon über solche Konkretionsmodelle, die das Miteinander von Zeit und Ort, Anspruchs- und Gebrauchskategorien nachhaltig im Blick behalten. Ihre methodische Formung fand bezeichnenderweise zeitgleich zur kulturellen Weitung des Konfessionalisierungskonzept statt, erfolgte also in den beginnenden 1980er Jahren. Inzwischen ist diese Kontextforschung ein selbstverständlicher Bestandteil kunsthistorischen Vorgehens, dem eine gebrauchsorientierte Sichtung im weitesten Sinne zugewiesen ist⁸⁴. Hierfür ist die Verbindung produktions- und wirkungsästhetischer Perspektiven entscheidend: Sie verleiht Formeigenschaften einen funktionsorientierten Gehalt, bewahrt aber zugleich davor, die mediale Wirkkraft als eine nur augenblickliche Gegebenheit zu rekonstruieren. Mehrdimensionale Kontextbetrachtung weiß vielmehr um die zeitlichen und räumlichen Veränderungen der Rezeption.

Ein spezifisches Beispiel hierfür stellen die Flugblätter der Reformationszeit dar: ‚Schlagbilder‘ konnten sie eben deshalb sein, weil sie vor dem Kauf vorgelesen und erklärt wurden, so daß Sinn und Rhetorik performativ mitgestaltet, dadurch auch festgelegt wurden. Bevor man das Flugblatt zu Hause allein oder in der Gruppe dann nochmals durchging⁸⁵. Der öffentliche Druck, den diese

⁸² Hollstein's German Engravings, Etchings and Woodcuts 1400–1700, Bd. XXXI (Roosendaal 1991) 246 f., Nr. 145; s. etwa Hofmann (Anm. 24) 195, Nr. 68; J. L. Koerner, *The Reformation of the Image* (London 2004) 255 f., 265 f.; G. Signori, *Links oder rechts? Zum ‚Platz der Frau‘ in der mittelalterlichen Kirche*, in: S. Rau/G. Schwerhoff (Hgg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (= Norm und Struktur 21) (Köln – Weimar – Wien 2004) 339–382, hier 372.

⁸³ Dabei verbinden sich die Darstellungs- und Stratifizierungsverfahren der Archäologie mit ihrem grabungstechnischen Evidenzbezug zu einer anspruchsvollen Metapher von Gedächtniskultur überhaupt; s. die Beiträge von B. Scholkmann, *Forschungsfragestellungen, Möglichkeiten und Grenzen einer Archäologie der Reformation in Mitteleuropa*, und C. Jäggli, *Braucht es eine Archäologie der Reformation? Rückblick und Ausblick*, in: Dies./J. Staecker (Hgg.), *Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 104) (Berlin – New York 2007) 3–25 und 469–480.

⁸⁴ H. Beltz, *Das Werk im Kontext*, in: Ders./H. Dilly u. a. (Hgg.), *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, 6. Aufl. (Berlin 2003) 229–246. ‚Kontext‘ begegnet im Sinne einer diskurs- und mentalitätsgeschichtlichen Auffächerung auch bei J. Held/N. Schneider, *Grundzüge der Kunstwissenschaft. Gegenstandsbereiche – Institutionen – Problemfelder* (Köln – Weimar – Wien 2007) 380–400. Eine grundbegrifflich veranschlagte Zusammenschau der Themen und ihrer Geschichte bietet H. Birkholz, *Kontext. Ein Problem kunstwissenschaftlicher Methodenliteratur und künstlerischer Praxis* (Weimar 2002).

⁸⁵ ‚Schlagbilder‘ (s. Anm. 29) bei W. Harms, *Einleitung*, in: Ders./M. Schilling (Hgg.),

Druckmedien ausübten, beruhte also wesentlich auf der Verbindung von Text und Bild, in Kombination mit autoritativem Zeigen, Käuferansprache und neugierigem Betrachten. Flugblätter geben damit keineswegs den Formierungsstand eines öffentlichen Skandalons wieder, geschweige denn, daß sie reale Verhältnisse spiegeln. Im Kontext betrachtet, repräsentieren sie eher einen „Verwendungskomplex“ als eine Gattung⁸⁶, versuchten sie ihr Thema distanz- und voraussetzungslos heranzubringen, um darin unterschiedliche Verstehensniveaus auf eine gemeinsame Sache hin zu verschmelzen⁸⁷.

Zweifellos ist diese Einschätzung von der Erfahrung neuer Medien geleitet, sie trägt aber wiederum an ortsfeste Werke einen aufschlußreichen Maßstab heran: Die rhetorisch gestellte Frage etwa, ob Albrecht Dürer statt seiner berühmten, als Obrigkeitsspiegel gedachten ‚Vier Apostel‘ dem Nürnberger Rat 1526 nicht besser ein Flugblatt hätte vorlegen sollen, stellt sich angesichts des von Dürer anvisierten und vom Rat dann auch eingerichteten musealen Kontextes tatsächlich nicht⁸⁸. Die schwere Materialität dieser bedeutungsvoll retabel-artigen Tafelbilder geht mit der ikonographischen Autorität lebensgroß gestalteter Gewandfiguren vielmehr eine untrennbare Verbindung ein. Der Bildträger unterstützt die Ermahnung dieser vier Christuszeugen zur Konzentration auf das Wort, was der ‚testamentliche‘ Kontext dieser Schenkung wiederum nur bestätigt.

Man darf annehmen, daß Dürer seinen Adressaten weniger bekehren als vielmehr dazu anspornen mußte, einen bereits eingeschlagenen Weg unbeirrt fortzusetzen. Analog hierzu wäre auch dem altgläubigen Kirchenraum zuzutrauen, daß sich in ihm – trotz der gebotenen sensuellen Vielfalt – die Glaubensbotschaft doch von vorneherein als signalhaft stark, als ausgemacht und tiefreichend zugleich ausnahm – eben weil sie eine eingestimmte Erinnerungsgemeinschaft vorfand. Hierin findet der uns mancherorts so zurückhaltend, so gleichmütig er-

Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. I, 1 (= Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel) (Tübingen 1985) VII–XXX, hier VII; s. auch S. GRIESE, ‚Dirigierte Kommunikation‘. Beobachtungen zu xylographischen Einblattdrucken und ihren Textsorten im 15. Jahrhundert, in: W. HARMS/M. SCHILLING (Hgg.), Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch 1997 (= Mikrokosmos 50) (Frankfurt am Main 1998) 75–99.

⁸⁶ J. MÜNKNER, Formen „instrumentellen Sehens“ in illustrierten Flugblättern der Frühen Neuzeit, in: Das Mittelalter 9/1 (2004) (= K. KELLERMANN [Hg.], Medialität im Mittelalter) 77–86, hier 78.

⁸⁷ BURKHARDT (Anm. 12) 56–60 spricht von einer „druckgestützte[n] Öffentlichkeit des reformatorischen Medienverbundes“; zur Aufgabe des Flugblattes darin s. W. HARMS, Das illustrierte Flugblatt in Verständigungsprozessen innerhalb der frühneuzeitlichen Kultur, in: DERS./A. MESSERLI (Hgg.), Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700) (Basel 2002) 11–21.

⁸⁸ W. SCHMID, Warum schenkte Albrecht Dürer dem Nürnberger Rat die ‚Vier Apostel‘?, in: *Pictura quasi fictura. Die Rolle des Bildes in der Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit* (= Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien 1) (Wien 1996) 129–174, hier 135. – Zum testamentlichen Status zuletzt B. HAMM, Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube (= Spätmittelalter und Reformation, NR 25) (Tübingen 2004) 81–91.

scheinende Ton der Kunstwerke vielleicht seine Erklärung: Traditionsprinzip und Gebetsgemeinschaft duldeten aber wohl auch deshalb keine explizite Grenzmarkierung, weil ihr Kontext des Erinnerns das Pathos der Spaltung zwingend permanent hätte werden lassen. Im Augsburg des Interims etwa vollzog sich die katholische Wiedergewinnung der Kirchenräume ohne diesbezüglich markante Bildformeln. Zwar hatten die einst reich bestückten Gotteshäuser der Stadt trotz sanfter Reformation zahlreiche Kirchenmöbel eingebüßt. Die anfallenden Nachbesetzungen geschahen nun jedoch in genauer Rekonstruktion oder in synthetisierender Anverwandlung, suggerierten also ungestörte Fortsetzung, so daß selbst in den begleitenden Inschriften nicht von Ersatz, sondern von Renovierung die Rede war⁸⁹.

Erwarten wir, um die Spaltung in Konfessionen wissend, schlichtweg mehr und einschlägigeres von den Artefakten als diese leisten konnten und durften? Ist nicht vielmehr von einem geschichtlich (ergebnis-)offenen, daher schwierig zu beschreibenden Szenario lediglich partikulärer Verdrängung und keineswegs absolut verfolgter Selbstbehauptung auszugehen⁹⁰? Mit diesem Vorbehalt produktiv umzugehen, können Kontextüberlegungen insofern helfen, als sie das räumliche Mit- und zeitliche Aufeinander der Werke als diskursive Anreicherung begreifen. Dieserart Kontextforschung sieht Artefakte oder Architekturen nicht als eine vom Künstler abgehakte Wunschliste auf einen bestimmten Ort oder Umgang hin⁹¹. Sie wertet das Werk vielmehr als eigentlich unvollendet, sieht die künstlerische Formgebung allerdings in Relation zum Vorhandenen. Wobei diese vorbedachte, ergo realistische Wirkungsabsicht dann jedoch selbst wieder umgeprägt, aufgehoben oder auch verstärkt, jedenfalls verändert werden kann. Kontextorientierte Überlegungen, so wurde in diesem Zusammenhang formuliert, sollten „sich von Anfang an versagen, den alten Werkbegriff auf Ensembles zu übertragen und an einem geordneten Verhältnis von Werk und Kontext maßzunehmen.“⁹² Ist das Verhältnis aber ungeordnet, können auch anders geartete Bildträger hineinwirken, beispielsweise die symbolischen Handlungen oder Sprachbilder von Predigt und Liturgie. Auf diese Weise geht Kontextforschung vom Werk zwar aus (denn nur dieses haben wir vor uns), sie sieht in ihm allerdings eher einen Agenten, der einmal instruiert, sich verschiedenen Handlungssituationen anpassen muß, um sich dort mitunter gar nicht mehr wie

⁸⁹ C. METZGER, *Die Reue nach dem Sturm: Re-Katholisierung durch Rekonstruktion*, in: TACKE (Anm. 2) 267–294, bes. 283.

⁹⁰ Vgl. HOLZEM (Anm. 59) 66 (u.ö.) sowie, reformationsbezogen, JUSSEN/KOSLOFSKY (Anm. 44), SCHILLING (Anm. 1) 24 und B. HAMM, *How innovative was the Reformation?* (2000), erneut in: JÄGGI/STAECKER (Anm. 83) 26–43, bes. 36 mit Bericht von einem ‚zweifach integrativen Modell‘, das einen in den Umbruch integrierten langfristigen Wandel mit einem in den langfristigen Wandel integrierten Umbruch vorstellt.

⁹¹ W. KEMP, *Massacios „Trinität“ im Kontext* (1986), erneut in: K. HECK/C. JÖCHNER (Hgg.), *Kemp-Reader. Ausgewählte Schriften von Wolfgang Kemp* (München – Berlin 2006) 43–76; weiter ausholend DERS., *Kontexte. Für eine Kunstgeschichte der Komplexität*, in: *Texte zur Kunst* 1 (1991) 89–101.

⁹² Ebd. 99 f.; die Zeitdimension sei daher (ebd. 96) als „Aufbaufaktor“ nicht als Chronologie gehandhabt.

abgesprochen zu verhalten. Kontextforschung denkt solcherart zwar historisch nachhaltig, sie bewertet das Vermögen der Werke indes eher taktisch als strategisch⁹³.

Zeit- und objektbezogen heißt das hier: Die altgläubigen Auftragswerke geben sich nachgerade dann höchst provokativ, wenn man ihr dezentes Auftreten mit dem Ewigkeitsaspekt ihres Anlasses zusammenbringt: einer auf durchaus paradoxe Weise materiell sichergestellten Dauer⁹⁴. Denn obgleich die Reformation in jeder Hinsicht urchristliche Probleme aufgriff, so stand sie als Ereignis in fundamental eschatologischer Begründung. Kampf und Anfechtung wurden zur heilsgeschichtlichen Bestätigung der Richtigkeit der Sache selbst⁹⁵. Die weltliche Zukunft der Kirche indes galt gegenüber dieser Endgewißheit alles andere als ausgemacht. Jeglicher Stiftungsakt und die ihn dokumentierenden Bildwerke mußten insofern zwingend als Signale des Unverbrüchlichen und des Fortbestehens gewertet werden. Auf das Traditionsprinzip beriefen sich mithin beide Parteien. Allerdings taten sie dies mit unterschiedlicher materieller Sättigung ihres Gedächtnisses – Flugblatt und Grabmal stehen sich hier gewissermaßen idealtypisch gegenüber⁹⁶.

⁹³ Eine begriffliche Abwägung zwischen Strategie und Taktik im spezifischen Zusammenhang von Kontext und Disziplinierung findet sich beiläufig bei D. W. SABEAN, Selbsterkundung. Beichte und Abendmahl (1997), erneut in: R. VAN DÜLMEN (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Köln – Weimar – Wien 2001) 145–162, hier 150 („Taktiken weisen einen diskontinuierlichen Charakter auf und verlangen nach Analyseformen, die sich radikal am spezifischen, lokalen Kontext orientieren, in dem sie auftreten.“); s. überdies J. RADKAU, „Nachhaltigkeit“ als Wort der Macht. Reflexionen zum methodischen Wert eines umweltpolitischen Schlüsselbegriffs, in: F. DUCEPPE-LAMARRE/J. I. ENGELS (Hgg.), Umwelt und Herrschaft in der Geschichte (= Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris 2) (München 2008) 131–136.

⁹⁴ Paradox ist der Gedanke einer materiell sichergestellten Zeitlosigkeit, menschlich hingegen das Mißtrauen, das der Stifter im Grunde der gedenkenden Nachwelt gegenüber hegt; zu diesen Aspekten in ihrem Wandel M. BORGOLTE/H.-J. BECKER, Stiftungen, Kirchliche I/II, in: TRE XXXII (2001) 167–174.

⁹⁵ Hierzu zuletzt M. SANDL, Politik im Angesicht des Weltendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips, in: A. PEČAR/K. TRAMPEDACH (Hgg.), Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (= H, Beihefte NF 43) (München 2007) 243–271.

⁹⁶ Vgl. HECHT (Anm. 31) 74f., der die ‚gegen-reformatorische‘ Stiftungswelle als „Äquivalent zur großen Menge der reformatorischen Druckschriften“ begreift. Diesbezüglich relativierend nehmen sich die Gedächtnisträger der ranghöchsten Memoria Kaiser Maximilians I. aus, die auf ein ganzes Medienensemble setzte: T. SCHAUERTE, Der Herold an der Druckerpresse. Tradition und Innovation in Kaiser Maximilians I. Gedächtniswerk, in: M. FRIEDRICH/K. LEONHARD/G. WIMBÖCK (Hgg.), Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit (= Pluralisierung & Autorität 9) (Berlin – Münster 2007) 135–160; J.-D. MÜLLER, Publizistik unter Maximilian I. Zwischen Buchdruck und mündlicher Verkündigung, in: W. BRAUNGART/U. FREVERT (Hgg.), Sprachen des Politischen. Medien und Medialität in der Geschichte (Göttingen 2004) 95–122.

VII. Kontext als Handlungsspielraum: Alltagsgeschichte, ‚protestantische Gesten‘, Intermedialität

Ihre lebensweltliche Pointe hat diese Kontextbetrachtung nun darin, daß unter den Auspizien des ‚konfessionellen Zeitalters‘ das Traditionsprinzip bekanntlich keinesfalls auf Denkmalpflege hinauslief⁹⁷. Während manche evangelische Pfarrkirche in „gotische Erstarrung“ verfiel⁹⁸, fanden in den katholischen Kirchen zahlreiche Umrückungen und Veränderungen statt. Zumal die Kreuzaltäre und Lettner wurden beseitigt, um der Gemeinde den Blick auf die Elevatio zu ermöglichen⁹⁹. Mit Letztgenanntem aber fiel keine innerkirchliche Mauer zwischen Chor und Mittelschiff, respektive zwischen Klerus und Kirchenvolk, sondern es wurde eine Zone des Durchgangs und des liturgischen Bild-Wort-Austausches beseitigt – Objekte höchster Kontextverdichtung also¹⁰⁰.

Das Verhältnis zwischen Kunst und Religion, das mag deutlich geworden sein, ist eine anthropologisch stabile, in ihrer konfessionellen Konkretion aber unterschiedlich wirkmächtige und bedachte Angelegenheit. Um diese sachgerecht, semantisch differenziert und über den Einzelfall hinaus kommensurabel zu betrachten, bedarf es der konstellativen Anordnung der Sichtweisen – was dringend geboten scheint, weil die Ursprungsblicke oftmals nur die Glaubens-, nicht jedoch die Kirchenspaltung und schon gar nicht das Konzept der ‚Konfessionalisierung‘ kennen, wir indes nolens volens so davon geprägt sind, daß sie uns einen „Verchristlichungswettbewerb“¹⁰¹ von Objekten, Künstlern und Auftraggebern zur Forschungsaufgabe machen. Eine Aufgabe, die wir im Rückzug auf reine Formbetrachtung ablehnen können, die mit dem Hinweis auf den kulturellen Status des Religiösen pragmatisiert werden kann, oder die sich im Sinne einer konfessionellen Vorstrukturierung auch der Beschreibungskultur wissenssoziologisch umformulieren läßt¹⁰². In dieser Hinsicht bedeutet infinites ‚Kon-

⁹⁷ M. VON ENGELBERG, *Renovatio Ecclesiae. Die „Barockisierung“ mittelalterlicher Kirchen* (= Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 23) (Petersberg 2005).

⁹⁸ So W. BRÜCKNER, *Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jahrhundert aus dem Bereich der konfessionellen Kultur* (1978), erneut in: DERS., *Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften, Bd. I* (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 77) (Würzburg 2000) 141–163, hier 150.

⁹⁹ Exemplarisch G. HENKEL, „Große Luft“ – Aspekte zur Neugestaltung des Paderborner Domes nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: WEGMANN/WIMBÖCK (Anm. 39) 235–261; SCHNEIDER (Anm. 23) 61–65 („eucharistische Zentrierung“).

¹⁰⁰ T. PACKEISER, *Über die Begegnung von Kunstgeschichte und Geschichte* (in und vor der Stiftskirche), in: S. LORENZ/P. KURMANN/O. AUGE (Hgg.), *Funktion und Form. Die mittelalterliche Stiftskirche im Spannungsfeld von Kunstgeschichte, Landeskunde und Archäologie* (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 59) (Ostfildern 2007) 1–43, hier 29, 32 f.

¹⁰¹ So W. E. J. WEBER in seiner Besprechung von LUTTENBERGER (Anm. 8), in: *H-Soz-u-Kult* (5. 11. 2007) (= <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2007-4-102>; eingesehen am 9. 9. 2008).

¹⁰² Dies fordert auch TACKE (Anm. 2) 16. Als Vorarbeit zum Problem einer säkularen Sicht auf religiöse Kunstwerke vgl. J. TRAEGER, *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels* (München 1998) 11–49 („Die Renaissance und die Konfessionen der Kunstgeschichte“).

textdenken‘ ein Korrektiv, das sowohl auf die Alltags-, hier vielleicht besser: die Sonntagsgeschichte¹⁰³ der Werke drängt als auch deren Diskursgeschichte betrachtet.

Wenn in heuristischer Absicht unlängst von einem „protestantischen Gestus“ gesprochen wurde, den es mit abwägendem Blick auf solche Wirklichkeits- und Sprachbedingungen zu überwinden gelte¹⁰⁴, so verdichtet sich hierin die Problemlage auf ähnliche Weise, wie es die Rede vom „katholischen Cranach“ erreichte. Zwar dürfte sich die Bestimmung des ‚protestantischen Gestus‘ streng genommen nur auf Calvin als den protestantischen Erneuerer der Hermeneutik beziehen¹⁰⁵. Als Ausdruck der Wende zu einer „Historiographie der Präsenz“¹⁰⁶, hat diese einschlägige Konnotation methodisch aber alle Berechtigung: Bereits ‚um 1900‘ verstand sich der Blick auf die symbolischen Formen als spezifisch katholischer Beitrag zum Problem der Innerlichkeit, der Mittelalter und Reformation frömmigkeitsgeschichtlich zusammenschloß¹⁰⁷. Heutzutage lenken sogenannte weiche Faktoren diesen wahrnehmungsbezogenen Blick, wächst mit ihm die Aufmerksamkeit für die Prägnanzbedürfnisse vorderhand schriftlich übermittelter Diskurse oder für den Selbstbeschreibungswert symbolischen Handelns. So werden etwa die Bildentfernungen der Reformationszeit nicht mehr als Tumult, sondern als organisierende ‚*théologie pratique*‘ aufgefaßt¹⁰⁸, stellt sich bei Luther die Frage einer Wechselwirkung von Hören und Sehen anstatt einer prinzipiell verfolgten Hierarchisierung der Sinne¹⁰⁹, oder aber es zeigt sich die konfessionelle Aneignung überkommener Bildsujets als ein kom-

¹⁰³ Vgl. M. MAURER, Der Sonntag in der frühen Neuzeit, in: AKuG 88 (2006) 75–100.

¹⁰⁴ S. KRÄMER, Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität (1998), erneut in: U. WIRTH (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften (Frankfurt am Main 2002) 323–346, hier 325.

¹⁰⁵ W. Dilthey und dann H.-G. Gadamer haben diese Ansicht vertreten; kritisch hierzu W. REINHARD, Martin Luther und der Ursprung der historistischen Geschichtswissenschaft in Deutschland (1993), erneut in: DERS. (Anm. 51) 311–344, hier 314. Reinhardts tiefgreifende Ausführungen zum Verstehenszirkel von Luthers Hermeneutik in seiner Auswirkung namentlich auf die deutsche Geschichtsarbeit werden ergänzt durch M. SANDL, Heilige Stagnation. Mediale Konfigurationen des Stillstands in der großdeutsch-katholischen Geschichtsschreibung des frühen 19. Jahrhunderts, in: HZ 285 (2007) 529–563, bes. 536 f.

¹⁰⁶ Ebd. 538.

¹⁰⁷ T. LENTES, Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830–1945), in: DERS./B. HAMM (Hgg.), Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (= Spätmittelalter und Reformation, NR 15) (Tübingen 2001) 1–23.

¹⁰⁸ N. SCHNITZLER, Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts (München 1996) 305–325; zum Forschungsstand: G. LITZ, Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten (= Spätmittelalter und Reformation, NR 35) (Tübingen 2007) 8–14.

¹⁰⁹ Siehe die Lit. in Anm. 27 sowie M. FRIEDRICH, Das Hör-Reich und das Sehe-Reich. Zur Bewertung des Sehens bei Luther und im frühneuzeitlichen Protestantismus, in: DERS./LEONHARD/WIMBÖCK (Anm. 96) 451–479; zuletzt M. KERN, Performative Schriftbilder im konfessionellen Zeitalter: Die Wende der Reformation vom Wort zum Bild, in: T. KAUFMANN/A. SCHUBERT/K. VON GREYERZ (Hgg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 207) (Gütersloh 2008) 263–287.

plexes Verfahren, das intermedialer Verflechtung dringend bedürfte, um kritische Innovation und anspruchsvolle Tradierung gleichermaßen ausdrücken zu können¹¹⁰. Auf den Bildumgang, auf die Augenblicksbeziehung der Kunst also kommt es an, soll ihre „Fragwürdigkeit im Protestantismus“ (H.-G. Soeffner) eine Antwort finden, die die je unterdrückten oder aber explizierten Motive in konzeptionellem Gleichgewicht hält¹¹¹. Allererst hier scheint eine spezifische und darin authentische Signatur denkbar, diesseits einer Epochenimagination, die für einen durch Wandlung geradezu definierten Zeitausschnitt zusehends fragwürdig wird.

¹¹⁰ B. U. MÜNCH, Neue Märtyrer – alte Heilige. Das Martyrium im konfessionellen Diskurs: Zur theologischen Strategie einer bildkünstlerischen Leerstelle, in: TACKE (Anm. 2) 116–143; ergänzend P. BURSCHEL, „Schöne Passionen“. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit, in: K. VON GREYERZ/K. SIEBENHÜNER (Hgg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800) (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 215) (Göttingen 2006) 249–264.

¹¹¹ H.-G. SOEFFNER, Die Fragwürdigkeit der Kunst im Protestantismus (1991), erneut in: DERS., Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen (Weilerswist 2000) 45–60; B. EMICH, Bildlichkeit und Intermedialität in der Frühen Neuzeit. Eine interdisziplinäre Spurensuche, in: ZHF 35 (2008) 31–56.