

Barock als Wurzel des Triumphalismus in der Kirche

Die Diskussion auf dem gegenwärtigen Vatikanischen Konzil hat mit dem Dekret über die Kirche nicht nur ein lehrhaftes Schema zur Abstimmung gebracht, sondern auch eine neue geistig-übernatürliche Erfahrung von der Kirche sichtbar werden lassen. Die Kirche als das Volk Gottes, die Kirche, die im Dialog steht mit der Welt, die Kirche der Armen, die pilgernde Kirche wird in scharfem Gegensatz gesehen zu dem triumphalen Stil und dem Juridismus bisherigen kirchlichen Gebarens, zu apologetischer Rhetorik und Parade der Macht, zu aller selbstsicheren Siegesgewißheit und selbstbewußter Unbeweglichkeit. Diese von vielen so schmerzlich empfundene Haltung aber wird immer wieder als die des Barocks angesprochen. So erfährt jene große Epoche der Geschichte unserer katholischen Kirche eine fühlbare Abwertung. Irgendwie habe jene Zeit eine bedauerliche Fehlentwicklung des kirchlichen Bewußtseins verschuldet, die nunmehr möglichst rasch und gründlich abgebaut werden müsse.

Die Historiker konnten sich zu solch neuer Sicht, Beurteilung oder besser Verurteilung noch nicht äußern. Immerhin versuchten in den letzten Jahren einige, zum Teil wirklich bedeutende Werke das Wesen des barocken Christentums an großen Werken und hervorragenden Persönlichkeiten, die es hervorgebracht hat, tiefer und klarer zu verstehen. Anlaß dazu war eine Reihe von Gedenktagen und Jubiläen. 1956 waren es 400 Jahre, seit der Stifter der Gesellschaft Jesu in Rom die Augen schloß. Des Jahres 1563 gedachte man in glänzenden Feiern, die dem Abschluß des Konzils von Trient galten. Das gleiche Jahr 1563 sah in Spanien die Grundsteinlegung des Escorial und die erste Gründung eines reformierten Karmels durch Teresa von Avila, deren 450. Geburtstag auf das heurige Jahr fällt.

Nun ist über die moderne Sicht des Trienter Konzils und die neuen Ergebnisse seiner Erforschung, die beherrscht sind von den Arbeiten Hubert Jedins und seiner Freunde, an anderer Stelle

in dieser Zeitschrift ausführlich zu lesen. Die Grundsteinlegung des Escorial aber hat der geschichtlich interessierten Welt zum 4. Centenar eine prachtvolle Jubiläumsgabe geschenkt, ein zweibändiges Werk, das die Ediciones Patrimonio Nacional herausbrachte. *El Escorial 1563-1963* (Madrid 1963), wie sich die beiden Bände nennen, läßt etwas von dem ganzen komplexen Gebilde des Barock erahnen, jener rationalistisch nicht auflösbaren Verbindung von militärischer Macht als Grundlage, materiellem Aufwand, strengster Einfachheit und rauschendem Prunk, geistigen Ideen, genialer künstlerischer Inspiration, religiöser Inbrunst und dem «Geheimnis des Königs», der Katholischen Majestät eines Philipp II. Und doch stehen die vielen materiellen und geistigen Elemente irgendwie in einer Rangordnung. Die Siege von St. Quentin und bei Lepanto wie der erhoffte, aber von den Winden versagte Triumph der unbesieghchen Armada waren sozusagen nur Anlaß für jene gewaltige, in der Welt einmalig dastehende Stiftung von Kirche, Kloster und königlicher Grablege. Nicht der Dank an den Tagesheiligen des Sieges von St. Quentin, den hl. Laurentius, war das entscheidende Motiv, auch wenn die Kirche seinen Namen trägt, San Lorenzo Real, sondern die Huldigung vor der göttlichen Majestät. Der Escorial ist kein Siegesdenkmal und kein Triumphbogen, sondern ein Bekenntnis der Katholizität, getragen von der Seele Spaniens. In der Einsamkeit der Berge, im Wettstreit sozusagen mit den Felsriesen im Hintergrund, erhebt sich dieses religiöse Zeugnis unter einem Himmel, der nichts gemein hat mit dem ewigen heitern über dem Parthenon, erhebt sich das Symbol des Universalismus, des Geistes der Kirche von Trient. Wenige Jahre zuvor war das *Cuius regio, illius et religio* in Augsburg zum Gesetz der Zwietracht erhoben worden, zur Rechtsgrundlage der Aufsplitterung religiöser Potenz und christlicher Glaubenskraft. Hier aber wird in der strengen Geschlossenheit des Escorial der Zug

zur Einheit sichtbar, der den König durchseelte, der nicht «Herrscher von Häretikern»¹ sein wollte. Geistiges will diese Architektur aussagen, zuerst noch nüchtern und klar, ohne jede symbolische Verkleidung, später aber beladen mit der ganzen Fracht inhaltsschwerer Bilder und Gleichnisse, immer aber weit geöffnet für den Geist, die Idee, den Glauben. Gott ist das eigentliche Ziel. In der großen Kirche sollen täglich acht Stunden dem Gottesdienst und Chorgebet gewidmet sein und soll die eucharistische Anbetung nicht aufhören. Hundert Mönche sollen für alle Zeiten dieser Aufgabe dienen. Hier wird die liturgische Antwort auf die Glaubensaussagen des Tridentinums gegeben. Doch dient man Gott nicht nur im Kult, auch im Kampf gegen seine Feinde. Der Kampf ist das Studium. Der wissenschaftlichen Forschung ist die Bibliothek bestimmt, die nicht bloß Schaustellung von kostbaren Büchern ist, sondern Arsenal der geistigen Arbeitshilfen für den geistigen Dienst der Kirche. 4000 Bücher schenkte der König aus seiner eigenen Bibliothek. Der priesterlichen Bildung dient im Escorial das Seminar. Am 15. Juli 1563 hatte das Konzil sein berühmtes Dekret über die Gründung der Seminarien erlassen. Hier werden 1567 – noch ist der Bau nicht vollendet – 24, später 40 Knaben aufgenommen nach den Vorschriften des Konzils, «um die Bischöfe mit seinem Beispiel zur Ausführung der Dekrete zu ermuntern». Für den akademischen Unterricht gründet der König das Colegio de Artes y Teologia, angeschlossen und gleichberechtigt jenen von Alcalá und Salamanca. Weiß der König doch, «von welcher Macht die Wissenschaft ist für den Gottesdienst, die Erhaltung und Ausbreitung seines heiligen katholischen Glaubens, und welcher Nutzen daraus dem christlichen Volk zukommt». So sollte der Bau, wie es in der Gründungsurkunde hieß, mithelfen, «diese unsere Reiche in ihrem heiligen Glauben und ihrer Religion, in Frieden und Gerechtigkeit zu stützen und zu halten».

Natürlich sind Idee und Ausgestaltung des Escorial nicht etwas Allgemeingültiges. Die spanische Prägung ist unübersehbar. Das «Geheimnis des Königs» webt in allen Höfen und Gängen. Auch die Formen eines allzu irdischen heroischen Stiles sind anzutreffen. Elemente der Hochrenaissance fehlen nicht. Aber Philipp II. war kein Julius II. oder Leo X., worauf Georg Weise in seinem Beitrag «El Escorial como expresion esencial artistica del tiempo de Felipe II y del Periodo de la Contrarreforma»² aufmerksam macht. Diese glaubten an

ein mögliches Beieinandersein von Kirche und antiker römischer Größe, die vom Humanismus zu neuem Leben erweckt worden war. Im Escorial aber wird alles, der heroische Stil und die Idee der Größe, nur auf «Seine göttliche Majestät» bezogen, den Allmächtigen, der im Altarssakrament auf dem Hochaltar ausgesetzt ist, um die ihm gebührende Huldigung zu empfangen, die ihm die Reformatoren verweigern. Wie streng und einfach sind gegenüber den Gemächern des Vatikans die vom König im Escorial bewohnten Räume! Jene drei Räume, von denen der größte 16 Fuß lang ist und drei Fenster auf zwei Seiten hat; dazu ein Alkoven zum Schlafen und ein Arbeitszimmer mit einem einfachen Büchergestell und ein paar kleinen Tischchen. Die Decke schlicht, die Wände weiß, der Fußboden aus Ziegelstein. Hier lebte Philipp nicht als König, sondern wie ein Mönch der strengsten Observanz. So bemerkt der erste Geschichtsschreiber des Klosters. Welcher Abstand zwischen dem Tragstuhl für den König und dem Sessel mit der Stütze für seine gichtkranken Beine von der Pracht der eingelegten Holztüren, die Maximilian II. stiftete, und dem späteren prunkvollen Mobiliar von der Art Ludwigs XV.!

Aber barocke Geisteshaltung wird sichtbarer noch an den Menschen als an den Bauten, Zimmern und Möbeln. Der Baske Inigo López de Loyola, Francisco de Xavier aus Navarra, die Klosterfrau Teresa von Avila, ihre geistlichen Töchter und ihr Seelenführer sind lebendige Zeugen des christlichen Bewußtseins jener Zeit. Hugo Rahner, vielleicht unter den Heutigen der besten Kenner des «Vaters» Ignatius, hat in den 20 Aufsätzen, die er unter dem Titel *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*³ herausgab, von dem väterlichen Stammschloß des Ordensstifters bis zum Grab mit seiner geheimnisvollen Inschrift die innere Haltung des Frühbarock sichtbar gemacht. Pour quoy non, Warum nicht? Dieser Wappenspruch in der Schloßkapelle von Loyola ist das Motto über dem Leben des baskischen Edelmanns. Das adelige Bewußtsein wird nach der religiösen Wandlung des Kavaliere zum Bewußtsein der Auserwählung durch die Taufe. Die Aufgabe der ritterlichen Jugend bleibt das ganze Leben hindurch dieselbe: Señalarse, sich auszeichnen, jetzt im Dienst des obersten Feldherrn Christus. Sein Leben ist erfüllt von dem Verlangen nach dem «Mehr», dem Mehr der Angleichung an den geschmähten und gekreuzigten Herrn, aber auch dem Mehr Seiner Ehre und Seiner Herrschaft. Wieder ist es die «göttliche Majestät», die den Igna-

tius und seine Freunde geradezu aufsaugt in ihrem Dienst. Was waren das für Menschen, die von der Sehnsucht erfüllt waren, die Sterne unter die Füße zu treten, immer zu leben in Gott und sich selbst zu ersterben, die es immer wieder verlangte, die Grenzen von Welt und Zeit zu sprengen, die nicht begrenzt wurden vom Größten und dennoch umschlossen waren vom Geringsten, wie es in der Grabschrift für Ignatius heißt!

Das «Mehr» des Ignatius wird konkretisiert in dem «Gib mir Seelen» eines Franz Xaver. Rahner zeichnet ihn – G. Schurhammer gibt die quellenmäßige und nicht mehr überbietbare Detailschilderung⁴ – eingetaucht in dem unbegreiflichen Dunkel der göttlichen Majestät, in deren hartem Dienst sich dieser adelige Mensch völlig verzehrt, die ihn in der Armut des Kreuzes und verlassen von allem menschlichen Trost sterben läßt. Aber jene Menschen glauben an die verschwenderische Sinnlosigkeit auch in der Übernatur. Gnaden, Visionen, Wunder, aber auch Heimsuchungen und Opfer werden nicht gezählt. Ganz still stiehlt sich Ignatius sozusagen von den Seinen weg. «Eins im Jubel über den unermeßlichen Sinn der Aufgabe, die Welt für Christus zu gewinnen», wissen beide, Ignatius und sein kongenialster Jünger, um die «Sinnlosigkeit der göttlichen Gnadenwahl» wie um das Geheimnis der «gekreuzigten Majestät». Allen Versuchungen zum Triumphalismus aber werden als rasche Antwort die Armseligkeiten und Notwendigkeiten des Alltags entgegengestellt, das «sich selber seine Kleider-Waschen und seinen Kochtopf-Besorgen», wie es der Edelmann Franz Xaver auf dem Schiff in Lissabon schon tut. Aber auf der letzten Seite seines Briefes versichert er: «Mit der Hilfe, Gnade und Gunst Gottes, unseres Herrn, werde ich in dieser Weltgegend den Teufel zuschanden machen». Mit Recht rühmt man ihn fast ein Jahrhundert später: «Deo triumphat in omnibus», auch heute noch feiert er in allem für Gott einen Triumph.

Im gleichen Jahr 1622 und am gleichen Tag wurde Franz Xaver mit seinem Meister Ignatius heiliggesprochen. Ihre geistige Haltung wurde also von der Kirche als die ihrige anerkannt. Dies von einem Papst, der ganz zu den beiden paßte, von Gregor XV., dem Begründer der Propagandakongregation. In dieser traf er sich mit den beiden großen Jesuiten. So wie Ignatius, noch nichts vom Tode seines Freundes wissend, dem Verewigten einen Brief schrieb, in dem er die Welt aufteilte von Brasilien bis zum Kongo, von Äthiopien bis nach China und

Japan, um den Erdball für Christus zu gewinnen, so verteilten die Kardinäle der Propaganda «die Provinzen der ganzen Welt». Ein hoffnungsvoller Optimismus spricht aus den ersten Taten der neuen Kongregation, der sich nicht auf menschliche Anstrengung stützt, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes, der weite Türen für die Bekehrung der Irr- und Ungläubigen aufgemacht habe. In der Stunde, in der der kaiserliche Sieg in Böhmen die Häresie niedergeschlagen hatte, empfahl die Kongregation nicht die Errichtung von Tribunalen, sondern die Wege der Liebe, die Predigt, die Belehrung, die Mahnung, das Gebet, aber auch das Fasten und selbst die Übernahme der Disziplin und die Tränen für die Bekehrung der Verirrten. Aus dieser Einstellung heraus folgt dann auch ein Wort wie jenes, das bei der Beratung über das Schicksal der ehemaligen Kirchengüter in Böhmen fiel; die Irrgläubigen sollten aus den Maßnahmen erkennen, daß die Kirche ihre Seelen und nicht ihre Güter gewinnen wolle⁵. Damit war eine Zeit überwunden, in der die Kurie wegen der Vernichtung der Hugenotten in der Bartholomäusnacht, auch wenn sie zugegebenermaßen über die näheren Umstände völlig falsch informiert worden war, das *Te Deum* sang oder in Erwidierung von Attentatsversuchen den Plänen, die «ruchlose Jezebel des Nordens» zu beseitigen, Zustimmung und Segen gab, eine Zeit, in der man nur mit Gewalt und harter Ausweisung den Bestand der eigenen Kirche sichern zu können glaubte.

Mit Ignatius und Franz Xaver wurde auch die spanische Klosterfrau Teresa von Jesus zur Ehre der Altäre erhoben. G. Papàsogli hat ihr Leben wie ein großes Abenteuer geschrieben, das Abenteuer einer hochherzigen Seele bei ihrem Kampf um Segen und Liebe des Herrn⁶. Wiederum wird der Zug zum Absoluten sichtbar, das Streben nach dem Unendlichen bei dem Mädchen, das ihren Bruder überzeugte, es sei der Mühe wert, etwas Kühnes für den Herrn zu tun, die gemartert zu werden wünschte, um Gott zu schauen. Etwas von dem ritterlichen Geist, der sich auszeichnen will, aber ganz aus der Liebe zum Gekreuzigten lebt und in dieser Liebe verzückt doch die Hinführung einer einzigen Seele und für einen Augenblick nur zur Liebe Gottes für wichtiger hält als selbst im Besitz der ewigen Herrlichkeit zu sein. Der Karmelit Effen de la Madre de Dios weiß Teresa und Philipp geistig nebeneinander zu stellen⁷. Die Sorge für die Heimstätten religiösen Eifers und echter Frömmigkeit trieb beide. In der Klosterreform treffen sich

der Herrscher und die einfache Nonne. Während der König ein großes Programm vorlegt, kämpft Teresa um die Gründungsbulle ihres ersten reformierten Konvents. Man zieht sich in die Festung zurück, wie Teresa in ihrem «Weg zur Vollkommenheit» schreibt, um den Sieg zu erringen. Das Schlachtfeld war das christliche Gewissen, der Kampfpreis kein Territorium, sondern Ideale. Von Triumph und Sieg war in den niedern, armen und kahlen Konventen, die Teresa erbaute, wo sie barfuß, von der Welt verborgen, mit ihren Töchtern betete, nichts zu spüren. Und nicht die Visionen und Gnaden, auch wenn sie in diesem Leben wirklich fehlten, sondern der Dienst an «seiner göttlichen Majestät» und der Gehorsam gegen die Kirche sind der Inhalt ihrer Existenz. Im Gehorsam stirbt sie unterwegs, und wie die Gewißheit einer Siegerin klingen ihre letzten Worte: «Am Ende, Herr, bin ich doch eine Tochter der Kirche». Ihre Autographe liegen im Escorial; sie sind dort am rechten Ort, weil dort auch ihr Geist Form und Heimat gefunden hat.

Der Barock kam wie ein brausender Sturmwind aus dem Süden auch in den deutschen Raum, zumal in die Alpenlandschaften. Hier fehlten freilich so ausgeprägte Herrschergestalten wie der spanische König. Dafür regierten zahllose kleine Fürsten, Bischöfe und Reichsprälaten. Hier wurde auch das Volk unmittelbar von der neuen geistigen Haltung ergriffen. *Kirche und Volk im Zeitalter des Barock* heißt darum das Werk von L. A. Veit und L. Lenhart⁸. Abgesehen von der Gefahr, das Objektive der Frömmigkeit mehr und mehr zu übersehen, wird doch vor allem sichtbar, wie zunächst die Fundamente des christlichen Lebens erneut gesichert wurden, wie man vor allem die Gemeinschaft mit Gott, Christus und der Kirche warm und beglückend empfand. Die Kirchen, die man sich damals baute, waren von dem Wissen geformt, daß die Gnade und das Lob der Gnade Raum haben wollten und Größe und reiches, flutendes Licht. Sie erstanden nicht aus einer Bauleidenschaft der Äbte, sondern wie aus dem Zwang der Ewigkeit heraus. Sie sollten wie ein Spiegel das Licht aus dem Unsichtbaren empfangen und sichtbar machen. Die Klöster aber neben diesen Kirchen waren die terecianischen Seelenburgen, in denen die Mönche beständig vor den Abbildern der Vollkommenheit zum Streben nach ihr angeeifert wurden.

Wie jede Zeit war auch der Barock besonderen Gefährdungen ausgesetzt. Die Jünger und Bewunderer der Heroen des Glaubens und der Gottesliebe

meinten die Früchte allzu greifbar reifen zu sehen und rühmten sich ihrer Väter. Die *Imago primi saeculi* der Gesellschaft Jesu erinnert manchmal zu sehr an solch gesteigertes Selbstbewußtsein. Der Kult, der dem unendlichen Gott geleistet wurde, wurde bald zum Vorbild des Zeremoniells, nach dem sich die gekrönten Häupter feiern ließen. Der barocke Herrscherkult fand seine Vertreter selbst unter den Söhnen des hl. Ignatius. Die Päpste fanden an der Aura des Übernatürlichen Geschmack. Mortimers Romerzählung in Schillers *Maria Stuart* bezeugt den überwältigenden Eindruck solcher Haltung auf das Volk. «Etwas Göttliches» sah Bossuet im Königtum eines Ludwigs XIV. Die Kehrseite der Medaille des Barock ist der Absolutismus, den freilich die Länder, die am wenigsten vom Barock berührt wurden, am meisten pfl egten. G. de Reynold⁹ gibt dafür genügend Belege. Von diesem absolutistischen Selbstbewußtsein ist wohl einiges auch der Kirche nicht fremd geblieben. Titel, Zeremoniell, Hof und Etikette verdeckten einige Zeit die innere Mittelmäßigkeit, wenn nicht innere Leere. Das Pathos des Befehls und die Illusion der geistigen Weltherrschaft die politische Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit; die Selbstbehauptung aber die Liebe, nicht zuletzt jenen gegenüber, die auch Christen waren, mochten sie im Westen oder im Osten auch ihr getrenntes Dasein führen. Dazu kam noch eine weitere Gefahr. Das Übermaß der Freude der Erlösten ließ allzu leicht die Existenz des Kreuzes mitten im Christentum vergessen, nicht nur so, daß man sich um die Not des Volkes und das Elend der beständigen Kriege nicht mehr recht kümmerte, auch im eigentlich religiösen Sinn, daß Heilsunsicherheit und Sünde, Christi geheimnisvolle bittere Buße dafür nicht immer ernst genommen wurden, die Kirche keine Aufgabe der Heiligung mehr sah, sich im sicheren Besitz, eigentlich schon am Ziele fühlte, daß das Wort unter der Peterskuppel von der Ohnmacht der Pforten der Hölle auf die zeitliche Ausformung des Unsichtbaren bezogen wurde, daß man die Siege über die Türken als absoluten Triumph des Guten sah.

Trotzdem wird man dem Barock solche Fehlentwicklungen nicht unbedingt zuschreiben müssen. Natürlich ist seine Haltung und Gebärde heute überholt. Aber die katholische Kirche von heute ist ja auch anders als die Urgemeinde von Jerusalem. Romanik und Gotik sind vorüber, nicht bloß als Stilelemente, sondern als Lebens- und Glaubensformen christlicher Existenz. Das Frühere ist ver-

gangen. Aber trägt der Baum der Kirche nichts mehr von den früheren Formen in sich, gewisse Formkräfte, die sich längst mit ihrer Lebensenergie verschmolzen haben? Trägt die Kirche nicht alle Kulturen in ihrem Schoß, nicht bloß geographisch gesehen, auch zeitlich, die zukünftigen Formen, aber auch vergangene? Das legitime Erbe des Barock für die Kirche ist freilich nicht die Verabsolutierung des Menschlichen in Staat und Kirche, sondern das Wissen um die Absolutheit des Göttlichen, ist nicht die Feier des Triumphes, sondern die Erwartung des Triumphes des Ewigen.

HERMANN TÜCHLE

Er ist am 7. 11. 1905 in Eßlingen geboren. 1930 wurde er in Rottenburg zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, promovierte dort zum Dr. theol. 1937, habilitierte sich ebenfalls in Tübingen 1939.

Er war Professor für Neue Kirchengeschichte in Paderborn und lehrt seit 1952 in München. Er edierte die J. A. Möhler-Gedenkschrift «Die eine Kirche» 1939 und veröffentlichte in Zusammenarbeit mit Bihlmeyer eine dreibändige Kirchengeschichte, 17. Aufl. 1960–62, «Kirchengeschichte Schwabens» 1950–54, «Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622–1649» 1962, und «Geschichte der Kirche Bd. III» 1965. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Tübinger Theol. Quartalschrift, Theologie und Glaube, Münchner Theol. Zeitschrift, Historisches Jahrbuch, Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte.

¹ «ni quiero ser señor de herejes...», *op. cit.*, I, 420.

² *Op. cit.*, II, 273–296.

³ Freiburg 1964.

⁴ G. Schurbammer, *Franz-Xaver*, I–II, Freiburg 1955–1963.

⁵ *Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622–49*, herausgegeben von H. Tüchle, Paderborn 1962.

⁶ G. Papàsogli, *Santa Teresa d'Avila*, Roma 1952; deutsche Übersetzung: *Teresa von Avila*, Paderborn 1959.

⁷ cf. *Escorial* I, 417–437.

⁸ Freiburg 1956.

⁹ *France classique et Europe baroque*, Paris 1962.