



Andreas Holzem

Pest – Hunger – Krieg

Das Handeln Gottes und die Sünde des Menschen

Zusammenfassung

Menschen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit besprachen das ‚Handeln Gottes‘ insbesondere dann, wenn sie von existenziellen Bedrohungen heimgesucht wurden. Seuchenzüge, Hungersnöte und Kriege waren Anlass, mit einem zornigen Gott zu rechnen, der die Sünden der Menschheit strafte. Biblische Muster von Heimsuchung, Interzession und Erlösung verbanden sich mit der Verehrung der Jungfrau Maria und der Heiligen.

Die Aufklärung unterzog dieses theologische Muster einer doppelten Kritik: Zunächst glaubten die Physikotheologen, von ihrer Faszination angesichts einer wohlgeordneten Natur auf einen weisen und gütigen Weltenlenker schließen zu können. Dann aber führte die Naturkatastrophe des Erdbebens von Lissabon (1755) die Kritik Voltaires weit darüber hinaus. Er stellte die Erfahrung menschlichen Leidens radikal gegen die Vorstellung eines planvoll handelnden Gottes.

In der Moderne und Postmoderne sind diese Muster noch erstaunlich leicht aufzufinden. Einer interreligiösen Theologie kommt die Aufgabe zu, kritisch zu untersuchen, wer sich mit welchen Absichten dieser Muster bedient.

Summary

During the late Middle Ages and early modern period, theologians as well as common people discussed the ways of ‘God acting on humankind’, in particular when they were afflicted by existential threats. Plagues, famines, and wars were reasons to reckon with an angry God who punished the sins omnipresent in Christianity. Biblical patterns of infestation, intercession and redemption were combined with the veneration of the Virgin Mary and the saints.

The Enlightenment subjected this theological pattern to a double criticism: firstly, the physicotheologians, fascinated by the scientific exploration of a well-ordered nature, concluded that the world must necessarily be governed by a wise and benevolent ruler. But then the disaster of the Lisbon earthquake (1755) took Voltaire’s criticism far beyond this. He radically opposed the experience of human suffering to the idea of a God whose actions are guided by a wise and merciful providence. In modernity and postmodernity, these patterns are still

surprisingly easy to find. Interreligious theology has the task of critically examining who uses these patterns and with what intentions.

Zur Person

Andreas Holzem, Prof. Dr., geb. 1961 in Dortmund, Studium der Theologie, Philosophie und Publizistik in Münster, München und Rom, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Neuere Veröffentlichungen

Christianity in Germany 1550–1850. Confessionalization – Enlightenment – Pluralization, Volume 1/2, translated by Charlotte Kieslich and Ansgar Hastenpflug, Paderborn – Leiden – Boston 2023.

Krieg und Frieden in München (1914–1939). Topografie eines Diskurses. Darstellung und Dokumente, Paderborn – Leiden – Boston 2021 (mit Antonia Leugers).

Religiöses Wissen im vormodernen Europa: Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn – Leiden – Boston 2019 (mit Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter, Steffen Patzold).

ORCID: 0000-0003-2214-9597

GND: 136213510

Einleitung

„Vor Pest, Hunger und Krieg bewahre uns, o Herr...“, so lautet eines der Stoßgebete der Frühen Neuzeit. Dass die Hälfte aller geborenen Kinder das fünfte Lebensjahr nicht erreichte, dass die Müttersterblichkeit im Kindbett extrem hoch war und gleichzeitig extrem ungleich verteilt (manche Frauen starben am ersten, manche erst am zwölften Kind...), dass Männer unter umstürzenden Wagenfahrten ihre Gesundheit oder ihr Leben verloren – das alles bedrohte das individuelle Leben und das eines Hauses. Aber Seuchenzüge, Hunger und Krieg bedrohten ganze Gesellschaften. Und diese Bedrohungserfahrungen warfen die Frage auf, wie sich das Handeln Gottes und das Handeln des Menschen zueinander verhielten (Holzem 2023: 349–615).

Vor ‚Pest, Hunger und Krieg‘ um Bewahrung zu flehen – das war ein Gebet der Ohnmacht angesichts dessen, was Menschen der Vormoderne periodisch heimsuchte. Es war aber auch ein Theologoumenon der Disziplinierung und der Selbstdisziplinierung. Und insofern war und ist es nicht bedeutungslos, wer jeweils von welcher Sprecherposition aus den Diskurs über Gottes Handeln und die Sünde der Menschen betreibt.

1. Siena 1348: Das Konzept des handelnden Gottes braucht die Interzession Mariens

Schon die Pestzüge, die seit 1348 Europa verheerten, hatten keineswegs eine Frage nach der Theodizee ausgelöst: Die Frage war nicht, wie sich Gott rechtfertigen könnte für das Elend des Menschen, sondern wie Menschen ihr individuelles und gemeinsames Leben so würdigen ordnen können, dass der Strafzorn eines auf eifernde Weise gerechten Gottes ausblieb. „*Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit...*“ – dieses religionsgeschichtlich sehr alte Schema galt auch in der mittelalterlichen Theologie (Angenendt 1994). Die Pest erzeugte eine Urangst, welche offenkundig um die großen Seuchenwellen im Altertum, etwa die ‚Justinianische Pest‘ des 6. Jahrhunderts (Delp 2023), nicht mehr wusste und daher die schicksalhafte Bedrohung und allgegenwärtige Todesgefahr als etwas vollkommen Unvergleichbares und nie Dagewesenes wahrnahm. Der Sieneser Agnolo di Tura hat für den Zeitraum von 1329 bis 1351 eine Chronik seiner Heimatstadt abgefasst. Darin heißt es in einer Passage über das Jahr 1348:

„Im Juni, Juli und August starben [in Siena; A.H.] so viele Menschen, dass sie, selbst gegen Entgelt, keiner mehr begraben wollte. Weder Freunde noch Verwandte noch ein Priester oder Bettelbruder gingen beim Begräbnis mit, und es wurde keine Messe mehr gehalten. Auch wer einem Verstorbenen nahe gestanden hatte, musste sterben. Man packte dann den Toten, ob Tag oder Nacht, und trug ihn zusammen mit zwei oder drei weiteren zur Kirche und begrub ihn, so gut es ging und wo es gerade möglich war und bedeckte ihn mit etwas Erde, damit die Hunde ihn nicht fraßen. Vielerorts in der Stadt hub man Gräben von riesigen Ausmaßen aus und legte, ja warf die Leichen hinein [...]. Und ich, Agnolo di Tura [...], begrub mit eigenen Händen meine fünf Kinder in einer Grube. [...] Es läuteten keine Glocken mehr und niemand weinte. [...] So schrecklich waren die Ereignisse, dass das Volk glaubte, niemand würde übrig bleiben. Viele waren davon überzeugt und äußerten, dass das Ende der Welt gekommen sei. [...] Man fand heraus, dass in Siena und seiner Region in dieser Zeit mehr als 80.000 Menschen umkamen.“ (Bergdolt 2021a, 41–42)

Die Pest wurde durchgängig religiös zu bewältigen versucht (Bergdolt 2021b; Bulst 1996; Meier 2005). Die religiöse Deutung der Pest gebar jenes enorme Ausmaß religiöser Anstrengungen, die das späte Mittelalter insgesamt kennzeichneten. Das dramatische Sterben lenkte in einer neuen Intensität den Blick auf das Jenseits. Weil die Pest als transzendentes Strafhandeln erschien, investierten Einzelpersonen und ganze Gemeinwesen große Summen und enorme Kräfte in Versuche, Gott zu versöhnen und zu befrieden. Hirtenbriefe deuteten Hunger, Erdbeben, Pest und Tod als Folge von Sünden und Sittenverfall, von Fluchen und Blasphemie. Und sie empfahlen, Gottes Zorn durch Almosen, Gebete, Prozessionen und Messen zu besänftigen. Auch die weltliche Obrigkeit nahm die Pest zum Anlass für gesteigerte Ordnungsanstrengungen. Die Pest hat das Stifterverhalten der städtischen Laien als Ausdruck der plötzlichen Unsicherheit gesteigert; Gelder flossen in Armenstiftungen, Hospitalbauten, Kirchen und Kapellen. Die Pest verlieh Grundkonstanten des religiösen Denkens im späten Mittelalter Ausdruck; insofern zeigen die zahlreich entstehenden Einblattdrucke mit Ablassgebeten spätmittelalterliche religiöse Logiken ebenso deutlich wie die Laiengebetbücher im Umfeld der *Devotio moderna*.



Abb. 1: Nikolaus Glockendon (Werkstatt), nach einem Holzschnitt von 1513: Heilstreppe gegen die Pestpfeile des zornigen Gottes, Fürsprache für das Ehepaar Sattler. Aus dem Himmel sendet Gott die Pfeile des Unheils gegen die Bevölkerung der im Hintergrund zu erahnenden Stadt. Maria stellt sich schützend und fürbittend vor das Ehepaar Anna und Jakob Sattler im Vordergrund. Sie weist ihren Sohn, dargestellt als Heiland der Passion, auf ihre entblößte Brust hin: Um ihrer nährenden Mutterschaft willen möge er den Sündern gnädig sein. Mit der gleichen interzessorischen Fürbitte weist Jesus Christus vor Gott Vater auf seine Kreuzeswunden. Frontispiz-Bild des deutschen Gebetbuchs von Anna und Jakob Sattler, Nürnberg 1520. Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 9110, fol. 1v. (Hamm 2020: 304)

Eine identische, aber detailreich ausgefaltete Ikonografie findet sich auch auf prächtigen Altartafeln, etwa dem Pestaltar, den Martin Schaffner fast zur gleichen Zeit wie die Arbeit aus Nikolaus Glockendons Werkstatt für das Ulmer Münster gemalt hat (Holzem 2019: 49–50). Martin Schaffner arbeitete in Ulm im Umfeld Hans Holbeins d. Ä., Albrecht Dürers und Hans Burgkmairs. Um 1513/15 schuf er einen Pestaltar, dessen Ikonografie ebenfalls nach dem Prinzip der ‚Heils-

‘treppe’ aufgebaut ist: Oben links thront Gottvater im Ingrimme seines Gerichtszornes, Schwert und Pestpfeile haltend. Die Engel in seiner Umgebung werfen Mühlsteine, schleudern Pfeile und schwingen das Schwert (vgl. Apk 18,21). Stufenweise richtet sich das Fürbittgebet an die Patronage zunächst der Pestheiligen Sebastian und Rochus, dessen Eiterbeule am Oberschenkel ein Engel heilt. Unter ihnen liegen elendig Sterbende. Rochus und Sebastian richten ihre Fürsprache an die Schutzmantelmadonna, die Papst, Kaiser und alle weltlichen und geistlichen Stände unter ihrem von Engeln gehaltenen Gewand birgt. Ihr Blick richtet sich nach rechts oben zu ihrem Sohn, der als Schmerzensmann auf seine Seitenwunde weist und sich in einer abwehrenden Geste Gottvater zuwendet; Engel tragen die Leidenswerkzeuge herbei, um Gott die unendlichen Verdienste vor Augen zu führen, die durch den Kreuzestod Christi erwirkt worden sind. Angesichts der stufenweisen Fürbitte der Heiligen und Mariens und angesichts der Sühnewirkung des Martertodes Christi wird der Gesichtsausdruck Gottvaters mild; er wird nicht länger strafen. Die auf die Erde gesandten Pestpfeile zerbrechen.

Die dahinterstehende religiöse Logik ist unmittelbar evident: Gottes Gerechtigkeit wurde so verstanden, dass er um seiner eigenen Wahrhaftigkeit und Ehre willen auf die Strafe gegenüber den sündigen Menschen nicht verzichten kann und darf. Die dem göttlichen Zorn preisgegebenen Menschen suchen in Form eines stufenweisen Aufstiegs Gnade und Barmherzigkeit zunächst bei den Heiligen und Maria, diese dann als Fürbitterin bei Christus selbst. Indem Maria als Schutzmantel-Madonna für die geistlichen und weltlichen Stände dargestellt ist, bestätigt das Retabel, visuell wirkmächtig im reichsstädtischen Münster, die imaginäre Ordnung der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Der Maler hat die beiden unteren Figurengruppen – die Mantelmadonna mit ihren Schutzbefohlenen und die Heiligen mit dem heilenden Engel – in eine weite Landschaft mit einer imaginären Stadtshilouette gestellt, in der man bis in den unmittelbaren Vordergrund hinein Pesttote erkennt: jene Menschen, die sich in der Seuchengefahr weder Christus, noch Maria, noch den Heiligen zugewandt haben. Das Bild zeigt den Sinn der Stiftungsfrömmigkeit des Spätmittelalters und den Sinn der diese Stiftungsfrömmigkeit tragenden Gruppierungen, hier: der Pestbruderschaften. Die fromme Stiftung wird als Fürbitte und Verdiensterwerb angesehen, wodurch, unterstützt durch die Fürbitte Mariens und Christi, Unheil und Katastrophen, hervorgerufen durch den Gotteszorn, abgewendet werden können. Spätmittelalterliche Gesellschaften richteten ihr religiöses, soziales und caritatives Handeln an hoch spezifischen Vorstellungen davon, nach welchen Maßstäben Gott handelt und wie diese Maßstäbe biblisch, mariologisch und hagiografisch plausibilisiert worden waren.

Das schloss keineswegs aus, dem religiös motivierten Bewältigungshandeln naturwissenschaftliches Wissen an die Seite zu stellen. Ein bekanntes Beispiel ist der Ravensburger Stadtarzt Jörg Aman. Er amtierte von 1479 bis 1490. In dieser Zeit erlebte er die Pestepidemie des Jahres 1484, die zahlreiche Bürger, Kleriker und Ordensleute das Leben kostete. Während seines Ruhestandes verfasste er dann ein Pesthandbuch: „Regimendt in Sterbens Löuffen Anno 1494“. Aman schrieb das Buch, wohl im Auftrag des Rates, auf deutsch, um allgemeines Wissen über die Krankheit zur Verfügung zu stellen und die Vorsorge zu stärken. Um böser, vergifteter Luft vorzubeugen, empfahl er weder Stiftungsmessen noch Prozessionen, sondern zahlreiche Heilkräuter, Maßnahmen für eine bessere Hygiene und Mittel zur Desinfektion. Er schrieb Hinweise

zu Ernährung, Verdauung und Bewegung nieder. Für die Heilbehandlung unterschied er zwischen dem, was reiche und arme Patienten sich leisten konnten. Wichtig war ihm zudem eine mentale Haltung der Resistenz: Eine heitere innere Befindlichkeit durch Musik, Lektüre und eine wertvoll gestaltete Umgebung sollte die Abwehrkräfte gegen Seuchen und anderen Bedrohungen stärken (Falk 2000: 130–131). Neben dem Handeln Gottes in akuten Krisen gab es also auch eine präzise Vorstellung von den Handlungsmöglichkeiten des Menschen, die auf dem Schöpfungs-handeln Gottes und den Wirkungen des Natürlichen beruhen.

2. Basel 1439: Das Konzept des handelnden Gottes bekämpft die Sünde

Über Jahrhunderte beschäftigte die Europäer nicht der Hunger der anderen, sondern der eigene. Die Bekämpfung von Hungerkrisen bezog sich, notgedrungen, auf den kleinen Aktionsradius, in dem man Bedrohungen mit begrenzten Mitteln begegnen konnte. Aber man konstruierte auch hier einen Zusammenhang eigener Betroffenheit und eigenen Anstrengungen sozialer Sicherung mit religiösen Deutungen des eigenen Schicksals, die sich auf ein basales christliches Wertesystem beriefen (Holzem 2017).

In den dreißiger Jahren des 15. Jahrhunderts litten die Menschen nicht nur im deutschen Südwesten, sondern in weiten Teilen Europas dramatischen Hunger. 1439 reagierte ein Anonymus, indem er im Stil einer eindringlichen Predigt eine Reformschrift verfasste. Diese *Reformatio Sigismundi* sollte wohl das gleichzeitig tagende Basler Konzil beeinflussen und berief sich dabei auf den zwei Jahre zuvor verstorbenen deutschen Kaiser Sigismund. Hunger und Teuerung, aber auch die nachfolgenden Massenerkrankungen waren für den Anonymus zunächst eine Folge seriell schlechter Witterung: Auf lange, kalte Winter und späte Maifröste – zeitgenössische Chroniken sprachen von „*horribilis hyems et frigiditas magna*“ – folgten feuchte Sommer und schlechte Ernten (Lateinische Chronikfragmente 1968: 199; Jörg 2017: 44). Natürlich explodierten die Preise für Nahrungsmittel. Zusätzlich angeheizt wurde die soziale Krise durch den „fürkauf“: Spekulanten entzogen dem städtischen Lebensmittelmarkt das dringend benötigte Getreide, hielten die Vorräte zurück und trieben so ihre Gewinne in die Höhe.

Dieses unsoziale Verhalten, so war der Verfasser der *Reformatio Sigismundi* überzeugt, beeinflusste nicht nur die Konkurrenz auf den Märkten, sondern das Erdreich selbst wurde unfruchtbar durch die Todsünde des Wuchers:

„Das ein totsunder speyet von seinem munde auff ein grün ertrich, was er beruret das dorret und verleust seyn grun; get er uber ein acker, sein trit tragen keine rechte frucht, dy naturlichen sein; wan wir ine nun verkeuffen, unnserrn nechsten veruntrewenn, so pricht man, das got geboten hat und ist ein todsünde.“ (*Reformatio Sigismundi* 1964: 314; Jörg 2017: 48)

Diese präzise Beobachtung von Phänomenen des Naturgeschehens und des Sozialverhaltens überfieng der Anonymus allerdings mit einer durch und durch theologischen Deutung: Was hier

über die Welt hereinbreche, sei erneut als ein göttliches Strafgericht zu verstehen. Das Wüten der Elemente sei Gottes Antwort auf die Sündhaftigkeit der Welt, die die christliche Ordnung der Gesellschaft einem permanenten Stresstest aussetzte:

„Dye ungetrewe, dye yederman gegen den andernn treybet, dye bringen groß unheyl das ungewinde, groß wasser, groß hagelwinde, mißwachs koment. Das ist nit umbsünst, wir verschülden es umb got mit den sunden.“ (*Reformatio Sigismundi* 1964: 314; Jörg 2017: 47)

Die Natur erschien dem Verfasser der *Reformatio Sigismundi* als Ausdrucksmittel des göttlichen Zorns, den er seinerseits keineswegs als Willkür erachtete: Indem das menschliche Verhalten die ideellen Grundlagen einer christlichen Gesellschaft bedrohe, gebe die Schiefelage der sozialen Ordnung Anlass für transzendentes Erziehungs Handeln:

„Dye element furen das gericht über unns; wo zü guten fruchten gefallen soll, da wird mißwachs auß, so wir warm sollen han, so komen kelten; das geben nü dye vier element zü einem gerechten gericht und stroffung; ungewonlich tode, mißshellung wirt von unnsernn schülden wegen.“ (ebd.)

Dieses Denken, eine bedrohliche, schwer zu bewältigende Natur und ein egoistisches, schwer kontrollierbares Sozialverhalten mit dem Gottesgericht über die Sünde zusammenzuführen, sollte die gesamte Frühe Neuzeit bis an die Schwelle zur Aufklärung prägen. Eine besonders dramatische Komponente fügte das späte 16. und frühe 17. Jahrhundert hinzu: die Furcht vor den magischen Kräften des Teufels und seiner dämonischen Hexensekte. Während der sogenannten ‚kleinen Eiszeit‘ des späten 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert lag es nahe, Spätfröste und Hagelschläge, Viehseuchen und die Sterblichkeit der Menschen aggressiv gegen Randfiguren der Gesellschaft zu richten – alte, alleinstehend-schutzlose Frauen überwiegend – und deren vermeintliche Verantwortung in Verfolgungsdruck zu überführen (Überblick und Literatur: Holzem 2023: 687–730).

Genau so nahe konnte es aber für rational denkende Gegner der Hexerei-Verfolgungen auch liegen, unter Berufung auf die Bibel als untrüglichen Wort Gottes eine religiöse Argumentation gegen die magische Verdächtigung hochzuhalten. Es seien keineswegs die Pakte und Buhlschaften der Hexen mit dem Teufel, die das Unheil heraufbeschworen; dies anzunehmen, sei unchristlicher Aberglaube an eine eigenständige Gewalt des Diabolischen. Es seien vielmehr die Verfehlungen des ganzen sündigen Gottesvolkes, die Gott züchtige, indem er sich eben dafür eines wütend losgelassenen Heeres von Dämonen bediene. An gegensätzlichen Interpretationen des nämlichen Hungerelends durch Schlechtwetter, Missernten und geschwächte Menschen und Tiere im deutschen Süden lassen sich die Unsicherheiten der Interpretation des Handelns Gottes vergleichend beobachten: In der Fürstpropstei Ellwangen, einem geistlichen Kleinterritorium, wuchs sich die Hungerkatastrophe zu einer Welle von Hinrichtungen aus, die der Hexenlehre detailliert folgten; gemessen an der Bevölkerungszahl lagen die Opferzahlen hier dramatisch hoch (Schmidt 2017: 94–114). Das nahe der Fürstpropstei Ellwangen gelegene, unter ähnlichen Bedrohungen leidende Herzogtum Württemberg jedoch entwickelte eine alternative Theologie des Hungers, die die Alleinwirksamkeit Gottes unter Verweis auf die Bibel strikt verteidigte. Die beiden lutherischen Theologen Wilhelm Bidembach (1538–1572) und Matthäus Alber (1495–1570) veröffentlichten im Herbst 1562 eine Sammlung von Homilien unter dem Titel: „Ein Summa

etlicher Predigen vom Hagel vnd Vnholden, gethon in der Pfarrkirch zů Stüttgarten im Monat Augusto Anno MDCLXII [...], sehr nutzlich und tröstlich zů diser zeit zuo lesen“. Der Glauben an Gottes geschichtsmächtiges Handeln war biblisch zu befestigen, Gott als alleinige Ursache von Glück und Unglück, Segen und Fluch gegen die populären und gelehrten Dämonologien zu verteidigen. Das war der Kern ihres Arguments:

„Und anfangs, Sollen wir für gewiß halten vnd festiglich glauben, Das allein der ewig Allmechtig Gott, als die erst, höchst, vnnd oberst vrsach, alles glücks vnd vnglücks, alles Segens und Fluochs, vnnd in summa, alles guotten vnd boesens (außgenommen die Sünd, welche GOtt, als der ewigen Gerechtigkeit mehr zuowider, dann fewer vnd wasser) etc. anfenger und vhrheber seye, wie uns dessen die heilig Schrifft, vil klare vnd vnwidersprechliche zeugnuß gibt.“ (Schmidt 2017: 82)

Auch hier also wird die vom Hunger bedrohte Lebenswelt zugleich als zutiefst unchristlich propagiert, aber thematisiert weniger als Tatsünden des sozialen Egoismus denn als Unglaube und Unverständnis der Bibel. Auch warf die vom Hunger ausgehende Bedrohung von Leib und Leben der Menschen Ordnungsfragen prinzipieller Art auf und auch hier wuchsen Impulse und Initiativen der Bewältigung aus religiösen Deutungen hervor. Und hier wie dort zeigte sich die relative Hilflosigkeit der Gesellschaft darin, dass die religiösen Deutungen das konkrete Bewältigungshandeln oft überwogen, weil in einer agrarisch-vorindustriellen, von periodischem Mangel bedrohten Gesellschaft kaum adäquate Mittel zur Verfügung standen.

Die Betroffene betrachteten Hungerkatastrophen vorrangig in der transzendenten Perspektive einer theonomen Weltauffassung: Transzendenten Mächten wurde ein erheblicher und unmittelbarer Einfluss auf Geschichte und Gesellschaft zugeschrieben, um durch Zorn und Vergeltung die Umkehr zu einer christlicheren Lebensführung zu bewirken. Um irdische Ordnungen zu rekonfigurieren, heizten Prediger und Pamphletisten die Not als Folge einer Verletzung ewiger Ordnung gezielt an. Bedrohungskommunikation und Bewältigungshandeln wurden also nicht als gleichrangig wahrgenommen: Die Wissensordnungen, also die theologischen Deutungen und die daraus hergeleitete religiöse Praxis besaßen einen Vorrang vor Ordnungen sozialstrategischer Planung, mittels derer man sich gegen den Hunger hätte absichern können. Dabei konkurrierten verschiedene Wissensordnungen: Das Denksystem der Magie, das Denksystem einer religiös begründeten Sündenökonomie und das Denksystem einer in Naturkräften wirkenden Schöpfungsordnung basierten auf je spezifischen Erfahrungen, deren jeweilige Deutungshoheit in lokal- mündlichen wie überregional-literarischen Öffentlichkeiten sehr umstritten war. Religiöse, magische und säkulare Ordnungsvorstellungen wurden also nicht nur als alternative, sondern auch als kombinierbare Deutungen wahrgenommen und brachten entsprechende Strategien hervor.

3. Ravensburg 1645: Das Konzept des handelnden Gottes bekämpft den Gegner

Neben dem Hunger brachte auch der Krieg eine eigene Vorstellungswelt vom Handeln Gottes hervor. Natürlich ließ sich das religionskulturelle Schema des göttlichen Strafzorns und Erziehungshandelns auf jedwede Menschheitskatastrophe übertragen, zumal es in der Bibel verankert und dort auch auf die Leiden des Krieges, der Vertreibung und des Exils angewendet ist. Gleichzeitig ist im Dreißigjährigen Krieg, dessen Verlauf und Schrecken hier nicht aufgerufen zu werden brauchen, ein weiteres Muster auszumachen, wie Gottes Handeln und der Menschen Widerfahrnis in der Frühen Neuzeit zusammengedacht werden. Als alternatives musste es dennoch kein von Grund auf neues Muster sein, zumal es ebenfalls extensiv auf biblische Bilder zurückgriff.

Aus der Spätphase des Dreißigjährigen Krieges findet sich im Stadtarchiv Ravensburg ein ungewöhnlicher privater Briefwechsel. Ravensburg, eine vergleichsweise kleine Reichsstadt in unmittelbarer Nachbarschaft zum vorderösterreichischen Einflussraum des Kaisers, lebte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in einer konfessionellen Pattsituation (Dreher 1972: 382–388). Die Reformation, zwischen lutherischen und zwinglianischen Prägungen schwankend, hauste sich sozial in den Familien der Handwerker und Zunftleute, also im mittleren Bürgertum ein, während die Unterschichten und das Patriziat weitgehend katholisch blieben. Die Gründe für diese Entwicklung sind noch fast völlig unbekannt. Der Zusammenhang von konfessioneller und sozialer Spaltung der Bürgerschaft bedingte, dass sich in der Situation eines Konfessionskrieges religiöse und soziale Motive zu einer äußerst komplexen Konfliktlage verdichten mussten.

Bikonfessionelle Reichsstädte wie Ravensburg bildeten daher in ihrem Innern den Konfessionskonflikt im Reich gewissermaßen im Kleinen ab. Zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden – gleichsam dessen reichspolitisch und international verfeinerter und abgesicherter Wiederauflage – stellten Konfessionskampf und Kriegsnot die religiöse Identität der Ravensburger Bürger stets von Neuem in Frage.

Es gibt nur wenige private Zeugnisse, in denen in einer relativen Deutlichkeit Kriegserfahrung religiös reflektiert wurde. Einen der eindrucklichsten Belege stellt der weitgehend vollständige Briefwechsel zwischen Johann Morell und Dr. Valentin Heider dar. Johann Morell (1604–1672) war ein prominenter evangelischer Bürger Ravensburgs. Er arbeitete als Kartograf und Kupferstecher und amtierte als Ratsherr. Die Morell, ursprünglich aus Savoyen stammend, sind seit der Reformation als Ratsgeschlechter in Konstanz, Freiburg, Augsburg, Lindau und Ravensburg nachweisbar. Wegen religionspolitischer Gefahren war Johann Morell seit der Mitte der 1630er Jahre nach Lindau ausgewichen. Dort war mit Dr. Valentin Heider (1605–1664) verschwägert, der ebenda als Ratsadvokat amtierte. Auf dem Westfälischen Friedenskongress in Münster und Osnabrück vertrat Heider nicht nur seine Heimatstadt, sondern auch die evangelische Partei Ravensburgs und der übrigen gemischtkonfessionellen Städte des deutschen Südwestens. Johann Morell hat Valentin Heider zwischen 1646 und 1648 fast vierzig persönliche Briefe geschrieben. Sie

markieren eine einzigartige Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, Verwandtschaft und Politik. Morell und Heider tauschten konfessionspolitische Dokumente aus: Beschwerdekataloge, Gesandtschaftsberichte, Auszüge aus Ratsprotokollen und Namenslisten für politische Ämter. Darüber hinaus aber spiegeln die Briefe Morells den Krieg, wie er erfahren wurde, d. h.: wie Morell das, was er erlebte und was ihm widerfuhr, interpretierend einordnete in die Grundkonstanten seines Weltbildes. Seine Erfahrung des Krieges (Buschmann/Karl 2001) zeigt erneut eine religiös konstruierte Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft: Wie Morell den Krieg begriff, wie er das, was er erlebte, mit Sinn und Verstehen versah, zeigt, was ihm denkbar war.

Morell als Konfessionspolitiker dachte in diesen Briefen darüber nach, wie ein paritätischer Status der evangelischen Partei gesichert, d. h. reichsjuristisch und stadtgeschichtlich unangreifbar gemacht werden könnte. Einige Elemente standen für ihn unaufgebbar im Vordergrund: volle Parität in allen kommunalen Spitzenämtern (Rat, Stadtgericht, Spitalpflege, Stadtmann, Syndikat), Ebenbürtigkeit für Kirchenraum und Predigerpersonal und – hierin lag Herzblut – eine eigene Lateinschule für evangelische Jugendliche, um ein adäquates Bildungsniveau für die nachwachsende Generationen zu sichern. Auch das war Politik: Hier ging es um ratsfähige Bürgerfamilien, die von den Katholiken nicht argumentativ überrannt werden konnten. Mehr und mehr schälte sich im Blick auf diese Kernziele eine pragmatische Verhandlungsbereitschaft heraus (Johann Morell an Valentin Heider, 22.12.1646/1.1.1647).

Morell als Privatmann hingegen beschrieb, was ihm widerfuhr: die ungeheure Last der Kriegskontributionen, die Angst vor Truppendurchzügen und Einquartierungen, die er nach Freund und Feind nicht mehr unterschied, Tod und Ruin der Menschen und ihrer Wohnplätze, die Krankheit von Familienangehörigen, den konfessionspolitischen Druck aller Seiten auf seine Person. Schließlich musste er dem Schwager seinen Hausrat auf Kauf und Kredit anbieten, um nicht in Schulden unterzugehen; im Vergleich zu dem, was anderen widerfuhr, noch milde Schicksale. Aber Morell, das ist wertvoll, sprach angesichts dessen, was er erlebte und hörte, offen über seine Gefühle:

„Wie ich dann nicht ferner umbgehen kann, [...] meinem vertrauten freündt, wehemüttig zuklagen, in wz schwerem Zustand ich begriffen, und da ich nicht den Lieben Gott zuvorderst [...] zum Trost hette, wurde die Traurigkeit offt mein Herz, alß wie wüttende wellen, ein kleines Inselein, vberschwemmen.“ (Johann Morell an Valentin Heider, 5./15.5.1646)

Morell deutete alles das, Kriegsgeschehen und Friedensdiplomatie, persönliches Widerfahrnis und Kampf um Hoffnung, Politik und Privatheit in durch und durch religiösen Kategorien. Er kämpfte gegen jede Einschränkung der „Evang:[elischen] freyheit“ und beschwor die Erinnerung an die Blutzugenschaft des Erzmärtyrers Stephanus:

„[...] es frewet mich aber die standhafftigkeit der Rauenspurger von hertzen, der Liebe Gott wolle denselben ferner mit seinem freudigen St. Steffans Geist beystehen amen.“ (Johann Morell an Valentin Heider, 13./23.1.1646)

In der Tapferkeit der evangelischen Städter erscheint ihm, „als wann Gottes sonderbahre hand hierunder lige, damit viller hertzen geheime gedanckhen, recht, vor allen getrewen Liebhabern Göttlicher Warheit offenbahr werden.“ Kommunale konfessionspolitisch kontroverse

Entscheidungen interpretierte er im Licht göttlichen Eifers (Johann Morell an Valentin Heider, 20./30.1.1646 und 27.1./6.2.1646).

„Weylen es nun ein vergeblich Ding ist, wider Gott zustreiten begehren, alß zweiffelt mir nicht, diss hohe werckh werde endlich, wider alles Toben und Wütten diß gegentheil, noch zur Ehre Göttl. Mt: vnd zur erwünschten Ruhe, vnd Sicherheit seiner wahren Kirchen außlauffen. Ob wir schon entzwischen, vileicht noch eine kleine Zeit leiden müssen.“ (Johann Morell an Valentin Heider, 5./15.5.1646)

Die durch und durch religiöse Interpretation des Krieges als Schickung Gottes kombinierte zwei zentrale Gedanken: dass Gott sich räche für die Sünden der Menschen, aber darüber hinaus eben auch, dass Gott wieder vergelten werde in Gutem, was er die Seinen habe leiden lassen. Mehr als bezeichnend ist, dass Morell Jer 15,11.13 in einem Atemzug zitierte, die Reihenfolge der Verse aber vertauschte:

„Jch wil aber zuuor ewer gut vnd schetze in die Rappuse geben / das jr nichts dafür kriegen sollet / Vnd das vmb aller ewer sunde willen / die jr in allen ewren Grentzen begangen habt. [...] Der HERR sprach / Wolan / Jch wil ewer etliche vberig behalten / den es sol wider wol gehen / vnd wil euch zu hülf kommen in der not vnd angst / vnter den Feinden.“ (Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, letzte autorisierte Fassung, Wittenberg 1545)

Die Kombination von Drohung und Verheißung, von Raub und Restitution lebte davon, dass Morell das evangelische Schwabenland mit dem Bundesvolk Israel und mit dem Land der Verheißung identifizierte: „Israel hat dennoch GOtt zum Trost, wer nur reines Hertzens ist.“ Seinen Schwager, den in Münster und Osnabrück Stück für Stück erfolgreichen Unterhändler bekennt er als „unsers armen betrangten Schwabenlands rechter, von Gott verordneter Vatter, und zeitlicher Heyland“ (Johann Morell an Valentin Heider, 20./30.1.1646 und 5./15.5.1646). Gott wurde hier nicht nur zum moralpädagogischen und sozialpolitischen, sondern auch zum geschichtstheologischen Akteur erklärt. Alle Konfessionsparteien lasse er durch den Krieg leiden bis zum Äußersten. Aber er teile ihnen dadurch Unterschiedliches mit. Der Krieg strafe die Katholischen für ihren Papismus, ihren Hochmut und ihren Vernichtungswillen. Der Krieg prüfe die Evangelischen; ihre Standhaftigkeit und Glaubenstreue fielen schwer ins Gewicht in Gottes Wagschale.

Es ist nicht unwesentlich zu betonen, dass dies kein Untertanen disziplinierender Herrschaftsdiskurs war. Hier sprach eine Stimme, die den Krieg selbst erlitt, ihr eigenes und das allgemeine Leiden deutete und politisch alles daransetzte, es zu beenden.

4. Lissabon 1755 / Paris 1756: Das Konzept des handelnden Gottes wird herausgefordert

Es war die Frühaufklärung, die das Verhältnis von Gott, Natur und Geschichtsereignis neu ordnete (Überblick: Holzem 2023: 797–945). Als ausgesprochene Frühform lässt sich am ehesten die Physikotheologie ausmachen, welche die geordnete Schönheit oder zweckmäßige Einrichtung der Natur als Verweis auf das grundsätzliche Gutsein der göttlichen Schöpfung wertete

und aus der wachsenden Naturerkenntnis und mathematischen Abbildbarkeit ihrer Gesetze einen Gottesbeweis herleitete. Naturwissenschaft und Naturerfahrung wurden teleologisch gedeutet und vertieft; Tier-, Menschen- und Pflanzenwelt griffen aufgrund eines vorausschauenden göttlichen Heilsplans so ineinander, dass die Mechanik des Weltenlaufs die liebende Zuwendung des Mechanikers transparent werden ließ.

Noch im 16. und frühen 17. Jahrhundert hatten außergewöhnliche Erscheinungen der Natur als Vorzeichen göttlichen Zorns, einer aus den Fugen geratenen Welt und einer auf ihr apokalyptisches Ende zusteuernenden Zeit gegolten. Anders argumentierten die Physikotheologen, denen es um die „Vorstellung einer dauerhaften Stabilität der Natur und Schöpfung“ zu tun war: „Selbst außergewöhnliche, bedrohliche und potentiell auch zerstörerische Naturerscheinungen, bei denen Gott die von ihm implantierten Naturgesetze in eine ‚besondere Direction‘ lenkt, werden nun als notwendiges Glied eines einzigen großen Funktions- und stabilen Naturzusammenhangs begriffen.“ (Trepp 2009: 337) Die Physikotheologen verliehen einer veränderten Weltwahrnehmung Ausdruck, in der die Natur erklärbarer und berechenbarer erschien als während der Klimakrise der ‚kleinen Eiszeit‘ und in der, nachdem der Dreißigjährige Krieg Erinnerung geworden war, auch die Zeitläufte als wenn auch nicht rundum friedlich und arkadisch, dann doch als insgesamt stabilisiert erfahren wurden. Das ‚Buch der Natur‘ wurde darum zur Offenbarungs-



Abb. 2: Zeitgenössische Darstellung des Erdbebens in Lissabon (1.11.1755). Anonym, Französischer Kupferstich (1755). (The Earthquake Engineering Online-Archive – Jan Kozak-Collection: KZ 128)

quelle, die naturkundliche Forschung zu einer ‚praxis pietatis‘, die sich an Gottes Ratschluss, Schöpferkraft und Weisheit erbaute. Aus dem Wissen um die Natur und ihre staunenswert vernünftige, zweckmäßige Einrichtung ging daher nicht nur das Lob Gottes, sondern auch die Ruhe des Gemüts hervor. Es galt den Zweifel und die Angst zu besiegen vor den in der Natur wirkenden Kräften, aber auch den vermeintlich in ihr lauernden Dämonen.

Die begeisterungsfähige Naturseligkeit dieser apologetischen Idyllen wurde spätestens 1755 durch die Katastrophe des Erdbebens von Lissabon empfindlich getroffen, wenn sich auch ihre Plausibilität keineswegs völlig verflüchtigte. Die praktisch dem Erdboden gleich gemachte Stadt, in der 50.000 Menschen starben, löste einen europäischen Schock sondergleichen aus; Voltaire (1694–1778) formulierte den damit verbundenen Tod des Optimismus in seinen *„Poèmes sur le désastre de Lissebonne“* (Voltaire 1756/1844: 204–227): Die Welt der Physikotheologen, in der „jetzt schon alles gut sei“, sei nichts als Illusion, auch wenn die Hoffnung „Dereinst wird Alles gut“ noch nicht preisgegeben werde (ebd).

In seinem *„Candide, ou l’optimisme“* (1758) zerstörte Voltaire radikal den Topos von der ‚besten aller möglichen Welten‘. Diese Theorie war die abstrakt-logisch formulierte Antwort des Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) auf die Theodizee-Frage gewesen, nach der sich Gott für die Imperfektibilität der Welt zu rechtfertigen habe (Leibniz 1744/1996). Es seien, so Leibniz, grundsätzlich unzählige verschiedene Welten denkbar. Und ein Gott, dem Weisheit und Güte zu attestieren seien, weil er sonst nicht Gott sein könne, müsse unweigerlich die beste aller denkbaren Welten erschaffen haben. Gebe es diese nicht, hätte er schlechterdings keine erschaffen: „Die Kontingenz der Welt führt zum absolut notwendigen, ihre zweckvolle Ordnung zum zweckmäßig wirkenden Wesen als zureichender Ursache.“ (Rohls 2012: 401; Kittsteiner 2010: 259–278) Nun ging Voltaire daran, diese schöpfungstheologisch getönte These mit einer Literatur gewordenen empirischen Versuchsanordnung zu widerlegen. Nicht nur seine Bestürzung über die Naturkatastrophe, sondern auch seine beißende Kritik an der Unvernunft des Siebenjährigen Krieges – gerade in seinen globalen Dimensionen – wies in diese Richtung (Davidson 2012: 282–230; Sösemann/Vogt-Spira 2013/2: 113-249; Stackelberg 2006: 107-111; Externbrink 2011). Voltaire räumte alles das mit bitterem Spott beiseite. Und in der Übersetzung bzw. Nachdichtung (Voltaire 1756/1844) machte der Text dann auch im deutschsprachigen Raum Furore:

„Das Erdbeben von Lissabon – oder Prüfung des Satzes: ‚Alles ist gut‘

Unsel’ge Menschheit! Welt des Jammers! Erdenhölle! / Jedweden Drangsals grausamer Sammelplatz! / –
Betrog’ne Weise! Voll von Eurem Satz, / Daß alles gut ist, eilt herbei, betrachtet / Die Schrecken der Ver-
nichtung hier, / Die Trümmerwelt, von Schutt und Qualm umnachtet. / Seht Ihr der Weiber Todesnoth? Seht
hier / Hoch aufgetürmt der Kinder blut’ge Leichen / Und rings, so weit die Augen reichen, Von eingestürzter
Marmorwand bedeckt / Zerstreute Menschenglieder hingestreckt? [...]

An Leibniz knüpfte Voltaire eingangs nur stichwortartig an, setzte sich dann aber mit genau jenen Mustern des Handelns Gottes auseinander, die die Verarbeitung der europäischen Katastrophen seit der Pest des 14. Jahrhunderts geprägt hatten, auch wenn seine Kritik mit der Vorstellung einer von Gott unabhängigen Gesetzlichkeit der Natur bereits durchsetzt war:

„Und lehrt ihr kalt und ruhig noch dabei / Daß ewige Gesetze den Allmächt'gen zwingen, / Des freien, guten Gottes Wahl bedingen? / Könnt ihr den Haufen jener Opfer seh'n / Und habt ihr noch den Mut zu sprechen: / ‚Gott rächte sich; ihr Tod ist Lohn für ihr Verbrechen‘? / Ha! Welche Untat, welch Vergehn ward von den zarten Kindern wohl begangen, / die blutend und zerquetscht am Mutterbusen hangen? / War Lissabon, das nicht mehr steht, / Im Pfuhl der Laster tiefer wohl versunken / Als London, als Paris [...]?“ (ebd.)

Mit seinem Angriff auf diese staatspädagogische Sünden- und Straftheologie zielte Voltaire auf die heilsgeschichtlichen Betrachtungen des Kardinals, Geschichtsphilosophen und Prinzen-erziehers Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) und dessen noch immer einflussreichen „Discours sur l'histoire universelle“ (1681). Aber im Kern ging es ihm um den naturphilosophischen Rationalismus der Physikotheologen:

„Ihr lehrt, daß alles gut, – notwendig sei, / Wie! Hätt es um das ganze Weltall schlimmer / Gestanden ohne diesen Höllenschlund / Und ohne daß die Weltstadt sank in Trümmer? / Wißt Ihr so sicher, daß der ew'ge Grund / Des All's, daß er, der Alles thut, dem Alles kund, / Der Alles schuf für seine eig'nen Zwecke, / Nicht hindern konnte, daß der Erde Brand uns schrecke, / daß unter diesem jammervollen Himmelsstrich, / Wohin er uns gebannt, Vulkane sich / Entzünden unter unsern Schritten?“ (ebd.)

Auch das seitens der theologischen Apologetik vielfach vorgetragene Argument von Vermessenheit und Demut zerstörte Voltaire gründlich: Es sei, so lautete dieses Argument, ein arrogantes Unternehmen Gott zu befragen nach dem Sinn des Leidens, und das Gefäß aus Ton frage den Töpfer auch nicht, warum es zerbrechlich sei. Voltaires Antwort brandmarkte diesen Versuch, Gott gegen das Elend der Welt zu verteidigen, als Zynismus:

„In Demuth, ohne wider meinen Herrn / Zu murren, wünscht ich, sein Gebot entzünde / In Wüsten, von der Menschen Stätten fern / Die unterird'schen Flammenschlünde./ Den Höchsten bet' ich an, doch lieb' ich seine Welt. / Wenn meines Kummers heiße Thräne fällt / Um meiner Brüder Qual und Plage, / Erzeugt nicht Stolz, nein Mitleid meine Klage.“ (ebd.)

Nachdem Voltaire immer wieder von Neuem die Philosophen und Theologen befragt hatte, ob sie ihre Theorien auch den in Lissabon grausam leidenden Überlebenden in ihrer Trauer und ihrem Chaos vortragen würden, nahm er sich den Kern christlicher Gotteslehre und der daraus abgeleiteten Erlösungsvorstellungen vor:

„Wie aber kann ich einen Gott begreifen, / Die Güte selbst, der seine Kinder liebt, / Der sie verschwenderisch mit allem Guten / Begabt und doch zugleich mit vollen Händen / Die Fluth des Bösen über sie ergießt? [...]“

Trostlose Wahrheiten! Betäubend Labyrinth von Widersprüchen! / Ein Gott kam selbst, um unser jammervolles / Geschlecht zu trösten, auf die Erde ließ er sich herab / Und hat sie nicht verwandelt! [...]“

Entweder war die Schuld mit uns geboren / Und Gott bestraft des Menschen Gattung; oder / Er selbst, der unumschränkte Herr des Seins / So wie des Raumes folgt, vom Zorne wie / Vom Mitleid unbewegt, gleichgültig, ruhig, / Dem ew'gen Zuge seines ersten Willens; Oder im Aufruhr wider seinen Herrn / und Meister trägt der ungeformte Stoff / In seinem Schooße Mängel, die gleich ihm / Nothwendig waren; oder Gott will endlich / Uns prüfen, und der Aufenthalt auf Erden / Ist nur ein enger Durchgang auf dem Wege / In eine ew'ge Welt. Vorübergehend / Ist jeder Schmerz, der uns hienieden quält, / Der Tod ein Gut, das unser Elend endet. / Doch wenn wir einst den grausen Zwischenort / Verlassen, wer wohl von uns allen wagt / Dann zu behaupten, durch sein Thun auf Erden / Hab' er verdient, jetzt glücklicher zu werden?

Zu welchem Glauben wir uns wenden mögen, / Der eine wie der andre macht uns schaudern.“ (ebd.)

Und dann, abschließend, ist die Theodicee des Leibniz selbst an der Reihe:

„Auch Leibniz zeigt mir nicht die unsichtbaren / Verknüpfungen, wodurch in dieser Welt, / Der bestgeordneten von allen, die / Er sich möglich denken kann, die größte / Unordnung ewig herrscht, ein wahres Chaos / Von Elend, das mit wen'gen eitlen Freuden / Der wahrsten Schmerzen Unzahl grausam mischt. [...]

Dereinst wird Alles gut, das hoffen wir; / Doch Täuschung ist's, daß jetzt schon alles gut sei.

Die Weisen haben sich und mich betrogen, Und Gott allein hat recht [...].“ (ebd.)

Auf diese schonungslose Analyse aller Versuche, den Zusammenhang von Gottes Handeln und menschlicher Sünde zu ergründen, können die christlichen Theologien eine überzeugende theoretische Antwort wohl bis heute nicht geben. Und die einzig praktische Antwort kann nur die einer umfassend solidarischen Menschlichkeit sein.

5. Europa 2020–23: Das ‚Handeln Gottes‘ und die Macht menschlicher Rede von ihr

Mit diesem Befund möchte ich abschließend nicht systematisch-, sondern historisch-theologisch umgehen. Die bedrängende Frage ist ja, ob Menschen diese religiösen Muster immer dann reaktivieren, wenn sie sich selbst nicht zu helfen wissen? Ob also die Einsichten Voltaires religionsphänomenologisch wenig bewirken, wenn nicht die Potentiale gesellschaftlicher und politischer Bewältigung eintreten können für die Frage nach dem Heilswillen Gottes? Und nach dem Sinn des unermesslichen Leids?

Es mag also hilfreich sein, wenigstens in kleinen Schlaglichtern den Veränderungen nachzuspüren, die sich religionstypologisch zwischen dem späten 18. und dem frühen 21. Jahrhundert vollzogen haben. Natürlich hat in dieser Zeitspanne – zumindest in der sog. ‚westlichen Welt‘ – die kollektive und strukturelle Fähigkeit, existenzielle Krisen zu bewältigen, enorm zugenommen. Die technisierte Agrarwirtschaft machte Hunger in Westeuropa unwahrscheinlich, es sei denn, die Nationen beraubten sich durch Kriege selbst ihres Potentials, genügend Nahrung anzubauen. Die Fortschritte der Medizin machten es unwahrscheinlicher, in jungen Jahren wegen heute banal erscheinender Krankheiten sein Leben lassen zu müssen, auch wenn die lebensbedrohlichen Zivilisationsleiden zunehmen. Man durfte nach 1989/90 hoffen, eine stabile transatlantische Friedensordnung durchgesetzt zu haben, wurde jedoch mit dem 11. September 2001, dem 24. Februar 2022 und dem 7. Oktober 2023 dramatisch eines anderen belehrt. Und es wäre zu beobachten, welche religionstypologischen Folgen sich neben den politischen, militärischen und ökologischen Anstrengungen wieder Bahn brechen, wenn die Beherrschbarkeit von Krisen zweifelhaft wird. Für „Pest – Hunger – Krieg“ lässt sich das in unserem aktuellen Erfahrungsraum leicht nachvollziehen.

Pest: Um den Jahreswechsel 2019/20 wurde die Covid 19-Pandemie in China zur ernsthaften Bedrohung; im Januar/Februar 2020 brach das Corona-Virus über Europa herein. Die Militär-

laster voller Särge, die die norditalienische Stadt Bergamo verließen, erzeugten symbolträchtige Bilder des Ausgeliefertseins. Bischof Rudolf Voderholzer (Regensburg) reagierte darauf in einer bemerkenswerten Predigt am Ostersonntag 2020. Erneut, Mustern des 14./15. Jahrhunderts nicht unähnlich, machte er einen unchristlichen Zivilisationstypus verantwortlich für die Bedrohung, obwohl er die Verhältnisbestimmung von Sündenverfallenheit und Überlegenheitsbewusstsein der westlichen Gesellschaften nebulös in der Schwebel hielt und eher verneinte, die Pandemie direkt als Gottesstrafe zu deuten. Kern der Interpretation des zu diesem Zeitpunkt noch rätselhaften Corona-Virus war eine von theonomem Konservatismus geleitete Zivilisationskritik: „Welche Elemente einer ‚Kultur des Todes‘ haben mit dazu beigetragen, diese Situation heraufzuführen?“ Es scheine „fest zu stehen, dass die Pandemie und ihre Auswirkungen die Folge einer Kette von Schuld und menschlichem Versagen“ sei, „in der sich menschliche Hybris, Stolz, Leichtsinn und Profitgier zu einer unheilvollen Allianz verbinden.“ Das Vorbild zur Bewältigung stammte unmittelbar aus der Interpretation des babylonischen Exils Israels als Rückbesinnung nach schuldhafter Gottvergessenheit durch eine „Zeit der Besinnung, der Buße und der Umkehr“. Der Kommentar des Freiburger Theologen Magnus Striet ordnete das Weltbild treffend, wenn auch überspitzt ein: „Wer einmal verinnerlicht hat, theologisch immer nur aus der Perspektive der Sündigkeit des Menschen zu denken, kommt auf eine solche Idee.“ (Striet 2021: 25) „Die Theologie eines Gottes, der durch Seuchen zur Umkehr bewegen will und gerade darin seine Liebe äußert“, schreibt er, „ist Menschen gegenüber zynisch und theologisch absurd.“ Auch wenn man konstatieren muss, dass Voderholzer das exakt so nicht gesagt, sondern nur kontextuell insinuiert hat, entfaltet theologischer Konservatismus hier „eine grundpessimistische Anthropologie“ (ebd.: 36–37). Deren Verhältnis zum Handeln Gottes in der Welt wird aber nicht mehr geklärt, sondern angesichts des Einspruchs der Aufklärung bewusst in der Schwebel gehalten.

Hunger: Im Sommer 2022 traten in Oberitalien Dürre-Szenarien auf, die als Auswirkungen der weltweiten Klima-Bedrohung das Schlimmste befürchten ließen. Bleibt der Regen aus, können wir auch in hochtechnisierten Gesellschaften nach wie vor nichts tun, und Menschen verhalten sich wie in den Dürre-Katastrophen der Frühen Neuzeit. Der „Berliner Tagesspiegel“ titelte am 23. Juni 2022: „Wir erleben hier eine Katastrophe biblischen Ausmaßes. Italiens größter Fluss trocknet aus“. Redakteur Dominik Straub berichtete:

„Die Verzweiflung der Bauern in der Po-Ebene lässt auch höchste kirchliche Würdenträger nicht unberührt. Der Mailänder Erzbischof Mario Delpini wird am Samstag gleich in drei ländlichen Kirchgemeinden seiner Diözese Gottesdienste halten, um ‚für das Geschenk des Wassers und für einen weisen Umgang mit diesem lebenswichtigen Element‘ zu beten, wie die Erzdiözese Mailand mitteilte.

Bereits in den vergangenen Tagen hatten mehrere Landpriester in den besonders von der Hitze und Dürre betroffenen Regionen Piemont, Lombardei und Emilia-Romagna mit den Gläubigen Prozessionen durchgeführt – auf dass es der Himmel auf die ausgetrocknete Erde und die verdorrten Felder endlich wieder einmal regnen lasse.“ (Straub 2022: Der Tagesspiegel, 23.06.2022)

Krieg: Die gleichen parteilichen Muster der Kriegsdeutung, die sich im Dreißigjährigen Krieg beobachten ließen – wir das Volk Gottes im Martyrium, unsere Feinde auch die Feinde Gottes –, ließen sich als Mythos der gerechten Unschuld in nationale und imperiale Muster der Moderne integrieren. Überall, wo Kriege des 19. bis 21. Jahrhunderts in religiösen Sprachspielen legiti-

miert wurden, kehrte die Grundlogik wieder, Gott auf der eigenen Seite zu wissen, indem man sich Gerechtigkeit und Opferstatus gleichermaßen auf die Fahnen schrieb, und zwar stets auf allen Seiten (Rak 2004; Holzem 2009: 22–91; Jantzen 2010; Reichmann 2015; Holzem/Leugers 2021). Selten allerdings war die Asymmetrie dieser Selbstzuschreibung so offenkundig wie bei der Legitimation des russischen Überfalls auf die Ukraine. Der russisch-orthodoxe Patriarch Kyrill I. von Moskau sprach von einem „metaphysischen Kampf“ im Namen „des Rechts, sich auf der Seite des Lichts zu positionieren, auf Seiten der Wahrheit Gottes, auf Seiten dessen, was uns das Licht Christi, sein Wort, sein Evangelium offenbaren“ (Domradio Köln: Glossar). Gleichzeitig begegnet das Muster der metaphysischen Kriegsbeurteilung, wie häufig, in einer eigentümlichen Verschiebung, die in der Regel zum Kern des Feindbildes führt. Kyrill stellte nämlich, ähnlich wie Putin selbst, nicht die völkerrechtswidrig überfallene Ukraine, sondern den Westen als Quelle der Verdunkelung des Evangeliums und somit als den eigentlichen Kriegsgegner dar. Der Ideologie des russischen Staatspräsidenten Wladimir Putin folgend, behauptete er die Zusammengehörigkeit der russischen und ukrainischen Brudervölker, die von dem militärischen Machtstreben und der hedonistischen Unmoral der westlichen Welt auseinandergetrieben werden sollten. Dieser Einheit attestierte er eine transzendente Wurzel, indem „die Völker Russlands und der Ukraine [...] aus einem Kiewer Taufbecken stammen, durch gemeinsamen Glauben, gemeinsame Heilige und Gebete vereint sind und ein gemeinsames historisches Schicksal teilen.“ Es ist also weniger ein vermeintlicher ‚Nationalismus‘ der russischen Orthodoxie als vielmehr die Behauptung einer übernationalen, historisch begründeten religiösen Einheit der Orthodoxie, deren symbolische Repräsentanz von Konstantinopel nach Moskau transferiert worden sei, die der Idee Nahrung gibt, hier gelte es ein ‚Volk Gottes‘ gegen die ‚Feinde Gottes‘ zu verteidigen (Besl/Oelke 2023).

Alles das sind religiöse Phänomene der westlichen Welt und des jüngsten Zeitgeschehens, die mit metaphysischen Aufladungen arbeiten und an das Handeln Gottes in der Geschichte mindestens appellieren: Verurteilungen einer sündigen Welt angesichts eines unbekanntes und gefährlichen Virus, Prozessionen gegen industriell induzierten Klimawandel angesichts seiner dramatischen Folgen, die Einheit eines Gottesvolkes gegen die spalterischen Gottesfeinde. Hier ist auf die entscheidende Eingangsbemerkung und damit auf eine wesentliche Unterscheidung zurückzukommen: Vor „Pest, Hunger und Krieg“ um Bewahrung zu flehen – das war ein Gebet der Ohnmacht angesichts dessen, was Menschen der Vormoderne periodisch heimsuchte. In größter Bedrohung mit dem Handeln Gottes zu rechnen, das konnte Gemeinwesen in die Lage versetzen, ihren christlichen Habitus zu reorientieren und der unbarmherzigen Erfahrung, ausgeliefert zu sein, Praktiken der Selbstdisziplinierung und Selbstermächtigung entgegenzustellen. Schon diese Reaktion auf ‚Handeln Gottes‘ war hoch ambivalent, weil sie nicht selten mit Praktiken der Ausgrenzung einherging. In Krisenzeiten war die Rede vom ‚Handeln Gottes‘ aber auch ein Instrument der Disziplinierung in der Hand weltlicher und geistlicher Eliten; diese Rede erheischte opferbereite Unterwerfung. Und insofern ist es auch heute nicht bedeutungslos, wer jeweils von welcher Sprecherposition aus den Diskurs über Gottes Handeln und die Sünde der Menschen betreibt. Hier hat interreligiöse Theologie eine zentrale kritische Aufgabe.

6. Literaturverzeichnis

Bibelstellen

Martin Luther: Biblia. Das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deusch. Auff's new zugericht. D. Mart. Luth. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittenberg Durch Hanns Lufft M.D.XLV.

online: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Luther,+Martin/Luther-Bibel+1545> (Abruf 11.03.2024)

Archivquellen

Stadtarchiv Ravensburg, Bü 221b/2. Die doppelte Nennung des Briefdatums erklärt sich aus der simultanen Verwendung des Julianischen (evangelisch) bzw. Gregorianischen Kalenders (katholisch nach der päpstlichen Kalenderreform 1582). Die Datierung differierte um 10 Tage.

– Nr. 241: Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 13./23.1.1646.

– Nr. 242: Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 20./30.1.1646.

– Nr. 243: Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 27.1./6.2.1646.

– Nr. 250: Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 5./15.5.1646.

– Nr. 258: Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 22.12.1646 / 1.1.1647.

Gedruckte Quellen

Bidembach, Wilhelm (1538–1572); Matthäus Alber (1495–1570) (1562): Ein Summa etlicher Predigen vom Hagel vnd Vnholden, gethon in der Pfarrkirch zů Stüttgarten im Monat Augusto Anno MDCLXII. Durch [...]. Tübingen: Ulrich Morhart d. Ä. (VD16 A 1262, online-Digitalisat der BSB München).

Lateinische Chronikfragmente (²1968), in: Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 13: Die Chroniken der niederrheinischen Städte. Köln, Bd. 2.2., unveränd. Aufl., photomechan. Nachdr. der 1. Aufl. Leipzig 1876. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1744/1996): Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen. Nach der 1744 erschienenen, mit Zusätzen und Anmerkungen von Johann Christoph Gottsched ergänzten, vierten Ausgabe hg., kommentiert und mit einem Anhang versehen von Hubert Horstmann. Berlin: Akademie-Verlag.

Reformatio Sigismundi (1964): Koller, Heinrich (Hg.): Reformation Kaiser Siegmunds. Stuttgart: Hiersemann.

Voltaire (1756/1844): Das Erdbeben von Lissabon – oder Prüfung des Satzes: „Alles ist gut“ (auszugsweise), in: Voltaire's Werke in zeitgemäßer Auswahl. 12 Theile in drei Bänden, Deutsch von A. Elissen. Band 1.1. Leipzig: Wigand, 204–227.

Literatur

Angenendt, Arnold (1994): Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Und dennoch ist von Gott zu reden. Freiburg/Br. u. a.: Herder, 142–156.

Bergdolt, Klaus (⁴2021a): Die Pest. Geschichte des Schwarzen Todes. München: C.H. Beck.

- Bergdolt, Klaus (⁵2021b): Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters. München: C.H. Beck.
- Besl, Marco; Oelke, Simone (Hg.) (2023): Politische Macht und orthodoxer Glaube. Beziehungen zwischen Politik und Religion in Osteuropa. Regensburg: Pustet.
- Bulst, Neithard (1996), Heiligenverehrung in Pestzeiten. Soziale und religiöse Reaktionen auf die spätmittelalterlichen Pestepidemien, in: Löther, Andrea; Meier, Ulrich; Schnitzler, Norbert; Schwerhoff, Gerd; Signori, Gabriela (Hgg.): *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter*. FS Klaus Schreiner. Mit einem Geleitwort von Reinhart Koselleck. München: Fink, 63–97.
- Buschmann, Nikolaus; Carl, Horst (2001): Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung, in: Dies.'n (Hg.): *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*. Paderborn u. a.: Schöningh, 11–26.
- Davidson, Ian (2012): *Voltaire. A life*. London: Profile Books.
- Delp, Dominik (2023): Die Justinianische Pest. Das Wechselspiel von Ordnungen in Zeiten existenzieller Bedrohung, in: Frie, Ewald; Meier, Mischa (Hg.): *Krisen anders denken. Wie Menschen mit Bedrohungen umgegangen sind und was wir daraus lernen können*. Berlin: Propyläen, 26–37.
- Dreher, Alfons (1972): *Geschichte der Reichsstadt Ravensburg und ihrer Landschaft von den Anfängen bis zur Mediatisierung 1802*, Bd. 1. Weißenhorn: Konrad.
- Externbrink, Sven (2011): Voltaire zwischen *Candide* und *Roi philosophe*, in: Ders. (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763) – ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin: Akademie-Verlag, 143–157.
- Falk, Beate (2000): Das Pestbüchlein des Ravensburger Stadtarztes Dr. Jörg Aman, in: Schmauder, Andreas; Dies. (Hg.): *Macht der Barmherzigkeit. Lebenswelt Spital*. Konstanz: UVK, 130–131.
- Hamm, Berndt (2020): *Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm*. Ulm: Stadtbibliothek.
- Holzem, Andreas (Hg.) (2009): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Holzem, Andreas (Hg.) (2017): *Wenn Hunger droht! Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holzem, Andreas (2019): „Ad predicandum nationes“. Die Christianisierung und das Mittelalter – Das späte Mittelalter, in: Ders.; Zimmermann, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, Bd. 1: *Christentum im Südwesten vor 1800 – Das 19. Jahrhundert*. Ostfildern: Thorbecke, 44–141.
- Holzem, Andreas; Leugers, Antonia (2021): *Krieg und Frieden in München (1914–1939). Topografie eines Diskurses. Darstellung und Dokumente*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Holzem, Andreas (2023): *Christianity in Germany. Confessionalization – Enlightenment – Pluralization*. Paderborn: Brill.
- Jantzen, Annette (2010): *Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Jörg, Christian (2017): Sündhaftigkeit – Hungersnot – göttliches Strafgericht. Zur Deutung von Klimaextremen, Missernten und Versorgungsengpässen in der *Reformatio Sigismundi*, in: Holzem, Andreas (Hg.): *Wenn Hunger droht! Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 35–53.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1995): *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Meier, Mischa (Hg.) (2005): *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rak, Christian (2004): *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*. Paderborn u. a.: Schöningh.

Reichmann, Bettina (2015): Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927). Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn. Paderborn u. a.: Schöningh.

Rohls, Jan (2012): Ideengeschichte des Christentums, Bd. 1: Offenbarung, Vernunft und Religion. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schmidt, Jürgen Michael (2017): Gottes Zorn? Hunger, Religion und Magie in Südwestdeutschland im 16. und 17. Jahrhundert, in: Holzem, Andreas (Hg.): Wenn Hunger droht! Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980). Tübingen: Mohr Siebeck, 71–114.

Sösemann, Bernd; Vogt-Spira, Gregor (Hg.) (2013): Friedrich der Große in Europa. Geschichte einer wechselvollen Beziehung, 2 Bde. Stuttgart: Steiner.

Stackelberg, Jürgen von (2006): Voltaire. München: C.H. Beck.

Striet, Magnus (2021): Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie. Ein Essay. Mainz: Grünewald.

Trepp, Anne-Charlott (2009): Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Frankfurt/M. u. a.: Campus.

Internet-Quellen

Predigt des Regensburger Bischofs Dr. Rudolf Vorderholzer (11.04.2020):

– kath.net dokumentiert die Predigt von Bischof Rudolf Vorderholzer im Hohen Dom zu Regensburg vom Ostersonntag in den Zeiten der Corona-Beschränkungen (ungekürzte Fassung, aus der zitiert wird). URL: <https://www.kath.net/news/71308>; Corona-Virus eine Strafe Gottes für das sündhafte Tun der Menschen? (Abruf 11.03.2024)

– Predigt in der Osternacht, 11. April 2020 im Hohen Dom zu Regensburg in den Zeiten der Corona-Beschränkungen (stark gekürzte Fassung, in der die zitierten Passagen nicht mehr enthalten sind). URL: https://bistum-regensburg.de/fileadmin/Dateien/pdf/200411_Predigt_Osternacht_2020.pdf (Abruf 11.03.2024)

Straub, Dominik (2022): „Wir erleben hier eine Katastrophe biblischen Ausmaßes. Italiens größter Fluss trocknet aus“. Der Tagesspiegel, 23.06.2022. URL: https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/panorama/italiens-groesster-fluss-trocknet-aus-wir-erleben-hier-eine-katastrophe-biblischen-ausmasses/28449148.html?utm_source=pocket-newtab-global-de-DE (Abruf 11.03.2024)

Domradio.de: Hintergrund: Patriarch Kyrill I. rechtfertigt Krieg gegen die Ukraine. URL: <https://www.domradio.de/glossar/hintergrund-patriarch-kyrill-i-rechtfertigt-krieg-gegen-die-ukraine> (Abruf 11.03.2024)

Bildrechte

Abb. 1:
Bayerische Staatsbibliothek München (BSB); Cgm 9110, fol. 1^v
<https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00147590-2>

Abb. 2:
Gemeinfrei. The Earthquake Engineering Online Archive – Jan Kozak Collection: KZ128.

Zitationsvorschlag

Holzem, Andreas (2025): Pest – Hunger – Krieg · Das Handeln Gottes und die Sünde des Menschen, in: Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik (CdTh) 1/2025: ‚Handeln Gottes‘, online unter <URL> (Zugriff am [Datum]).



Campus der Theologien

Zeitschrift für Theologische
Studien und Kritik

1/2025: Handeln Gottes

Volker Henning Drecoll

Editorial · Das Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-pref1

Volker Henning Drecoll

Das Handeln Gottes · Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Augustin

DOI 10.71956/cdth001-art01

Andreas Holzem

Pest – Hunger – Krieg · Das Handeln Gottes und die Sünde des Menschen

DOI 10.71956/cdth001-art02

Ruggero Vimercati Sanseverino

Gottes Handeln und die prophetische Praxis der Zuschreibung im Islam · Hermeneutisch-prophetologische Erkundungen

DOI 10.71956/cdth001-art03

Gesche Linde

Was kann heißen, dass Gott handele?

DOI 10.71956/cdth001-art04

Michael Schüßler

„Wenn mir Gott zerrinnt...“ · Vom Handeln Gottes zu Ereignissen des Evangeliums

DOI 10.71956/cdth001-art05

Matthias Möhring-Hesse

Handeln, indem man behauptet, dass Gott handelt · Pragmatik der religiösen Rede vom Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-art06

Matthias Ruf

‚Handeln Gottes‘ als ‚Grundmetapher‘? · Zu einer Schlüsselthese im jüngsten Votum des Theologischen Ausschusses der UEK sowie bei Philipp Stoellger

DOI 10.71956/cdth001-art07