

# Sinnenhaftigkeit und Rationalität

Versuch einer geistesgeschichtlichen Bestimmung des Barock

Von *Walter Brandmüller*

Mit diesem Titel statt eines Buches einen Aufsatz zu überschreiben, mag vermessend erscheinen. Zu offenkundig ist doch die Vielschichtigkeit dessen, was man unter dem Begriff »Barock« zusammenfaßt. Nicht nur zeigen alle Lebensbereiche, alle Künste und Wissenschaften ihr epochenspezifisches Gesicht – durchmißt man den geographischen Rahmen, in dem sich barockes Leben entfaltet hat, von der Ukraine bis Mexiko und von Sizilien bis nach Skandinavien, so ergeben sich zudem nicht nur regional verschiedene Periodisierungen, sondern auch geographisch und damit auch konfessionell eigenständige Ausprägungen des Barock. All das verdiente natürlich eine differenzierte dementsprechend breite und eindringende Darstellung, die freilich nicht in einem Aufsatz geleistet werden kann. Daß Wilhelm Hausenstein Recht hat, wenn er meint: »Mit einem Wort zu sagen, was Barock sei, ist ebenso verlockend wie unmöglich«, steht außer Zweifel<sup>1</sup>. Dieser Beitrag beabsichtigt dies auch keineswegs, er soll vielmehr dem Versuch dienen, an einem Ausschnitt aus dem gesamten Phänomen »Barock« die These zu verifizieren, daß die Quelle der barocken Kultur vorzüglich in der spannungsreichen Harmonie von Sinnenhaftigkeit und Rationalität im Lebensgefühl des Barock zu suchen sei<sup>2</sup>. Daß dies vorwiegend vom Standpunkt des Kirchenhistorikers aus geschieht, ist wohl ebenso berechtigt wie die Feststellung: »Die ganze, bunte, tausendfältige Welt des Barock wird . . . übergriffen von einem Denken, das nach der Theologie hin ausgerichtet ist, wird durchschauert von einer Geistigkeit, die ihr Maß von den Letzten Dingen nimmt.«<sup>3</sup>

Die Wurzeln hierfür sind in jenen beiden Dekreten des Konzils von Trient zu suchen, die eine christliche Rehabilitierung der Schöpfung, der Natur und damit auch der Sinne und ihrer Welt inaugurierten: dem Dekret über die Erbsünde und über die Rechtfertigung, die beide in der ersten Sitzungsperiode des Tridentinums, am 17. Juni 1546 und am 13. Januar

---

<sup>1</sup> W. Hausenstein, *Vom Genie des Barock*. München 2<sup>1956</sup>, S. 1. Zum Ganzen vgl. die unter »Barock« in LThK 2<sup>I</sup> 1258–1270 angeführte Literatur.

<sup>2</sup> Damit heben wir uns von Wilhelm Hausenstein ab, der die Harmonie von Sinnenhaftigkeit und Rationalität nicht sieht, weil er von der bildenden Kunst allein ausgeht: »Sinnlichkeit bis zu ihrem Non plus ultra hin entwickelt und eben damit das Ultra schon berührend« (ebd., S. 83).

<sup>3</sup> B. Hubensteiner, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*. München 1967, S. 16. Hier auch (S. 224–230) gute Bibliographie.

1547 verkündet wurden<sup>4</sup>. In beiden Dekreten antwortete die aus der lähmenden Ohnmacht der ersten Reformationsjahrzehnte erwachte Kirche auf den tiefen Pessimismus der Reformation, die die Verderbnis der menschlichen Natur als Folge der Erbsünde scharf herausgestellt hatte. Daß damit auch – und das in der Fortführung eines augustinischen Ansatzes – eine negative theologische Einschätzung der Sinne des Menschen und ihrer Funktion verbunden war, zeigen die bekannten Erscheinungsformen des Calvinismus und des Puritanismus zur Genüge. Hinzu kam, daß die exklusive Betonung des rettenden Wortes Gottes jenen bilderstürmerischen Intellektualismus förderte, dem nicht nur die Fülle liturgischer Formen und volksfrommen Brauchtums, sondern auch die bildende Kunst und ihre Werke im Kirchenraum zum Opfer fielen. Genau dies läßt schon Schiller seinen Mortimer in Maria Stuart sagen: »Ich hatte nie der Künste Macht gefühlt: Es haßt die Kirche, die mich auferzog, der Sinne Reiz, kein Abbild duldet sie, allein das körperlose Wort verehrend.«

Dieser pessimistischen Auffassung der Reformatoren stellte nun das Konzil in den erwähnten Dekreten die genuine katholische Lehre gegenüber. Schon in den Debatten um die Erbsünde und um die theologische Natur der *Concupiscentia* waren Auffassungen zutage getreten, die diese im schroffen Gegensatz zu Calvin noch mehr als zu Luther keineswegs als Sünde bzw. sündhaft bezeichnen wollten. So betonte etwa der Bischof der Canarischen Inseln, die *Concupiscentia* sei nicht Sünde, da nichts zur menschlichen Natur Gehöriges Sünde sein könne<sup>5</sup>. Dabei ist weniger die Behauptung selbst für uns interessant als die dafür angeführte Begründung, die die Nicht-Sündhaftigkeit der menschlichen Natur scharf herausstellt. Diese negative Aussage ist schließlich in die positive Lehre des Konzils eingegangen, daß durch Rechtfertigung und Taufe aus dem Menschen weggenommen und getilgt werde »totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet«<sup>6</sup>.

Ein weiterer Akzent wird durch die ebenfalls gegen die reformatorische Position gerichtete Betonung der Notwendigkeit menschlichen Mitwirkens zum Prozeß der Rechtfertigung gesetzt. »Für das sittliche Leben des einzelnen war es doch von weittragender Bedeutung, daß mit der Klarstellung der Rechtfertigungslehre der menschliche Wille nicht als vollkommen unfrei erklärt und die Rechtfertigung nicht ausschließlich als Gnade dargestellt wurde. Dabei erhielt und behielt die Gnade ihren Wert und ihre Würde als zuvorkommende und heiligmachende Gnade, durch die der Mensch aus seiner Passivität herauszutreten und gute Werke zu wirken vermag. Und wenn man in der Erbsündenlehre die Anschauung zurückgewiesen hatte,

<sup>4</sup> Text: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione – Istituto per le Scienze Religiose – Bologna, Friburgi 1962, S. 641–643; S. 647–657. Dazu H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, II. Freiburg 1957, S. 135 f.; S. 260–264.

<sup>5</sup> Jedin, S. 122.

<sup>6</sup> *Conc. Oec. Decr.*, S. 643.

daß die Erbsünde der Hang zum Bösen sei, so hatte man damit eine generelle Verurteilung der Neigungen und Strebungen des Menschenherzens, die nach dem Calvinismus ausgerottet werden sollten, vermieden. Natur ist nicht schlechthin Sünde. Affekte können auch für sittliche Ideale eingesetzt werden. Hier liegt die Wurzel für die große katholische Kulturleistung des Barock.«<sup>7</sup>

Die hier skizzierte Lehre des Konzils von Trient machte es durch ihre zwar nicht wortwörtlich ausgesprochene, doch aber aus ihr folgende theologische Rehabilitation der Sinne möglich, daß die vielfältigen Formen menschlichen, leiblichen Tuns vor allem in Kult und Kunst ihr strahlenden Ausdruck verliehen. Daß nach der tridentinischen Rechtfertigungslehre der ganze vorher dem Unheil verfallene Mensch durch die Taufe zu einer – so schon Paulus – neuen Schöpfung geworden<sup>8</sup> und Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu dienen berufen sei, erkannte man als einen Appell, alle geistigen, leiblichen und sinnlichen Kräfte des Menschen der Verwirklichung des einen Zieles und Zweckes der Schöpfung, der *Gloria Dei*, dienstbar zu machen. Das bedeutete für Künste und Künstler, daß sie in Gestalt, Linie, Farbe, Wort und Ton die Werke Gottes in Erschaffung und Erlösung zu verkündigen, und dem Glauben, der Anbetung und Hingabe des Menschen sinnhaften Ausdruck zu verleihen vermochten.

Allein schon die Architektur des barocken Kirchenbaus<sup>9</sup> wurde durch vielfältige Symbolik, der etwa die Dreizahl der göttlichen Personen, die Vierzahl der Kardinaltugenden, die Siebenzahl der Sakramente oder die Zwölfzahl der Apostel zugrunde lag, zu einer stummen Predigt. In den Figuren der Heiligen wurde überdies dem Beschauer beständig das Beispiel heroischen christlichen Lebens vor Augen gestellt, Altargemälde und die ikonographischen Programme der Fresken erinnerten den Kirchenbesucher an die Szenen aus beiden Testamenten und an die jenseitigen Dinge. Selbst die so makabre Verkleidung von Gruftkapellen mit unzähligen Teilen von Skeletten und die malerische und auch literarische Darstellung von Tod und Verwesung war nichts anderes als ein in der Sprache der Künste ausgesprochenes Memento mori. »Die Kunst Bayerns« – und das läßt sich zweifellos verallgemeinern – »erwächst damals aus der geschlossenen Einheit von Kirche und Welt. So kann sie Schöpfung und Gesellschaft bejahen und in den Dienst Gottes stellen. Alle Pracht dient, auch wo berechtigter Stolz an eigener Leistung und Stellung mitspricht, doch dazu, die Gegenstände des Glaubens schaubar zu machen . . . Wissen, Schauen und Glauben waren eins.«<sup>10</sup>

<sup>7</sup> H. Tüchle, Reformation und Gegenreformation (Geschichte der Kirche III). Einsiedeln 1965, S. 153.

<sup>8</sup> 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15.

<sup>9</sup> Hierzu B. Rupprecht, Die bayer. Rokokokirche, Kallmünz 1959, bes. S. 18.

<sup>10</sup> S. Benker, Der bayerische Spätbarock. In: Handbuch der Bayerischen Geschichte, hrsg. von Max Spindler, II. München 1969, S. 959.

Hinzu trat die Gestaltung der Liturgie, die in dem andächtigen Teilnehmer das Bewußtsein von der Größe des sich im eucharistischen Opfer vollziehenden Mysteriums der Erlösung wecken sollte. Vor allem war es der durch das Tridentinum aufs neue bekräftigte Glaube an den *vere realiter et substantialiter* in der Eucharistie gegenwärtigen Christus, der die Formen des Gottesdienstes<sup>11</sup> prägte: Der feierlichste Gottesdienst war darum die Messe vor dem in der sonnenförmigen prachtvollen Strahlenmonstranz der gläubigen Schau dargebotenen Leib des Herrn. Vor ihm taten Klerus und Ministranten einen geradezu höfisch-zeremoniellen Dienst, für den das Schönste und Kostbarste an Gewand, Gerät und Schmuck noch eben genügte. Vermittelte dies dem Auge, so die immer reicher und fülliger werdende Musik dem Ohr, Weihrauch und Blumen dem Geruch einen lebendigen und tiefen Eindruck von der Nähe der göttlichen Majestät, durch den auf dem Weg über alle Sinne des Menschen in dessen Innerem die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe geweckt und gestützt wurden. In klassischer Form läßt Friedrich von Schiller den jungen Mortimer jenen Eindruck barocker Liturgie in »Maria Stuart« schildern. Merkwürdig und aufschlußreich, wie sehr der Dichter des neunzehnten Jahrhunderts – im Gegensatz zur Geringschätzung des Barocks, die seine Zeit kennzeichnete – das ganz und gar barocke Erleben des Mortimer nachfühlen und ausdrücken konnte<sup>12</sup>.

Ganz bemerkenswert in diesem Zusammenhang sind auch die dramatischen Ausgestaltungen der offiziellen Liturgie, besonders an den hohen Festen. Aus dem Bamberger Rituale des bedeutenden Lothar Franz von Schönborn von 1724<sup>13</sup> ist zum Beispiel die Nachmittagsprozession am Himmelfahrtstage bekannt. Inmitten der Kirche wurde ein Tisch aufgestellt, auf dem zwischen brennenden Kerzen eine Statue des auffahrenden Herrn aufgestellt wurde. Vor ihm knieten Klerus und Ministranten nieder, dann trug man in Prozession die Statue durch die Kirche, während man den Himmelfahrtshymnus »Aeterne Rex« sang. Schließlich kehrte man zu dem Tisch zurück, setzte die Statue dort nieder und sang nach Psalm und Oration im Wechsel mit dem Chor die Antiphon »Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum, alleluja«. Mittlerweile waren zwei Knaben auf den Dachboden der Kirche gestiegen und sangen, die Engel darstellend, deren Frage an die Jünger: »Viri Galilaei quid aspici-tis in caelum?« Ihnen antwortete der Chor: »Hic Jesus, qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet alleluja!« Während man dies dreimal sang, wurde

<sup>11</sup> W. Müller, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, V. Freiburg 1970, S. 600.

<sup>12</sup> 1. Aufzug 6. Auftritt (Mortimer und Maria).

<sup>13</sup> Rituale Romano – Bambergense ... Lotharii Francisci, Bambergae 1724, Processiones Ordinariae, 67–74; dazu W. Brandmüller, in: Handbuch d. Bayer. Geschichte, III/1. München 1971, S. 440 (Literatur).

die Statue langsam durch eine Öffnung durch das Kirchendach gezogen. – War sie »den Blicken entschwunden«, sang die ganze Gemeinde »Christ fuhr gen Himmel«. Und, um die ganze theologische Symbolik auszuschöpfen, warf man von oben (unkonsekrierte) Hostien und goß Wasser hinab: Der Herr hatte die Seinen nur sichtbar verlassen, in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie blieb er bei ihnen. – Ähnliches vollzog sich an Pfingsten, wo man unter analogen Antiphonen und Gebeten nach dreimaligem »Veni sancte Spiritus« eine Taube von oben hinabließ, mancherorts warf man brennende Watteflocken hinunter, um die feurigen Zungen des Pfingsttags darzustellen. Darstellung, sinnenfällige Darstellung des Mysteriums war auch die Absicht, der die gleichfalls im Zeitalter des Barock zur höchsten künstlerischen Blüte geführten figürlichen Weihnachtskrippe wie auch das »Castrum doloris«, das Hl. Grab, dienen sollten<sup>14</sup>. Welches Gewicht all diesen Dingen für das religiöse Leben zukam, erhellt gerade aus der uns heute unverständlichen Tatsache, daß den in protestantischen Orten lebenden Katholiken all dies, das Tragen von Rosenkränzen, von Palmzweigen am Palmsonntag, das Aufstellen von Krippe und Hl. Grab, Prozessionen und dergleichen mehr verboten war, wie wir etwa aus dem Fürstentum Ansbach-Bayreuth wissen<sup>15</sup>.

Große Bedeutung hatten auch die Prozessionen, in deren Vollzug sich die Gläubigen als streitende und pilgernde Kirche erlebten, die auf dem Weg zum Himmel von Christus in der Monstranz und seinen Heiligen begleitet wurden, deren Statuen man mittrug. Ähnlich verstand man auch die zahlreichen Wallfahrten<sup>16</sup>.

Selbst die Predigt<sup>17</sup> und die erstaunlich zahlreiche und auflagenstarke religiös-erbauliche Literatur dieser Zeit suchte den Zugang zu den Herzen über die Sinne der Hörer und Leser. Daher die Fülle, Farbigkeit und Plastik der Bildersprache der Zeit. So meinte etwa Franz von Sales in seiner »Philothea« (S. 85), *alles* in der Welt spreche eine stumme, aber wohl verständliche Sprache, es gebe kein Geschöpf, das nicht das Lob Gottes verkünde und zu frommen Gedanken anrege. Das Anschwemmen von Muscheln, Pflanzen und kleinen Austern am Strand ist ihm ein Sinnbild für den hin- und hergetriebenen Menschen, ein Hase, der vor den Hunden flüchtet, stellt die von ihren Feinden verfolgte Seele dar, ein kleines Schäflein erinnert sogleich an das Lamm Gottes, und die Dornen tragende Rose symbolisiert ihm die durch die Erbsünde verwundete Schöpfung.

<sup>14</sup> Veit-Lenhardt, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956, S. 77–98.

<sup>15</sup> W. Brandmüller, Das Wiedererstehen katholischer Gemeinden in den Fürstentümern Ansbach und Bayreuth. München 1963, S. 108 f.

<sup>16</sup> Veit-Lenhardt, S. 174–180; Brandmüller, in: Handbuch d. Bayer. Gesch., S. 441 f. (Lit.).

<sup>17</sup> Vgl. etwa G. Lohmeier, Bayerische Barockprediger. München 1961; Brandmüller, in: Handbuch d. Bayer. Geschichte, S. 442 f. (Lit.).

Jeder kennt schließlich die ungemein drastischen und plastischen Vergleiche, mit denen ein Abraham a S. Clara seine Predigten würzte – und in seinem Gefolge noch viele Prediger des Barock, deren Werke erst jetzt die Germanisten zu interessieren beginnen.

In diesem Zusammenhang muß auch das religiös-moralische Barockdrama<sup>18</sup> erwähnt werden, das, namentlich von den Jesuiten und Benediktinern, zu hoher literarischer Blüte geführt wurde. Ganz im Sinne der barocken Neigung zur Allegorese wurden hier Tugenden, Laster, Seelenregungen und jenseitige Mächte personifiziert auf die Bühne gestellt. So sehr zog solches Spiel die Zuschauer in seinen Bann, daß sie oftmals eine aristotelische Katharsis im christlichen Sinne erlebten: Von einer Münchener Aufführung von Jakob Bidermanns berühmten »Cenodoxus, der Doktor von Paris« wird in der Vorrede zum Druck der Bidermannschen Dramen von 1666 berichtet: »Wiewohl dieses Stück die Lachmuskeln der Zuschauer so in Bewegung versetzte, daß die Stühle in Gefahr gerieten, so machte es doch auf die Zuschauer einen so heilsamen Eindruck, daß man vierzehn derselben, hochgestellte Persönlichkeiten am bayerischen Hof, an den folgenden Tagen sich in die Einsamkeit zurückziehen sah, um Exerzitien zu machen und ihr Leben zu ändern; hundert Predigten hätten keinen solchen Erfolg gehabt. Ja, bei den Schlußszenen, in denen Cenodoxus vor seinem ewigen Richter erscheint, zitterten die meisten Zuschauer an allen Gliedern, als ob sie daselbst gerichtet würden. Der Schauspieler der Hauptrolle trat bald darauf in unsere Gesellschaft ein, worin er nach einigen in Unschuld und Heiligkeit verbrachten Jahren selig starb.«<sup>19</sup>

Bereits von Ignatius von Loyola wissen wir, daß er in seinen Exerzitien die sogenannte *Applicatio sensuum* für eine wichtige Vorstufe der Betrachtung hielt. Bei den Betrachtungen über das Leben Jesu, die normalerweise in der zweiten Woche der Exerzitien anzustellen waren, weist er den Exerzitanten an, so zu beginnen: »Zurichtung des Schauplatzes. Hier *schauen* die gesamte Weite des Erdenrundes, auf dem so viele und so verschiedenartige Völker wohnen; und nachher im besondern das Haus und die Zimmer Unserer Herrin in der Stadt Nazareth in der Provinz Galiläa . . . Der erste Punkt ist: *Sehen* die Personen, die einen und die andern. Und zuerst die über dem Erdkreis, in so großer Verschiedenheit der Tracht wie des Benehmens, die einen weiß und die andern schwarz, die einen im Frieden und die andern im Krieg, die einen weinend und die andern lachend, die einen gesund und die andern krank, die einen geboren werdend, die andern sterbend usf. Zweitens: *Sehen* und erwägen die drei Personen wie auf Ihrem Königsthron oder Thron Seiner Göttlichen Majestät, wie Sie das ganze Erdenrund

<sup>18</sup> Vgl. H. Pörnbacher, in: Handbuch d. Bayer. Geschichte II, S. 853 f., S. 863–867.

<sup>19</sup> Vgl. B. Duhr, Die Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, II/1. Freiburg 1913, S. 695.

überblicken und alle Völker in so großer Blindheit dahinleben und sterben und zur Hölle fahren sehen.«<sup>20</sup> Bedenkt man nun, welch ungeheure Verbreitung das Exerzitienbüchlein hatte – bis zum Ende des Jesuitenordens im Jahre 1773 wurden mehr als sechshundert Kommentare dazu geschrieben<sup>21</sup> –, dann ist zu ermessen, wie sehr hieraus der Geist einer Zeit sprach – und wie sehr der Geist des Barock dadurch wiederum geformt wurde.

In all den zur Illustration hier angeführten Fällen tritt eins zutage: Die Sinne des Menschen werden hier als die Einfallstore zu seiner innersten Seele verstanden, durch die die Botschaft des Evangeliums eindringen soll. Das hinwiederum ist deshalb möglich, weil die Welt, deren Vielfalt, Glanz und Schönheit die Sinne wahrnahmen, dem Menschen des Barock ein Abglanz der himmlischen Herrlichkeit war.

Dienten so die bislang oft mit religiösem Mißtrauen betrachteten Sinne des Menschen als Organe zur *Aufnahme* und inneren Aneignung des Evangeliums<sup>22</sup>, so kam ihnen, dem Leib des Menschen überhaupt, auch die Funktion zu, dem Inneren, dem Glauben, Hoffen und Lieben des Christen, *Ausdruck* zu verleihen. Dabei ergab sich eine dem elektromagnetischen Rückkopplungseffekt analoge Wirkung: Was solchermaßen an seelischen Vorgängen sinnhaften Ausdruck fand, strömte durch die gleichen Tore, aus denen es geflossen war, zurück, der Quelle neue Nahrung zuführend.

Anbetung äußerte sich demnach im körperlichen Vollzug kultischer Formen in Verneigung und Kniebeugung, im prunkvollen Schmuck, mit dem man die als Königsthron Christi verstandene Monstranz umgab. Die Inständigkeit der Bitte drängte spontan zum Niederwerfen vor dem Altar oder dem Bild des Heiligen, von dem man Fürsprache bei Gott erbat. Buße, Schmerz über die Sünde wollten im sinnlichen, fühlbaren Schmerz realisiert werden: Bußgürtel, Geißelung, Tragen schwerer Kreuze oder schäbiger Kleidung dienten als Mittel, sie auszudrücken<sup>23</sup>. Die innere Verbindung mit der Gottesmutter Maria sollte durch das Tragen von Rosenkränzen, Medaillen, Skapulieren öffentlich sichtbar werden.

Diese in all den als Beispiel angeführten Fällen bewußt-unbewußt verwirklichte Einbeziehung von Leib und Sinnen des Menschen in den Heilsprozeß bedeutete nun nicht nur eine lebensvolle Konkretisierung des Glaubens, sie hatte zugleich eine Heiligung der sinnlichen Sphäre zur Folge. Was hier sichtbar wird, ist eine spannungsreiche Harmonie von Leib und Geist

<sup>20</sup> Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln<sup>3</sup> 1956, S. 33.

<sup>21</sup> J. Iparraguirre, Comentarior de los ejercicios Ignacianos (siglos XVI–XVIII). Repertorio critico (= Subsidiaria ad historiam S.J., 6). Roma 1967.

<sup>22</sup> Schon das Mittelalter hatte gewußt: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

<sup>23</sup> Dies als Ausdruck selbstquälerischen Masochismus' zu betrachten, wäre ein grobes Mißverständnis.

im Menschen, wie sie in je gewandelter Form zu jeder Zeit Aufgabe menschlicher und christlicher Selbstverwirklichung bleibt.

Aus der so möglichen Tiefe des Erlebens konnte sich auch eine Szene wie die folgende ereignen: Soeben mit dem Doktorhut der philosophischen Fakultät in Ingolstadt ausgezeichnet, ging der etwa zwanzigjährige Elsässer Jakob Balde an einem Abend des Jahres 1624 durch die Gassen der Universitätsstadt. Sein Ziel: das Haus des Bäckermeisters Dolnhover, dessen Tochter er verehrt. Unter ihrem Fenster singt und spielt er seine Serenade. Doch statt einer Antwort schlägt's Mitternacht von den Türmen, und vom nahen Kloster Gnadental weht der Wind die Klänge der beginnenden Matutin. Da packt es den leicht bewegbaren Elsässer: »Cantatum satis est: frangito barbiton!« ruft er, zerschmettert die Laute an der Wand des Hauses – und ward am nächsten Morgen Jesuit<sup>24</sup>. Spontaneruptio einer barocken Krafnatur! Sie ließ ihn später acht Bände bedeutender Lyrik hervorbringen, bis er 1668 starb. In solchen Gestalten wie jenem großen Jesuitendichter wird sichtbar, wie sehr in dieser Zeit Geistigkeit und Vitalität sich zu schöpferischer Harmonie gefügt hatten. Hubensteiner charakterisiert Baldes Werk mit einer Formulierung Eliots: »ein unmittelbar sinnliches Ergreifen des Denkens oder ein Umschaffen des Denkens zum Fühlen«<sup>25</sup>.

Einst hatte Aristoteles in kritischer Wendung gegen Platons Lehre vom Ansichsein der Ideen die konkrete Welt und ihre Einzeldinge als Ganzheiten aus Form und Materie begriffen – wir bezeichnen diese Auffassung als Hylemorphismus. In der Scholastik des Mittelalters wurde nun für die Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leib des Menschen mit der Lehre von der »Anima forma corporis« die unmittelbare Konsequenz aus dem Hylemorphismus des Aristoteles gezogen. Jene Auffassung also, die Geist und Leib als sich gegenseitig bedingende und sich unauflöslich durchdringende »Teile« eines Ganzen erkennt. Eben diese Lehre ergriff nun, von dem spanischen Jesuiten Franz Suarez schöpferisch weitergeführt, aufs neue die hohen Schulen Europas<sup>26</sup>. Ein erstaunliches Phänomen, daß die »Disputationes metaphysicae« des Jesuiten schon kurz nach ihrem Erscheinen im Jahre 1597 als Lehrbuch auch an protestantischen Universitäten eingeführt wurden! Es wäre verwunderlich, wenn von hier aus nicht entscheidende Impulse auf die gesamte Barockkultur ausgegangen wären: im protestantischen Bereich war jedenfalls der wohl gerade wegen der religiös nicht integrierten massiven Sinnlichkeit Luthers metaphysik- und – vergrößernd gesagt – naturfeindliche Ansatz seiner Theologie damit überwunden. In der »Anima-forma-corporis«-Lehre der neu entdeckten Scholastik hatte die barocke Gesamt-

<sup>24</sup> Hubensteiner, S. 160 f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 165.

<sup>26</sup> Vgl. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Freiburg 1955, S. 73–75; H. Schüssler, *Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik – Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*. Wiesbaden 1961.

schau von Leib und Geist, von Sinnenhaftigkeit und Rationalität und das Erlebnis ihrer Einheit ihren philosophischen Grund.

Wenn nun eine die Einheit von beiden betonende philosophische Erkenntnis des Verhältnisses von Leib und Geist im Menschen eine in der Harmonie von Geist und Leib wurzelnde Kultur hervorbringen konnte, so liegt der Schluß doch nahe, daß eine Philosophie, die jene früher verteidigte Einheit in Frage stellte, auch einen Wandel in Geistigkeit und Kultur zur Folge haben mußte.

Während noch die barocke Kultur sich in voller Blüte entfaltete, schrieb Descartes<sup>27</sup> sein epochemachendes »Cogito ergo sum« nieder, mit dem dann auch die Aufteilung der Wirklichkeit in die »res cogitans« und die »res extensae« gegeben war. Das hatte seine Konsequenzen für die Darstellung des Verhältnisses von Leib und Seele: »Es ist demnach dieses Ich, das heißt die Seele, durch die ich bin was ich bin, von meinem Körper gänzlich verschieden . . . und wenn es gleich keinen Körper gäbe, so würde sie doch genau das bleiben, was sie ist.«<sup>28</sup> Beide, Geist und Leib, »res cogitans« und »res extensa«, sind voneinander geschieden, und es ist eine von Descartes selber erkannte Aporie, daß die beiden trotzdem miteinander zu tun haben: Die Zirbeldrüse, dachte er, sei der Ort, wo die Seele auf den Körper wirksam werde.

In der Folge meinte Johannes Clauberg (1622–1665)<sup>29</sup>, den Ansatz Descartes' weiterführend, es sei aus dem Begriff der »res cogitans« und der »res extensa« nicht ersichtlich, wie sie aufeinander wirken könnten. Wenn zwischen beiden dennoch ein Verhältnis bestehe, wie das zwischen dem Steuermann und seinem Schiff, so dann nur deswegen, weil Gott es so gewollt habe. Von einem wesensgemäßen Aufeinanderhingeeordnet-Verwiesensein ist also keine Rede mehr.

Noch weiter in der seinsmäßigen Trennung von Leib und Seele geht der Hauptvertreter des sogenannten Occasionalismus, der Holländer Arnold Geulincx (1624–1669): Selbst die Wahrnehmung der Sinne beruht nicht mehr auf seinsmäßiger Verbundenheit von Leib und Seele: »Die Welt bringt das Bild an meinen Körper heran und legt es dort ab, die Kraft aber, welche es von dort weiter nach innen in mein Selbst, in meinen Geist hineingelangen läßt, ist die Gottheit.«<sup>30</sup>

Diesen Philosophen zufolge existieren Leib und Seele nebeneinander her und nur Gott selber bewirkt durch jeweiliges Eingreifen, daß zwischen geistigen und körperlichen Phänomenen zwar ein tatsächlicher Parallelismus, nicht jedoch ein Wesenszusammenhang bestehe. Leibniz meint, daß dies auf

<sup>27</sup> Hirschberger, S. 80–111.

<sup>28</sup> Discours sur la méthode IV, 4 (hier nach Hirschberger, S. 99).

<sup>29</sup> Hirschberger, S. 111 f.

<sup>30</sup> De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur (1665), hier nach Hirschberger, S. 115.

Grund einer von ihm sogenannten prästabilierten (also keineswegs im Wesen des Menschen begründeten) Harmonie geschehe. Die Kluft zwischen Leib und Seele, zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität, war philosophisch aufgerissen.

Von der Formulierung einer philosophischen Meinung bis zu deren Wirksamwerden in Kultur und Gesellschaft ist freilich ein weiter Weg. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß ein Keim der Spaltung in der barocken Harmonie selber bereit lag. In einer hinreißend großartigen Schau hatte der Barock Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Göttliches und Menschliches, Kirche und Welt, Wissenschaft, Technik und Glauben als harmonische Bestandteile des einen gewaltigen, alles umfassenden von Gott ausgegangenen und zu Gott hinstrebenden Kosmos des Seins erblickt und erlebt, an sich selbst in der Einheit von Leib und Geist, von Natur und Gnade.

War aber diese Spannweite der so zur Harmonie gebrachten Gegensätze nicht zu gewaltig und umfassend, als daß der Mensch sie für länger als die Dauer einer historischen Sternstunde meistern konnte?

So hatte denn auch der Konflikt zwischen dem Geistigen, der Wahrheit, und dem Psychisch-Unterschwelligem im barocken Menschen nur in kurzen Kampfespausen geruht<sup>31</sup>. Ein Beispiel nur: Wir stehen heute noch oft vergeblich um Verständnis bemüht vor dem Phänomen der Hexenprozesse. Es war wohl auch das Erleben der Unheilsjahre des Dreißigjährigen Krieges gewesen, das jene Tiefen der Volksseele aufzuwühlen vermochte, in denen noch vorchristliche Dämonenangst geschlummert hatte. Allzuleicht und allzusehn war aber auch die geistige Elite der Zeit bereit gewesen, die durch Bibel und Kirchenlehre immer festgehaltene Möglichkeit teuflischer Einwirkung auf den Menschen im konkreten Fall als Tatsache anzunehmen. So schüttelte der keineswegs auf katholisches Milieu beschränkte Hexenwahn die barocke Gesellschaft wie ein Fieber. Erst in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts wich es zurück.

Was trotz intensivster seelsorglicher Bemühungen, durch ungezählte religiös-theologische Schriften, durch oberhirtliche ebenso wie durch landesherrliche Verordnungen nie vollständig auszurotten war – war der Aberglaube der breiteren Volksschichten. Gerade dort, wo Himmlisches und Irdisches, Geistiges und Materielles, Rationalität und Sinnhaftigkeit einander am intensivsten durchdringen: bei Sakramenten und Sakramentalien, konnte er sich am leichtesten einnisten. Immer wieder begegnen denn auch Klagen über sakrilegischen Gebrauch bzw. abergläubisches Verständnis von Weihwasser, Palm- und Kräuterbüscheln, Lichtmeßkerzen und Stallsegen . . . Das Preisgebensein an Krankheit und Schmerz, an unabwendbare Armut, und die Abhängigkeit von der Witterung, veranlaßten keineswegs nur das Gebet

<sup>31</sup> Zum folgenden Literatur bei Brandmüller, in: *Handbuch der Bayerischen Geschichte* III/1, S. 435 f. u. S. 443.

um Gottes Hilfe und die Fürsprache der Heiligen, sondern auch den Versuch, durch magische Praktiken das Schicksal zu zwingen. Durch all diese Erscheinungen, die doch wohl als ein Aufbegehren des dumpfen Ungeistigen, irgendwie auch Sinnlichen, gegen den Geist zu verstehen sind, war das Gleichgewicht der barocken Universalharmonie beständig bedroht.

So mag der barocke Mensch am Ende der ständigen existentiellen Anspannung müde, für die dualistischen Ideen des Descartesschen Rationalismus reif geworden sein, so daß sie, unreflektiert hinsichtlich ihrer Konsequenzen, in den Lebensvollzug überzugehen, Kultur und Gesellschaft bestimmen konnten. Zwar erlebte das Kirchenrokoko 1740 bis 1760 seinen Gipfel und seine Vollendung, danach trat – so Hubensteiner – Erstarren und Verfließen ein. Aber dies war ein Aufleuchten letzten Glanzes vor dem Verlöschen, das der noch lebendigen Glaubenskraft des Barock zu danken war, auf dessen Pathos, Ernst und Schwere erste rationale Helle fiel<sup>32</sup>. Doch gilt das wohl nur vom deutschsprachigen Raum: In Frankreich etwa hatte schon das Ende des Grand siècle das aufklärerische Rokoko heraufgeführt. Hatte der philosophische Rationalismus die Vernunft verabsolutiert, so wird in diesem eine andere, zum Teil parallel verlaufende Entwicklung sichtbar, die eine Art Isolierung des Sinnlichen vom Geist mit sich brachte. Von ihr meint Egon Friedell<sup>33</sup>, das Rokoko sei im Gegensatz zum Barock ein zersetzender Stil, der, rein malerisch und dekorativ, spielerisch und ornamental die bisherigen großen Formen sich in aparte Fäulnis auflösen lasse. Müde, gedämpft, anämisch und prononciert feminin nennt er das Rokoko, diesen *Décadence*-Stil schlechthin. Raffiniert bis zum Paroxysmus gesteigertes Genießenwollen verrät doch jene Dame, die ein köstliches Fruchteis aß und dazu meinte: »Wie schade, daß es keine Sünde ist!«<sup>34</sup> So gehörte denn auch die frivolste und häufig perverse Zerstörung der Ehe, durch selbst im Ehevertrag ausbedungene Liebhaber, den italienischen »cavaliere servente«, der in Frankreich »le petit maître« hieß, zum sogenannten guten Ton, und Ehemänner, die sich keine Mätressen hielten, wurden verspottet. Der Glanz, der vom Rokoko »ausströmt, ist die Phosphoreszenz der Verwesung«. Das ist natürlich nicht das ganze Rokoko.

Eine ähnliche Dekadenz stellen wir auch in den Äußerungen der Frömmigkeit fest, sofern sie sich von der Tagesmode beeinflusbar zeigten. Allzu sehr schmachtete, seufzte, zerfloß man in Lied- und Gebetstexten, so daß man etwa den hl. Aloysius ansang: »Gonzaga! Schwing mit Eil' auf mich den Liebespfeil und gieße in mein Blut die Seraphinenglut!«<sup>35</sup> Ausgespro-

<sup>32</sup> Hubensteiner, S. 215.

<sup>33</sup> Kulturgeschichte der Neuzeit, II. München 28–32/1954, S. 157–178.

<sup>34</sup> Friedell, S. 161.

<sup>35</sup> Den Fundort für den aus dem Gedächtnis zitierten Liedvers vermag ich nicht mehr anzugeben.

chen abgeschmackt wirken auch die besonders im Pietismus üblichen von Blut und Wunden in makabren Details sprechenden Lieder. Umgekehrt wurde man wieder spielerisch, wenn man ein Kreuzweglied begann: »Komm, Sünder, mach Dich auf und geh mit mir spazieren . . .«<sup>36</sup>

Kurzum – die aus der Einbindung in die großen Zusammenhänge von natürlicher und göttlicher Wahrheit und Weltordnung herausgelöste und isolierte Sinnlichkeit war, ihres inneren Sinnes beraubt, sich selbst und damit der Dekadenz preisgegeben.

Das nun einmal verlorene Gleichgewicht war aber nicht wieder zu gewinnen. Denn, in dem Maße, als gegen die Entartung des Rokoko im Namen der Vernunft, Protest erhoben wurde, isolierte, verabsolutierte man die Ratio, den Intellekt und vergaß, daß der Mensch auch ein Sinnenwesen, mit Gefühlen und Gemüt begabt ist.

Im Namen der Vernunft<sup>37</sup> – die man in Gestalt einer Schauspielerin bald im Paris der Revolutionsjahre als Göttin auf den Altar erheben sollte – wurde nunmehr ein erbitterter, leidenschaftlicher Kampf gegen die überkommenen Formen kirchlichen, religiösen und künstlerischen Lebens geführt. Fürsten und Bischöfe verboten Wallfahrten, Flurumritte, Prozessionen. Eine große Anzahl von Feiertagen wurde abgeschafft, sogar das Wetterläuten, die Aufstellung von Weihnachtskrippen untersagt. All dies ließ sich ja nicht mit den Kategorien der Vernunft rechtfertigen. Hart verfuhr man auch mit den Texten von Kirchenliedern und Gebeten. Gewiß, hier war, wie erwähnt, manches reformbedürftig. Aber, viel besser als das Abgeschaffte war das Neue nicht: Ein Beispiel etwa: »Ich glaube, Gott, mit Zuversicht, was Jesus Christus lehret. Er kam und sprach: Es werde Licht! Da ward es aufgekläret!«<sup>38</sup> Und, noch schlimmer: »Drum laßt uns klüger seyn und itzt schon thun, macht es gleichwohl Beschwerden, was wir, wo's Wünschen nichts mehr nützt, gethan zu haben wünschen werden!«<sup>39</sup>

Es ging also um »vernünftige« Religion, um Tugendhaftigkeit, um zweckmäßiges Verhalten. Auch der Gottesdienst, die Spendung der Sakramente hatten diesem Ziel zu dienen: Und unter diesen Umständen spielte die Belehrung hierbei die Hauptrolle. »Gebet, Gesang, die Verwaltung der hl. Sakramente, kirchliche Ceremonien, die von Zeit zu Zeit verordneten Andachtsübungen, die Segnungen und alle anderen Religionshandlungen haben die allgemeine und notwendige Absicht: den *Verstand* der versammelten Christen mit neuen Religionskenntnissen zu bereichern oder den schon er-

<sup>36</sup> So sang man noch vor kurzem im Oberfränkischen.

<sup>37</sup> Vgl. zum folgenden das reiche Material bei B. Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg* (= Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 21). Würzburg 1969.

<sup>38</sup> Ebd., S. 255.

<sup>39</sup> Ebd., S. 261.

worbenen mehr Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu vermitteln«<sup>40</sup> ... und dann schließlich entsprechende Gesinnungen zu erwecken. Welch ein Kontrast zu dem mit Aufbietung aller Künste vor der Majestät Gottes vollzogenen Hofzeremoniell der barocken Liturgie.

Was man nun pries, waren »edle Einfachheit und stille Größe«, die Winkelmann bei den antiken Griechen verwirklicht fand (1755). Als die Katholiken in der protestantischen Residenz Ansbach sich ein Oratorium hatten bauen dürfen, rühmte man es: »... es herrschen daselbst nicht die sonst in katholischen Kirchen bis zum Überfluß angebrachten Verzierungen, sondern eine edle, die Andacht erweckende Simplität und Reinheit.«<sup>41</sup>

Hand in Hand damit ging die Tendenz, die Vernunft des Menschen zum Maßstab für die Glaubenswahrheiten zu machen. Was daran nicht »vernünftig« schien, wurde unterdrückt, bekämpft, verschwiegen, uminterpretiert. So etwa erschien der Tod Jesu nicht mehr als Erlösungsoffer für die Welt, sondern als Tugendbeispiel für das Ertragen ungerecht zugefügten Leides. Indem man aber die Ratio zum Kriterium dafür machte, was wahr sei, hatte man den Generalangriff auf die Offenbarungsreligion überhaupt eröffnet. Es sei hier nur auf die berüchtigten Wolfenbütteler Fragmente verwiesen, in denen die Auferstehung Christi als Betrugsmanöver der Jünger dargestellt wird.

Nun, es darf natürlich nicht verschwiegen werden, daß der Einfluß der Aufklärung sich nicht überall im gleichen Maße auswirkte. Im katholischen Deutschland, vor allem in Franken, wurde die herrschende Zeitströmung stark abgeschwächt und im wesentlichen ihres negativen Charakters entkleidet, so daß ihre wohltuenden Auswirkungen auf Theologie, Frömmigkeitsleben, Pastoral, Erziehungswesen und Armenfürsorge sich im Rahmen einer ungebrochenen kirchlichen Gläubigkeit entfalten konnten. Die Lebens- und Wirklichkeitsnähe des einfachen, mit intellektuellen Kategorien nicht zu fassenden Volkes machte sich als Korrektiv heilsam bemerkbar. Das hinderte jedoch nicht, daß im Jahre 1802/3 die aufgeklärte pfalzbayerische Bürokratie des Grafen Montgelas sich in einem Exzeß der Vernichtungswut an Kirchen und Klöstern austobte, und unersetzliche Meisterwerke barocker Kunst in Trümmer legte, in denen man nichts anderes als abscheuliche Relikte des finsternen Aberglaubens erblickte. Die Antwort des Volkes war eindeutig. Es sang von Montgelas:

»Er stürzt Kirchen, raubt Altäre,  
Glocken, Wachs und Opferstöck,

<sup>40</sup> L. Busch, Liturgischer Versuch oder deutsches Ritual für katholische Kirchen. Erlangen 1803, 21810, Vorrede (S. IV).

<sup>41</sup> Brandmüller, Wiedererstehen, S. 122.

Wenn es auch ein Kreuzer wäre,  
 Meßgewand, Alben und Chorröck.

Mehr als Ketzer, Türk und Heide  
 Stürzet er das Priestertum,  
 Ziehet aus das Ordenkleide  
 Und entehrt das Heiligtum.

Wegen wenig goldne Borten  
 Muß der Leichnam vom Altar  
 Zu gemeinen Grabesorten,  
 Der allda verehret war.

So tut nicht Franzos und Schwede,  
 Auf gesamtes Frankenland!  
 Greift zur Waffe, seid nicht spröde,  
 Würgt ihn mit gerechter Hand.«<sup>42</sup>

In diesen Äußerungen, deren es noch viele gibt, manifestiert sich der Protest der durch die Unterdrückung der Sinne im tiefsten verletzten menschlichen Natur.

Der notwendigerweise bruchstückhafte Überblick über das wechselnde Geschick des Verhältnisses von Sinnenhaftigkeit und Intellektualität des Menschen in seinen kultur- und kirchengeschichtlichen Erscheinungsformen im Zeitalter des Barock muß hier abgeschlossen werden. Nicht abgeschlossen ist dieses so spannungs- und wechselreiche Verhältnis selbst. Es stellt sich wie jeder Epoche auch der unseren als eine je neu zu bewältigende Aufgabe.

Der kurze Überblick mag uns gezeigt haben, daß wir Heutigen von der Harmonie des Barock weit entfernt, in Gesellschaft und Kirche noch unter der von der Aufklärung inaugurierten Absolutsetzung der Ratio leiden, die ihre Triumphe im technischen industriellen Zeitalter feiert. Wir erleben es als ein beinahe unabwendbar erscheinendes Schicksal, daß der lebendige Mensch den Erfordernissen der rechnenden Vernunft, den Interessen von Bilanzen und Marktlagen geopfert wird. Der Triumph des technischen und naturwissenschaftlichen Denkens hat eine unmenschliche, menschenfeindliche Welt heraufgeführt. Sind Sex- und Rauschgiftwelle nicht auch Protestreaktionen der unterernährten Sinne gegen eine intellektualistische, technisierte Welt?

Um so dringlicher erscheint die Sendung der Kirche, den *ganzen Menschen* ernstzunehmen und ihm in ihrer Gemeinschaft Raum für ein nach Geist *und Sinnen* gleich entfaltetes Leben zu schaffen.

<sup>42</sup> Goy, S. 16.