

DER „KATHOLISCHE AUGENAUF SCHLAG BEIM
FRAUENZIMMER“ (FRIEDRICH NICOLAI) –
ODER: KANN MAN EINE ERFOLGSGESCHICHTE DER
„KONFESSIONALISIERUNG“ SCHREIBEN?

Andreas Holzem

1. Ein „ekelhaftes uninteressantes Schauspiel“: Der ethnologische
Blick auf den Katholizismus im aufgeklärten Reisebericht

„Die Glocken wurden geläutet, und wir erblickten eine große Wallfahrt von mehr als 2.000 Personen beiderley Geschlechts, die sich dem Stifte näherten.“ – „Die Hülfe der Heiligen ist sehr sichtbar. Den Pilgern wird geholfen, daß sie nun müßig gehen, zum Theil betteln, schwelgen, huren und buben können, aber doch dabey, nach abgelegter Beichte, eine recht kräftige Absolution erhalten, welche alle Sünden gut macht. Es sind da viele Wunder geschehen, wovon ein eigenes Büchlein oft gedruckt ist, und immer wieder gedruckt wird. Damit ist den Leuten geholfen, die gern Wunder haben mögen, noch mehr ist damit dem Buchdrucker und Buchhändler geholfen; den Mönchen zu Langheim wird am meisten geholfen, denn diese haben nun schon seit länger als 300 Jahren die besten Einkünfte von den Wallfahrten und Wundern, womit sie ihren Körper gar wohl pflegen; denn für die Nahrung desselben wollen sie, wie man mich versichert hat, viel, und für die Nahrung ihres Geistes wenig sorgen, und hierin stehen sie mit den Benediktinern zu Banz im umgekehrten Verhältnisse. [...]

Der Anblick der Wallfahrt war für uns ganz neu. Ein Franziskaner, dem eine große Fahne vorgetragen ward, führte sie an. Die Wallfahrter gingen in zwey Linien hintereinander, die etwa 12 Fuß voneinander entfernt waren, beide Geschlechter untereinander, die Weiber meist sehr hässliche Gesichter, und durch ein um das Haupt geschlagenes weisses Tuch noch hässlicher, die Männer hingegen mit bloßem Kopfe. Jede Dorfschaft hatte ihre Fahne, auf deren verschiedenen die 14 Heiligen abgemahlt waren die, wenn nicht der Schein um das Haupt gewesen wäre, eher wie Freffel-Könige, als wie Heiligen aussahen. Hin und wieder zwischen den Linien

sah man Waldbrüder, Taugenichtse, die unter dem Scheine der Heiligkeit müßiggehen, schmarotzen, huren, und zuweilen stehlen, und die daher bey Wallfahrten niemals zu fehlen pflegen. Auch erschien hin und wieder ein Bauer, der lesen konnte, als Vorsänger, der aus seinem Buche immer den anderen eine oder ein paar Zeilen vorschrie, und so sang der ganze Haufen in einer simplen, aber nicht kräftigen Melodie. Die Kirche ward geöffnet, der ganze Haufen zog hinein, so dass alles vollgestopft war. Es ward ein Gesang gesungen, der Segen gegeben, viele beichteten, was sie vor oder unter der Wallfahrt gesündigt hatten, viele käueten Gebete zwischen den Zähnen, viele bettelten, viele gafften herum, oder liefen heraus und hinein; dieß alles untereinander machte ein ekelhaftes uninteressantes Schauspiel, das gar kein Ansehen der Andacht oder Erbauung hatte. [...] Man kann sich leicht vorstellen, wie viel Zeit auf solchem elenden frömmelnden Müßiggange verloren gehet, und wie es hergehen muss, wenn ein paar tausend Menschen gegen die Nacht in ein Dorf einfallen, und beiderley Geschlechter in Scheunen, in Häusern, in Büschen und unter freyem Himmel untereinander liegen. Aber eben dieser Müßiggang und diese Ausschweifungen sind Ursache, warum die Leute durch alle Verbote von solchen Wallfahrten nicht abzubringen sind. Die Wallfahrt ist doch immer nicht Arbeit, sondern Spaziergang. Die Sünden, die sie dabey begehen, machen ihnen nicht den geringsten Kummer; denn sie können unterwegs in allen Kirchen, wo sie durchgehen, beichten und sich absolvieren lassen. Sobald sie die Absolution empfangen haben, betrachten sie die Sünde als nicht geschehen; und so meinen sie das Vergnügen des Müßiggangs und das Vergnügen der Sünde ohne Gewissensbisse und ohne andere schlimme Folgen zu genießen. Die Mönche, besonders diejenigen, welche wunderthätige Bilder haben, begünstigen diese schändlichen Ausbrüche des Aberglaubens, der Dummheit und der Zügellosigkeit. Andere dürfen wenigstens öffentlich nichts dagegen sagen.“¹

Wenn der protestantische Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai am Ende des 18. Jahrhunderts eines bezeugt, dann dass jener Prozess, den ein bestimmtes Paradigma jüngerer Geschichtsschreibung als „Konfessionalisierung“²

¹ Friedrich Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten, Bd. 1, Berlin/Stettin 1783, in: Bernhard Fabian/Marie-Luise Spieckermann (Hgg.), Friedrich Nicolai, Gesammelte Werke 15, Stettin 1994, S. 108–113.

² Grundlegend zur Konzept- und Methodendiskussion, m.E. nach wie vor aktuell, Andreas Holzem, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110, 1999, S. 53–85; Ders., Katholische Konfessionalisierung – ein

bezeichnet, auf einer bestimmten Ebene unbestritten erfolgreich war. Es entstanden im Verlauf der frühen Neuzeit extrem distinkte Konfessionsprofile, welche auf wenige Distanzkilometer absolute Fremdheit produzierten, gleichzeitig aber auch den für die Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts typischen ethnologischen Blick auslösten, mit dem aufgeklärte Protestanten auf die Entfaltungsräume katholischer Barockreligiosität herabschauten.

Wolfgang Reinhard hat unter den Dimensionen der Konfessionalisierung das klare Glaubensbekenntnis und die Ausmerzung von Unklarheiten sowie die Intensivierung der Riten und die Betonung von Unterscheidungsriten als zentrale Verfahren der Konfessionalisierung beschrieben. Konfessionalisierung meint bei Reinhard, anders als bei Heinz Schilling, einen „genau definierten und beschriebenen, von den Obrigkeiten betriebenen Prozess“. Er will, über Zeeden hinaus, Konfessionsbildung als „sozialwissenschaftlich angereicherte Variante der Deutung des Phänomens“ beschreiben, fokussiert die Gesellschaftsentwicklung aber faktisch doch stark auf die Staatsentwicklung.³ Auf der anderen Seite beschrieb Heinz Schilling, weit offener, Konfessionalisierung als „einen gesellschaftlichen Fundamentvorgang, der in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal-fragmen-

Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Helmut Neuhaus (Hg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche* (Historische Zeitschrift, Beiheft 49), München 2009, S. 251–290; Thomas Kaufmann, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte*, in: *Theologische Literaturzeitung* 121, 1996, S. 1008–1025 und 1112–1121. Jüngere Konzepte werden im folgenden diskutiert.

³ Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* (künftig ARG) 68, 1977, S. 226–252; Ders., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* (künftig ZHF) 10, 1983, S. 257–277; Ders., *Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment*, in: *Catholic Historical Review* 75, 1989, S. 383–404; ders., *Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas*, in: *Saeculum* 43, 1992, S. 231–255; ders., *Was ist katholische Konfessionalisierung?* in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte [künftig RST] 135), Münster 1995; zugleich erschienen in der Reihe: (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte [künftig SVRG] 198), Gütersloh 1995, S. 419–452.

tiert, sondern institutionell-flächenmäßig organisiert war, sowie parallel zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte. [...] Dabei wirkten die kirchlich-religiösen, politischen, sozialen und ökonomischen Kräfte nach Art eines Syndroms [...] von an sich jeweils originären Wirkfaktoren, die in wechselseitiger Beeinflussung gemeinsam die Gesamtrichtung des Wandels bestimmen.“⁴

Folgt man Friedrich Nicolai, wird man unabhängig von der Entscheidung zwischen der etatistisch-geschlossenen Perspektive Wolfgang Reinhard's und der offener mehrdimensionalen Perspektive Heinz Schillings formulieren müssen, dass das Konfessionalisierungsparadigma mit Blick auf die gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche um 1800 nicht sonderlich gut funktioniert. Konfessionalität wirkt für Nicolai als Marker einer eindeutig erkennbaren, wenn auch defizitären Lebensform.⁵ Und die Haltung, mit der die katholischen Brüder und Schwestern in Christus beschrieben werden, ist für eine allgemeine Durchsetzung weder von

⁴ Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift (künftig HZ) 246, 1988, S. 1–45; ders., Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Reinhard/ders. (Hgg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 3), S. 1–49, hier S. 4.

⁵ Jüngste Sammelpublikation zur Germania Sacra im 18. Jahrhundert: Bettina Braun/Mareike Menne/Michael Ströhmer (Hgg.), Geistliche Fürsten und Geistliche Staaten in der Spätphase des Alten Reiches, Epfendorf 2009. Vgl. weiter: Volker Himmelein/Hans Ulrich Rudolf (Hgg.), Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803, 2 Bde., Ostfildern 2003; Peter Blickle/Rudolf Schlögl (Hgg.), Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), Epfendorf 2005, darin u.a. Andreas Holzem, Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss, S. 261–299, mit Überlegungen zur Struktur- und Religiositätsgeschichte der Säkularisation jenseits des regionalgeschichtlichen Aspekts; Harm Kluetting (Hg.), 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit. Tagung der Historischen Kommission für Westfalen vom 3. – 5. April 2003 in Corvey (Schriften der historischen Kommission für Westfalen 19), Münster 2005; Rolf Decot (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess: Kirche – Theologie – Kultur – Staat (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 65), Mainz 2005; Rudolf Vierhaus, Säkularisation als Problem der neueren Geschichte, in: Irene Crusius (Hg.), Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert, Göttingen 1996, S. 13–30; Kurt Andermann, Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches, in: HZ 271, 2000, S. 593–619.

Toleranz noch von Säkularität noch von gesamtdeutscher Modernisierung beanspruchbar.

Anders der ursprüngliche Ansatz der Konfessionalisierungsforschung: Es ging darum, den Erfolg des Paradigmas nicht allein, ja nicht einmal vorrangig an der klaren Unterscheidbarkeit der Konfessionen festzumachen, sondern an der trotz dieser Unterschiede funktional relativ ähnlichen Modernisierungsleistung für Staat, Gesellschaft und Wirtschaft. Mit Nicolais Beobachtungsgabe, aber ohne seine religionspsychologische Arroganz ließe sich sagen: Ein Prozess, der konfessionell induzierte Glaubenshaltungen und Lebensformen gesellschaftlich ausprägt, wird an seinem Ende als offenkundig wirksam greifbar. Offenkundig ist aber auch die gerade in dieser Wahrnehmung liegende Grenze eines Konfessionalisierungsparadigmas, das gerade unter Absehung von solchen unterscheidbaren Glaubenslehren, Mentalitäten und sozialen Dispositionen parallel verlaufende Prozesse der Modernisierung beschreiben wollte. Ob man eine Erfolgsgeschichte der Konfessionalisierung schreiben kann, hängt daher wesentlich von der Perspektivierung ab.

2. Konfessionalisierungsforschung: Urmodelle und ihre Bestreitung

2.1 Der eigene Weg in die Archive: Erträge der Konfessionalisierungsforschung

Was findet man, wenn man sich mit dem Merkmalsraster der Konfessionalisierer in die Archive begibt?⁶ Man findet zunächst eine intensive Konfes-

⁶ Ich beziehe mich hier weitgehend auf eigene Archivforschung, ausführlich dargelegt in: Andreas Holzem, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800* (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn/München/Wien/Zürich 2000. Soweit die knappen Umfangsvorgaben und Manuskripteingriffe des Verlags dies zuließen, wurden weitere Regionalstudien einbezogen in: Andreas Holzem, *Konfessionelle Kulturen in katholischen Territorien*, in: Thomas Kaufmann/Raymund Kottje/Bernd Moeller/Hubert Wolf (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 2: *Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008, S. 405–419 (explizite Verweise freilich weitgehend getilgt). Wichtige regional focussierte Veröffentlichungen: Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer (1560–1720)*, Ithaca/London 1992; Werner Freitag, *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803* (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998; Alexander Jendorff, *Reformatio catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514–1630* (RST 142), Münster 2000; Frauke Volkland, *Konfession und*

sionalisierung des Pastoralklerus. Visitationen des späten 16. Jahrhunderts, oft bis weit in das 17. Jahrhundert hinein, erwiesen den Bildungsmangel der Kuratgeistlichen als eine der eklatantesten Strukturschwächen der spätmittelalterlichen Kirche mit weitreichenden langfristigen Folgen. Visitatoren und Prüfungskommissionen förderten eine Mischreligiosität zu Tage, in der katholische Geistliche zwar ihren Willen kundgaben, ihr Amt im Sinne ihrer Kirche zu verwalten, über deren Lehre, Glaubensbekenntnis, Rituale und Liturgien sie aber im Einzelnen wenig wussten. Kontroverstheologische Fragen konnten sie kaum angemessen behandeln, und unter den wenigen Büchern, die sie überhaupt besaßen (durchschnittlich zwei bis fünf Bücher für einen einfachen Kuratgeistlichen auf dem Land um 1600), unterschieden sie nicht zwischen katholischen und protestantischen Autoren. Das tridentinische Corpus von Lehren und Disziplinarvorschriften war dem Seelsorgeklerus lange Zeit völlig unbekannt, weil in manchen Diözesen die Dekrete nicht oder nur unvollständig publiziert worden waren und weil lateinische Druckausgaben ebenso unerschwinglich wie unverständlich blieben. Bohrende Fragen tridentinischer Funktionsebenen offenbarten, dass die Priester vom katholischen Glauben oft wenig verstanden, ohne

Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte [künftig MPIG] 210), Göttingen 2005; Christian Plath, Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660) (RST 147), Münster 2005; Gottfried Seebaß, Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung (Theologische Wissenschaft 7), Stuttgart 2006; Renate Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 77), Gütersloh 2006.

Sammelpublikationen mit wichtigen Einzelstudien: Peer Frieß/Rolf Kießling (Hgg.), Konfessionalisierung und Region (Forum Suevicum 3), Konstanz 1999; Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann (Hgg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002; Rudolf Leeb/Martin Scheutz/Dietmar Weigl (Hgg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert) (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51), Wien/München 2009.

Einzelbeiträge zur Forschungsdebatte: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky, „Kulturelle Reformation“ und der Blick auf die Sinnformationen, in: dies. (Hgg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600 (MPIG 145), Göttingen 1998, S. 13–27; Rudolf Schlögl, Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande, in: ARG 91, 2000, S. 238–284; Berndt Hamm, Wie innovativ war die Reformation?, in: Andreas Holzem (Hg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, S. 141–155.

ihn bewusst zu verleugnen.⁷ Breviere, Katechismen und liturgische Bücher fehlten entweder oder wurden nicht gelesen und nur mangelhaft begriffen. Grundlagen für Katechese und Gewissenserforschung der Laien, teils selbst Zahl, Art, Materie und Form der Sakramente und Sakramentalien oder das tridentinische Glaubensbekenntnis und die Kirchengebote – überall lagen ausgedehnte Felder essenziellen religiösen Berufswissens brach. Dementsprechend verkürzt wurde religiöses Wissen weitergegeben: Manche Priester predigten niemals und verzichteten auf die sonntägliche Katechese, sich entschuldigend, sie besäßen die Gabe der Beredsamkeit nicht: Sie wussten, dass ihnen jede Befähigung dazu abging.

Diese Schwächen darf man nicht moralisieren. Sie hingen wesentlich mit den Schwierigkeiten der Priester zusammen, eine geeignete Ausbildung zu erhalten. Nur die wenigsten hatten eine Universität besuchen und dort gar über das philosophische Grundstudium hinaus Theologie studieren können. Die meisten Pfarrer waren lediglich an Lateinschulen, Domschulen oder Gymnasien im Lesen, Schreiben und den Anfangsgründen des Lateinischen unterrichtet worden und hatten dann bei einem – wemöglich verwandten – Pfarrer eine Lehrzeit absolviert, bevor sie sich dem Bischof auf Betreiben eines oft weltlichen Patronatsherrn und oft ohne gründliche Prüfung zur Weihe vorstellten. Das Ende des 16. Jahrhunderts prägte noch eine Kirchlichkeit, die in einem schleichenden Wandel und aus Mischformen lebte, mit einer großen Bandbreite an Praktiken, mit viel Gewöhnlichkeit und Herkommen, oft ohne strenge theologische Rechenschaft, mit individuellen Anpassungen an den Willen und die Bedürfnisse der Pfarrei-Eingesessenen, der Patronatsherrn oder der lokalen Adels- und Honoratiorengeschlechter. Eine generelle Opposition gegen den ‚alten Glauben‘ oder gegen den Bischof und seine Vertreter war selten, denn durchweg bekannten die Geistlichen ihren Visitatoren, als unkatholisch erkannte Meinungen und Riten aufgeben und sich den neuen tridentinischen Amtsvorstellungen fügen zu wollen. Das hing freilich auch wesentlich damit zusammen, dass sie nur unter dieser Bedingung den Verbleib im Amt und die Sicherung ihres Lebensunterhaltes gewärtigen konnten. Wenige Generationen später war das weitestgehend verschwunden. Theologische Grundbildung, liturgische Sorgfalt, Buchbesitz, eine diszipliniert-eingezogene, sich von den Laien bewusst absetzende Lebensform, alles das prägte bis auf wenige Ausnahmen den Diözesanklerus des späten 17. und 18. Jahrhunderts.

Die Konfessionalisierung der Multiplikatoren und der Funktionsträger von Kirche und Staat war die Voraussetzung für Konfessionalisierung und

⁷ Belege: Holzem, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 6), S. 155–236.

Selbstkonnfessionalisierung der Laien. Vergleichbare Wandlungsprozesse lassen sich daher auch für die Laienreligiosität nachzeichnen. Die zunächst noch weit verbreitete religiöse Unwissenheit betraf zentralste Aspekte, die Zahl der Sakramente oder Anzahl und Inhalt der fünf Kirchengebote als Mindeststandard dessen, was zur Erlangung des Heils unabdingbar war. Weil die sonntägliche Liturgie als ‚äußerliches Glaubensbekenntnis‘ (*externa fidei professio*) gewertet wurde, konnten sich die Gläubigen der gemeinschaftlichen Teilnahme kaum noch verweigern. Die Erfüllung der Sonntagspflicht wurde scharf kontrolliert.⁸ Gerade weil Visitationen in der zweiten Hälfte des 16., häufig auch noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Situation ins Bewusstsein hoben, in der den allermeisten Menschen ein klares Konfessionsbewusstsein fehlte, wurde Identifikationswissen zu einer neuen Anforderung an die Gläubigen: zunächst über innere Einstellungen und äußeres Verhalten, die zur Gewinnung des ewigen Heils unabdingbar waren, erst nachgeordnet über die Kontroverslehren. Religiosität war vor allem öffentlich und am Akt, an der liturgischen Praxis orientiert; die Zusammenhänge der Klerusreform wirkten hier tiefgreifend auch auf die Laienkonnfessionalisierung ein. Das Leben in Haus, Dorf und Stadt kannte oft allein aufgrund der Wohnbedingungen und der Arbeitsorganisation keine Privatheit, keine Trennung von Individualität und Öffentlichkeit, sondern vornehmlich die Eingebundenheit in eine „Lebensordnung“ als Bestandteil der genossenschaftlichen wie der herrschaftlichen Welt. Religion als Handlung war vornehmlich eine Partizipation am Ereignis einer gleichsam als kosmisch gedachten Ordnung. Da der private Raum als Voraussetzung einer differenzierten Ausarbeitung des Ichs kaum existierte, blieb auch die Frömmigkeit wenig auf Intellektualisierung, verfeinerte Erfahrung oder inneren Nachvollzug ausgerichtet. Auch die Gottesbegegnung also geschah in den Formen, die von lebensweltlichen Vollzügen mitgetragen waren: öffentlich, rituell, korporativ.

Dementsprechend geschah die Alltagseinfügung der christlichen Botschaft in konfessionellem Gewand unter einer Flut von Edikten und Verordnungen über die Kirchen, das Kirchengut und seine Verwaltung, die Gestaltung von Sonn- und Festtagen und von Buß- und Fastenzeiten, die Bruderschaften, über Gotteslästerung, Fluchen, Schwören und Teufelsbannen, aber auch über Brautwirtschaften, Kindelbiere, Fastnachtsgelage, Vogelschießen, Osterfeuer, Begräbnisse, Schwelgereien und Branntweimbrennen. Keineswegs waren alle diese Vorschriften in die gesellschaftlichen Handlungsräume der Gemeinden integrierbar. Überall dort, wo die obrigkeitlichen Regelungen die symbolische Kommunikation der Festkultur

⁸ Belege: Holzem, Religion und Lebensformen (wie Anm. 6), S. 285–454.

und des ritualisierten Austausches von Ehre und Rang, nicht zuletzt eingewurzelte Freizeitgestaltungen in Frage stellten, regte sich zäher, in der Regel auch auf Dauer unüberwindlicher Widerstand. Das Teilnahmeverhalten der Gläubigen während der liturgisch geschlossenen Zeiten entsprach mehr und mehr den geistlichen Erwartungen tridentinischer Reformer, und heilige und profane Zeiten wurden stärker als bislang voneinander getrennt. Darüber hinaus aber hatte und behielt die Versammlungs-, Kommunikations-, Fest- und Handelskultur der Laien ihre eigenen Regeln und angelagerten gesellschaftlichen Bedeutungen.

Vergleichbare Spannungsmomente zwischen dem Ideal der religiös verdichteten Konfessionsgesellschaft und den Erfordernissen und Zwängen des Alltags zeigten sich auch in den Strukturveränderungen von Ehe, Familie und Nachbarschaft.⁹ Geistliche Erziehung der Laien in Predigt, Katechese, Andachtsbuch und Beichttrat reichte bis tief in die häuslichen Verhältnisse hinein. Eine christliche Familienvorstellung und die Stabilitätsbedürfnisse und Versorgungsinteressen frühneuzeitlichen Hauslebens stützten sich wechselseitig, um Rollen, Rechte und Pflichten, Ansprüche und Verbindlichkeiten auszuhandeln. Solche Hausgemeinschaften waren in sich keineswegs harmonisch und mussten sich, bedingt durch Tod, Krankheit, Berufs- und Statuswechsel oder Verarmung, stetig neu konstituieren. Das Verhältnis der Hauseltern zu alten Leuten und Kindern, der Ehefrieden und die Verantwortung für Mägde und Knechte, nicht zuletzt die Aufrechterhaltung von Nachbarschaftsfrieden und -hilfe – alle diese Momente des sozialen Ausgleichs beruhten nicht auf Familiarität und Intimität in geschlossenen vier Wänden, sondern auf der Teilhabe der Gemeinde und der Kirche an allem Geschehen.

Neben Familie und Verwandtschaft besaß die Nachbarschaft als symbolisch gestaltetes Gegenseitigkeitsverhältnis an der Grenze von Brauchtum und Recht eine existenzsichernde Funktion als Nothelfer, die bei Katastrophen und Krankheit unterstützte, bei Hausbau und Ernte half, Geburt, Taufe und Tod begleitete. Die Konfessionsgesellschaften der frühen Neuzeit fassten das Nachbarschaftsrecht als verbindliche *officia vicinitatis caritativa*, als nachbarschaftliche Liebespflichten.

Katholische Sittenzucht und geistliche Obrigkeiten verteidigten die ethischen Standards des Zusammenlebens zwischen den Generationen, zwischen Ehepaaren, aber auch zwischen Herren und Gesinde, zum Teil

⁹ Jüngst: Andreas Holzem, Familie und Familienideal in der katholischen Konfessionalisierung. Pastorale Theologie und soziale Praxis, in: ders./Ines Weber (Hgg.), Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, S. 243–283.

auch durch strenge Strafen, gegen die allgegenwärtige Tendenz zur Hartherzigkeit – auch dort, wo die Hartherzigkeit selbst der Spiegel periodisch wiederkehrender Not war, in der jeder sich selbst zum Nächsten wurde. Schlichtung, Befriedung, Ahndung von Gewalt, Regelung gedeihlichen Zusammenlebens, alles das begriffen die um die Kirche gruppierte Dorfgemeinde und die sie in diesem Fall vor allem unterstützende geistliche Gerichtsbarkeit als ihre unmittelbare Aufgabe. In kaum einem anderen Feld hingen Konfessionalisierung und Selbstkonfessionalisierung so eng zusammen und führten zu einer öffentlich gelebten kollektiven Konfessionsidentität, die sich langsam und teils unvollständig den strikt religiösen Anforderungen fügte und sie gleichzeitig als Quelle individuellen und gemeinschaftlichen Selbstverständnisses ausschöpfte.

2.2 Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling: Dimensionen der Konfessionalisierung

In diesen Prozessen der Klerus- und Laienkonfessionalisierung, in denen es einerseits um Professionalisierung und geistlichen Habitus, andererseits um Glaubenswissen, Laienbildung und Elementarschule, den Sonntag und die Partizipation am Heiligen, Ehe, Familie und Nachbarschaft und um den Hang zu Streit und Gewalt ging, in diesem langfristigen Entwicklungsbogen vollzog sich geradezu ein Wandel des inneren Menschen.

Wenn also Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling die Formulierung eines klaren Glaubensbekenntnisses und die Ausmerzung von Unklarheiten, die Reorganisation und Monopolisierung der Bildung, die Versorgung mit geeigneten Multiplikatoren in Geistlichkeit und Beamtschaft, die Intensivierung der Riten und die Betonung von Unterscheidungsriten als zentrale Dimensionen der Konfessionalisierung beschrieben, in weitgehender Fortschreibung des Konfessionsbildungskonzeptes, das man bereits bei Ernst Walter Zeeden und seinen von Walter Ziegler angeführten Vorläufern findet,¹⁰ wird man nicht bestreiten können, dass sich zentrale Entwicklungsprozesse der frühen Neuzeit in allen Konfessionen mit diesen Dimensionen sinnvoll zusammenfassen lassen. Konfessionalisierung insbesondere als eine breite Bildungs- und Professionalisierungsgeschichte zu schreiben kann man m. E. nicht sinnvoll bestreiten. Freilich waren hier unterschiedlichste Akteure am Werk: für die Errichtung von Schulen, Universitäten und geistlichen Ausbildungsstätten zeichneten in evangeli-

¹⁰ Zur Forschungsgeschichte vgl. Holzem, Konfessionsgesellschaft (wie Anm. 2), S. 56–61.

schen wie katholischen Territorien nicht allein Landesherren und ein sich verdichtender Staat, sondern im katholischen Bereich in einem hohen Maß auch die mit ihm zusammenarbeitenden Orden verantwortlich, insbesondere die Jesuiten, die Benediktiner, im Bereich der Volks- und Frauenbildung auch andere: Franziskaner, Kapuziner, Ursulinen usw.¹¹

Der insbesondere von Heinrich Richard Schmidt in die Diskussion eingeführte Begriff der „Selbstkonfessionalisierung“ zeigt, dass dieser aufspaltende Umbau des alteuropäischen Christentums nicht als ein kultureller Sedimentierungs- und Disziplinierungsprozess von oben nach unten verstanden werden darf.¹² Auf allen Ebenen wirkten die Eigengesetzlichkeiten, Interessen und Identitäten der betroffenen Menschen und ihrer Lebensbereiche mit, ließen „Konfessionalisierung“ zu einem vielschichtigen Prozess der Integration, Abstoßung und einverleibenden Anverwandlung werden und markierten darin auch die „Grenzen der Konfessionalisierbarkeit“.¹³

- ¹¹ Vgl. Friedhelm Jürgensmeier (Hg.), *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform*, 3 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung [künftig KLK] 65–67), Münster 2005–2007 (Lit.); Anne Conrad (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (KLK 59), Münster 1999; Dies., *Mit Klugheit, Mut und Zuversicht. Angela Merici und die Ursulinen*, Mainz 1994; Dies., *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Abteilung Religionsgeschichte 142), Mainz 1991.
- ¹² Zur seinerzeitigen Diskussion zwischen Heinrich Richard Schmidt und Heinz Schilling vgl. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992; Ders., *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart/Jena/New York 1995; Ders., *Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit*, in: Peter Blickle (Hg.), *Theorien kommunaler Ordnung in Europa* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 36), München 1996, S. 181–214; Ders., *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *HZ* 265, 1997, S. 639–682. Vgl. dazu Heinz Schilling, *Rez. „Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert“*, in: *ZHF* 22, 1995, S. 267–269; Ders., *Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht*, in: *HZ* 264, 1997, S. 677–690. *Kommentar und Weiterführung: Holzem, Konfessiongesellschaft* (wie Anm. 2), S. 62–68.
- ¹³ Vgl. Anton Schindling, *Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit*, in: Ders./Walter Ziegler (Hgg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 7: *Bilanz – Forschungsperspektiven – Register* (KLK 57), Münster 1997, S. 9–44.

In diesen Feldern und im Strukturgitter des Umbaus von Bildungssystem, Elitenverständnis, Religiosität und Alltagskultur hat sich im Paradigma der Konfessionalisierungsforschung in den letzten zwanzig Jahren eine derart erfolgreiche regionale Detailforschung entwickelt, dass das Paradigma allein wegen seiner inspiratorischen Kraft und seiner forschungsleitenden Perspektivierung als überaus erfolgreich gewertet werden muss, auch und gerade deswegen, weil es sich durch die dabei zutage geförderten Ergebnisse teils selbst korrigierte, teils modifizierte, teils seinen Geltungsanspruch einschränkte. Die Konfessionalisierungsforschung hat sich dabei als ein geradezu mitlernendes Paradigma erwiesen, welches sich von den vergleichsweise engen Strukturen seiner Anfangsphase differenzierend entfernte; der dynamische Zusammenhang von Konfessionalisierung und Selbstkonfessionalisierung, der Gegensatz konfessionalisierbarer und nicht konfessionalisierbarer gesellschaftlicher, kultureller und politischer Räume, schließlich der Zusammenhang von Konfessionalisierung und Region, von territorialer Großräumigkeit und geschachtelter politisch-konfessioneller Kleinkammerigkeit sind nur die wesentlichsten Aspekte dieses Fortentwicklungs- und Differenzierungsprozesses. Dass die Konfessionalisierung in ihrem strukturellen Zusammenhang mit der spätmittelalterlichen Dynamisierung religiöser Auffächerung und der Reformation selbst unabweisbar epochenbildend gewirkt hat, dürfte ein weit reichender Konsens geworden sein.¹⁴ Demgegenüber ist zu fragen, welche argumentative Valenz den Einwänden zukommt, die teils seit längerem, teils erst jüngst, nicht selten aber mit Vehemenz gegen diesen Forschungsansatz erhoben werden.

2.3 Die „theologische Wahrheitsfrage“ und die „Parallelität der Hauptkonfessionen“

Friedrich Nicolai beobachtete, selbstverständlich wiederum mit dem ihm eigenen Zungenschlag, eine Eigentümlichkeit katholischer Literatur, die mit dem Problem der Wahrheitsfrage engstens verknüpft war.

„Giebt es denn, möchte man sagen, eigentliche eine andere Litteratur für das katholische, eine andere für das protestantische Deutschland? Giebt es eine katholische Jurisprudenz, eine katholische Historie, oder gar eine katholische Medicin und Physik? Es sollte wohl nicht. Gleichwohl findet sich, wenn man die Sache aufmerksam betrachtet, dass das Katholische, das Allgemeine, das Ausschließende, das Unfehlbare, welches der Geist

¹⁴ Vgl. Holzem, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 2).

der katholischen Confession ist, nicht nur auf Theologie und Religion, sondern auch auf Sitten und Wissenschaften den unmittelbarsten Einfluss hat, und allem eine Farbe giebt, die dem Sinne derer, die nicht katholisch, nicht allgemein, nicht ausschließend, nicht unfehlbar seyn, sondern beständig fortschreiten wollen, in der That ganz entgegengesetzt ist. Hierdurch nimmt bey den Römisch-Katholischen die Denkkraft in vielen Fällen einen ganz andern Weg. Alles nimmt eine andere Gestalt an, wenn man im Denken nicht weiter gehen darf, als es Superiorum permissione geschehen kann; und Geist und Hand sinken, sobald man auf einen von der unfehlbaren Kirche für ausgemacht ausgegebenen Satz stößt, der also, man sey überzeugt oder nicht, stehen bleiben muss. Außerdem erzeugt die katholische Confession verschiedene literarische Bedürfnisse, welche die unsrige nicht kennt. Ein weitläufiges Jus canonicum voll positiver Gesetze, die weder in der Natur des Menschen, noch in der Natur der Gesellschaft einigen Grund haben; eine Geschichte und Alterthumsforschung, welche besonders darauf eingerichtet sind, die Behauptung zu befestigen, dass diese (obgleich so heilig gehaltene, doch im Grunde sehr willkührliche Gesetze) beständig in der christlichen Kirche wären beobachtet worden; und eine theologische Philosophie, die keine Spitzfindigkeiten spart, um Sätze, welche die unfehlbaren Bábste, oder die unfehlbaren Concilien schon vorher als unumstößlich festgesetzt hatten, noch hinterher zu beweisen. Alles dieses und mehreres macht in der That eine ganz besondere Litteratur für das katholische Deutschland aus, von welcher im protestantischen so wenig bekannt ist, dass viele Protestanten sich gar nicht einbilden können, dass so etwas noch existire.“¹⁵

Nicolai stellt es also gleichsam als Konsequenz des frühneuzeitlichen konfessionellen Dissoziationsprozesses dar, dass theologische Wahrheitsfragen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts im Katholizismus in Geltung blieben, während der Protestantismus, durch die Aufklärung hindurchgegangen, das Wahrheitsproblem in die Relativität wissenschaftlichen Fortschritts und aufgeklärter Zeitbildung hinein aufgelöst habe. Nicolai ist damit im Grunde nicht weit entfernt von der derzeit, soweit ich sehe, striktesten Bestreitung der Konfessionalisierungsthese in der gegenwärtigen Wissenschaftslandschaft: Auf katholischer Seite nämlich will, nun freilich in negativer Wendung, Walter Ziegler festgehalten wissen, dass die Reformation als Epochenschnitt die Einheit der mittelalterlichen ecclesia univer-

¹⁵ Nicolai, Reise durch Deutschland (wie Anm. 1), S. 100–102.

salis gezielt „zerstört“ habe.¹⁶ Die in der Konfessionalisierungsforschung weithin behauptete strukturelle Parallelität der frühneuzeitlichen Konfessionskirchen mit ihren Zentren in Rom, Wittenberg und Genf lasse das strikt unterschiedliche Verhältnis, dass diese Christentümer zur mittelalterlichen Tradition einnähmen, in einem unterschiedslos Neuen aufgehen; denn „die Frage nach der Wahrheit der Religion“, für die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts so offenkundig zentral, verschwinde hinter einem dem Strukturalismus und der sogenannten ‚zweiten Aufklärung‘ verpflichteten Relativismus, der sich nur noch für die „Ausprägung von Gesellschaft, Staat, Kultur und Brauchtum durch eine beliebige der Konfessionen“¹⁷ interessiere. Ziegler postuliert, aufgrund der dogmatischen Wahrheitsfrage „einen Hauptstamm und Abzweigungen davon“¹⁸ in der abendländischen Christentumsgeschichte unterscheiden zu können: „Denn wer sich nur ein wenig mit den konkreten Entwicklungen der Reformationszeit beschäftigt hat, weiß, dass das Luthertum und der Calvinismus durch einen tiefen Bruch mit dem alten Kirchenwesen entstanden sind, während die katholische Kirche auch der Neuzeit in Kontinuität zur mittelalterlichen Kirche steht. Der von Vertretern der Konfessionalisierungsthese betonten Ähnlichkeit in den Entwicklungen der Konfessionen widerspricht die konkrete geschichtliche Entwicklung allenthalben: Luthertum und Calvinismus verwarfen die Grunddogmen der mittelalterlichen Kirche (wie die Siebenzahl der Sakramente oder die Eucharistie als Opfer), zerstörten die kirchliche Hierarchie, hoben die Klostergelübde und damit die Grundlagen des gesamten Klosterlebens auf, wandten sich schließlich aufs heftigste gegen das mittelalterliche Papsttum. [...] Damit zeigt sich, anders als die Konfessionalisierungsthese es will, ein völlig verschiedenartiges Verhältnis der Konfessionen zur mittelalterlichen Tradition. [...] Gegenüber der konkreten Realität stellt sich also die Behauptung der Konfessionalisierungsthese, alle drei Konfessionen seien von der mittelalterlichen Kirche

¹⁶ Walter Ziegler, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: Frieb/Kießling (Hgg.), Konfessionalisierung und Region (wie Anm. 6), S. 41–53 (Nachdruck in: Ders., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze [RST 151], Münster 2008, S. 173–188), hier S. 46/180. Diese Kritik wurde auch in früheren Publikationen weitgehend unverändert vorgetragen, vgl. ders., Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands, in: Reinhard/Schilling (Hgg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 3), S. 405–418 [im o.g. Nachdruck S. 129–143]; Ders., Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß, in: Schindling/Ders. (Hgg.), Territorien des Reichs 7 (wie Anm. 13), S. 67–90 [im o.g. Nachdruck S. 145–171].

¹⁷ Ziegler, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese (wie Anm. 16), S. 42f./175–177.

¹⁸ Ebd., S. 42/175.

gleich weit entfernt, völlig unreal dar – nur erklärbar aus dem Systemzwang des Strukturvergleichs [...].“¹⁹ Nun wird man einerseits sagen müssen, dass diese Behauptung die genaue Struktur der Konfessionalisierungsthese nicht trifft. Darüber hinaus freilich ist für die Einschätzung dieser Fundamentalkritik entscheidend, wie man sich entschließt, die Reformation aufzufassen.

Ich kann hier nur andeuten, in welchem Maß die jüngere Spätmittelalter- und Reformationsforschung diese in allem Bewertungsstreit doch einmütige Haltung, die Reformation als Zäsur und als Beginn der Neuzeit zu betrachten, aufgelöst hat. Dabei spielt es praktisch kaum eine Rolle, ob man mit Berndt Hamm die Tendenzen zur „normativen Zentrierung“ von Religion und Gesellschaft zur Frömmigkeitstheologie analysiert und dennoch das „Systemsprenge“ bzw. den „Systembruch“ der Reformation festhält,²⁰ ob man mit Bernhard Jussen und Craig Koslofsky nach der Auflösung und Neukonstituierung von Sinnformationen fragt, welche „das Ineinander von religiösen und moralischen Vorstellungen und sozialer Ordnung“ repetieren und bestätigen,²¹ oder wie Thomas Lentes die produktive Kraft der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstransformation besonders betont, die dazu führte, „dass die Positionen, die im späten Mittelalter nebeneinander standen und durchaus fruchtbar aufeinander einwirkten, sich im Laufe des 16. Jahrhunderts von einander trennten.“²² Überall wird die Theologie und die religiöse Kultur der Reformation zum

¹⁹ Ebd., S. 45f./180f.

²⁰ Vgl. Berndt Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7, 1992, S. 241–279; Ders., *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland*, in: *ARG* 84, 1993, S. 7–82; Ders., *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996, S. 73–76 und passim (Lit.); Ders., *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie*, in: *ZHF* 26, 1999, S. 163–202; Ders., *Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert*, in: Hans-Jörg/Marcel Niden (Hgg.), *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*. FS Wolfgang Sommer, Stuttgart 1999, S. 9–45. Aber von Seiten der Reformationsforschung wird hier keineswegs einheitlich argumentiert, vgl. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995.

²¹ Jussen/Koslofsky, „Kulturelle Reformation“ (wie Anm. 6), S. 13–27.

²² Vgl. Thomas Lentes, „Andacht“ und „Gebärde“. *Das religiöse Ausdrucksverhalten*, in: Jussen/Koslofsky (Hgg.), *Kulturelle Reformation* (wie Anm. 6), S. 29–67, hier S. 65. Vgl. weiter Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach, *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29, 1995, S. 1–70.

Ergebnis spätmittelalterlicher Formierungsprozesse. Die entscheidende Gemeinsamkeit der Argumentation lässt sich zusammenfassen in der Einsicht, dass die diskursive und praktische Pluralität der spätmittelalterlichen Theologie und Religiosität ihren Spannungsreichtum in miteinander konkurrierende religiöse Gemeinschaften hinein entlud, welche theologisch wie institutionell in sehr unterschiedlichem Ausmaß an die divergierenden Kontinuitätslinien zum Mittelalter anknüpften, um sie in Abgrenzung und Anverwandlung als reformierend, d.h. die unverfälschte Urkirche wiederherstellend zu begreifen, zu proklamieren und zu verteidigen. Eine so perspektivierte Geschichte der Reformation – samt allen ihren sozial- und politikgeschichtlichen Implikaten – muss den Zäsurcharakter der Jahre 1500/1517 erheblich relativieren. Darum ist es für unseren Fragezusammenhang müßig, die teils heftigen internen Debatten dieser Forschungsansätze mit abzubilden.²³ Entscheidend ist, dass sie alle aus der Perspektive einer Religiositäts- und Kulturgeschichte des Spätmittelalters heraus die Epochenäsur um 1500 in Frage stellen:

Berndt Hamm: „Von der Passionstheologie eines Johann von Staupitz führt die Linie unmittelbar weiter zur Kreuzestheologie Luthers.“²⁴ Bernhard Jussen deutet die Reformation als „das konfliktträchtige gesellschaftliche Aushandeln neuer begrifflicher Standardisierungen“ und als einen Prozess, in dem „eine immer schon an den Rändern präse[n]te [religiöse und gesellschaftlich-kulturelle, A.H.] Argumentationsfigur als dominante Formel durchgesetzt wurde. Auf diese Weise findet auch die große Offenheit für die reformatorischen Lehren und die allgemeine Verunsicherung, die Angst und der Hunger nach Sicherheit eine plausible Erklärung: [... nämlich] dass über viele Generationen *keine* dominante Formel für die Formulierung moralischer und religiöser Ordnung zu erkennen war.“²⁵ Thomas Lentes schließlich verweist darauf, dass der vermeintliche reformatorische „Durchbruch“ in der „Eigendynamik und Innovation der spätmittelalterlichen Frömmigkeit begründet“ sei und „die produktive Kraft der Interiorisierungs- und Rationalisierungsprozesse der spätmittelalterlichen Frömmigkeit“ zur konsequenteren Um- und Neugestaltung des religiösen Selbst nutze – mit entsprechenden Konsequenzen für die theologische Durchdringung und Ausformulierung wie für die liturgische Praxis und die Einbindung der Religion in die politischen, sozialen und kulturellen Sphären der Gesellschaft. „Insofern bricht die reformatorische Bewegung

²³ Vgl. Berndt Hamm, Wie innovativ war die Reformation?, in: Holzem (Hg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren (wie Anm. 6), S. 141–155.

²⁴ Hamm, Normative Zentrierung (wie Anm. 20), S. 200.

²⁵ Jussen/Koslofsky, „Kulturelle Reformation“ (wie Anm. 6), S. 26.

nicht mit den spezifischen Koordinaten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; vielmehr zieht sie einlinig jenen Strang aus, der das Innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjektes – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt.²⁶

Allen Modellen ist – bei aller Kontroverse im Einzelnen – die Einsicht gemeinsam, dass die reformatorische Theologie nur deshalb gruppenbildend wirksam werden konnte, weil sie den religiösen Verinnerlichungsprozess des Spätmittelalters voraussetzen konnte. „Wenn dies alles zutrifft, dann wäre die Reformation zu allererst als ein Produkt zu begreifen, das am Ende des beschriebenen Transformationsprozesses des religiösen Ausdrucksverhaltens steht und in diesem auch zutiefst gründet.“ Erst in den Legitimitäts- und Rechtsdiskursen, die diese Entwicklung begleiten und begründen sollten, d.h. in der Erfahrungsgeschichte und in der Geschichte der religiös-sozialen Selbstpositionierung der entstehenden Konfessionsgruppen, entstanden jene Vorstellungen, welche bis in die Nationalgeschichtsschreibung hinein 1500 als Epochenäscher und die Reformation als Beginn der (frühen) Neuzeit erscheinen ließen. Deren Dekonstruktion fasste Heinz Schilling in die provozierende Frage: „Ist damit ... die Reformation abhanden gekommen, zerrieben zwischen vorreformatorischer ‚gestalteter Verdichtung‘ des späten Mittelalters einerseits und nachreformatorischem ‚eigentlichen‘ Formierungs- und Modernisierungsschub im konfessionellen Zeitalter andererseits?“²⁷

Man muss diesem Schluss Heinz Schillings, welche die Reformationsperiode in eine „Temps des réformes“ auflöst, nicht zwingend folgen. Berndt Hamm hat in klugen Entwürfen Kontinuitäts- und Umbruchelemente der Reformationsgeschichte voneinander abgehoben, indem er Typen reformatorischer Innovation unterschied und sie gleichzeitig in die Wahrnehmung eines langfristigen Wandels integrierte.²⁸ Die aus konfessionellen Selbstbildern gewonnenen historischen Kontinuitätsbehauptungen

²⁶ Vgl. Lentés, „Andacht“ und „Gebärde“ (wie Anm. 22), S. 65; das folgende Zitat ebd. Vgl. weiter Angenendt u.a., Gezahlte Frömmigkeit (wie Anm. 22), S. 66. Vgl. auch Thomas Lentés, Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie und Bildandacht des 14.–16. Jahrhunderts, in: Klaus Krüger/Alessandro Nova (Hgg.), Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit, Mainz 2000, S. 21–46.

²⁷ Heinz Schilling, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch (SVRG 199), Gütersloh 1998, S. 13–34, hier S. 14.

²⁸ Vgl. Hamm, Wie innovativ (wie Anm. 23), S. 145–150.

jedoch müssen alle jene Impulse spätmittelalterlicher Religiosität, Gesellschaft und politischer Kultur unberücksichtigt lassen, die nicht in den tridentinischen Reformkatholizismus der frühen Neuzeit einfließen, sondern in den europäischen Protestantismen ihre Wirkungsgeschichte fanden.

Man wird mit Ziegler nicht bestreiten wollen, dass die antagonistische Beantwortung der Wahrheitsfrage das 16. und 17., ja noch das frühe 18. Jahrhundert zutiefst prägte, dass der Mittelalter-Bezug in der katholischen Konfessionalisierung ein weitgehend positiver, in den protestantischen Denominationen hingegen ein weitgehend negativer war. Aber es bleibt eben auch zu berücksichtigen, dass der Identitätsausgriff auf die Urkirche und das Christentum der Antike allen Konfessionen gemeinsam war und damit keine von ihnen in ihren identitätskonkreten Ursprungsvorstellungen den Gedanken zulassen konnte, etwas mit dem 16. Jahrhundert beginnendes „Neues“ zu sein. Alles das kann im Grunde nur für eine verstärkte Berücksichtigung von Theologie-, Religiositäts- und kirchlicher Institutionengeschichte im bleibend wichtigen sozial-, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Rahmen der Konfessionalisierungsthese sprechen – der Abgleich von Unterschieden wird dabei an Gewicht gewinnen. Denn die von Ziegler faktisch vollzogene, von Dieter J. Weiß jüngst mit identischen Begründungen nachvollzogene Rückkehr zu Konzeptionen Hubert Jedin's („Katholische Reform und Gegenreformation“)²⁹ nimmt zu den in der Forschungsgeschichte begründet liegenden konzeptionellen Grenzen und Problemen dieser Ansätze und zur Kritik, die seit den 1960er Jahren³⁰ zu Recht daran geübt worden ist, nicht Stellung.

Bei der Anwendung und Beurteilung des Konfessionalisierungsmodells kommt es also darauf an, den Kategorienfehler der Verdinglichung zu vermeiden. Struktur-, mentalitäts-, kultur- und religiositätsgeschichtlich einen Prozess der Konfessionalisierung zu beobachten und distinkt zu beschreiben setzt eben nicht voraus, dass die Akteure ihrerseits in ihrem Selbstverständnis und ihren Zielvorgaben „Konfessionalisierung“ beabsichtigt hätten. Alle Vertreter vielmehr beanspruchten, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht nur zu sein, sondern in ihr auch eine durch die konfessionelle Konkurrenz – zeitgenössisch würde man sagen: durch die Ketzerei – abverlangte Reform als Wiederherstellung ursprünglicher Reinheit und Einheit induzieren zu müssen. Es war gerade dieses theologische Wahrheitspostulat und der in ihm zwingend enthaltene Al-

²⁹ Vgl. Dieter J. Weiß, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt 2005, S. 9–17.

³⁰ Zur Forschungsgeschichte nochmals instruktiv: Harm Klueping, *Das konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, Darmstadt 2007, S. 27–30.

leinvertretungsanspruch, Kirche Jesu Christi zu sein, welche die Parallelität konfessionellen Handelns und die von der Konfessionalisierungsthese behauptete Dynamisierung funktional ähnlicher Problemlösungsstrategien begründeten. Je intensiver freilich diese funktionalen Parallelitäten in ihrer Beziehung auf theologische Grundlagen untersucht wurden, um so mehr traten eben auch jene Distinktionen ins Blickfeld, die die religionskulturellen Verschiedenheiten Alteuropas begründeten, Friedrich Nicolai einen grundlegenden Modernitätsvorsprung des Protestantismus annehmen ließen und noch im 19. Jahrhundert die enorme soziopolitische und religionsmentale Fraktionierung der deutschen Gesellschaft begründeten. Zukunftsfähige Konfessionalisierungsforschung wird also beides miteinander zu erklären haben: Die Wirkungsgeschichte funktionaler Parallelität ebenso wie die Wirkungsgeschichte der Unterschiede in Theologie und Lebensform.

2.4 *„Holz- und Königswege“: Eine Max-Weber-Variante der Sozial- und Kulturgeschichte der Religion*

Von ganz anderer Seite und mit ganz anderen Begründungen ist das Konfessionalisierungsparadigma jüngst durch die monumentale europäische Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Barockzeitalters in Frage gestellt worden, die Peter Hersche unter dem programmatischen Titel „Muße und Verschwendung“ 2006 in zwei Bänden publiziert hat. Von einem gleichsam katholisch gewendeten Max Weber her fragt Hersche „nach den Folgen der konfessionellen Spaltung für das profane Leben“³¹ und kritisiert die Historische Sozialwissenschaft Hans-Ulrich Wehlers und der „Bielefelder Schule“, deren Modernisierungsemphase den „Weg zur Erkenntnis des ‚Ganz anderen‘ in der Frühneuzeit versperrt“.³² Nicht Modernisierung, sondern die Suche nach Stabilität sei deren Lebenskonzept und Strukturprinzip; die Gesellschaftsgeschichte sei „der penetrante protestantisch geprägte Borussizismus redivivus, der [...] eine angemessene Würdigung [...] des Katholizismus insgesamt verunmöglicht“.³³

In dieser Kritik der „Fortschrittsgeschichte“ der „modernisierungstheoretischen Schulen“ steht nun auch die Konfessionalisierungstheorie. Es sei schlechterdings unmöglich, „sich auf dem Pfad der Modernisierungs-

³¹ Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 28.

³² Ebd., S. 40.

³³ Ebd., S. 45.

theorie der historischen Erscheinung des Katholizismus zu nähern“.³⁴ Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis klärt, dass diese Kulturgeschichte des (katholischen) Barock, nicht ohne Schärfe, gerade von der Nicht-Modernität der Barockkultur her geschrieben ist: Das Konzil von Trient: Anspruch und Wirklichkeit – Katholische Reform als Erfolgsgeschichte – Hektik und Ermattung: der zeitliche Ablauf der Reform – Widerstand gegen die Durchführung der Konzilsbeschlüsse – das Scheitern der Priesterseminare – das Versagen der Kontrollinstitutionen – die Mängel in der Pfarreiorganisation – die ambivalente Rolle der Jesuiten. Die Großkapitel zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte führen unter den „Eigenheiten der katholischen Gesellschaft“ nicht nur den „geistlichen Stand“ und „das Kloster als spezifisch katholische Lebensform“ vor, sondern auch einen „katholischen Wirtschaftsstil“ mit einem eigenen „Kreditwesen und Investitionsverhalten“, gekennzeichnet durch: ostentative Verschwendung – Mußpräferenz – erfolglose Disziplinierung – Leben ohne Plan – und religiöses Freizeitvergnügen; der entzauberten protestantischen Welt Max Webers stellt er eine „verzauberte Welt“ gegenüber.

Einer der Hauptgründe seiner Kritik ist die Kombination der Konfessionalisierungsthese mit dem Sozialdisziplinierungsparadigma Gerhard Oestreichs. „Die Sozialdisziplinierung, wenn sie denn stattfand, war eine Angelegenheit des protestantischen, insbesondere kalvinistischen Europa.“³⁵ Für den Katholizismus lasse sich eine vergleichbare Sozialdisziplinierung schlechterdings nicht nachweisen – im Gegenteil. Dieses Verdikt bezieht zweitens die Tendenzen bei Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling ein, das Konfessionalisierungsparadigma europäisieren zu wollen. Nicht nur die strikte Unterscheidung zwischen Protestantismen und Katholizismus, sondern auch die Differenzierung unterschiedlicher europäischer Katholizismen nährt Hersches Skepsis bis Ablehnung. So unterscheidet er einen mediterranen Katholizismus nicht nur vom deutschsprachigen Raum der konfessionellen Spaltung mit ihren Folgen für die katholische Kirche, sondern daneben auch noch einen „klassizistischen“ Katholizismus im „Sonderfall Frankreich“ sowie schließlich als vierten Typ die Minderheitskatholizismen und Grenzgebiete in den west- und osteuropäischen Ländern. Sein Fazit ist ebenso kurz wie radikal: „Die Konfessionalisierungsthese in der Reinhardtschen Formulierung erweist sich als das größte Hindernis zur adäquaten Erkenntnis des frühneuzeitlichen Katholizismus im Barockzeitalter.“³⁶

³⁴ Ebd., S. 48.

³⁵ Ebd., S. 62.

³⁶ Ebd., S. 63.

Will man als jemand, der – in freilich erheblich modifizierter Form – mit dem Konfessionalisierungsbegriff arbeitet, mit Hersche ins Gespräch kommen, wird man zunächst an seiner, um es vorsichtig zu sagen, mutig-entschlossenen Weber-Rezeption nicht vorbei kommen. Ich stimme Hersche in jeder Hinsicht zu, dass Weber das „stahlharte Gehäuse“ der modernen industriekapitalistischen Bürgergesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts weitgehend negativ bewertete.³⁷ Auf der anderen Seite sind die Spuren, die sich im Oeuvre Webers für das von Hersche behauptete positive Gegenbild des frühneuzeitlichen Katholizismus finden sollen, doch ausgesprochen dünn und bedürfen in einem so hohen Maß der Interpolation, dass man eben nicht sicher sein kann, ob Weber tatsächlich „in Italien [...] einer ganz anderen und im Vergleich zu derjenigen seiner Herkunft offenbar eher positiv gewerteten Kultur“ begegnete und er darin „ein Gegenbild seiner persönlichen unglücklichen Situation erblickte“,³⁸ ob Weber also tatsächlich jenen Kulturvergleich anstrebte, der Hersche vermuten lässt, „dass die ‚protestantische Ethik‘ von vornherein ‚doppelgleisig‘ angelegt war, vorerst aber auf den protestantischen Teil beschränkt blieb“.³⁹ Jedenfalls hat Hersche zu schreiben versucht, was Max Weber faktisch nicht geschrieben hat: eine Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte des katholischen Barock, in dem sich insbesondere im Blick auf die nichtdeutschen Katholizismustypen so gut wie nichts modernisierungstheoretisch lesen lässt. Implizite, unbeabsichtigte, faktisch jedoch wirksame Modernisierungsleistungen des tridentinischen, aber auch des vor- und außertridentinischen Katholizismus sieht er nirgends: sein Weg führte an die Grenze der Moderne, aber nicht auf sie zu, schon gar nicht in sie hinein.

In zwei Hinsichten stimme ich Hersche ausdrücklich zu: Erstens muss der Versuch, das Konfessionalisierungsparadigma zu europäisieren, als gescheitert angesehen werden; die Bedingungen, unter denen sich konfessionelle Pluriformität in den unterschiedlichen Regionen und Staaten Europas mit Politik und Gesellschaft vernetzte, waren schlechterdings zu unterschiedlich. Aus der typisch deutschen Struktur des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, des Reichsreligionsrechtes und der deutschen Konfessionsentwicklung heraus erarbeitet, sollte auch ein modifiziertes Konfessionalisierungskonzept in dem Raum belassen werden, auf den hin es Erklärungskraft beanspruchen kann.

³⁷ Vgl. Andreas Holzem, Katholizismus als „Ethik des Vormodernen“? Max Webers Blick auf die Konfessionen und die Katholizismusforschung heute, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 35, 2005, Heft 3, S. 26–28.

³⁸ Hersche, Muße und Verschwendung (wie Anm. 31), S. 99.

³⁹ Ebd., S. 100.

Weiterhin stimme ich Hersche zu bei der Markierung eines großen Forschungsdefizites, das im Grunde noch an die alte Weber-Problematik anknüpft: Die Klärung der Frage nach den enormen wirtschaftsgeschichtlichen Unterschieden zwischen den deutschen Konfessionsterritorien sollte in Zukunft ein wesentlicher Faktor der Konfessionalisierungsforschung werden, ohne dass ich derzeit sehe, wo solche Studien konsequent in Angriff genommen würden. Welche erhebliche Rolle das gespielt hat, dafür wird man problemlos nochmals Friedrich Nicolai beanspruchen dürfen: „Wir waren in einem geistlichen Lande“, formuliert er über das Hochstift Bamberg, „wo die Natur die Menschen ohne viele Mühe ernähret.“⁴⁰

Auf der anderen Seite kann ich Hersche nicht folgen, wenn aus der europäischen Perspektive heraus das Grundanliegen der Konfessionalisierungsforschung verworfen wird. Die aus dem Zusammenwirken von Konfession, Landesherrschaft, Bildungsinstitutionen und religiösen Amtsträgern oder Ordensangehörigen entfaltete Wandlungsdynamik für den Katholizismus weitgehend zu leugnen und mit dem Begriff der „intendierten Rückständigkeit“ eine Kulturgeschichte des europäischen Katholizismus generell von den zeitgleichen Protestantismen abzugrenzen, geht kaum an. Dass diese enorme Wandlungsdynamik nicht automatisch auf die Kriterien zulaufen musste, die wir nach der Sattelzeit um 1800 der europäischen Moderne zuschreiben, ist völlig unstrittig. Aber die Dynamik als solche in Abrede zu stellen, fängt das detailreiche und differenzierte Wissen der Einzelforschung, das unter dem Signet der Konfessionalisierung erarbeitet wurde, ebenfalls nur sehr unvollständig ein.

Man wird daraus schließen dürfen, dass die radikalen Verabschiedungen unseren Systematisierungsversuchen im Grunde nicht dienlicher sind als die modernisierungsfunktionalen Engführungen des Konzepts in seiner Frühphase der achtziger Jahre. Das führt naturwüchsig dazu, sich mit Modifizierungsversuchen zu befassen, wie sie u. a. von Thomas Kaufmann und mir selbst vorgelegt worden sind.

⁴⁰ Ebd., S. 117.

3. Nochmals das „Konfessionelle Zeitalter“, „Konfessionelle Kulturen“ und die „Konfessionsgesellschaften“: Modifizierte Konfessionalisierungskonzepte als Zugang zu einer Religions- und Kulturgeschichte der frühen Neuzeit

Das zentrale Problem bei dem Versuch, die frühe Neuzeit religionsgeschichtlich als Epoche zu charakterisieren, liegt darin, wie Religion, Politik und Gesellschaft bzw. Kultur zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Michael Prinz formulierte noch Anfang der 90er Jahre, die Konfessionalisierung rücke „von einem Nebenschauplatz des Rationalisierungs-, Disziplinierungs- und Zivilisationsprozesses gleichsam in die Mitte jenes Weges, der zur ‚Entstehung des modernen Menschen‘ [...] führte“, indem ‚Konfessionalisierung‘, ‚Staatsbildung‘ und ‚Modernisierung‘ als „Bestandteile eines einzigen Diskurses“, gleichsam als „verschiedene Aspekte derselben Sache“ erschienen.⁴¹ Das hat sich geändert; mehr und mehr ist die Religion der frühen Neuzeit nur noch im Kontext der Staats- und Nationsbildungsprozesse Europas von Interesse. Das 1648-Jubiläum hat zu dieser Perspektivverschiebung erheblich beigetragen. Immer weniger gilt der Faktor „Religion“, näherhin der Christentumsfaktor „Konfession“, als das spezifisch Unterscheidende. Aus dem Religionskrieg wird ein Staatenkrieg des sich formierenden nationalen Mächteeuropas; Friedensverhandlungen und Friedensschluss eliminierten den Wahrheitsanspruch konfessioneller Christentümer aus dem Bereich des Politischen (wenn auch im Prozess der Konfessionalisierung nicht aus der Gesellschaft). Der Religions- und Konfessionskrieg und die Moderne – das gilt implizit als unvereinbar und mit 1648 überwunden: ein epochaler Durchbruch auf dem Weg zur Modernisierung Europas. An dieser Stelle müssen zwei Beispiele für diese Denkform als Hinweis hinreichen.⁴² Heinz Schilling und Johannes Burkhardt

⁴¹ Michael Prinz, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: Westfälische Forschungen 42, 1992, S. 1–25, hier S. 14.

⁴² Ausführlich in Andreas Holzem, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges“, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hgg.), Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart (Krieg in der Geschichte 37), Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, S. 371–413 (Lit.). Zur Religiositätsgeschichte des Dreißigjährigen Krieges vgl. weiter Anton Schindling, Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung, in: Matthias Asche/Ders. (Hgg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, Münster 2001, S. 11–51.

haben die Friedenspotentiale Europas nicht in der Religion, sondern gerade in ihrer Überwindung als politischem Faktor gesehen.⁴³ Das Verhältnis von Christentum und Politik sei im Verlauf der frühen Neuzeit in Auflösung begriffen; sei zu begreifen als ein solches der Entkoppelung. 1648 sei deshalb zäsurbildend, weil es Religion in der Gesellschaft, aber nicht mehr in den sich bildenden Staaten gebe. Konfessionalisierung wird im Prozess der Modernisierung eine immer marginalere Größe, tauglich für Legitimationen und Ideologisierungen, aber im eigentlichen Strukturgeschehen eigentümlich bedeutungslos.

Gleichzeitig aber zeigen die Studien, die den Prozess der Konfessionalisierung von ihrem religiösen Kerngeschehen her aufrollen, mindestens für den katholischen Bereich ein Bedingungsgeflecht, in dem diese Separierungsprozesse gar nicht stattfinden durften und auch faktisch nicht stattfanden, sollte „Konfessionalisierung“ denn irgend Platz greifen.

⁴³ Vgl. Johannes Burkhardt, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24, 1997, S. 509–574; Heinz Schilling, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: Klaus Bußmann/Ders. (Hgg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa, Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, München 1998, S. 13–22.

Diese Positionen haben eine Debatte ausgelöst; vgl. kritisch Axel Gotthard, Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation, in: Historisches Jahrbuch (künftig HJ) 122, 2002, S. 141–172. Die Replik: Johannes Burkhardt, Auf der Suche nach dem Dissens. Eine Bemerkung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit meinem „Dreißigjährigen Krieg“, in: HJ 123, 2003, S. 357–363. Kommentar und Weiterführung: Holzem, Gott und Gewalt (wie Anm. 42) sowie ders., Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25, 2006, S. 15–30.

Vgl. auch Franz Brendle/Anton Schindling, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: Dies. (Hgg.), Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, Münster 2006, S. 15–52 sowie Schindling, Strafgericht Gottes (wie Anm. 42); Edgar Wolfrum, Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2003; Horst Carl, Zeitalter der Religionskriege? Konfessionelle Kriegslegitimationen und ihre Wahrnehmungen von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg, in: Andrej J. Prokopjev (Hg.), Konfessionalisierung in West- und Osteuropa in der Frühen Neuzeit. Deutsch-russische Konferenz vom 14.–16. November 2002, St. Petersburg 2004, S. 105–116.

Ausführlich zur Gesamtproblematik: Andreas Holzem, Kriegstheorien im Christentum: Religiöse Gewalttheorien in der Geschichte des Westens. Einführung, in: Ders. (Hg.), Kriegserfahrung im Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Geschichte des Westens (Krieg in der Geschichte, Bd. 50), Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, S. 13–104.

3.1 Reform und Reformation, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung:

Sozial-, Politik- und Kulturgeschichte der frühen Neuzeit als Summe von Einzelprozessen

Harm Klueting greift in seiner eindrucksvollen Überblicksdarstellung über „Das konfessionelle Zeitalter“ die jüngeren Theoriedebatten über das Konfessionalisierungsparadigma insofern auf, als er seine Darstellung vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung ganz bewusst als europäische Epoche „zwischen Mittelalter und Moderne“ überschreibt, für die zum Modernisierungspotenzial religionsgeschichtlicher Tendenzen der frühen Neuzeit also explizit Stellung genommen werden muss. Europa, erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu einer „Chiffre eines politischen Raumes“ geworden, wird hier bewusst weit gefasst und im Grunde mit den spätmittelalterlichen Begriffen der *christianitas* oder des *christianus orbis* identifiziert, zu denen Silvio Piccolomini oder Dante Alighieri selbstverständlich auch noch das byzantinische Reich zählten, während die Zugehörigkeit Russlands umstritten blieb. In allen diesen Regionen blieb, so Klueting, der Anfang der Neuzeit „undeutlich“, und der weite Europabegriff führt automatisch weg von einer Vorstellung, welche den Beginn der Neuzeit mehr oder minder umstandslos mit dem Beginn der Reformation identifiziert.⁴⁴

Weil Klueting die kritische Diskussion um die Validität der Epochen­grenze um 1500 durchaus positiv aufnimmt und den Zäsurcharakter der Sattelzeit um 1800 stärker zu gewichten geneigt ist als derjenigen um 1450/1500, wird im Rahmen der europäischen Religionsgeschichte natürlich insbesondere das Verhältnis von Mittelalter, Reformation und – ein Begriff, den Klueting weiterverwendet – „Katholischer Reform“ zu klären sein. Das Charakteristische des 16./17. Jahrhunderts sieht er vor allem im „Gegenüber konkurrierender christlicher Glaubensformen“, die es in dieser Form der konfessionellen Polarisierung weder zwischen den religiösen Bewegungen des 15. noch im zunehmend aufgeklärten Kontext des späten 17. und 18. Jahrhunderts gegeben habe. Auf längere Sicht habe die als „Verchristlichung“ intendierte Konkurrenz der Konfessionen zur „Verweltlichung“ beigetragen; die innere Verflechtung von Religion und Politik, Kirche und Staat, Krieg und Frieden sei Schritt für Schritt abgebaut worden.

⁴⁴ Harm Klueting, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, Darmstadt 2007, S. 22–27.

Bedeutet dies also ein Ende des konfessionellen Zeitalters „in der Mitte und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Nachwirkungen bis ins 18. Jahrhundert“, entscheidet sich Klüeting auch für eine individuelle Abgrenzung des konfessionellen Zeitalters gegenüber der Reformation und dem Spätmittelalter, insbesondere im Gespräch mit Wolfgang Beinert, Heinz Schilling und Pierre Chaunu. Das 14. und 15. Jahrhundert werden betrachtet als „Vorraum von Reformation und konfessionellem Zeitalter“ und als Phase einer frühen „katholischen Reform“, die keineswegs erst als Antwort auf Luthers Kirchenkritik einsetzte, sondern in den Reformkonzilien von Konstanz und Basel, in der Mystik, in der *Devotio moderna* und in den Observanzbewegungen der Bettelorden eigenständige Wurzeln hatte;⁴⁵ mit der Konsequenz, dass „das konfessionelle Zeitalter [...] nicht scharf abgehoben von der frühen Reformation und überdies mit dieser zusammen mit den Reformbewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts verbunden und somit als Teil einer Großepoche zu sehen [ist], deren Anfang im sogenannten Spätmittelalter liegt und deren Ende in der sogenannten frühen Neuzeit zu suchen ist.“⁴⁶ Vorsichtig herausgehoben – gegen Heinz Schilling und dessen Rezeption von Pierre Chaunus Konzept „*Le temps des Réformes (1250–1550)*“⁴⁷ – wird die Phase einer „relativ kurzfristigen evangelischen Bewegung“ zwischen 1517 und 1529/30; die Marburger Religionsgespräche und der Augsburger Reichstag von 1530 führten bereits zu entscheidenden Verfestigungen theologischer Lehrentscheidungen.

Dieses Periodisierungskonzept führt zu dem Versuch, auch alle bisherigen Forschungskonzepte nach Möglichkeit mindestens terminologisch zu integrieren. Neben der Reformation gibt es daher für Harm Klüeting weiterhin auch „Gegenreformation“, also jene teils gesetzgebende, teils gewaltsame Rekatholisierungspolitik weltlicher und geistlicher Obrigkeiten, die als in den Konfessionalisierungsprozess „eingelagert“ beschrieben wird. Darüber hinaus und davon abgegrenzt gibt es aber auch „Konfessionsbildung“ als faktischen Entstehungsprozess von Konfessionskirchen

⁴⁵ Ebd., S. 112.

⁴⁶ Ebd., S. 31.

⁴⁷ Vgl. Schilling, *Reformation* (wie Anm. 27), S. 13–34. Vgl. auch Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung des lateinischen Christentums und das Werden des frühmodernen Europa – Modernisierung durch Differenzierung, Integration und Abgrenzung*, in: Richard Schröder/Johannes Zachhuber (Hgg.), *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden (Religion – Staat – Kultur 2)*, Münster/Hamburg/London 2003, S. 97–115, hier S. 112–115. Er beschreibt hier die Folgen der Konfessionalisierung als Differenzierung, welche Integration und Separation und darin Partikularisierung und Autonomisierung beförderte; am Modernisierung- und Staatsbildungspotential dieser Prozesse wird hier freilich entschieden festgehalten.

(unabhängig von ihrem bleibend universalistischen Selbstverständnis) und eben auch „Konfessionalisierung“ als vorwiegend sozialgeschichtlichen Veränderungsprozess in einer katholischen, lutherischen und reformierten Variante, deren Dimensionen freilich um so schwieriger angebbar sind, als von allen diesen frühneuzeitlichen Projekten, Programmen und Entwicklungsprozessen schließlich die „katholische Reform“ nochmals abgegrenzt wird, welche, im Spätmittelalter einsetzend, Reformation und Konfessionsbildung/Konfessionalisierung zeitlich übergreifend, Reformbewegungen theologisch-spiritueller, aber auch organisatorisch institutioneller Art umfassen soll. Nur – wenn alle diese Aspekte terminologisch ausgesondert werden – was ist dann Konfessionalisierung? Und wie kann der innere Zusammenhang dieser Entwicklungen, und zwar sowohl in der programmatischen Akteursperspektive als auch in der sozial- und kulturhistorischen Retrospektive, analytisch genau herauspräpariert und zur Darstellung gebracht werden? In Kluetings Darstellung hat sich das Problem insbesondere in zahlreichen „und“-Formulierungen niedergeschlagen (Katholische Reform und Gegenreformation, Katholische Gegenreformation und Konfessionalisierung, gar: Konfessionsbildung und Konfessionalisierung). Konfessionsbildung wird zur Angelegenheit der Theologen, Konfessionalisierung hingegen zum Teil der Politik, der Staatsbildung und der (Bürger-)Kriegsgeschichte.⁴⁸

Besonders intensiv zu diskutieren wäre aber die Konsequenz, die dieses Modell für die von Klueing herausgearbeitete „Dialektik von Konfessionalisierung und Säkularisierung“ haben muss.⁴⁹ Diese Wechselwirkung sieht er darin gegeben, dass die Permanenz der religiösen Auseinandersetzungen „durch eine politisch-säkulare Friedensordnung überdeckt“ wurde, Gegenreformation und Konfessionalisierung also letzten Endes eine Säkularisierung heraufgeführt haben (und zwar zunächst des politisch-staatlichen Bereiches). Weil die „Politisierung und Militarisierung der konfessionellen Gegensätze“ und die teils mehrfachen Konfessionswechsel „Kirche und Religion diskreditiert“ hätten, sei „aus der Konfessionalisierung auf längere Sicht die Weltlichkeit der Moderne hervor[gegangen]“. Für den Charme seiner Lösung, mindestens terminologisch alle in der Forschungsgeschichte in Rede stehenden Ansätze integrieren zu können, wird hier freilich ein hoher Preis bezahlt: die „Steigerung der Religiosität“, welche die Konfessionalisierung „zunächst“ gebracht habe, muss gleichsam als eine Kinderkrankheit Europas „zwischen Mittelalter und Moderne“ betrachtet werden. Das produktive Potenzial der religiösen Intensivierung

⁴⁸ Vgl. Klueing, *Das konfessionelle Zeitalter* (wie Anm. 44), S. 137f., S. 184.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 200 und S. 32f.

ist hier nur sehr bedingt zur Sprache gebracht, ebenso wie das Selbstverständnis der Akteure, insbesondere der diese Prozesse initiiierenden und tragenden kirchlichen und politischen Eliten, aber auch der tiefgreifende Wandel im Selbstverständnis von Dorf- und Stadtgemeinschaften, religiösen Vergemeinschaftungen vom Reformorden bis zu pietistischen Hauskreisen.

Hier stellt sich die Frage, aufgrund welcher Kriterien die „Neuzeit“ oder die „Moderne“ gefasst werden kann und wie man sie zu den anderen überlieferten oder nach wie vor eingeführten Epochenbegriffen wie „Katholische Reform“, „Gegenreformation“, „Konfessionsbildung“ und/oder „Konfessionalisierung“ in Beziehung setzen kann. Denn wollte man tatsächlich „Neuzeit mit Säkularisierung des Denkens und Mittelalter mit undifferenziertem religiösem Weltbild gleich[setzen]“,⁵⁰ wie Kluetting das vorschlägt, werden Mediävisten möglicherweise die Differenzierungsfähigkeit der mittelalterlichen Wissensgesellschaft unterschätzt sehen, Frühneuzeithistoriker hingegen darauf verweisen, welches Rationalisierungspotenzial nicht nur dem säkularen, sondern auch dem religiösen Denken und den Konkurrenzkämpfen um seine Wahrheitsansprüche ihrerseits innewohnte. Toleranz, Säkularität und systemische Wissensdifferenzierung, die wir in unseren neuzeitlichen Selbstzuschreibungen als wesentliche Elemente der westlichen Wissensgesellschaft der Moderne wahrnehmen, das sei konzediert, können keinesfalls in allen Phasen der Vormoderne bereits vorgefunden werden. Aber der Toleranzgedanke hat kaum entstehen können, ohne dass die Normierung von religiösem Wissen an die Grenze des gruppengebundenen Widerspruchs oder der Individualisierung stieß. Säkularität und systemische Ausdifferenzierung von Wissensbereichen wiederum konnten nicht definiert und ausgebildet werden, ohne dass – vor dem Hintergrund eines durch und durch religiös geprägten Weltbildes – bestimmte Wissensbereiche sich der Erschließung vom religiösen Gedanken her als sperrig erwiesen und daher die Eigenständigkeit von Denksystemen und Handlungsräumen postulierten. Es war das religiöse Wissen selbst, welches bereits im Laufe des Mittelalters Institutionen und Herrschaftsträgern ihre eigenständige Sakralität bestritt: Ohne sie (freilich) zu profanieren, wurden sie doch systemischer Zergliederung unterworfen. Solche Bruchstellen wurden in der europäischen Vormoderne nicht allein als Säkularisierung eines religiösen Weltbildes wirksam, sondern im größeren Handlungsrahmen des Transfers und der Transformation des religiösen Wissens selbst verhandelt und durchgestritten. Auch der Raum des religiösen Wissens und der religiösen Praxis müsste sich da-

⁵⁰ Ebd., S. 23.

her als eben jener Raum erweisen lassen, in dem die durchgreifende Normativität religiöser Weltdeutungen zwar behauptet und konstruiert, aber gleichzeitig bestritten und relativiert wurde. Es scheinen diese differenzierten Prozesse zu sein, die als zentrale Anwege vom Mittelalter in die Moderne zu beschreiben wären.

Religiöse Reflexion und Praxis als zentrale Experimentierfelder, Verhandlungsräume, aber eben auch Konfliktherde wahrzunehmen, deren Diskursivität ihrerseits als Motor der Rationalisierung, der Emotionalisierung und Individualisierung wirkte; eine solche Perspektivierung der Religion in der europäischen Vormoderne lässt sich aus der hier angebotenen Konstruktion nicht gewinnen. Diese folgt vielmehr weithin der Priorität jener aus der Politik- und Staatengeschichte gewonnenen Perspektive, die Friedensschlüsse zur Beendigung der europäischen Religionskriege insbesondere in Deutschland und Frankreich als Profanisierung oder Säkularisierung zu deuten, obwohl sie sich faktisch als „christliche“ Friedensschlüsse verstanden und ihre langfristige Bedeutung insbesondere darin lag, dass sie Auseinandersetzungen um das Bekenntnis und das Religionsrecht aus dem Katalog der *iustae causae* im Rahmen der Theorie des gerechten Krieges eliminierten.⁵¹ Wiederum also bleibt die Frage zu debattieren, wie die spezifischen religions- und kulturgeschichtlichen Aspekte des Konfessionalisierungskonzeptes mit den anderen Faktoren der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Entwicklungsdynamik so vernetzt werden können, dass sie weder die Binnenperspektive der Konfessionskirchen selbst verdoppeln noch als separate Prozesse der Reform/Reformation und Konfessionsbildung ausgelagert werden müssen.

3.2 Konfessionelle Kulturen: eine Erfahrungsgeschichte der konfessionellen Christentümer

Der wesentliche Beitrag Thomas Kaufmanns zur Theoriedebatte der frühneuzeitlichen Religions- und Kirchengeschichte ist zusammengefasst in seinem Band „Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts“.⁵² Wie schon in den früheren Publikationen Kaufmanns wird hier eine reine Theologiegeschichte überschritten hin zu subtilen Analysen des gesamtgesellschaftli-

⁵¹ Vgl. Holzem, *Gott und Gewalt* (wie Anm. 42), S. 381–410, sowie ders., *Kriegstheorien* (wie Anm. 43), S. 42–56 und S. 70–79.

⁵² Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (Spätmittelalter und Reformation: Neue Reihe 29), Tübingen 2006.

chen, insbesondere auch konfessions- und reichspolitischen Settings von Theologie unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters. In diesem Sinne formuliert Kaufmann einleitend seine Absicht, „weder primär von seinen theologischen Lehrgehalten, noch von seinem institutionellen Lebensgestalten auszugehen, sondern bei den Kontexten und Konflikten, in denen er sich ‚behauptete‘ und ‚entwickelte‘“, anzusetzen.⁵³ In diesem Zusammenhang hat Kaufmann seinen Grundansatz, Kirchengeschichte als „unveräußerlichen Beitrag zu jeder Kulturgeschichte des vormodernen Europa“ zu formulieren, sowohl theoretisch wie exemplarisch genauer entfaltet. Dies geschieht in einer subtilen Adaption der und Auseinandersetzung mit der „Konfessionalisierungsthese“. Kaufmann ist der Hinweis wichtig, dass die im Konfessionalisierungsbegriff eingefangenen formalen Parallelitäten zwischen den Konfessionen, insbesondere auch im Hinblick auf Staatsbildung und gesellschaftliche Modernisierung, keineswegs einheitliche Formen und Dynamiken sozialen und religiösen Lebens, sondern sehr distinkte Identitäten aus sich entließen.

Der Begriff der „Konfessionskultur“, den er neben Ansätzen aus der katholischen Forschung mitgeprägt hat und der derzeit breit rezipiert wird, hebt darauf ab, dass sich interne und externe Lehrauseinandersetzungen, Liturgien, Kenntnisse und Symbole der Konfessionen tief in das soziale und politische Leben einschrieben, die kardinalen Unterschiede der konfessionellen Christentümer bis weit in die Zeitgeschichte hinein also auch hier ihre Wurzel hatten. Kaufmann geht es dabei darum, durchaus nicht ohne identitätspolitische Implikationen, den kulturellen Zusammenhang von Reformation und konfessionellem Zeitalter sichtbar zu machen, um einerseits die „in der öffentlichen memorialkulturellen Praxis vor allem Deutschlands [noch immer intakte] reformationsgeschichtliche Meistererzählung“ abzulösen, andererseits aber auch ihren Rang als „Grunddatum der deutschen Geschichte“ und „maßgeblichen Prozess historischen Wandels und grundstürzender Veränderungen“ nicht „gegenüber dem strukturprägenden, nachhaltig wirksamen Konfessionalisierungsvorgang in ihrer Bedeutung nivelliert“ zu sehen.⁵⁴ Weil die Reformation sich „in Gestalt der Tradierung und Aktualisierung prägender Vor- und Feindbilder, verbindlicher Texte, autoritativer Symbole und eingeübter Rechtsnormen und ritueller Praktiken“ nicht nur ereignete, sondern im konfessionellen Zeitalter fortsetzte, müssten sie als „zwei zwar zu unterscheidende, aber untrennbar miteinander verbundene historische Etappen innerhalb der ei-

⁵³ Ebd., S. VII.

⁵⁴ Ebd., S. 5f.

nen Epoche der frühen Neuzeit behandelt werden“⁵⁵ – und, so würde ich im Hinblick auf die oben erörterte Frage, was Reformation eigentlich ist, hinzufügen: In diese Debatte müsste, ohne völlige Einebnung zu einer unterschiedslos durchlaufenden Reformzeit, als drittes wesentliches Element Pluralisierung und Wandel der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur hinzugenommen werden.

Zudem lagen die Modernisierungs- und Befriedungspotenziale Europas zwischen 1555 und 1648 keineswegs ausschließlich in der Tendenz zu säkularisierender Staatlichkeit; ebenso wenig haben die Konfessionen ausschließlich fanatisierend gewirkt. Die „begriffliche Verbindung des ‚harten‘ Konfessions- und des ‚weichen‘ Kulturbegriffs“ ermöglicht es, hier stimme ich Kaufmann vollkommen zu, sowohl die Politik- und Staatsbildungs-, als auch die Gesellschafts- und Institutionenverdichtungsgeschichte als „konfliktreiche theologische Auslegungs- und Aneignungsarbeit“ zu interpretieren, die sich als Konfiguration von Anwendungsbedürfnissen, situativen Kontexten und gesellschaftlichen Tätigkeitsbereichen und somit als „diskursive Strategien“, die „auf Daseinsdeutung oder soziale Lebensregulierung“ abzielten, interpretieren.⁵⁶ In diesem Sinne sind die Konfessionskulturen „die historisch dominanten frühneuzeitenspezifischen Realisierungsformen des Christentums bzw. der christlichen Religionskultur. [...] Die Persistenz und nachhaltige Prägekraft des Konfessionellen ist ein gewichtiges Argument gegen das etatistisch geprägte Konfessionalisierungskonzept, das die Konfessionen in funktionstheoretischer Perspektive primär als integrationsstiftende und sozialdisziplinierende Momente im Prozess frühmoderner Staatsbildung analysiert hat.“⁵⁷ Die Rekonstruktion der Konfessionalisierung als kulturelle Praxis ermöglicht es auch, „die humanisierenden und friedensfördernden Momente und Entwicklungen insbesondere im alten Reich [...nicht] allein einem ‚lernfähigen‘ Staat zuzuschreiben, sondern einem höchst dynamischen und komplexen Wirkungsgeflecht, in dem auch die Konfessionskulturen selbst eine entscheidende Rolle spielten“. Nur so könne man „der historischen Bedeutung der christlichen Religion für den lateineuropäischen, insbesondere aber den deutschen Kontext gerecht werden und dem unproduktiven Mythos einer irreversiblen, modernisierungsinhärenten Säkularisierungsdynamik produktivere Theorien einer permanenten, dynamischen Transformation des Religiösen bzw. des Konfessionellen entgegensetzen“.⁵⁸

⁵⁵ Ebd., S. 7.

⁵⁶ Ebd., S. 10f.

⁵⁷ Ebd., S. 13.

⁵⁸ Ebd., S. 14f.

In allen diesen Ausarbeitungen protestantischer Konfessionskultur geht es Kaufmann also wesentlich darum, funktionalistische Reduzierungen bei der Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu überwinden, welche als latente Gefahr des zunächst vorwiegend allgemeingeschichtlich gefassten Konfessionalisierungsparadigmas bereits mehrfach an verschiedenen Stellen angemeldet wurden. In alledem wird die Tendenz zu einer theoriegesättigten „Erfahrungsgeschichte“ der konfessionellen Christentümer erkennbar, welche zwar stark von den Problemkonstellationen und Debatteninhalten akademischer Theologie ausgeht, ihre gesellschaftliche und politische, nicht zuletzt religiös-mentale Wirkungsgeschichte jedoch in höchst innovativer Weise anleuchtet. Das alles ist, unverkennbar, auf die lutherische Konfessionskultur hin geschrieben, lässt sich aber problemlos auf den katholischen Bereich übertragen, von dem ich mit ähnlichen Zielsetzungen als sogenannten „Konfessionsgesellschaften“ gesprochen habe.

3.3 Konfessionsgesellschaften als entwicklungs-offene dynamische Strukturen religiösen und sozialen Wandels

Wie Thomas Kaufmann geht es auch mir darum, im Begriff der „Konfessionsgesellschaft“ kirchliches und religiöses Leben in sozialen und politischen Erfahrungs- und Handlungsräumen in den Mittelpunkt zu stellen. Konfessionalisierung in allen ihren Dimensionen vollzog sich insbesondere durch neue Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen Praxis hervorwuchsen. Sie setzte sich nicht allein durch, weil sie das Sozialleben regulierte, sondern weil sie darüber hinaus neue Erfahrungen ermöglichte: Intensivierte Christlichkeit wurde – in aller Ambivalenz – selbst zum Katalysator intellektuellen und gesellschaftlichen Wandels und einer Geschichte des individuellen und sozialen ‚Ich‘.⁵⁹

Konfessionalisierung ist als gelebtes Leben zu entfalten, als sinnstiftende Praxis für die Individuen und die Gemeinschaften. Wolfgang Reinhard, an dieses Desiderat vornehmlich von Kirchenhistorikern erinnert, hat stets im Sinne einer sozial- bzw. ideengeschichtlichen „Arbeitsteilung“ die Bearbeitung dieser Fragen im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas ausgeklammert.⁶⁰ Das scheint um so weniger statthaft, je deutlicher wird,

⁵⁹ Vgl. Richard van Dülmen (Hg.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Publikation der Arbeitsstelle für Historische Kulturforschung, Universität des Saarlandes), Darmstadt 2001.

⁶⁰ Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 3), S. 435.

in welchem Ausmaß die Frömmigkeitsgeschichtlichen Inhalte und die glaubensgeleitete religiöse Praxis Richtung und Eindringungstiefe des Prozesses bestimmt haben. Wenn, wie plausibel gezeigt wurde, Theologie und Alltag eng verflochten waren,⁶¹ muss in der Konfessionalisierungsforschung zunächst „der Glaube der Gläubigen zum Thema“ werden, und zwar in allen sozialen Feldern.⁶² Konfessionalisierungsforschung hat am Aufweis von Lebensintensitäten zu arbeiten, die aus religiöser Intensivierung hervorge wachsen sind, mindestens haben hervorgewachsen können. Dadurch könnte sich zeigen, dass vergleichbare funktionale Prozesse und Verfahren durchaus nicht „dasselbe sozialgeschichtliche Ergebnis hervorbringen“.⁶³ Denn die Frage nach der Entstehung des modernen Menschen verliert nur dann ihre zu Recht beargwöhnte entwicklungsgeschichtliche Einlinigkeit, wenn unter mindestens partiellem Absehen von den letztlich auch identitätsgeleiteten Kategorien der Modernität nach den Christen gefragt wird, die in geschichtlicher Kontingenz ihre Hoffnung gelebt haben.

Was ich mit der Begrifflichkeit der „Konfessionengesellschaft“ meine, lässt sich (m.E. nach wie vor) am ehesten erläutern, wenn die in den Konfessionalisierungsdebatten der letzten Jahre virulenten Faktoren als offener Merkmalscluster dynamischer Wandlungsprozesse visualisiert werden (Abb. S. 160).

Dieses Schnittmengenmodell variabel verknüpfter Entwicklungsdimensionen versteht sich als Versuch, möglichst umfassend die in der derzeitigen Diskussion benannten Faktoren zueinander in Beziehung zu setzen und dabei die „enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche“⁶⁴ zu visualisieren. Dennoch müssen die drei Hauptdimensionen als einander flexibel zugeordnet, d.h. bildlich jeweils nochmals wie „Drehscheiben“ vorgestellt werden: Sie erlauben dann jeweils neue Bezüge zwischen den prinzipiell als gleichrangig wirksam zu verstehenden „Feldern“ neuzeitlichen Wandels. Die komplexe Pluriformität der Akteure und Handlungsebenen sollte gerade nicht zur Verabschiedung, sondern zur Verfeinerung und Differenzierung der Konfessionalisierungsforschung genutzt werden. Denn mit einem solcherart gestalteten Raster kann man neben der Parallelität auch Unterschiede der Konfessionen und europäi-

⁶¹ Vgl. Sabine Holtz, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Spätmittelalter und Reformation: Neue Reihe 3)*, Tübingen 1993.

⁶² Schmidt, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 12), S. 1; Ders., *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 12), S. 658f.

⁶³ Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 3), S. 423f., S. 435.

⁶⁴ Schilling, *Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft* (wie Anm. 4), S. 41.

Staatsbildungsprozess, nicht allein der religiöse Intensivierungsprozess einer „temps des réformes“ – erklärt die Konfliktrichtigkeit der frühen Neuzeit ebenso wie die weit über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus führenden religiösen und sozialetischen Anstrengungen. Diese Perspektive erlaubt, die Konfessionalisierung von der Staatsbildung (und implizit: Modernisierung) so weit abzutrennen, dass die in europäischer Perspektive höchst fragmentierten Träger dieses Stützungsprozesses angemessen berücksichtigt und nicht als Störfälle eliminiert werden müssen: neben dem entstehenden Staat, teilweise in konfessionellen Mischregionen hart konkurrierend, waren das neue oder erneuerte geistliche Institutionen, Adelsgruppierungen oder Stände, städtische und dörfliche Kommunen, religiöse Bewegungen, alle sie auch mit spezifischen sozialen und politischen Zielsetzungen etc.

Kennzeichnende Voraussetzung für die frühe Neuzeit ist also die aus dem Spätmittelalter herauswachsende Konkurrenz religiöser Gruppenbildungen, die, anders als in den häretischen Bewegungen des Mittelalters, sich als auf Dauer unüberwindbar erwies. Die Entstehung und Verdichtung von Konfessionen konnte sich so nicht nur punktuell, sondern dauerhaft mit sozialen und politischen Strukturmerkmalen der Staaten- und Territorienbildung und – wichtig – den ihr entgegengesetzten Kräften verbinden. Beides führte zu einer Verzahnung von religiösen Bewegungen und religiösem Streit mit staatlichen und kirchlichen Institutionenbildungen; und eben auch deren Gegnern. Nur auf der Ebene des Reiches aber führte das dazu, die politischen Folgen konfessioneller Konkurrenz dissimulierend auszuschalten – bei aller Verzweiflung in der Rechtstheorie. Ansonsten blieb Konfessionalisierung als religiöser Formierungsprozess von oben und von unten mit engen Verflechtungen in Gesellschaft, Kultur und eben auch Politik ein bestimmendes Signet der Frühen Neuzeit; über das „bis“ ließe sich nun gruppenspezifisch und regionalgeschichtlich trefflich streiten.

Daher ist das „Epochale“ der Christentumsgeschichte in der frühen Neuzeit nur unvollständig erfasst, wenn die Religion nur als Kitt institutionell unfertiger Staaten beschrieben wird. Fragt man nach Funktionslücken und Passungenauigkeiten des Konfessionalisierungskonzepts in den Studien der letzten fünf Jahre, gerade auch auf europäischer Ebene, drängt sich die Einsicht auf: „It’s the state – stupid!“⁶⁵ Auch in meinen eigenen

⁶⁵ Vgl. die genaueren Analysen zum Verhältnis von Konfessionalisierung und Staatsbildung und zu einer differenzierten Kriteriologie solcher Überlagerungsprozesse frühneuzeitlicher Entwicklungslinien in Holzem, *Konfessionsgesellschaft* (wie Anm. 2). Für das Verständnis der o.g. Debatte um den ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung (vgl. Anm. 12) vgl. auch Dietmar Willoweit, *Katholischer Konfes-*

Untersuchungen hat die Zusammenführung von Konfessionalisierung und Staatsbildung besonders schlecht funktioniert;⁶⁶ im Ergebnis sind die Träger und institutionellen Stützen der Konfessionalisierung äußerst vielfältig. Und damit rückt neben der Staatsbildung die kirchliche Institutionenverdichtung und -vervielfältigung, die religiöse Praxis und ihre kulturelle und mentale Eigenlogik, aber eben auch die Gesellschaftsformierung und die (möglicherweise konkurrierende) regionale und lokale Identitätsbildung in den Vordergrund der Konfessionalisierungsforschung.⁶⁷ Nur wenn so ge-

sionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: Reinhard/Schilling (Hgg.), *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 3), S. 228–241, hier S. 232. Er fasst Konfessionalisierung zugleich als „Reform des politischen Gemeinwesens“ und „Stabilisierung des Obrigkeitsstaates“, welche Entwicklung des Fundamentes der „alle Untertanen in gleicher Weise verpflichtenden Religion“ unabdingbar bedurfte. Allerdings sieht er diese Tendenz als Fortschreibung spätmittelalterlich-landesherrlichen Engagements für kirchliche Reform und Disziplin und fragt hypothetisch, „ob nicht eine entsprechende Entwicklung auch unter den Bedingungen einer fortbestehenden Einheitskirche hätte ablaufen müssen.“ Daher erhält bei ihm „religionspolitische Territorialisierung“ den Vorrang vor „Konfessionalisierung“.

⁶⁶ Das bestätigt Alexander Jendorff, *Reformatio catholica* (wie Anm. 6), S. 16–18, für das geistliche Kurfürstentum Mainz: „Weiterführender aber als die zunehmend schärfer werdende Diskussion historischer Schulen muß dagegen die Frage nach dem immer noch gängigen Staatsbild und -verständnis erscheinen. Denn allen Konzessionen zum Trotz bleibt das Bild des werdenden starken Staates im Hintergrund beinahe unversehrt bestehen. [...] „Staat“ und staatliche Verwaltung [sind] nicht eo ipso als starke und ebensowenig automatisch gleichgesinnte Elemente zu begreifen. [...] Die Auswirkungen auf das teleologische Epochenverständnis der Konfessionalisierungsforschung sind nicht zu unterschätzen. Während sie nämlich auf die Ausbildung neuer bürgerlich dominierter Großgruppen durch den Territorialstaat vor dem Hintergrund der Konfessionalisierung hinwies, übersah sie sowohl die Entwicklung der traditionellen Beziehungsgeflechte als auch deren soziale Mechanismen im Umgang mit Wandel jeder Art und insbesondere mit kirchlich-religiösem Wandel.“

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 19: „Nicht der sich monarchisierende, monodynamisch regierte, protoabsolutistische Fürstenstaat, sondern der in seinen klientelistisch-korporativen Bezugsweisen nach anderen Mechanismen funktionierende geistliche Staat, der sich vom säkularen Fürstenstaat in Dynamik und Wirkkraft unterschied, war der eigentliche Träger der kirchlich-katholischen Reform. Er besaß darüber hinaus den strukturellen Vorteil der ‚natürlichen‘ Identität von Land und Kirche/Konfession, das durch ein theoretisches Expansionspotential innerhalb der Bistumsgrenzen erweitert wurde. Daraus resultiert die Frage, ob für die katholische Konfessionalisierung der Aspekt der Staatswerdung generell unter denselben Prämissen beurteilt werden darf, wie dies für die protestantischen Fürstenstaaten der Fall ist, oder ob nicht die Entwicklung hin zum modernen Macht- und später Nationalstaat nur einen spezifischen Zwang für den im 16. Jahrhundert noch nicht hinreichend gefestigten und deshalb unter Rechtfertigungs- und Weiterentwicklungsdruck stehenden säkularen, monodynamischen Fürstenstaat ausdrückt.“

arbeitet wird, ist die Konfessionalisierungsthese nicht unterkomplex und einseitig.

Diese drei Hauptdimensionen sind als prinzipiell gleichrangig wirksame Felder neuzeitlichen Wandels zu verstehen. Zudem behalten sie eine von den jeweils anderen Feldern nur bedingt beeinflussbare Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik. Gegen den Vorwurf einer teleologischen Fixierung auf ‚Staat‘ und ‚Moderne‘ ist das Konfessionalisierungsparadigma nur durch einen ergebnisoffenen Ansatz zu sichern,⁶⁸ welcher der Christentums- und Religiositätsgeschichte einen gleichsam ‚entfunktionalisierten‘ Eigenraum zugesteht. Das heißt nicht, dass ein solcher Ansatz – wie bei Ziegler postuliert – die Binnenlogik der jeweiligen konfessionellen Christentümer fortzuschreiben hätte, derzufolge der Katholizismus als Hauptstamm, die Protestantismen als Abzweigungen zu gelten hätten.⁶⁹

Kann man eine Erfolgsgeschichte der Konfessionalisierung schreiben?, habe ich eingangs gefragt. Fazit nun: Man kann keine Erfolgsgeschichte der Konfessionalisierung schreiben, wenn man sie vorrangig als Gründungsgeschichte der europäischen Modernisierung versteht. Aber man kann sehr erfolgreich eine Geschichte der Konfessionalisierung schreiben, wenn man sich multiperspektivisch für eine Gesellschaftsgeschichte der christlichen Religion (im deutschsprachigen Raum) interessiert. Die differenzierende Interpretationsleistung des Konfessionalisierungsparadigmas wächst, wenn „Ursprünge der notorischen Kardinalunterschiede zwischen Protestanten und Katholiken im 19. Jahrhundert“ nicht zu einer Irritation hervorrufenden Sorge um die Geschlossenheit des Konfessionalisierungsbegriffs führen, sondern vielmehr zu einer Forschung, die sich nicht nur auf den Verlauf und die Medien des Prozesses, sondern auch auf seine Inhalte und sein Ergebnis bezieht.

Eines dieser Ergebnisse führt mich wieder zu Friedrich Nicolai. Er beobachtete eine regelrechte konfessionelle Religionsphysiognomie: nicht nur „eine besondere Falte des Mundes, und ein[en] gewisse[n] Zug des Halses, den man an niemand als an eifrigen Katholiken bemerkt“, welche er auf das „beständige Murmeln der Gebete in der Kirche“ zurückführte. Erwähnenswert erschien ihm auch der „katholische Augenaufschlag bey dem Frauenzimmer“: „Es ist darinnen etwas Sanftes, etwas Verschämtes, etwas Starres, etwas

⁶⁸ Anhand der 1999 vorgetragenen These der ‚Ergebnisoffenheit‘ deckt sich meine Konzeption mit der nachfolgenden Interpretation Schlögl's, der am Beispiel der Habsburgischen Vorlande ‚Konfessionalisierung‘ behandelt als „offenes Geschehen [...], das multizentrisch abläuft und auf unterschiedlichen Ebenen der sozialen Ordnung auch unterschiedliche Erfahrungswirklichkeiten produzierte“; Schlögl, Differenzierung (wie Anm. 6), S. 281.

⁶⁹ Vgl. Ziegler, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese (wie Anm. 16), S. 42/175.

Inniges. Daher sehen katholische Mädchen *ceteris paribus* verliebter aus, als andere. Ihre Andacht hat etwas Verliebtes, so wie ihre Liebe etwas Andächtiges. Bey Erinnerung an ihre Sünde schlagen sie vor einem Marienbilde die Augen zärtlich nieder, wie eine Geliebte vor ihrem Liebhaber, gegen den sie eine Schwachheit begangen hat, und den sie noch liebet; und ihr Liebhaber ist ihnen, wie ihr Heiliger, gegen den sie sich in zärtlicher Andacht verlieren.⁷⁰

⁷⁰ Nicolai, *Reise durch Deutschland* (wie Anm. 1), S. 95–97.