

Katholische Religiosität nach Reformation und Tridentinum: Eine »Konfessionalisierung« spätmittelalterlicher Frömmigkeitsstile?

VON ANDREAS HOLZEM

Heiligenverehrung, Wallfahrt, Reliquien – das ist offenbar etwas, was mit dem katholischen Erscheinungsbild frühneuzeitlicher Religiosität spontan assoziiert wird. Der von den Organisatoren der Tagung vorgelegte ›Arbeitsauftrag‹ ging davon aus, eine katholische Konfessionalisierung lasse sich anhand dieser Praktiken und Artefakte besonders treffend beschreiben. Darum wird bereitwillig mit dem Blick darauf begonnen, dann aber eine differenzierende Analyse von Forschungsperspektiven versucht.¹

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 giengen 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

1 Der Text enthält Material, das bereits an anderer Stelle so oder ähnlich publiziert wurde; vgl. vom Autor insbesondere: Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer« (Friedrich Nicolai) – oder: Kann man eine Erfolgsgeschichte der »Konfessionalisierung« schreiben? in: Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen, hrsg. von Thomas Brockmann/Dieter J. Weiß (Bayreuther Historische Kolloquien; 18). Münster 2012, S.127–164; Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des »religiösen Wissens«, in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, hrsg. von Klaus Ridder/Steffen Patzold (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparistik; 23). Berlin 2013, S.233–265.

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, schmarutzen, 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 Geschlechte 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.«²

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«³ 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 aufgeklärte Reiseliteratur typischen ethnologischen Blick

- 2 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: Friedrich Nicolai, Gesammelte Werke. Bd. 15, hrsg. von Bernhard Fabian/Marie-Luise Spieckermann. Stettin 1994, S. 108–113.
- 3 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 Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Die Frühe Neuzeit als Epoche, hrsg. von Helmut Neuhaus (Historische Zeitschrift, Beihefte, NF; 49). München 2009, S. 251–289; Thomas KAUFMANN, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: Theologische Literaturzeitung 121 (1996), S. 1008–1025 und 1112–1121. Zu jüngeren Konzepten vgl. auch Holzem, Konfessionalisierung (wie Anm. 1).

auslösten, mit dem aufgeklärte Protestanten auf die Entfaltungsräume katholischer Barockreligiosität herabschauten.

Wolfgang Reinhard hat unter den Dimensionen der Konfessionalisierung das klare Glaubensbekenntnis und die Ausmerzungen 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.⁴ Auf der anderen Seite beschrieb Heinz Schilling, weit offener, Konfessionalisierung als »einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, 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-fragmentiert, 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.«⁵

Folgt man Friedrich Nicolai, wird man unabhängig von der Entscheidung zwischen der etatistisch-geschlossenen Perspektive Wolfgang Reinhard 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.⁶ Und die Haltung, mit der die katholischen

4 Wolfgang REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226–252; DERS., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 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: *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, hrsg. von Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*; 135). Münster 1995; zugleich erschienen in der Reihe: (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*; 198), Gütersloh 1995, S. 419–452.

5 Heinz SCHILLING, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 1–45; DERS., *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 4), S. 1–49; hier S. 4.

6 Jüngste Sammelpublikation zur *Germania Sacra* im 18. Jahrhundert: *GEISTLICHE FÜRSTEN UND GEISTLICHE STAATEN IN DER SPÄTPHASE DES ALTEN REICHES*, hrsg. von Bettina Braun/Mareike Menne/Michael Ströhmer. Epfendorf 2009. Vgl. weiter: *ALTE KLÖSTER – NEUE HERREN*. Die

Brüder und Schwestern in Christus beschrieben werden, sind für eine allgemeine Durchsetzung weder von 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 mit dem Merkmalsraster der Konfessionalisierer in die Archive geht?⁷ Man findet zunächst eine intensive Konfessionalisierung des Pastoralklerus.

Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803, 2 Bde., hrsg. von Volker Himmlein/Hans Ulrich Rudolf. Ostfildern 2003; DIE SÄKULARISATION IM PROZESS DER SÄKULARISIERUNG EUROPAS, hrsg. von Peter Blickle/Rudolf Schlögl (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; 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, hrsg. von Harm Klueting (Schriften der historischen Kommission für Westfalen; 19). Münster 2005; KONTINUITÄT UND INNOVATION UM 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß: Kirche – Theologie – Kultur – Staat, hrsg. von Rolf Decot (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; 65). Mainz 2005; Rudolf VIERHAUS, Säkularisation als Problem der neueren Geschichte, in: Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert, hrsg. von Irene Crusius. Göttingen 1996, S. 13–30; Kurt ANDERMANN, Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches, in: Historische Zeitschrift 271 (2000), S. 593–619.

7 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 u. a. 2000. Einbezug weiterer Regionalstudien in: DERS., Konfessionelle Kulturen in katholischen Territorien, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, hrsg. von Thomas Kaufmann u. a. Darmstadt 2008, S. 405–419. Wichtige regional

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. Kontrovers-theologische 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 ihn bewusst zu verleugnen.⁸ Breviere, Katechismen und liturgische Bücher fehlten entweder

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 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 142)*. Münster 2000; Frauke VOLKLAND, *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 210)*. Göttingen 2005; Christian PLATH, *Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 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: KONFESSIONALISIERUNG UND REGION, hrsg. von Peer Frieb/Rolf Kießling (*Forum Suevicum; 3*). Konstanz 1999; LÄNDLICHE FRÖMMIGKEIT. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, hrsg. von Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann. Stuttgart 2002; GEHEIMPROTESTANTISMUS UND EVANGELISCHE KIRCHEN IN DER HABSBURGERMONARCHIE UND IM ERZSTIFT SALZBURG (17./18. JAHRHUNDERT), hrsg. von Rudolf Leeb/Martin Scheutz/Dietmar Weigl (*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: *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*, hrsg. von dens. (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 145*). Göttingen 1998, S. 13–27; Rudolf SCHLÖGL, *Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000), S. 238–284; Berndt HAMM, *Wie innovativ war die Reformation?* in: *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, hrsg. von Andreas Holzem. Darmstadt 2004, S. 141–155.

⁸ Belege: Holzem, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 7), S. 155–236.

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 – womöglich 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 Patronatsherren oder der lokalen Adels- und Honoratiorengeschlechter. Eine generelle Opposition gegen den ›alten Glauben‹ oder gegen den Bischof und seine Vertreter waren 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 Selbstkonfessionalisierung der Laien. Vergleichbare Wandlungsprozesse lassen sich daher auch für die Laienreligiosität nachzeichnen. Die zunächst noch weit verbreitete religiöse Unwissenheit betraf zentrale 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.⁹ 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

9 Belege: ebd., S. 285–454.

war vor allem öffentlich und am Akt, an der liturgischen Praxis orientiert; die Zusammenhänge der Klerusreform wirkten hier tiefgreifend auch auf die Laienkonfessionalisierung 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 Branntweinbrennen. Keineswegs waren alle diese Vorschriften in die gesellschaftlichen Handlungsräume der Gemeinden integrierbar. Überall dort, wo die obrigkeitlichen Regelungen die symbolische Kommunikation der Festkultur 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 Handlungskultur 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.¹⁰ Geistliche Erziehung der Laien in Predigt, Katechese, Andachtsbuch und Beichtat 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.

10 Jüngst: Andreas HOLZEM, Familie und Familienideal in der katholischen Konfessionalisierung. Pastorale Theologie und soziale Praxis, in: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt. Paderborn u. a. 2008, hrsg. von dems./Ines Weber. S. 243 – 283.

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 eine 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 auch durch strenge Strafen, gegen die allgegenwärtige Tendenz zur Hartherzigkeit – auch dort, wo die Hartherzigkeit selbst der Spiegel periodisch wiederkehrender Not war, in denen 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 findet¹¹, 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 evangelischen wie katholischen Territorien nicht allein Landesherrn und ein sich verdichtender Staat, sondern im katholischen Bereich in einem hohen Maß auch die mit ihm zusammenarbeitenden

11 Zur Forschungsgeschichte vgl. Holzem, Konfessionsgesellschaft (wie Anm. 3), S. 56–61.

Orden verantwortlich, insbesondere die Jesuiten, die Benediktiner, im Bereich der Volks- und Frauenbildung auch andere: Franziskaner, Kapuziner, Ursulinen usw.¹²

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.¹³ 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«¹⁴.

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 Instrumentarium 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,

12 Vgl. *ORDEN UND KLÖSTER IM ZEITALTER VON REFORMATION UND KATHOLISCHER REFORM.* 3 Bde., hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 65–67). Münster 2005–2007 (Lit.); »IN CHRISTO IST WEDER MAN NOCH WEYB«. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, hrsg. von Anne Conrad (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 59). Münster 1999; Anne CONRAD, 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.

13 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: Theorien kommunaler Ordnung in Europa, hrsg. von Peter Blickle (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien; 36). München 1996, S. 181–214; DERS., Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift 265 (1997), S. 639–682. Vgl. dazu Heinz SCHILLING, Rez. »Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 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: Historische Zeitschrift 264 (1997), S. 677–690. Kommentar und Weiterführung: Holzem, Konfessiongesellschaft (wie Anm. 3), S. 62–68.

14 Vgl. Anton SCHINDLING, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, hrsg. von dems./Walter Ziegler (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 57). Münster 1997, S. 9–44.

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 die differenzierende Betrachtung des Zusammenhangs 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 Ausdifferenzierung und der Reformation selbst unabweisbar epochenbildend gewirkt hat, dürfte ein weit reichender Konsens geworden sein.¹⁵ 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. Ich beschränke mich hier auf den Einspruch, den Peter Hersche vorgetragen hat.

2.3 »Holz- und Königswege«: Eine Max-Weber-Variante der Sozial- und Kulturgeschichte der Religion

Das Konfessionalisierungsparadigma ist jüngst in besonderer Deutlichkeit in Frage gestellt worden durch die monumentale europäische Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Barockzeitalters, 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«¹⁶ und kritisierte die Historische Sozialwissenschaft Hans-Ulrich Wehlers und der »Bielefelder Schule«, deren Modernisierungsemphase den »Weg zur Erkenntnis des ›Ganz anderen‹ in der Frühneuzeit versperrt«.¹⁷ 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«.¹⁸

In dieser Kritik der »Fortschrittsgeschichte« der »modernisierungstheoretischen Schulen« steht nun auch die Konfessionalisierungstheorie. Es sei schlechterdings unmöglich, »sich auf dem Pfad der Modernisierungstheorie der historischen Erscheinung des Katholizismus zu nähern«.¹⁹ Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis klärt, dass diese Kulturgeschichte des (katholischen) Barock, nicht ohne Schärfe, gerade von der These der Nicht-Modernität des frühneuzeitlichen Katholizismus 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 –

15 Vgl. Holzem, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Amm. 3).

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

17 Ebd., S. 40.

18 Ebd., S. 45.

19 Ebd., S. 48.

das Scheitern der Priesterseminare – das Versagen der Kontrollinstitutionen – die Mängel in der Pfarreiorganisation – die ambivalente Rolle der Jesuiten. Die Großkapitel zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte fügen 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.«²⁰ 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 nähren 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.«²¹

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.²² 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«²³, ob Weber also tatsächlich jenen Kulturvergleich anstrebte, der Hersche vermuten lässt, »dass die ›protestantische Ethik‹ von vornherein ›doppelgleisig«

20 Ebd., S. 62.

21 Ebd., S. 63.

22 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.

23 Hersche, Muße und Verschwendung (wie Anm. 16), S. 99.

angelegt war, vorerst aber auf den protestantischen Teil beschränkt blieb²⁴. 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.

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.«²⁵

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 Versuchen der Modifizierung und Reformulierung zu befassen.

24 Ebd., S. 100.

25 Ebd., S. 117.

3. »Konfessionsgesellschaften« und »religiöses Wissen«: Modifizierte Zugänge 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 1990er 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.²⁶ 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 Mächteuropas; 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.²⁷ Heinz Schilling und Johannes Burkhardt haben die Friedenspotentiale Europas nicht in der Religion, sondern gerade in ihrer Überwindung als politischem Faktor gesehen.²⁸

- 26 Michael PRINZ, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), S. 1–25, hier S. 14.
- 27 Ausführlich in Andreas HOLZEM, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«, in: *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Krieg in der Geschichte; 37). Paderborn u. a. 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: *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, hrsg. von Matthias Asche/dems. Münster 2001, S. 11–51.
- 28 Vgl. Johannes BURKHARDT, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 24 (1997), S. 509–574; Heinz SCHILLING, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: *1648. Krieg und Frieden in Europa*, Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hrsg. von Klaus Bußmann/dems. 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* 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: *Historisches Jahrbuch* 123 (2003), S. 357–363. Kommentar und Weiterführung: Holzem, Gott und Gewalt (wie Anm. 27) sowie ausführlich

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.

3.1 »Konfessionsgesellschaften« als entwicklungs-offene dynamische Strukturen religiösen und sozialen Wandels

Wie Thomas Kaufmann, der unter dem Stichwort der »Konfessionellen Kulturen« besonders protestantische, i. d. R. lutherische Distinktionsmarker auf den Begriff zu bringen versucht,²⁹ geht es auch mir darum, im Begriff der »Konfessionsgesellschaft« kirchliches und religiöses Leben in seiner je spezifischen Verflechtung mit sozialen und politischen Erfahrungs- und Handlungsräumen in den Mittelpunkt zu stellen. Konfessionalisierung in allen ihren Dimensionen vollzog sich insbesondere durch neue gesellschaftliche und kulturelle Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen Praxis hervorstiegen. Sie setzte sich nicht allein durch, weil sie das Sozialleben regulierte, sondern weil sie darüber hinaus neue Erfahrungen ermöglichte: intensiviert Christlichkeit wurde – in aller Ambivalenz – selbst zum Katalysator intellektuellen und gesellschaftlichen Wandels und einer Geschichte des individuellen und sozialen ›Ich‹.³⁰

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

zur Gesamtproblematik DERS., Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte; 50). Paderborn u. a. 2009, S. 13–104. Vgl. auch Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, hrsg. von dens. Münster 2006, S. 15–52; Schindling, Strafgericht Gottes (wie Anm. 27); 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: Konfessionalisierung in West- und Osteuropa in der Frühen Neuzeit. Deutsch-russische Konferenz vom 14.–16. November 2002, hrsg. von Andrej J. Prokopjev. St. Petersburg 2004, S. 105–116.

29 Vgl. Thomas KAUFMANN, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe; 29). Tübingen 2006.

30 Vgl. ENTDECKUNG DES ICH. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hrsg. von Richard van Dülmen (Publikation der Arbeitsstelle für Historische Kulturforschung, Universität des Saarlandes). Darmstadt 2001.

»Arbeitsteilung« die Bearbeitung dieser Fragen im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas ausgeklammert.³¹ Das scheint um so weniger statthaft, je deutlicher wird, 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,³² muss in der Konfessionalisierungsforschung zunächst »der Glaube der Gläubigen zum Thema« werden, und zwar in allen sozialen Feldern.³³ Konfessionalisierungsforschung hat am Aufweis von Lebensintensitäten zu arbeiten, die aus religiöser Intensivierung hervorgewachsen sind, mindestens haben hervorgewachsen können. Dadurch könnte sich zeigen, dass vergleichbare funktionale Prozesse und Verfahren durchaus nicht »dasselbe sozialgeschichtliche Ergebnis hervorbringen«.³⁴ Denn die Frage nach der Entstehung des modernen Menschen verliert nur dann ihre zu Recht begründete 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 »Konfessiongesellschaft« 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.

Dieses Schnittmengenmodell variabel verknüpfter Entwicklungsdimensionen versteht sich als Versuch, möglichst umfassend die in der langfristigen Diskussion benannten Faktoren zueinander in Beziehung zu setzen und dabei die »enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche«³⁵ 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 europäischen Staatsbildungen und gesellschaftlichen Prozesse erfassen – und: begründen, und zwar innerhalb einer Konfession wie interkonfessionell!

In diesem Modell erweist sich als bestimmend, dass die Religion im Kontext der Reformation und der frühen Neuzeit – mit weit bis ins späte Mittelalter hinab reichenden Wurzeln – in stärkerem Maße als je auf Stützmittel zurückgriff, die sie selbst institutionell nicht produzieren konnte. Diese Stützmittel waren vor allem zwei: die Intensivierung religiös motivierter Gruppenbildungen auf der einen Seite, auf der anderen Seite die konfessionelle Legitimierung von Institutionalisierungs- und Verstaatlichungsprozessen, die mit einer

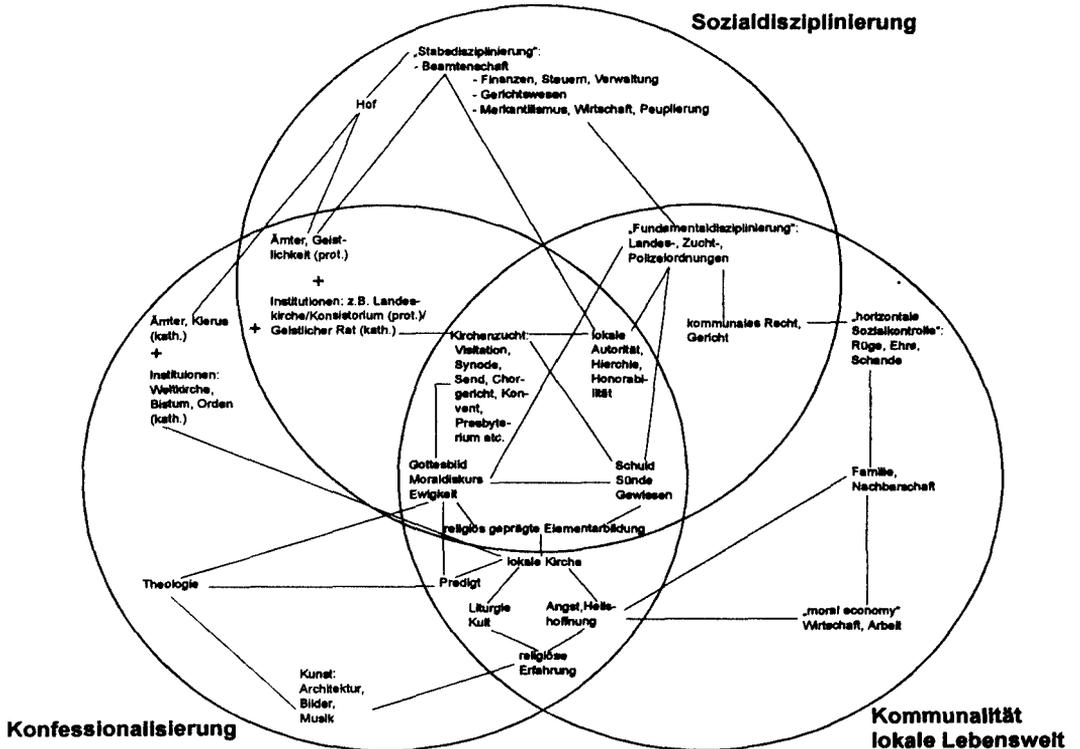
31 Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 4), S. 435.

32 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.

33 Schmidt, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 13), S. 1; Ders., *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 13), S. 658 f.

34 Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 4), S. 423 f., 435.

35 Schilling, *Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft* (wie Anm. 5), S. 41.



enormen Bildungsbewegung einhergingen. Diese Konstellation erst räumte der Religion und ihrem ethischen System ganz ungewöhnliche Zugriffsmöglichkeiten auf Gestalt und Selbstbild der Gesellschaft als ganzer, in Teilen oder selbst in dissidentischen Gruppen ein.

Die Reformation in Deutschland verlief selbst als ein solcher Doppel-Prozess, um dann in Europa sehr differenzierte Folgeprozesse dieser beiden Typen auszulösen. Und erst *diese* Gemengelage – nicht allein der Staatsbildungsprozess, nicht allein der religiöse Intensivierungsprozess einer »temps des reformes« – 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!«³⁶ Auch in meinen eigenen Untersuchungen hat die Zusammenführung von Konfessionalisierung und Staatsbildung besonders schlecht funktioniert;³⁷ im Ergebnis sind die Träger und institutionellen Stützen der Konfessionalisierung äußerst vielfältig; und damit rückt neben der Staatsbildung die kirchliche Institutionverdichtung 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.³⁸ Nur wenn so gearbeitet wird, ist die Konfessionalisierungsthese nicht unterkomplex und einseitig.

- 36 Vgl. die genaueren Analysen zum Verhältnis von Konfessionalisierung und Staatsbildung und zu einer differenzierten Krieteriologie solcher Überlagerungsprozesse frühneuzeitlicher Entwicklungslinien Holzem, Konfessiongesellschaft (wie Anm. 3). Für das Verständnis der o. g. Debatte um den »Etatismus« in der Konfessionalisierungsforschung (vgl. Anm. 13) vgl. auch Dietmar WILLOWEIT, Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 4), 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«.
- 37 Das bestätigt Alexander JENDORFF 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 unverehrt bestehen. [...] Staat und staatliche Verwaltung [sind] nicht eo ipso als starke und ebenso wenig 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«; vgl. Jendorff, *Reformatio catholica* (wie Anm. 7), S. 16–18.
- 38 Vgl. Jendorff, *Reformatio catholica* (wie Anm. 7), S. 19: »Nicht der monarchisierende, monodynastisch regierte, protoabsolutistische Fürstenstaat, sondern der in seinen klientelistisch-korpora-

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,³⁹ welcher der Christentums- und Religiositätsgeschichte einen gleichsam ›entfunktionalisierten‹ Eigenraum zugesteht. Das heißt nicht, dass ein solcher Ansatz die Binnenlogik der jeweiligen konfessionellen Christentümer fortzuschreiben hätte, derzufolge der Katholizismus als Hauptstamm, die Protestantismen als Abzweigungen zu gelten hätten.⁴⁰

Man kann daher eine Geschichte der Konfessionalisierung nicht schreiben, indem 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 hervorruhenden 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.

Eine solche Erforschung religiöser Praxis und der dahinter stehenden Sinnformationen wurde dort, wo staatliche Modernisierungstendenzen oder ihre strukturelle Begrenztheit im Vordergrund des Interesses standen, nur beiläufig behandelt, selten aber zum Kern der Problemstellung erklärt. Dennoch blieb stets ein Sensus für die Unableitbarkeit und Überschreitungsfähigkeit des Religiösen bewahrt – bei allem Bewusstsein für die sozialen und politischen Kontexte und Interessen, in denen sich religiöses Handeln vollzog. Gefragt

tiven 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.«

39 Anhand der 1999 vorgetragenen These der ›Ergebnisoffenheit‹ deckt sich meine Konzeption mit der nachfolgenden Interpretation Schlögl, der am Beispiel der Habsburgischen Vorlande ›Konfessionalisierung‹ behandelt als »offenes Geschehen [...], das multizentrisch ablief und auf unterschiedlichen Ebenen der sozialen Ordnung auch unterschiedliche Erfahrungswirklichkeiten produzierte.«; Schlögl, Differenzierung (wie Anm. 7), S. 281.

40 Vgl. dazu Walter ZIEGLER, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: Konfessionalisierung und Region (wie Anm. 7), S. 41–53. ND in: Ders., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 151). Münster 2008, S. 173–188, hier S. 42/175.

wurde nicht mehr allein oder vorrangig nach der Rolle der *praxis pietatis* für Staatenbildung und Institutionenverdichtung; jüngere Forscherinnen und Forscher stellten vielmehr Liturgie, Kirchenraum, Martyriums- und Todesvorstellungen, Predigt, sakrale Bilder, Sonn- und Feiertagsgestaltung, Wallfahrt, Alltagsmagie, Schwören und Gotteslästerung oder Andachtsliteratur zunächst einmal aus einer genuin kultur- und diskursgeschichtlichen Perspektive in den Mittelpunkt der Analyse.⁴¹ Auch Teile der Kirchengeschichtsforschung⁴² oder einer kontextualisierenden Universitäts- und Theologiegeschichte⁴³ oder Projekte zur frühneuzeitlichen Geistlichkeit⁴⁴ wären hier zu nennen. Gegenüber jüngeren Entwicklungen in der Mediävistik, die sich mit Ritual und Bild, Körper und Imagination, Schriftlichkeit und Text befassen, scheint also die Frühneuzeitforschung gerade im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas – nicht zwingend gegen dieses – aufzuholen.

- 41 VORBILD, INBILD, ABBILD. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, hrsg. von Peter Burschel. Freiburg 2003; Peter BURSCHEL, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution; 35). München 2004; Dürr, Politische Kultur (wie Anm. 7); Werner FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe; 29). Paderborn 1991; LEBEN BEI DEN TOTEN. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne, hrsg. von Jens Brademann/Werner Freitag (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme; 19). Münster 2007; Holtz, Theologie und Alltag (wie Anm. 32); KIRCHEN, MÄRKTE UND TAVERNEN. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit, hrsg. von Renate Dürr/Gerd Schwerhoff (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit; 9, Heft 3/4). Frankfurt/M. 2005; Gerd SCHWERHOFF, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650 (Konflikte und Kultur. Historische Perspektiven; 12). Konstanz 2005; ZWISCHEN GOTTESHAUS UND TAVERNE. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Norm und Struktur; 21). Köln/Weimar/Wien 2004; Andreas ODENTHAL, Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation; 61). Tübingen 2011.
- 42 Vgl. KIRCHENZUCHT UND SOZIALDISZIPLINIERUNG IM FRÜHNEUZEITLICHEN EUROPA, hrsg. von Heinz Schilling. Berlin 1994; Schmidt, Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 13).
- 43 Vgl. z. B. Thomas KAUFMANN, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675. Gütersloh 1997; DERS., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation; 29). Tübingen 2006.
- 44 EVANGELISCHE PFARRER. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts, hrsg. von Luise Schorn-Schütte. Stuttgart 1997; Luise SCHORN-SCHÜTTE, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte; 62). Gütersloh 1996; Freitag, Pfarrer, Kirche, Gemeinschaft (wie Anm. 7); GEISTLICHE LEBENSWELTEN. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Geistlichen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von Manfred Jakobowski-Tiessen (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins; 37). Neumünster 2005.

Genau hier will ein Tübinger Konzept ansetzen, welches das »religiöse Wissen« in den Mittelpunkt eines Forschungsprogramms stellt, das die Frühe Neuzeit in vergleichender Perspektive neu mit dem Mittelalter, aber auch der Moderne zu verklammern und dabei überkommene Epochen-Etikettierungen durch einen bewusst pragmatischen »Vormoderne«-Begriff zunächst zurückzustellen versucht. Es bleibt am Aufweis von Wissens- und Lebensintensitäten zu arbeiten, die aus religiöser Intensivierung hervorgewachsen sind oder zumindest haben hervorgewachsen können. Zu überwinden ist jene Perspektivierung, welche eine Tendenz zur Modernisierung und damit implizit Säkularisierung des Gesellschaftlichen und Politischen heraushebt, alles andere aber als retardierenden Rest, als vor-moderne Pubertätslaune gewissermaßen, zu fassen versucht. In der Konfessionalisierungsforschung lassen sich erste Ansätze dazu etwa in Thomas Kaufmanns Konzept einer Geschichte »konfessioneller Kulturen« greifen.⁴⁵ Eine Geschichte des religiösen Wissens aber, wie wir sie in einer interdisziplinären Gruppe von Forschern/Forscherinnen derzeit in einem Graduiertenkolleg und einem Zentrum für Vormoderne-Forschung etablieren, versucht solche Elemente konzeptioneller Differenzierung methodisch zu universalisieren.

Dem versucht nunmehr ein Tübinger Forschungsansatz Rechnung zu tragen, der sich vorgenommen hat, vom Kernbegriff des »religiösen Wissens« her den Transfer und die Transformation vormoderner Wissensordnungen und Wissensformationen im Verhältnis zur Wissensgesellschaft der Moderne zu analysieren.

3.2 »Religiöses Wissen« und die wissenssoziologische Transfer- und Transformationsdynamik des vormodernen Europa

Das folgende kennzeichne ich ausdrücklich als gemeinschaftliche Teamleistung der Tübinger Arbeitsgruppe des Graduiertenkollegs »Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800). Transfers und Transformationen – Wege zur Wissensgesellschaft der Moderne.«⁴⁶

Gegenüber den elaborierten Werkzeugen der oben skizzierten (Vor-)Reformations- und Konfessionalisierungsforschung mutet ein Konzept »Religiöses Wissen« zunächst einmal wie eine Verengung an. Faktisch aber geht es nicht darum, zu einer älteren Geistesgeschichte der entkontextualisierten »Meisterdenker« zurückzukehren. Vielmehr soll der Begriff *religiöses Wissen* interdisziplinär als modifiziertes Forschungskonzept etabliert werden, um in neuer Weise zu beschreiben, wie sich in Europa die sog. westliche Wissensgesellschaft der Moderne mit ihren Selbstzuschreibungen der Toleranz, Säkularität, Rationalität und der Ausdifferenzierung von Wissenschaft und Bildung, Recht und Politik, Religion, Kunst und Literatur entwickeln konnte. Anzusetzen ist dafür nicht mehr bei einem von der Alterität der Inhalte her postulierten Gegensatz von vormodernen und modernen Wissensbeständen, sondern bei den Verfahren der Wissensproduktion, der Weitergabe von Wissen und dem damit

45 Vgl. Kaufmann, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 29).

46 Der Gruppe gehören derzeit an: Christiane Ackermann, Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter, Andreas Holzem, Barbara Lange, Volker Leppin, Andreas Odenthal, Steffen Patzold, Jörg Robert, Klaus Ridder, Anton Schindling, Jörn Staecker, Markus Thome, Ines Weber.

verbundenen Wissenswandel. Die gemeinsame Arbeitshypothese unseres Projekts lautet: Es war gerade die Produktivität und Diskursivität des religiösen Wissens, welche bereits in Europa der Vormoderne jene Institutionen und Konzepte etablierte, die den Weg zur modernen Wissensgesellschaft mit anbahnten. Dynamische Prozesse und strittige Verhandlungsfelder religiösen Wissens stehen im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Transfer und Transformation religiösen Wissens trugen wesentlich zur Dynamisierung und Ausdifferenzierung von Wissensfeldern bei – so unsere These. Dabei soll, entsprechend den in 3.1 entwickelten Maximen, der religiöse Diskurs nicht jenseits seiner theoretischen und praktischen Gehalte, sondern von dessen ureigenen Strukturen, Interessen, Medialisierungen und Praktiken her bearbeitet werden. Der wissenssoziologische Wandel um 1800 kann dabei nicht einfach übersprungen werden. Zustimmung rezipieren wir vielmehr die Einsicht, dass der Erfahrungswandel um 1800 die Erwartungshorizonte der Zeitgenossen mit dem unabweisbaren Eindruck der Verzeitlichung und der Beschleunigung umgab.⁴⁷ Aber es ist doch anders und genauer zu akzentuieren, in welcher Weise diese Umbauten und Beschleunigungen mit dem religiösen Wissen der Vormoderne seit 800 in Verbindung zu bringen wären. Dazu sind zunächst die Epochenimaginationen, die sich mit den überkommenen Begriffen des ›Mittelalters‹ und der ›Neuzeit‹ verbinden, in einen pragmatischen ›Vormoderne‹-Begriff hinein aufzuheben (3.2.1). Darüber hinaus ist ein Wissensbegriff zu konstruieren, der die einseitige Bindung an die Kultur kognitiver Eliten überwindet, die heterogenen Generierungs-, Speicherungs- und Anwendungsweisen des Wissens in sich begreift und die Dynamik wissensbasierter sozialer Transfer- und Transformationsprozesse in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt (3.2.2).

3.2.1 Der Begriff der Vormoderne

Das Konzept »religiöses Wissen« zielt, anders als die verschiedenen Fassungen des Paradigmas »Konfessionalisierung«, über die Frühe Neuzeit hinaus auch zurück auf die klassisch als »Mittelalter« konzipierte Epoche. Gleichzeitig aber macht sie diese Epochenstrukturierungen selbst zum Thema: Die überkommene Dreigliederung der europäischen Geschichte in die Epochen der ›Antike‹, des ›Mittelalters‹ und der ›Neuzeit‹ geht zurück auf die Humanisten des 16. Jahrhunderts. Schon sie schrieben damit den Epochen Signets ein, die vom Kriterium des Verhältnisses von Religion und Wissen bestimmt waren, von Vorstellungen der Verdunkelung des Rationalen durch das Religiöse, vom Wiedergewinn entmythologischer Weltzugriffe usw. Damit ist die klassische Epochengliederung ein zentraler Bestandteil des Wissens um die Verflechtung von Religion und Gesellschaft, welche in ihrer Geschichtlichkeit gerade neu untersucht werden soll. Überdies ist sie ein Element jener Selbstzuschreibungen der Gegenwart, die eine strukturelle Alterität der Moderne als Wissensgesellschaft zur grundlegenden Vorannahme erklären. Als analytische Begriffe sind daher ›Antike‹, ›Mittelalter‹ und ›Neuzeit‹ für das hier skizzierte Forschungsvorhaben nicht hilfreich und zunächst zu suspendieren.

47 Zu den Begriffen vgl. Reinhart KOSELLECK, ›Neuzeit‹. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979, S. 300–348, hier 329; 337 f.

Statt dessen ist der Begriff der ›Vormoderne‹ nicht selbst Teil jener Wissenskultur, die zu untersuchen und neu zu verorten ist. Die Vorstellungen von *der* Vormoderne, in den Kultur- und Geisteswissenschaften spätestens seit den Forschungen Reinhart Kosellecks konturiert als Merkmalsraster einer langen Epoche vor der sogenannten »Sattelzeit« des späteren 18. Jahrhunderts, bergen allerdings ihrerseits drei methodische Probleme in sich: Der Begriff verführt dazu, die Zeit vor dem 18. Jahrhundert auf ihren Charakter als »Vorgeschichte« der Moderne zu reduzieren; er legt es nahe, nach einem Wesen der Geschichte vor 1800 zu fragen und damit erneut die historische Dynamik dieser Zeit gleichsam stillzustellen, wie es Otto Brunner und andere mit dem »Alteuropa«-Konzept getan haben,⁴⁸ und der Begriff verleitet dazu, die Kulturen Europas in der Zeit vor 1800 als Gegenwelt zur Moderne zu entwerfen, mithin als alteritär zu imaginieren. Die »Sattelzeit« um 1800 wird in dieser Perspektive zu einer entwicklungsgeschichtlich kaum mehr überbrückbaren Zäsur, zum Beginn einer neuen Welt, eben der Moderne.

Um diesen Verdinglichungen auszuweichen, ist der Begriff der Vormoderne bewusst pragmatisch zu fassen und so zu dynamisieren, dass er neu für eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive fruchtbar gemacht werden kann. Es soll also gerade nicht nach dem Wesen der Vormoderne gefragt werden. Vielmehr wird das zeitlich weit angelegte Konzept zunächst dazu genutzt, all jene Phasen erhöhter Dynamik und beschleunigten Wandels, auch all jene Brüche und Zäsuren in der Wissensgeschichte Europas in den Blick zu rücken, die jenseits der überkommenen Epochengrenzen von der ›Antike‹ zum ›Mittelalter‹, vom ›Mittelalter‹ zur ›Neuzeit‹ lagen. In dem Maße, wie die Vormoderne dadurch dynamisiert wird, schwindet das Risiko, sie zu einer ihrem Wesen nach einheitlichen Epoche gerinnen zu lassen und dann als Gegenwelt der Moderne dichotomisch gegenüberzustellen. Als Ergebnis einer so konturierten Forschungsarbeit könnte damit letztlich auch das so wirkmächtige Konzept der »Sattelzeit« an Bedeutung verlieren: In der Perspektive einer langen Geschichte religiösen Wissens in Europa stellt sich die Zeit um 1800 möglicherweise nicht mehr als der Beginn einer neuen Welt dar, sondern nur noch als *eine* bedeutende Zäsur neben anderen. Das Anliegen einer Dynamisierung des Begriffs der Vormoderne ist überdies nicht zuletzt dem kritischen Bewusstsein geschuldet, dass historische Untersuchungen stets auch mit Konstruktionen von Vergangenheit einhergehen. Ein solcher Begriff der Vormoderne, bewusst nicht als essentialistischer Epochenbegriff, sondern als pragmatischer Verfahrens-begriff eingeführt, trägt daher auch den Forschungsdebatten Rechnung, in denen um Neubestimmungen und Neuabgrenzungen von Epochen und Epochenphänomenologien insbesondere der Phase um 800, des 11./12. Jahrhunderts, zwischen 1450 und 1650 und um 1800 gerungen wurde.⁴⁹

48 Vgl. Otto BRUNNER, *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*. Göttingen 1956; Otto BRUNNER, *Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«*, in: Ders., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen³1980, 103–127 [Erstdruck 1956].

Dazu kritisch: Valentin GROEBNER, *Außer Haus. Otto Brunner und die »alteuropäische Ökonomik«*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 46 (1995), S. 69–80; Gadi ALGAZI, *Otto Brunner. »Konkrete Ordnung« und Sprache der Zeit*, in: *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945*, hrsg. von Peter Schöttler (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1333). Frankfurt 1997, S. 166–203; Stefan WEISS, *Otto Brunner und das Ganze Haus. Oder: Die zwei Arten der Wirtschaftsgeschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 273 (2001), S. 335–369.

49 Vgl. Holzem, *Wissensgesellschaft* (wie Anm. 1), Abschnitt 3.1, sowie Ders., *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 3), dort Literatur.

Das pragmatische Konzept »Vormoderne« knüpft also an die ältere Epochensignets und Epochengrenzen verflüssigende Tendenz der jüngeren Mediävistik und Frühneuzeitforschung an und versucht, aus den zahlreichen Einsichten in das Transitorische der europäischen Wissenskulturen eine wissenssoziologische Neuorientierung zu generieren.

3.2.2 *Der Begriff des religiösen Wissens*

Das Tübinger Konzept traut genau jenem religiösen Wissen der Vormoderne ein enormes Potential zu, das an deren Ende um 1800 allenthalben eine schlechte Presse hatte und der Entwicklung der modernen Wissensgesellschaft geradezu im Wege zu stehen schien.⁵⁰ Dabei ist der Blick zu wenden: Es geht weniger um je konkrete dogmatische, rituelle oder ethische Gehalte als vielmehr um die jene Gehalte rahmenden und strukturierenden Institutionen, Konzepte und Verfahren. In ihnen realisierte sich religiöses Wissen als ein permanenter komplexer Aushandlungsprozess, der die Diskursivität des Wissens als solchem begründen half. Transfers und Transformationen religiösen Wissens trugen wesentlich zur Dynamisierung und Ausdifferenzierung von Wissensfeldern allgemein bei; damit bahnte sich ein wesentlicher Weg zur modernen Wissensgesellschaft an.⁵¹

Anders als die ältere Geistesgeschichte der entkontextualisierten »Meisterdenker« vertritt die jüngere Wissenssoziologie einen weiten Wissensbegriff. Er zielt nicht nur auf gelehrtes Wissen, das von Experten definiert und kontrolliert wird. Er meint vielmehr alle Formen allgemein akzeptierten Wissens über die Welt – also auch jenes »Jedermannswissen«, das jedes Mitglied einer gegebenen sozialen Gruppe mit »anderen in der normalen,

50 Beispiele: vgl. Holzern, Wissensgesellschaft (wie Anm. 1), Abschnitt 1.

51 Ein Querschnitt von jüngeren Publikationen fasst die westliche »Wissensgesellschaft« – zum Begriff vgl. u. a. WISSEN UND NEUE MEDIEN. Bilder und Zeichen von 800 bis 2000, hrsg. von Ulrich Schmitz (Philologische Studien und Quellen; 177). Berlin 2003 –, auch wo sie historisch deren Strukturen reflektiert, vor allem über ihre Merkmale und Selbstzuschreibungen der Toleranz, der Säkularität und der systemischen Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Erziehung und Bildung, Recht, Politik und Religion: Vgl. Richard VAN DÜLMEN u. a., Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft. Köln/Weimar/Wien 2004; Martin KINTZINGER, Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter. Ostfildern 2003; WISSENSKULTUREN. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept, hrsg. von Johannes Fried (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; 1). Berlin 2003; Johannes FRIED, Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft. Stuttgart 2002.

Darüber hinaus wird die Wissensgesellschaft vielfach mit dem Effekt und Ziel vorwiegend ökonomisch-technologischer Entwicklung in einer postindustriellen Phase verbunden: Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, Profession und Alltagswissen. Die Situation der Geisteswissenschaften in Deutschland, in: Geistesgegenwart und Geistes Zukunft – Aufgaben und Möglichkeiten der Geisteswissenschaften. Vorträge und Diskussionen der Konferenz »Erinnern – Verstehen – Vermitteln – Gestalten« – Die Geisteswissenschaften in der Wissensgesellschaft, hrsg. von Ann-Katrin Schröder. Essen 2007, S. 10–24; Hans-Dieter KÜBLER, Mythos Wissensgesellschaft. Gesellschaftlicher Wandel zwischen Information, Medien und Wissen – eine Einführung. Wiesbaden 2005; BILDUNG IM HORIZONT DER WISSENSGESELLSCHAFT, hrsg. von Hans-Rüdiger Müller. Wiesbaden 2007, S. 9–16.

selbstverständlich gewissen Routine des Alltags gemein« hat: das »Allerweltswissen«, das erst jene »Bedeutungs- und Sinnstruktur [bildet], ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe«. ⁵² Dieses allgemein akzeptierte Wissen konstituiert die gesellschaftliche Auffassung der Wirklichkeit. Solches Wissen beruht auf einem Dreischritt aus Erfahrung, Wahrnehmung und Deutung: Menschen nehmen ihre Welt nicht voraussetzungslos wahr; sie weisen ihr vielmehr kulturellen Sinn zu. Die Muster, die diese Sinnstiftung wesentlich prägen, beruhen auf Erfahrungen. Das Wahrgenommene kann aber jeweils auch wieder bewusst gedeutet und interpretiert werden. Jedes Wissen ist damit das Ergebnis eines mehrschichtigen Prozesses der Aufnahme und mentalen Verarbeitung von Informationen über die Welt. Das religiöse Wissen der europäischen Vormoderne ist also sowohl generativ als auch wirkungsgeschichtlich als permanenter Transfer- und Transformationsprozess von Vorprägungen, Zuschreibungen, Handlungsoptionen und nachgehenden Deutungen zu analysieren. Wissen, vermeintlich profanes wie religiöses, existiert also nicht unabhängig von menschlicher Soziabilität, sondern ist »ein gesellschaftliches Phänomen«. ⁵³ Allgemein akzeptiertes Wissen konstituiert daher die Wirklichkeit der Individuen und Gruppen. ⁵⁴ Denn die unmittelbaren wie reflektierten Wahrnehmungen werden erst durch das jeweils zeitspezifische Wissen mit Sinn aufgeladen und dadurch zur Basis menschlichen Handelns. Die Wirklichkeit erscheint »real, weil sie sich aus Wissensbeständen speist, die sie mit Bedeutung erfüllen.« Demzufolge kann man Wissen begreifen als »ein Ensemble von Ideen [...], das Objekte mit bestimmten Eigenschaften versteht und von einer sozialen Gruppe als gültig und real anerkannt wird.« ⁵⁵

Solche Vollzüge der Anerkennung und Anverwandlung sind keineswegs immer bewusste Setzungen. Anthony Giddens hat darum zwischen »praktischem« und »diskursivem Wissen« unterschieden. Praktisches Wissen diene den Akteuren dazu, innerhalb ihrer sozialen Ordnung weiterhin mit anderen zu interagieren, sei ihnen aber nicht ohne weiteres in Form sprachlicher Regeln verfügbar; diskursives Wissen dagegen sei dasjenige Wissen, das die Akteure selbst jederzeit in Form von Regeln formulieren, reflektieren und anderen erklären könnten. »Die große Masse des »Wissensvorrats« [...] ist dem Bewußtsein der Akteure nicht direkt zugänglich. Das meiste derartige Wissen ist seinem Wesen nach praktisch: es gründet in dem Vermögen der Akteure, sich innerhalb der Routinen des gesellschaftlichen Lebens zurechtzufinden.« ⁵⁶ Allerdings sind die Grenzen zwischen beiden Formen des Wissens fließend: Gerade in der verunsicherten Hinterfragung, im Konflikt oder im rapiden Wandel werden Routinen praktischen Wissens in diskursives Wissen überführt; neu etablierte Sicherheiten der sozialen Zusammenhänge und Rollen werden zur Grundlage etablierter Selbstverständlichkeiten im

52 Peter L. BERGER/Thomas LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M. ²¹2007, S. 26; 16.

53 Achim LANDWEHR, Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an »Wissen« als Kategorie historischer Forschung, in: Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des, hrsg. von dems. Wissens (Documenta Augustana; 11). Augsburg 2002, S. 61–89, hier 65; DERS., Diskurs – Macht – Wissen. Perspektiven einer Kulturgeschichte des Politischen, in: Archiv für Kulturgeschichte 86 (2003), S. 71–119, hier 114 f.

54 Dies ist die Kernaussage von Berger/Luckmann, Konstruktion der Wirklichkeit (wie Anm. 52).

55 Landwehr, Sichtbares (wie Anm. 53), S. 71.

56 Anthony GIDDENS, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft; 1). Frankfurt/M. 1988, S. 54 f.

Hinblick auf das, was den Akteuren als »zu tun« erscheint. Die Bewahrung und Weitergabe, aber auch die fortwährende Aktualisierung von Wissen sind für die Fortexistenz einer Kultur demnach von zentraler Bedeutung. Gespeichert und transferiert, im Zuge dessen aber auch transformiert und an neue Gegebenheiten angepasst wurde soziales Wissen im vormodernen Europa in unterschiedlichen Formen, nämlich in schriftlich fixierten und mündlich tradierten Texten verschiedenster Art (von Rechts- und Normtexten über gelehrte Traktate bis zu Literatur, Sagen und Liedern), in künstlerischen, illustrierenden und mentalen Bildern sowie durch Architektur, aber auch als praktisches Wissen in Ritualen sowie Routinen und Gebräuchen.

Begriff und Gegenstand der Wissenssoziologie wurden bisher nicht systematisch auf den historischen Wandel westlicher Wissensgesellschaften bezogen bzw. aus diesem heraus entworfen.⁵⁷ So blieb auch die Religion in ihrer Rolle für die vormoderne Konstruktion des Wissens wenig programmatisch reflektiert. Das Wissen der Vormoderne, insbesondere das religiöse, blieb bislang weitgehend unbeachtet für eine kulturwissenschaftlich argumentierende Geschichte der Wissensgesellschaft in Europa.

Das mag auch mit den Schwierigkeiten zusammenhängen, die Religion selbst und damit das in ihr gespeicherte, gehandelte und mit anderen Bereichen des menschlichen Lebens in Beziehung gesetzte Wissen begrifflich scharf zu fassen. Die historische Religionswissenschaft geht bis in jüngste Einführungsdarstellungen davon aus, dass »Religion« als kulturelles System, mithin auch das religiöse Wissen, wegen der Vielgestaltigkeit der empirischen Gegebenheiten *inhaltlich* nicht bestimmbar sei.⁵⁸ Versuche, einer allgemeinen Religionsgeschichte eine systematische Religionswissenschaft gegenüberzustellen, wie sie im Gefolge von Ernst Troeltsch vor allem Joachim Wach vorgenommen hat, gelten als gescheitert: Religionsphänomenologische Querschnitte des ›Typischen‹ in allen Religionen haben sich nicht konsensfähig ausmachen lassen;⁵⁹ man wird diese Ansätze auf das Projekt der Aufklärung zurückzuführen haben, durch religionsphänomenologischen Vergleich gleichsam etwas wie eine menscheitsgeschichtlich basale Ur-Religion zu rekonstruieren.

Obwohl es der Religionswissenschaft bei diesen einleitenden Feststellungen zunächst um Fragen der Disziplinbegründung geht, ist das Problem auch im hiesigen Kontext ernst zu nehmen. Eine funktionalistische Herangehensweise bestimmt »Religion« als jenes von Kollektiven akzeptierte Modell der Welt- und Wirklichkeitsinterpretation, welches Wertwahrnehmungen und Verhalten normiert, und zwar nicht nur setzend und durchsetzend, sondern auch verändernd. Gegenüber nicht-religiösen Interpretationsmodellen von Welt zeichnet sich »Religion« dadurch aus, dass sie darüber hinaus »Beziehungen herzustellen und Sinn zu stiften [hat] in Bereichen, die sich direkter Kontaktaufnahme und unmittelbarer Sinnerfah-

57 Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion der Wirklichkeit (wie Anm. 52), S. 1–20; insb. die Bemerkungen zu Max Scheler, Karl Mannheim und Émile Durkheim.

58 Vgl. Heinrich von STIETENCRON, Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: Der Begriff der Religion, hrsg. von Walter Kerber (Fragen einer neuen Weltkultur; 9). München 1993, S. 111–158, hier S. 111; vgl. Johannes FIGL, Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen. Göttingen 2003, S. 62–77; Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft (Einführung Theologie). Darmstadt 2006, S. 10–21.

59 Vgl. Jörg RÜPKE, Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung (Religionswissenschaft heute; 5). Stuttgart 2007, 15–32.

nung weitgehend entziehen«⁶⁰, also im Bereich des Unverfügbaren, der Erfahrung der Ausgesetztheit an die Transzendenz. Religion wird hier gleichsam als kommunikativ vereinbarte Externalisierung jener Erfahrungen begriffen, in denen Menschen sich selbst existenziell zur Frage werden. Substantialistische Definitionen akzentuieren im Grunde nur graduell, dennoch bedeutsam anders; sie beschreiben die Tatsache, dass »Religion« durch einen »intensiven Bezug auf ein empirisch nicht einfach Gegebenes, auf etwas Göttliches« charakterisiert ist, nicht als Funktion einer bestimmten rein menschlichen Kommunikation, sondern als Merkmal individuellen und kollektiven Weltverstehens und Handelns.⁶¹ Diesem zweiten Ansatz eignet der Vorzug, dass er, jenseits bloßer sozialer Funktionalität, die im religiösen System bestehende Selbstauffassung von Kommunikation und Repräsentation in angemessen komplexer Weise abzubilden vermag: Die religiöse Kommunikation – und sie ist zentraler Bestandteil des Religionsbegriffs überhaupt⁶² – adressiert nicht nur die Mitglieder einer religionskulturell geprägten Gruppe, sondern integriert, wie immer gestaltet, wesentlich die Interaktion mit dem im weitesten Sinne Göttlichen, dessen *repraesentatio*, trotz unmittelbarer Nicht-Gegebenheit, zum eigentlichen religiösen Geschehen wird.

Dabei ist mitgedacht, dass alle diese kommunikativen Interaktionen einer historischen Religionsforschung nur in ihren kulturellen Ausgestaltungen greifbar sind. Diese Repräsentationen religiöser Kommunikation in einem sehr umfassenden Sinne können daher nicht einfachhin mit »Religion« identifiziert werden, bezeichnen aber das, was auf die darin enthaltenen Komponenten religiösen Wissens hin überhaupt untersucht werden kann: nämlich jene kanonisierte, gelehrte, medialisierte, ins Bild gebrachte, gespielte, ritualisierte, implizit praktizierte Kommunikation, die von den Akteuren als Repräsentation des Verhältnisses und der Beziehung von Mensch und Welt zum Göttlichen (*et vice versa*) aufgefasst wird – das ist Gegenstand jener Wissensbereiche, die als »religiös« zu klassifizieren sind. Gleichzeitig erlaubt der europäische Kontext die Konkretisierung: Jenseits eines abstrakten und allgemein gültigen Religionsbegriffs hat man es mit konkreten Religionen zu tun: dem Christentum, dem Judentum und dem Islam. Denn diese drei monotheistischen Religionen haben die Geschichte des Wissens, aber auch des Religionsbegriffs im Europa der Vormoderne maßgeblich geprägt.⁶³

Diese Überlegungen zum Wissens- und Religionsbegriff schärfen nun auch den Begriff des religiösen Wissens zu einem Forschungskonzept über Transfer- und Transformationsdynamiken der vormodernen Wissensgesellschaft: Die Grundvorstellung eines Teils der Religionswissenschaft, Religion vorwiegend als System der Kontingenzbewältigung und der

60 Von Stietenron, Begriff der Religion (wie Anm. 58), S. 112.

61 Rüpke, Historische Religionswissenschaft (wie Anm. 59), S. 35.

62 Vgl. Hartmut TYRELL/Volker KRECH/Hubert KNOBLAUCH, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Religion als Kommunikation, hrsg. von dens. (Religion in der Gesellschaft; 4). Würzburg 1998, S. 7–29; Rüpke, Historische Religionswissenschaft (wie Anm. 59), S. 35–43.

63 Vgl. z. B. Falk WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986; Michael BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. München 2006; MITTELALTER IM LABOR. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, hrsg. von Michael Borgolte (Europa im Mittelalter; 10). Berlin 2008.

Komplexitätsreduktion zu betrachten, ist ihrerseits bestimmten religionskritischen Traditionen des 19. Jahrhunderts mindestens implizit verpflichtet. Religion diene der »Stabilisierung der Gesellschaft durch Kanalisierung oder Neutralisierung gesellschaftlicher Spannungen«. ⁶⁴ Regelmäßig unberücksichtigt bleibt hier, dass die Religion der westlichen Vormoderne sich auch und wesentlich als herausfordernde Auseinandersetzung um die Inhalte, Medien und kulturellen Praktiken religiösen Wissens ereignishaft zugetragen hat. Appositionell erwähnt wird das im Zweifelsfall – als »Setzung und Durchsetzung – oder auch Veränderung – von Werten und Normen« ⁶⁵ – aber nachfolgende systematische Reflexionen heben in der Regel die kalmierende, nicht die hoch ambivalent inspirierende Wirksamkeit des Religiösen hervor. Eine Fülle von Belegen aus der Religionsgeschichte und der aktuellen gesellschafts- und kulturpolitischen Befindlichkeit des Westens könnte rasch erweisen, wie reduziert funktionalistische Ansätze das religiöse Wissen oft wahrgenommen haben – und wie verstört Teilgruppen in vergangenen wie derzeitigen Gesellschaften auf gegenteilige Evidenzen oft reagieren.

Akzeptiert man die religionskulturelle Voraussetzung, Kernbestand des religiösen Wissens sei das Wissen darum, wie die Repräsentanz des innerweltlich unverfügbaren Kommunikationspartners so gestaltet werden kann, dass sie einerseits transzendent wirksam, andererseits gruppenbildend integrativ werde, dann bleibt die Frage nach den wissenssoziologischen Strukturen und Prozessen dieser Kommunikation. Das Christentum, konkurrierend aber auch Judentum und Islam, standen vor der Aufgabe, das als von Gott geoffenbart aufgefasste Wissen in ihre eigene Lebenswelt zu integrieren, um es als Reflexionsraum und Handlungsgrundlage aktuell zu halten. Damit der Kanon Orientierung bieten und sozial integrierend wirken konnte, war es notwendig, die in ihm formulierten Überzeugungen und Normen immer wieder neu ins Verhältnis zu setzen zu den sich historisch wandelnden sozialen Ordnungen und kulturellen Praktiken. Das Produkt dieser fortwährenden Adaptionen bezeichnen wir als religiöses Wissen: jene Über-Setzung, die einen Kanon für soziale Gruppen handlungsleitend machte – ohne freilich zeitgleiche gegenläufige Tendenzen je ganz außer Kraft setzen zu können: Religiöses Wissen im Prozess ist dynamisch und umstritten.

Ausgangspunkt für die Experten ist das »Offenbarungswissen«. Das Christentum, konkurrierend aber auch das Judentum und der Islam, beziehen sich auf Schriften, die als unmittelbar göttlich inspiriert betrachtet werden – mit Unterschieden, insbesondere bzgl. der Autorschaft, der Methoden und Grenzen der Auslegung, der Übersetzung, des Verhältnisses von Theologie und Recht etc. ⁶⁶ In ihnen ist ein Kanon von Offenbarungswissen definiert, dem höchste Dignität zugesprochen wird: Im Selbstverständnis der Religionen ist in diesen als heilig begriffenen Schriften ein Wissen fixiert, das Gott als Offenbarung von sich selbst und seinem Heilsplan gegeben habe. Die Menschen gelten nicht als Produzenten, sondern als Empfänger dieses Wissens; ihre Annahme und Zustimmung wird in den Begriffen des Glaubens und des Gehorsams gefasst. Das von Gott geoffenbarte Wissen gilt zudem als umfassend, unfehlbar, unveränderlich und unbedingt verehrungswürdig, in dieser Ehre aber auch als verletzlich. Innerhalb allen verfügbaren menschlichen Wissens wird diesem Offen-

⁶⁴ Von Stietencron, Begriff der Religion (wie Anm. 58), S. 112.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. z. B. WISSEN ÜBER GRENZEN. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, hrsg. von Andreas Speer (Miscellanea mediaevalia; 33). Berlin 2006.

barungswissen die höchste Relevanz zugeschrieben. Alles andere Wissen muss sich an ihm ausrichten.

Beim religiösen Wissen nun handelt es sich um dasjenige Wissen, das aus einer fortwährenden Auseinandersetzung mit einem Wissenskanon heraus entstand, der als göttliche Offenbarung galt. Als vorrangige Aufgabe dieser Bearbeitung hat Jörg Rüpke mit hoher Plausibilität die Kategorie der »Kontrolle im Symbolsystem« eingeführt.⁶⁷ Nicht der in älteren religionstypologischen Entwürfen dominierende »Mittler« des »Heiligen«⁶⁸, der in einem eindimensionalen Transzendenzbezug Kompetenz zugeschrieben erhält, sondern die arbeitsteilige Präsenz vieler Wissensträger führt zu der »Arbeitshypothese, dass eine allgemeine Funktion religiöser Spezialisten die der Kontrolle ist«. Die Kontrolle religiösen Wissens zielt wie jede soziale Kontrolle auf die Aufrechterhaltung und Identitäts- wie Grenzsicherung von Systemen. Kontrolle durch die Spezialisten wie Kontrolle der Spezialisten selbst beruhe weitgehend auf Strukturen systematischer Machtübertragung durch die religiöse Organisation: in Theologie und Bildung, Recht und Liturgie, Bild und Literatur, und damit als Transfer in die und dann Transformation innerhalb der Erfahrungsräume der Laien. Neben der Zuschreibung von Amtsscharisma (Max Weber) dürfte jegliche Form des Wissens und des Wissensaustausches mit Nicht-Spezialisten oder Spezialisten und Machträgern anderer gesellschaftlicher Bereiche von entscheidender Bedeutung sein: Die bekannten Beispiele reichen von der karolingischen *correctio* über die neuen Pastoralstrategien in Auseinandersetzung mit den häretischen Armutsbewegungen bis zur Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, von Reformation und Konfessionalisierung bis hin zur Aufklärung und ihrer Frage, ob es ein aller konkreten Religion vorgelagertes religiöses Wissen als »Ursuppe« menschlicher Religion (und gleichzeitig als Fundierung eines allgemeinen Religionsbegriffs) gegeben habe. Ausbildung, Professionalisierung und Monopolisierung von Wissen sichern diese Struktur.

Auf der anderen Seite wird diese Struktur, deren Bekanntheit und Akzeptanz man weitgehend voraussetzen darf, durch weit weniger erforschte und bekannte Gegenprozesse nicht nur konterkariert, sondern auch in Gang gehalten. Transfer und Transformation religiösen Wissens in der Vormoderne sind nicht nur durch die *continuatio*, sondern auch durch die *renovatio* und die *reformatio* gekennzeichnet. Diese zeitgenössische Begriffsbildung insinuiert bewusst eine Begrifflichkeit der Kontrolle und Korrektur, weil kennzeichnend für die Vormoderne ist, »neues« Wissen als Rückkehr zu den Ursprüngen erscheinen zu lassen. Diese Doppelschichtigkeit von *continuatio* – *reformatio* – *renovatio* als Begriffs- und Handlungsfeld religiöser Wissensträger auf der einen Seite, deren faktisch erhebbarer Struktur auf der anderen Seite jedoch *innovatio* und *creatio* in sich birgt, gilt es systematisch und exemplarisch zu untersuchen. Ob Transfer und Transformation religiösen Wissens Rückkehr oder Wandel bedeutet, ob Wandel stattfindet, obwohl Rückkehr behauptet wird, ob und wie in diesen Prozessen markante Zugewinne von Rationalität und Pluralität begründet liegen – alles dies gilt es zu erheben.

Das Verhältnis von Variabilität und Stabilität, von Kontrolle und Innovation rückt damit in die Mitte eines Erkenntnisprozesses, welcher das alte Schema ablösen könnte, die

67 Rüpke, Historische Religionswissenschaft (wie Anm. 59), S. 131 f.

68 Zu Typen (Religionsstifter, Reformator, Prophet, Zauberer/Wahrsager, Heilige, Priester etc.) vgl. ebd., S. 128–130.

spezifisch abendländisch-westliche Rationalität sei nur gegen die religiösen Logiken und Geltungsansprüche durch Säkularisierung des Wissens zu erzielen gewesen. Die Entwicklungspotentiale religiösen Wissens wurden, systemimmanent, im Christentum, im Judentum und im Islam stets als Rückgriff auf die idealisierten Ursprünge konstruiert. Auch die interreligiös wechselseitigen Wissenskonzurrenzen und -inspirationen – man denke nur an den Zugewinn alten antiken Wissens durch die in der Reconquista gestifteten Kulturkontakte oder an die humanistischen Lerneffekte des antijüdischen Bücherstreits – wurden als Kontroll- und Ausschlussverfahren gestaltet. Faktisch aber ging daraus eine dynamisierende Wirkung hervor, die sich keineswegs allein auf Stabilisierung, sondern auch auf evolutiven und kreativen Zugewinn richtete. Wenn sich diese Wechselwirkungen analytisch entflechten lassen, wird daraus eine Neubewertung des Verhältnisses von bisherigen Vorstellungen vom Mittelalter und von der Frühen Neuzeit im Kontext eines Konzeptes der »wissensgesteuerten Vormoderne« folgen. Es würde sich aber auch unsere Vorstellung des Verhältnisses von Vormoderne und Moderne erheblich wandeln.

Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass die implizierte Normierung im Laufe der Geschichte immer wieder unterlaufen wurde – und zwar sowohl im Transfer von Texten als auch in deren Transformation in Bilder und Rituale. Der Normierung religiösen Wissens standen stets Prozesse der interiorisierenden Anverwandlung und individualisierenden Aneignung sowie der gruppenspezifischen und systemischen Ausdifferenzierung von Wissen entgegen.⁶⁹ Daher ist religiöses Wissen als das Produkt eines komplexen Aushandlungs- und Diffusionsprozesses zwischen Experten und Nicht-Experten zu begreifen: Jede Zeit und jede soziale Gruppe stand vor der Aufgabe, das als von Gott geoffenbart aufgefasste Wissen in ihre eigene Lebenswelt zu integrieren, um es als Reflexionsraum und Handlungsgrundlage aktuell zu halten. Damit es intellektuell Orientierung bieten und sozial integrierend wirken konnte, musste dieses Wissen, obgleich als intangibel markiert, dennoch an neue soziale und kulturelle Rahmenbedingungen angepasst werden: Es war notwendig, den Kanon und die in ihm formulierten Überzeugungen, Werte und Normen immer wieder neu ins Verhältnis zu setzen zu den sich historisch wandelnden sozialen Ordnungen und kulturellen Praktiken. Das reflektierte Bewältigungshandeln dieser fortwährenden Adaptationen ist als religiöses Wissen zu begreifen: Es war jene zeitgemäße Über-Setzung, die einen Kanon überhaupt erst für eine bestimmte soziale Gruppe handlungsleitend machte – ohne freilich zeitgleiche gegenläufige Tendenzen je ganz außer Kraft setzen zu können.

Daher ist das Verhältnis von Experten- und Breitenwissen neu und anders zu thematisieren, nicht mehr nur als Sedimentierungsprozess modernisierender Disziplinierung und retardierender Verweigerung. Vielmehr waren auch die Nicht-Experten an der Produktion religiösen Wissens immer beteiligt – wengleich in je eigener Weise: Definition, Deutungskompetenz und Autorität dieser beiden Gruppen unterlagen im Untersuchungszeitraum starken Schwankungen; und sie konnten sehr umstritten sein. Die Nicht-Experten schöpften ihr

⁶⁹ Vgl. z. B. Andreas HOLZEM, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: Christentum als Buchreligion (wie Anm. 7), S. 225–262; HANDLUNG UND WISSENSCHAFT. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert, hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; 29). Berlin 2008.

religiöses Wissen als Grundlage von Diskurs und Praxis nur zum Teil aus der Belehrung durch Experten und deren institutionalisierte liturgische Praxis. Daneben existierten stets andere, teils umkämpfte Wege der Wissensvermittlung (Bibelepik, Kreuzzugsliteratur, geistliches Spiel, aber auch Vision, orale Tradierung, Magie etc.). In den Gesellschaften des vor-modernen Europa gab es unterschiedliche Geschwindigkeiten und Sprachen der Wissensentwicklung, Kern- und Randzonen des Wandels, Verzögerung und Dynamisierung. Religiöse Expansionen und Konflikte führten zu scharfen Umbrüchen. Christentümer konkurrierten nicht nur mit Judentum und Islam, sondern auch mit ›Heidentum‹ und ›Häresie‹, das Latein mit den Volkssprachen. Spät christianisierte Gesellschaften (Skandinavien) oder Gesellschaften in religiös umkämpften Regionen (Iberische Halbinsel, Südosteuropa) stellten Kontakt-, aber auch Konfliktzonen religiösen Wissens dar. Experten der Philosophie und Naturwissenschaft konkurrierten mit theologischen Experten ebenso wie beide Gruppen mit Alltagsüberzeugungen, die sich auf andere Autoritätsformen als Bücher und Institutionen stützten. Zudem berührt die Unterscheidung von Experten und Nicht-Experten zentral die Kategorie des Geschlechts: Männer und Frauen hatten nicht nur unterschiedlichen Zugang zu religiösem Wissen, sondern auch sehr unterschiedliche Chancen, als Experten in diesem Feld Anerkennung zu finden.⁷⁰ So hoch der Stellenwert ist, welcher der Religion für die Kulturen der

70 Vgl. aus der jüngeren Forschung zur Frauenbildung und zur religiösen Autorität von Frauen z. B. Christina LUTTER, *Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 43). Wien 2005; DIES., *Mulieres fortes, Sünderinnen und Bräute Christi. Kulturelle Muster und spirituelle Symbolik in mittelalterlichen Geschlechterkonzepten*, in: *Religion. Kultur. Geschlecht* (10. Fachtagung des Arbeitskreises Geschlechtergeschichte in der Frühen Neuzeit), hrsg. von Monika Mommertz/Claudia Opitz. Frankfurt/M. 2007, S. 51–70; OBOEDIENTIA. *Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, hrsg. von Sébastien Barret/Gert Melville (*Vita regularis, Abhandlungen*; 27). Münster 2005; STUDIEN UND TEXTE ZUR LITERARISCHEN UND MATERIELLEN KULTUR DER FRAUENKLÖSTER IM SPÄTEN MITTELALTER. *Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*, 24.–26. Febr. 1999, hrsg. von Falk Eisermann/Eva Schlottheuber/Volker Honemann (*Studies in Medieval and Reformation Thought*; 99). Leiden 2004; FROMME FRAUEN – UNBEQUEME FRAUEN? *Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, hrsg. von Edeltraud Klueting (*Hildesheimer Forschungen*; 3). Hildesheim 2006; FRAUEN UND KIRCHE, hrsg. von Sigrid Schmitt [*Hirbodian*] (*Mainzer Vorträge*; 6). Mainz 2002; STÄDTISCHE GESELLSCHAFT UND KIRCHE IM SPÄTMITTELALTER, hrsg. von Sigrid Schmitt [*Hirbodian*] (*Geschichtliche Landeskunde*; 62). Stuttgart 2008; Eva SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des »Konventstagebuchs« einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig 1484–1507* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 24). Tübingen 2004; Barbara STEINKE, *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe; 30); Tübingen 2006; Renate DÜRR, *Prophetie und Wunderglauben. Zu den kulturellen Folgen der Reformation*, in: *Historische Zeitschrift* 281 (2005), S. 3–32; DIES., *Laienprophetien. Zur Emotionalisierung politischer Phantasien im 17. Jahrhundert*, in: *Performing Emotions. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Politik und Emotion in der Frühen Neuzeit und in der Moderne*, hrsg. von Claudia Jarzebowski/Anne Kwaschik. Göttingen 2012 [im Druck]; Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert* (*Bürgertum, NF 2*). Göttingen 2005; GENDER IN TRANSITION. *Discourse and Practice in*

Vormoderne gemeinhin zugemessen wird: Die Transfers und Transformationen, welche je neu die Produktion religiösen Wissens in Auseinandersetzung mit dem Offenbarungswissen ermöglichten, sind bislang nicht systematisch und kulturübergreifend untersucht worden – vor allem nicht im Hinblick auf die langfristige wissenssoziologische Wirkungsgeschichte der Diskursivität von Normierung und nicht normierbarer Aneignung.

3.2.3 *Transfer und Transformation religiösen Wissens*

Als Anwege einer modernen Wissensgesellschaft sind daher auch jene Formen, Institutionen und sozialen Prozesse zu betrachten, in denen religiöses Wissen selbst weitergegeben, aktualisiert und historischem Wandel angepasst wurde. Anders als das Offenbarungswissen, generell in Texten gespeichert, wurde religiöses Wissen in unterschiedlichsten Formen tradiert: neben den Manuskripten und gedruckten Büchern auch in mündlichen Erzählungen, Bildern, Handlungsrouniten und Ritualen. Welche dieser Medien aber wie und wozu genutzt wurden, darin unterschied sich das Christentum nicht nur erheblich von Judentum und Islam; auch in den konkurrierenden Gruppenbildungen des Christentums selbst, unter denen die Trennung vom griechischen Osten und die nachreformatorischen Konfessionen besonders prägend wurden, blieben diese Fragen heftig umkämpft. Außerdem bargen die verschiedenen Formen der Vermittlung religiösen Wissens im gesprochenen Wort, im schriftlichen Text, im Bild und im Ritual je eigene Potentiale des Wissenstransfers für Experten und Nicht-Experten und unterlagen je eigenen Regeln und Bedingungen der Rezeption.⁷¹ Daher wurde religiöses Wissen, wenn es zeitlich, räumlich und sozial oder von einer Vermittlungsform in eine andere transferiert wurde, nicht selten auch in seinen Inhalten transformiert.⁷² Die Untersuchung solcher mehrschichtigen Prozesse des Transfers und der Transformation bietet einen Schlüssel für das Verständnis der religions- und kulturgeschichtlichen Dynamik Europas.⁷³ Denn die Methoden, Verfahren und Praxisformen, die

German-speaking Europe, 1750–1830, hrsg. von Ulrike Gleixner (Social history, popular culture, and politics in Germany). Ann Arbor 2006; GENDERING TRADITION. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus, hrsg. von Ulrike Gleixner (Perspektiven in der neueren und neuesten Geschichte; 1). Korb 2007.

71 Vgl. z. B. RAUM UND KONFLIKT. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von Christoph Dartmann/Marian Füssel/Stefanie Rüter (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme; 5). Münster 2004; REFLEXION UND INSZENIERUNG VON RATIONALITÄT IN DER MITTELALTERLICHEN LITERATUR. Blaubeurer Kolloquium 2006, hrsg. von Klaus Ridder/Susanne Köbele/Eckart C. Lutz (Wolfram-Studien; 20). Berlin 2008.

72 Vgl. z. B. BEWEGLICHKEIT DER BILDER. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des ›Welschen Gastes‹ von Thomasin von Zerclaere, hrsg. von Horst Wenzel (Pictura et poesis; 15). Köln/Weimar/Wien 2002; VISUAL CULTURE AND THE GERMAN MIDDLE AGES, hrsg. von Kathryn Starkey (The new Middle Ages). New York 2005.

73 Vgl. z. B. Johannes FRIED, Das Mittelalter. Geschichte und Kultur. München 2008, S. 9 f., 544–558; Wilfried HARTMANN, Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der karolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; 58). Hannover 2008, S. 1–3.

für Transfers und Transformationen religiösen Wissens entwickelt wurden, bargen gleichzeitig das Potential, die Priorität und Intangibilität des geoffenbarten, in heiligen Schriften fixierten Wissens der Konkurrenz sich ausdifferenzierender Wissenssysteme auszusetzen und schließlich zu unterwerfen. Dabei spielten die großen Kontroversen des diskursiven Wissens geistlicher Experten⁷⁴ eine ebenso zentrale Rolle wie die Aneignungskonflikte um das praktische Wissen.⁷⁵ Für den konkreten Aufweis scheinen folgende Arbeitsgebiete besonders vielversprechend zu sein:

Erstens verdienen jene Institutionen und sozialen Gruppen besondere Aufmerksamkeit, in denen sich die Produktion und der Transfer religiösen Wissens vollzog. Im vormodernen Europa entstanden Institutionen für die Ausbildung von Experten religiösen Wissens, welche auch Produktion und Transfer dieses Wissens für andere Gruppen normierten: im Christentum fast alle Bildungseinrichtungen wie Kloster- und Kathedralschulen, später Universitäten, konfessionelle Schulen und akademische Gymnasien. Diese Institutionen trugen zwar dazu bei, der Vermittlung religiösen Wissens einen relativ stabilen Rahmen zu geben; eine vollständige Kontrolle vermochten sie jedoch, miteinander konkurrierend, nicht zu erreichen. Vergleichend muss nach den Besonderheiten der Institutionenentwicklung im Judentum und Islam gefragt werden; beispielsweise fand die formalisierte Aufteilung von Wissen in Disziplinen, an den europäischen Universitäten herausgebildet, im Bereich islamischen und jüdischen Wissens kein Pendant. Zudem haben diese Institutionen den Umgang mit religiösem Wissen nicht nur durch formale und informelle Regeln standardisiert, sondern zugleich gegenläufige Tendenzen und soziale Gruppenbildungen angestoßen. Diese Spannung unterwarf die Institutionen selbst stetem Wandel und weichte ihre normierende Funktion auf. Die daraus resultierende Dynamik konnte zu grundlegenden Umbrüchen führen: etwa zur Neustrukturierung der Klerikerbildung und Pfarrorganisation im Karolingerreich, zu den sog. häretischen Glaubensgemeinschaften wie Reformbewegungen des Hochmittelalters,

74 Vgl. z.B. Jörg OBERSTE, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, 2 Bde. (Norm und Struktur; 17). Köln/Weimar/Wien 2003; Berndt HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation* (Sammlung Vandenhoeck). Göttingen 1996; Kaufmann, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 29); Volker LEPPIN, *Martin Luther*. Darmstadt 2006.

75 Vgl. z.B. Berndt HAMM, *Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert*, in: *Praxis pietatis*, hrsg. von Hans-Jörg Niden/Marcel Niden. Stuttgart 1999, S. 9–45; DERS., *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 26 (1999), S. 163–202; *SPÄTMITTELALTERLICHE FRÖMMIGKEIT ZWISCHEN IDEAL UND PRAXIS*, hrsg. von Berndt Hamm (Spätmittelalter und Reformation, NR 15) Tübingen 2001; *SAKRALITÄT ZWISCHEN ANTIKE UND NEUZEIT*, hrsg. von Berndt Hamm (Beiträge zur Hagiographie; 6). Stuttgart 2007; *GOTTES NÄHE UNMITTELBAR ERFAHREN. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, hrsg. von Berndt Hamm/Volker Leppin (Spätmittelalter und Reformation, NR 36). Tübingen 2007; Thomas KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 97). Göttingen 2008; Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter* (wie Anm. 41); Francisca LOETZ, *Dealings with God. From blasphemers in early modern Zurich to a cultural history of religiousness*. Farnham 2009.

zum wechselseitig begründenden, aber auch konkurrierenden Verhältnis von Liturgie und geistlichem Spiel und zur Genese der Bühne als Austragungsort religiöser Konflikte, zur literarischen Entwicklung der Religionsgespräche usw. Solche Prozesse formten die Institutionen der Wissensproduktion und -vermittlung um und hatten damit auch eine Revision der Wissenskulturen zur Folge.

Zweitens gilt den Verfahren, Methoden und Techniken gesteigerte Aufmerksamkeit, die der Generierung und dem Transfer religiösen Wissens dienten und sich darin gleichzeitig verfeinerten und ausdifferenzierten. Die Produktion und der Transfer religiösen Wissens setzt die Kenntnis bestimmter Verfahrensweisen im Umgang mit Texten, Bildern und Ritualen voraus. In dem langen Untersuchungszeitraum von 800 bis 1800 veränderten sie sich tiefgreifend: In den Jahrhunderten vor dem Buchdruck konnte etwa eine Vorlage durch Ergänzungen, Streichungen, *réécriture* oder Collage in neuem Sinn umgeformt werden. Der Buchdruck konstituierte ein neues Verständnis öffentlicher Geltung; Bedeutungswandel musste nun anders gestiftet werden (Illustrationen als Kontrapunkt zum Text, Textphilologie etc.). Verfahren, entwickelt für und durch Transfer religiösen Wissens (Bildungsdiskurs, Ritual und Spiel, Erzählen etc.) fanden auch in anderen Wissensfeldern Anwendung; umgekehrt hat auch das religiöse Wissen Techniken und Gehalte importiert und anverwandelt – Filterung, Transformierung, synkretistische Pluralisierung im Gefolge. Dadurch entstanden enorme Freiräume, um die zeitlichen, räumlichen, sozialen und intermedialen Wissenstransfers für konkurrierende Interpretationen und Deutungen zu öffnen – Freiräume, die es auf lange Sicht schließlich auch ermöglichten, das Offenbarungswissen selbst zu kritisieren und in seinem Autoritätsanspruch in Frage zu stellen.

Schließlich kam es drittens zu erheblichen Wechselwirkungen und Grenzverschiebungen zwischen religiösem Wissen und anderen Wissensfeldern, die ihre Plausibilität aus je eigenen lebensweltlichen Bezügen generierten. Auch wenn im vormodernen Europa ein Wissen ohne Referenz auf die Religion letztlich kaum vorstellbar war, waren keineswegs alle Bereiche der Lebenswelt in gleichem Maß durch religiöses Wissen formiert. So konnten etwa alltägliche Handlungen wie der Ackerbau, die Konservierung von Speisen, Bautechnologie oder überhaupt handwerkliche Kenntnisse, aber auch die Kräuter- und Heilkunde, Körperwissen, Magie, Geldgeschäfte, Kameralistik usw. eigenen Regeln und Erfahrungswerten folgen. Die daraus resultierende Spannung zwischen lebensweltlichen Erfordernissen oder eingeschliffenen Praktiken, aber auch theoretischen Einsichten und Konzepten der religiösen Denkform und ethischen Normierung trug zur Dynamisierung des religiösen Wissens bei und ließ neue Formen der Wissensorganisation entstehen.

Der lange Zeitraum der pragmatisch bestimmten Vormoderne ermöglicht es, verschiedene Dispositionen auf diachroner, aber auch auf synchroner Ebene miteinander zu vergleichen: Hierzu gehört die Integration paganer Wissensbestände im Rahmen der christlichen Missionierung genauso wie die Konfrontation des aristotelisch fundierten Natur- und Weltbildes mit den Entdeckungen von Kontinenten und Planetenkonstellationen in der Frühen Neuzeit, nicht zuletzt umgekehrt die Frage, inwieweit das feste Vertrauen in die Existenz und Rationalität Gottes die empirischen Naturwissenschaften gefördert hat und einen Rahmen bereitstellte für die Akzeptanz eines Expertenwissens, das nicht (mehr) primär religiösen Prärogativen folgte. Solche Interferenzprozesse veränderten auch die Nutzung der verschiedenen Medien wie Text, Bild und Ritual, die in den verschiedenen Wissenskulturen teils

privilegiert, teils aber auch marginalisiert, in jedem Fall aber signifikant verändert und weiterentwickelt wurden.

Eine solche Transfer- und Transformationsdynamik des religiösen Wissens lässt sich – gegen Friedrich Nicolai – nicht mehr als verworrenes Bekenntertum qualifizieren, das Müßiggang und Geschäftemacherei nur mühsam verbirgt.