

Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung

Von

Andreas Holzem

Die geläufige Epochenimagination „Frühe Neuzeit“ bewegt sich im Raster dreier großer Zahlen: 1500/17, 1648, 1800/06. Sie alle markieren einschneidende Themen der Gesellschaftsgeschichte des Christentums, der deutschen zumal: die Reformation, den Westfälischen Frieden als Ende eines Religionskrieges, die Französische Revolution und in ihrem Gefolge die Säkularisation. Und so dürfte man erwarten, daß sich gerade der Religionshistoriker am derzeit dominierenden Epochenkonzept „Frühe Neuzeit“ erbaut die geistigen Hände wärmt. Bei näherem Zusehen auf die Forschungslandschaft aber ergeben sich im Blick auf alle drei erhebliche Probleme. Sehr skizzenhaft sollen diese im folgenden markiert werden, vor allem für das 17. und 18. Jahrhundert auch im Hinblick auf eigene regionalgeschichtliche Forschungsergebnisse. Das Fazit versucht dennoch, die „Frühe Neuzeit“ aus der Perspektive der Christentumsgeschichte typologisch zu klassifizieren und spezifische Besonderheiten gegenüber Mittelalter und Moderne herauszuarbeiten. Das zwingt zu teils geradezu lakonisch knappen Bezügen auf die umfangreiche Landschaft der Überblicksdarstellungen und Detailstudien.

I. 1500/1517 – Die Reformation und der Beginn der Frühen Neuzeit

Als Gerhard Ritter nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg Martin Luther als den „ewigen Deutschen“ beschrieb, der schlechthin „wir selber“ sei, griff er auf eine Epochenimagination zurück, die bereits Heinrich von Treitschke in seiner nationalprotestantischen Lutherdeutung zum 400. Geburtstag des Reformators am 7. November 1883 über „Luther und die deutsche Nation“ formuliert hatte: Luther sei, in einer brisanten Verflechtung von Religiösem und Politischem, das Idealbild von „deutschem Wesen“ und „deutschem Glauben“, der „urwüchsige deutsche Bauernsohn“, in dessen „tiefen Augen [...] der alte Heldenmut der Germanen [blitzte]“, der Inbegriff der deutschen Kultur, „Blut von unserem Blute“, der Garant von wissenschaftlicher und bürgerlicher Freiheit. Und, so Treitschke, „weil die historische Welt die Welt des Willens ist, weil nicht der Gedanke, sondern die Tat das Schicksal der Völker bestimmt, darum beginnt die Geschichte der modernen Mensch-

heit nicht mit Petrarca, nicht mit den Künstlern des Quattrocento, sondern mit Martin Luther“.¹

Es war diese Perspektive, welche 1500 als Epochengrenze in die Geschichtswissenschaft einführte und gleichzeitig festlegte, daß das Epochale daran zunächst einmal auf einem religiösen Ereignis fußte: Es war – wie immer man es nimmt – die „Wiederentdeckung des reinen Evangeliums“ oder der Aufstand gegen den „Papstesel zu Rom“, der die Zeit um 1500 als Beginn der Neuzeit und das *medium aevum* als irgendwie despektierliche Zwischenzeit qualifizierte. Auf diesem Wege wurde einer konfessionsgeprägten Weltansicht der Charakter der Wissenschaftlichkeit beigelegt, obwohl sie zunächst der alerten Angriffslust der Humanisten gegen die „Dunkelmänner“ und dann dem Selbstbild der protestantischen Aufklärung entsprungen war, mit der Reformation beginne die Epoche der Gewissens- und Geistesfreiheit. Erst Heiko Oberman hat endgültig sehen gelehrt, daß das mit Luthers Selbstverständnis nichts gemein hatte – nicht etwa als Mann der Neuzeit, sondern als Prediger der Endzeit hat er sich stets gesehen.²

Für das katholische Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts war 1500 eine Zäsur mit umgekehrten Vorzeichen. Johannes Janssen faßte in seiner „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“³ die Vorreformationszeit, von der protestantischen Nationalhistorie einseitig zu einer Periode des Verfalls stilisiert, in genauer Umkehrung als die eigentlich reformatorische Phase der deutschen Kirche wie Gesellschaft wie Nation. Das Spätmittelalter erscheint als eine geistige, kulturelle, soziale und politische Blütezeit. Um so ungeheuerlicher mußte erscheinen, worauf Janssen sie zurückführte, nämlich auf „die noch alle Gemüther beherrschende Lehre der

¹ Hartmut Lehmann, „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hrsg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 162.) Göttingen 2000, 91–103. Dort auch die Belege für Treitschkes Luther-Rede: 102, 92, 95f., 93.

² Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1982, 17–21.

³ Johannes Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 1: Deutschlands allgemeine Zustände beim Ausgang des Mittelalters. 15., stark vermehrte Aufl. Freiburg 1890, Bd. 2: Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. 15., verbesserte Aufl. Freiburg 1889, Bd. 3: Die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und der Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555. 15., vermehrte Aufl. Freiburg 1891, Bd. 4: Die politisch-kirchliche Revolution seit dem sogenannten Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 bis zur Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580 und ihre Bekämpfung während dieses Zeitraumes. 13., verbesserte Aufl. Freiburg 1890, Bd. 5: Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung seit der Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580 bis zum Beginne des dreißigjährigen Krieges im Jahre 1618. 1. bis 12. Aufl. Freiburg 1886, Bd. 6: Kunst und Volksliteratur bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges. 1. bis 12. Aufl. Freiburg 1888. (Weitere Bde. ergänzt und hrsg. durch Ludwig Pastor).

Kirche von der Verdienstlichkeit der guten Werke für das ewige Leben“.⁴ Der gesamte Komplex von Frömmigkeit, Wissenschaft, Nationalleben, Kunst und Sozialfürsorge wurde eingebunden in die katholische Rechtfertigungslehre, was den Protestantismus als Abirrung von der ideellen Schubkraft wahrer Humanität scharf abgrenzte. Diese Theorie war ein gewaltiger und aktualistischer Angang des weltanschaulichen Gegners: Die Blütezeit des späten 15. Jahrhunderts beruhte auf einem Theologoumenon, welches die lutherische Reformation gezielt zerstört hatte. Bei Janssen wurde die Reformation zum Fanal des Verfalls in jeder Beziehung, zur einleitenden Periode geistigen Abbruchs und Substanzverlustes, kultureller und sittlicher Verwilderung, politischer Fürsteneozentrik und sozialer Verelendung. In seinen Briefen spricht Janssen von der „Spitzbubengalerie des 16. Jahrhunderts“ und von den „Wut-, Sauf- und Fluchgesellen“⁵ im protestantischen Lager, und Bismarck erschien als direkter Nachfahre dieser Reformationsfürsten.⁶

Ich kann hier nur andeuten, in welchem Maß die jüngere Spätmittelalter- und Reformationsforschung diese in allem Bewertungsstreit doch einmütige Haltung, die Reformation als Zäsur und als Beginn der Neuzeit zu betrachten, aufgelöst hat. Dabei spielt es praktisch kaum eine Rolle, ob man mit Berndt Hamm die Tendenzen zur „normativen Zentrierung“ von Religion und Gesellschaft zur Frömmigkeitstheologie analysiert und dennoch das „Systemsprenge“ bzw. den „Systembruch“ der Reformation festhält⁷, ob man mit Bernhard Jussen und Craig Koslofsky nach der Auflösung und Neukonstituierung von Sinnformationen fragt, welche „das Ineinander von religiösen und moralischen Vorstellungen und sozialer Ordnung“ repetieren

⁴ Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes* (wie Anm. 3), Bd. 1, 8; vgl. *Andreas Holzem*, *Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts.* (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 35.) Altenberge 1995, 180–190, hier: 184f.

⁵ Janssen an Onno Klopp, 16. 1. 1882; Janssen an Alexander Baumgartner S. J., 6. 3. 1882; in: *Ludwig Freiherr von Pastor* (Hrsg.), *Johannes Janssens Briefe.* Bd. 1: 1847–1873. Bd. 2: 1874–1891. Freiburg 1920, hier: Bd. 2, 127, 130.

⁶ *Holzem*, *Weltversuchung und Heilsgewißheit* (wie Anm. 4), 180–187.

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

und bestätigen⁸, oder wie Thomas Lentes die produktive Kraft der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstransformation besonders betont, die dazu führte, „dass die Positionen, die im späten Mittelalter nebeneinander standen und durchaus fruchtbar aufeinander einwirkten, sich im Laufe des 16. Jahrhunderts von einander trennten“⁹ – überall werden die Theologie und die religiöse Kultur der Reformation zum Ergebnis spätmittelalterlicher Formierungsprozesse. Die entscheidende Gemeinsamkeit der Argumentation läßt sich zusammenfassen in der Einsicht, daß die diskursive und praktische Pluralität der spätmittelalterlichen Theologie und Religiosität ihren Spannungsreichtum in miteinander konkurrierende religiöse Gemeinschaften hinein entlud, welche theologisch wie institutionell in sehr unterschiedlichem Ausmaß an die divergierenden Kontinuitätslinien zum Mittelalter anknüpften, um sie in Abgrenzung und Anverwandlung als reformierend, d.h. die unverfälschte Urkirche wiederherstellend zu begreifen, zu proklamieren und zu verteidigen. Eine so perspektivierte Geschichte der Reformation – samt allen ihren sozial- und politikgeschichtlichen Implikaten – muß den Zäsurcharakter der Jahre 1500/1517 erheblich relativieren. Darum ist es für unseren Fragezusammenhang müßig, die teils heftigen internen Debatten dieser Forschungsansätze mit abzubilden.¹⁰ Entscheidend ist, daß sie alle aus der Perspektive einer Religiositäts- und Kulturgeschichte des Spätmittelalters heraus die Epochenäsur um 1500 in Frage stellen:

Berndt Hamm: „Von der Passionstheologie eines Johann von Staupitz führt die Linie unmittelbar weiter zur Kreuzestheologie Luthers.“¹¹ Bernhard Jussen deutet die Reformation als „das konflikträchtige gesellschaftliche Aushandeln neuer begrifflicher Standardisierungen“ und als einen Prozeß, in dem „eine immer schon an den Rändern präse [religiöse und gesellschaftlich-kulturelle, A. H.] Argumentationsfigur als dominante Formel durchgesetzt wurde. Auf diese Weise findet auch die große Offenheit für die reformatorischen Lehren und die allgemeine Verunsicherung, die Angst und der Hunger nach Sicherheit eine plausible Erklärung: [... nämlich] dass über viele Generationen *keine* dominante Formel für die Formulierung morali-

⁸ *Bernhard Jussen/Craig Koslofsky*, „Kulturelle Reformation“ und der Blick auf die Sinninformationen, in: dies. (Hrsg.), *Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145.)* Göttingen 1998, 13–27.

⁹ Vgl. *Thomas Lentes*, „Andacht“ und „Gebärde“. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: *Jussen/Koslofsky* (Hrsg.), *Kulturelle Reformation* (wie Anm. 8), 29–67, hier 65. Vgl. weiter *Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach*, *Gezählte Frömmigkeit*, in: *FMS* 29, 1995, 1–70.

¹⁰ Vgl. *Berndt Hamm*, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: *Andreas Holzem* (Hrsg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt 2004*, 141–155.

¹¹ *Hamm*, *Normative Zentrierung* (wie Anm. 7), 200.

scher und religiöser Ordnung zu erkennen war.“¹² Thomas Lentès schließlich verweist darauf, daß der vermeintliche reformatorische „Durchbruch“ in der „Eigendynamik und Innovation der spätmittelalterlichen Frömmigkeit begründet“ sei und „die produktive Kraft der Interiorisierungs- und Rationalisierungsprozesse der spätmittelalterlichen Frömmigkeit“ zur konsequenteren Um- und Neugestaltung des religiösen Selbst nutze – mit entsprechenden Konsequenzen für die theologische Durchdringung und Ausformulierung wie für die liturgische Praxis und die Einbindung der Religion in die politischen, sozialen und kulturellen Sphären der Gesellschaft. „Insofern bricht die reformatorische Bewegung nicht mit den spezifischen Koordinaten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; vielmehr zieht sie einlinig jenen Strang aus, der das Innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjektes – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt.“¹³

Allen Modellen ist – bei aller Kontroverse im einzelnen – die Einsicht gemeinsam, daß die reformatorische Theologie nur deshalb gruppenbildend wirksam werden konnte, weil sie den religiösen Verinnerlichungsprozeß des Spätmittelalters voraussetzen konnte. „Wenn dies alles zutrifft, dann wäre die Reformation zu allererst als ein Produkt zu begreifen, das am Ende des beschriebenen Transformationsprozesses des religiösen Ausdrucksverhaltens steht und in diesem auch zutiefst gründet.“ Erst in den Legitimitäts- und Rechtsdiskursen, die diese Entwicklung begleiten und begründen sollten, d.h. in der Erfahrungsgeschichte und in der Geschichte der religiös-sozialen Selbstpositionierung der entstehenden Konfessionsgruppen, entstanden jene Vorstellungen, welche bis in die Nationalgeschichtsschreibung hinein 1500 als Epochenäsur und die Reformation als Beginn der (Frühen) Neuzeit erscheinen ließen. Deren Dekonstruktion faßte Heinz Schilling in die provozierende Frage: „Ist damit ... die Reformation abhanden gekommen, zerrieben zwischen vorreformatorischer ‚gestalteter Verdichtung‘ des späten Mittelalters einerseits und nachreformatorischem ‚eigentlichen‘ Formierungs- und Modernisierungsschub im konfessionellen Zeitalter andererseits?“¹⁴

¹² *Jusser/Koslofsky* (Hrsg.), „Kulturelle Reformation“ (wie Anm. 8), 26.

¹³ Vgl. *Lentès*, „Andacht“ und „Gebärde“ (wie Anm. 9), 65; das folgende Zitat ebd. Vgl. weiter *Angenendt/Braucks/Busch/Lentès/Lutterbach*, *Gezählte Frömmigkeit* (wie Anm. 9), 66. Vgl. auch *Thomas Lentès*, *Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie und Bildandacht des 14.–16. Jahrhunderts*, in: *Klaus Krüger/Alessandro Nova* (Hrsg.), *Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*. Mainz 2000, 21–46.

¹⁴ *Heinz Schilling*, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?*, in: *Bernd Moeller* (Hrsg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 199.) Gütersloh 1998, 13–34, hier: 14.

Die Einsicht freilich, daß die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte allein die Epoche „Frühe Neuzeit“ nicht sinnvoll zu konstituieren vermag, wird in konfessionell getönten Deutungen mit starken optionalen Setzungen zu verleugnen versucht. Auf evangelischer Seite hat Gottfried Seebaß jüngst die oben genannten Forschungsentwicklungen zugleich zugestanden und kassiert¹⁵, um – auf der Basis von systematischen, nicht historischen Überlegungen, die einerseits auf die klassisch lutherischen *sola*-Formulierungen¹⁶ und andererseits auf entfernter Max-Weber-Rezeption beruhen – den Epochencharakter der Reformation auch über Deutschland hinaus mindestens europaweit zu retten. Dabei ist längst deutlich, daß diese *sola*-Formulierungen spätmittelalterliches Religiositätsgut darstellen, welches Luther aufnimmt, nicht (er)findet¹⁷, daß die soziale Verfaßtheit der bürgerlichen Stadtreformations auf den Entwicklungsprozessen der spätmittelalterlichen Kommunalität aufruhrt¹⁸ und daß die klassische Max-Weber-These nur sehr bedingt hilfreich ist, um die Entstehung der bürgerlich-kapitalistischen westlichen Moderne zu verstehen, ja daß diese These vielmehr ein Spiegel bestimmter kulturprotestantischer Strömungen um 1900 war.¹⁹ Auf katholischer Seite will, nun freilich in negativer Wendung, Walter Ziegler festgehalten wissen, daß die Reformation als Epochenschnitt die Einheit der mittelalterlichen *ecclesia*

¹⁵ Gottfried Seebaß, *Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 7.) Stuttgart 2006, 17–21.

¹⁶ *Sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide*.

¹⁷ Vgl. z.B. Klaus Schreiner, „Die wahrheit wirt uns menschen verkündt durch Gottes Wort mündlich und schriftlich.“ Debatten über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes in volkssprachlichen deutschen Theologien der Frühen Neuzeit, in: Holzem (Hrsg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren (wie Anm. 10), 177–223; Hamm, Normative Zentrierung (wie Anm. 7), 200*. Vgl. zur Spätmittelalter- und Reformationsrezeption im 19. und 20. Jahrhundert auch Thomas Lentjes, *Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830–1945)*, in: Berndt Hamm/Thomas Lentjes (Hrsg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*. Tübingen 2001, 1–23.

¹⁸ Vgl. z.B. Hamm, *Bürgertum und Glaube (wie Anm. 7), 15–140; Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: ders. (Hrsg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 20.) München 1992, 1–78.

¹⁹ Vgl. Joachim Radkau, *Max Weber – die Leidenschaft des Denkens*. München 2005; Gert Albert (Hrsg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen 2005; Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen 2005; Wolfgang Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*. Tübingen 2005; Guenther Roth, *Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Max Webers „Protestantischer Ethik“*, in: Bertram Schefold (Hrsg.), *Max Weber und seine „Protestantische Ethik“*. Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte der ökonomischen Rationalität. Düsseldorf 1992, 43–68.

universalis gezielt „zerstört“ habe.²⁰ Die in der Konfessionalisierungsforschung weithin behauptete strukturelle Parallelität der frühneuzeitlichen Konfessionskirchen mit ihren Zentren in Rom, Wittenberg und Genf lasse das strikt unterschiedliche Verhältnis, das diese Christentümer zur mittelalterlichen Tradition einnähmen, in einem unterschiedslos Neuen aufgehen; denn „die Frage nach der Wahrheit der Religion“, für die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts so offenkundig zentral, verschwinde hinter einem dem Strukturalismus und der sogenannten ‚zweiten Aufklärung‘ verpflichteten Relativismus, der sich nur noch für die „Ausprägung von Gesellschaft, Staat, Kultur und Brauchtum durch eine beliebige der Konfessionen“²¹ interessiere. Ziegler postuliert, aufgrund der dogmatischen Wahrheitsfrage „einen Hauptstamm und Abzweigungen davon“²² in der abendländischen Christentumsgeschichte unterscheiden zu können, muß im Rahmen dieser historischen Kontinuitätsbehauptungen aber alle jene Impulse spätmittelalterlicher Religiosität, Gesellschaft und politischen Kultur unberücksichtigt lassen, die nicht in den tridentinischen Reformkatholizismus der Frühen Neuzeit einfließen, sondern in den europäischen Protestantismen ihre Wirkungsgeschichte fanden. Man wird mit Ziegler nicht bestreiten wollen, daß die antagonistische Beantwortung der Wahrheitsfrage das 16. und 17., ja noch das frühe 18. Jahrhundert zutiefst prägten, daß der Mittelalter-Bezug in der katholischen Konfessionalisierung ein weitgehend positiver, in den protestantischen Denominationen hingegen ein weitgehend negativer war. Aber es bleibt eben auch zu berücksichtigen, daß der Identitätsausgriff auf die Urkirche und das Christentum der Antike allen Konfessionen gemeinsam war und damit keine von ihnen in ihren identitätskonkreten Ursprungsvorstellungen den Gedanken zulassen konnte, etwas mit dem 16. Jahrhundert beginnendes „Neues“ zu sein. Alles das kann im Grunde nur für eine verstärkte Berücksichtigung von Theologie-, Religiositäts- und kirchlicher Institutionengeschichte im bleibend wichtigen sozial-, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Rahmen der Konfessionalisierungsthese sprechen – der Ab-

²⁰ *Walter Ziegler*, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: Peer Frieb/Rolf Kießling (Hrsg.), *Konfessionalisierung und Region*. (Forum Suevicum, Bd.3.) Konstanz 1999, 41–53, hier 46. Diese Kritik wurde auch in früheren Publikationen weitgehend unverändert vorgetragen, vgl. *ders.*, Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. (Reformationgeschichtliche Studien und Texte, Bd.135.) Münster 1995 (zugleich: Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, Bd.198. Gütersloh 1995), 405–418; *ders.*, Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Land und Konfession 1500–1650. Bd.7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd.57.) Münster 1997, 67–90.

²¹ *Ziegler*, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese (wie Anm. 20), 42f.

²² *Ebd.* 42.

gleich von Unterschieden wird dabei an Gewicht gewinnen. Denn die von Ziegler faktisch vollzogene, von Dieter J. Weiss jüngst mit identischen Begründungen nachgespurte Rückkehr zu Konzeptionen Hubert Jedins („Katholische Reform und Gegenreformation“)²³ übersieht deren konzeptionelle Schwächen und muß jene Kritik erneut auf sich ziehen, die seit den 1960er Jahren zu Recht daran geübt worden ist.

Auf evangelischer wie katholischer Seite wird also der epochale Charakter der Reformation – verbunden mit starken Wertungen – genau dort aufrecht zu erhalten versucht, wo historische Konstruktionen erneut stark in die identitätskonkrete Memoria von Gruppen eingebunden werden sollen. Die Differenzierungsgewinne der jüngeren Forschungsgeschichte bleiben demgegenüber ganz unterbestimmt. Wenn also die Frühe Neuzeit aus einer christentumsgeschichtlichen Perspektive als um 1500 einsetzende Epoche weiter Sinn machen soll, muß sich ihr diesbezüglicher, vom Mittelalter unterscheidbarer Charakter bestimmen lassen, ohne auf die Schemata antagonistisch gefaßter Konfessionshistorien um 1900 zurückgreifen zu müssen (vgl. IV).²⁴

II. 1648 – Typologieprobleme der katholischen Konfessionalisierung

Für die Nachreformationszeit haben sich in der westdeutschen Kirchen- und Religionsgeschichte in den vergangenen zwei bis drei Forschungsgenerationen im wesentlichen drei Konzepte abgelöst: Für die katholischen Gebiete des Alten Reiches hatte sich lange Zeit die Unterscheidung Hubert Jedins zwischen „Gegenreformation“ als antiprotestantischer Rekatholisierung mittels staatlichen Zwangs und „Katholischer Reform“ als Überzeugungsarbeit innerhalb der eigenen Konfession durchgesetzt.²⁵ Schon Ernst Walter Zeeden jedoch erkannte die Problematik des Begriffes „Gegenreformation“

²³ Vgl. Dieter J. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*. Darmstadt 2005, 9–17.

²⁴ Vgl. für den katholischen Bereich Andreas Holzem, *Die Geschichte des „gegläubten Gottes“*. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hrsg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen. (Münsteraner Einführungen: Theologie, Bd. 1.)* Münster/Hamburg/London 2000, 73–103; *ders.*, *Weltversuchung und Heilsgewißheit* (wie Anm. 4), 140–194. Für die Protestantismen die forschungsgeschichtlichen Bemerkungen bei Oberman, Luther (wie Anm. 2); Moeller (Hrsg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch* (wie Anm. 14); Hermann Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2002, 9–109; Thomas Kaufmann/Harry Oelke, *Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“*. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 21.) Gütersloh 2002.

²⁵ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe*. Luzern (1946), Ndr. in: Ernst Walter Zeeden (Hrsg.), *Gegenreformation. (Wege der Forschung, Bd. 311.)* Darmstadt 1973, 46–81.

als Epochensignatur. Sein Begriff „Konfessionsbildung“ hielt dagegen die grundlegende Einsicht fest, daß die Bildung der Konfessionen nicht nur zeitlich, sondern auch strukturell ein weitgehend paralleler Vorgang war.²⁶ Die Ausgestaltung der bekenntnisgebundenen Lehrgebäude wurde begleitet von Impulsen zu einer umfassenden Verchristlichung des kirchlichen, aber auch des gesellschaftlichen Lebens. Das von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling zunächst nach Konfessionen getrennt entwickelte, nun aber in seiner relativen Gleichläufigkeit zusammengeführte Konzept der „Konfessionalisierung“ betont zusätzlich, daß die neue konfessionelle Konkurrenz tiefgreifende Folgewirkungen auch für die sozialen und politischen Institutionen hatte.²⁷ Der Konfessionalisierungsprozeß erfaßte nicht nur die getrennten Kirchen, sondern auch die Staaten und Gesellschaften, in denen sie sich einhausten. Eine einlinige Vorstellung, der zufolge die Konfessionalisierung gleichsam automatisch die Staatsbildung und die Modernisierung der Gesellschaft gefördert habe, wird heute vielfach differenziert und auch von den Nestoren des Konzepts erheblich umakzentuiert.²⁸ Aber daß Fürstenterrito-

²⁶ Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München 1965; *ders.*, *Das Zeitalter der Gegenreformation*. Freiburg/Basel/Wien 1967; *ders.*, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: *ders.* (Hrsg.), *Gegenreformation (wie Anm. 25)*, 85–134; *ders.*, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd. 15.)* Stuttgart 1985.

²⁷ Zum Begriff: Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ARG 68, 1977, 226–252; *ders.*, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ZHF 10, 1983, 257–277; *ders.*, *Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment*, in: *The Catholic Historical Review* 75, 1989, 383–404; *ders.*, *Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas*, in: *Saeculum* 43, 1992, 231–255, hier: 248–253; *ders.*, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: Reinhard/Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 20)*, 419–452; Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: HZ 246, 1988, 1–45; *ders.*, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: Reinhard/Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 20)*, 1–49; Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 12.) München 1992. – Zur interkonfessionellen Erprobung: Heinz Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 195.) Gütersloh 1986; Hans Christoph Rublack (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197.) Gütersloh 1992; Reinhard/Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 20)*.

²⁸ Vgl. z. B. Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung des lateinischen Christentums und das Werden des frühmodernen Europa – Modernisierung durch Differenzierung, Integration und Abgrenzung*, in: Richard Schröder/Johannes Zschuber (Hrsg.), *Was hat*

rien, geistliche Herrschaften und Reichsstädte in der konfessionellen Gemengelage des Alten Reiches und im Prozeß der Ausbildung der europäischen Großkonfessionen ihrerseits tiefgreifendem Wandel unterlagen, ist zu einer Grundeinsicht der Forschung geworden, selbst dort, wo das Konfessionalisierungskonzept als solches, teils freilich nicht ohne Verkürzungen, substanziell in Frage gestellt wurde.²⁹ Die Validität des Konzeptes für die gesamteuropäische Religionskultur und Staatenbildung ist ein eigenes Thema, das vor allem im Umfeld des Jubiläums des Westfälischen Friedens diskutiert wurde.³⁰

Gleichzeitig aber taugt der Konfessionalisierungsbegriff beim derzeitigen Diskussionsstand kaum durchgehend, um die Frühe Neuzeit religionsgeschichtlich als Epoche zu charakterisieren.³¹ Das erste Problem liegt darin, wie Religion, Politik und Gesellschaft bzw. Kultur zueinander ins Verhältnis

uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden. (Religion – Staat – Kultur, Bd. 2.) Münster/Hamburg/London 2003, 97–115, hier 112–115. Er beschreibt hier die Folgen der Konfessionalisierung als Differenzierung, welche Integration und Separation und darin Partikularisierung und Autonomisierung beförderte; am Modernisierungs- und Staatsbildungspotential dieser Prozesse wird hier freilich entschieden festgehalten.

²⁹ Wichtige Teilproblematisierungen bei *Heinrich Richard Schmidt*, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265, 1997, 639–682; *Thomas Kaufmann*, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: Theologische Literaturzeitung 121, 1996, 1008–1025 und 1112–1121; *Anton Schindling*, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: Schindling/Ziegler (Hrsg.), Die Territorien (wie Anm. 20), 9–44; *Helga Schnabel-Schüle*, Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung, in: Frieb/Kießling (Hrsg.), Konfessionalisierung und Region (wie Anm. 20), 23–40; *Rudolf Schlögl*, Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande, in: ARG 91, 2000, 238–284; *Frauke Volkland*, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 210.) Göttingen 2005, 9–30. Zur über- wie teils auch verzeichnenden Fundamentalkritik bei *Ziegler*, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese (wie Anm. 20).

³⁰ *Schindling/Ziegler* (Hrsg.), Die Territorien (wie Anm. 20), 7 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 49–53, 56–57.) Münster 1989–1997; *Johannes Burkhardt*, Die entpfeelte Pyramide. Kriegsziel und Friedenskompromiß der europäischen Universalismächte, in: Klaus Bußmann/Heinz Schilling (Hrsg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa. Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft (Ausstellungskatalog). München 1998, 51–60; *Heinz Schilling*, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: ebd. 13–22; *Heinz Duchhardt*, Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte. (HZ, Beihefte, NF, Bd. 26.) München 1998.

³¹ Vgl. als Versuch einer die bisherigen Probleme und Weiterentwicklungen aufgreifenden konzeptionellen Neuausrichtung *Andreas Holzem*, Die Konfessiongesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKIG 110, 1999, 53–85.

gesetzt werden. Michael Prinz formulierte noch Anfang der neunziger 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.³² Das hat sich geändert; mehr und mehr ist die Religion der Frühen Neuzeit nur noch im Kontext der Staats- und Nationsbildungsprozesse Europas von Interesse. Das 1648-Jubiläum hat zu dieser Perspektivverschiebung erheblich beigetragen. Immer weniger gilt der Faktor „Religion“, näherhin der Christentumsfaktor „Konfession“, als das spezifisch Unterscheidende. Aus dem Religionskrieg wird ein Staatenkrieg des sich formierenden nationalen Mächteeuropas; Friedensverhandlungen und Friedenschluß 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 hinreichen³³:

Johannes Burkhardt begründet seine Theorie über die Friedlosigkeit Europas in der Frühen Neuzeit nicht von der Religion, sondern von der „Herausbildung der modernen Staaten“ und von ihren „Konstituierungsproblemen“ her.³⁴ Das Christentum erscheint erst dort relevant, wo es zum Stützmittel einer noch unfertigen Staatlichkeit erklärt wird: „Die frühmodernen Konfessionsstaaten nahmen die Religion für den Staatszweck in Anspruch, handelten sich damit aber auch die strukturelle Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildungen ein.“³⁵ Zugespitzt: Europas Bellizität gründete nicht auf Religion; im strengen Sinne waren die Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts keine Religions-, sondern Staatenbildungskriege, in denen Religion

³² Michael Prinz, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: Westf 42, 1992, 1–25, hier 14.

³³ Ausführlich demnächst in Andreas Holzem, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges“, in: Dieter Langewiesche (Hrsg.), Kriegstypologien. Tübingen 2006 (Lit.). Zur Religiositätsgeschichte des Dreißigjährigen Krieges vgl. weiter Anton Schindling, Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung, in: Matthias Asche/Anton Schindling (Hrsg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Münster 2001, 11–51.

³⁴ Johannes Burkhardt, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24, 1997, 509–574, hier 512.

³⁵ Ebd. 550.

eine zu überwindende „Pubertätslaune“, aber eben kein dauerhafter Charakterfehler des modernen Staates war.

Heinz Schilling teilt diesen Ansatz im Prinzip, aber der Faktor Religion wird doch stärker gewichtet. Schilling spricht vom Zusammentreffen „zweier säkularer Prozesse“: neben den „Aufstieg des frühmodernen Staates [...] auf dem Weg zum Nationalstaat des 18. und 19. Jahrhunderts“ stellt er eigenständig die „nicht weniger langfristige Veränderung um die Erneuerung von Religion und Kirche“.³⁶ Weil beide Prozesse in ihrer extremen Konfliktträchtigkeit sich jeweils auf die Gesamtgesellschaft bezogen, wurde der Krieg „endemisch“. Die Konfessionalisierungsdynamik kann, aber muß mit der Staatsbildungsdynamik nicht konform verlaufen; sie können sich wechselseitig ebenso verstärken wie stören oder ausschließen. Dementsprechend sieht Schilling um 1600 „die Konfessionskonflikte mit den Staatsbildungs- und Staatenkriegen zu [...] Weltanschauungs- und Machtkriegen zusammenfließ[en], unter denen der Dreißigjährige nur der ausgedehnteste und erbiterteste war“.³⁷ Neben die Theorie der Bellizität stellt er aber auch eine Theorie der Friedensfähigkeit Europas. Weil Politik und Religion auch institutionell und ämtertheoretisch zunehmend auseinandergehalten werden konnten, war es „die dualistische Verfassung der lateinischen Christenheit, die Raum und die entscheidende Legitimation für eine grundsätzliche Revision des politischen Konfessionalismus bot“. Diesen Grundzug der europäischen Zivilisation deutet Schilling als Zug zur Säkularisierung. Säkularisierung eliminiere Religion nicht aus der Gesellschaft, aber aus der Politik; und gerade diese Tendenz werde zur Legitimierung des pragmatischen Friedens als christlichem Frieden eingesetzt. Auch hier könnte man also zuspitzen: Die Friedenspotentiale Europas lagen nicht in der Religion, sondern gerade in ihrer Überwindung als politischem Faktor.

Hier nun zeitigen beide Modelle die gleiche Konsequenz: 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

³⁶ Schilling, *Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit* (wie Anm.30), 13. Das folgende Zitat ebd.

³⁷ Ebd. 16; die folgenden Zitate und Bezüge ebd. 17, 19f.

„Konfessionalisierung“ denn irgend Platz greifen. Der weithin akzeptierte Zäsurcharakter des Epochenjahres 1648 ist aus christentumsgeschichtlicher Perspektive weitestgehend fiktiv.³⁸

Schon für Hubert Jedin begannen die ineinandergreifenden Vorgänge der „katholischen Reform“ und der „Gegenreformation“ mit dem Trienter Konzil, gelangten mit dessen Ende 1563 zum „Durchbruch“ und reichten in der ortskirchlichen Umsetzung bis etwa 1655.³⁹ Deziert verwarf sich Jedin gegen eine Ausdehnung der „tridentinischen Epoche“ bis ins 19. Jahrhundert, gar bis vor die Tore des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wohl zu Recht betonte er die durch die Aufklärung und die Französische Revolution gesetzten Zäsuren, ließ allerdings die etwa 150 Jahre zwischen der Mitte des 17. Jahrhunderts und dem Eintritt dieser Umwälzungen als eine Phase des „Verlust[es] der geistigen Führung durch die Kirche“⁴⁰ eigentümlich im Unbestimmten. Die aus den Forschungen Ernst Walter Zeedens und seiner Schule hervorgegangene Konzeption der „Konfessionsbildung“ periodisierte nicht neu: Die Entstehung der Konfessionen reichte auch hier bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts; die vorrangig benutzten Visitationsakten schienen diese Grenzziehung quasi materiell zu bestätigen.⁴¹ Die Periodisierungsvor-

³⁸ Alle jüngeren Regionalstudien bestreiten den epochalen Einschnitt 1648, vgl. *Alexander Jendorff*, *Reformatio catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514–1630*. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 142.) Münster 2000; *Werner Freitag*, *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803*. (Studien zur Regionalgeschichte, Bd. 11.) Bielefeld 1998; *Renate Dürr*, *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 77.) Gütersloh 2006; *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, Bd. 147.) Münster 2005, 67–71; *Schnabel-Schüle*, *Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung* (wie Anm. 29), 25.

³⁹ Vgl. *Hubert Jedin* (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. 4: *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*. Freiburg/Basel/Wien 1967, 449–683, vor allem 449f. und 683; vgl. auch *ders.*, *Katholische Reformation oder Gegenreformation* (wie Anm. 25); vgl. auch die den Weg dieser Begriffsbildung nachzeichnenden Beiträge in *Zeeden* (Hrsg.), *Gegenreformation* (wie Anm. 25).

⁴⁰ *Hubert Jedin* (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. 5: *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*. Freiburg/Basel/Wien 1970, V.

⁴¹ Vgl. *Zeeden*, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung* (wie Anm. 26), vor allem 88f. (Definition und zeitlicher Ansatz); *ders.*, *Die Entstehung der Konfessionen* (wie Anm. 26); *ders.*, *Das Zeitalter der Glaubenskämpfe: 1555–1648*. München 1980; *Ernst Walter Zeeden/Hansgeorg Molitor* (Hrsg.), *Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform*. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 25/26.) 2. Aufl. Münster 1977; *Ernst Walter Zeeden/Peter Thaddäus Lang* (Hrsg.), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*. (Spätmittelalter und frühe Neuzeit, Bd. 14.) Stuttgart 1984; *ders.*, *Konfessionsbildung* (wie Anm. 26), für diesen Zusammenhang vor allem 60–66. Weitere territoriale Beispielarbeiten aus der Zeedenschule bei *Reinhard*, *Gegenreformation als Modernisierung*? (wie Anm. 27), 232.

gaben wurden so prägend, daß Alois Hahns wichtige Untersuchung über den Trierer Pfarrklerus sich ebenfalls weitgehend auf die ersten einhundert Jahre nach Trient beschränkte, allerdings erstmals konstatierte, daß innerhalb dieses Zeitraumes Konfessionsbildung auf dem Lande weitgehend ein Fehlschlag war.⁴² Auch die unter dem Leitkonzept „Konfessionalisierung“ erarbeiteten Studien nehmen die Mitte des 17. Jahrhunderts als mehr oder minder fixe Epochenschwelle.⁴³ Heinz Schilling betrachtet die 1570er/1580er Jahre als „Kernzeit“ der Konfessionalisierung; das späte 16. Jahrhundert erscheint als „Vorsattelzeit der Moderne“; mit Berndt Hamm nimmt Schilling eine „sich steigernde normative Zentrierung vom 15. bis zum 17. Jahrhundert“ an, ein Ansatz, der die spätmittelalterlichen Reformimpulse einbezieht, ohne den „Systembruch“ der Reformation einzuebnen.⁴⁴

Würde man einen solchen zeitlichen Ansatz übernehmen, müßte man für zahlreiche geistliche Territorien auf der Ebene der in Kirche und Politik dominierenden Eliten von einem über weite Strecken und für die Ebene der Pfarreien und damit die Masse der frühneuzeitlichen Christenmenschen von einer gänzlich gescheiterten Konfessionalisierung sprechen und gleichzeitig alle zeitlich späteren Wandlungsprozesse übergehen, in denen programmatisch formulierte Ziele der Konfessionalisierung gestuft und gruppenspezifisch umgesetzt wurden. Beides führte in die Irre, und so wird hier von den Quellen her ein neues Periodisierungsschema für die breite Masse der katholischen Bevölkerung vorgeschlagen. Bereits Wolfgang Brückner nahm bei der „Einkreisung des Barockfrommen“⁴⁵ wahr, daß „katholische Reform“ vor Ort, in den Pfarreien, oft erst zwischen 1600 und 1630 zu greifen begonnen habe, durch den Dreißigjährigen Krieg vielfach wieder an den Anfangspunkt zurückgeworfen worden sei und Ausläufer bis tief ins 18. Jahrhundert aufweise.

⁴² Alois Hahn, Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerrideals im westtrierischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier. (Publications de la Section Historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg, Vol. 90.) Luxemburg 1974, 383–391.

⁴³ Schindling/Ziegler (Hrsg.), Die Territorien (wie Anm. 20), 3; Schmidt, Konfessionalisierung (wie Anm. 27), 24–44.

⁴⁴ Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 27), 31–33. Vgl. Hamm, Reformation als normative Zentrierung (wie Anm. 7), 251 u. 279; ders., Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: Hamm/Moeller/Wendebourg (Hrsg.), Reformationstheorien (wie Anm. 7), 57–127, hier: 64–85. Plausible Kritik am Begriff des „Systemspengenden“, der das „Gemeinsame“ der Reformation konstituieren soll: Jussen/Koslofsky (Hrsg.), Kulturelle Reformation (wie Anm. 8), 13–27, und weitere Beiträge dieses Bandes.

⁴⁵ Vgl. Wolfgang Brückner, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des „Barockfrommen“ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Ernst Hinrichs/Günter Wiegelmann (Hrsg.), Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 19.) Wolfenbüttel 1982, 65–83, hier: 65–70.

Gerade der Zusammenhang von Konfessionskultur und Krieg markiert die zentralen Probleme einer strukturgeschichtlichen Einordnung der Konfessionalisierung des nordwestdeutschen Raumes, aber auch zahlreicher weiterer „konfessionalisierungsverspäteter“ Reichsterritorien. Westfalen war seit dem Beginn der Reformationszeit aufgrund der unterschiedlichen frömmigkeitsgeschichtlichen und politisch-dynastischen Optionen der herrschenden Eliten in seiner teilweise sehr kleinkammerigen Territorialstruktur zu einem der zentralen Konflikträume der Glaubenseinandersetzungen am Beginn der Frühen Neuzeit geworden. Die Reformations- und Konfessionsbildungskriege⁴⁶ des 16. und 17. Jahrhunderts, insbesondere der Kölnische Krieg, der Jülich-Klevische Erbfolgestreit, der Spanisch-Niederländische und der Dreißigjährige Krieg, hatten diese Tendenz zur agonalen Struktur der westfälischen Konfessionslandschaften zunächst angeheizt; erst nach 1648 durfte der Raum als religionspolitisch wirklich befriedet gelten; freilich setzten vor allem die französischen Expansionskriege das bellizistische Elend lange fort.⁴⁷

Daher dürfte eine der Besonderheiten der westfälischen Konfessionskulturen darin liegen, daß sie den Religionskrieg und sein Ergebnis, den Westfälischen Frieden von 1648⁴⁸, im Grunde strukturgenetisch voraussetzen mußten. Während für Bayern und Habsburg auf katholischer, die beiden Sachsen oder Kurhessen, dann teils auch Württemberg und natürlich die böhmischen Länder auf protestantischer Seite die praktisch zum Abschluß gekommenen Konfessionsbildungen das konfessionskulturelle Klima so ver-

⁴⁶ Zur Begrifflichkeit im Rahmen einer Typologie westlicher Religionskriege vgl. *Franz Brendle*, Um Erhalt und Ausbreitung des Evangeliums. Die Reformationskriege der deutschen Protestanten, in: ders./Anton Schindling (Hrsg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. Münster 2006, 69–90; *Franz Brendle/Anton Schindling*, *Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit*, in: ebd. 15–52.

⁴⁷ Vgl. *Burkhardt*, *Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit* (wie Anm. 34); *Holzem*, *Gott und Gewalt* (wie Anm. 33).

⁴⁸ Vgl. jüngst *Johannes Burkhardt*, *Der Dreißigjährige Krieg*. Frankfurt am Main 1992; *Bußmann/Schilling* (Hrsg.), *1648. Krieg und Frieden in Europa* (wie Anm. 30); *Duchhardt*, *Der Westfälische Friede* (wie Anm. 30); *Horst Lademacher/Simon Groenveld* (Hrsg.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568–1648*. Münster 1998, 3–19; *Konrad Repgen*, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen*. Paderborn 1998; *Heinz Medick/Benigna von Krusenstjern* (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe*. Göttingen 1999; *Asche/Schindling* (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes* (wie Anm. 33); *Axel Gotthard*, *Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation*, in: *HJb* 122, 2002, 141–172; *Johannes Burkhardt*, *Auf der Suche nach dem Dissens. Eine Bemerkung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit meinem „Dreißigjährigen Krieg“*, in: *HJb* 123, 2003, 357–363; *Martin Heckel*, *Konfessionalisierung in Koexistenznöten. Zum Augsburger Religionsfrieden, Dreißigjährigen Krieg und Westfälischen Frieden in neuerer Sicht*, in: *HZ* 280, 2005, 647–690.

schärfte, daß sie zur Voraussetzung für das Scheitern des Augsburger Religionsfriedens⁴⁹ und den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges wurden⁵⁰, gehört die Geschichte des institutionellen, mentalen und kulturgeographischen Durchbruchs mindestens der katholischen Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland in den Rahmen einer Rezeptionsgeschichte des Westfälischen Friedens. Die institutionellen Kräfte in den politischen, religiösen, spirituellen und sozialen Zentren konnten erst identitätsbildend tätig werden, als der landschaftlich mit dem Begriff ‚Westfalen‘ umrissene Nordwesten Deutschlands reichspolitisch gleichsam hatte still gestellt werden können.

Das hat möglicherweise auf den Konstituierungsprozeß konfessioneller Kulturen in erheblichem Maße strukturverändernd gewirkt. Weil der unmittelbare Anlaß der Konfessionalisierung, die Konkurrenzkämpfe um das auf beiden Seiten des Grabens beanspruchte „uralte, allein wahre und selig machende“ apostolisch gegründete Christentum, beendet war, wendeten sich die durch das religiös-politische Vertragswerk geschaffenen Voraussetzungen gleichsam nach innen. In Folge einer bereits 1555 eingeleiteten Entwicklung bedeutete der Westfälische Friede eine „Politisierung, Neutralisierung und Säkularisierung des religiösen Anliegens in der Reichsverfassung“.⁵¹ Der große Krieg, Symptom der „Krise der Religionsverfassung des Reiches“⁵², wurde beendet durch das Einfrieren der konfessionellen Besitzstände auf die Lage des Stichtages 1. Januar 1624. Das ist gewertet worden als „das krude weltliche Ergebnis allen inbrünstigen wie brutalen Ringens um die christliche Wahrheit und Einheit in Kirche und Reich, das vor vier Generationen um Ablass und Buße, Sakrament und Glaube, Schrift und Tradition begonnen hatte“, dieses Ergebnis und sein formaler Charakter aber bezeichnen gleichzeitig „die ganze Schwere der Rechtsnot der Zeit“.⁵³ Die Reichs-

⁴⁹ Vgl. Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 148.)* Münster 2004; Carl A. Hoffmann/Markus Johannis (Hrsg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg.* Regensburg 2005; Winfried Schulze, *Augsburg und die Entstehung der Toleranz*, in: Johannes Burkhardt/Stephanie Haberer (Hrsg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur. (Colloquia Augustana, Bd. 13.)* Berlin 2000, 43–60; ders., *Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der frühen Neuzeit*, in: Duchhardt (Hrsg.), *Der Westfälische Friede (wie Anm. 30)*, 115–140; Wolfgang Wüst, *Die Pax Augustana als Verfassungsmodell: Anspruch und Wirklichkeit*, in: Burkhardt/Haberer (Hrsg.), *Das Friedensfest (wie Anm. 49)*, 72–100.

⁵⁰ Instruktiv: Gotthard, *Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619 (wie Anm. 48)*, 141–172.

⁵¹ Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter.* Göttingen 1983, 199.

⁵² Martin Heckel, *Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges*, in: Konrad Repgen (Hrsg.), *Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven.* München 1988, 107–131, vor allem 107.

⁵³ Heckel, *Deutschland (wie Anm. 51)*, 200.

politik war gezwungen, Religion in weltlich-juristische Formen zu gießen, so daß „die Entkonfessionalisierung, die Entideologisierung der internationalen Beziehungen“⁵⁴ die Reichsebene prägte. Auf der Ebene der Territorien aber geschah das Gegenteil: die gänzliche Durchdringung der Politik mit religiösen Gehalten. Auf der Ebene des Reiches war man gezwungen, um des Friedens willen eine Parität zuzulassen und die Trennung der Konfessionen formal wie einen unausgetragenen *innerkirchlichen* Lehrkonflikt zu behandeln. Kurz: Außenpolitisch maß kein europäischer und deutscher Staat dem Konfessionellen noch handlungsleitende Priorität zu; gerade dadurch aber wurde das Konfessionelle „allenthalben ein wesentliches Element der Innenpolitik“.⁵⁵

Das hatte einschneidende Konsequenzen: Die Herausbildung eines Strukturgitters katholischer Konfessionskultur arbeitete sich nicht mehr am Protestantismus, sondern an der vorreformatorisch-spätmittelalterlichen Ausgangssituation religiösen Lebens und sozialer Praxis ab, wie sie als Ausgangssituation der Zeit um 1500 auf dem Land weitgehend bestehen geblieben, ja durch die Permanenz von Kriegsnot und lebensweltlicher Beeinträchtigung eher noch verschärft worden war.⁵⁶ Dem durch das Täuferreich⁵⁷ stark in Mitleidenschaft und sozialen wie geistigen Umbruch gezogenen Regionalzentrum Münster gelang erst sehr verspätet und unter schweren kommunalen Verwerfungen ein gleichsam abgeleiteter, aus Süddeutschland importierter Wandel des religiösen Stils und des damit verbundenen sozialen Habi-

⁵⁴ Konrad Repgen, Über die Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Krieges: Begriff und Konzeption, in: ders. (Hrsg.), Krieg und Politik 1618–1648 (wie Anm. 52), 1–84, vor allem 31.

⁵⁵ Konrad Repgen, Art. „Dreißigjähriger Krieg“, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 9. Berlin/New York 1982, 169–188, hier 170.

⁵⁶ Zur Kriegserfahrung und ihrer religiösen Verarbeitung vgl. generell Johannes Burkhardt, „Ist noch ein Ort, dahin der Krieg nicht kommen sey?“ Katastrophenerfahrungen und Kriegsstrategien auf dem deutschen Kriegsschauplatz, in: Lademacher/Groenveld (Hrsg.), Krieg und Kultur (wie Anm. 48), 3–19. In Westfalen: Andreas Holzem, Der Konfessionsstaat 1555–1802. (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 4.) Münster 1998, 171–219; Helmut Lahrkamp, Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden. Eine Darstellung der Jahre 1618–1648 mit 362 Bildern und Dokumenten. Münster 1997. Jüngere Fallstudien zum deutschen Südwesten *Asche/Schindling* (Hrsg.), Das Strafgericht Gottes (wie Anm. 33); Andreas Holzem, Religiöse Semantik und Kirchenkrise im „konfessionellen Bürgerkrieg“. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Horst Carl/Hans-Henning Kortüm/Dieter Langewiesche/Friedrich Lenger (Hrsg.), Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen. Berlin 2004, 233–256; ders., Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618–1648, in: Andreas Schmauder (Hrsg.), Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg. (Historische Stadt Ravensburg, Bd. 4.) Konstanz 2005, 41–74; ders., „...zum seufzen und weinen also bewegt worden“: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil, 1618–1648, in: Brendle/Schindling (Hrsg.), Religionskriege (wie Anm. 46), 191–216.

⁵⁷ Vgl. jüngst Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ring um die heilige Stadt. (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 3.) Münster 2006.

tus.⁵⁸ Das Fürstbistum Münster, das ich anhand der Sendgerichte intensiv untersucht habe⁵⁹, hat daher im um 1570 begonnenen, aber eigentlich erst nach 1648 Fuß fassenden Prozeß der Konfessionalisierung insgesamt drei Phasen durchlaufen; eine vierte Phase, engstens mit dem Ergebnis der vorausgehenden verflochten, reichte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Im folgenden wird es darum gehen, eine Typologie der Interaktionsmuster der beteiligten Personen, Gruppen und Institutionen in den einzelnen Verlaufsphasen für das Fürstbistum Münster zu skizzieren, mit anderen regionalen Forschungsergebnissen zu vergleichen und damit die Validität des Epochenjahres 1648 für die Zeit- und Verlaufsstruktur der Konfessionalisierung im Rahmen einer christentumsgeschichtlichen Qualifizierung der Frühen Neuzeit zu prüfen.

1. Anschubphase (bis nach 1650)

Die Konfessionalisierung benötigte im katholischen Raum vielfach eine extrem lange Anschubphase; das gut untersuchte Bayern muß längst darauf hin befragt werden, ob ihm nicht statt besonderer Repräsentativität eher ein Sonderstatus zuzuerkennen ist.⁶⁰ Während der angeblichen „Kernzeit“ der Konfessionalisierung konnte ein tridentinisch geprägter Katholizismus im

⁵⁸ Nach wie vor instruktiv: *Ronnie Po-chia Hsia*, Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF., Bd. 13.) Münster 1989.

⁵⁹ Einzelnachweise zum Folgenden in: *Andreas Holzem*, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800. (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33.) Paderborn 2000; *ders.*, Der Konfessionsstaat (wie Anm. 56). Zu Entwicklung und Funktion des Sendgerichts vgl. *Holzem*, Religion und Lebensform (wie Anm. 59), 55–154, dort ältere Lit. Zur Genese des bischöflichen Sendgerichtes im frühen Mittelalter jüngst sehr instruktiv: *Wilfried Hartmann*, „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter? Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900, in: *Jb. des Historischen Kollegs* 2005, 95–119.

⁶⁰ *Angelo Turchini*, Bayern und Mailand im Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung, in: *Reinhard/Schilling* (Hrsg.), Die Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 20), 394–404; *Manfred Weitlauff*, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements und österreichisch-bayerischen Gegensatzes, in: *Hubert Glaser* (Hrsg.), Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657. München 1980, 48–76; *Walter Ziegler*, Bayern, in: *Schindling/Ziegler* (Hrsg.), Die Territorien (wie Anm. 20), Bd. 1: Der Südosten. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 49.) Münster 1989, 56–70 (Lit); *Reinhold Baumstark* (Hrsg.), Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten (Ausstellungskatalog). München 1997; *Hubert Glaser*, ...*nadie sin fructo*. Die bayerischen Herzöge und die Jesuiten im 16. Jahrhundert, in: *Baumstark* (Hrsg.), Rom in Bayern (wie Anm. 60), 55–82; *Hubert Glaser/Elke Anne Werner*, Die siegreiche Maria – religiöse Stiftungen Maximilians I. von Bayern, in: *Bußmann/Schilling* (Hrsg.), 1648 – Krieg und Frieden in Europa. Textband 2: Kunst und Kultur. München 1998, 141–151; *Gerhard P. Woeckl*, Pietas Bavarica. Wallfahrt, Prozession und Ex-Voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der „Renovatio Ecclesiae“. Weissenhorn 1992.

Fürstbistum Münster nicht etabliert und stabilisiert werden. Ausschlaggebend dafür waren politische, militärische und ständische bzw. dynastische Großkonstellationen. Weder geistliche Landesherren noch ständische Zwischengewalten profitierten von konfessioneller Eindeutigkeit.⁶¹ Der Pfarrer, weitgehend abgeschlossen von frühmodernen Bildungschancen, konzentrierte seine Anstrengungen auf eine quasibäuerliche Subsistenzwirtschaft, oft unter Einschluß von Konkubinat, Elternschaft und familialen Beziehungsformen.⁶² Zugleich beanspruchte er eine kultische Stellvertreterrolle für die Gemeinde gegenüber dem Heiligen, gefaßt als religiös-materielle Austauschbeziehung zwischen Pfarrer und Dorf. Die verschiedenen Instanzen geistlicher und weltlicher Herrschaft zwangen ihm eine taktisch motivierte Uneindeutigkeit auf.⁶³ Was im späten 16. Jahrhundert christliche Religion auf der Ebene der breiten Bevölkerung bedeutete, kann beim derzeitigen Bestand an Quellen kaum über die obigen Andeutungen hinaus formuliert werden.

Die Herstellung einer „kritischen Masse“, die auf allen Ebenen den Prozeß der Konfessionalisierung unumkehrbar einleitete, bedurfte einer erst langwierig zu konstruierenden Balance verschiedenster Kräfte: *politisch*: geistliche Herrschaft als Sekundogenitur einer konfessionell eindeutigen Dynastie; *kulturell*: ein deutlich markierter neuer fürstbischöflicher Lebensstil, der primär vom geistlichen Amtsauftrag her entworfen war, und die Anpassung der geistlichen Standesvertreter des regionalen Adels an diesen Stil; *religiös/spirituell*: die Implementierung eines neuen religiös, gesellschaftlich und politisch umzusetzenden katholischen Selbstverständnisses durch die Jesuiten.⁶⁴ Deren Aktivitäten führten dazu, daß einer nachwachsenden Generation die veränderten religiösen Großkonstellationen von innen her plausibel wurden. Das Jesuitengymnasium, die marianischen Sodalitäten, die Predigtarbeit und der Umlauf religiöser Lektüre erzogen – in durchaus scharfer Auseinandersetzung mit den nun des Laxismus bezichtigten Alten – bereits unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges eine in ihren Lebenshaltungen durchgreifend veränderte Multiplikatorengeneration, die

⁶¹ Holzem, *Der Konfessionsstaat* (wie Anm. 56), 34–69, 121–169.

⁶² Holzem, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 59), 155–236. Zur „Familiarität“ des westfälischen Klerus bis ins späte 16. Jahrhundert: Freitag, *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft* (wie Anm. 38), 92–98; Holzem, *Der Konfessionsstaat* (wie Anm. 56), 284–286. Sehr instruktiv auch die an vergleichbaren Regionen durchgeführten Forschungen von Werner Freitag: *Werner Freitag, Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in: *Westf* 42, 1992, 75–191.

⁶³ Herbert Immenkötter (Hrsg.), *Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612)*. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 104.) Münster 1972 (Beispiele: 86, 88, 113, 150, 190, 242, 316, 336, 340f. 396, 400 und passim). Weitere Einzelnachweise: Holzem, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 59), 155–177.

⁶⁴ Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 58); Holzem, *Der Konfessionsstaat* (wie Anm. 56), 83–117.

tridentinischen Katholizismus in die adlige Standeserziehung und damit in das Selbstverständnis des *clerus primarius*, in das städtische Bürgertum und seine die kirchlichen Mittelinstanzen dominierenden Funktionsträger, aber über diese Gruppen und Schichten vielfach vermittelt auch in den ländlichen Pfarrklerus hineintrag.⁶⁵ „Barockfrömmigkeit“ war also „keine genuin ländliche Kulturleistung“⁶⁶, sondern ein aus städtischer Bildung und städtischen Formen hervorgewachsenes Angebot, das in den Minderstädten und dörflichen Kirchspielen in einer selektiven Traditionsaneignung mit einer gewissen Eigenständigkeit verarbeitet wurde.⁶⁷

Ein solcher Generationenwechsel der Multiplikatoren vollzog sich in einer krisenhaften Auseinandersetzung mit der älteren Klerikergeneration, ihrem Bildungsniveau, ihren geringen Ansprüchen an ihre religiöse Praxis vor dem Hintergrund deutlich gestiegener Verhaltenserwartungen, aber auch ihren familiären und sozialen Verpflichtungen, die sich aus der „moralischen Ökonomie“ einer auf vorkonfessionellen Grundlagen aufruhenden Lebensform erklären und die nicht einfach abzustreifen waren. Die harten Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges reduzierten religiöses und kulturelles Leben auf Rudimente⁶⁸; das Ergebnis war – aus der Sicht tridentinischer Reformer – oft erschreckend banal. Das Ende dieser Anschubphase fiel mit dem Ende des großen Krieges zusammen; fast ein Jahrhundert nach dem Ende des Konzils von Trient stand also wenig mehr als die personelle und institutionelle Infrastruktur bereit, mit der auf dem Land tridentinischer Katholizismus hätte umgesetzt werden können.

⁶⁵ Vgl. *Alwin Hanschmidt*, Zwischen bürgerlicher Stadtautonomie und fürstlicher Stadtherrschaft (1580–1661), in: Franz Josef Jakobi (Hrsg.), *Geschichte der Stadt Münster*. Bd. 1. Münster 1993, 249–299. Einzelbelege für diesen Prozeß der Verbindung von Familien niederadliger und bürgerlicher Reformkreise und aus ihnen rekrutierter städtischer Reformkleriker in *Holzem*, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 59), 65–103. Zum Gesamtprozeß *Holzem*, *Der Konfessionsstaat* (wie Anm. 56), 34–69, 151–169.

⁶⁶ Vgl. *Brückner*, *Zum Wandel der religiösen Kultur* (wie Anm. 45), 70–72.

⁶⁷ Das deckt sich mit jüngsten Ergebnissen der französischen Forschung: *Marie-Juliette Marrinus* beschreibt die Städte als „centre de l’action et de formation clérical“; daher sei es legitim, von einer „Contre-Réforme à deux vitesses“ zu sprechen; *Marie-Juliette Marrinus*, *Une Contre-Réforme à deux vitesses. La christianisation des campagnes et des villes dans les Pays-Bas méridionaux au 17^e siècle*, in: Jean-Pierre Massaut/Marie-Élisabeth Henneau (Eds.), *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C. I.H.E.C. (25–27 août 1994)*. Vol. 2. (Bibliothèque/Institut Historique Belge de Rome, Vol. 38.) Brüssel/Rom 1996, 355–364, hier: 364; *Marie-Élisabeth Henneau* ergänzt: „La ville et la campagne ne doivent peut-être pas être distinguées de manière aussi nette [...] La campagne se christianise au contact de la ville, plus lentement certes, mais peut-être aussi plus sûrement“; *Marie-Élisabeth Henneau*, *Christianisation des campagnes au diocèse de Liège: questions et réponses des gens d’Église*, in: Massaut/Henneau (Eds.), *La christianisation des campagnes*, 387–406, hier: 397.

⁶⁸ Lit. vgl. Anm. 46.

2. Phase der interrelativen Konfessionalisierung (bis um 1700/1715)

Die Trägerschicht katholischer Konfessionalisierung unter den geistlichen Eliten praktizierte nach 1650 etwa zwei bis drei Generationen lang einen geradezu harschen Zugriff auf Elemente, Formen und Inhalte städtischer und ländlicher Religiosität. Die Quellen dieser Zeit offenbaren in scharfen Neigungen zur geistlichen Strafe, wie massiv die obrigkeitlichen Anstrengungen waren, tridentinischen Katholizismus bis in die letzte Bauerschaft zu tragen. Stets mehr als die Hälfte, teils bis zu zwei Drittel der erwachsenen Bevölkerung waren davon betroffen.⁶⁹ Und diese teils empfindlichen Strafen, deren Auferlegung zunächst öffentlicher, später mindestens halböffentlicher Wahrnehmung unterlag, konnten in der Regel durchgesetzt und beigegeben werden. Symbolisch hohe oder öffentliche Strafen verlangten zudem glaubwürdige, umfängliche Gebärden der Selbstdemütigung und des Eingeständnisses von Schande. In diesem Zeitraum war Konfessionalisierung für die Masse der Menschen – alle Schichten – eine einschneidende religiöse und soziale Erfahrung. Der bisweilen verzweifelt-angestrenzte Tonfall der Quellen legt Zeugnis davon ab, wie heftig die Konflikte um diese Veränderungsversuche gewesen sein müssen. Hier vollzog sich, mit der Verspätung, die durch die Heranbildung von Multiplikatoren bedingt war, von neuem jener Prozeß von Unterwerfung, Aneignung und kultureller Reproduktion, der für die Adligen und Bürgerlichen als Trägerschicht der religiösen Institutionen in der Anschubphase kennzeichnend gewesen war. Diese zweite Phase ländlicher Konfessionalisierung war auf der Seite der Betroffenen von ganz unterschiedlichen Erfahrungen geprägt: von der Erfahrung, daß dörfliche Regelsysteme, und seien ihre Verhaltensstrukturen noch so „agonal“, streitbar und undifferenziert, durch neue Verhaltens- und Konfliktformen ersetzt werden sollten; von der Erfahrung eines zunächst unverständlichen Zwangs, der mit den gegebenen Lebensordnungen und -formen scharf konkurrierte⁷⁰; nicht zuletzt von der Erfahrung eines neuen habituellen und moralischen Anspruchs, der den Umgang mit dem Heiligen und dessen Integration in lebensweltliche Basisereignisse zu dominieren trachtete.

Der Einzelne und die Parochie als Ganze wurden zum „Sakralen“ in ein neues, intensiveres Verhältnis gesetzt. Die Visualisierung, Deutung und Durchsetzung einer abgegrenzten, ehrfurchtgebietenden Sakralität erscheint als inhaltliches Kernelement katholischer Konfessionalität.⁷¹ Dem entsprach ein neuer Kodex angemessenen äußeren Verhaltens und innerer Disposition gegenüber dem kirchlich vermittelten göttlichen Heil. Die Sphäre des Heiligen wurde gleichsam schärfer modelliert und abgegrenzt; man beanspruchte

⁶⁹ Vgl. *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 59), 55–154.

⁷⁰ Ebd. 285–454.

⁷¹ Ebd. 237–283.

für sie ein höheres Maß an Dignität. Das verlangte eine differenziertere Annäherung und einen durch Erziehung geformten Umgang.

Den Klerus bestimmte ein neues Standesideal: Er war als Teil dieser sakralen Sphäre herausgehoben aus dem Stand der Laien und gleichzeitig der lokale Vermittler göttlicher Zuwendung an diesen. Zahlreiche Konflikte begleiteten die Umsetzung: Der Geistliche löste sich aus seiner Eingebundenheit in die dörfliche Sozialität zunehmend heraus, verzichtete auf eine familienähnliche Hauswirtschaft und Lebensform und wechselte von einer bäuerlichen Eigenwirtschaft zu einer Renten- und Abgabewirtschaft. Seine Kleidung und sein Gebaren änderten sich ebenso wie seine Sprache, sein Bildungsvorrat und seine Vorstellung von angemessenen religiösen Vollzügen. Wo die Geistlichen noch des 16. und frühen 17. Jahrhunderts vor allem Teil des gesellschaftlichen Gefüges ihrer Gemeinde gewesen waren, nahmen sie nun – kaum weniger spannungsreich – eher eine Gegenüberposition ein; das Sendericht bestrafte mangelnde Anerkenntnis scharf.⁷² Vereinzelte Negativbeispiele im Niederklerus noch des 18. Jahrhunderts verdeutlichen Richtung und Intensität dieses auch unter den Priestern gestuft sich vollziehenden Wandels. Daraus erwuchs ebenso ein neuer Anspruch an die Laien: Im Zusammenspiel mit einer bewußt und korrekt vollzogenen Liturgie erwartete die hohe und niedere Geistlichkeit, daß der Messe und der Predigt, der Wallfahrt und der Prozession, nicht zuletzt der rituellen Begleitung der Lebenswenden von Geburt, Heirat und Sterben ungeteilte und demütig-reverente Aufmerksamkeit zuteil wurde.⁷³ Der Anspruch wurde unterstrichen

⁷² Beispiele: Bistumsarchiv Münster (im folgenden: BAM), GV Münster St. Martini A 9, Ennigerloh, 13.3.1629; A 10/31, Ennigerloh, 9.9.1733. Ebd., GV Münster St. Mauritz A 5/2, Hoetmar 18.4.1667; A 5/7, Ottmarsbocholt, 21.8.1680. Zum tridentinischen Klerus insgesamt vgl. *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 59), 177–224; *Freitag*, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft (wie Anm. 38), dort jeweils Lit.; *Ulrich Pfister*, Geschlossene Tabernakel – saubere Paramente: Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert, in: Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann (Hrsg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850. Stuttgart 2002, 115–141.

⁷³ Vgl. die grundlegenden Bewertungskriterien bei: *Wolfgang Brückner*, Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: *Jb. für Volkskunde* NF, 21, 1998, 7–32, hier: 13–20. Die Forderung „*devote ac reverenter audiendum sacrum Missæ Officium*“ konkretisierte sich in zahlreichen Einzelvorschriften für Zelebranten und Volk; vgl. *Holzem*, Religion und Lebensformen (wie Anm. 59), 383–398. Vgl. z. B. Staatsarchiv Münster (im folgenden: STAM), Fstm. Münster, Edikte B 1 Bl. 13; Bd. A 2 Bl. 76; Bd. A 3 Bl. 12. BAM, GV Bistum Münster IV. Bistumsverwaltung, Nr. 156, fol. 53v. Ebd., GV Münster St. Martini A 10/20, Ennigerloh, 30.7.1676 und Herzfeld, 7.8.1676; A 10/22, Oelde, 30.8.1690; A 10/23, Diestedde, 8.9.1691; A 11/4, Wadersloh, 13.8.1739. Ebd., GV Münster St. Mauritz A 5/4, Selm, 13.6.1674; A 5/8, Lüdinghausen, 11.10.1685 und Amelsbüren, 2.5.1689. – Als Fallstudien zur Wallfahrt: *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, Bd. 29.) Paderborn

von einer bis dahin ungekannten Prachtentfaltung selbst bescheidenen ländlichen Kirchentums: helle, klare und ausgerichtete Raumstrukturen, Farbigeit und Glanz, edle Metalle und Gewänder, eindrucksvolle Altardispositionen, Bilder und Bücher etc.⁷⁴ Alles dies verlangte nicht nur ein gewandeltes Teilnahmeverhalten und eine geschärfte Sensibilität der Kirchenleute für Schicklichkeit, sondern auch eine rationelle Bewirtschaftung. Die Kontrolle der Kirchengüter und Armenfonds erzwang moderne Formen der Administration auch auf dem Land.

Alle diese Impulse konkurrierten mit den vorrangig instrumentellen Umgangsformen und Wirkungserwartungen, welche die Pfarreingesessenen herkömmlich dem Heiligen entgegenbrachten. Man erfaßt diese religiöse Attitüde nur sehr unvollkommen, wenn man sie als magisch-animistisches (Rest-)Heidentum oder als autochthone Volkskultur gegen die geistige Welt der Eliten auffaßt und dementsprechend die weiten Landstriche Alteuropas in der Frühneuzeit gleichsam als Missionsland qualifiziert.⁷⁵ Christliche Religion hatte in einer überaus harten Welt, die nichts an Gelingen, gar Glück von sich aus gab, ihren spezifischen Ort und Zweck. Sie konnte kaum begriffen werden als spiritueller Weg innerer Gottannäherung, den zu beschreiten individualisierende Seelen-Sorge bedeutet und bewirkt hätte. Religion wurde gelebt mit einem hohen Maß an Habitualität, die sich den Menschen durch eine traditionale Sozialisation des Miterlebens und Mittuns vermittelte. Christentum erschien im Horizont des Erfahrungslernens vor allem als ein Ensemble von Praktiken, deren erhoffte Sinnhaftigkeit sich auf die räumlich enge und emotional nahe Umgebung bezog. Kirche war nicht Weltkirche, sondern eine lokale Gemeinde. Ihre Heilsbedeutung mußte immer konkret

1991; *Andreas Holzem*, Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konflikttraum zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu, in: Reinhard Blänkner/Bernhard Jussen (Hrsg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 138.) Göttingen 1998, 327-354.

⁷⁴ Eine auf liturgische Praxis, mentale Disposition und kulturelle Praktiken bezogene Bearbeitung von Kirchenräumen steht weitgehend aus. Vgl. einstweilen exemplarisch *Dürr*, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 38); *Andreas Holzem*, Die sieben Hauptkirchen Roms in Schwaben. Bildprogramm und Handlungskonzepte eines konfessionalisierten Kirchenraums, in: Renate Dürr/Gerd Schwerhoff (Hrsg.), Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit. (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, Bd. 9, H. 3/4.) Frankfurt am Main 2005, 459-496. Für Westfalen *Holzem*, Der Konfessionsstaat (wie Anm. 56), 378-384.

⁷⁵ Vgl. zu dieser kritischen Auseinandersetzung mit bestimmten Konzepten von „Volksreligiosität“ bzw. „populärer Religion“ *Andreas Holzem*, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: Theologische Quartalschrift 182, 2002, 258-270; *ders.*, Art. „Volksfrömmigkeit V. Röm.-kathol. Kirche (Reformationszeit – Neuzeit)“, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 35. Berlin/New York 2003, 214-248, 234-240; *ders.*, Personen – Beziehungen zu Personen der Überwelt, in: Peter Dinzelbacher/Michael Pammer (Hrsg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 5: 1750-1900. Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 239-285.

applizierbar sein und sich im unmittelbaren Bezugsfeld der Familie, der Nachbarschaft oder der Gemeinde und ihrer Flur niederschlagen. Das in Predigten und Edikten allseits gezeichnete Bild des Lohn und Strafe genau zu messenden Gottes, der keine Sünde übersah⁷⁶, traf sich mit einem Kultverständnis der Parochianen, das sich auf die Leistungskraft eigener religiöser Handlungen und vor allem auf das Gnadensprechen konfessionalisierter Kultakte verließ.⁷⁷ Die Individualität einer persönlichen Glaubensbiographie war dadurch nicht ausgeschlossen, weil zwischen verweigerter oder nachlässiger Partizipation und inbrünstigem Mitvollzug ein breites Repertoire an Selbstverortung im etablierten Christentum gelebt werden konnte und wurde. Die strafbewehrten Normen der geistlichen Obrigkeit wurden in einer jedem einzelnen zur Verfügung stehenden Bandbreite situativer Entscheidungen perzipiert. Dennoch wurde das Christentum vorwiegend in funktionalen Bezügen aufgefaßt. Es diente der Lebensbewältigung im weitesten Sinne und sollte den Hausbewohnern das (Über-)Leben, der Saat das Gedeihen, dem Vieh Nahrung und Gesundheit, dem Hof den Schutz und den Toten Frieden und Erlösung sichern. Obwohl religiöses Handeln von der Vorstellung von Leistung und Gegenleistung dominiert war, handelte es sich keinesfalls um einen unfrohen Schacher. Daß man mit Gott nicht pietätlos handeln konnte, ergab sich nicht nur aus dem allseits gepredigten Bild eines höchsten Richters, der zwar auch gütig, aber vorrangig auf eine undurchschaubare Weise gerecht war. Diese Einsicht wurde gestützt durch die alltägliche Erfahrung mißlingenden Lebens: Nur zu oft läßt sich das religiöse Handeln einfacher Menschen als verzweifelte Anstrengung und untertänige Bitte charakterisie-

⁷⁶ Über hundert Meß-, Prozessions-, Buß- und Gebetsanordnungen aus Anlaß konkreter und allgemeiner Katastrophen wie Krieg, Hunger, Viehseuchen, Dürre, überlange Winter und Regenzeiten (Fürstbistum Münster, ca. 1570–1800) formulierten den Zusammenhang von Tun und Ergehen, indem „der Gerechter GOTT vns wiederumb mit der scharffen Geissel [...] heimsuchet / und daß Wir ohne zweiffel solche grosse Straff durch Vnsere Vndanckbarkeit und newe schwäre Sünden werden von Gott abgenöthiget haben [...]“; Beispiel: Edikt zur Fastenordnung, zu Bittgottesdiensten, Prozessionen und Messen, 2. 10. 1692; STAM, Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 5 Bl. 25. Weitere Belege: *Holzem*, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 59), 285–310. Es handelt sich bei dieser Vorstellung um ein konfessionsübergreifendes Konzept; auch die calvinistische Sündenzucht wie die lutherische Predigt begründeten ihren Kontroll- und Strafauftrag mit der Prävention des Gotteszorns im Horizont einer durch die Vergeltungslehre begründeten Vergesetzlichung, vgl. *Heinrich Richard Schmidt*, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Bd. 41.) Stuttgart/Jena/New York 1995; *Sabine Holtz*, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*. (Spätmittelalter und Reformation, Neue Rh., Bd. 3.) Tübingen 1993.

⁷⁷ Verhaltensformen dieser Art wurden religionsgeschichtlich lange, auch von mir, als Erscheinungsform des Prinzips ‚do ut des‘ interpretiert. Wichtige kritische Beobachtungen zu Genese und Defiziten dieses Interpretaments nun jedoch bei *Dagmar Stonus*, „Do ut des“. Herkunft und Funktion eines Erklärungsbegriffs, in: *Jb. für Volkskunde* NF. 19, 1996, 41–59.

ren, deren Einlösung ungewiß blieb.⁷⁸ Weil Christentum vor allem als Kult erlebt und gedacht wurde, als (erhofft) wirksamer Vollzug von Sakramenten, Sakramentalien und Segnungen, haftete dieser ländlichen Christianität ein Zug zum Objektivismus an, der durch die Sakramentenlehre des Konzils von Trient nur verstärkt worden war: Entscheidend war der Ritus als solcher, weniger die Bereitung des inneren Selbst.⁷⁹ Insofern wurde im Priester vor allem der Kultdiener gesehen, der in einer Bringschuld gegenüber der Gemeinde stand. Materielles und Geistliches, aber auch Profanes und Heiliges gehörte ungeschieden zu einer eng verflochtenen lebensweltlichen Christianität des Alltags; konfliktreich wog man Einsatz und Ertrag ab. Gerade wegen dieses instrumentellen Religionsverständnisses erhielt die katholische Konfessionskirche nicht jene Exklusivität zugeschrieben, die sie aufgrund ihres Wahrheitsanspruchs für sich reklamierte. Eine kombinatorische Technik des Umgangs mit Leid und Kontingenz suchte Hilfe dort, wo sie sich zu bieten schien. So blieb neben der Welt der christlichen Heilsvermittlung der Kosmos des Wahrsagens und der weißen Magie lebendig und wurde komplementär zur Bewältigung und Deutung stets gefährdeten Lebens in Anspruch genommen. Entscheidend ist die Wahrnehmung, daß die Sendgerichte vermeintlich superstitiöse Handlungen bestrafen, aber den inkriminierten Praktiken ihre Plausibilität zunächst nicht nahmen. Gleichzeitig ist deutlich geworden, daß diese „Volksmagie“ keine (rest-)heidnische Gegenwelt darstellte: Sie bediente sich unbefangen christlicher Symbole, Texte und Gebärden. Ihre Vertreter verstanden sich als Helfer gegen die teuflische schwarze Magie, die Dämonen in der Natur und die unruhigen Geister der Verstorbenen.

⁷⁸ In diesen Bereich gehören das Motivwesen und die Wallfahrt ebenso wie die als Aberglauben denunzierte Praxis der „weißen Magie“; Beispiele: BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Hövel, 25. 8. 1676; A 10/22, Herzfeld, 2. 9. 1690; A 10/25, Bockum, 1. 9. 1698; vgl. Holzem, Religion und Lebensformen (wie Anm. 59), 439–454.

⁷⁹ Vgl. Wolfgang Brückner, Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Schreiner (Hrsg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter (wie Anm. 18), 79–91. – Marc R. Forster kennzeichnet die Konfessionalisierung des Bistums Speyer als im Sinne der tridentinischen Reformer erfolglos: Kennzeichnend sei eine „local religion“, die auf dem hergebrachten „traditional catholicism“ beruhe, „which gave rural communes control of the local church.“ Katholisches Bewußtsein bleibe „corporate, focused on the village, commune and parish“, ja wurzele in „village communalism“. Er benennt aber auch die Gründe für diese (Nicht-)Entwicklung: Das Fehlen zentraler staatlicher oder kirchlicher Strukturen und einer städtischen religiösen Elite sowie die bleibende Bedeutung adlig-ständischer Autonomie- und Privilegieninteressen. Vgl. Marc R. Forster, The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720. Ithaca/London 1992, 244–247. – Das Konzept transzendenzbezogener religiöser Kommunikation als wirkmächtiger Wechselbeziehung durch Ritus und Sprache im Medium des Andachtsbuches ist erläutert in: Andreas Holzem, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: ders. (Hrsg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren (wie Anm. 10), 225–262.

Religiöses Tun diene zudem nicht nur der Heilssorge im Diesseits und Jenseits, sondern auch der Selbstdarstellung, Repräsentation und Reproduktion der Gesellschaft. Religiosität war eingebettet in Kommunikation, Fest und Geselligkeit, ohne daß die Ebenen streng getrennt worden wären. Der mit den Wirtschaften konkurrierende sonntägliche Kirchgang, die Disziplinelosigkeiten in der Kirche, aber auch das ungehemmte Durchbrechen rüden Verhaltens bei Kindelbieren, auf Hochzeiten und Bruderschaftsfesten oder in der Fastnacht wurde zigfach als Unehre rbietigkeit gestraft.⁸⁰ Oft genug wurde der liturgische Teil eines Begängniszusammenhangs in einer Weise an den Priester delegiert, daß dem Klerus das Verhalten der Laien als unernst und verantwortungslos erschien.

Als Ergebnis der Disziplinierung wird zunächst ein äußerer Verhaltenswandel greifbar. Man akkomodierte sich langsam und teils unvollständig den neuen religiösen Anforderungen, ohne die angelagerten sozialen Bedeutungsebenen preiszugeben. Gerade der Weg des Erfahrungslernens, die religiöse Traditionsvermittlung durch Mittun, führte von Generation zu Generation vom Fremdzwang zum Selbstzwang. Der veränderte Schicklichkeits- und Verhaltensstandard fügte sich dem Gesamthabitus der Kirchengemeinden nach und nach ein. An seine immanenten Grenzen stieß dieser Prozeß, wo es um die Bildung von Wissen und Gewissen ging: Gegen die Lernunlust und die bleibend lockere Verankerung von Glaubenswahrheiten kamen auch Schule, Christenlehre und Glaubensexamen im Sendgericht nur begrenzt an.⁸¹ So blieb alle erzwungene oder ererbte Anerkenntnis tridentinischer Katholizität geprägt durch eine enge Nachbarschaft von Ritus und Brauchumgebung.

Auf der anderen Seite stand die Erfahrung, welche spirituelle Energie, welche tröstende Kraft, welche integrative Bestätigung von dem ausgehen konnte, was an neuen, disziplinierten und zivilisierten religiösen Artikulationsmöglichkeiten nun zur Verfügung stand. Dörfliche und kleinstädtische Parochien haben diese Artikulationsmöglichkeiten für sich genutzt, sich dar-

⁸⁰ Wenige Beispiele aus nur einem Archidiakonat: BAM, GV Münster St. Martini A 8, Bockum, 10.3.1627; A 9, Bockum, 21.3.1628, Heessen, 24.9.1628, Oelde, 2.10.1631 und 26.8.1652; A 10/17, Oelde, 9.12.1665; A 10/20, Herzfeld, 7.8.1676; A 10/21, Ostenfelde, 23.9.1688, Vellern, 24.9.1688; A 10/22, Oelde, 30.8.1690, Dolberg, 5.9.1690, Lippborg, 4.9.1690, Bockum, 8.9.1690; A 10/23, Diestedde, 8.9.1691, Lippborg, 11.9.1691, Hövel, 14.9.1691, Lippborg, 14.9.1693; A 10/30, Ennigerloh, 10.9.1715; A 10/30, Ostenfelde, 12.9.1715; A 11/4, Wadersloh, 13.8.1739.

⁸¹ *Andreas Holzem*, „...quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: AKG 78, 1996, 325–362 (Lit.); Beispiele aus dem Glaubensexamen des Sendgerichts: BAM, GV Münster St. Mauritz A 5/2, Hoetmar 18.4.1667; A 5/4, Enniger, 14.11.1672; A 5/7, Selm, 21.6.1682. Ebd., GV Münster St. Martini A 10/30, Lippborg, 21.9.1715. BAM, GV Borken St. Remigius A 102, fol. 29^v, Emsdetten, 2.7.1723; A 102, fol. 65^v, Sendenhorst, 19.8.1723; hier allein 12 Verurteilungen, unter anderem auch wegen Unkenntnis des Dekalogs, der fünf Kirchengebote und der drei Personen Gottes; ebd., fol. 89^v–90^v, Dingden, 4.10.1723. Allein hier 44 Verurteilungen.

in wiedererkannt, Räume, Bilder, Gebete und Bewegungen angenommen, um ihr Leben in „riskierten Zeiten“⁸² zu bewältigen, zu feiern, und in Verbindung zu halten mit der übermächtigen Welt des Jenseitigen. Der ‚Eigensinn‘ der Parochianen widersetzte sich solchen ‚überschießenden‘ Sinnangeboten nicht, wenn sie sich lebensweltlich einfügen ließen; hier bewies auch die tridentinische Frömmigkeit und Kirchlichkeit eine „Überschreitungs-fähigkeit“⁸³, die sich nicht mehr allein auf den herkömmlichen Interessenhorizont kommunaler Selbstthematization zurückführen läßt. Die Erfahrung des Zwangs und die Erfahrung der Chance waren untrennbar ineinander verwoben. Und genau diese Vermischung, dieses ambivalente, aber offenbar hoch wirksame Zusammentreffen des Gegensätzlichen, machte das ‚Neue‘ aus, das die katholische Konfessionalisierung von allen bisherigen Perioden kirchlichen Lebens schied, obwohl sie in vordergründiger Kontinuität mit genau deren Mitteln lebte und arbeitete.

In diese zweite Phase der Konfessionalisierung gehörte neben den religiösen auch der Kampf um neue soziale Standards. Es ging nicht darum, die Ständegesellschaft in Frage zu stellen. Ebenso wenig zielte die Auseinandersetzung dahin, die Geschlechterhierarchie einzuebnen oder die sozialen Schranken niederzulegen. Aber die Leitidee der religiösen Gesellschaft lud die „moral economy“ der ländlichen Welt christlich auf und lieferte ihr eine neue theologische Grundlage. Gleichzeitig stand nun den Schwächeren, den Alten und den Kindern, den Frauen und dem Gesinde, wenigstens sporadisch eine schützende Instanz zur Seite. Dies bezog sich vor allem auf materielle und sexuelle Ausbeutung sowie alle Formen regelloser Sexualität, Entzug der Lebensgrundlagen, Vorenthalt der geistlichen Heilsgüter, Übervorteilung und Gewalt.⁸⁴ Auf dieser Ebene förderte und unterstützte der institutionelle

⁸² Paul Münch, *Lebensformen in der Frühen Neuzeit 1500-1800*. Berlin 1992, 11-23.

⁸³ Berndt Hamm bezeichnet als „Überschreitungs-fähigkeit“ der reformatorischen Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit ihre letzthinnige Unableitbarkeit allein aus politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten und Interessen und damit „ihre Eigenschaft, Menschen unterschiedlicher sozialer, ökonomischer und kultureller Verortungen [...] ansprechen und zu einer gewissen Gemeinsamkeit des Glaubens, des theologischen Nachdenkens, des Bekennens und des kirchenpolitischen Agierens verbinden zu können“; *Hamm, Einheit und Vielfalt* (wie Anm. 44), 107f.; solche Merkmale lassen sich auch für die Wirkungsgeschichte und Bindungskraft katholischer Konfessionskulturen beobachten.

⁸⁴ Beispiele für verschiedene Deliktfelder: BAM, GV Münster St. Martini A 8, Oelde, 3.8.1622, 4.3.1624 und 8.10.1625 sowie Wadersloh, 3.8.1622, Heessen, 18.3.1626, Dolberg, 8.3.1627; A 9, Wadersloh, 8.10.1631 und Bockum, 10.10.1631; A 10/11, Ostenfelde, 14.9.1644; A 10/20, Ennigerloh, 30.7.1676; A 10/21, Ennigerloh, 26.9.1688 und Bockum, 2.10.1688; A 10/22, Lippborg, 4.9.1690; A 10/23, Herzfeld, 10.9.1691; A 11/3, Ostenfelde, 31.7.1738. Ebd., GV Münster St. Mauritz A 5/1, Senden, 9.9.1621 und Westkirchen, 16.9.1621; A 5/2, Ottmarsbocholt, 2.5.1667; A 5/3, Vorhelm, 5.10.1671; A 5/6, Olfen, 3.5.1678; A 5/7, Hoetmar, 29.5.1683; A 5/9, Seppenrade, 29.6.1696; A 6/4, Ottmarsbocholt, 11.6.1674. Ebd., GV Borken St. Remigius HS 134, fol. 195v-198, Greven, 18.7.1791.

Strafzwang der Konfessionalisierung das Selbstheilungsbestreben der Gemeinwesen. Hier fand tatsächlich so etwas wie „Gerichtsnutzung“ (Heinrich Richard Schmidt)⁸⁵ statt und verstanden sich kirchliche Instanzen, auch Gerichtsinstanzen, als stabilisierende Friedensstifter, die hinter aller Strafe auch auf den frommen Konsens einer wahrhaft christlichen Gemeinde bedacht waren.

Dennoch war die Wirkung der geistlichen Rechtsprechung erneut mehrdeutig. Hergebrachte soziale Verfahrensformen blieben trotz mannigfacher Bestrafung von Delinquenten in Geltung, selbst wenn sie sozial unzutraglich waren. Die ‚Spielregeln‘ vor- und außerehelicher Sexualität waren von außen kaum aufzubrechen. Weil im Dorf und in der Minderstadt nicht der Konsens des Paares, sondern der Konsens der beteiligten Gruppen die Ehe sozial konstituierte, blieb deren Beginn einschließlich der Aufnahme sexueller Beziehungen fließend, auch wenn das Ergebnis formal vor dem Pfarrer ‚veröffentlicht‘ wurde. Den Vorstellungen des Tridentinischen Ehedekretes *Tametsi*⁸⁶ entsprach das nur sehr bedingt. Die Disziplinierung lief um so mehr ins Leere, als das Sendgericht die schwache Position schwangerer Frauen oder lediger Mütter bei der Durchsetzung von verantwortungslos gegebenen Heiratsversprechen nicht stärkte. Die Entscheidung, unter Absehung von den dörflichen Riten der Eheanbahnung streng nach kirchlichem Recht allein die „Unzucht“ (*fornicatio*) zu strafen, aber die Bedingungen und Absichten zu ignorieren, unter denen sie zustande gekommen war, führte an den Regelungsbedürfnissen der Gemeinden vorbei. Die strafbewehrte Kontrolle der Sexualität Jugendlicher und junger Erwachsener blieb bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein weitgehend folgenlos: Die sozialen Voraussetzungen, unter denen Ehen überhaupt geschlossen werden konnten, änderten sich ebensowenig wie die Riten, die ihrer Absicherung dienten. Unverändert hoch aber blieb die Zahl der ‚Opfer‘ dieses Systems.⁸⁷

Auch der Versuch, die stete Latenz von Streit und Gewalt einzudämmen, führte zu ambivalenten Ergebnissen. Obwohl die gleichsam automatische Eskalation vom Wortwechsel über Spott, Injurie und Fluch bis hin zu handgreiflichen, bewaffneten und blutigen Auseinandersetzungen zurückge-

⁸⁵ Schmidt, Dorf und Religion (wie Anm. 76), 171; ders., Sozialdisziplinierung? (wie Anm. 29), 682.

⁸⁶ Vgl. *Konzil von Trient*, Kanones über eine Reform der Ehe: Dekret „Tametsi“ (11. Nov. 1563), in: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hrsg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen – Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 39. Aufl. Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien 2001, Nr. 1813–1816, 576f.

⁸⁷ Vgl. Holzem, Religion und Lebensformen (wie Anm. 59), 341–367; Ulrike Strasser, Vom „Fall der Ehrer“ zum „Fall der Leichtfertigkeit“: Geschlechtsspezifische Aspekte der Konfessionalisierung am Beispiel Münchner Eheversprechens- und Alimentationsklagen (1592–1649), in: Frieß/Kießling (Hrsg.), *Konfessionalisierung und Region* (wie Anm. 20), 227–246.

drängt wurden, blieb das dahinterliegende Muster der sozialen Beziehungen, konstituiert durch das Gegensatzpaar „Ehre“ und „Schande“, in Geltung und suchte sich lediglich gewandelte Austragungsformen. Die unvollkommene, als irrational gewertete kämpferische Selbstregulierung von Konflikten wurde substituiert, indem die Obrigkeit als Schiedsrichter auftrat und mit dieser Rolle ein eigenes, rational-juristisches Verfahren durchsetzte.

Diese Entwicklungen – wie gesagt – vollzogen sich erst in den zwei bis drei Generationen nach dem Dreißigjährigen Krieg. Das bedeutet, daß eine Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit mit der Wahrnehmung erheblicher Ungleichzeitigkeiten zu arbeiten hat. Keineswegs sind diese Ungleichzeitigkeiten so zu fassen, daß für die geistlichen und politischen Eliten gleichsam ein mindestens partieller Säkularisierungs- oder Modernisierungsvorsprung vor der Masse der einfachen Bevölkerung postuliert werden könnte. Vielmehr stellte sich Konfessionalisierung aus dieser Perspektive als sozialer Aushandlungsprozeß dar, wie jene „Christianität“, die unhinterfragt und bleibend für Gesellschaft, Kultur und Politik (!) die Grundlage bildete, in pragmatisches, aber regelgebundenes Alltagsleben zu übersetzen war. Erst danach folgte eine dritte Phase konfessioneller Konsolidierung.

3. Phase der öffentlichen Religiosität und des Institutionenwandels (bis ca. 1760/1770)

Das spannungsreiche Verhältnis von Akkomodation, Resistenz und Anverwandlung, das die zweite Phase ländlicher Konfessionalisierung im Fürstbistum Münster prägte, wandelte sich durch generationenspezifisch sehr verschiedene Integrationsleistungen der aus Straffurcht geborenen Anpassung, der lebensweltlich vermittelten Gewöhnung oder der sozialisationsbedingten Anerkennung und Einfügung in das Geflecht „normalen“ wie „normierten“ Verhaltens hinein. „Konfessionalisierte“ oder „barockfromme“ Religiosität wurde auf diese Weise zu einem öffentlichen und privaten Verhaltensstandard, der institutionell durch kirchliche Anleitung und Aufsicht und – das war neu – auch semiöffentlich durch das „Dorfauge“ abgesichert wurde, wobei sich die „Normendifferenz“ zunehmend verringerte.⁸⁸

Das betraf zunächst das Verhältnis von Klerus und Gemeinde. Man billigte nunmehr dem Priester an präzise umgrenzten Stellen eine hohe Autorität und eine hohe Macht zu und erwartete gleichzeitig, daß er diese zum Nutzen des Gemeinwesens wie zum Segen und Heil des einzelnen einsetzte. Hier

⁸⁸ Beispiele zu den Stationen dieser Entwicklung: BAM, GV Münster St. Martini A 10/20, Ostenfelde, 1.8.1676; A 10/23, Oelde, 5.9.1691, Wadersloh, 9.9.1691 und Lippborg, 11.9.1691. Ebd., GV Münster St. Mauritius A 5/9, Olfen, 6.10.1702. Ebd., GV Borken St. Remigius HS 124, fol.5r, Rheine, 19.2.1749. Ebd., GV Münster St. Mauritius Hs 118, Selm, 4.8.1777.

folgten die Anerkennung der Rolle und die Heilserwartung ganz dem Rubrizismus und Formalismus der liturgisch-theologischen Konzeptionen. Und man war zunehmend bereit, an dieser Stelle den aktiven Beitrag disziplinierter Präsenz zu leisten. Gleichzeitig aber ist festzuhalten, daß sich ein wirklicher Wandel der Prinzipien innerdörflicher Vergesellschaftung dennoch nicht herbeiführen ließ. Die sozialen Bezüge der Gemeinschaftsfeste (Sonntag, Heiligentag, Patronatsfest, Kirchweih, Flurumgang) sowie der individualbiographischen Passageriten (Geburt, Hochzeit, Krankheit, Tod) veränderten sich. Man trennte – zeitlich und räumlich – diszipliniert-religiöses und erst vor diesem Hintergrund als „rauh“ oder „ungeschliffen“ und gleichzeitig ausschließlich „weltlich“ erscheinendes Verhalten. Dessen Dauerhaftigkeit zeigt, wie weit „Konfessionalisierung“ reichte: Man akkommodierte sich zunehmend den strikt religiösen Anforderungen, man beteiligte sich an einem korrekten und würdigen Vollzug des Kultus, und man schöpfte daraus als einer Quelle individueller und gemeinschaftlicher Identität. Auf diese Weise wollte man tun, was man tun mußte. Dieses Changieren zwischen Zwang und Selbstzwang aber war offen für komplexe Räume und subtile Refugien geistiger Freiheit, denn der allgemein geübten Liturgie und Religiosität wohnte eine große Bandbreite je stände-, schicht- und geschlechtsspezifischer Verständnisse inne. Dennoch wirkte der fortschreitende äußere Konfessionalisierungsprozeß unumkehrbar auf den religiösen Habitus ein: Eine fromme Gesellschaft zu sein wurde eine feste, geradezu unerschütterliche Selbstzuschreibung. Deren Kehrseite waren spezifische Ausgrenzungsmechanismen gegenüber Außenseitern: Fastenbrechern, offen Unkirchlichen oder Friedlosen, verlorenen Existenzen und ‚verkommenen Subjekten‘. Die ländliche Gesellschaft formulierte das Christliche im Bezugsfeld der Ehre. „Honor and purity“⁸⁹ konnten nun auch in religiösen Zusammenhängen öffentlich dargestellt werden, etwa am Platz in der Kirche, an der zu kirchlichen Anlässen getragenen Kleidung, an den sonn- und festtäglich gepflegten kommunikativen Beziehungen und am frommen Aufwand, den man betrieb. Daraus folgten auch neue Investitionen in Heiligenstatuen, Wegkreuze, Kapellen und Bilder. Die barocke Sakrallandschaft als Gestaltungsaufgabe der Parochianen gehört eigentlich in diese Phase.

Gleichzeitig dokumentierte die Persistenz des angelagerten „Brauchtums“ und der abweichenden Religiosität, daß die offiziellen religiösen Vollzüge nicht die gesamte soziale Wirklichkeit zu tragen und zu repräsentieren vermochten, die der gemeinschaftlichen Bearbeitung bedurfte. Daraus entstand ein spannungsreiches, aber lange Zeit toleriertes Nebeneinander von normierter und dem korporativen Selbstverständnis inhärenter religiöser Praxis, umrahmt von nicht konkurrierenden, aber je eigene Bedeutungsstrukturen

⁸⁹ Vgl. *James R. Farr*, *The Pure and Disciplined Body: Hierarchy, Morality, and Symbolism in France during the Catholic Counter-Reformation*, in: *JInterH* 21, 1991, 391–414.

und Heilshoffnungen tragenden Verhaltens- und Brauchtumsformen. Konfessionalisierung war auch in dieser Phase außerstande, zentrale Elemente einer katholischen Moral gegen die Ehrbarkeitsmentalität, die diffizilen Regeln des Sexuallebens und Heiratsmarktes, und nicht zuletzt gegen die Praktiken des magisch durchsetzten Wahrsagens und Heilens durchzusetzen. Dies gilt für die Masse der katholischen Bevölkerung bis in die 1770er Jahre hinein.⁹⁰

Das alles bedeutet in schlichter Klarheit, daß im Blick auf eine Religions- oder Christentumsgeschichte der Frühen Neuzeit dem Jahr 1648 kein eigentlicher Epochen- oder Zäsurcharakter zukommt. Es wäre mit den Vertretern einer politikzentrierten Strukturgeschichte eigens zu klären, welche Valenz den Begriffen der „Säkularisierung“ und der „Modernisierung“ zukommt, wenn die „Konfessionalisierung“ – wie zustimmungsfähig angenommen – die Frühe Neuzeit als Epoche wesentlich mit qualifiziert.

Diese Entwicklung auf den unteren, für die Masse und gesellschaftliche Geltung des Christentums ausschlaggebenden Ebenen wirkte auf die institutionelle Ebene kirchlicher Obrigkeit zurück. Aus den für Westfalen untersuchten Sendgerichten, einer ehemaligen Sanktionsinstanz mit ihrem Charakter als geistlichem „Straftheater“ (Richard van Dülmen), wurde zunehmend eine Bürokratie mit dem Anstrich einer verwaltenden „Dienstaufsicht“ über Kleriker, Küster und Kirchenfinanzen. Auf diese Weise verdünnte sich die Institution gleichsam. Ihre Bedeutung lag nicht mehr so sehr im konkreten Ahndungsvollzug als in der vorwegnehmenden Herbeiführung von Gehorsam im Gefühl der steten Gegenwärtigkeit von Kontrolle, so daß mit wachsender Akzeptanz der neuen religiösen Inhalte obrigkeitliche Überwachung und kommunale Selbstregulierung partiell verschmolzen.

Insofern blieb der Umgang mit den programmatischen Versatzstücken des katholischen Konfessionalismus eklektisch. Dieser Eklektizismus aber war kein typisches Merkmal allein dörflicher Religiosität, gar „Volks“- oder „Unterschichten“-Religiosität. Der auswählende Umgang mit religiösen Normen und Sinngehalten eignete ebenso der Frömmigkeit und den Lebensformen des Adels, des an der Adelskultur partizipierenden *clerus primarius* wie des bürgerlich-städtischen oder kleinbürgerlich-ländlichen Niederklerus. Dieser weithin geübte ‚systemimmanente‘ Eklektizismus führte dazu, daß auch die religiöse Praxis des Konfessionalismus die sozialen und ständischen Grenzziehungen der Gesellschaft reproduzierte. So stellte das sozial integrative Moment der vielbeschworenen Barockfrömmigkeit gleichzeitig deren Barrieren und feine Unterschiede heraus: Tridentinische Frömmigkeit war

⁹⁰ Als Konzeptionalisierungsversuch vgl.: *Andreas Holzem*, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch (Hrsg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte. (HZ, Beihefte, NF, Bd. 31.) München 2001, 317–332.

weder im religiösen noch im gesellschaftlichen Bereich eindeutig; ihr konnten höchst unterschiedliche gruppenspezifische Signifikanzen angelagert werden. Kurz: was integrierte, trennte zugleich.

III. 1800/1806 – Katholische Aufklärung und das Ende der Frühen Neuzeit

Nur noch in Form von Andeutungen und Problemskizzen kann ich mich dem dritten Zentraldatum der Epochenimagination „Frühe Neuzeit“ aus der Perspektive einer katholischen Religionsgeschichte zuwenden. Das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts wurde traditionellerweise als „katholische Aufklärung“ beschrieben und bis in die 1970er Jahre hinein gleichsam als zur Frühen Neuzeit eigentlich nicht passender Rest, teils gar als überschießende Verirrung ausgeschieden.⁹¹

Der vor allem für süddeutsche oder habsburgische Territorien postulierte Gegensatz von „Volksfrömmigkeit“ und „katholischer Aufklärung“, von brauchwürdiger Beharrung und bürokratischer „Religions-Polizey“, oder von rituellem und rationalistischem Christentumsverständnis hat sich in der Einzelforschung als nicht tragfähig erwiesen.⁹² Denn hier wurden die Auseinandersetzungen nicht eigentlich um die Inhalte der Frömmigkeit, sondern um die Formen ihrer Ausübung geführt. Vor allem die Koexistenz von religiösen und gesellschaftlichen Bezügen rituellen Handelns verfiel unnachsichtiger Kritik und Sanktion. Die Trennung des Sakralen und Profanen wurde gleichsam nochmals schärfer markiert, indem das Sakrale sich aus sämtlichen profanen Bezügen zu lösen hatte, das Profane aber der Verfleißigung und Ernüchterung unterworfen wurde.⁹³

⁹¹ Die Forschungsgeschichte und den Stand der Debatte repräsentiert *Harm Kluetting* (Hrsg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*. (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 15.) Hamburg 1993.

⁹² Vgl. *Christof Dipper*, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*. (GG, Sonderh. 11.) Göttingen 1986, 73–96. Zur Problematik des Konzepts ‚Volksfrömmigkeit‘ oder ‚populäre Religion‘ vgl. die kritischen Anmerkungen zu Begriff und Sache bei *Wolfgang Brückner*, Art. „Volksfrömmigkeit. I. Begriffsgeschichtlich“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl., Bd. 10. Freiburg 2001, Sp. 858f.; sowie sehr pointiert und völlig zutreffend *ders.*, *Probleme der Frömmigkeitsforschung. Religiöse Volkskunde im öffentlichen Bewußtsein* (1998), in: *ders.*, *Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis*. (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, Bd. 86: *Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner*, 10.) Würzburg 2000, 75–92. – Weiterhin: *Holzem*, „Volksfrömmigkeit“ (wie Anm. 75); *Michael N. Ebertz*, *Von der Religion des Pöbels zur populären Religiosität*, in: *Jb. für Volkskunde* 19, 1996, 169–183; *Holzem*, Art. „Volksfrömmigkeit“ (wie Anm. 75).

⁹³ Vgl. *Holzem*, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 59), 330–341, 398–412, 439–454.

Die Rhetorik der Verwerfung übte hier einen seltsamen Effekt, indem sie eine durch Konfessionalisierung stark gewandelte soziale Praxis mit stets den gleichen Begriffen verurteilte und insofern die Wirkung generationenlanger Disziplinierung unbewußt und unbeabsichtigt verleugnete. Denn die religiösen Regulierungsbestrebungen nicht nur in den geistlichen Territorien des Nordwestens, sondern explizit auch des Südens verstanden sich nicht als Absetzungsbewegungen, sondern im Grunde als intensivere und effektivere Fortsetzung der Tridentinisierungsbemühungen des konfessionellen Zeitalters. Diese Kontinuität aber wurde nicht verstanden; ihre Rezeption daher weitgehend verweigert.

Die Verkirchlichungs- und Sakralisierungstendenz des katholisch-aufgeklärten Politikstils zielte nun vornehmlich auf jene hergebrachten Lebensformen, die an der Nahtstelle von Individuum, Familie, Kirchspiel und Gesamtterritorium die religiöse und die gesellschaftliche Existenz miteinander verklammert und beides in eine typische Form von parochialem Zusammenleben hinein überführt hatten. Es gehörte zu den Eigentümlichkeiten gerade der katholischen Konfessionalisierung, daß sie den Glauben eng an die ihn vertretenden staatlichen und kirchlichen Institutionen gebunden und die ungebrochen in der Tradition stehende Kirche zu einem Gegenstand besonderer religiöser Verehrung erhoben hatte. Nun aber mußte es der breiten Bevölkerung scheinen, als verrieten kirchliche und staatliche Institutionen genau jene gemeinsame Basis der Verflechtung von Religion und Alltag, Herrschaft und Gesellschaft. Denn nun fiel das Weltliche der Verfleißigung und das Festliche der Ernüchterung anheim. Davon konnte das Religiöse nicht unberührt bleiben, obwohl es in programmatischer Konstanz zur konfessionellen Ära unverändert Bestand haben sollte: Es unterlag der Abstraktion und löste sich aus den dichten Bezügen zu alltäglichen Formen der Gesellschaftlichkeit.⁹⁴ Wenn es unter modernisierungstheoretischem Blick-

⁹⁴ Wichtige Fallstudien zu Epochengrenze und -übergang aus religiositätsgeschichtlicher Perspektive: *Rudolf Schlögl*, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*. München 1995; *Vadim Oswald*, *Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871*. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 29.) Leinfelden-Echterdingen 2000; *Werner K. Blessing*, *Gedrängte Evolution: Bemerkungen zum Erfahrungs- und Verhaltenswandel in Deutschland um 1800*, in: *Helmut Berding/Etienne François/Hans Peter Ullmann* (Hrsg.), *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*. Frankfurt am Main 1989, 426–451; *ders.*, *Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung*, in: *Schieder* (Hrsg.), *Volksreligiosität* (wie Anm. 92), 97–122; *Thomas Mergel*, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*. (Bürgertum, Bd. 9.) Göttingen 1994; *Franz Xaver Bischof*, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27)*. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 1.) Stuttgart/Berlin/Köln 1989; jetzt zusammenfassend *Holzem*, *Personen* (wie Anm. 75).

winkel säkularisierende Wirkungen der Disziplinierung gegeben hat, dann an dieser Stelle und nicht nur unbeabsichtigt, sondern geradezu gegen alle Absicht.

Die in Verbindung mit konkreter Frömmigkeit geübten Lebensformen hatten Gott und die Heiligen geerdet, hatten Sinn und Stabilität erzeugt und hatten in einem intensiven Austausch mit dem Jenseits verhindert, sich ausschließlich mit der irdischen *conditio humana*, für die auf dem Land vor 1800 kaum ein achtenswerter Fortschritt auszumachen war, „vertrösten“ zu müssen. Deren fortdauernde Härte ist unserer Anschauung und Erfahrung weitestgehend entzogen, muß aber nachdrücklich in die historische Argumentation eingeführt werden, wenn man zu erklären versucht, warum sich im ausgehenden Ancien Régime religiöse Bewußtseinslagen und Handlungsformen so rasch und konfliktreich auseinanderentwickelten. Wirklicher Wandel dieser frühneuzeitlichen *conditio humana* wurde der Landbevölkerung erst im späten 19. Jahrhundert erfahrbar.

Religiositätsgeschichtlich war daher erneut die katholische Aufklärung als solche nicht eigentlich eine Zäsur. Es war eben jene konfliktreich implementierte „Barockreligiosität“, die eine Breiten- und Tiefenwirkung der (sich selbst christlich verstehenden) Aufklärung blockierte und die einen breiten Strom geprägten Verhaltens in das frühe 19. Jahrhundert überleitete: ein Faktor, der noch unter den Bedingungen der Urbanisierung, Industrialisierung und Milieubildung des Kaiserreichs – freilich vielfach gebrochen und neben anderen – Wirkung zeigte.⁹⁵

⁹⁵ Mittlerweile „klassisch“ zu nennende Überblicke: *Thomas Nipperdey*, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918. München 1988; *Kurt Nowak*, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995; Theoretische Grundlagen des Milieubegriffs: *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG)* Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westf 43, 1993, 588–654; *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG)* Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJb 120, 2000, 357–395; *Andreas Holzem*, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft 11, 1998, 69–93. Wichtige Fallstudien: *David Blackburn*, Wenn Ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Hamburg 1997; *Michael Fischer*, Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland. Paderborn 2004; *Nicole Priesching*, Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit. Brixen 2004; *Wilhelm Damberg*, Moderne und Milieu (1802–1998). (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 5.) Münster 1998; *ders.*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Rh. B, Forschungen, Bd. 79.) Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; *Christoph*

IV. Fazit – Die Frühe Neuzeit als Epoche der Christentumsgeschichte

Die Frühe Neuzeit als Epoche aus der Perspektive der Christentumsgeschichte zu charakterisieren, macht insofern Sinn, als sie grundlegend durch religiös determinierte Großprozesse bestimmt war: Reformation und Konfessionalisierung, die keineswegs Mitte des 17. Jahrhunderts in eine Stagnations- oder Dekompositionsphase übergang. *Allein* im Blick auf Religion, Kirchen und Konfessionen aber kann die Frühneuzeit nicht qualifiziert werden; dafür reichen die Wurzeln des Reformatischen zu tief ins späte Mittelalter hinein (vgl. I.) und die Ausläufer der katholischen Konfessionalisierung zu weit ins 19. Jahrhundert hinüber (vgl. III.).

Vielmehr erweist sich als bestimmend, daß die Religion im Kontext der Frühen Neuzeit in stärkerem Maße als je auf Stützmittel zurückgriff, die sie selbst institutionell nicht produzieren konnte. Diese Stützmittel waren vor

Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Rh. B: Forschungen, Bd. 68.) Paderborn/München/Wien/Zürich 1995; *Antonius Liedhegener*, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Rh. B: Forschungen, Bd. 77.) Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; *Tobias Dietrich*, Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert. (Industrielle Welt, Bd. 65.) Köln/Weimar/Wien 2004; *Andreas Holzem*, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Rh. B: Forschungen, Bd. 65.) Paderborn/München/Wien/Zürich 1994; *Andreas Holzem*, Das katholische Milieu und das Problem der Integration: Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900, in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 21, 2002, 13–39; *Barbara Stambolis*, Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: GG 27, 2001, 240–273. Weil die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Grundlagen der religiösen Entwicklung des 19. Jahrhunderts sich von denen der Frühen Neuzeit fundamental unterschieden, halte ich die kritische Diskussion um Olaf Blaschkes Konzept der „Zweiten Konfessionalisierung“ im 19. Jahrhundert für berechtigt; vgl. dazu *Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhle-mann*, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 2.) Gütersloh 1996, 7–56; *Olaf Blaschke*, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GG 26, 2000, 38–75; *ders.*, Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren, in: *Andreas Gotzmann/Till van Rahden* (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Tübingen 2001, 33–66; *ders.*, Der „Dämon des Konfessionalismus“: Einführende Überlegungen, in: *ders.* (Hrsg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002, 13–69; dagegen zentral: *Anthony J. Steinhoff*, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GG 30, 2004, 549–570.

allem zwei: die Intensivierung religiös motivierter Gruppenbildungen auf der einen Seite, auf der anderen Seite die konfessionelle Legitimierung von Institutionalisierungs- und Verstaatlichungsprozessen. Diese Doppelkonstellation erst räumte der Religion und ihrem ethischen System ganz ungewöhnliche Zugriffsmöglichkeiten auf Gestalt und Selbstbild der Gesellschaft als Ganzes, in Teilen oder selbst in dissidentischen Gruppen ein.

Die Reformation in Deutschland verlief selbst als ein solcher Doppelprozeß, 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 Konflikträchtigkeit 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 spezifischeren 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, das hat im Prinzip schon Johannes Burkhardt gesehen, führte zu einer Verzahnung von religiösen Bewegungen und religiösem Streit mit staatlichen und kirchlichen Institutionenbildungen; und eben auch deren Gegnern – dies betont Heinz Schilling. Nur auf der Ebene des Reiches aber führte das dazu, die politischen Folgen konfessioneller Konkurrenz dissimulierend auszuschalten – bei aller Verzweigung in der Rechtslehre. 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. Für konfessionshomogen-katholische Territorien, so viel scheint klar, muß selbst die so apostrophierte „Katholische Aufklärung“ als Ausläufer des Konfessionalisierungsprozesses verstanden werden. Welche Auswirkungen das auf Bildung und Kultur hatte, ist relativ gut erforscht; sehr wenig wissen wir hingegen bislang zu den ökonomischen und sozialen Kon-

sequenzen, weil wir uns mit Max Webers Protestantismus-Kapitalismus-These allzu lang bequem eingerichtet glaubten.⁹⁶

Daher ist das „Epochale“ der Frühen Neuzeit nur unvollständig erfaßt, wenn die Religion nur als Kitt institutionell unfertiger Staaten beschrieben wird. Fragt man nach Funktionslücken und Paßungengenauigkeiten des Konfessionalisierungskonzepts in den Studien der letzten fünf Jahre, gerade auch auf europäischer Ebene, drängt sich die Einsicht auf: „It's the state – stupid!“⁹⁷ Auch in meinen eigenen Untersuchungen hat die Zusammenführung

⁹⁶ 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 35/3, 2005, 26–28.

⁹⁷ Genauere Analysen zum Verhältnis von Konfessionalisierung und Staatsbildung und die Entwicklung eines flexiblen Merkmalsclusters zur differenzierten Analyse solcher Überlagerungsprozesse frühneuzeitlicher Entwicklungslinien habe ich versucht in: *Holzem*, Die Konfessionsgesellschaft (wie Anm. 31), hier umfangreiche, auch regionalgeschichtliche und lokalgeschichtliche Lit. Diese Überlegungen setzten sich vor allem mit der sogenannten Etatismus-Debatte auseinander, die durch Kritiken in den und Anti-Kritiken der Arbeiten Heinrich Richard Schmidts ausgelöst worden ist; vgl. z.B. *Schmidt*, Sozialdisziplinierung? (wie Anm. 29), 639–682; dazu *Heinz Schilling*, Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht, in: HZ 264, 1997, 677–680. Schilling formulierte, vor allem in seinen konzeptionell weiterentwickelnden Aufsätzen, die Rolle des Staates und die Tendenz zur Modernisierung vorsichtiger: „Der Begriff soll bezeichnen 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.“ *Schilling*, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 27), 4. Für das Verständnis der Debatte um den ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung ist zu beachten, daß Reinhard den Begriff enger faßt. Er löst bei ihm zwar als „sozialwissenschaftlich angereicherte Variante der Deutung des Phänomens“ *Zeedens* Begriff der ‚Konfessionsbildung‘, nicht aber den des ‚Konfessionellen Zeitalters‘ ab. ‚Konfessionalisierung‘ meint hier ausschließlich einen „genau definierten und beschriebenen, von den Obrigkeiten betriebenen (!) Prozeß“, der nicht alle Alternativen des Zeitalters mit umgreifen muß; vgl. *ders.*, Rez. „Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert“, in: ZHF 22, 1995, 267–269, Zitate 268f.; *Dietmar Willoweit*, Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: Reinhard/Schilling (Hrsg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 20), 228–241, 232, 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

von Konfessionalisierung und Staatsbildung besonders schlecht funktioniert⁹⁸; im Ergebnis sind die Träger und institutionellen Stützen der Konfessionalisierung äußerst vielfältig; und damit rücken neben der Staatsbildung die kirchliche Institutionenverdichtung und -vervielfältigung, die religiöse Praxis und ihre kulturelle und mentale Eigenlogik, aber eben auch die Gesellschaftsformierung und die (möglicherweise konkurrierende) regionale und lokale Identitätsbildung in den Vordergrund der Konfessionalisierungsforschung.⁹⁹

einer fortbestehenden Einheitskirche hätte ablaufen müssen“. Daher erhält bei ihm „religionspolitische Territorialisierung“ den Vorrang vor „Konfessionalisierung“. – Mein eigener Ansatz hingegen versteht sich als Versuch, möglichst umfassend die in der derzeitigen Diskussion benannten Faktoren im Rahmen der Großdimensionen „Konfessionalisierung“ – „Staatsbildung/Sozialdisziplinierung“ – „Kommunalität – lokale Lebenswelt“ zueinander in Beziehung zu setzen (Holzem, Die Konfessiongesellschaft [wie Anm. 31], 82–87) und dabei die „enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche“ (Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft [wie Anm. 27], 41) zu visualisieren. Dennoch müssen die drei Hauptdimensionen als einander flexibel zugeordnet vorgestellt werden: Sie erlauben dann jeweils neue Bezüge zwischen den prinzipiell als gleichrangig wirksam zu verstehenden „Feldern“ neuzeitlichen Wandels. Zudem behalten die drei zentralen Dimensionen des Prozesses 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, welcher der Christentums- und Religiositätsgeschichte einen gleichsam ‚entfunktionalisierten‘ Eigenraum zugesteht. Das heißt nicht, daß ein solcher Ansatz – wie bei Ziegler postuliert – die Binnenlogik der jeweiligen konfessionellen Christentümer fortzuschreiben hätte, derzufolge der Katholizismus als Hauptstamm, die Protestantismen als Abzweigungen zu gelten hätten (vgl. oben bei Anm. 20–22). – Anhand der 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 abließ und auf unterschiedlichen Ebenen der sozialen Ordnung auch unterschiedliche Erfahrungswirklichkeiten produzierte“; Schlögl, Differenzierung (wie Anm. 29), 281.

⁹⁸ 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 unverseht bestehen. [...] ‚Staat‘ und staatliche Verwaltung [sind] nicht eo ipso als starke und ebensowenig automatisch gleichgesinnte Elemente zu begreifen. [...] Die Auswirkungen auf das teleologische Epochenverständnis der Konfessionalisierungsforschung sind nicht zu unterschätzen. Während sie nämlich auf die Ausbildung neuer bürgerlich dominierter Großgruppen durch den Territorialstaat vor dem Hintergrund der Konfessionalisierung hinwies, übersah sie sowohl die Entwicklung der traditionellen Beziehungsgeflechte als auch deren soziale Mechanismen im Umgang mit Wandel jeder Art und insbesondere mit kirchlich-religiösem Wandel.“ Vgl. Jendorff, *Reformatio catholica* (wie Anm. 38), 16–18.

⁹⁹ Vgl. ebd. 19: „Nicht der monarchisierende, monodynastisch regierte, protoabsolutistische Fürstenstaat, sondern der in seinen klientelistisch-korporativen Bezugsweisen nach anderen Mechanismen funktionierende geistliche Staat, der sich vom säkularen Fürsten-

Es waren die Französische Revolution und in ihrem Gefolge die Napoleonischen Kriege und der Zusammenbruch des Alten Reiches mit Reichsdeputationshauptschluß und Säkularisation, der diese epochebildende Struktureigentümlichkeit der Frühen Neuzeit zerbrach.¹⁰⁰ Religion war nun gehalten, sich in grundlegend veränderten Konstellationen in gesellschaftliche und kulturelle Tiefen- und Breitenwirkung hinein zu institutionalisieren. Mit der Ausbildung des „Katholischen Milieus“ ist das dem Katholizismus vergleichsweise effizient und nachhaltig gelungen. Daß der Protestantismus, aber auch das Judentum hier ganz andere Wege gingen, erklärt viel von den Ungleichzeitigkeiten der Moderne selbst, nicht zuletzt vom scharfen Gegensatz der relativ abgeschlossenen Konfessionskulturen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein.

staat 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 Fürstentstaaten 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, monodynastischen Fürstentstaat ausdrückt.“

¹⁰⁰ Vgl. aus der anhand des Jubiläumsjahres 2003 erschienenen Lit. *Volker Himmelein/Hans Ulrich Rudolf* (Hrsg.), *Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803*. 2 Bde. Ostfildern 2003; *Peter Blickle/Rudolf Schlögl* (Hrsg.), *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas. (Oberschwaben – Geschichte und Kultur, Bd. 13.)* Epfendorf 2005, darin u. a. *Andreas Holzem*, *Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss*, 261–299; mit Überlegungen zur Struktur- und Religiositätsgeschichte der Säkularisation jenseits des regionalgeschichtlichen Aspekts; *Harm Kluebing* (Hrsg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit. Tagung der Historischen Kommission für Westfalen vom 3.–5. April 2003 in Corvey.* (Schriften der historischen Kommission für Westfalen, Bd. 19.) Münster 2005; *Rolf Decot* (Hrsg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß: Kirche – Theologie – Kultur – Staat.* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für abendländische Religionsgeschichte, Beih. 65.) Mainz 2005; vgl. weiter *Rudolf Vierhaus*, *Säkularisation als Problem der neueren Geschichte*, in: *Irene Crusius* (Hrsg.), *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert.* Göttingen 1996, 13–30; *Kurt Andermann*, *Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches*, in: *HZ* 271, 2000, 593–619.