

Die Konfessionsgesellschaft

Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung¹

Von Andreas Holzem

In den zyklisch wiederkehrenden, mit spezifischen Bedeutungen gefüllten Zeitrhythmen der frühen Neuzeit spielte neben dem christlichen Festkalender auch der Neujahrstag eine für das Selbstverständnis der Gesellschaft zentrale Rolle. Während ländliches und städtisches Brauchtum die Jahreswende mit apotropäischen Riten und Praktiken umgab², versuchten weltliche und geistliche Obrigkeiten zum neuen Jahr kosmische, kultische und politische Ordnungen definitiv zu umreißen. Der zur ideellen Führungsgruppe der stadtmünsterischen Geistlichkeit zählende Matthäus Tympius, Rektor des *Collegium Dettenianum*, einer Studienstiftung für Schüler des Jesuitenkollegs, veröffentlichte in der Mitte des 17. Jahrhunderts einen Band mit Neujahrspredigten³. Die als Anleitung für den Seelsorgeklerus gedachten „Geistliche[n] Geschenck“ verstanden sich als religiös fundierte Ständelehre. Aus der Schrift und aus der Beschaffenheit der Welt und ihrer Geschöpfe folgten die „Sehr notwendigen Reguln des Lebens / in welchen

¹ Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 23. Januar 1998. Meinem Lehrer, Professor Dr. Arnold Angenendt, in großer Dankbarkeit zugeeignet.

Die Fußnoten verzeichnen nur die unmittelbar herangezogene Literatur. Weiterführende Bibliographien wurden jeweils vermerkt. Materialgrundlage für die hier summarisch beanspruchten Teilphänomene: Andreas Holzem, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800*, Habilitationsschrift Münster 1996 (= *Forschungen zur Regionalgeschichte*), Paderborn-München-Wien-Zürich voraussichtlich 1999.

² Paul Münch, *Lebensformen in der Frühen Neuzeit 1500–1800*, Berlin 1992, 170. Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Dorf und Stadt*, München 1992, 134.

³ *Newen JahrsPredigen / Oder: Deutliche Anweisung / wie die Seelsorger (welche hiemit grösserer Mühe vnnd Arbeit oberhebt werden) auß H. Schrift vnd der gantzen Welt Creaturn / als auß zweyen grossen Kisten / nach vraltem löblichen Gebrauch / am Newen JahrsTag / allen Ständen Ihrer zubehör / besondere Geistliche Geschenck zum Newen Jahr außtheilen sollen. [...] Gestellt durch Matthæum Tympium Theologum [...] Gedruckt zu Münster in Westphalen / Bey Bernhardt Raßfeldt / im Jahr 1649.*

ein jeglicher Christ / weiß Standts oder Würden er ist / als in einem Spiegel erlernen kann / wie er sich nach Gottes Wort / in seinem Ampt vnnnd Beruff vnverweißlich verhalten soll⁴. Diesen Spiegel hielt Tympius auch der Regierung des Hochstifts Münster vor: „Wiewol nun der freundlichkeit der Sitten vnd Sanftmuth das fürnehmste Kleynot ist aller Christen / dennoch ist sie insonderheit lieblich vnd angenehm / in der Obrigkeit. [...] Andere irdische König tragen vnd führen in ihren gewaltigen Wapffen oftmahl Löwen / Adler / Trachen vnnnd dergleichen wilde Thieren / damit sie allen Menschen ein Forcht vnd verwunderung einstossen: aber vnsers Königs Christi Jesu fürnehmest Wapffen ist die Güte und Sanftmuth eines Lambs / [...] Diesem Lamb [...] muß die Obrigkeit folgen“⁵. Am Ende des Dreißigjährigen Krieges und unter dem Eindruck des Westfälischen Friedens zeichneten die Predigten des Tympius den katholischen Konfessionsstaat in direkter Christusbachfolge als Gestaltungsaufgabe der Obrigkeit.

Matthias Timpe, so sein Geburtsname, war der Sohn eines westmünsterländischen Pfarrers der Nachreformationszeit⁶. Wie sein Vater strebte er eine geistliche Karriere an⁷. Aber – anders als sein Vater, der indifferente und in Kategorien familiendynastischer Berufserblichkeit denkende Priester eines Ackerbürgerstädtchens – gehörte Tympius zur ersten Generation des jesuitisch geprägten Klerus im Hochstift Münster, zu jener Gruppe, die den „Wachwechsel“ der stadtmünsterischen Religiosität am Ende des 16. Jahrhunderts mitrug und vorantrieb⁸. Die unentschiedene Katholizität der Mehrheit sollte ebenso eliminiert werden wie das halböffentliche Luthertum einer nicht unbedeutenden Minderheit bis in die Kreise des Rates hinein⁹. Tympius gehörte zur Trägerschicht dessen, was im Perspektivgefälle derzeitiger Forschung als Prozeß der ‚katholischen Konfessionalisierung‘¹⁰

⁴ Ebd. Titelblatt.

⁵ Ebd. 21.

⁶ P. Bahlmann, Art. „Tympe, Matthäus T. (Tympius, Timpe)“, in: ADB 39, Leipzig 1895, 53–55.

⁷ Zur „Familiarität“ des westfälischen Klerus bis ins späte 16. Jahrhundert: Werner Freitag, *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803* (= Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998, 92–98. Andreas Holzem, *Der Konfessionsstaat 1555–1802* (= Geschichte des Bistums Münster 4), Münster 1998, 284–286.

⁸ Ronnie Po-Chia Hsia, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster NF 13), Münster 1989, 72–82 f. 87–125–128 und passim.

⁹ Heinz Duchhardt, *Protestanten und „Sektierer“ im Sozial- und Verfassungsleben der Bischofsstadt im konfessionellen Zeitalter*, in: Franz Josef Jakobi (Hrg.), *Geschichte der Stadt Münster*, Bd. 1, Münster 1993, 217–274. Alwin Hanschmidt, *Zwischen bürgerlicher Stadtautonomie und fürstlicher Stadtherrschaft (1580–1661)*. Ebd. 249–299. Alois Schröer, *Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648)*, 2 Bde., Münster 1986–1987. Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 8). Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 122–219 (Lit.).

¹⁰ 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-Reforma-*

bezeichnet wird. Indem er als Vertreter eines scharf umgrenzten konfessionellen Bewußtseins, eines als „militant“ gekennzeichneten Katholizismus¹¹, im Rahmen seiner religiösen Ständelehre die Rolle des Staates thematisiert, darf er als Gewährsmann in einer jüngst neu aufgebrochenen Debatte um Geltung und Reichweite des Konfessionalisierungsparadigmas insgesamt beansprucht werden.

1. Religion und Modernisierung: 'Konfessionalisierung' als Leitkategorie

Der im katholischen Bereich vollzogene forschungsgeschichtliche Wandel der Leitideen von Hubert Jedin's Begriffspaar ‚Gegenreformation/Katholische Reform‘¹² über Ernst Walter Zeedens Konzept der ‚Konfessionsbildung‘¹³ bis hin zur ‚Konfessionalisierung‘ stieß nicht nur thematische, sondern auch methodische Entwicklungen an. Die Begrifflichkeit der Zeeden-

tion, and the Early Modern State. A Reassessment, in: CHR 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: Ders. – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 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 – Ders. (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 1–49. Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (= EdG 12), München 1992.

Zur interkonfessionellen Erprobung: Heinz Schilling (Hrg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (= SVRG 195), Gütersloh 1986. Hans Christoph Rublack (Hrg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (= SVRG 197), Gütersloh 1992. Wolfgang Reinhard – Heinz Schilling (Hrg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (= RST 135), Münster 1995 (zugleich: [= SVRG 198], Gütersloh 1995).

Hinweis zur Schreibweise: Begriffe in einfachen Anführungszeichen (z.B. ‚Konfessionalisierung‘) meinen das wissenschaftliche Paradigma, Begriffe ohne Anführungszeichen den jeweils mit diesen Leitbegriffen bezeichneten Prozeß selbst.

¹¹ Po-chia Hsia, Gesellschaft und Religion (wie Anm. 8) 125.

¹² Hubert Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe, Luzern 1946. ND in: Ernst Walter Zeeden (Hrg.), Gegenreformation (= WdF 311), Darmstadt 1973, 46–81.

¹³ 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. (Hrg.), Gegenreformation (wie Anm. 12) 85–134. Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 15), Stuttgart 1985.

Schule betonte inhaltlich noch eher das Trennende: die Herausbildung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als Großstrukturen und ihre Verfestigung zu religiös-kulturellen Systemen mit festen Elementen (scharf umrissene Lehre, eingegrenzt in Bekenntnisformeln, besonderer Kultus, je spezifische Frömmigkeit und alltägliche Lebensform). Aber sie ging methodisch von der Personengeschichte (Reformpapsttum, Jesuitenorden, habsburgische Kaiser, bayerische Herzöge, einige entschlossene Fürstbischöfe) zur Institutionengeschichte über (Synoden, Konvente, Kirchenräte, Kapitel, Universitäten und – breit überlagernd – die Visitationen). Demgegenüber bezeichnet das von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling zunächst getrennt entwickelte, nun aber in seiner relativen Gleichläufigkeit zusammengeführte Konzept ‚Konfessionalisierung‘ thematisch nicht in erster Linie die Aufspaltung des abendländischen ‚*Corpus Christianum*‘ in zwei bzw. später drei klar separierte Konfessionen, betont also in erster Linie nicht die Auseinanderentwicklung, sondern interessiert sich vielmehr für den unter diesen Konfessionen formal weitgehend parallel ablaufenden inneren Umbildungsprozeß, der auf Zentralisierung und Bürokratisierung von Welt- und Kirchenherrschaft und auf die Disziplinierung der Gläubigen abzielte. Methodisch versteht sich die Konfessionalisierungsforschung von der Gesellschaftsgeschichte her, orientiert sich an der Modernisierungstheorie und fragt nach den Wirkungen religiöser Umbruchprozesse und Entwicklungsströme auf die frühneuzeitliche Welt des Politischen, des Sozialen und des Mental-Kulturellen. Der Begriff soll bezeichnen „einen gesellschaftlichen Fundamentaltvorgang, 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“¹⁴.

Die Operationalisierung des Konzeptes ‚Konfessionalisierung‘ ist nicht zuletzt ein Quellenproblem. Gesellschaftlichen Wandel zu beschreiben, der in die Breite und in die Tiefe wirkte, stößt jenseits institutionellen Handelns,

¹⁴ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 4. Für das Verständnis der derzeitigen Debatte um den ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung (s.u.) ist zu beachten, daß Reinhard den Begriff enger faßt. Er löst bei ihm zwar als „sozialwissenschaftlich angereicherte Variante der Deutung des Phänomens“ Zeeuens 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., Rezension von Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, in: ZHF 22 (1995) 267–269, hier 268 f.

jenseits obrigkeitlich angestoßener Akkulturationsprozesse auf eine noch weitgehend illiterate, jedenfalls trotz zunehmender Basisbildung¹⁵ ohne Produktion von selbstreflexer Schriftlichkeit lebende Bevölkerungen. Wenn man an den Perzeptionen obrigkeitlichen Handelns interessiert war und die summarischen Auskünfte der Visitationsakten präzisieren und personalisieren wollte, ließ sich das Quellenproblem nur durch eine gegen den Strich gebürstete Lektüre von Nieder- und Kirchengerichtsakten überwinden. Unter anderem diese Schwierigkeit des Zugriffs führte dazu, daß sich die Konfessionalisierungsforschung über weite Strecken als Kirchengeschichtsforschung etablierte¹⁶. Heinz Schilling als einer der Nestoren des Konzepts förderte diese tendenzielle Engführung in eigenen Forschungsschwerpunkten, getragen vom Gedanken des Reformiertentums als einer „Zweiten Reformation“ im Sinne einer vorrangigen „Reformation des Lebens“¹⁷. Diese Engführung war stets nur praktisch, nicht programmatisch, da er in seinen theoretischen Publikationen die Weite der Gesamtproblematik immer von neuem auslotete und in großer Hörbereitschaft erweiternde, selbst gegenläufige Aspekte zu integrieren bestrebt war¹⁸. Dennoch wurde die Konfessionalisierung vor allem als eingrenzende Disziplinierung, weniger als kulturelle Weiterung gedacht und beschrieben. Im sachlichen Gefälle dieser Quellen und ihrer Verarbeitung wuchs das Konfessionalisierungs- mit dem Sozialdisziplinierungsmodell Gerhard Oestreichs¹⁹ zusammen, jenem früh-

¹⁵ Andreas Holzem, „... quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: AKuG 78 (1996) 325–362 (Lit.).

¹⁶ Statt zahlreicher Einzelbelege: Heinz Schilling, Die Kirchengeschichte im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive – eine Zwischenbilanz, in: Ders. (Hrsg.), Kirchengeschichte und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (= ZHF, Beih. 16), Berlin 1994 (Lit.). Heinrich Richard Schmidt, Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Peter Blickle (Hrsg.), Theorien kommunaler Ordnung in Europa (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 36), München 1996, 181–214 (Lit.).

¹⁷ Heinz Schilling, Reformierte Kirchengeschichte als Sozialdisziplinierung? – Die Tätigkeit des Emdener Presbyteriums in den Jahren 1527–1562 (Mit vergleichenden Betrachtungen über die Kirchenräte in Groningen und Leiden sowie mit einem Ausblick ins 17. Jahrhundert, in: Wilfried Ehbrecht – Ders. (Hrsg.), Niederlande und Nordwestdeutschland, Köln-Wien 1983, 261–327. Ders., Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchengeschichte in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Georg Schmidt (Hrsg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 29), Wiesbaden 1989, 265–302. Ders., Die frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle, in: Paolo Prodi (Hrsg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 28), München 1993, 199–235 (dort Lit. und Quelleneditionen).

¹⁸ Vgl. etwa Heinz Schilling (Red.), Schlußdiskussion, in: Ders. (Hrsg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 439–467, hier 453 f. Ders., Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 16–40.

¹⁹ Gerhard Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179–

neuzeitlichen Entwicklungsprozeß, der mit der inneren Staatsbildung und Territorialisierung, aber eben auch der territorialen Kirchenherrschaft in engstem Zusammenhang steht²⁰. Dieses Interpretament als „sozialgeschichtlich gewendete Variante des Absolutismusbegriffs“²¹ war jedoch vor allem durch seine inhaltliche Begründung in einer neostoisch-späthumanistischen Staatsphilosophie, die das Leiden am „revolutionär-brutale[n] Grundverhalten in allen Lagern des konfessionell gespaltenen Europa“ durch eine „geistig-moralische und psychologische Strukturveränderung des politischen, militärischen, wirtschaftlichen Menschen“²², überwinden sollte, nur sehr bedingt anschlussfähig an eine Leitidee, die ihre Ableitung aus diesen antagonistischen christlichen Bekenntnissen (*confessio*) dezidiert reklamierte²³. Der „Disziplinierungsgrund und -zweck“²⁴ – die „Verwirklichung der Ordnung“, gestützt auf die Vernunft²⁵ – setzte gerade eine „Enttheologisierung“, ja „Entkonfessionalisierung“ voraus, um in Anlehnung an das Vorbild des starken römischen Staates den konfessionellen Bürgerkrieg zu beenden²⁶. In die Wertschätzung der „*auctoritas, temperantia, constantia* und *disciplina*“²⁷ seien zwar „religiös-ethische Vorstellungen“ eingeflossen, diese aber seien gerade nicht mehr aus dem Arsenal der sich bekämpfenden

197. Stefan Breuer, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Christoph Sachße – Florian Tennstedt (Hrg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt a.M. 1986, 45–69. Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: ZHF 14 (1987) 265–302.

²⁰ Vgl. als ersten deutlichen historiographischen Niederschlag eines notwendigen funktionalen Zusammenhangs der – als „erste Phase der von Gerhard Oestreich so genannten absolutistischen ‚Sozialdisziplinierung‘“ interpretierten – Konfessionalisierung mit der „Machtentfaltung des werdenden modernen Staates“ Reinhard, Zwang (wie Anm. 10) 267–277, hier 268. Zur Kritik vgl. Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1997) 639–682, hier 640–648. Ders., Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 16) 182–184.

²¹ Winfried Schulze, Einführung in die neuere Geschichte, Stuttgart 1987, 67.

²² Oestreich, Strukturprobleme (wie Anm. 19) 188.

²³ Vgl. Statement Reinhard in der Schlußdiskussion, in: Ders. – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 454.

²⁴ Dietmar Willoweit, Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation, in: Prodi (Hrg.), Glaube und Eid (wie Anm. 17) 113–132, hier 129. Vgl. „zur Bedeutung von Staat und Recht für den Prozeß der Konfessionalisierung“ ders., Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 228–241, hier 228.

²⁵ Schulze, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 265 f.

²⁶ Reinhard Blänkner, „Absolutismus“ und „frühmoderner Staat“. Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Rudolf Vierhaus u.a. (Hrg.), Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 104), Göttingen 1992, 48–74, hier 58 f.

²⁷ Oestreich, Strukturprobleme (wie Anm. 19) 190 f. Schulze, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 270.

Konfessionskirchen genommen, sondern aus der späthumanistischen Antikenrezeption: „Sozialdisziplinierung ist ein säkularer Prozeß, der durch die religiöse Disziplinierung unterstützt, aber nicht bestimmt wird“²⁸. Trotz dieser tendenziell gegenläufigen Rückbindung an jeweils zugrundeliegende Inhalte führte gerade die Koppelung des Disziplinierungs- an den Konfessionalisierungsbegriff zur Entstehung eines Denkkomplexes, demzufolge frühmoderner Staat und Konfessionskirche in einer symbiotischen Ausbildung geistiger und institutioneller Kapazitäten zur Regulierung von Frömmigkeit und Untertanenverhalten zusammenarbeiten, freilich nie mit einer undifferenzierten Übernahme der Oestreich'schen ‚Sozial-‘ bzw. ‚Fundamentaldisziplinierung‘, sondern mit dem Versuch jeweils gegenstandsadäquater Anpassungen, die teils erhebliche Umbauten nach sich zogen. „Aus dieser Perspektive rückt die Konfessionalisierung von einem Nebenschauplatz des Rationalisierungs-, Disziplinierungs- und Zivilisationsprozesses gleichsam in die Mitte jenes Weges, der zur ‚Entstehung des modernen Menschen‘ (Muchembled) führte“²⁹. Freilich ist stets gesehen worden, daß ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Sozialdisziplinierung‘ nicht gleichgesetzt werden können³⁰ und daß „Sündenzucht“ und „Kriminalzucht“ in Bezug auf Träger, Motive, Verfahrensformen und Ziele deutlich voneinander geschieden werden müssen³¹. Aber weil angesichts der erkennbaren losen Affinität der logische Status der gegenseitigen Bezogenheit von ‚Sozialdisziplinierung‘, ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Kirchenzucht‘ nicht wirklich geklärt worden war³², konnte nicht nur die Sozialdisziplinierung als „übergreifen-

²⁸ Schulze, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 279. Willoweit, Katholischer Konfessionalismus (wie Anm. 24) 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 einer fortbestehenden Einheitskirche hätte ablaufen müssen“. Daher erhält bei ihm „religionspolitische Territorialisierung“ den Vorrang vor „Konfessionalisierung“.

²⁹ Michael Prinz, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: WF 42 (1992) 1–25, hier 14.

³⁰ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 6.

³¹ Heinz Schilling, „Geschichte der Sünde“ oder „Geschichte des Verbrechens“? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte des frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 12 (1986), 169–192. Ders., ‚History of Crime‘ or ‚History of Sin‘? Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline, in: E. I. Kouri – Tom Scott (Hrg.), *Politics and Society in Reformation Europe*. Festschrift Geoffrey Elton, London 1987, 289–310.

³² Meistrezipiert die Position Schillings, wonach ‚Konfessionalisierung‘ in ihrem Teilaspekt ‚Kirchenzucht‘ auch, aber nicht ausschließlich ‚Sozialdisziplinierung‘ sei, ohne daß letztere sich darin erschöpfe; vgl. ders. (Hrg.), *Reformierte Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 455 (Statement Schlußdiskussion). Ders., *Kirchenzucht* (wie Anm. 16) 17: Kirchenzucht sei Sozialdisziplinierung, aber in Grundlagen, Zielen und Mitteln von Kriminalzucht zu scheiden. Enger aufeinander bezogen bei Reinhard, *Zwang* (wie Anm. 10), 277: Konfessionalisierung als „erste Phase der Sozialdisziplinierung“. Ders.,

der Gesamtprozeß³³ begriffen werden, sondern wurde auch für die ‚Konfessionalisierung‘ der Rang einer Fundamentalkategorie zur Interpretation makrohistorischer Entwicklungslinien der Frühneuzeit beansprucht³⁴, weil „Religion und Kirche [...] als zentrale und tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt, ohne die politisches und gesellschaftliches Leben nicht voll funktionsfähig waren“³⁵, beschrieben wurden. Weitgehend konfessionsparallel, so der Ansatz, vollzog sich ein innerer Umbildungsprozeß, der Welt- und Kirchenherrschaft tiefgreifend veränderte. Die Gläubigen zu verchristlichen, die Untertanen zu disziplinieren, Staat und Gesellschaft zu durchdringen mit intensiv gelebter Religiosität, gemeindliches und öffentliches Leben zentral zu steuern, Rationalität des Handelns zu gewinnen, das versuchten alle Konfessionsgesellschaften im Gefolge der abendländischen Kirchenspaltung. ‚Konfessionalisierung‘ als Leitperspektive ist somit mit der Modernisierungstheorie konstitutiv verbunden, beschreibt unter anderem die „frühmoderne Normierung und Formierung von Verhalten, Glauben, Denken und Empfinden“³⁶. Vor deren Hintergrund verfolgt das Konfessionalisierungsparadigma ein nicht primär religions- oder christentums-, sondern allgemeines Erklärungsziel, nämlich jenen Transformationsprozeß, „der die ständische Welt Alteuropas umformte in die moderne demokratische Industriegesellschaft“³⁷.

Lange Zeit haben diese Begriffe den Diskurs erfolgreich organisiert; die Literatur ist mittlerweile Legion und kann hier nicht im einzelnen referiert werden³⁸. Die erfolgreiche Anwendung des Theorems in lokalen und regio-

Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 421: „mehr oder weniger eine Variante von Sozialdisziplinierung“; vgl. aber zum Verständnis oben Anm. 14. Zur Diskussion Olaf Mörke, Die politische Bedeutung des Konfessionellen im Deutschen Reich und in der Republik der Vereinigten Niederlande, oder: War die Konfessionalisierung ein „Fundamentalvorgang“? in: Ronald G. Asch – Heinz Duchhardt (Hrg.), Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550–1700), Köln-Weimar-Wien 1996, 125–164, hier 126–128. 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) 675–691, hier 689 f.

³³ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 6.

³⁴ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 40 f.: „universalgeschichtlicher Prozeß“ bzw. „Kardinalprozeß, ohne den es keine europäische Neuzeit gegeben hätte“.

³⁵ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 2.

³⁶ Schilling, Disziplinierung (wie Anm. 32) 676.

³⁷ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 4.

³⁸ Vgl. vor allem die drei Tagungsbände zur reformierten, lutherischen und katholischen Konfessionalisierung (wie Anm. 10). Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16). Schmidt, Konfessionalisierung (wie Anm. 10). Die Habilitationsschrift von Heinrich Richard Schmidt, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart-Jena-New York 1995, ist wegen ihres „kompendienhaf-

nalen Einzelstudien förderte aber gleichzeitig eine Fülle von Besonderheiten, Abweichungen und Gegenläufigkeiten zutage, die lange Zeit das Modell als solches modifizierend verfeinerten. In dem Maß, in dem sich die Fachdiskussion der vergleichenden Zusammenführung dieser Einzelergebnisse und damit dem zuwendet, was das Konfessionalisierungsparadigma von seiner Anlage her erheischt, drohen diese konfessionellen und politikräumlichen Eigenheiten den Gesamtentwurf in Frage zu stellen. Jedenfalls werden zunehmend skeptische, teils ganze Segmente des Paradigmas ablehnende Argumentationen vorgetragen (2.).

Der folgende Versuch beansprucht nicht, die unterschiedlichen Argumentationsfiguren zu einer neuen Synthese zusammenzuführen. Es geht darum, einige für die aktuelle Diskussion relevante Aspekte eigener Studien zur katholischen Konfessionalisierung des Münsterlandes³⁹, vor allem zur Rolle des Staates (3.), der Konfessionskirche (4.) und der Gemeinden (5.) vergleichend einzuführen, um daraus Konsequenzen für die Forschungspraxis abzuleiten (6.).

2. Staatsbildung und Verchristlichung: das Problem des ‚Etatismus‘

Die Rolle des Staates und des staatlichen Bekenntniszwangs für die Entwicklung der Konfessionsgesellschaft steht neu zur Diskussion. Der Berner Historiker Heinrich Richard Schmidt trat kürzlich an mit einem „Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung“⁴⁰, während man bislang stets angenommen hat, daß die Konfessionalisierung auf dem Zusammenwirken staatlichen und kirchlichen Wollens aufgeruht habe. Schmidt hat untersucht, wie sich die konfessionelle Disziplinierung in zwei Dörfern im Umland des reformierten Stadtstaates Bern ausgewirkt hat. Die zehn Gebote wurden zur Grundlage einer öffentlich-christlichen Moral, welche die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft sicherzustellen hatte; dahinter stand – gegen alle Annahmen Max Webers – eine vorreformatorisch bereits nachweisbare und offenbar überkonfessionell gültig bleibende Vergeltungstheologie, derzufolge Gott die Sünden der einzelnen mit kollektiver Heimsuchung ahndete, und die mit ihrer Strafdrohung und Belohnungsverheißung letztlich didaktische Zwecke verfolgte⁴¹. Die überaus material- und facettenreiche Studie kann hier nicht ausführlich gewürdigt werden; einzugehen ist vor allem auf den Perspektivwechsel, auf dem sie aufbaut.

ten Charakters“ zur internationalen Kirchenzuchtsforschung hervorgehoben worden; Schilling, *Disziplinierung* (wie Anm. 32) 683.

³⁹ Holzem, *Religion* (wie Anm. 1). Einstweilen: Ders., *Katholische Konfession und Kirchenzucht. Handlungsformen und Deliktfelder archidiaconaler Gerichtsbarkeit im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Westfälische Forschungen* 45 (1995) 295–332. Ders., *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7).

⁴⁰ Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 19) 639.

⁴¹ Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 38) 3–11.

Schmidt beschreibt die aus der öffentlich-christlichen Moral hervorgehende „staatlich angeleitete Ordnung einer beständigen kollektiven Buße“ als „Selbstzucht der Untertanen Gottes, die dessen Strafruten fürchten“⁴². Kirchenzucht erscheint im Zentrum gemeindlicher Praxis. Die religiöse Heilshoffnung der Christen wurde nicht mehr allein an den staatlichen Bekenntniszwang, sondern ebenso an den öffentlichen Sittenzwang gebunden. Die dafür zuständigen Chorgherichte können „ohne ihre kommunale Verankerung nicht verstanden werden.“ Schmidt konzipiert die „Kommune als Ensemble von gesellschaftlichen Verhältnissen“ nicht nur als den „Handlungsrahmen“, sondern auch als den „Auftraggeber“ der Sittenzucht⁴³. Daß Konfessionalisierung nicht allein obrigkeitliche Steuerung bedeutete und daß man nach den Wegen ihrer Perzeption fragen muß, ist stets gesehen worden⁴⁴. Hier aber ist generell „die Gemeinde [...] zum Zentrum der Betrachtung gemacht“⁴⁵. Dieser Ansatz hat zwei heuristische Voraussetzungen: zunächst einen Konfessionalisierungsbegriff, der sich explizit auf jene Gehalte konzentriert, die Ernst Walter Zeeden als ‚Konfessionsbildung‘ bezeichnet hatte. Damit ist schon im Begriff die Bedeutung des staatlich-politischen Sektors deutlich zurückgenommen; der gesellschaftliche Sektor hingegen erscheint anders akzentuiert: nicht mehr als Entwicklung des modernen Menschen auf dem Weg in die Marktgesellschaft, sondern als „christliche Kultur“ im Alltag des „gemeinen Mannes“⁴⁶. Sodann speist sich dieser Ansatz aus jenem Kirchenverständnis, das im Zusammenhang der oberdeutschen Kommunalismus-Forschung Peter Blickles und seiner Schule entwickelt worden ist. Demzufolge brachte der spätmittelalterliche Prozeß der Verstädterung und Verdorfung neben dem parochialen ein kommunales Kirchenwesen hervor⁴⁷; die Reformation habe dann die Ekklesiologie ganz auf die Gemeinde zentriert, „die Gerichtsbarkeit über den Vollzug der Religions- und Sittenvorschriften“ gewissermaßen „parochialisiert“ und die Ehre Gottes und den gemeinen Nutzen zusammengebunden⁴⁸. Anders als

⁴² Ebd. 10.

⁴³ Ebd. 59.

⁴⁴ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 31: Frage nach den „Mitteln und Wegen der Verankerung [...] im Subjekt oder in der ‚Seele‘ des einzelnen Menschen“; ebd. 46: „Geschichte der Erfahrungen und Verarbeitung von Veränderungen“. Ders., Kirchenzucht (wie Anm. 16) 23 f.: „Individual- wie sozialpsychologische Tiefenwirkung religiös bestimmter Normierung von Denken und Handeln“.

⁴⁵ Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 682.

⁴⁶ Schmidt, Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 1. Ders., Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 639.

⁴⁷ Vgl. z.B. Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985. Rosi Fuhrmann, Dorfgemeinde und Pfründstiftung vor der Reformation. Kommunale Selbstbestimmungschancen zwischen Religion und Recht, in: Peter Blickle – Jürgen Kunisch (Hrg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600 (= ZHF, Beiheft 9), München 1989, 77–112. Dies., Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftungen auf dem Lande vor der Reformation (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 40), Stuttgart-Jena-New York 1994.

⁴⁸ Peter Blickle, Einführung, in: Ders. (Hrg.), Theorien (wie Anm. 16) 1–17, hier

Blickle, der den Kommunalismus auf Oberdeutschland begrenzt und der ihn nach dem Ende des Bauernkrieges verkümmern und den landesfürstlichen Zentralismus vordringen sieht, macht Schmidt gerade an der Fortdauer einer protestantischen Sittenzucht, die „gerade wegen [ihrer] disziplinierenden Tendenzen die Kommune gestärkt hat“ und die „organisatorisch und funktional mit der Gemeinde verbunden war“⁴⁹, eine räumliche und zeitliche Entgrenzung des Theorems ‚Kommunalismus‘ fest. ‚Konfessionalisierung‘ wird damit erneut an eine Leitidee der politischen Strukturgeschichte angebunden.

Daraus entsteht eine anders konturierte Fragestellung, welche die Kirche vor Ort als „Selbstthematization des ländlichen Christentums“ daraufhin befragt, „wieweit der überschießende Impuls des Christlichen verhaltensprägend war“⁵⁰. Das Ergebnis: „Eine auch nur vage als kontinuierliche Besserung apostrophierbare Veränderung kann [...] nicht ausgemacht werden. Kontinuierlich ist nur der Widerstand gegen das, was dem Dorf nicht nutzt oder einsichtig gemacht wird“⁵¹. Für beide Tafeln des Dekalogs, für die religiösen und sozialen Normen, gilt Vergleichbares. Kirchliche Sittenzucht wirkte nur, wo sie sich mit kommunalem Wollen deckte: wo religiöse Gleichgültigkeit und soziale Unverträglichkeit die familiäre Stabilität, Frieden und Sicherheit gefährdeten. Das Dorf war nicht ungläubig, wies aber genau jenen obrigkeitlichen Impetus der Sittenzucht ab, der über eine soziale Regulierung, über den Ausgleich von Interessen hinausging: Die Gemeinde setzte das Maß ihrer eigenen Disziplinierung. Darum soll der sich religiös verstehende Staat als bloßes Akzidenz aus der Konfessionalisierungsdebatte gleichsam eliminiert werden: „Innerhalb der Gemeinde setzen Geschlechter- und Sozialgruppen mit spezifischen Interessen die Konfessionalisierung, deren Vorgaben durch den Pfarrer oder die Obrigkeit sie selektiv aufgreifen, in die Tat um.“ Durch „Gerichtsnutzung“ löse die Gemeinde eine vermeintlich von oben initiierte, religiös motivierte staatliche Sittenzucht in „„Dienstleistungen“ für die Gesellschaft“ auf; der Staat entwickle sich als Antwort auf die Regulierungsbedürfnisse von unten. Christenleben fügt seine religiöse Heilshoffnung ein in den Horizont gemeindlicher Regeln und Lebensvollzüge. Damit ist nicht nur der ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung, sondern die Konfessionalisierung als mehrdimensionales Beziehungsmodell zwischen mikro- und makrohistorischen Zugangs-

5 f. 8. Zum Kommunalismusbegriff: Ders., *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: HZ 242 (1986) 529–556. Ders., *Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung. Eine Skizze*, in: Ders. – Kunisch (Hrg.), *Kommunalisierung und Christianisierung* (wie Anm. 47) 9–28. Ders., *Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht*, in: Ders. (Hrg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich* (HZ Beiheft NF 13), München 1991, 5–38. Ders., *Begriffsverfremdung. Über den Umgang mit dem wissenschaftlichen Ordnungsbegriff Kommunalismus*, in: ZHF 22 (1995) 246–253.

⁴⁹ Schmidt, *Gemeinde und Sittenzucht* (wie Anm. 16) 211 f.

⁵⁰ Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 38) 61.

⁵¹ Ebd. 171. Die folgenden Zitate: Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 682.

weisen selbst tendenziell in Frage gestellt⁵². Nicht nur die politik- und gesellschaftsgeschichtlich vermutete Breitenwirkung, sondern auch die überkonfessionelle Geltung des Schemas wird problematisch, wenn vor allem die protestantischen Denominationen durch eine forcierte Kirchengzucht als „Sozialregulierung im Sinne der Gemeinde“ in einem „kommunal-christlichen Horizont“ Konfessionalisierung als lokales Geschehen qualifizieren⁵³.

Mit einer solchen Fundamentalkritik am gängigen Konfessionalisierungsparadigma sind Anfragen eng verflochten, die von rechts- und verfassungsgeschichtlicher Seite her die gesamteuropäische Geltung des typisch deutschen Sozialdisziplinierungskonzeptes in seiner Verbindung mit der Konfessionalität des Staates anfragen, weil es sich beispielsweise auf Frankreich oder die Niederlande, aber eben auch auf die Schweiz nur schwer anwenden läßt⁵⁴. Gerade weil diese Forschungsrichtung vornehmlich an Phänomenen politischer Integration und Abgrenzung interessiert ist, neigt sie dazu, die Konfessionalisierung aus der engen Koppelung mit diesen Prozessen zu lösen und nicht als Fundamentalvorgang, sondern als „Übergangsphänomen“ zu qualifizieren. Man wird also umgekehrt fragen müssen, welche spezifisch religiösen Überschüßleistungen die Konfessionalisierung in sich barg, die sich mit der Herausbildung der politischen und gesellschaftlichen Moderne ebensowenig verrechnen läßt.

Dementsprechend bestreitet Hermann Roodenburg aus der Perspektive einer europäisch vergleichenden Kirchengzuchtforschung die allgemeingültige Erklärungskraft der Kombination ‚Konfessionalisierung‘/ ‚Sozialdisziplinierung‘ für die Niederlande, weil in Amsterdam angesichts einer riesigen Gemeinde, einer ernsthaft geübten Zucht und einer gleichzeitig erstaunlich niedrigen Urteilsfrequenz der Zuchtgremien „die informelleren Verfahren der sozialen Kontrolle“, die sich auf der horizontalen Ebene als nachbarschaftlicher Ehrenhandel abspielten, Beachtung verdienten⁵⁵. Roodenburg hält den Vorwurf des ‚Etatismus‘ für unbegründet, verlangt aber wie Schmidt, neben Kategorien von Macht und Herrschaft die „Strukturen der Soziabilität wie Familie, Nachbarschaft und Abendmahlsgemeinschaft, die in hohem Maße auf dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit

⁵² Vgl. die Kritik bei Schilling, Disziplinierung (wie Anm. 32) 685 f. 690 und passim. Die Replik bei Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) v.a. 647 Anm. 43.

⁵³ Schmidt, Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 16) 204.

⁵⁴ Michael Stolleis, „Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 20 (1993) 1–23, hier 4–8 14. Mörke, Politische Bedeutung (wie Anm. 32) 125–164, hier 127, das folgende Zitat 134. Ders., ‚Konfessionalisierung‘ als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Tijdschrift voor sociale Geschiedenis* 16 (1990) 31–60.

⁵⁵ Hermann Roodenburg, Reformierte Kirchengzucht und Ehrenhandel. Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert, in: Schilling (Hrg.), Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 129–151, hier 130, zur Kritik am Sozialdisziplinierungskonzept, welches „das genaue Funktionieren der Disziplin nur fragmentarisch sichtbar“ mache (131–134).

und Gegenseitigkeit basierten⁵⁶, in die Konfessionalisierungsforschung einzubeziehen. Damit ist nachdrücklich die Frage gestellt, wie „disziplinarische Strategien der Elite“ verhandelt (*negotiation*) und in bestehende soziale Kontexte und christliche Lebenshorizonte eingefügt wurden. Der eingeforderte „Blick von unten“ aus der „Perspektive der Betroffenen“ heraus nimmt die Einsicht ernst, daß makrohistorische, auf Gesamtgesellschaften gerichtete Interpretationsmuster wie ‚Konfessionalisierung‘ auf der mikrohistorischen Ebene des vor Ort gelebten Christenlebens, der „individuellen Strategien [...] der unterschiedlichen sozialen Akteure“, wenig Erklärungskraft besitzen, wenn sie nicht durch historisch-anthropologische Sichtweisen flankiert werden⁵⁷. Auch Robert von Friedeburg geht am Beispiel der anglikanischen Kirchenzucht auf Distanz zu Oestreichs Konzeption. Weniger im „Verhältnis von Obrigkeit und Untertan“ als „im Verhältnis der Nachbarn in Stadt und Land und in der Schubkraft religiöser Überzeugungen“⁵⁸ sieht er religiösen Verhaltenswandel begründet. Und mit Blick auf diese eigene Valenz und Dynamik des religiösen Denkens und der frommen Praxis ist angemahnt worden, den Rang des Konfessionalisierungsparadigmas gegenüber den Zentrierungsschüben etwa des Spätmittelalters⁵⁹, vor allem aber der Reformation selbst bescheidener zu fassen und die „funktionalistisch-reduktionistische Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext“⁶⁰ aufzugeben. Ein ergänzender wahrnehmungs- und erfahrungsgeschichtlicher Ansatz erfasse nochmals genauer Erleben und Deutung der Zeitgenossen und „genuin religiöse Kräfte und Bewegungen“ als „Kraftquell der Konfessionalisierungen“⁶¹. Es gebe keine „Konfessionalisie-

⁵⁶ Roodenburg, Kirchenzucht (wie Anm. 55) 135 f.

⁵⁷ Gérald Chaix, Die schwierige Schule der Sitten – christliche Gemeinden, bürgerliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, in: Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 199–217, hier 217.

⁵⁸ Robert von Friedeburg, Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftliche Sittenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559–1642, in: Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 153–182, hier 154.

⁵⁹ Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 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.).

⁶⁰ Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996) 1008–1025 1112–1121, hier 1116–1119, Zitat 1119. Vgl. Statements Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg in der Schlußdiskussion, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 454. Auch von Seiten der Reformationsforschung wird nicht einheitlich argumentiert; vgl. neuerdings Berndt Hamm – Bernd Moeller – Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.

⁶¹ Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: Ders. – Walter Ziegler (Hrg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (= KLK 57), Münster 1997, 9–44, hier 40–42.

„die Kategorie des ‚subjektiv gemeinten Sinns‘ als Korrektiv“⁶².

Es zeigt sich mithin, daß gerade der Übergang vom religionsgeschichtlichen Paradigma der ‚Konfessionsbildung‘ zum gesellschaftsgeschichtlichen Paradigma der ‚Konfessionalisierung‘ und die Weiterung des letzteren zur Fundamentalkategorie bzw. zum Kardinalprozeß der europäischen Neuzeit massive funktionale Zuordnungsprobleme der jeweils wirksamen Teilprozesse und Einzelereignisse, Gruppen und Institutionen und nicht zuletzt der Periodenabgrenzungen und -übergänge aufwirft, weil der „Mainstream der Konfessionalisierungsthese, wie er am Beispiel der deutschen Territorien entwickelt worden ist, [...] gerade die Aufhebung nichtherrschaftlicher Zusammenschlüsse durch das Medium Konfession zum Kernelement der Formierung einer ‚Untertanengesellschaft‘“ erhebt⁶³; das heißt aber doch, weil das letzten Endes säkulare Erklärungsziel die Fülle der gegenläufigen Verwobenheiten von Religion, Politik und Gesellschaft nicht wirklich festhalten und abbilden kann. Das Modell ist gegenüber der Komplexität der historischen Wirklichkeit zu starr und zwingt dazu, je nach Untersuchungsgegenstand (Staat im Sinne von Nation, Reich oder Territorium; Religion und Kirche im Sinne von Großkonfession, Theologie, Gemeinde oder Sekte; lokale Lebenswelt im Sinne von Stadt, Dorf, Pfarrei oder Nachbarschaft) gegenläufige Ausschüsse vorzunehmen und sich gegenseitig der Perspektivverengung zu beizichtigen. Zudem überlagern sich verschiedene Diskussionsfelder:

einerseits die innerhalb der Konfessionalisierungsforschung angestrebten Debatten

- a) um die Angemessenheit von ‚Etatismus‘ bzw. ‚Kommunalismus‘ und
- b) um den Perspektivenstreit zwischen ‚Mikro-‘ und ‚Makrohistorie‘ bzw.
- c) damit nicht deckungsgleich zwischen individueller ‚Ereignis-‘ und kollektiver ‚Strukturgeschichte‘⁶⁴,

andererseits die Marginalisierung der Konfessionalisierungsthese selbst

- a) sowohl vom dezidiert theologisch gefaßten Ursprungsereignis der Reformation als auch
- b) vom dezidiert politisch gefaßten Prozeß der staatlichen Formierung Alt-europas her.

Diese Diskussionsfelder sind nicht zuletzt aus der Not zu strenger funktionaler Abhängigkeiten geboren. Und diese relativ unflexible Zuordnung von Wirkfaktoren resultiert m.E. vor allem daraus, daß das Konzept ‚Konfessionalisierung‘ in seiner Ergebnisbezogenheit vor allem die relative Einheitlichkeit der westeuropäischen Modernisierung betont und deren innere, auch christentumsgeschichtliche Fragmentierung und Widersprüchlichkeit tendenziell eher gering achtet. Welche – wiederum spezifisch deutschen – historisch-teleologischen Denktraditionen darin zum Tragen kommen, sei an dieser Stelle nur gefragt. Das Konzept scheint im Bezug auf die möglichen Wirkungen der Konfessionalisierung nicht wirklich ergebnisoffen.

⁶² Schindling, Konfessionalisierung (wie Anm. 61) 13.

⁶³ Mörke, Politische Bedeutung (wie Anm. 32) 146 f.

⁶⁴ Kaufmann, Konfessionalisierung (wie Anm. 60) 1118.

3. Staat – Kirche – Gesellschaft: geprägte Topoi unter neuem Anspruch

Am Beispiel der katholischen Konfessionalisierung im Fürstbistum Münster sei der Versuch unternommen, einige Konsequenzen dieser Analyse zu verdeutlichen. Die eingangs zitierte Neujahrspredigt des Matthäus Tympius scheint auf den ersten Blick eine staats skeptische Perspektive zu bestätigen. Denn wie sollte entschiedener Konfessionalismus von einer lammfrommsanftmütigen Obrigkeit ins Werk gesetzt werden? Doch „Freundlichkeit“ und „Sanftmuth“ bezogen sich bei Tympius nicht auf die Grundsätze, sondern allein auf die Verfahrensformen des Regierungshandelns, „dann fürwar ist es viel besser mit den Vnderthanen sanftmüthig vorangehen / dann alles mit Boldern vnd Pochen außrichten“; das zielte auf Verantwortlichkeit, Gerechtigkeit und Friedewahrung⁶⁵. Wo es aber um die grundlegenden Prinzipien ging, drang der konfessionelle Impetus kämpferisch durch.

Tympius nahm in den Neujahrspredigten jeweils andere Kreaturen der Schöpfung zum Ausgangspunkt. In seiner Predigt „von den Blumen genommen“ reicht er der geistlichen Obrigkeit Rosen als Symbol des Gotteswortes, „ein herrliche schöne wolriechende Blum / eines edlen / guten / vnd gesunden Safts / darauß die Bien oder Imme / nach ihrer guten eigenschafft köstliches Hönig / die Spinnen aber nach ihrer giftigen natur schädlichs Giff zusammen zu machen pflegen.“ Die Bienen, „alle trewhertzige Christen“, ziehen „besserung vnnd aufferbawung“ daraus; die „Spinnenmäuler aber / die Ketzler / machen lauter Giff und Gall darauß.“ Der weltlichen Obrigkeit reichte Tympius eine Goldblume: „Dann wie diese Blumen mit Wein vermischt / getruncken / den Magen deß Menschen reinigen vnnd gut gegen vergiff sein: also sol die Obrigkeit alle Vbelthäter auß der Gemein hinwegschaffen / vnd die Stätt reinigen.“ Die Rolle des konfessionellen Staates, wie Tympius ihn verstand, war gleichsam eine innere Ausleerung des Gemeinwesens vom ‚Gift‘ der Ketzerei, weil „ihr Ampt erfordert daß sie ihre Vnderthanen fromm vnd Gottsförchtig machen.“ Für die Untertanen blieb das Symbol der Sonnenblume, „dann sie wenden sich allzeit nach der Sonnen umb als weren sie ihr gehorsam“⁶⁶. In diesem Sinne ist die Konfessionsgesellschaft eine Gesellschaft staatlichen Bekenntniszwangs gewesen: Jeder hatte sich den religiösen Mindestanforderungen des politischen Gemeinwesens zu beugen. Ohne diese Unterwerfung waren Heil und Wohlfahrt nicht zu erhoffen.

Daß der Staat von Gott eingesetzt sei, Übeltäter und Ketzler zu strafen und die Kirche zu beschirmen, war ein mittelalterlich geprägter Topos der Zuordnung von weltlicher und geistlicher Gewalt, keinesfalls ein Kind der Konfessionalisierung⁶⁷. Doch die Nachreformationszeit hatte die Bedingun-

⁶⁵ Tympius, Newen JahrsPredigen (wie Anm. 3) 18.

⁶⁶ Ebd. 53 f. 57f. 60.

⁶⁷ Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 197 f. 308–325 und passim. Otto Gerhard Oexle, Die Entstehung politischer Stände im Spätmittelalter – Wirklichkeit und Wissen, in: Reinhard Blänkner, Bernhard Jussen (Hrg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesell-

gen für diesen Topos verschärft: Die religiöse Spaltung war nahegerückt, hatte im Reich selbst Platz gegriffen, wurde jenseits der Grenzen in den Nachbarterritorien gelebt und hatte im Münsterland selbst weite Teile des Adels und der städtischen Oberschichten erfaßt. Unmittelbarer als in dieser Konfliktlage konnte der Verpflichtungscharakter dieses Topos kaum andrängen.

Zweitens besaß dieses Denken einen konkreten Hintergrund in der bereits erwähnten, überkonfessionell zeitüblichen Gottesrede⁶⁸, die, wenn man verantwortlich regieren wollte, nun um so schwieriger zu übergehen war. Der konfessionelle Dissens stellte die schwerste denkbare Sünde dar angesichts eines Gottesbildes, welches die allgemeine Wohlfahrt eng an die Befolgung der göttlichen und kirchlichen Gebote band. Ein strenger, richtender Gott ließ keine Sünde ungestraft und konnte sie um seiner Majestät willen nicht lassen⁶⁹ – auch das war alt und erhielt doch eine neue Schärfe. Es war dieses Gottesbild, das zu einer „Transformation religiöser Obliegenheiten in politische Untertanenpflichten“⁷⁰ führte. Einer jener zahlreichen Edikte, also staatlichen Gesetzestexte, die sich der Bekämpfung von „Pest, Hunger und Krieg“ widmeten, beschwor die Einsicht der Untertanen im Hinblick darauf, „daß der Gerechter GOTT vns wiederumb mit der scharffen Geissel des continuirlichen betrübten und fast schädlichen Regenwettters heimsuchet / und daß Wir ohne zweiffel solche grosse Straff durch Vnser Vndanckbarkeit und newe schwäre Sünden werden von Gott abgenöhtiget haben; Vnd dan billich / daß Wir in solchen Nöhten in aller Demuth und Bußfertigkeit vnsers Herten vns zu Gott dem Allerhöchsten wenden / und durch abermahliges Fasten / auch durch ein allgemein und offentliches Gebett seine ohnendliche Barmhertzigkeit fußfällig anrufen / damit derselbe den wieder vns sündigen menschen vnserer grossen Missethaten halber rechtmässig gefasseten Zorn Vätterlich schwinden lassen / vns mit barmhertzigem Augen wieder ansehen [...] so dan dieses Stifft und Fürstenthumb von Hunger / Pestilentz und Krieg [...] ferner in Gnaden bewahren

schaftlichen Ordens (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 137–162, zur „funktionalen Dreiteilung“ der Gesellschaft als „Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit“ (Lit.).

⁶⁸ Für das Luthertum: Norbert Haag, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 145), Mainz 1992, 416. Sabine Holtz, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (= Spätmittelalter und Reformation NR 3), Tübingen 1993, 320 f. 360. Helga Schnabel-Schüle, Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: ZWLG 49 (1990) 169–221, hier 190 f. Dies., Kirchenzucht als Verbrechensprävention, in: Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 49–64, hier 51 55–60. Für das Reformiertentum Schmidt, Dorf und Religion (wie Anm. 38) 9 f. 351.

⁶⁹ Arnold Angenendt, *Deus qui nullum peccatum impunitum dimittit*. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift Herbert Vorgrimler, Freiburg i.Br. u.a. 1994, 142–156.

⁷⁰ Willoweit, Katholischer Konfessionalismus (wie Anm. 24) 234 240 (Zitat).

wölle [...]“⁷¹. Die Wohlfahrt des Gemeinwesens war darauf angewiesen, daß jedes seiner Mitglieder sein Verhältnis zu Gott ordnete. Letzter Grund aller Disziplinierungsbestrebungen war ein Verchristlichungsideal, das auf die Gesellschaft als ganz wie auf alle Gläubigen in ihrer individuellen Heilsbiographie zielte. Darum die oben beschriebene Blütenlese im konfessionellen „Lustgarten“, der faktisch alles andere als eine Idylle war: dem geistlichen Amt die Rose, dem weltlichen Arm die Goldblume, den Untertanen die Sonnenblume.

Weil der Staat die Bekenntniseinheit durchzusetzen und die gesellschaftliche Geltung der Kirche zu garantieren hatte und das über weite Strecken auch tat und sich dadurch in seiner Struktur veränderte, kann er schwerlich aus der Konfessionalisierungsforschung eliminiert werden. Er stellte nicht nur in seinem Selbstverständnis und in den „Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit“ (Otto G. Oexle), sondern auch in dieser selbst einen Wirkfaktor dar, der auf seine Rolle und seinen Einfluß im Verhältnis zu Kirche und Gesellschaft hin mindestens systematisch befragt werden muß. Dennoch mußte das nicht zwangsläufig auf eine Verzahnung von Konfessionalisierung und Staatsbildung hinauslaufen. Gerade die katholische Konfessionalisierung, in dieser Hinsicht durchaus noch unter dem Einfluß des älteren Konzeptes von ‚Gegenreformation/Katholischer Reform‘, erscheint über weite Strecken noch als „obrigkeitlich-absolutistische Konfessionalisierung“⁷²; Bayern⁷³ hat hier eine unübersehbar anziehende Vorbildwirkung geübt, der gegenüber sich die ständischen Politiktraditionen der geistlichen Wahlstaaten, aber auch die komplexeren Verhältnisse des Habsburgerreiches⁷⁴ oder einer Reichsstadt wie Köln⁷⁵ eher in den Hintergrund traten.

Wesentlich für den Stand der katholischen Forschung aber sind zwei Wahrnehmungen: Bekenntniseinheit und Wandel, gar Intensivierung des religiösen Lebens wird generell in enger Verflechtung mit staatlichem Wollen und Handeln beschrieben, ohne darin aufzugehen⁷⁶. Es kann kein un-

⁷¹ Edikt zur Fastenordnung, zu Bittgottesdiensten, Prozessionen und Messen, 2. Oktober 1692; Staatsarchiv Münster, Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 5 Bl. 25.

⁷² Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 30.

⁷³ Angelo Turchini, Bayern und Mailand im Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 394–404. Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements und österreichisch-bayrischen Gegensatzes, in: Hubert Glaser (Hrg.), Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur bayrischen Geschichte und Kunst 1573–1657 (= Wittelsbach und Bayern II/1), München 1980, 48–76. Walter Ziegler, Bayern, in: Schindling – Ders. (Hrg.), Territorien (wie Anm. 61) Bd. 1: Der Südosten (= KLK 49), Münster 1989, 56–70 (Lit.).

⁷⁴ Walter Ziegler, Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß, in: Schindling – Ders. (Hrg.), Territorien, Bd. 7 (wie Anm. 61) 67–90.

⁷⁵ Franz Bosbach, Die katholische Reform in der Reichsstadt Köln, in: RQ 84 (1989) 120–159. Ders., Köln. Erzstift und Freie Reichsstadt, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), Territorien (wie Anm. 61) Bd. 3: Der Nordwesten (= KLK 51), Münster 1991, 58–84 (Lit.). Chaix, Schule (wie Anm. 57) 199–217 (Lit.).

⁷⁶ Aus den zahlreichen Veröffentlichungen: Schmidt, Konfessionalisierung (wie

angemessener ‚Etatismus‘ sein, auf der (wie immer gearteten und welche Konsequenzen jeweils auch zeitigenden) Beteiligung politischer Instanzen an der katholischen Konfessionalisierung als einer Voraussetzung ihrer Breitenwirksamkeit zu bestehen. Gleichzeitig aber wird die katholische Konfessionalisierung fast ausschließlich als institutioneller Prozeß ‚von oben‘, wenn nicht des Staates, dann der Kirche und ihrer Amtsträger gefaßt⁷⁷. Gegenüber einer solchen weitgehend institutionengeschichtlichen Engführung, die nicht falsch, aber nur die halbe Wahrheit ist, wirkt sich die geforderte Perspektiverweiterung auf lokale Strukturen und Prozesse hilfreich und korrigierend aus⁷⁸.

Anm. 10) 24–44 67–80 134–139 (Überblick, Lit.). Schindling – Ziegler, Territorien (wie Anm. 61) 7 Bde. (= KLK 49–53, 56–57), Münster 1992–1997. Erwin Gatz (Hrg.), Katholische Reform. Symposion am Campo Santo Teutonico, in: RQ 84 (1989) 5–269 (vor allem die Beiträge von Heribert Smolinsky, Franz Bosbach, Heribert Raab, Pierre Louis Surchat, Walter Ziegler, Winfried Eberhard und Johann Rainer). Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) (vor allem die Beiträge von William Monter, Ronnie Po-chia Hsia, Martin Heckel, Dietmar Willoweit, Rainer A. Müller, Louis Châtellier, Angelo Turchini, Walter Ziegler). Werner Freitag, Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien, in: WF 42 (1992) 75–191. Gernot Heiss, Konfessionsbildung, Kirchengründung und frühmoderner Staat. Die Durchsetzung des „rechten“ Glaubens im „Zeitalter der Glaubensspaltung“ am Beispiel des Wirkens der Jesuiten in den Ländern Ferdinands I., in: Hubert Ch. Ehalt (Hrg.), Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, Wien 1989, 191–220. Georg Schmidt, Das Kurerzstift Mainz um 1600: Katholische Konfessionalisierung im Spannungsfeld von Erzbischof und Domkapitel, in: AmrhKG 45 (1993) 115–140. Ders. Integration und Konfessionalisierung. Die Region zwischen Weser und Ems im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: ZHF 21 (1994) 1–36.

⁷⁷ Vgl. Gatz (Hrg.), Katholische Reform (wie Anm. 76) (vor allem die Beiträge von Klaus Ganzer, Burkhard Roberg und Andreas Kraus). Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) (vor allem die Beiträge von Klaus Ganzer, Dorothea Wendebourg, Gottfried Maron, Adriano Prosperi und Robert Bireley). Agostino Borromeo, Tridentine Discipline: The Church of Rome. Between Catholic Reform and Counter-Reformation, in: Leif Grane – Kai Hørby (Hrg.), Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund – The Danish Reformation against its International Background, Göttingen 1990, 241–263. Ronnie Po-chia Hsia, Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750, 39–52 (Catholic Germany), 53–72 (The Confessional State), 89–104 (Culture and Confessionalism), 174–185.

⁷⁸ Ansätze und Beispiele in der Forschung zum Katholizismus, nicht immer auf der Basis des Konfessionalisierungskonzeptes: Hansgeorg Molitor – Heribert Smolinsky (Hrg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (= KLK 54), Münster 1994. Rainer Beck, Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts, in: Richard van Dülmen (Hrg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a.M. 1988, 107–143. Thomas Paul Becker, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761 (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 43), Bonn 1989. Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29), Paderborn 1991. Ders., Pfarrer (wie Anm. 7). Alois Hahn, Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerrideals im westrierrischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Ge-

Was für den Katholizismus im Bezug auf das Zusammenwirken von Staat, Kirche und (auch lokaler) Gesellschaft gesagt wurde, gilt über weite Strecken auch für das landeskirchlich verfaßte Luthertum, ohne daß die neuen Forschungsergebnisse hier im einzelnen referiert werden könnten: Manfred Rudersdorf bilanziert eine „herausgehobene, auch politisch profilierte Position des fürstlichen Landesherrn im territorialen Reformations- und Konfessionalisierungsgeschehen“, und zwar auch und gerade für „die Präformierung der unterschiedlichen kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Traditionen“⁷⁹ und plädiert in diesem Zusammenhang für eine Korrelation personen- und strukturgeschichtlicher Zugangsweisen. Obwohl Konfessionalisierung nicht „essentiell staatlich“ und Kirchengzucht auch im Luthertum partiell gemeindlich verankert war⁸⁰, hat Helga Schnabel-Schüle gerade die „Verbindung von Sündenzucht und Kriminalzucht“ als besonders effektives Instrument der Verhaltenssteuerung beschrieben. Die „staatlich-obrigkeitliche Beeinflussung des Verhaltens und Handelns von Menschen, die in diesem Vorgang zugleich zu Untertanen werden“, traf auf ein hohes Maß an Konformität, gerade weil sie sich christlich begründeter Normen bediente. Diese setzten aufgrund ihrer inneren Plausibilität eine „Selbstkonfessionalisierung“, aber auch eine gegenseitige Sozialkontrolle als „horizontale Disziplinierung“ in Gang⁸¹. Doch auch die lutherischen Kirchenkonvente gingen aus der Verpflichtung der Landesherrn hervor, „durch Sanktionsmaßnahmen den göttlichen Zorn vom Territorium fernzuhalten“; kirchlich-religiöse und weltlich-gerichtliche Zucht blieben verflochten⁸². Analysen lutherischer Predigt zeigen, daß „die Gestaltung von Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur nach dem Gebot Gottes“ als eine „gemeinsame Aufgabe von Kirche und Staat begriffen“ wurde. Gleichzeitig kann Norbert Haag plausibel machen, daß mit diesen Durchsetzungsansprüchen der konfessionellen Leitkultur vor dem Hintergrund einer „Kosmologie, die das innerweltliche Wohlergehen vom Wohlverhalten gegenüber der göttlichen Ordnung abhängig“ wußte, auch ein identifikatorisches Angebot einherging, welches „Kontingenz deutete, mit Sinn versah und damit bewältigbar machte“⁸³. Sabine Holtz betont einerseits die „enge Verflechtung von Kirche und Staat“, die theologische Pluralität ausschloß. Staatsbildung und Konfessionalisierung, konfessionelle und politische Identität seien „beinahe kongruent“ geworden. Dennoch habe andererseits „der Staat die Kirche nicht einseitig für seine Interessen funktionalisieren“ können: „Die Spannung zwischen der staatlichen Herrschaftsordnung ei-

schichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier (= Publications de la Section Historique de L'Institut G.-D. de Luxembourg XC), Luxemburg 1974. Po-chia Hsia, *Social Discipline* (wie Anm. 77) 143–173.

⁷⁹ Manfred Rudersdorf, *Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich. Bausteine zu einer Typologie der deutschen Reformationsfürsten*, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien*, Bd. 7 (wie Anm. 61) 137–170, hier 140–142; vgl. auch 168–170.

⁸⁰ Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 660 und passim. Ders., *Gemeinde und Kirchengzucht* (wie Anm. 16) 190–192.

⁸¹ Schnabel-Schüle, *Kirchengzucht* (wie Anm. 68) 54 60.

⁸² Schnabel-Schüle, *Calvinistische Kirchengzucht* (wie Anm. 68) 200 f.

⁸³ Haag, *Predigt* (wie Anm. 68) 7 417

nerseits und der christlichen Freiheit andererseits konzentriert sich in der Person des Predigers⁸⁴, der eine Stütze der traditionellen Ständelehre, aber auch immer ein Kritiker der ihr nur unvollkommen entsprechenden Wirklichkeit war. Und gerade weil die Predigt eine „Internalisierung der gepredigten Normen“, eine Verlagerung hin zur gewissen geleiteten individuellen Selbstkontrolle angestrebt habe, sei der Begriff der ‚Sozialdisziplinierung‘ allein nicht hinreichend. Auch im Luthertum, so darf man schließen, werden bestimmte Aspekte des Beziehungsgeflechts hinweginterpretiert, wenn man allein vom Staat⁸⁵ oder allein von der Gemeinde her argumentiert. Der Hinweis auf die „das ethische Verhalten prüfende und fehlerhaftes Verhalten verurteilende Instanz im Menschen selbst“ als eine die „Kontrollinstanzen der Frühen Neuzeit“ erweiternde Dimension⁸⁶ verweist nochmals nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer religiösen Erfahrungsgeschichte der Konfessionalisierung⁸⁷; der Hinweis auf den „gesetzlichen Charakter aller Verhaltensanweisungen“ bei der christlichen Rechenschaftslegung⁸⁸, gar auf die „Vergesetzlichung aller Lebensbereiche“ aber ebenso nachdrücklich auf deren Rückgebundenheit an objektive Ordnungen.

Rechts- und verfassungsgeschichtliche Publikationen hingegen betonen – teils als explizite Adaption des Sozialdisziplinierungskonzeptes – vor allem die durchgängige Entwicklung moderner Staatsbildung als Verdichtung von Herrschaftstechniken vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung und begrenzen die Charakteristika des konfessionellen Zeitalters auf den Rang eines Durchgangsstadiums, das nach 1648 rasch zum „Randphänomen“ geworden sei⁸⁹. Auch daraus wäre zu schließen, daß die Konfessionalisierung für die Kirchen – für die Christen – letztlich folgenreicher war als für den einer gewissen Eigengesetzlichkeit folgenden Staat – und für dessen Untertanen, weshalb sie dann auch stärker als bisher aus einer religiösen Binnenperspektive heraus beschrieben werden müßte, ohne daß die Rolle des Weltlich-Politischen generell negiert werden könnte. Von einem anderen Ausgangspunkt her akzentuiert Friedeburg durchaus ähnlich: Die „Auseinandersetzung mit dem sittlichen und religiösen Verhalten“ der Bevölkerung sei „nicht in erster Linie durch die weltliche Obrigkeit bestimmt, sondern [...] Ausdruck des Selbstbehauptungswillens der Kirche und ihrer Organisation“ in partieller Interessenkoinzidenz mit lokalen Führungsgruppen⁹⁰. Damit ist eine wesentliche Strukturähnlichkeit zwischen anglikanischer

⁸⁴ Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 27 349.

⁸⁵ So, pointiert obrigkeitlich und im Sinne einer Vergleichbarkeit mit dem Katholizismus: Dieter Stievermann, *Evangelische Territorien im Konfessionalisierungsprozeß*, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien*, Bd. 7 (wie Anm. 61) 45–65, hier 63. Ähnlich Georg Schmidt, *Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation*, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien*, Bd. 7 (wie Anm. 61) 171–199, hier 188 198.

⁸⁶ Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 375 f.

⁸⁷ Kaufmann, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 60) 1118, mit entschiedenem Hinweis auf die Quellenprobleme.

⁸⁸ Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 376. Das folgende Zitat ebd. 322. Überaus lucide für das Wechselspiel von „Einprägbarkeit“ und „Erfahrung“ ebd. 322 f.

⁸⁹ Stolleis, „Konfessionalisierung“ (wie Anm. 54) 13 19 21.

⁹⁰ Friedeburg, *Kirchenzucht* (wie Anm. 58) 175.

und katholischer Konfessionalisierung benannt, auf die noch zurückzukommen ist.

4. Überzeugung – Erziehung – Kontrolle: Konfessionskirche als Wirkfaktor

Der für das Berner Umland geführte Nachweis, daß „die Gemeinde [...] Trägerin der Zucht ist“⁹¹, kann nicht auf alle anderen Freiwilligkeitskirchen und Staatskirchen übertragen werden. Nimmt man das katholische Westfalen zum Vergleich, zeigt sich, daß nicht alle, ja nicht einmal alle zentralen Elemente religiösen und institutionellen Wandels auf der Ebene der Gemeinde angesiedelt waren. Das gilt auch für den engeren Bereich der Kirchenzucht. Man hat lange Zeit gemeint, eine Gemeindezucht mit öffentlichem emphatischem Heilsbezug habe es im Katholizismus nicht gegeben, sondern nur die Beichte, die ohne Verbindung zur Gemeinde blieb: ein quasi-privates, nicht-öffentliches und subjektives Geschehen zwischen Beichtvater und Gläubigem. Während die protestantischen Formen der Kirchenzucht stets durch das Kollektivideal der reinen Abendmahlsgemeinde motiviert worden seien, habe der Katholizismus den Bezug zwischen Beichte und Eucharistie als nur innerliche Reinigung der individuellen Seele verstanden⁹².

Aber die Beichte war nicht das einzige Mittel der sittlichen Einwirkung. Die Sendgerichte, hervorgegangen aus der Pfarrsynode der Archidiacone, entwickelten ebenso eine kollektive und öffentliche Zucht, geradezu ein geistliches Strafritual vor aller Augen und in der Kirche: Alle Männer mußten erscheinen, Verantwortung für ihr Haus übernehmen und sich im Falle einer Verfehlung vor aller Augen und Ohren anklagen und aburteilen lassen. Die Sendgerichte waren teils gemeindlich verankert in den turnusmäßig bestimmten Eidschwörern. Anders als die Berner Chorrichter und andere presbyterale Gremien des Protestantismus konnten sie das Leben in den Pfarreien überwachen, aber nicht richten. Die *iurati* entstammten der Mittel- und Oberschicht der dörflichen Gesellschaft, am ehesten vergleichbar den anglikanischen Kirchengeschworenen (*churchwardens*) ohne eigene Gerichtskompetenz⁹³, waren aber durch eine temporäre religiöse Eidnahme (in der Regel für ein halbes Jahr) im Bezug auf das „Zuchtverfahren“ ganz in die Pflicht des geistlichen Gerichts genommen⁹⁴. Die geistlichen Richter selbst, die Sendkommissare, waren gebildete Geistliche aus dem münsteri-

⁹¹ Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 682.

⁹² Alois Hahn, Identität und Selbstthematization, in: Ders. – Volker Kapp (Hrg.), Selbstthematization und Selbstzeugnis, Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a.M. 1987, 9–24. Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 18–20. Schnabel-Schüle, Kirchenzucht (wie Anm. 68) 60–63. Adriano Prosperi, Beichtväter und Inquisition im 16. Jahrhundert, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 125–134.

⁹³ Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 649. Ders., Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 16) 193 (Lit.).

⁹⁴ Andreas Holzem, Eid und Eidschwörer. Wahrheitssuche und Loyalitätsverpflichtung im frühneuzeitlichen Sendgericht, in: Stefan Esders, Thomas Scharff (Hrg.), Wahr-

schen Stiftsklerus, Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechts, erzogen im Geist der Jesuitenspiritualität und des Trienter Katholizismus. Sie rekrutierten sich überwiegend aus jenen akademisch gebildeten stadtmünsterischen Familien, die gleichzeitig die Beamten- und Juristenpositionen des geistlichen Fürstenstaates besetzten und eine neue, konfessionell homogene, sich entschieden um den Landesherrn zentrierende Honoratiorenschicht ausbildeten.

Mit den geistlichen Kommissaren kommt neben dem staatlichen Bekenntniszwang eine Instanz ins Spiel, die es in weiten Teilen der Kirchenzuchtsforschung gar nicht gibt: eine Kirche, die sich relativ unabhängig von staatlicher oder gemeindlicher Obrigkeit selbst setzte und die weder dem Staat in religiöser Hinsicht untergeordnet noch eine abgeleitete Funktion kommunalen Heilswillens war: eine Gesamtkirche mithin, die vor dem Hintergrund weder der reformierten Ekklesiologie noch des Kommunalismus-Modells gedacht werden kann und die sich als teils hierarchisch, teils horizontal, in jedem Fall gesamteuropäisch vernetzter Verbund von Leitungs- und Bildungsinstitutionen, Pfarreien, Bruderschaften, Stifts- und Ordensgemeinschaften usw. konkretisierte⁹⁵. Alle diese kirchlichen Gebilde standen in reger Beziehung zu den Strukturen gesellschaftlicher und politischer Art: zu Kommunen, Zünften, Gilden, Räten oder Territorien, nicht zuletzt zum Reich oder den sich ausbildenden Nationen. Aber die katholische Konfessionskirche ging daraus weder funktional hervor noch erschöpfte sie sich in deren „Selbstthematization“ oder Gestaltungswillen.

Obwohl also der Staat die Bekenntniseinheit durchzusetzen und die gesellschaftliche Geltung der Kirche zu garantieren hatte und darum schwerlich generell als bloßes Akzidenz aus der Konfessionalisierungsforschung eliminiert werden kann, stand er, mindestens in einem katholischen geistlichen Wahlstaat, auch nicht im Zentrum des Geschehens. Verstaatlichung fand hier stets ihre Grenzen in ständischer Selbstbehauptung, fehlender dynastischer Kontinuität, mangelnden Finanzquellen usw. Eher umgekehrt begann die konfessionelle Identität, etwa in Form der Zugehörigkeit zu jesuitischen Sodalitäten oder in Form teils erzwungener, teils abgenötigter, teils freiwilliger Rekatholisierung ständischer Gruppen (Domkapitel, Adel, Stadt- und Magistrat), als integrative Klammer des Gemeinwesens und seiner Funktionsträger zu wirken⁹⁶. Der geistliche Staat suchte, wenn er einen politischen Bekenntniszwang übte, nicht seine eigene Verfestigung und Herrschaftsintensivierung, sondern nahm im Interesse zeitlicher Wohlfahrt und ewigen Heils und in Ausübung seiner gottgegebenen ständischen Rolle ein

heitssuche, Eid und Schriftgebrauch. Ihre Formen in mittelalterlichen Verfahren der Befragung, Münster 1999 (im Druck).

⁹⁵ Die Verfassungsentwicklung des Fürstbistums Münster bestätigt nicht die generelle Vorstellung bei Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 433, daß auch in der katholischen Kirche die „Unabhängigkeit von der Staatsgewalt fast nur noch Programm geblieben ist und mit der Wirklichkeit wenig zu tun hat“. Die enge Verflechtung staatlichen, ständischen und kirchlichen Handelns in den Institutionen eines geistlichen Fürstentums machte nicht automatisch den Staat zum Nutznießer.

⁹⁶ Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 8) 98–122. Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 122–169 (Lit.).

Untertaneninteresse wahr, jedenfalls in seinem Verständnis⁹⁷. Konfessionalisierung war hier kein staatlicher „Vermachtungsprozeß“⁹⁸, wie man mit Blick auf protestantische Landeskirchen lange und teils wohl auch zu Recht gemeint hat. Im Katholizismus war Konfessionalisierung wesentlich ein innerkirchlicher Vorgang zwischen einer Gruppe geistlicher Erneuerer auf der einen Seite und den staatlichen, sozial-ständischen und religiösen Gruppierungen und Instituten sowie den Kirchengemeinden und ihrem Klerus auf der anderen Seite. In diesem wechselseitigen Beziehungsgeflecht, dessen Grenzen stets fließend waren, vollzog sich die angezielte Verchristlichung der Gesellschaft und dann auch des Staates. Solche geistlichen *pressure groups* waren auch nicht einfach ‚Obrigkeit‘, weder staatliche noch kirchliche. Die Fürstbischöfe und ihre Räte, das Domkapitel, den regionalen Adel und die städtischen Magistrate in jenen Prozeß der Konfessionalisierung einzubinden, war schon ein bedeutender Teil des Prozesses selbst⁹⁹. Und dieser Teil war nicht allein, vielleicht nicht einmal vorrangig eine Machtfrage, sondern auch eine Erziehungs- und Überzeugungsleistung. Und doch kann nicht bestritten werden, daß die Sicherung der jeweiligen Einflußräume dieser religiösen, staatlichen und ständischen Gewalten die Voraussetzung dafür war, daß sich in der breiten Bevölkerung das komplexe Wechselspiel von konfessionellem Zwang, religiöser Bildung und Intensivierung einerseits und dörflich-städtischem Interesse am Heiligen als ein durch lokale Regelwerke artikuliertes und gelebtes Christentum andererseits entfalten konnte.

In diesem Zusammenhang ist auf eine Vermischung der Argumentationsebenen hinzuweisen, auf die in Bezug auf die Sozialdisziplinierungsproblematik bereits Günther Lottes und Martin Dinges aufmerksam gemacht haben: auf die Vermengung der normativen und faktischen Anteile am Paradigma selbst¹⁰⁰. Schmidt hat zu Recht den all zu engen funktionalen Konnex zwischen ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Staatsbildung‘ kritisiert¹⁰¹, der von Reinhard scharf, von Schilling hingegen deutlich moderater und facettenreicher akzentuiert wird¹⁰². Immerhin aber hat Reinhard den „Beitrag zum Wachstum der Staatsgewalt“ zu den „nicht intendierten Folgen“ der

⁹⁷ Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 8) 125–128.

⁹⁸ Breuer, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 19) 55, in Anlehnung an ein Diktum Oestreichs.

⁹⁹ Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 34–69 83–117.

¹⁰⁰ Günther Lottes, *Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte*, in: *WF* 42 (1992) 63–74, hier 65–70. Martin Dinges, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept*, in: *GuG* 17 (1991) 5–29, hier 7.

¹⁰¹ Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 641 f.

¹⁰² Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 421. Anders Schilling, *Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft* (wie Anm. 10) 29–31, der explizit auf „die nicht-absolutistische Alternative“ und auf die Frage nach „Akzeptanz und Verankerung des Konfessionalismus“, letztlich also nach der Identitätsprägung, ebd. 11 f., abhebt. Das konzidiert auch Schmidt: Schilling lehne sich an das Oestreich'sche Paradigma der Sozialdisziplinierung an, „ohne seine etatistische Verengung mitzuvollziehen“; Heinrich Richard Schmidt, *Pazifizierung des Dorfes – Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittengerichten 1570–1800*, in:

Konfessionalisierung gerechnet; intendiert, auch vom Staat, sei ausschließlich „konfessionell korrektes Verhalten“ gewesen¹⁰³. Auch das Selbstverständnis der staatlichen Funktionsträger – ihrerseits unter dem Anspruch Gottes stehend – muß von seiner Motivation her als „sowohl sozial wie metaphysisch“¹⁰⁴ beschrieben werden; der Zusammenhang von dynastischer „Devotio“ und himmlischer „Patronage“ entfaltete sich als „bewußt gelebtes Gottesgnadentum, das in der eigenen Devotion eine geradezu knechtische Stellvertretertschaft auf Erden sucht“¹⁰⁵. Das wird nicht beachtet bzw. mit den teils behaupteten faktischen Wirkungen in eins gesetzt, wenn man das Paradigma der Konfessionalisierung polemisch so faßt, als verfolge die Obrigkeit „über einen ihr streng zugeordneten Apparat Kirche das Ziel, die Untertanen zu disziplinieren. Glauben ist sekundär, interessant nur als Mittel zum Zweck der Sozialdisziplinierung“¹⁰⁶. Solche Verzeichnungen werden freilich gefördert durch die Behauptung, „der konfessionelle Griff nach den Gewissen der Untertanen [bedeute] eine willkommene (!) Verstärkung von deren Unterwerfung und Nivellierung“¹⁰⁷. Ob solche Annahmen (jenseits der in ihnen enthaltenen Vorstellungen zum Selbstverständnis der Obrigkeit) zutreffen, ist als gesonderte forschungsleitende Fragestellung in das Konfessionalisierungsparadigma konsequent einzuführen. Darauf nachdrücklich zu insistieren, macht Schmidts Einwände wertvoll, auch wo man ihrem Perspektivwechsel in letzter Konsequenz nicht folgt.

5. ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Selbstkonfessionalisierung‘: der Prozeß der Perzeption

Auch an der Sendgerichtsbarkeit läßt sich, wie bei den Berner Chorgerichten, beobachten, daß es Disziplinierungsanstrengungen gab, die mehr oder weniger erfolgreich, und solche, die geradezu erfolglos waren, weil sie den kulturellen Systemen des Dorfes, den sozialen Zwängen und den Denkweisen der Christen teils gut, teils nicht vermittelbar waren. Aber das gab der

Schilling (Hrg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 16), 91–128, hier 103. Schmidt behaftet bei seiner Kritik am ‚Eatismus‘ Wolfgang Reinhard stärker als Heinz Schilling; vgl. ders., *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 640–643. Dabei muß aber Reinhardts engere Begrifflichkeit bedacht werden, vgl. oben Anm. 14.

¹⁰³ Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 427.

¹⁰⁴ Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 659. Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 275–283.

¹⁰⁵ Wolfgang Brückner, *Devotio und Patronage*. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Klaus Schreiner (Hrg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20), München 1992, 79–91, hier 86–89, Zitate 87.

¹⁰⁶ Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 648.

¹⁰⁷ Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 433. 1983 hatte Reinhard vor dem „Irrtum einer kurzschlüssigen Instrumentalisierung des Gesamtprozesses“ gewarnt; vgl. ders., *Zwang* (wie Anm. 10) 277, 1992 aber jene, wenn nicht intendierte, so doch faktische „Unterwerfung der Kirche unter den Staat“ erneut stark betont; vgl. ders., *Lateinische Variante* (wie Anm. 10) 252.

Gemeinde nicht die Definitionsmacht über ‚ihre‘ Sittenzucht, weil der Sendrichter die religiösen Normen von außen mitbrachte. Anders als in Bern konnte er durchsetzen, daß das religiöse und soziale Leben auch dort der Kontrolle und der Veränderung unterworfen wurde, wo es den Gemeindefürsorgeinteressen zunächst einmal nicht entsprach. Die religiöse Heilshoffnung der Christen allein, ihr religiöses Tun allein, ihre sozialen Regeln allein entbargen noch keine „Selbstkonfessionalisierung“ und keine intensiver gelebte Christlichkeit. Die Breitenwirkung spiritueller Aufbrüche wuchs aus den sozialen Einwurzelungen weder der lokalen Dorfkirche noch der regionalen Adelskirche selbstverständlich hervor; sie mußte von außen durchgesetzt werden, und zwar oben wie unten¹⁰⁸. Konfessionalisierung als Prozeß vollzog sich sowohl an den auf das Gefüge der Gesellschaft vergleichsweise Einflußreichen wie an den vergleichsweise Einflußlosen, vielleicht phasenverschoben, jedenfalls aber korrespondierend mit deren jeweiligen religiösen Funktionen und gesellschaftlichen Positionen.

Ich will das an nur einem Beispiel verdeutlichen: an der Gestaltung des Sonntags. Auch um 1500 oder um 1550, vor dem Einsetzen der Konfessionalisierung, wurde der Sonntag von sich als katholisch verstehenden Christen geheiligt und gelebt, banden sich Obrigkeit und Untertanen an das Bewahrungsversprechen der himmlischen Mächte. Religion gehörte zu dem, was „Interessendominanz“ (Karl Sigismund Kramer) beanspruchen konnte und ihrerseits das alltägliche und außeralltägliche Leben durchwob. Der religiöse Vollzug galt als urmenschlich und gemeinschaftskonstituierend; Dorfkommunität und Sakralgemeinschaft wurden als identisch empfunden.

Ein neuer Standard der Sonntagsheiligung ging dennoch nicht allein aus dem Heiligungsstreben der Gemeinden hervor: den Gottesdienst regelmäßig besuchen, nicht aus der Predigt ins Wirtshaus laufen, nicht lärmern, streiten und schwatzen, auf Prügeleien und Beschimpfungen während der Messe verzichten, nüchtern sein und sich nicht in der Kirche übergeben müssen, nicht einschlafen – darauf mußte hundertfach Strafe gesetzt werden, in der die öffentliche Schande eine um so wesentlichere Rolle spielte, je mehr die konfessionelle Identität sich durchsetzte. Ein diese Entwicklung spiegelndes, zeitlich spätes Sendprotokoll: „Contra Anna Elis. Schlautman Ehefrau des Claholtz Kötter / daß sie in 1¹/₂ jahr nicht zur Kirch gewesen und meß gehöret / NB ihr Mann hatt selten gleichfals die Meß gehöret / beklagtinn gestunde die Klage und ist ihnen beyden Eheleüten aufgegeben des

¹⁰⁸ Deziert anders, durchaus im Sinne von Schmidt, zeichnet Marc R. Forster 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. ders., *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*, Ithaca-London 1992, 244–247, Zitate 245 f.

Sonn- und feyertags unter der Messe öffentlich an der communicanten Banke sich zu sezen ansonst sie beyde des dorfs und Kirspiel verwiesen werden sollen“¹⁰⁹. Aber der Druck hin zu einem christlicher gelebten Sonntag äußerte sich auch in der rhetorisch geäußerten Erwartung des münsterischen Weihbischofs Niels Stensen, angesichts der laschen Chorgebetspraxis der adligen Domkapitulare werde Gott auch diese Diözese verlassen und die Domkirche zur Strafe den Unkatholischen überlassen, wie er es in den Nachbardiözesen bereits getan habe¹¹⁰.

Man kann für das katholische Münsterland nicht sagen, wie Schmidt das für Bern getan hat, das dörfliches System und das dörfliche Interesse, und nicht das religiöse Ziel habe den Gang der Entwicklung bestimmt¹¹¹. Die zahlreichen Liturgien, die Predigt und die Katechese zu intensivieren, die Kirchen neu zu gestalten, die Wände zu weißen, prachtvolle Barockaltäre und neuem Schicklichkeitsempfinden entsprechende Bilder zu installieren, eine Bestuhlung, die die Gemeinde gleichsam stillstellte und auf das heilige Geschehen am Hochaltar einheitlich ausrichtete – das alles war überhaupt nur die wahrnehmungsgeschichtliche Voraussetzung für das, was eigentlich angezielt war. Angezielt war eine Verchristlichung, die auf Herz und Seele durchgriff, schauende und hörende Verinnerlichung, letztlich liturgisch vermittelte Gottesbegegnung. Das „Interesse“, der religiöse Sensus der Gemeinden, die christliche Heilshoffnung des Dorfes war nicht die Grenze, sondern der Anknüpfungspunkt einer intensivierten Praxis. Was Friedeburg an englischen Gemeinden beobachtete, gilt auch für die westfälischen: „Weniger die Anordnungen der Obrigkeit als das Angebot der Religion, in den Nöten und Bedrängnissen der Zeit zu helfen, erklären die Bereitschaft der Gläubigen, sich der Zucht ihrer Kirche, wie unterschiedlich diese auch verstanden wurde, zu unterwerfen und sich selbst in den Wandel der Zeit einzubeziehen“¹¹². Die obrigkeitliche Kontrolle führte keineswegs durchgängig eine stille Abneigung gegen den Verpflichtungsinhalt herbei. Doch aus dem Dorf selbst konnte die neue Praxis nicht erwachsen, weil alle religiösen und kulturellen Ressourcen dafür fehlten: angefangen mit der theologischen, liturgischen und charakterlichen Bildung des Dorfklerus, der

¹⁰⁹ Bistumsarchiv Münster, GV Borken St. Remigius HS 133, fol. 163, Altenberge, 28. September 1790.

¹¹⁰ Niels Stensen an Papst Innozenz XI., 20. Juli 1683; Gustav Scherz, (Hrg.), *Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae, quas cum Prooemio ac Notis germanice scriptis edidit* [...], Tomus posterior, Hafniae-Friburgi 1952, 596.

¹¹¹ Schmidt, Dorf und Religion (wie Anm. 38) 371.

¹¹² Friedeburg, Kirchenzucht (wie Anm. 58) 182. Daraus resultiert freilich auch ein geänderter Konfessionalisierungsbegriff: „Er erhält eine Bedeutung, die weniger mit der Entwicklung von Landesherrschaft und deren Normierung und Formierung des landesherrlichen Kirchenregiments [...] verknüpft ist, als mit der Frage nach [...] der Attraktivität und Bedeutung religiöser Glaubensangebote in den Myriaden unterschiedlicher lokaler Kontexte. Statt der Entwicklung des Staates und seiner Institutionen rückt also das Verhältnis dieses Staates zur Gesellschaft und das Bekenntnis der Mitglieder dieser Gesellschaft zu Gott in den Vordergrund.“ Ders., Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524–1690 im Vergleich, Stuttgart 1993, 216.

selbst diszipliniert werden mußte. Um 1600 beschränkte sich durchschnittlicher geistlicher Buchbesitz auf dem Land auf zwei bis fünf Bücher. Viele Priester waren nicht in der Lage, zwischen katholischen und protestantischen Autoren zu unterscheiden¹¹³. Dorfpfarrer glaubten, mit Bier die Messe feiern zu können, wenn der Wein fehle, bei ihrem Küster gültig beichten zu können, und mit der Formel „*ego consecro te*“ eine gültige Wandlung vollzogen zu haben¹¹⁴.

Auch den Laien fehlte elementares Glaubenswissen, oft die Lesefähigkeit. Ein weiteres Sendprotokoll: „Johann Peterß ist ufferlacht zehen lb. [*libra* = Pfund] wachses zu geben in deme er seint Zehen gebott Gottes nicht recitirn können“¹¹⁵. Wieviel Personen hat die Gottheit, welches sind die Sakramente, wie lauten die Kirchengebote? – ausgedehnte Felder heilsrelevanten Nichtwissens. Mit christlich-nachbarschaftlicher Liebe war es im Dorf zunächst nicht weit her; man besaß kaum andere Formen des Konfliktaustrags als Gewalt und Ehrenhändel, und die Priester, zunächst selbst handarbeitende Bauern in der Pastoratswirtschaft, wurden in diese Beziehungskrisen unmittelbar einbezogen: „Der Her Pastor geklaget daß Margareta Suthuses [...] des Pastors Viehe von den gemeinen Wehede geschlagen und des Pastorn fuhr einen deubel, betteler und Johanneken geschulden“¹¹⁶. Der Dorfgeistliche war keinesfalls als Verkörperung überlegener Christlichkeit angesehen. Margareta Bülers fuhr auf dem Kirchhof den Pfarrer an: „waß hastu von mir zu tadeln, du magst selber nit viel dugen“¹¹⁷.

Die breite Spanne zwischen demonstrativer Abschätzigkeit und inbrünstigem Mitvollzug beruhte wahrnehmbar nicht auf reflexiver Innengeleitetheit des religiösen Themas. Das „sich inhonett halten“ gegen die Kirche, über das Pfarrer klagten, war ein soziales Spiel, kein faktischer Atheismus. Und das ehrfürchtige Vertrauen, das dem Schmerzensmann, der Gottesmutter und den Heiligen galt, konnten auch der Wahrsager und die „Wickersche“¹¹⁸ auf sich ziehen. Erst die Programme derer, die tiefer sahen und diese Sicht durchsetzten, hatten einen sich selbst tragenden Prozeß der sittlich-religiösen Verinnerlichung angestoßen, der die tridentinisch-katholische Lebensform zu einem Teil des individuellen und gesellschaftlichen ‚Selbst‘ werden ließ, freilich oft umgewandelt aus der Sprache der Demut und des Gehorsams in die Kategorien der Ehre und Reputierlichkeit. Hier handelten die Betroffenen eigenständig, nicht nur, indem sie die neuen Verpflichtungen zurückwiesen, sondern vor allem, indem sie sie umwandelnd aneigneten. Hier wurden sie von Objekten der Kirchenzucht zu Subjekten

¹¹³ Holzem, Religion und Lebensformen (wie Anm. 1) 48. Grundlage: Vereinzelte Angaben geistlichen Buchbesitzes in: Herbert Immenkötter (Hrg.), Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612) (= RST 104), Münster 1972.

¹¹⁴ Immenkötter (Hrg.), Protokolle (wie Anm. 113), Beispiele: 150 (Bitter Flöge, Pfarrer in Bockum), 340 f. (Dionysius Aversch, Pfarrer in Gescher), 316 (Vikar Reiner Hoedtmaker, Borghorst).

¹¹⁵ Bistumsarchiv Münster, GV Münster St. Mauritz A 5/2, Hoetmar 18. April 1667.

¹¹⁶ Bistumsarchiv Münster, GV Münster St. Martini A 9, Oelde, 2. Oktober 1631.

¹¹⁷ Bistumsarchiv Münster, GV Münster St. Martini A 9, Send in Ennigerloh, 13. März 1629.

¹¹⁸ „Wickersche“ = Heilerin mittels weißer Magie, A.H.

einer gemeindlichen Katholizität, einer alltagsförmigen Christianität. „Funktionieren [freilich] kann das System nur, weil die von ihm zugrundegelegten christlichen Normen und Theologumena von den Betroffenen geteilt und mitgetragen werden“¹¹⁹. Auf diesem Wege entfaltete Katholizität, indem sie lokal „verhandelt“ und „aufgenommen“¹²⁰ wurde, eine Steigerungsfähigkeit, deren primäre Komponente die religiöse Erfahrung, und erst deren sekundäre eine modernisierende Entwicklung gewesen ist, mindestens als Möglichkeit.

Das Dorf als religiöse Korporation vermittelte gleichsam zwischen den religiösen Programmen der kirchlichen Institution und den einzelnen Mitgliedern der Dorfgesellschaft. Darin wuchs die Religiosität des Dorfes über den ursprünglichen Horizont ihrer Interessen hinaus: Maßnahmen der geistlichen Obrigkeiten schufen Wirklichkeiten, indem sie das Denken, aber auch das religiöse Erleben der Menschen umformten¹²¹. Strafe und Zwang zur Durchsetzung der katholischen Bekenntniseinheit und Lebensform konnten immer stärker in den Hintergrund treten. Sanktionen bildeten nur noch den Horizont hinter anderen „Mechanismen der Formierung“¹²². Die Einübung von „konstanten Motiven“ (Max Weber) geschah nun aus der Gesellschaft selbst heraus durch Erziehung, Vorbild und gemeindliche Zusammengehörigkeit. Dieser Vermittlung neuer Gehalte des religiösen Lebens wohnte allerdings eine eigene Prägekraft inne, die religiöse Forderungen nicht in abstrakten Gehorsam münden ließ. „Mit hoher sozialer Verbindlichkeit durchdrang diese Religiosität Dasein und Umwelt, nahm aber zugleich deren Erfahrungswerte auf und ließ dem Alltag eine erhebliche Eigengesetzlichkeit“¹²³. Tympius' Bild vom Sonnenblumenfeld der Untertanen traf einen Teil der Realität und war zum Teil doch auch Wunschbild.

6. ‚Konfessionalisierung‘:

für einen ergebnisoffen-frömmigkeitsgeschichtlichen Ansatz

Aus diesen Wahrnehmungen leite ich zwei vordringliche Forschungsinteressen ab:

a) Heinz Schilling hat ungeachtet der formalen Gemeinsamkeiten auch gefragt, welche „Eigentümlichkeiten“ der Konfessionen so wirkkräftig wurden, daß sie sich „mehr oder weniger markant in das Geistes- und Seelen-

¹¹⁹ Heinrich Richard Schmidt, Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der Frühen Neuzeit, in: Blickle – Kunisch (Hrg.), Kommunalisierung und Christianisierung (wie Anm. 47) 113–163, hier 158 f.

¹²⁰ Roodenburg, Kirchenzucht (wie Anm. 55) 135 f.

¹²¹ Dinges, Armenfürsorge (wie Anm. 100) 26.

¹²² Breuer, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 62 65.

¹²³ Werner K. Blessing, Gedrängte Evolution: Bemerkungen zum Erfahrungs- und Verhaltenswandel in Deutschland um 1800, in: Helmut Berding – Etienne François – Hans Peter Ullmann (Hrg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution, Frankfurt 1989, 426–451, hier 445.

profil des protestantisch oder katholisch disziplinierten modernen Menschen einprägen und damit zugleich in die kollektiven Konfessionsidentitäten¹²⁴. Eine solche Frage kann man nun vor dem Hintergrund der geführten Rollendiskussion systematisieren und ein Modell wirksamer Handlungsebenen, Handlungsträger und Handlungsformen einführen. Statt den Staat oder die lokalen Lebenswelten oder anderes aus dem Konfessionalisierungsbegriff zu eliminieren, gilt es aus den je einzelnen Wirkfaktoren Szenarien zusammenzufügen, welche die Spezifika jeweils genau anleuchten, ohne sie in einem relativ einheitlich vorgestellten Konfessionalisierungsprozeß zu nivellieren. In solchen Szenarien müßten die institutionelle, personelle und soziale Verankerung der Konfessionalisierung, die wechselseitige Bezogenheit der handelnden Personen und Gruppen samt ihrer Normen, Verständishorizonte und Interessen, die theologische, kultische und ethische Repräsentation des Heiligen als Teil des Wissens und der Praxis, nicht zuletzt die soziale Semantik von Sünde und Gewissen, Angst und Ehre, Individualität und Kollektivität einbezogen sein – eine solche Aufzählung ist keineswegs vollständig. Und diese Szenarien müssen ergebnisoffen sein.

Dabei gilt es nochmals genau die oben gegebene und weithin rezipierte Definition Schillings¹²⁵ zu beachten: Sie besagt nicht, daß Konfessionalisierung den Ausbau des frühmodernen Staates gleichsam automatisch aus sich heraus entlassen habe und daß der Staat hier gleichsam automatisch erfolgreich gewesen sei in dem Bestreben, sich Kirchenherrschaft zu seiner eigenen Modernisierung und Bürokratisierung nutzbar zu machen (obwohl sich in vielen Territorien ähnliches faktisch vollzog). Sondern die Definition besagt, daß Konfessionalisierung als an sich originärer kirchlich-religiöser Wirkfaktor im Zusammenspiel mit an sich jeweils ebenfalls originären politischen und wirtschaftlich-sozialen Wandlungsschüben ein Syndrom teils gleichläufig, teils gegenläufig sich vollziehender Entwicklungsstränge bilde. Eben deshalb wird hier für Ergebnisoffenheit des Prozesses plädiert: An dessen Ende mußte nicht automatisch ein höheres Maß an Modernität, an Untertanengesellschaft, an vorbereitetem Übergang in die Moderne stehen, vielleicht nicht einmal zwingend ein höheres Maß an Disziplin, Rationalität oder Religiosität. Denn die Folgen der Konfessionalisierung lassen sich offenbar nur in einem Schnittmengenmodell variabel verknüpfter Entwicklungsdimensionen nachzeichnen (vgl. beigefügte Grafik¹²⁶).

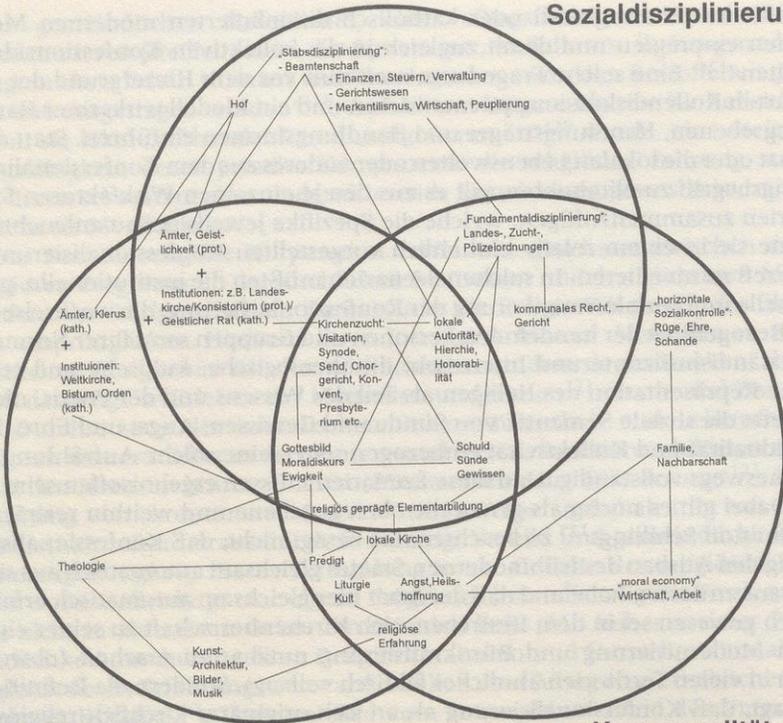
Dann freilich wandelt sich der hermeneutische Status des Paradigmas: Nicht mehr die universale Erklärung der (west-)europäischen Neuzeit

¹²⁴ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 17.

¹²⁵ Ebd. 4.

¹²⁶ Der Cluster versteht sich als Versuch, möglichst umfassend die in der derzeitigen Diskussion benannten Faktoren zueinander in Beziehung zu setzen und dabei die „enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche“ (Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft [wie Anm. 10] 41) zu visualisieren. Dennoch müssen die drei Hauptdimensionen als einander flexibel zugeordnet, d.h. bildlich jeweils nochmals wie „Drehscheiben“ vorgestellt werden: Sie erlauben dann jeweils neue Bezüge zwischen den prinzipiell als gleichrangig wirksam zu verstehenden „Feldern“ neuzeitlichen Wandels.

Sozialdisziplinierung



Konfessionalisierung

Kommunalität
lokale Lebenswelt

kann beansprucht werden: ‚Konfessionalisierung‘, konzipiert als Fundamentalkategorie, wird stets zu viele Sonderfälle nicht nur innerhalb Europas, sondern schon innerhalb des deutschen Reichsverbandes ausgrenzen und gleichzeitig eine erhebliche Erklärungslast für solche Entwicklungen mittragen müssen, die zwar als mit ihr verbunden, aber doch nicht als originär aus ihr hervorgehend betrachtet werden können. Der wissenschaftspragmatische Erfolg des Paradigmas liegt ja zu einem Gutteil darin begründet, daß es in der Regel jeweils nur partiell beansprucht wurde, ohne die jeweiligen regionalen und konfessionellen Spezifika einzuebnet¹²⁷. ‚Kon-

¹²⁷ Freilich bis zur Anwendung des Begriffs bei gleichzeitiger Zurückweisung seiner spezifischen Bedeutung jedenfalls für die katholische Konfession: Walter Ziegler, Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands, in: Reinhard – Schilling (Hrsg.), *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10), 405–417, hier 417: Der „rein säkulare“ Begriff verkenne „im Bereich der katholischen Kirche besonders die [...] sehr weitgehende Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche“ und ebne den „immer auf dem Hintergrund der Wahrheitsfrage“ geführten „konkreten Kampf der Religionsparteien“ weitgehend ein. Pointiert nochmals Ziegler, *Altgläubige Territorien* (wie Anm. 74), 67, 74, 80–82, vor allem 89; doch meines Wissens ist nicht behauptet worden, „daß [...] alle Konfessionen neu und parallel der alten Kirche gegenüberstehen“. Vgl. etwa Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 419 f., die katholische Kon-

fessionalisierung' würde sich wandeln von einer Universalkategorie zu einem vergleichsweise offenen Merkmals- und Faktorencluster, der die europäische Neuzeit auch in ihren Brüchen, in ihren Divergenzen und in ihren Spannungslagen interpretierbar machte, die noch die Moderne selbst bis hin zu den teils konfessionell bedingten Milieuverfestigungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts einbegreifen könnte. Eine solche partielle Zurücknahme des Paradigmas würde es erleichtern, die Entwicklungen des späten 16. und des 17. Jahrhunderts mit der Spätmittelalter-Kategorie der „normativen Zentrierung“ (Berndt Hamm) zusammenzudenken. Die tendenziell befürchtete Einebnung des „Systembruchs“ Reformation als Ursprungsereignis von Konfessionalisierung, als enorme Verdichtung und Beschleunigung, würde ebenfalls vermieden. Der Dualismus des „religionssoziologischen Profils Alteuropas“, in dem das enge Beziehungsgeflecht kirchlichen und staatlichen Handelns dennoch nicht zu monistischer Ununterscheidbarkeit beider Größen führte¹²⁸, müßte erweitert werden durch ein drittes, explizit zu berücksichtigendes Element: die bewußte, handelnde Einbettung religiöser Veränderungs- und Verchristlichungsbestrebungen in lokale Gesellschaften. Ein solches ergebnisoffenes Kombinationsmodell würde ernst machen mit der Unterscheidung von Programm und Prozeß, von normativen und faktischen Anteilen des Paradigmas: Die teleologische Dimension formulierter Reformziele würde nicht mehr den Erwartungshorizont faktischer Wirkungen präformieren (ohne deshalb bedeutungslos zu werden); die Perzeption, die umformende Aneignung ideell intendierten und institutionell initiierten Wandels wäre angemessen berücksichtigungsfähig (ohne ihrerseits heuristische Ausschließlichkeit zu beanspruchen). Erst so wären sozialgeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche, aber eben auch makro- und mikrohistorische Aspekte des Themas in letzter Konsequenz zueinander zu vermitteln. Um einen solchen Ansatz am gewählten Beispiel zu erläutern: Die Konfessionalisierungstheorie fragt nach funktionalen Äquivalenzen der „ethisch-moralischen Normierung und Disziplinierung“, der kulturellen Entwicklung und der Bildungsexpansion der getrennten Konfessionen. Je genauer sie dies tut, um so deutlicher werden die „Ursprünge der notorischen Kardinalunterschiede zwischen Protestanten und Katholiken im 19. Jahrhundert“ zu einer Irritation hervorrufenden Sorge um die Geschlossenheit des Konfessionalisierungsbegriffs¹²⁹. Die Folge ist der Versuch, solche Differenzen möglichst ausschließlich aus den Bedingungen des 19. Jahrhunderts selbst zu erklären. Doch die differenzierende Interpretationsleistung des Konfessionalisierungsparadigmas wächst, wenn

fessionalisierung erweise sich „als ein tendenziell konservatives Einschmelzen von unvermeidlichen Innovationen in ein gegebenes (!) System“, und aus der anfänglichen Not, „die ‚alte‘ Kirche zu sein“, sei die Tugend eines institutionellen Wettbewerbsvorteils gemacht worden. Mißverständlich jedoch Reinhard, Lateinische Variante (wie Anm. 10) 249, daß „die alte Kirche in verschiedene neue Kirchen zerfiel“. Vgl. Kaufmann, Konfessionalisierung (wie Anm. 60) 1025.

¹²⁸ Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 41.

¹²⁹ Ebd. 35 f.

diese Unterschiede nicht nur auf den Verlauf und die Medien des Prozesses, sondern auch auf seine Inhalte und sein Ergebnis bezogen werden. Während sich die reformierten Gemeinden des Berner Umlandes ab der Mitte des 18. Jahrhunderts schleichend säkularisierten und mit der Kirchenzucht die Kirche selbst ihre Plausibilität verlor¹³⁰, blieben die Lebensformen des westfälischen Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend ungebrochen in Geltung¹³¹. Führt ein solcher Kardinalunterschied nicht bis in die Mitte des durch die Konfessionalisierung heraufgeführten religiösen Lebens, das den reformierten Schweizern wöchentliche Predigt und viermal im Jahr das Abendmahl, den katholischen Westfalen aber den ganzen barocken Ausdrucksreichtum einer hochdifferenzierten Liturgie, die Sprache der Bilder und Figuren, der Amulette und Segnungen, der Prozessionen und Wallfahrten anbot? Und mußte ein solcher Kardinalunterschied nicht dadurch besonders wirksam werden, daß Schweizer und Westfalen eins gemeinsam hatten: eine Abneigung gegen Bildungsbestrebungen, gegen das Lernen von Glaubenswissen und Glaubenswahrheit? Während der lutherische Fürstenstaat etwa in Württemberg, aber auch in Preußen Identität zunehmend über eine entkonfessionalisierte „Selbstreferenz“ und machtgestützte Effizienz konstruierte¹³², blieb der geistliche Staatspatriotismus in Münster institutionell schwach, aber religiös unterbaut im Sinne einer „Erziehungspolitik aus christlicher Verantwortung“¹³³. Solche gegenläufigen frühneuzeitlichen Entwicklungsstränge bereiten die kulturellen und politischen Imperitäten und Kämpfe des 19. Jahrhunderts vor, indem die katholische Konfessionalisierung einerseits eine facettenreiche und vergleichsweise säkularisierungsresistente, mit der „Volkskultur“ eng verflochtene religiöse Welt aufbaute, andererseits aber keine moderne Staatlichkeit, so daß am Ende des Ancien Régime diese Variante der Religion und Kultur als minderwertige und überlebte und als durch selbstreferentielle Machtpolitik zu überwindende gelten konnte. Kurz: Christen artikulieren ihre religiöse Heilshoffnung nicht unabhängig von den Gemeinschaften und Institutionen, in denen sie leben: Familie und Nachbarschaft, Dorf und Stadt, Staat und Gesellschaft, aber eben auch Kirche und Kult.

b) Es geht weiter darum, nicht nur die Fixierung auf einen angeblich übermächtigen Staat aufzugeben, sondern auch die Fixierung auf die Kir-

¹³⁰ Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 38) 168–171 353 355 358 f. und *passim*.

¹³¹ Wilhelm Damberg, *Moderne und Milieu (1802–1998)* (= Geschichte des Bistums Münster 5), Münster 1998. Ders., *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980* (= VKZG B 79), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997. Christoph Kösters, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945* (= VKZG B 68), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995. Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933* (= VKZG B 77), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

¹³² Haag, *Predigt* (wie Anm. 68) 419.

¹³³ Alwin Hanschmidt, *Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterschen Ministers 1762–1780* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XVIII, *Westfälische Biographien* 5), Münster 1969, 149 f.

chenzucht. Konfessionalisierungsforschung muß kirchliches und religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum in den Mittelpunkt stellen. Disziplinierung geschah nicht allein durch Zucht, wer immer sie übte, sondern durch neue Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen Praxis hervorstüben. Disziplinierung setzte sich nicht allein durch, weil sie das Sozialleben regulierte, sondern weil sie darüber hinaus neue Erfahrungen ermöglichte: liturgisch, sozial und familiar. Kirchengzucht war ein elementarer Bestandteil der Konfessionalisierung, aber gleichsam nur die Voraussetzung der aus ihr erwachsenden intensivierten Christlichkeit.

Erst diese verdiente m.E. als Ergebnis von Konfessionalisierung festgehalten zu werden; Kirchengzucht und ein gewisses Maß an äußerer Konformität waren ihre Medien, ihr Vollzug, voll der Ambivalenz des dahinterstehenden Zwangs. Konfessionalisierung ist als gelebtes Leben zu entfalten, als sinnstiftende Praxis für die Individuen und die Gemeinschaften. Wolfgang Reinhard, an dieses Desiderat vornehmlich von Kirchenhistorikern erinnert, hat stets im Sinne einer sozial- bzw. ideengeschichtlichen „Arbeitsteilung“ die Bearbeitung dieser Fragen im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas ausgeklammert¹³⁴. Das scheint um so weniger statthaft, je deutlicher wird, in welchem Ausmaß die Frömmigkeitsgeschichtlichen Inhalte und die glaubensgeleitete religiöse Praxis Richtung und Eindringungstiefe des Prozesses bestimmt haben. Wenn, wie plausibel gezeigt wurde, Theologie und Alltag im Medium beispielsweise der Predigt eng verflochten waren¹³⁵, dann verkürzt man die Gesamtwahrnehmung, wenn man das „Dogma“ als „Gegenstand der theologischen Kirchengeschichtsschreibung“ für von geringer Bedeutung hält, obwohl „der Glaube der Gläubigen zum Thema“ werden soll¹³⁶. Wo Schmidt konfessionelle Kirchlichkeit auf Interessewahrung zurückführt, auch auf Interessewahrung Gott gegenüber, und wo er dadurch den Geltungsradius und den Lebensgehalt alltäglicher Religiosität begrenzt, bleibt das Gegenteil noch zu tun: am Aufweis von Lebensintensitäten zu arbeiten, die aus religiöser Intensivierung hervorgewachsen sind, mindestens haben hervorgewachsen können. Dadurch könnte sich zeigen, daß vergleichbare funktionale Prozesse und Verfahren durchaus nicht „dasselbe sozialgeschichtliche Ergebnis hervorbringen“¹³⁷. Denn die Frage nach der Entstehung des modernen Menschen verliert nur dann ihre zu Recht beargwöhnte entwicklungs-geschichtliche Einlinigkeit, wenn unter mindestens partiellem Absehen von den letztlich auch identitätsgeleiteten Kategorien der Modernität nach den Christen gefragt wird, die in geschichtlicher Kontingenz ihre Hoffnung gelebt haben. Um es mit dem Prediger Tympius zu sagen: Es gilt die Bienen zu beobachten, wie sie den Saft aus den Rosen ziehen.

¹³⁴ Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 435.

¹³⁵ Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 319 und passim.

¹³⁶ Schmidt, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 1. Ders., *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 658 f.

¹³⁷ Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 423 f. 435.