

mählichen Findungsphase mit letztlich für die Beteiligten sehr unklarem Ende auszugehen.

Für die Gesamtbewertung ist freilich schon eine Einschätzung der Rolle des Landesherren entscheidend; die Darstellung der schleichenden Unterhöhnung der Autorität des Abtes durch die zunehmende Dominanz der Markgrafen gehört zu den besten Abschnitten des Buches (141–147). Vielleicht noch interessanter sind nur die Ausführungen über „Zeitgenössische Legitimation“ (156–162), auch wenn die Beobachtung, daß spirituelle Argumente von wirtschaftlichen, bildungspolitischen und karitativen Überlegungen gänzlich in den Hintergrund gedrängt wurden, nicht wirklich überraschen kann.

Über diese Dinge hätte man gerne mehr und womöglich auch Detaillierteres erfahren. Leider aber hat sich der Verfasser nicht ganz auf Heilsbronn konzentriert, sondern noch ein ganzes Kapitel über das Erzstift Magdeburg anfügt, in dem er dann nach Darstellung der allgemeinen politischen Richtlinien nicht ein Fallbeispiel in den Mittelpunkt stellt, sondern deren fünf: Berge, Hillersleben und Magdeburg als Männerklöster, Marienborn und Wolmirstedt als Frauenklöster. Auf wenigen Seiten (im Schnitt nicht mehr als acht!) wird ein Abriss der Geschehnisse der jeweiligen Konvente von der Reformation bis ins 19. Jh. geboten. Dieser Schnelldurchlauf bietet viel zu wenig für eine prägnante

Wahrnehmung der einzelnen Institutionen, aber zu viel für eine zugespitzte Deutung des Gesamtkomplexes „reformierte Klöster“. So fällt es im Blick auf das Werk von S. schwer, den abgedroschenen Satz: „Weniger wäre mehr gewesen“ zu vermeiden. Das Buch leidet unter der Spannung zwischen hohem, grundsätzlichem Anspruch, wie ihn der Titel dokumentiert, und der Notwendigkeit, permanent aus pragmatischen Gründen Einschränkungen für die Bearbeitung des Themas vorzunehmen.

Im Ergebnis gewinnt der von S. freudig zitierte Satz Walter Zieglers, das Schicksal der Klöster in der Reformationszeit sei „ein zentrales Thema der Reformationsgeschichte“ (9), weder quantitativ noch frömmigkeits- oder theologiegeschichtlich wirklich Kontur – und S. legt selbst die Spur, daß er am ehesten wirtschaftsgeschichtlich einzulösen wäre. Die interessantesten Passagen des Werkes beziehen sich auf das Kloster Heilsbronn; daher hat es zu Recht seinen Ort in einer territorial-kirchengeschichtlichen Reihe gefunden. „Im Grunde würde jeder der genannten Konvente eine eigene monographische Bearbeitung verdienen“, schreibt S. auf S. 15 im Blick auf eine Liste von Klöstern, die noch eine Generation nach der Reformation existierten. Man hätte sich gewünscht, daß er dies beherzigt und eine eigene Monographie über Heilsbronn verfaßt hätte.

Jena

Volker Leppin

Neuzeit

Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1579–1800 (= Forschungen zur Regionalgeschichte 33). Paderborn (Schöningh) 2000, 570 S., geb., ISBN 3-506-79605-4.

Die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft (dazu *H. Klüeting*, Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jh.s und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980, in: M. Freudenberg [Hg.], Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten [= Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus 1] Wuppertal 1999, 17–47) hatte seit ihrem Aufkommen um 1980 das Konzept der Entstehung des „Frühmo-

dernen Staates“ und das Paradigma „Sozialdisziplinierung“ – beides 1969 von dem Historiker *Gerhard Oestreich* formuliert – zur Voraussetzung und begann mit der 1981 veröffentlichten Habilitationsschrift von *Heinz Schilling* über den Konflikt der am Luthertum festhaltenden lippischen Landstadt Lemgo und dem Grafen zur Lippe, der in Lippe das Reformiertentum einführte. Schilling nannte das „Zweite Reformation“ (Begriff später von *W. H. Neuser*, *H. Klüeting* u.a. kritisiert), die er als Teil des Prozesses der „Verdichtung der Staatlichkeit“ und der „inneren Integration der Territorialgesellschaft“ herausstellte. Gleichzeitig gelangte *Wolfgang Reinhard* in Aufsätzen von 1981 und 1983 („Zwang zur Konfessionalisierung?“) für den katholischen Bereich zu ähnlichen Ergebnissen. In dem jüngeren Aufsatz fand sich der später oft zitierte

Satz, wonach die Konfessionalisierung „in allen drei konfessionellen Bereichen, bei Calvinisten, Katholiken und Lutheranern, sachlich weitgehend und zeitlich einigermaßen parallel“ stattgefunden habe. Diese „Paralleltätsthese“ (P. Hersche 1996, kritisch) trug maßgeblich zur Einsicht in die Multikonfessionalität des – nicht auf das reformierte Segment eingrenzenden – Prozesses bei, was seinen Ausdruck in den drei Tagungsbänden „Reformierte Konfessionalisierung“ (1986, hg. H. Schilling), „Lutherische Konfessionalisierung“ (1992, hrg. H.-Chr. Rublack) und „Katholische Konfessionalisierung“ (1995, hg. W. Reinhard / H. Schilling) fand, die ihrerseits wesentlichen Anteil daran gewannen, dem Konfessionalisierungsbegriff zum Durchbruch zu verhelfen. Zugleich ergab sich eine gewisse Engführung auf den Zusammenhang von Konfessionalisierung, frühmoderner Staatsbildung und Sozialdisziplinierung, besonders in der Kleinwelt der deutschen Fürsten- und Grafenterritorien (1997 von H. R. Schmidt als Etatismus und Staatsfixierung kritisiert).

Die Aufnahme von Wort und Sache „Konfessionalisierung“ ging in der evangelischen theologischen Kirchengeschichtswissenschaft mit partiell scharfer Kritik einher (Th. Kaufmann 1996, von ihm der valide Begriff „Konfessionskultur“). Für die katholische theologische Kirchengeschichtswissenschaft rezipiert A. Holzem das Forschungsparadigma „Konfessionalisierung“ in seiner hier vorzustellenden, 1996 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommenen Habilitationsschrift (auch schon A. Holzem, *Der Konfessionsstaat 1555–1802* [= Geschichte des Bistums Münster 4], 1998), nicht ohne deutliche eigene Akzente zu setzen. Mit seiner beeindruckenden Forschungsleistung bringt er zweierlei: 1. grundlegenden und weiterführende Überlegungen und Ergebnisse zum Konfessionalisierungsparadigma und 2. reiche Erträge zur Geschichte der Religiosität und des Alltags in den ländlichen Regionen des Hochstifts Münster in der Zeit vom Abschluß des Konzils von Trient bis an die Schwelle der Säkularisation von 1803. Dabei deckt er ein breites Themenspektrum der ländlichen Sozialgeschichte ab, ohne die Bodenhaftung des Theologen in der Kirchengeschichte zu verlieren.

Um mit den Erträgen zum Hochstift Münster zu beginnen: H. wertet die Akten der Sendgerichtsbarkeit aus, die in Münster nach Trient in der Hand der Archidiacone blieb und halbjährlich oder jährlich in 38 Archidiakonatsbezirken stattfand.

Unter diesen greift er sechs große Archidiaconate heraus, mit denen er etwa 41 % der Pfarreien des auch kirchlich dem Bischof von Münster unterstehenden Oberstifts Münster erfaßt. Für drei ausgewählte Kirchspiele stellt er Mikroanalysen an, indem er die in den Sendprotokollen enthaltenen Angaben mit Steuerlisten und Einwohnerverzeichnissen abgleicht. Die Sendprotokolle erfassen nicht nur die Bevölkerung, sondern auch den *clerus secundarius*. Deutlich werden das anfangs sehr verbreitete Konkubinat, Mängel der Priesterbildung, liturgische Synkretismen und Mängel der geistlichen Lebensweise – Verzicht auf Weihwasser, Krankensalbung, Exequien für Verstorbene, das Angelus-Gebet und die feierliche Prozession und in der persönlichen Lebensführung Verzicht auf das Breviergebet, die Fastenzeiten oder die jährliche Beichte. Deutlich wird aber auch die allmähliche Disziplinierung des Klerus und das Verschwinden des Konkubinats seit der Mitte des 17. Jh.s (Konkubinarieredikt Bischof Christoph Bernhards von Galen 1651), während sich die Priesterbildung grundlegend erst im Laufe des 18. Jh.s verbesserte.

In der ländlichen Gesellschaft standen – neben der Vernachlässigung religiöser Pflichten und „häretischen“ Ansichten sowie neben Streit und Gewalt – Sexualdelikte dominant im Zentrum der Sendgerichtsbarkeit. Das gilt vor allem für verschiedene Formen des vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs, während Ehebruchdelikte selten vorkamen: „Ein Blick in die Sendprotokolle könnte zu der Ansicht verleiten, es mit der Bestandsaufnahme einer promiskuen Gesellschaft zu tun zu haben. Die Abstrafung vor- und außerehelicher Sexualität stellt – vergleicht man alle Deliktgruppen durch alle Phasen der Konfessionalisierung – stets die mindestens numerische Haupttätigkeit der Sendgerichte dar“ (341). H. zeigt auf der Grundlage der modernen Forschung zur Geschichte der Sexualität, daß dieser freie Umgang mit Geschlechtlichkeit Bestandteil einer diffizilen Form der Partnersuche und Heiratswerbung war, mit unehelichen Geburten als Ergebnis mißlungener Heiratsstrategien: „Die hohen Zahlen unehelicher Schwangerschaften und Geburten gingen nicht auf eine regellose sexuelle Libertinage zurück, sondern darauf, daß das zweifelloso vorhandene gesellschaftliche Regelwerk keinen hinreichenden Schutz für die Frauen beinhaltete“ (349). H. warnt davor, die Disziplinierung der vor- und außerehelichen Sexualität, von heutigen Vorstellungen ausgehend,

als repressiv zu diffamieren und weist ihnen die gesellschaftlich wichtige Funktion der Elendsprävention zu. Gegen Ende des 18. Jh.s verschwand die uneheliche Geburt aus den bäuerlichen Ober- und Mittelschichten und wurde ein Armuts- und Frauenphänomen, während die Neigung zu Streit und Gewalt schon gegen Ende des 17. Jh.s spürbar abgenommen hatte. Im Laufe des 18. Jh.s wurde auch die Abfolge der Sendgerichte seltener, wobei es ihrer „angesichts der inzwischen eingetretenen breiten Verhaltensänderung auch immer seltener“ (150) bedurfte. Hingegen war das Sendgericht im 17. Jh. „ein intensiv erfahrenes und in seiner Strafpraxis sehr wirksames Instrument für bestimmte Teilbereiche der konfessionellen Disziplinierung“ (153).

H. bietet eine Fülle vorzüglich belegter Einblicke in das Pfarrer- wie in das Volksleben der Dörfer des Münsterlandes. Die Ergebnisse zum Hochstift Münster lassen sich darin zusammenfassen, daß „die Durchsetzung eines tridentinischen Katholizismus im Münsterland erst nach dem Dreißigjährigen Krieg einsetzen konnte und auch ein Jahrhundert danach noch nicht abgeschlossen war“ (13). H. widerspricht *Alois Schröer* mit der Feststellung, daß die Dekrete des Konzils von Trient im Hochstift Münster niemals offiziell in Kraft gesetzt und auch nicht, wie von diesem angenommen, in einer Teilpromulgation rezipiert wurden (27f.) – auch nicht mit der „*Constitutio Bernardina*“ Bischof Christoph Bernhards von Galen von 1655 (30).

Die Durchsetzung des Zölibats in der Pfarrerschaft des Bistums Münster erst seit der Mitte des 17. Jh.s wird für H. zum Ansatzpunkt seiner Akzentsetzung im Hinblick auf das Konfessionalisierungsparadigma: „Die Sendprotokolle des Fürstbistums Münster [...] verdeutlichen [...], daß die Sattelzeit einer veränderten Amtsführung und Verhaltensdisposition des Klerus deutlich nach 1650 lag und darum alle nur das späte 16. und das 17. Jh. erfassenden Studien in ihrem Periodisierungskonzept eher zu kurz gegriffen haben“ (176). H. arbeitet heraus, daß Konfessionalisierung im Hochstift Münster nicht „Zentralisierung“ und „innere Staatsbildung“ bedeutete (92). Bei der Identität von Staat und Kirche im geistlichen Fürstentum konnte das „Wachsen der Staatsgewalt kein markantes Kriterium des Konfessionalisierungsprozesses“ (182) sein. Konfessionalisierung war hier eher Herstellung eines „allumgreifenden geistlichen Klimas und einer liturgischen Pra-

xis“ (92), die Vermittlung eines Mindestmaßes an Glaubenswissen durch Katechese und notfalls die Erzwungung seiner Akzeptanz und Perzeption (111) und „Kontrolle geschlossener Katholizität“ (117). Konfessionalisierung erscheint damit als Normierung des religiösen Bekenntnisses und als Überformung des religiösen Handelns mit dem Ziel einer „durchgreifend religiös geprägten Gesellschaft“ (287) und somit als Verchristlichung: „Der durchgreifende Disziplinierungsaspekt frühneuzeitlicher Vergesellschaftung ist als religionsfernes, politisch motiviertes Säkularisat kaum zutreffend beschrieben; mit theologischen Fragen bis hin zum Gottesbild eng verklammert zielte Konfessionalisierung auf eine religiös durchformte Gesellschaft und auf eine Herrschaft, die sich aufgrund ihrer Verantwortung zum instrumentellen Gebrauch des Religiösen legitimiert fühlte“ (295). Dazu gehörten auch die liturgischen Veränderungen und die Raumstruktur der Kirchen im Zuge der katholischen Konfessionalisierung. Konfessionalisierung erscheint so als Disziplinierung religiöser Vollzüge, wobei „der äußerliche Fremdzwang durch Erziehung über Generationen hinweg in einen Selbstzwang überführt werden konnte“ (395). Wo das geschah, dort war Konfessionalisierung erfolgreich.

Ausgehend von der verspäteten und auch dann unvollkommenen Durchsetzung des tridentinischen Katholizismus im Hochstift Münster tritt H. Periodisierungen der Konfessionalisierung mit Schwerpunkt auf den 1570er/1580er Jahren als „Kernzeit“ (*H. Schilling*) entgegen: „Würde man einen solchen zeitlichen Ansatz für das Fürstbistum Münster übernehmen, müßte man für die Ebene der in Kirche und Politik dominierenden Eliten von einem über weite Strecken und für die Ebene der Pfarreien von einem gänzlich gescheiterten Konfessionalisierungsprogramm sprechen und gleichzeitig alle zeitlich späteren Wandlungsprozesse übergehen“ (456). H. arbeitet für das Hochstift Münster drei bzw. vier Phasen der Konfessionalisierung heraus: 1. Anschubphase (bis nach 1650), 2. Phase der interrelativen Konfessionalisierung (bis um 1700/1715), 3. Phase der öffentlichen Religiosität und des Institutionenwandels (bis ca. 1760/1770) und 4. Phase der institutionellen Konfrontation und der Purifikation des Alltags (bis ca. 1800) (456–470). Hier ergeben sich Verbindungen zwischen katholischer Konfessionalisierung und katholischer Aufklärung, die

zwar mit dem Blick auf das Tridentinum auch bisher schon gesehen wurden (*H. Klueting*, Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jhs., in: ders. [Hg.], *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* [= Studien zum 18. Jahrhundert 15], Hamburg 1993, 1–35, hier 7; *H. Raab*, *Die „katholische Ideenrevolution des 18. Jhs.“*, ebd. 104–118, hier 104f.), von H. aber in eine griffige These gefaßt werden: „Die Aufklärung erscheint hier nicht primär als ein Vorgang der Säkularisierung, sondern im Geflecht von Sozialdisziplinierung, Verinnerlichung, ethischer Sublimierung und mental verankerter Affektkontrolle eher als ein weiterer Missionierungs- und Verchristlichungsschub“ (14).

Angesichts des Ranges seines Werkes nimmt man es hin, daß H. den großen niederländischen Historiker Johan Huizinga (1872–1945) – der solches wohl verdient gehabt hätte – nobilitiert und irrtümlich als „Johann von Huizinga“ (69) bezeichnet.

Münster, Köln und Zürich

Harm Klueting

Schuler, Ulrike: Die Evangelische Gemeinschaft.

Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen (= emk-Studien 1), Stuttgart (Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche) 1998, 489 S., geb., ISBN 3-89725-002-0.

Die aus der Schule von Günther van Norden hervorgegangene Wuppertaler phil. Dissertation behandelt die Geschichte der in der wesleyanisch-methodistischen Erweckungsbewegung Nordamerikas wurzelnden Evangelischen Gemeinschaft (EG) in Deutschland, die sich 1968 mit der Methodistenkirche zur Evangelisch-methodistischen Kirche zusammenschloß. S. gliedert ihr Buch in vier Teile, wobei auf einen ersten Teil mit thematischen und methodischen Vorüberlegungen die drei Teile „Nordamerika um 1800 – Entstehung der EG“, „Deutschland um 1850 – Die Anfänge der Deutschlandmission“ und „Die EG im Nachkriegsdeutschland 1945 bis 1961“ folgen. Die Anfänge der EG lagen unter deutschen Auswanderern in Nordamerika und besonders in Pennsylvania. Am Anfang stand das Wirken Jacob Albrechts, des bekannteren, 1759 als Sohn lutherischer pfälzischer Einwanderer in Pennsylvania geborenen späteren methodistischen Laienpredigers, unter den

kirchlich unversorgten deutschen Siedlern. 1807 wurde er zum Bischof der „Albrechtsleute“ gewählt, die sich 1816 den Namen „Evangelische Gemeinschaft“ gaben. „Die EG verstand sich als christliche Gemeinschaft in reformatorischer Tradition. Sie vereinigte Menschen verschiedener konfessioneller Herkunft, die sich zur Pflege des christlichen Lebens zusammenfanden und sich aus organisatorischen und praktischen Erwägungen – zur Sammlung und Betreuung von Leuten, ‚die mit Ernst Christen sein wollten‘ – zusammenschlossen. (...) Die ‚Väter‘ der Gemeinschaft waren schlichte, gottesfürchtige, bekehrte Männer, die evangelistisch predigten. Sie waren weder theologisch ausgebildet noch später selbst theologische ‚Vordenker‘, sondern eher in bezug auf ihr theologisches Wissen Autodidakten. Die Sammlung und Betreuung von Christen führte zu Gemeindebildungen und dem Bedürfnis nach einer straffen Organisation. So übernahmen die Menschen im Wirkungskreis Jacob Albrechts die in ihrem Umfeld vorfindbare und ihrem Bedürfnis entsprechende kirchliche Ordnung der Methodisten“ (78–80). Die EG in Amerika war Teil des nordamerikanischen Methodismus, hatte aber deutsche Nationalität und deutsche Sprache als „wesentliches identitätsstiftendes Merkmal“ (93); die deutsche Sprache verlor diese Funktion für die EG in Amerika erst durch äußeren Druck im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg.

Nach Deutschland kam die EG nach dem Beschluß der Generalkonferenz von Pittsburgh von 1850 über die Gründung einer Mission in Europa, der die Missionstätigkeit von Predigern anderer methodistischer Gruppierungen – Christoph Gottlob Müller von der Wesleyanischen Methodistengemeinschaft seit 1830 in Württemberg, Ludwig Sigismund Jacoby von der Bischöflichen Methodistenkirche seit 1849 von Bremen ausgehend – vorangegangen war. 1850 entsandte die EG Johann Conrad Link, einen Auswanderer aus Hessen, nach Württemberg, der im Januar 1851 in Bonlanden bei Stuttgart mit Genehmigung des Ortspfarrers seine erste Predigt in Deutschland hielt. Weitere Missionare folgten; Schwerpunkt war Württemberg, wo die EG 1862 das Recht zu öffentlichen Abendmahlsfeiern erhielt. Im gleichen Jahr wurden in der Nähe von Ludwigsburg bereits Reiseprediger der EG in zweijährigen Kursen in Bibelkunde sowie in Kirchen- und Dogmengeschichte geschult, bevor 1865 in Stuttgart die