

Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft : eine Einführung

Autor(en): **Maissen, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **101 (2007)**

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130405>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung

Thomas Maissen

Die Hinwendung zu historischer Anthropologie, zu Alltags-, Mikro- und Kulturgeschichte seit den 1980er Jahren hat im Bereich der Frühen Neuzeit fast zwangsläufig die profanhistorische Beschäftigung mit der Religion und mit der Frömmigkeits- und Glaubenspraxis aufblühen lassen. Die Bedeutung der konfessionellen Ausrichtung für das alltägliche Handeln der Individuen und für ihre sinnstiftende Orientierung wurde wieder stärker bewusst, nachdem eine stark makrohistorisch argumentierende Wirtschafts- und Sozialgeschichte diesen «subjektiven» Aspekt im Verhältnis zu «objektiven» Strukturen lange zu vernachlässigen oder als ideologischen Überbau abzutun drohte.¹ Die sozialgeschichtliche Meistererzählung der Modernisierung bot allerdings noch den Rahmen für eine erste Phase bei der Wiederentdeckung der Religion als geschichtsmächtiger Kraft, so seit den 1980er Jahren bei der Formulierung der Konfessionalisierungsthese mit ihrem Fokus auf «Sozialdisziplinierung» und funktional ähnlichen Rollen der christlichen Konfessionen im Modernisierungsprozess. Doch die neue Kulturgeschichte des Religiösen entwickelte sich schon bald dezidiert in einem Spannungsfeld zu solchen neueren oder – wie im Fall der «Säkularisierung» – älteren Makrotheorien. Das bedeutete nicht, dass sie deswegen das Lager der älteren Kirchen- und Dogmengeschichte gesucht hätte, die in ihrer konfessionellen Prägung gerade die politische Geschichtsschreibung über die Frühe Neuzeit sehr stark beeinflusst hatte. Im schweizerischen Zusammenhang reicht es diesbezüglich, an die «Zürcher Schule» Ludwig von Muralt und an seinen katholischen «Gegenspieler» Oskar Vasella in Freiburg zu erinnern. Auf die Institutionen, die Dogmen und die Hochkultur konzentriert sich aber auch noch die neue «Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz» von 1994.²

¹ Vgl. dazu auch Bernhard Jussen/Craig Koslofsky, «Kulturelle Reformation» und der Blick auf die Sinnformation. Einleitung, in: dies. (Hg.), Kulturelle Reformation. Sinnformation im Umbruch 1400–1500, Göttingen 1999, 13–27, v.a. 18–21.

² Lukas Vischer/Lukas Schenker/Rudolf Dellsperger (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Freiburg/Basel 1994.

Der Bedeutungsverlust der konfessionellen Geschichtsschreibung seit den 1970er Jahren führte allerdings nicht nur dazu, dass das konstruktive wissenschaftliche Gespräch über die Glaubensgrenzen hinweg rasch zunahm, sondern auch dasjenige der verschiedenen Spezialdisziplinen sowohl der Profan- als auch der Sakralhistorie miteinander. In Anlehnung an die jüngere Religionssoziologie betrachtet der kulturgeschichtliche Ansatz Religion als menschliches Grundbedürfnis, für diejenigen Fragen, welche die «engen Grenzen des unmittelbaren Erlebens eines bloss biologisch verstandenen Wesens» transzendieren, Antworten in einem sozial konstruierten und symbolisch vermittelten Jenseits zu finden – und daraus wiederum individuelle und kollektive Verhaltensanweisungen vor allem für die Bewältigung des Alltags.³ In der Frühen Neuzeit war diese Funktion besonders wichtig, weil die Gläubigen aller Konfessionen davon ausgingen, dass der Allmächtige unmittelbar in ihr Leben eingreifen konnte und dies auch tat. Die Interpretation von Ereignissen und Phänomenen, die als Willensbekundungen verstanden wurden, hatten den konkreten Zweck, einen Lebenslauf zu korrigieren, den man von menschlichem (Fehl-)Verhalten oder auch von Magie direkt beeinflusst glaubte.⁴

Neuere Forschungen zu Konfession und Frömmigkeit in der Schweiz

Ausgehend von ähnlichen Überlegungen haben sich seit rund zwanzig Jahren auch in der Schweiz etliche Historikerinnen und Historiker der Erforschung von religiösen Phänomenen zugewandt. Noch als beim «Bundesjubiläum» von 1991 Perspektiven der historischen Forschung in der Schweiz skizziert wurden, erschienen dazu unter der Rubrik «Kirchengeschichte/Histoire religieuse» nur diejenigen zur mittelalterlichen Kirchengeschichte, zur Reformation und zum Katholizismus nach 1798.⁵ Letzterer Beitrag ging aus der Sozial- und Mentalitätsgeschichte von Urs Altermatts methodisch reflektierter «Freiburger Schule» hervor, die ersten beiden galten der traditionellen (staatskirchlichen) Institutionengeschichte, wobei der Beitrag zum Mittelalter ebenfalls einen Ausblick auf die Mentalitätsgeschichte der (Laien-)Frömmigkeit beinhaltete. Der Beitrag über «Die Reformation und ihre Wirkung im 16. und 17. Jahrhundert» vernachlässigte nicht nur das 18. Jahrhundert, sondern musste auch das 17. Jahrhundert zu einem historiographischen «saeculum obscurum» erklären, zu dem bezeichnenderweise fast nur Titel der allgemeinen Ereignis-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte vorgestellt wurden.⁶ Die erwähnten kulturgeschichtlichen und historisch-anthropologischen Ansätze wurden nicht thematisiert, obwohl sie aufgrund von englisch-

³ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. ³1996, 85f.

⁴ Bob Scribner, *Reformation and Desacralisation: from Sacramental Works to Moralised Universe*, in: Ronnie Po-Chia Hsia/Bob Scribner (Hg.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997, 75–92.

⁵ Boris Schneider et al. (Hg.), *Geschichtsforschung in der Schweiz. Bilanz und Perspektiven – 1991*, Basel 1991, 275–322.

⁶ Heinrich Meyer, *Die Reformation und ihre Wirkung im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *ibid.*, 300.

sprachigen (v. a. Bob Scribner)⁷ und französischen (etwa Jean Delumeau)⁸ Anregungen inzwischen in der Form von «Volkskultur» und «Mentalitätsgeschichte» auch im deutschsprachigen Raum deutliche Spuren hinterlassen hatten.

Zu diesem Zeitpunkt hatte sich aber auch in der Schweiz eine jüngere Generation von Forscherinnen und Forschern mit neuen, zum Teil aber auch von der älteren Volkskunde vorbereiteten Fragestellungen der Geschichte von Religion, Kirchen und Glauben zugewandt, wozu auch der grosse, hier nicht behandelte Komplex der Hexenverfolgungen gehören konnte.⁹ An der Universität Bern hatte Peter Blickle mit einem verfassungs- und sozialgeschichtlichen Interesse nach dem Verhältnis von reformatorischen Lehren und der kommunalen Struktur der eidgenössischen Orte gefragt.¹⁰ Von seinem Interpretament des «Kommunalismus» ausgehend waren Untersuchungen naheliegend, welche die Ausbreitung der Reformation etwa in den Bündner Gemeinden untersuchten, so durch Immacolata Saulle Hippenmeyer und Randolph Head, wobei deutlich wurde, dass die bereits weitgehende kommunale Autonomie durch die – unterschiedlich ausfallende – Konfessionswahl der Gemeinden weiter gestärkt wurde.¹¹ Derselbe Ansatz inspirierte Heinrich Richard Schmidt zu seiner grundlegenden Studie

⁷ Zusammenfassend Bob Scribner, *Elements of Popular Belief*, in: Thomas Brady et al. (Hg.), *Handbook of European History*, Bd. 1, Leiden 1995, 231–262; ders., *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in: Hansgeorg Molitor/Heribert Smolinsky (Hg.), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Münster 1994, 121–138.

⁸ Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971; stark rezipiert wurde v.a. ders., *La peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris 1978; dt.: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbeck 1989.

⁹ Zu diesem Kontext unlängst Ulrich Pfister, *Hexenprozesse in den Drei Bünden. Eine Kehrseite der Konfessionalisierung und der Herrschaft des «gemeinen Mannes»*, in: ders./Georg Jäger (Hg.), *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert*, Zürich 2006, 287–313.

¹⁰ Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985; ders., *Die Reformation im Reich*, Stuttgart 1992; ders., *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 Bde., München 2000.

¹¹ Immacolata Saulle-Hippenmeyer, *Gemeindereformation – Gemeindekonfessionalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion*, in: Heinrich Richard Schmidt/André Holenstein/Andreas Würzler (Hg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1998, 261–280; auch dies., *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600*, 2 Bde., Chur 1997; Randolph C. Head, *Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dörfer. Practices of Toleration in Eastern Switzerland 1525–1615*, in: John Christian Laursen/Cary J. Nederman (Hg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, 145–165; dt. Übers. in: *Bündner Monatsblatt*, 1999, 323–344; ders., *Catholics and Protestants in Graubünden. Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State?*, in: *German History* 17 (1999), 321–345; ders., «Nit alß zwo Gmeinden, oder Partheyen, sonder ein Gmeind». *Kommunalismus zwischen den Konfessionen in Graubünden 1530–1620*, in: Beat Kümin (Hg.), *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen*, Zürich 2004, 21–57; für die Verbindung von Blickles Kommunalismusthese mit der Erforschung politischer Sprachen in der Tradition von J. G. A. Pocock vgl. Ausserdem ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden. Gesellschaftsordnung und politische Sprache in einem alpinen Staatswesen 1470–1620*, Zürich 2001; ausserdem auch Martin Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit*, Bern 2003.

über die Sittenzucht in Berner Landgemeinden, womit er auch eine prononcierte, international diskutierte Position zur Konfessionalisierungsthese einnahm, die ihm zu etatistisch, «von oben» formuliert war und die Gestaltungsmöglichkeiten «von unten» vernachlässigte, durch den kommunalen Regelungsbedarf und die Selbstdisziplinierung der Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft im Zeichen «guter Nachbarschaft».¹² Auch sonst war das Wirken der Kirchengzucht und insbesondere der Ehegerichte der Ansatzpunkt, an dem die schweizerische Forschung die Anregungen der Konfessionalisierungsthese, aber auch der Volkskulturforschung und Geschlechtergeschichte zuerst aufgriff und weiterentwickelte, namentlich Roland Hofer, Susanna Burghartz und Ulrich Pfister.¹³ Pfister war neben Schmidt und dann Peter Hersche¹⁴ auch derjenige Autor, der sich aufgrund von schweizerischem Quellenmaterial am stärksten zu den grundsätzlichen methodischen Fragen der Konfessionalisierungsthese einbrachte und dabei die Frömmigkeitspraxis mit einschloss.¹⁵

Starke Impulse für neue Fragestellungen verdankten sich auch dem Werk von Kaspar von Greyerz, selbst wenn dieses zuerst ausländischen Themen galt.¹⁶ Seine Arbeiten mündeten schliesslich in eine gesamteuropäische Synthese über Religion und Kultur in der Frühen Neuzeit, in der er anstelle von reduktionistischen Makrotheorien den Respekt für die Vielfalt religiöser Phänomene einforderte, gerade wenn sie gegenüber den Orthodoxien minoritär blieben oder sich – etwa im Bereich der Alchemie – nicht in einer schlichten Konfrontation von

¹² Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992; ders., *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart et al. 1995; rezensiert durch Heinz Schilling, *Disziplinierung oder «Selbstregulierung der Untertanen»? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengzucht*, in: *Historische Zeitschrift*, 264 (1997), 675–691; dazu die Entgegnung von Heinrich Richard Schmidt, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *Historische Zeitschrift*, 265 (1997), 639–682; ähnlich wie Schmidt auch Head, *Catholics*, 1999 (wie Anm. 11), insbes. 342–345.

¹³ Roland E. Hofer, «Üppiges, unzüchtiges Lebewesen». Schaffhauser Ehegerichtsbarkeit von der Reformation bis zum Ende des Ancien Régime (1529–1798), Bern 1993; ders., «Nun leben wir in der gefährlichsten Zyth». Prolegomena zu einer Geschichte Schaffhausens im konfessionellen Zeitalter, in: *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, 72 (1995), 23–70; Ulrich Pfister, *Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation: Graubünden, 16.–18. Jahrhundert*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 87 (1996), 287–333; Susanna Burghartz, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999; vgl. auch Martin Sallmann, *Konfessionalisierung in Basel. Kirche und weltliche Obrigkeit*, in: *Historisches Museum Basel (Hg.), Die Schweiz und Europa 1648*, Basel 1998, 52–61.

¹⁴ Die Kritik zusammengefasst in Peter Hersche, *Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg i.Br. 2006, 55–64; zu Hersche auch weiter unten.

¹⁵ Ulrich Pfister, *Konfessionalisierung und populäre Glaubenspraxis in der Frühen Neuzeit: Eine Einführung*, [<http://www.schmidt.hist.unibe.ch/pot/konfessionalisierung/PfisterKonfessionalisierung.pdf>]; vgl. ausser dem Beitrag in diesem Heft auch Pfister, *Einleitung zu Jäger, Konfessionalisierung*, 2006 (wie Anm. 9), 11–40.

¹⁶ Kaspar von Greyerz, *The late city Reformation in Germany. The case of Colmar 1522–1628*, Wiesbaden 1980; ders., *Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1990.

«Religion» und «Wissenschaft» erfassen liessen.¹⁷ Diese Anliegen entwickelte v. Greyerz auch in etlichen Aufsätzen zur Schweizer Konfessionslandschaft der Frühen Neuzeit¹⁸ und gemeinsam mit Kollegen und Schülern, so neulich im Sammelband mit dem programmatischen Titel «Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität».¹⁹ Selbstzeugnisse erwiesen sich etwa für Lorenz Heiligensetzer als Schlüssel für eine neue Hinwendung zur (auch niederen) Geistlichkeit in ihrem religiöses Amts- und Selbstverständnis, eine Verbindung von Sozial- und Kulturgeschichte, wie sie in einem anderen Forschungskontext auch Andreas Wendland aufgrund von Leichenpredigten gelang.²⁰

Solche profanhistorische Ansätze wurden bisher dort eher zurückhaltend aufgegriffen, wo das reformierte Erbe mit einem Fokus einerseits auf Quelleneditionen und andererseits auf Fragen der Philosophie-, Theologie- und Dogmengeschichte sowie der jeweiligen staatskirchlichen Institutionen geschrieben wurde, an den reformationsgeschichtlichen Instituten in Zürich und Genf. In letzter Zeit verfolgt allerdings Christian Grosse in Genf, durchaus ausgehend von Kernelementen der calvinistischen Lehre, einen historisch-anthropologischen Ansatz, um die soziale Bedeutung religiöser Handlungen und Rituale in der Frühen Neuzeit zu verstehen, gerade auch im Hinblick auf Konfliktbewältigungen.²¹ Schon

¹⁷ Kaspar von Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, 17–41.

¹⁸ Zum Beispiel Kaspar von Greyerz, *Religion in the Life of German and Swiss Autobiographers (Sixteenth and Early Seventeenth Centuries)*, in: ders. (Hg.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800*, London 1984, 223–241; ders., *Switzerland*, in: Bob Scribner et al. (Hg.), *The Reformation in National Context*, Cambridge 1994, 30–46.

¹⁹ Kaspar von Greyerz et al. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, vor allem auch 9–15 das Vorwort von Thomas Kaufmann. Vgl. als Plädoyer auch ders., *Religion und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Einführung in Methoden und Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Religionsforschung*, in: *Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (Hg.), *Religiosität – Frömmigkeit – Religion Populaire*, Lausanne 1984, 13–16.

²⁰ V. Greyerz betreute die Dissertation von Lorenz Heiligensetzer, *Getreue Kirchendiener – gefährdete Pfarrherren. Deutschschweizer Prädikanten des 17. Jahrhunderts in ihren Lebensbeschreibungen*, Köln 2006. Vgl. von Andreas Wendland, *Gelehrte Kirchenlehrer und geplagte Knechte Gottes. Geistliches Amtsverständnis, Selbstwahrnehmung und Rhetorik im Basel des 17. Jahrhunderts*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 103 (2003), 51–83; ders., *Mission und Konversion im kommunalen Kontext. Die Kapuziner als Träger der Konfessionalisierung (17. Jahrhundert)*, in: Jäger, *Konfessionalisierung*, 2006 (wie Anm. 9), 207–231. Beide Aufsätze sind Teilergebnis des Frankfurter Projekts «Geistlichkeit in der Frühen Neuzeit. Ein Vergleich der Sozialbiographien evangelischer Pfarrer und des katholischen Seelsorgeklerus im Alten Reich, in der polnischen Adelsrepublik und in der schweizerischen Eidgenossenschaft», Leitung Luise Schorn-Schütte.

²¹ Vgl. zuletzt Christian Grosse, «L'office des fidèles est d'offrir leur corps à Dieu en hostie vivante». Martyr, sacrifice et prière liturgique dans la culture réformée, in: Kaspar von Greyerz/Kim Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006, 221–247; ders., *De l'épopée d'une histoire confessionnelle et nationale aux matériaux d'une anthropologie historique: la tradition d'édition des sources de la Réforme genevoise (XVIe–XVIIe siècles)*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 56 (2006), 321–337. Programmatisch aufgrund der unveröffentlichten Thèse bereits ders. et

früher wandten sich die historischen «Gegenspieler» in Fribourg dezidiert einer Religionsgeschichte als Kultur- statt Kirchengeschichte zu. In ihrem Umfeld entstand ein Sammelband als Plädoyer für eine «histoire non-confessionnelle de l'Eglise et de la religion catholique» mit Betonung der «pratiques sociales».²²

Zumindest für die Frühe Neuzeit liess sich dieser Ansatz jedoch erst ansatzweise umsetzen, da wenig neuere Forschungen vorliegen und diese – etwa im Bereich der Nuntiaturen – ihren Schwerpunkt im institutionen- und ereignisgeschichtlichen Bereich haben.²³ Das aufgearbeitete Material ist jedoch in die umfassende sozial- und kulturgeschichtliche Synthese eingeflossen, die Peter Hersche mit seinem weit über die Schweiz hinausführenden Monumentalwerk zur – katholischen – «europäischen Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter» vorgelegt hat. Mit Rekurs auf Max Weber und in dezidierter Abgrenzung zu den «funktionalen Äquivalenzen» der Konfessionalisierungsthese präsentiert Hersche «ostentative Verschwendung», «Mussepräferenz», «Leben ohne Plan» oder «religiöse Freizeitvergnügen» als Symptome einer als «intendiert» (beziehungsweise «positiv») bezeichneten, da fortschrittsfeindlichen «Rückständigkeit» des Katholizismus zwischen (und entgegen) den Reformen des Tridentinums und der Aufklärungszeit, was sich unter anderem in einem «Vollzugsdefizit» bei der Sozialdisziplinierung und damit beispielsweise auch in weniger Wohlstand, Ordnung, Sauberkeit und Hygiene manifestiert habe.²⁴

Hersche berücksichtigt ausführlich die «volkstümliche» Religionspraxis, die seit jeher im Katholizismus viel klarer greifbar ist als in den Protestantismen. Diese Tatsache schlägt sich in der «Bibliographie der Schweizergeschichte» nieder, wo die Rubrik (K2e) «Kirchliches Brauchtum, Volksfrömmigkeit» (bzw. «Traditions religieuses, Piété populaire») seit langem als Forschungsfeld ausgewiesen ist – jedoch nur für die katholische Schweiz. Diese Sichtweise geht auf die – von der protestantischen Historiographie, Volkskunde und Selbstdeutung gepflegte – Überzeugung zurück, die Reformatoren hätten «mit der religiösen Volkskultur grundsätzlich gebrochen, überhaupt mit jeder Form brauchgebundenen Lebens, nicht nur mit dem kirchlichen Brauch».²⁵ Dieser Standpunkt ist

al., *Anthropologie historique. Les rituels réformés (XVIe–XVIIe siècles)*, in: *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 148 (2002), 979–1009.

²² François Walter, *Introduction. Les usages sociaux d'une appartenance catholique*, in: ders./Guy Bedouelle (Hg.), *Histoire religieuse de la Suisse. La présence des catholiques*, Paris/Fribourg 2000, 8f.

²³ Vgl. Urban Fink, *Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz*, Luzern 1997.

²⁴ Hersche, *Musse*, 2006 (wie Anm. 14); vgl. zur Schweiz u.a. ders., *Die protestantische Laus und der katholische Floh. Konfessionsspezifische Aspekte der Hygiene*, in: Benedikt Bietenhard et al. (Hg.), *Ansichten von der rechten Ordnung. Bilder und Normen und Normenverletzungen in der Geschichte (=Festschrift Beatrix Mesmer)*, Bern 1991, 43–60.

²⁵ Richard Weiss, *Grundzüge einer protestantischen Volkskultur*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 61 (1965), 75–91, hier 76.

allerdings nicht mehr zu halten, seitdem die Bedeutung frömmigkeitsgeschichtlicher Aspekte auch in Deutschland für alle Konfessionalisierungsprozesse betont worden ist.²⁶

Die Schweizer Territorien drängen sich für die Untersuchung der religiösen Praxis im Alltag geradezu auf, weil hier auf kleinem Raum Vergleiche angestellt werden können. Dies zeigt etwa Francisca Loetz im Schlusskapitel ihrer Arbeit zu frühneuzeitlichen Gotteslästerern in Zürich mit einem Ausblick auf Luzern, wo sie die Blasphemie und ihre Ahndung ebenfalls als Mittel erfasst, um gesellschaftliche Normen und Grenzen des Sakralen festzulegen.²⁷ Bereits 1990 hat Therese Bruggisser bei ihrer Untersuchung zu den «Frömmigkeitspraktiken der einfachen Leute» transkonfessionelle Grenzüberschreitungen zwischen Genf und Savoyen und dabei Parallelen von Protestanten und Katholiken sowohl im magischen Handeln der Gläubigen wie auch beim Kampf der Autoritäten gegen den anthropozentrischen «Aberglauben» vermerkt.²⁸ Ähnlich hat Wolfgang Kaiser im Basler Raum den «konfessionellen Grenzverkehr» in seiner Ambivalenz zur Abgrenzung durch «Schmützen und Schmähen» analysiert.²⁹

Geradezu paradigmatisch eignen sich die Drei Bünde in ihrer Zersplitterung für die vergleichende Erörterung der Glaubenspraxis, wobei Ulrich Pfister für Reformierte und Katholiken ab 1570/80 bis etwa 1650 – mit einem Höhepunkt im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts – fast parallele Konfessionalisierungsprozesse nachweisen konnte (Institutionalisierung, Bekenntnisschriften, Kirchendisziplin).³⁰ Auch die bikonfessionellen Gemeinen Herrschaften bieten sich für komparatistische Studien an, wie sie neben Randolph Head vor allem Frauke Volkland für den Thurgau vorgelegt hat, wo sie Pragmatismus im alltäglichen Umgang ebenso konstatiert wie Sanktionen und Konfrontationen, wenn konfessionelle Symbole und Riten auf dem Spiel standen.³¹ Für Volkland ist nicht die

²⁶ So etwa Andreas Holzem, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 110 (1999), 53–85.

²⁷ Francisca Loetz, Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen, Göttingen 2002; auch dies., Gotteslästerung und Gewalt. Ein historisches Problem, in: v. Greyerz/Siebenhüner, Religion und Gewalt (wie Anm. 21), 305–319.

²⁸ Therese Bruggisser, Frömmigkeitspraktiken der einfachen Leute in Katholizismus und Reformiertentum. Beobachtungen des Luzerner Stadtschreibers Renward Cysat (1545–1614), in: Zeitschrift für historische Forschung, 17 (1990), 1–26, hier 21, 26.

²⁹ Wolfgang Kaiser, Der Oberrhein und sein «konfessioneller Grenzverkehr». Wechselbeziehungen und Religionskonflikte im 16. und 17. Jahrhundert, in: ders./Claudius Sieber-Lehmann/Christian Windler (Hg.), Eidgenössische Grenzfälle. Mülhausen und Genf, Basel 2000, 155–185.

³⁰ Ulrich Pfister, Konfessionskirchen und Glaubenspraxis, in: Verein für Bündner Kulturforschung (Hg.), Handbuch der Bündner Geschichte, Bd. 2, Chur 2000, 203–236.

³¹ Frauke Volkland, Konfessionelle Grenzen zwischen Auflösung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in der Gemeinen Vogtei Thurgau des 17. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie, 5 (1997), 370–387; dies., Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005; Randolph C. Head, Shared Lordships, Authority, and Administration. The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften, 1417–1600, in: Central European History, 30

konfessionelle Identität Ziel des alltäglichen religiösen Handelns, sondern das Verhandeln und dann gleich wieder Überschreiten religiöser Grenzen.³² Danièle Tosato Rigo hat in Orbe-Echallens unter anderem die Simultaneen untersucht, während Pierre-Olivier Léchet am Sonderfall von Le Landeron die pragmatische Koexistenz einer katholischen Kleinstadt mit dem ansonsten vollständig reformierten Neuenburger Umland erforschte.³³ Sebastian Bott und Matthias Fuchs erörtern für die Grafschaft Baden die Freiräume und Handlungsmöglichkeiten der vom nahen Zürich protegierten reformierten Minderheit. Zur selben bikonfessionellen Region wird Daniela Hacke demnächst ihre Habilitation über Konfessionskonflikte und politisches (Aus-)Handeln von Ordnungsvorstellungen im 17. Jahrhundert vorlegen.³⁴ Generell hat sich bei den Themen der Konfessionskontakte der Fokus von der oft anklägerisch behandelten Intoleranz gegen martyrisierte Minderheiten – etwa in der wichtigen, auf Delio Cantimori zurückgehenden Erforschung der Emigration von italienischen Nonkonformisten – verschoben zur Praxis des Zusammenlebens, wobei auch die Vielfalt und die «Minderheiten» innerhalb einer Konfession genauere Beachtung finden.³⁵

(1997), 489–512; ders., *Fragmented dominion, fragmented churches. The institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531–1610*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 96 (2005), 117–144.

³² Frauke Volkland, *Reformiert sein ›unter‹ Katholiken. Zur religiösen Praxis reformiert Gläubiger in gemischtkonfessionellen Gemeinden der Alten Eidgenossenschaft im 17. Jahrhundert*, in: Norbert Haag et al (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1800*, Stuttgart 2002, 159–177, hier 160.

³³ Danièle Tosato-Rigo, *Vivre dans un bailliage mixte. Le cas d'Orbe-Echallens*, in: André Holenstein (Hg.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 2006, 127; Pierre-Olivier Léchet, *De l'intolérance au compromis. La gestion d'une coexistence confessionnelle. Le Landeron, XVIe–XVIIIe siècles*, Sierre 2003.

³⁴ Sebastian Bott/Matthias Fuchs, «Es ist denen Herren von Zürich gram um das würenlos.» Bausteine zu einer Konfessionalisierungsgeschichte der Grafschaft Baden. Die Reformierten im 17. Jahrhundert, in: *Argovia*, 114 (2002), 148–175; demnächst Daniela Hacke, *Der Kirchenraum als politischer Handlungsraum. Konflikte um die liturgische Ausstattung von Dorfkirchen in der Eidgenossenschaft der Frühen Neuzeit*, in: Susanne Wegmann/Gabriele Wimböck (Hg.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb 2007

³⁵ Wolfgang Kaiser, «Les étranges fantaisies des Welsch». La communauté réformée de langue française à Bâle entre ressentiments xénophobes et solidarité religieuse (XVIe–XVIIe siècle), in: Gabriele Audusio (Hg.), *Religion et Identité*, Aix-en-Provence 1998, 77–87; für die italienischsprachige Schweiz die Bände von Emidio Campi (Hg.), *Ticino e Protestanti. Figure e movimenti del protestantesimo in Ticino tra Cinquecento e Novecento*, Locarno 2004 (etwa Raffaello Ceschi, 34–37); ders./Giuseppe La Torre (Hg.), *Il Protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra cinquecento e ottocento*, Torino 2000; sowie für die Bündner Täler die Beiträge von Alessandro Pastore, Giovanni Giorgetta, Randolph Head, Claudia di Filippo Bareggi und Daniele Papacella in: Jäger, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 9).

Die Beiträge zur Luzerner Tagung

Den Umgang mit religiöser Alterität hat, mit einem konfessionsvergleichenden Ansatz, auch das SNF-Forschungsprojekt «Konfessionskulturen im Übergang zur Aufklärungszeit» an der Universität Luzern behandelt, das der Schreibende von 2002 bis 2006 leitete. Der Fokus lag auf den Jahrzehnten um 1700, einer «Periode des kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Umbruchs» gerade beim Verständnis von Religion und Magie.³⁶ Als Resultat liegt die Dissertation von Heike Bock vor, mit dem Titel «Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Ein Vergleich von Zürich und Luzern», womit dieses bisher erst ansatzweise von Beat Hodel und Frauke Volkland behandelte Thema erstmals systematisch erfasst wird.³⁷ Die Habilitationsschrift von Bertrand Forclaz über die plurikonfessionelle Koexistenz in Utrecht (17./18. Jahrhundert) ist ebenfalls weit vorangeschritten. Gegen Ende des Projekts fand am 17./18. März 2006 in Luzern eine zweitägige Konferenz mit dem Titel dieses Aufsatzes statt: «Differenz und Koexistenz. Konfessionskulturen in der Eidgenossenschaft des 17./18. Jahrhunderts». Das Ziel bestand darin, dass sich jüngere und ältere Forscherinnen und Forscher über Arbeiten austauschten, die im Umfeld der skizzierten neueren religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Ansätze entstanden oder entstehen und für die Hartmut Lehmanns Postulat gilt: «Besonders wichtig ist dabei nicht nur der Vergleich zwischen den von den einzelnen grossen Konfessionen geschaffenen Lebenswelten, sondern auch die Erforschung der Grenzgebiete und der Übergangsformen, auch der «Nischen», in die sich Nonkonformisten zurückzogen.»³⁸

Diese Tagung wird hier nicht vollständig dokumentiert, sondern exemplarisch durch die im Folgenden abgedruckten drei Beiträge: Philipp Benedict mit allgemeinen Überlegungen zu den Grenzen des Konfessionalisierungsparadigmas und darüber hinausführenden Ansätzen, Marco Jorio mit dem exemplarischen Fall eines Wundergeschehens, das in einer politischen Krisenzeit den gestiegenen Ansprüchen an Plausibilität nicht mehr genügte; und Ulrich Pfister mit einem grundlegenden und reich dokumentierten Versuch, die Konfessionsstreitigkeiten

³⁶ Kaspar von Greyerz, Grenzen zwischen Religion, Magie und Konfession aus der Sicht der frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte, in: Guy P. Marchal (Hg.), Grenzen und Raumvorstellungen (11.–20. Jh.), Zürich 1996, 329–343, hier 334.

³⁷ Heike Bock, Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Ein Vergleich von Zürich und Luzern, Diss. Luzern 2007; vgl. davor Beat Hodler, Konversionen und der Handlungsspielraum der Untertanen in der Eidgenossenschaft im Zeitalter der reformierten Orthodoxie, in: Schmidt, Gemeinde (wie Anm. 11), 281–292; ders., Solothurner Konvertiten im «Ancien Régime»: Ein Thema für die Sozialgeschichte?, in: Jahrbuch für die solothurnische Geschichte, 78 (2005), 293–304, sowie Volkland, Konfession (wie Anm. 31), 139–187; ähnlich bereits dies., Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der «konfessionellen Identität», in: v. Greyerz, Interkonfessionalität (wie Anm. 19), 91–104.

³⁸ Hartmut Lehmann, Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben, in: ders., Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 314–325, hier 319.

der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft als Mehrebenenkonflikte zu erfassen. Die meisten übrigen Arbeiten werden an anderer Stelle gedruckt erscheinen oder sind dies schon.

Die Referate deckten ein breites Themenfeld ab. Gleichsam im Vorfeld von Léchots erwähnter Arbeit zu Le Landeron untersuchte Lionel Bartolini, wie schon in der Frühphase der Reformation die Gewissens- und Kultusfreiheit als individuelle Rechte beansprucht wurden – von den wenigen reformierten Familien in der katholischen Kleinstadt ebenso wie von dieser gegenüber dem neugläubigen Umland.³⁹ Aspekte der «harten» Konfessionalisierung, also der Ausbildung und institutionellen Vermittlung konfessioneller Bekenntnisse, waren die Einrichtung des «Collegium Helveticum» in Mailand (Barbara Ulsamer), aber auch das auf die thebäische Mauritiuslegende rekurrierende Bildprogramm der Luzerner Kapellbrücke (Stefan Wegmüller) sowie die Suche nach Kriterien, um im posttridentinischen Katholizismus zwischen echten und falschen Wundererscheinungen, konkret Drachen, zu differenzieren (Markus Fuchs). Dass die religiöse Intoleranz in der gemeinen Bündner Herrschaft Chiavenna weit bis ins 18. Jahrhundert virulent war (Jon Andrea Bernard), erwies sich bei den Beiträgen dieser Tagung eher als Ausnahmefall, widmeten sie sich doch vor allem möglichen Formen der Grenzüberschreitung, bis hin zur Konversion (Heike Bock).

Die reformierte Bekenntnisbildung in der auf die Schweiz fokussierten «Wagenburgmentalität» des 17. Jahrhunderts (Andreas Mühling) half allerdings zu verstehen, weshalb die reformierten Orte auf die innerprotestantischen Unionsbemühungen des schottischen Irenikers John Dury im Rahmen ihrer lokalspezifischen Kirchturmpolitik wenig enthusiastisch reagierten, wobei diese Stellungnahmen auch von den sehr unterschiedlichen Bewertungen Cromwells abhingen (Pierre-Olivier Léchet).⁴⁰ Die verschiedenen, zum Teil konträren Unionsbemühungen des 17. Jahrhunderts verdienen gewiss eine umfassende Darstellung, die nicht nur die theologischen Vordenker berücksichtigt.⁴¹ Das pragmatische

³⁹ Lionel Bartolinis Arbeit über Le Landeron liegt bereits vor: *Une résistance à la Réforme dans le Pays de Neuchâtel. Le Landeron et sa région (1530–1562)*, Neuchâtel 2006.

⁴⁰ Pierre-Olivier Léchots Beitrag ist Teil eines grösseren Projekts zu Durys Unionsbemühungen; vgl. demnächst ders., *De la circonspection à l'indifférence. Jalons pour une étude de la réception des projets iréniques de John Dury en Suisse et dans la principauté de Neuchâtel*, in: Jean-Daniel Morerod/Loris Pétris/Pierre-Olivier Léchet (Hg.), *Cinq siècles d'histoire religieuse neuchâteloise. Approches d'une tradition protestante*. Zum selben Thema unlängst auch Bruce Gordon, «The second Bucer». John Dury's mission to the Swiss reformed churches in 1654–55 and the search for confessional unity, in: John M. Headley/Hans J. Hillerbrand/Anthony J. Papalas (Hg.), *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot 2004, 207–226.

⁴¹ Vgl. etwa Johann Jacob Rüegg, *Irenicum oder wolmeynliche Friden-Schriefft, von der Christenlichen Religion*, 1665, ZBZ Ms D 109; interessanterweise geriet der spätere Konvertit Rüegg in Konflikt mit Professor Johann Heinrich Hottinger, dem Verfasser von: *Irenicum helveticum*, Zürich 1653; vgl. dazu Bock (wie Anm. 37), Kapitel VII, 2.1. Hierzu auch Marco Jorio, *Der Basler Weihbischof Thomas Henrici (1597–1660) und sein ›Irenicum Catholicum‹ (1659)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Ökumene im Fürstbistum Basel nach dem Dreissigjährigen Krieg, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 72 (1978), 74–106, sowie Rudolf Dellsperger, *Der Beitrag der «vernünftigen Orthodoxie» zur innerprotestantischen Ökumene*. Samuel Werenfels, Jean Frédéric Ostervald und Jean-Alphonse

überkonfessionelle «Miteinander» in der Krisenzeit des Villmerger Kriegs von 1656 zeigte sich bei Lorenz Heiligensetzer nicht nur in der Hilfe eines Thurgauer Prädikanten für «gute Papisten», sondern dass er darüber sogar schriftlich Rechenschaft ablegte.⁴²

Urban Fink-Wagner und Felix Ackermann zeigten, dass sich konkrete «Grenzüberschreitungen» im 18. Jahrhundert vor allem dann ergaben, wenn Prälaten – konkret die Nuntien Domenico Passionei und Giuseppe Garampi beziehungsweise der Basler Domherr von Eberstein – wissenschaftliche oder kulturelle Kontakte suchten, die aber in Vorbehalten gegenüber den Jesuiten oder Ablehnung der «Gottlosen» auch kirchenpolitische Gemeinsamkeiten ans Licht bringen konnten. Garampi und Eberstein fanden sich etwa mit Isaak Iselin im gebildeten Kampf gegen die «Barbarei» in der Bildung.⁴³ Heinrich R. Schmidt ergänzte solche zeitgenössischen Erörterungen durch statistische Angaben zum unterschiedlichen Ausbau und Erfolg von Elementarschulen im ausgehenden 18. Jahrhunderts: Er führte dies nicht so sehr – etwa im Sinn eines lesefreudigen Protestantismus – auf die Konfession zurück, sondern auf den Gegensatz von Stadt und Land, von reichen und armen Regionen, auf die unterschiedliche überregionale Integration durch Märkte sowie die Rolle der Protoindustrie und des Landbaus als Hindernisse für Winter- bzw. Sommerschulen.

Besonders aufschlussreich über Formen der Koexistenz waren die internationalen Vergleiche, die Frauke Volkland (Thurgau und Pfalz) und Bertrand Forclaz (Eidgenossenschaft und Niederlande) vornahmen. Im ersten Fall ging es um Simultaneen, Kirchenfeste und Mischehen, wobei Volkland dafür hielt, dass die Kenntnisse der jeweils anderen Konfession in der Pfalz deutlich weniger ausgeprägt waren als im Thurgau, wo sie einen reflektierten Teil von Selbstverständnis und Abgrenzung darstellten.⁴⁴ Ausgehend unter anderem von der relativ geringen Zahl von Mischehen in der Schweiz, unterschied Forclaz die identitätsstiftende Konflikthäufigkeit zwischen den eidgenössischen Konfessionen von den niederländischen Bemühungen, die religiösen Zwiste aus dem öffentlichen Bereich zu verbannen und damit auch die politische Rolle der Kirchen zu beschränken.⁴⁵

Turretini als Unionstheologen, in: Heinz Duchhardt/Gerhard May (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000, 289–300.

⁴² Für den Thurgauer Prädikanten Johann Balthasar Collinus als Fürsprecher des Münsterlinger Nonnenklosters vgl. Lorenz Heiligensetzer, *Getreue Kirchendiener – gefährdete Pfarrherren. Deutschschweizer Prädikanten des 17. Jahrhunderts in ihren Lebensbeschreibungen*, Köln 2006, 238–288.

⁴³ Vgl. die erwähnte Monographie Fink, *Luzerner Nuntiatur* (wie Anm. 23); Felix Ackermann, *Christian Franz Freiherr von Eberstein (1719–1797). Ein gelehrter Domherr des Basler Domkapitels im 18. Jahrhundert*, Basel 2004.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Frauke Volkland, *Konfessionelle Abgrenzung zwischen Gewalt, Stereotypenbildung und Symbolik. Gemischtkonfessionelle Gebiete der Ostschweiz und die Kurpfalz im Vergleich*, in: v. Greyerz/Siebenhüner, *Religion und Gewalt* (wie Anm. 21), 343–361.

⁴⁵ Vgl. demnächst auch Bertrand Forclaz, *Religiöse Pluralität in der Schweiz seit der Reformation*, in: Martin Baumann/Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Bielefeld 2007.

Eric Godel beschrieb schliesslich, wie die Gegner der Helvetischen Republik zum Religionskrieg aufriefen, als «bellum iustum» gegen die revolutionären «neufränkischen Heiden» und gottlosen Glaubensfeinde. Die Helvetiker, auch die katholischen, wurden in einer konfessionspolitischen Kontinuität als «Ketzer» und «Zürcher» gesehen oder, in Luzern, als Erben der staatskirchlich-aufklärerischen Positionen des 18. Jahrhunderts (Udligenschwiler Handel, Klosterhandel).⁴⁶

Konfessionskulturen als Forschungskonzept

Gerade Godels Beitrag verwies auf die Kontinuitäten konfessionspolitischer Deutungsmuster, die sich problemlos in die Zeiten von Sonderbund und Kulturkampf verfolgen lassen – und damit hin zum (problematischen) Interpretament eines «zweiten konfessionellen Zeitalters».⁴⁷ Diese Kontinuitäten systematisch zu erfassen, muss ein Anliegen einer Frühneuzeitforschung sein, die nicht an magischen Daten wie 1798 oder bei Makroerklärungen wie «Säkularisierung» Halt machen will. Solche religionsgeschichtlichen Kategorien müssen aber nach dem Gesagten nicht nur die anhaltende Rigidität von theologischen Dogmen beschreiben, sondern auch die Flexibilität des religiösen Alltags, die Polyvalenz konfessioneller Sinnstiftungen, die Verhandelbarkeit von Diskursregeln und Symbolen, die Möglichkeiten von Eklektizismus, Koexistenz und Grenzgängertum.

Für dieses Anliegen ist die Konfessionalisierungsthese unzureichend. In ihrer Perspektive sind viele der Themen, welche die skizzierte neuere Forschung interessieren, bloss Indikatoren für ein «Scheitern» bei der Vermittlung von religiösem Glaubenswissen, das kosmisches Heilsverständnis und moralische Verhaltensanweisungen für sozial generalisierte Zusammenhänge (Marktgesellschaft und Territorialstaat) vermitteln sollte.⁴⁸ Das gilt für das Festhalten an magischen Praktiken oder «Aberglauben» mit ihrem handlungsorientierten Bezug zu Primärgruppen (Verwandtschaft, Nachbarschaft), die Übernahme von Elementen der «gegnerischen» Glaubenspraxis (z.B. Nottaufen, Teilnahme an Kirchenfesten), für pragmatische Koexistenz oder Unionsbemühungen, interkonfessionelle Kontakte und Simultaneen, Mischehen und Konversionen. All dies verweist,

⁴⁶ Von Eric Godel liegt demnächst seine Tübinger Dissertation über Kriegserfahrungen in der Zentralschweiz während der Helvetik vor.

⁴⁷ Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? in: Geschichte und Gesellschaft, 26 (2000), 38–75; ders., Einleitung, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 19–22.

⁴⁸ Hierzu insbesondere Ulrich Pfister, Glaubenspraxis im katholischen Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert, Vortrag an der Tagung «Volkskulturen in der Schweiz, 1600–1850», Zürich 2001; vgl. auch ders., Geschlossene Tabernakel — saubere Paramente. Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert, in: Norbert Haag, et al. (Hg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, 115–141.

wenn man es denn so will, auf unvollständige Konfessionalisierung, die beim Übergang von ursprünglicher chaotischer Vielfalt zu moderner funktionaler Ordnung «nicht reüssiert» habe.⁴⁹

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, detailliert auf die Probleme des Konfessionalisierungsparadigmas einzugehen (aber auch nicht auf seine unbestrittenen Erträge), zumal einige davon schon oben oder in diesem Heft von Philip Benedict erwähnt werden, so der etatistische, modernisierungstheoretische Ansatz, der die Mikroebene der handelnden Subjekte zu vernachlässigen droht.⁵⁰ Die grundlegenden Theoretiker Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard haben dem Prozess der Konfessionalisierung außerdem unterschiedliche Eckdaten gesetzt: 1555 bis 1648 der erste, vom Augsburger Bekenntnis 1530 bis zur Vertreibung der Salzburger Protestanten 1731 der zweite. Beiden Enddaten gemeinsam ist die Vorstellung, dass damit nicht ein neuer Zustand – konfessionalisierte Gesellschaften – etabliert wurde, sondern der Prozess gleichsam auf dem Höhepunkt umschlug: zum säkularen Staat nach 1648, zur Aufklärung im 18. Jahrhundert (obwohl die Zillertaler Inklinanten als letzte Protestanten noch 1837 aus dem Salzburgischen vertrieben wurden). Mit einer ähnlichen Logik hat Thomas Kaufmann im Anschluss an Ernst Walter Zeeden unlängst Konfessionalisierung als Verfestigung eines Bekenntnisses «nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform» gedeutet und dann daraus – etwas vorschnell – geschlossen, dass alle Elemente, die einer theologischen Einheitskultur widersprechen, als «Aspekte der Entkonfessionalisierung» verstanden werden müssten.⁵¹ Dieses Argument würde bedeuten, dass es religiöse oder zumindest theologische Dynamik nur als Weg in eine Erstarrung oder dann wieder aus ihr heraus geben könnte – nicht aber einen andauernden Zustand, in dem eine Vielfalt von uneinheitlichen Positionsbezügen möglich wären.

Hilfreicher ist die Vorstellung einer «Konfessionskultur», die derselbe Thomas Kaufmann in jüngerer Zeit systematisch als Alternative zu «Konfessionalisierung» vorgeschlagen hat. Damit meint er ebenfalls einen (von der Reformation in einem «unauflöselichen Zusammenhang», also organisch ins konfessio-

⁴⁹ Heinrich Richard Schmidt, Ehezucht in Berner Sittengerichten 1580–1800, in: R. Po Hsia/Robert W. Scribner (Hg.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997, 287–321, hier 321, auch 318: «Im strengen Sinn hat es gar keine erfolgreiche Sozialdisziplinierung gegeben.» Vgl. auch den vielsagenden Titel von Geoffrey Parker, *Success and failure during the first century of the Reformation*, in: *Past and Present* 136 (1992), 43–82, der allerdings den Katholiken günstigere Voraussetzungen für den Konfessionalisierungserfolg zuspricht.

⁵⁰ Vgl. dort Anm. 1, ähnlich in Ulrich Pfisters Aufsatz, Anm. 3, die grundlegenden Aufsätze von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard; für die Kritik am etatistischen Ansatz oben, Anm. 12.

⁵¹ Thomas Kaufmann, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, Gütersloh 1997, 613. Für Kaufmanns Kritik des Konfessionalisierungskonzepts vgl. dessen Sammelrezension in: *Theologische Literaturzeitung*, 121 (1996), Nr. 11, 1008–1025; Nr. 12, 1112–1121, v.a. 1118–1121.

nelle Zeitalter hinüberführenden)⁵² Prozess, wobei Kaufmann allerdings nicht die funktionalen Äquivalenzen, sondern die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Bekenntnisse und ihrer Erscheinungsformen hervorhebt. Kaufmann ist weitgehend vom – in seinen Augen vergleichsweise am stärksten pluralisierten – Luthertum ausgegangen⁵³ und hat 1998 seinem etwas irreführenden Buchtitel «Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede» den passenderen Untertitel «kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur» verliehen. Kaufmann erklärt «Konfessionskultur» als den «Formungsprozess einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war.» Es geht also um die Symbolwelt, die «Innenperspektive der Konfessionen, ihre Selbstdeutungen, ihre Wirkungen in der gesellschaftlichen und kulturellen Lebenswelt – zugespitzt von den Loci theologici bis zur Leichenpredigt».⁵⁴ Für die geforderte methodische und inhaltliche Offenheit sei der umfassende, «weiche» Begriff der Kultur mit seiner «Universalität, perspektivischen Weite, Elastizität, aber auch operativen Unbestimmtheit» gerade in der «kontrapunktischen» Kombination zur vermeintlichen einheitlichen, dogmatischen Fixierung von «Konfession» bestens geeignet.⁵⁵

Wenn auch ohne Kaufmanns methodischen Implikationen, so sind «konfessionelle Kulturen» doch schon früher als ein Element der Konfessionalisierung benannt worden, etwa bei Werner Freitag 1992.⁵⁶ Doch erst im Gefolge Kaufmanns hat das Wort «Konfessionskulturen» eine gewisse Konjunktur erlebt, so 2002 im Sammelband zu Ehren von Hans Christoph Rublack, «Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten, 1500-1850».⁵⁷ Im schweizerischen Kontext können neben einem Sammelband zum 20. Jahrhundert⁵⁸ vor

⁵² Dies vor allem gegen Schillings Zäsur um 1555, vgl. *ibid.*, Nr. 12, 1117f.; ders., *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, 7–14.

⁵³ Anders der vergleichende Ansatz in Thomas Kaufmann, *Römisches und evangelisches Jubeljahr 1600. Konfessionskulturelle Deutungsalternativen der Zeit im Jahrhundert der Reformation*, in: Christoph Bochinger et al., *Millenium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende*, Gütersloh 1999, 73–136, v.a. im Schlusskapitel 135f.

⁵⁴ Thomas Kaufmann, *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, 7.

⁵⁵ Kaufmann, *Konfession* (wie Anm. 52), 9.

⁵⁶ Werner Freitag, *Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in: *Westfälische Forschungen*, 42 (1992), 75–191.

⁵⁷ Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann in Verbindung mit Dieter R. Bauer (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Stuttgart 2002; vgl. auch Winfried Müller/Hannelore Putz, *Der konfessionskulturelle Vergleich. Das höhere Schulwesen der Jesuiten in Bayern und die sächsischen Landesschulen*, in: Jonas Flöter/Günther Wartenberg (Hg.), *Die sächsischen Fürsten- und Landesschulen. Interaktion von lutherisch-humanistischem Erziehungsideal und Eliten-Bildung*, Leipzig 2004, 233–252.

⁵⁸ Victor Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001.

allem ein Lexikonartikel von v. Greyerz,⁵⁹ Hersches erwähntes Werk zur spezifischen katholischen Kultur des Barocks sowie Dominik Siebers Arbeit mit dem Untertitel «Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614» erwähnt werden. Sieber versteht die «katholische Konfessionskultur» als der Raum, in dem unter jesuitischer Regie die tridentinischen Reformen in Austauschprozessen mit den Einheimischen umgesetzt, ihnen «akkommodiert» wurden.⁶⁰

In den erwähnten Büchern finden sich allerdings keine theoretischen Überlegungen zum Konzept «Konfessionskultur». Auf solche stösst man dagegen in Matthias Pohligs Studie über die spezifisch konfessionskulturelle Prägung apokalyptischer Deutungsmuster in der außenpolitischen Semantik um 1600⁶¹ oder in Volker Leppins und Ulrich Wiens Sammelband über «Konfessionsbildung und Konfessionskultur» im frühneuzeitlichen Siebenbürgen (2005). In Abgrenzung zu «Konfessionalisierung» verwenden Leppin und ähnlich Harm Klüeting bewusst «Konfessionskulturen», weil es seit Fürst Stefan Báthorys Erklärung von 1571 keinen obrigkeitlichen Zwang zur Vereinheitlichung unter den 5 Konfessionen gab, sich also «ohne direkte staatliche Steuerung konfessionelle Identitäten bildeten». Daraus ergab sich «Gruppenkonfessionalisierung» entlang der Sprachgrenzen, aber keine staatskirchliche Homogenität.⁶² Religiöse Vielfalt in einer gewissen Gemengelage ist auch der Grund, weshalb Barbara Stambolis für Westfalen die «Untersuchung konfessioneller Kulturen» empfiehlt, «weil hier mehrheitlich protestantische Teilregionen neben überwiegend katholischen ebenso anzutreffen sind wie gemischt-konfessionelle».⁶³ Im von ihr im Jahr 2006 herausgegebenen Sammelband greift ferner Andreas Holzem das Wort auf, der früher «Konfessionalisierung» sogar für die Zeit bis 1800 benutzt hat.⁶⁴ Holzem hält fest, dass der in Westfalen abgeschlossene allgemeine Friede von 1648 den Konfessionsgegensatz auf internationaler und Reichsebene zwar neutralisiert habe. Doch erst dadurch sei ein inneres «Strukturgitter katholischer Konfessionskultur» entstanden, nicht mehr in Konkurrenz mit den Protestantismen, sondern in Auseinandersetzung mit der vorreformatorischen Ausgangssituation religiöser Praxis. Durch Schulunterricht vermitteltes Glaubenswissen und die sich daraus ergebenden religiösen Pflichten seien wohl aufgenommen, aber mit den konkur-

⁵⁹ Vgl. auch Kaspar v. Greyerz/Franz Xaver Bischof, Art. Konfessionalismus, Historisches Lexikon der Schweiz, e-HLS [<http://hls-dhs-dss.ch/index.php>].

⁶⁰ Dominik Sieber, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614, Basel 2005.

⁶¹ Matthias Pohligh, Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 93 (2002), 278–316.

⁶² Volker Leppin, Siebenbürgen. Ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung, in: ders./Ulrich A. Wien (Hg.), Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2005, 7–13, hier 12f. Harm Klüeting, Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa, in: *ibid.*, 25–55, schlägt am Ende, S. 55, unter Berufung auf Kaufmann den Begriff «Konfessionskulturen» vor.

⁶³ Barbara Stambolis, Einführung, in: Konfessionelle Kulturen in Westfalen = Westfälische Forschungen, 56 (2006), 1–22, hier 16.

⁶⁴ Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800, Paderborn 2000.

rierenden sozialen, moralischen oder ökonomischen Regeln vermischt worden. Die entsprechende Frömmigkeit habe im lokalen Rahmen der Nachbarschaft, «an der Nahtstelle von Individuum, Familie, Gemeindeöffentlichkeit und Gesamtterritorium die religiöse und die soziale Existenz eng» verklammert.⁶⁵

Man kann also «Konfessionskultur» – über Kaufmanns Fixierung auf das deutsche Luthertum des 16./17. Jahrhunderts hinausgehend – verstehen als:

1. den in der «longue durée» kontinuierlichen, wenn auch nicht statischen Rahmen der bekenntnisgeprägten religiösen Praxis (und nicht als Formungsprozess oder Bewegung dazu hin, was tatsächlich eher mit einem Verbalsubstantiv auf «-ierung» ausgedrückt werden müsste als mit dem Wort «Kultur»);⁶⁶
2. ein Phänomen, das sich in allen Konfessionen manifestiert; oder vielmehr, in dem sich die Konfessionen manifestieren, allerdings unterschiedlich geprägt durch jeweilige ständische, soziale, geschlechtsspezifische, regionale, nationale und anderen Besonderheiten: Die katholische Konfessionskultur in Polen ist eine andere als diejenige in Sizilien, doch Unterschiede und Gemeinsamkeiten lassen sich als spezifische «Konfessionskulturen» erfassen (wogegen die Anwendung des Konfessionalisierungsparadigmas auf nicht-deutsche Verhältnisse sich bisher als problematisch erwies, besonders in katholischen Ländern);⁶⁷
3. eine gesellschaftliche Prägung, die weit über das 17. Jahrhundert hinausweist und etwa in ethischen Fragen bis heute explizit oder implizit individuelle Anschauungen und Handlungen in kollektiven Überzeugungen begründet und erklärt;⁶⁸ es aber auch überflüssig macht, im 19. Jahrhundert von einem «zweiten konfessionellen Zeitalter» zu reden, da der konfessionskulturelle Hintergrund kontinuierlich vorhanden blieb und nicht neu – durch die Vermittlung von Glaubenswissen – «konfessionalisiert» werden musste, wohl aber sich in vermeintlichen Bedrohungssituationen neu politisieren liess.

Durchaus im Sinn von Kaufmann hat das Konzept «Konfessionskultur» weitere Vorteile, nämlich:

⁶⁵ Andreas Holzem, Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen, in: Konfessionelle Kulturen in Westfalen = Westfälische Forschungen, 56 (2006), 65–87, hier 69, 80f., 87.

⁶⁶ Für die neuzeitlichen Bewegungsbegriffe urspr. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989, 339–348; doch für die Verbalsubstantive auf «-ierung» korrigierend Jon Mathieu, *Trendinflation und Trendselektion – für einen kritischen Umgang mit langfristiger Geschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26 (2000), 519–534.

⁶⁷ Vgl. den Beitrag von Philip Benedict in diesem Band, ferner auch Hersche, *Musse* (wie Anm. 14), 59–61.

⁶⁸ In diese Richtung plädiert auch Helga Schnabel-Schüle, *Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung*, in: Blaschke, *Konfessionen* (wie Anm. 47), 71–93, hier 92f.

4. die angemessene Berücksichtigung der Innenperspektive und der Orientierungsbedürfnisse von Gläubigen und damit der heilsentscheidenden inhaltlichen Differenzen zwischen den Bekenntnissen, die für die Zeitgenossen und für die kirchlich Gebundenen bis heute im Zentrum ihres religiösen Selbstverständnisses und Handelns stehen (im Unterschied zu den funktionalen Parallelen der Konfessionalisierungsthese);
5. gleichzeitig die Offenheit für «innerkonfessionelle Pluralisierung» und «binnenkonfessionelle Differenzierung», für das Undoktrinäre innerhalb der Konfessionskultur, für Uneinheitlichkeit und Streit, scheinbar Widersprüchliches und die – ergebnisoffene – Dynamik regelmäßigen sozialen Aushandelns von Normen, aber auch für das Nebeneinander von Magie, Mystik, Esoterik und Orthodoxie in einem – über eine naturwissenschaftliche Engführung hinaus – umfassenden, als kohärent empfundenen Weltbild (im Unterschied zu «Konfession» im engen, eigentlichen Sinn als theologisch fixiertes, eindeutiges Bekenntnis einer Anstaltskirche sowie zur modernisierungstheoretischen Determinierung einer rationalisierenden Entwicklung im Konfessionalisierungsparadigma);⁶⁹
6. die historisch-anthropologische Berücksichtigung von Akteuren in ihren lebensweltlichen und symbolisch-kommunikativen Bezügen jenseits der schematischen Konfrontation von «oben» und «unten», «Elite» und «Volk», «Staat» und «Untertanen» bzw. «Kirche» (in Abgrenzung zum etatistischen Verständnis von Sozialdisziplinierung und dem dichotomischen, romantisierenden Verständnis von Volkskultur/-frömmigkeit in der Akkulturationsthese).⁷⁰

So verstanden, meint «Konfessionskultur» den angesichts der dogmatischen Festlegungen durch eine machtvolle Geistlichkeit eingeschränkten, keineswegs beliebigen Spielraum, in dem die Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft verschiedene Formen und Praktiken kollektiver Religiosität entwickeln, deren Orientierungsleistungen in unterschiedlichem Maß auch in anderen Funktionssysteme Geltung beanspruchen können, etwa in der Politik oder im Wirtschaftsleben. Gerade da die theologischen Doktrinen vielfältig und kontrovers waren, musste immer wieder neu definiert werden, welche Lehrinhalte zentral waren und welche weniger – in Abgrenzung etwa zu Blasphemie, zu Ketzerei, zu religiöser Indifferenz und, schliesslich, zu Atheismus. Phänomene wie Konversion oder Simultaneen würden so nicht – im Sinn einer harten Konfessionalisierungsthese – als Insubordination oder gescheiterte Vereinheitlichung verstanden, sondern als kulturell geprägte Optionen der Wahl oder des Kompromisses. Wenn hier statt starrer Fronten Grenzräume des Verhandeln postuliert werden, heisst das nicht, dass der Charakter der Konfessionen – die Konfessionskulturen – da-

⁶⁹ Vgl. hierzu auch Kaufmann, Dreissigjähriger Krieg (wie Anm. 54), 143f.; Kaufmann, Konfession (wie Anm. 52), 16–20.

⁷⁰ Klassisch Robert Muchembled, Kultur des Volks, Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, Stuttgart 1982 (urspr. franz. 1978); für die Bedeutung der Kommunikation Pfister, Einleitung (wie Anm. 15), 14f.

rob unkenntlich werden. Vielmehr muss man sich fragen, welche konfessions-spezifischen Handlungs- und Denkspielräume es neben einem dogmatischen harten Kern gibt, mit ihren intendierten oder nicht intendierten Konsequenzen. So ist es beispielsweise durchaus plausibel, dass die gegen «abergläubische» Werkfrömmigkeit gerichtete «protestantische Entzauberungskampagne» langfristig doch bewirkte, dass die Neugläubigen für aufklärerisches Gedankengut eher empfänglich waren.⁷¹ Gleichwohl war die zunehmende Breite konfessioneller Frömmigkeitspraxis im späteren 17. und im 18. Jahrhundert nicht zuletzt deshalb möglich, weil alle Konfessionskulturen weitgehend ohne äusseren Druck und damit ohne Gefährdung nach zeitgemässen Antworten suchen konnten. Die religiösen Konflikte verlagerten sich dabei zusehends nach Innen, zwischen Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus oder, katholischerseits, zwischen Staatskirchentum und Ultramontanismus. Die zunehmende konfessionsinterne Vielfalt führte eine neue, uneinheitliche Welt vor, in der es verschiedene und nicht unbedingt widersprüchliche Wege zum Heil gab, innerhalb, am Rand und dann auch ausserhalb der Kirchen.

Mit ihrer langfristigen Perspektive soll «Konfessionskultur» als Deutungskonzept nicht alternativ zu «Konfessionalisierung» oder anderen Makrotheorien positioniert werden, die große Veränderungsprozesse erfassen wollen. Vielmehr handelt es sich um eine weniger ambitiöse, auch weniger plakative Ergänzung zu diesen Meistererzählungen, allerdings aber um eine, die der vielfältigen historischen Überlieferung eher gerecht wird.⁷² «Konfessionskultur» steht auf der Ebene des Individuums der «Lebensform» nahe, auf der gesellschaftlichen Ebene dem Begriff «Milieu», wie ihn etwa Ulrich Pfister im folgenden Aufsatz verwendet. Milieus konstituieren sich für ihn sowohl durch äussere Lebensbedingungen als auch durch symbolische Selbstdarstellung, die – konfessionelle, aber möglicherweise auch anderen – Leitdifferenzen gegenüber anderen Milieus im kollektiven Lebensstil und konfliktuell in performativen Akten vorführt. Pfister versteht dabei selbst das «corpus evangelicum» beziehungsweise «catholicum» insgesamt als Milieu, was aber, zumindest in einem engeren Sinn, für diese auf einer rein politischen Ebene verfestigten Institutionen kaum angemessen ist.⁷³

Darüber hinaus kann man fragen, inwieweit das vor allem von M. Rainer Lepsius für nationalstaatliche Industriegesellschaften formulierte und von Urs Allematt für die Sozialgeschichte des Katholizismus eingeführte Konzept des «Milieus» als «Sondergesellschaft» beziehungsweise «Subsystem mit Handlungsrelevanz» auf die Vormoderne übertragen werden kann.⁷⁴ Es geht an der

⁷¹ Richard van Dülmen, *Entzauberung der Welt: Christentum, Aufklärung und Magie*, in: ders., *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1989, 204–215, hier 211.

⁷² Ähnlich auch Anna Ohlidal, «Konfessionalisierung»: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?, in: *Acta Comeniana*, 15/16 (2002), 327–343.

⁷³ Pfister, Einleitung (wie Anm. 15), 22f.

⁷⁴ Urs Allematt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehung der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*, Zürich 1972, hier 103–118; vgl. zur historiographischen Tradition Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhleemann, *Religion in*

Realität der in der Normalfall eben doch staatskirchlich-monokonfessionell vereinheitlichten frühneuzeitlichen Territorien bzw. Kantone vorbei, wo es kontinuierliche Subsysteme in diesem Sinn nur völlig marginalisiert (wie die Täufer) geben konnte oder dann aber in seltenen plurireligiösen Gebieten wie den Niederlanden. Aber auch die niederländische Forschung verwendet das auf die Milieubildung zielende Konzept der «verzuihlung» («Versäulung») eigentlich erst für den Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, in denen die – politisch und/oder konfessionell – weltanschaulich definierten Milieus im Wettbewerb, aber auch im Kontakt miteinander standen, wobei es um politischen und gesellschaftlichen Einfluss innerhalb derselben Nation ging und alle Milieus auf substantielle personelle, materielle und intellektuelle Ressourcen zählen konnten, also nicht marginalisierte Gruppen umfassten.⁷⁵

So betrachtet, setzt ein Milieu gesellschaftliche Pluralität innerhalb einer Nation voraus, für deren institutionelle und normative Ausformung konkurrierende Milieus alternative Konzepte vorlegen, die für die Milieuangehörigen als Orientierung dienen. Deren Befolgung kann jedoch nur durch familiären und sozialen Druck eingefordert werden – und nicht wie in der Frühen Neuzeit, durch obrigkeitliche Sanktionen. Völlig unpassend für die Vormoderne ist die inzwischen auch für den Bundesstaat aus der Übung gekommene Rede vom Weg der Katholiken in ein «Ghetto», was einerseits konfessionelle und politische Wechselbeziehungen auf eine katholische Selbstschau reduziert und dabei die Vielfalt von – liberalen wie konservativen – Katholiken ausblendet, andererseits problematische Analogien zum jüdischen Ghetto mit den entsprechenden Diskriminierungen weckt.⁷⁶ Davon unterschied sich, dank unbestrittenen Mehrheiten in vielen Kantonen, die Situation der Katholiken im 19. Jahrhundert und erst recht in der Frühen Neuzeit, als die Mehrzahl der Stände katholisch war.

Ausblick auf die Schweizer Situation

Die Untersuchung von «Konfessionskulturen» erlaubt es im Fall der Eidgenossenschaft, die wichtigen Kontinuitäten vom 19. und 20. Jahrhundert zurück in die Frühe Neuzeit zu erfassen. Konfessionskulturen waren das Resultat der Religionskriege, also die einigermaßen stabilen und gesicherten Formen konfessionellen Zusammenlebens in dem Moment, da man nicht mehr die Vernichtung oder Unterdrückung des eigenen Bekenntnisses zu fürchten hatte, andererseits

Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich: Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996, 7–56.

⁷⁵ Simon Groenveld, Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?, Hilversum 1995, ist einer der wenigen, der bereits im 17. Jahrhundert von Versäulung spricht; vgl. zum Phänomen generell J.E. Ellemers, Pillarization as a Process of Modernization, Acta Politica 19 (1984), 129–144, und Paul Luykx, Die Versäulung in den Niederlanden. Eine kritische Betrachtung der neueren Historiographie, in: Jahrbuch des Zentrums für Niederlande-Studien, 2 (1991), 39–51; für die Parallele zu konfessionellen Milieus in der Schweiz Altermatt, Weg (wie Anm. 74), 105.

⁷⁶ Altermatt, Weg (wie Anm. 74).

aber auch nicht mehr erwarten konnte, die jeweiligen Anders- und Falschgläubigen umfassend zum richtigen Glauben zu bekehren. Dieser relative Ruhezustand war in der Eidgenossenschaft im internationalen Vergleich sehr früh in den beiden Kappeler Landfriedensschlüssen angelegt. Er blieb aber fragil, und diese Fragilität wurde bewusst etwa durch die Gefahr, dass die Eidgenossenschaft in den Dreissigjährigen Krieg hineingezogen werden könne. Bei aller – gerade konfessionspolitischer – Heftigkeit bestätigten die drei danach folgenden grossen Konflikte jedoch den religiösen Status Quo. Im Bauernkrieg von 1653 zeigte sich, dass die Obrigkeiten konfessionsübergreifend zusammenwirkten, wenn die gesellschaftliche Ordnung gefährdet erschien; niemand ging das Risiko ein, die sozialen Spannungen in konfessionspolitischem Eigeninteresse auszunutzen. In den beiden Villmerger Kriegen von 1656 und 1712 bewiesen zuerst die katholischen und dann die reformierten Sieger, dass sie nicht daran dachten, in die Religionsverhältnisse der unterlegenen, aber weiter souveränen Orte einzugreifen. Die konfessionspolitisch relevanten Modifikationen von 1712 beschränkten sich auf die gemeinen Herrschaften und waren zwar für das katholische Rechtsempfinden skandalös, aber im internationalen Vergleich äusserst moderat. Letztlich ging es weniger um den Ausbau reformierter Glaubenspositionen als um die politische Stärkung der reformierten Mächte; und ausserdem, wie etwa die Beispiele der gleichermassen katholischen Städte Baden und Rapperswil 1712 zeigten, bestrafte beziehungsweise belohnte die Sieger Untertanen, die sich – Baden – gegen die reformierten Orte oder – Rapperswil – für diese engagiert hatten.

Dass die territorial-herrschaftliche Zusammensetzung der Eidgenossenschaft seit dem frühen 16. Jahrhundert nur wenig verändert wurde, ist ein Grund dafür, dass Konfessionskulturen sehr lange auch politisch entscheidenden Einfluss nehmen konnten. Im Heiligen Römischen Reich zogen bereits die Normaljahrregelung des Westfälischen Friedens, Fürstenkonversionen und vollends die Säkularisation und Mediatisierung durch den Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 mit der anschliessenden Neubildung grosser Territorialstaaten das Ende des «*cuius regio, eius religio*»-Prinzips und eine starke konfessionelle Durchmischung der Bevölkerung nach sich. Bikonfessionelle Kantone blieben dagegen auch nach der napoleonischen Mediationsverfassung eine Ausnahme, erst die Industrialisierung und die einsetzende Binnenmigration führten zu einer Durchmischung der Bekenntnislandschaften: Noch 1910 waren erst 11 von 178 Schweizer Bezirken konfessionell gemischt in dem Sinn, dass beide Konfessionen je mindestens 40 Prozent der Bevölkerung stellten; in 131 Bezirken stellte die Mehrheit über 80 Prozent der Bevölkerung.⁷⁷

Die etablierten Konfessionskulturen lösten sich also in der Aufklärung oder in einer Zeit der «Säkularisierung» nicht etwa auf, sondern bleiben ein prägendes Element der Eidgenossenschaft, bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein. Während es seit dem 18. Jahrhundert unter den nationalen Eliten eine

⁷⁷ Bruno Fritzsche et al., Historischer Strukturatlas der Schweiz. Die Entstehung der modernen Schweiz, Baden 2001, 188f.

Annäherung über die Konfessionsgrenzen hinweg gab, entwickelten zugleich nicht nur die katholische, sondern auch die reformierte Konfessionskultur religiöse, im jeweiligen Bekenntnis verankerte Gegenentwürfe zu rationaler Weltdeutung und säkularer Lebensführung in einer heterogenen, sich funktional ausdifferenzierenden Gesellschaft, die als ungläubig, materialistisch, seelenlos und ungeordnet bekämpft wurde. Die reformierten und katholischen Konservativen arbeiteten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ihrem Widerstand gegen Liberalismus und Bundesreform mindestens so lange zusammen und empfanden vor allem auch ähnlich, bis die freisinnigen Radikalen und die katholischen Ultras mit einem klassischen Thema des Konfessionsgegensatzes, der Jesuitenfrage, gemeinsam diese Allianz sprengten.

Für Spezialisten der Frühen Neuzeit etwas irritierend wird dieser Vorgang in der aktuellen Schweizer Forschung als «Konfessionalisierung» der eigentlich politischen Gegensätze bezeichnet, die kulturkämpferische Entwicklung im Vorfeld der neuen Bundesverfassung von 1874 dann als «Rekonfessionalisierung».⁷⁸ Das war nicht die letzte Abstimmung, aber vielleicht die letzte grundlegende nationale Abstimmung, in der eine politische Frage durch die Reduktion auf grundlegende konfessionelle Differenzen entschieden wurde – den Westschweizern also konkret ihr Föderalismus weniger wichtig erschien als der Kampf gegen Ultramontanismus und angemasste Unfehlbarkeit eines menschlichen Amtsträgers. Das bedeutet aber nicht, dass die konfessionskulturelle Prägung der Politik fortan auf die katholische Seite beschränkt blieb. Die Abstimmungen, in denen 1973 und 2001 die konfessionellen Ausnahmeartikel von 1848/1874 abgeschafft wurden, mobilisierten noch einmal konfessionelle Positionen. Zugleich stellt heute eine biblizistische «Wertepartei» wie die Eidgenössisch-Demokratische Union (EDU) mit einer überschaubaren, aber soliden Anhängerschaft in ethisch-gesellschaftlichen Fragen (Familienpolitik, Abtreibung, Homosexualität, Fortpflanzungsmedizin) einen potenziellen Koalitionspartner der in der CVP – marginal – organisierten katholischen Fundamentalisten; andererseits aber hinsichtlich einer – christlichen – nationalen Identität (Minarettverbot) auch der SVP.

Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung

Ausgehend von einer Luzerner Tagung skizziert dieser Artikel die Verschiebung der Forschungsinteressen von der konfessionsgebundenen Kirchengeschichte über neuere strukturgeschichtliche Meistererzählungen (Konfessionalisierungsthese) hin zur historischen Anthropologie und Kulturgeschichte des Religiösen. In Auseinandersetzung mit Thomas Kaufmann wird die von ihm theoretisierte «Konfessionskultur» auch für die Beschreibung von Alltag, Kontakt und Konflikt in der bikonfessionellen Eidgenossenschaft der Frühen Neuzeit vorgeschlagen. Der Blick auf «Konfessionskulturen» vermag Kontinuitäten bis in die Gegenwart und soziale oder lokale Spezifika des religiösen Lebens angemessen zu er-

⁷⁸ So Marco Jorio, «Gott mit uns!» Der Bund des Sonderbundes mit Gott, in: Andreas Ernst/Albert Tanner/Matthias Weishaupt (Hg.), *Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848*, Zürich 1998, 245–258, hier 254; ders., *Zwischen Rückzug und Integration. Die Katholisch-Konservativen und der junge Bundesstaat*, in: Brigitte Studer (Hg.), *Etappen des Bundesstaats. Staats- und Nationsbildung der Schweiz 1848–1998*, Zürich 1998, 89–107, hier 106.

fassen und berücksichtigt die bekenntnisgebundene Innenperspektive der Gläubigen ebenso wie das pragmatische Neben- und Miteinander von unterschiedlichen kirchlichen und auch unorthodoxen, magischen Positionen, ohne die soziale Welt auf eine schematische Gegenüberstellung von «Elite» und «Volk» zu reduzieren.

Cultures confessionnelles dans la confédération suisse de l'époque moderne. Une introduction

Faisant suite à un colloque lucernois, cet article esquisse comment l'intérêt pour de l'histoire confessionnelle de l'Eglise a fait place à des récits magistraux d'histoire structurelle (thèse de la confessionnalisation) et puis à l'anthropologie historique et l'histoire culturelle du religieux. La «culture confessionnelle» théorisée par Thomas Kaufmann est proposée pour la description du quotidien, du contact et du conflit dans la confédération biconfessionnelle de l'époque moderne. L'idée de «cultures confessionnelles» est à même de saisir adéquatement des continuités jusque dans le présent ou des spécificités locales de la vie religieuse. Elle tient compte de la perspective intérieure des croyants liée à leur profession de foi comme de la cohabitation et complicité pragmatiques de différentes positions ecclésiastiques, orthodoxes ou magiques, sans réduire la sphère sociale à une opposition schématique entre «élite» et «peuple».

Confessional cultures in the early modern Swiss Confederation. An introduction

Following on from a conference in Lucerne, this paper outlines a shift in research interest from church history linked to a particular faith, via newer master narratives of historical structure, such as the confessionalization thesis, to historical anthropology and a cultural history of the religious. Thomas Kaufmann's concept of confessional culture (*Konfessionskultur*) is helpful to characterize everyday existence, contact and conflict in the bi-confessional Swiss Federation in the Early Modern Period. The examination of confessional cultures allows us to capture continuities which persist to the present-day and to identify specific social or local features of religious life. While not neglecting the internal perspective of the believers, which is linked to their particular faith, the concept also takes account of the pragmatics of how differing church positions and even unorthodox magic positions live alongside one another and with one another, and avoids reducing the social world to a schematic opposition between «elites» and the «common people».

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Forschungsbericht – rapport de recherche – research report, Kulturgeschichte – histoire culturelle – cultural history, Historische Anthropologie – anthropologie historique – historical anthropology, Konfessionskultur – culture confessionnelle – confessional culture, Konfessionalisierung – confessionnalisation – confessionalisation, Schweizer Geschichte – histoire suisse – Swiss history, Volksglaube – foi populaire – popular faith, Koexistenz – coexistence – coexistence

Thomas Maissen, Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Heidelberg, davor in Luzern (bis 2004)