

Frömmigkeitskulturen der Jesuiten in Ostmitteleuropa zwischen 1570 und 1700

Veranstalter: GWZO-Projekt: „Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa 1550-1700: Identitätsbildung und kulturelle Modernisierung in multikonfessionellen Regionen“

Datum, Ort: 17.01.2003–18.01.2003, Leipzig

Bericht von: Matthias Pohl, Berlin

Frömmigkeitskulturen der Jesuiten in Ostmitteleuropa zwischen 1570 und 1700. Methodische Überlegungen im Anschluß an eine Tagung¹ Internationaler Workshop am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO), Leipzig

Unter dem Titel „Frömmigkeitskulturen der Jesuiten in Ostmitteleuropa zwischen 1570 und 1700“ fand am 17. und 18. Januar 2003 ein internationaler Workshop des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas in Leipzig (GWZO) statt. Die von Anna Ohlidal und Stefan Samerski mustergültig vorbereitete Tagung versammelte Historiker, Literaturwissenschaftler und Kunsthistoriker aus Polen, Tschechien, der Slowakei, Ungarn, Rumänien, Rußland, Österreich und Deutschland und stellte so den ehrgeizigen Versuch dar, zu einem empirisch weiten und methodisch durchaus komplex angelegten Thema verschiedene Fächer und Wissenschaftskulturen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Der Direktor des GWZO, Winfried Eberhard, skizzierte zu Beginn die Ausgangslage der Diskussion: Die international breit rezipierte Konfessionalisierungsforschung hat sich bisher vor allem auf politische und soziale Phänomene konzentriert und den kulturellen Implikationen und Konsequenzen der religiösen Formierungsprozesse weniger Aufmerksamkeit gewidmet. Erst in jüngerer Zeit geraten Probleme wie die Identitätskonstruktion konfessioneller Gruppen und kulturelle Strategien und Effekte der Konfessionalisierung in den Fokus der Forschung. In Anlehnung an die Modernisierungsemphase des Konfessionalisierungsparadigmas fragte Eberhard, ob sich auch das Phänomen der „kulturellen Modernisierung“ feststellen lasse, ob also die konfessionelle Formierung, gerade auch in ihrer ostmitteleuropäischen Aus-

prägung und im katholisch-jesuitischen Fall, neue Religions- oder Frömmigkeitskulturen hervorgebracht habe, oder ob sich ihre Wirkungen nicht auch partiell als Retraditionalisierung beschreiben lassen. Die besondere Ausgangsstruktur Ostmitteleuropas liege in einer langen und im konfessionellen Zeitalter weiterwirkenden Tradition des Nebeneinanders unterschiedlicher Religionen und Konfessionen. Offensichtlich spielten hier die Orden in Rekatholisierungsprozessen eine entscheidende Rolle, die möglicherweise sogar größer war als im westlichen Europa. Aber läßt sich daraus auf eine Besonderheit der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa schließen? Welches spezifische Profil dieses geographischen und kulturellen Großraums läßt sich feststellen, und welche Rolle spielten die Jesuiten dabei?

Anna Ohlidal und Stefan Samerski stellten in einem Eingangsstatement heraus, daß die Forschung die Jesuiten bisher sehr stark auf ihre Funktion der Elitenbildung und Multiplikation reduziert habe. Die Jesuiten, so eine Ausgangsüberlegung, müßten aber als Subjekte und als Objekte der Konfessionalisierung in unterschiedlichsten politischen und kulturellen Kontexten beschrieben werden. Mit dieser starken Kontextbezogenheit, aber auch dem Interesse für die Spezifika jesuitischer Praktiken, Strategien und Frömmigkeitsformen stelle die Tagung unter anderem auch den Versuch dar, das Desiderat jesuitischer „Frömmigkeitskulturen“ herauszuarbeiten. Die Veranstalter verstünden den Begriff als Bündelung disparater Frömmigkeitsformen, der es ermögliche, die „Konstruiertheit“ konfessioneller Identitätsbildung, die lokale Disparität der Bedingungen der Arbeit der Societas Jesu, aber auch ihre in Aneignung und Abstoßung ablaufende Auseinanderset-

¹ Dieser Bericht erscheint auch in: Frühneuzeit-Info 14 (2003), Heft 1. Da ich anders als die übrigen Teilnehmer der Tagung nicht zur Societas Jesu geforscht habe, mit ihnen aber das Interesse an konfessionskulturellen Problemen teile, haben die Ausführungen in erster Linie methodischen Charakter und erstrecken sich über den engeren Bereich der Jesuitenforschung hinaus. Insofern sei es mir nachgesehen, daß die folgenden Anmerkungen vor allem Literatur aus anderen Forschungsfeldern (z.B. der lutherischen Konfessionskultur) aufführen, die aber geeignet scheint, die in Leipzig diskutierten Probleme in einen größeren Zusammenhang zu stellen.

zung mit konfessioneller Pluralität genauer zu beschreiben. Daher komme es darauf an, die Jesuiten weniger als einen der römischen Zentrale systemkonformen Transmissionsriemen zu begreifen, sondern in „mikrohistorischen Zugängen“ den Nexus zu unterschiedlichsten Kontexten herauszustellen.

Die Vorträge waren in drei Sektionen aufgeteilt, die sich mit unterschiedlichen Interaktionsprozessen befaßten: einmal mit der Interaktion zwischen den Jesuiten und anderen Orden, dann mit der Interaktion zwischen zentraler Ordensleitung, lokal installierten Jesuiten und dem Kirchenvolk, schließlich mit Interaktionsprozessen der unterschiedlichen Konfessionen und der Rolle der Jesuiten dabei. Insgesamt ergab sich der Eindruck, daß diese Einteilung pragmatisch sehr nützlich war, systematisch aber glücklicherweise nicht überstrapaziert wurde, und sich immer wieder Überschneidungen zwischen unterschiedlichen Interaktionsprozessen herausstellten. Es wird also im folgenden von den Einzelvorträgen und dann von methodischen Schlußfolgerungen die Rede sein, die mehr oder minder alle Vorträge - und nicht nur bestimmte Sektionen - betreffen. Alle Vorträge bauten auf einer breiten empirischen Materialbasis auf, zielten aber in unterschiedlichem Maße darauf ab, die detaillierten Untersuchungsergebnisse zu abstrakteren Thesen zusammenzufassen und geographische oder konfessionelle Vergleichsschnitten anzubieten. Daher werden sie nicht alle in derselben Ausführlichkeit behandelt. Es soll versucht werden, die in den Vorträgen implizit oder explizit hergestellten Anschlüsse an methodische und konzeptionelle Vorgaben der Tagungsveranstalter zu beleuchten, bevor dann - im Rückgriff auf die lebhaften und produktiven Einzeldiskussionen und die Abschlusßdiskussion - einige zusammenfassende Bemerkungen folgen, die die Ergebnisse des Workshops in die breitere Diskussion um Konfessionalisierung und Frömmigkeit einordnen.

Petr Mat'a (Prag) stellte unter dem Titel „Zwischen Heiligkeit und Betrügerei. Arme-Seelen-Retter, Exorzisten und Propheten im Jesuiten- und Karmeliterorden am Beispiel der Habsburgermonarchie“ Überlegungen zu Ordensmitgliedern vor, die sich durch Jen-

seitsvisionen und Prophezeiungen hervortaten. Mat'a formulierte die These, daß im katholischen Europa - wie übrigens auch im Protestantismus - die Diskussion um Kriterien und Deutungsmonopole bei der Interpretation übernatürlicher Erscheinungen lange vor der Aufklärung einsetzte und daß in jedem einzelnen Fall viele unterschiedliche Faktoren, unter denen die lokale Konstellation - und eben nicht nur die Stellungnahme Roms - nicht der unwichtigste war, eine Rolle im Hinblick darauf spielten, ob ein Visionär als Heiliger oder als Betrüger angesehen wurde. An den Beispielen des Karmeliteres Cyrillus a Matre Dei und des Jesuiten Hieronymus Gladich erläuterte Mat'a zwei im Detail außergewöhnliche, im Prinzip aber durchaus oft auftretende Formen katholischer Wundertäter. Während Cyril sehr erfolgreich mehrere Wunderobjekte wie z.B. das „Prager Jesuskind“ erfand und im Ruf der Heiligkeit starb, geriet Gladichs Errettung prominenter Einzel-seelen aus dem Fegefeuer - so errette er den bayerischen Kurfürsten Maximilian I. - nach einer Phase exaltierter Prominenz in den Ruch der Scharlatanerie. Lokale Bischöfe, aber auch weltliche und geistliche Obrigkeiten in Wien und Rom wandten sich von ihm ab, er wurde mehrfach verhaftet und verbannt, bevor sich seine Spur verliert.

Ausgehend von diesen zwei Einzelfällen wurde die Frage diskutiert, ob die von Cyril präferierte „Erfindung“ von Wunderobjekten grundsätzlich überzeugender zu legitimieren war als die vollständig an der Person des Propheten hängende Fegefeuer-Errettung. Parallelfälle aus dem lutherischen Bereich - in dem es bekanntlich die Möglichkeit der Wunderobjekte nicht gab - legen nahe, daß auch dort die kirchliche Hierarchie sich mit inner- oder außerkirchlichen „Propheten“ schwertat.² Zwei weitere Grundfragen, die im Laufe des Workshops immer wieder angesprochen wurden, waren erstens das Problem der individualisierten Frömmig-

² Vgl. Beyer, Jürgen, A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context, in: *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, hg. v. Bob Scribner / Trevor Johnson, New York 1996, S. 166-182; Sabean, David Warren, Ein Prophet im Dreißigjährigen Krieg: Buße als soziale Metapher, in: ders., *Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1990, S. 77-112.

keit bzw. der Individualisierung des Heilsgeschehens, die sich möglicherweise in Gladichs Errettung von Einzelseelen aus dem Fegefeuer zeige. Diese „moderne Errungenschaft“ des konfessionellen Zeitalters scheint aber, so könnte Gladichs Fall interpretiert werden, nicht als unproblematisch eingestuft worden sein. Eine zweite Grundfrage, die wie ein *cantus firmus* die Diskussionen strukturierte, bezog sich auf das spezifische Profil der Orden: Inwieweit sind aus dem Fall des Karmeliteres Cyril und des Jesuiten Gladich bestimmte ordentypische Frömmigkeitsprofile abzulesen?

Helga Penz (Wien) arbeitete in ihrem Beitrag zu „Jesuitischen Spuren in der österreichischen Klosterlandschaft - ein Zwischenbericht“ anschaulich heraus, daß der österreichische Katholizismus des konfessionellen Zeitalters durch ein von Rivalitäten, aber auch strategischen Partnerschaften geprägtes Nebeneinander der Prälatenorden (v.a. Benediktiner und Augustiner-Chorherren) mit der *Societas Jesu* charakterisiert wurde. Penz wies auf, daß viele tradierte Wertungen - wie die angebliche Vernachlässigung der Bildung durch die Orden mit *stabilitas loci* - auf Klischees beruhen, daß man die lokalen Kontexte genau betrachten muß und von sehr vielen Nuancen ausgehen sollte. Die strategischen Partnerschaften z.B. bei der Besetzung von Abtsposten, aber auch das Eindringen der Jesuiten in die Netzwerke der alten Orden führten zu einer Koexistenz, die, unbeschadet der Unterschiede zwischen den Orden, doch ein Zusammenwirken im Rahmen einer gemeinsamen Frömmigkeitsoffensive zeitigte. Besonderen Einfluß gewannen die Jesuiten langfristig vor allem im Bereich der Exerzitien und der Literatur, aber auch der Bildungsinstitutionen, wo die Jesuitenkollegs den Stiftschulen langsam, aber sicher den Rang abliefen. Die starke Binnendifferenzierung des katholischen Klerus, die Rivalitäten, aber auch die Zusammenarbeit der Orden macht es notwendig, stärker als bisher die Vorstellung einer monolithischen und zentralistisch ablaufenden katholischen Konfessionalisierung zu differenzieren, aber auch danach zu fragen, wie sich das Selbstverständnis der Orden gestaltete: Wie weit reichte die Gegnerschaft der Orden zueinander? Wie prinzipiell war diese? Fand sie immer eine Grenze im Kampf gegen

den konfessionellen Gegner? Trat sehr weitreichende Rivalität zwischen den Orden nur dann auf, wenn der Katholizismus ohnehin eine majoritäre Position besaß, war also ein „Wohlstandsphänomen“?

Anna Ohlidal (Leipzig) referierte zur „(Wieder-)Einführung der Wallfahrten nach St. Johann und Alt-Bunzlau um 1600“ und stellte in ihrem Untertitel die Frage, ob man es hier mit einer „Erfolgsgeschichte der Prager Jesuiten“ zu tun habe, wie dies die ältere Forschung gern behauptete. Ohlidal skizzierte die lokalen katholischen Infrastrukturen, an die die jesuitischen Initiatoren der Wallfahrten anschließen konnten; auch sie hob auf Spannungen und Rivalitäten zwischen den unterschiedlichen Orden ab. Je nach Perspektive wird die Frage nach dem „Erfolg“ der Jesuiten unterschiedlich zu bewerten sein: Geht man davon aus, daß die national konnotierten Heiligen, zu denen die Pilgerfahrten stattfanden, auch die böhmischen Protestanten anziehen sollten, so muß von einem Scheitern ausgegangen werden. Innerkatholisch scheint aber die Wiedereinsetzung mittelalterlicher Wallfahrtstraditionen durchaus großen Erfolg gehabt zu haben, der in einer florierenden Wallfahrtspraxis breiter Bevölkerungsgruppen wie des regionalen und überregionalen Adels abzulesen ist.

In einem materialreichen, visuell illustrierten Referat zum „Anteil der Jesuiten an der Einführung der Kalvarienberge in der Österreichischen Ordensprovinz aus kunst- und frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht“ führte Martin Cico (Bratislava) die im Österreich, Ungarn und der Slowakei des 17. Jahrhunderts einsetzende Blüte des Errichtens von Kalvarienbergen vor Augen. Diese Verbildlichungen des Leidensweges Christi, die in Kirchen, aber vor allem als architektonische Kapellenensembles in Städten oder Landschaften errichtet wurden und der Jerusalem-Memoria sowie der individuellen oder kollektiven Andacht dienten, waren keineswegs eine neue Erfindung. Aber die Orden, vor allem die Jesuiten, und die ihnen eng verbundenen Bruderschaften wie die Todesangst-Christi-Bruderschaft setzten dieses künstlerisch wie andachtsmäßig eindrucksvolle Instrument in vor allem quantitativ neuer Weise ein. Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurden so Hun-

derte von Kalvarienbergen gebaut, und der Jesuitenpater Karl Musart verfaßte ein weitverbreitetes Handbuch zur Errichtung von Kalvarienbergen.

Sieht man die Kalvarienberge als einen Bestandteil katholischer, gar jesuitischer Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts, so könnte man zunächst einmal kontrafaktisch fragen, warum eigentlich die Protestanten - zumindest für die Lutheraner erschiene dies nicht gänzlich unplausibel - sich dieses populäre Instrument entgehen ließen. Ging es doch hier nicht um Heiligenverehrung - ganz im Gegenteil demonstrierten die Kalvarienberge eine auch den Lutheranern vertraute Christozentrik. War es der (ja möglicherweise zu prädominante) Aspekt von Wallfahrt und Werkfrömmigkeit, der die Kalvarienberge zu einem ausschließlich katholischen Frömmigkeitsphänomen werden ließ? Oder gab es intrinsische „katholische“ oder „jesuitische“ Gründe? Hatte sich möglicherweise der Katholizismus frühzeitig ein „Monopol“ geschaffen, das von den Protestanten nicht zu durchbrechen war, selbst wenn sie es gewollt hätten? Diese etwas assoziativen Fragen lassen sich durchaus stellen, wird doch an ihnen deutlich, daß in vielen Fällen noch gar nicht geklärt ist, ob es theologische oder kirchenpolitische, strukturelle oder regionale Motive waren, die bestimmte Phänomene zu „typisch katholischen“ Frömmigkeitsformen machten.

Der Literaturwissenschaftler Gábor Tüskés (Budapest) referierte zum Thema „Jesuitenliteratur und Frömmigkeitspraxis in Ungarn im 16. und 17. Jahrhundert“ und zeichnete ein breites Panorama jesuitischer geistlicher Literatur, die in der Regel eng mit der Frömmigkeitspraxis, z.B. den Exerzitien, verknüpft war. Tüskés führte aber auch vor Augen, daß das Literaturprogramm der Jesuiten ein ganzes Spektrum moraldidaktischer Werke auch populärer Art umfaßte, so zum Beispiel volkssprachliche Predigten, die in ihrer moraltheologischen Flexibilität ein mutmaßlich weiteres jesuitisches Spezifikum illustrieren, nämlich die Praxis der Akkomodation an vorgängige regionale Standards. Die Jesuiten knüpften auf bewußt plurale und eklektische Weise an lokale Frömmigkeitsformen an, belebten spätmittelalterliche Traditionen mit häufig großer Wirkung neu - Tüskés wies hier

vor allem auf den Topos der Maria als „Patrona Hungariae“ hin - und zielten auf Visualisierung (Embleme!) und Emotionalisierung der Frömmigkeit. Die Individualisierung der Religionsausübung war also auch hier wieder zu beobachten - wobei die Frage offenblieb, inwieweit man damit tatsächlich ein jesuitisches Proprium zu fassen bekommt. Tüskés wies in der Diskussion darauf hin, daß der jesuitische Einfluß, aber auch die generelle Situation der Konfessionskonkurrenz wichtige Faktoren bei der Entwicklung der ungarischen Nationalliteratur darstellten. Und diese Perspektivenverschiebung ist ja für die Frage nach „kultureller Modernisierung“ nicht unwichtig: Kann man sich doch vorstellen, daß nicht nur jesuitische oder andere konfessionelle Frömmigkeitspraktiken eine bestimmte Art von Literatur hervorbrachten, sondern daß auch - jedenfalls läge dies in der generellen Argumentationstendenz des Konfessionalisierungsparadigmas - die Konfessionalisierung die gesamte Literatur - weit über Predigt und Frömmigkeitsliteratur hinaus - in spezifischer Weise prägte und formierte.³

Maria Craciun (Cluj-Napoca) stellte in ihrem Vortrag „Implementing Catholic Reform. The Jesuits and Traditional Religion in Early Modern Transylvania“ die Frage, ob die Aktivitäten der Societas Jesu in Siebenbürgen sich als katholische Erneuerung oder eher als Revitalisierung des traditionellen Katholizismus beschreiben lasse. Sie plädierte energisch für die zweite Option und wies darauf hin, daß angesichts des Zustandes der Kirche in Siebenbürgen eher von „Mission“ als von „Reform“ ausgegangen werden müsse. Daher seien die tridentinischen Vorgaben, wenn überhaupt, dann nur sehr verwässert in der siebenbürgischen Praxis angekommen (bevor das Land im 17. Jahrhundert dann calvinistisch wurde). Die Jesuiten vor Ort klagten über die religiöse Unwissenheit der Lai-

³ Vgl. István Bitskey, *Konfessionen und literarische Gattungen der frühen Neuzeit in Ungarn*, Frankfurt a.M. u.a. 1999. Vgl. zu der generellen Problematik des schwierigen Verhältnisses zweier so abstrakter Begriffe wie „Konfessionalisierung“ und „Literatur“ auch den Versuch, den Ute Lotz-Heumann und ich unternommen haben: *Confessionalization and Literature*, in: *Camden House History of German Literature*, Vol. 4: *Early Modern German Literature*, hg. v. Max Reinhart, erscheint Rochester, NY u.a. 2004.

en und den ruinösen Zustand der Kirchengebäude, interessanterweise aber viel weniger als anderswo über „abergläubische“ traditionale Religiositätsformen. Statt dessen arrangierte sich die Societas Jesu sehr weitgehend mit den überkommenen Glaubensformen, da sie, anders als etwa in Böhmen oder Spanien, schon deshalb wenig mit der regulären örtlichen Kirchenhierarchie kooperieren konnte, weil diese kaum existierte.

Stefan Samerski (Leipzig) präsentierte unter dem Obertitel „Von der Rezeption zur Indoktrination“ die Geschichte der Olmützer Annen-Sodalität, die 1580 - in Anknüpfung an eine ähnliche Sodalität um 1500 - von den Jesuiten neugegründet wurde. Die bürgerlich-adlige Bruderschaft widmete sich dem Annen-Kult, der, so Samerski, vor allem auf familiäre, private Alltagsdevotion abzielte und ursprünglich primär Mädchen und Frauen angesprochen hatte. Die Jesuiten organisierten diese Sodalität vor allem deshalb, weil sie damit an starke lokale Traditionen anknüpfen konnten; dies erwies sich allerdings zunehmend als Hypothek, weil der Annenkult mit dem dezidiert jesuitischen Marienkult - vor allem geprägt durch die römische und andere Mariensodalitäten - inkompatibel war. Der „hochtheologische“ Marienkult, der aus Rom importiert wurde, überformte so langsam die authochthone Annen-Tradition, ohne daß hier von einer vollständigen Verdrängung ausgegangen werden kann. Dieser Prozeß, so Samerski, habe zur Ausbildung sowohl spezifisch jesuitischer wie auch, in der Abgrenzung, anderer katholischer Frömmigkeitskulturen beigetragen - eine Verwendung des Terminus „Frömmigkeitskulturen“, die kontrovers diskutiert wurde (siehe unten).

Die „Jesuitische Bildpolitik zwischen Überwältigung und Überprüfbarkeit am Beispiel der Jesuitenkirche in Breslau“ stellte Jens Baumgarten (Hamburg) vor. In seinem pointierten Beitrag präsentierte er exemplarisch den neuen Bildstil, der sich mit einem erneuerten Frömmigkeitsverständnis und einem neuen perspektivischen Illusionismus sowie einer übergreifenden Gesellschaftsvision verband, die sich z.B. in der „pietas austriaca“ mit ihrer Verbindung von Katholizismus, Staat und habsburgischer Dynastie äußerte. Er hob darauf ab, daß die neuentste-

hende Ästhetik nicht primär oder ausschließlich posttridentinisch-jesuitisch geprägt war, aber die Societas Jesu sowohl in der Ausführung als auch in der Intensität der Reflexion auf Probleme der Bildtheologie neue Standards gesetzt habe. Die jesuitische Forderung einer integrativen „ars una“, die auf unterschiedlichen Niveaus unterschiedliche Adressaten anspreche und sich der verschiedensten bildrhetorischen Möglichkeiten bediene, führte hier zu einer katholischen Bildkultur, die eben nicht, wie das Klischee es will, fundamentale Differenzen zu einer protestantischen Wortkultur aufweise. Im Gegenteil werde der protestantischen Unterscheidung von Wort und Bild im jesuitischen Barock eine „katholische Synthese“ von unterschiedlichsten, visuellen wie verbalen, rhetorischen Strategien gegenübergestellt. Diese Bündelung von Persuasionsstrategien bezeichnete Baumgarten als „Überwältigungsästhetik“ und entwickelte die These, daß sie den Betrachter nicht zur Kontemplation, sondern geradezu zum umhergehenden Betrachten des Kirchenraums zwingt. Daß dies umgekehrt auch bedeuten kann, daß der Betrachter, ohne daß dies so intendiert wäre, neue Rezeptionsräume gewinnt, könnte zu den dialektischen Verschlingungen von Kollektivem und Individuellem, von Disziplinierung und Autonomie gehören, die das Zeitalter kennzeichnen. Die Begriffe des „Transitorischen“ und des „Performativen“ werden so zu Leitbegriffen einer spezifisch jesuitischen Bildkonzeption. Inwieweit aber die katholische Ekklesiologie - „vera ecclesia sit visibilis“ (Bellarmin) - einer dezidiert katholischen Bildpolitik entspricht oder diese geradezu hervorbrachte, wäre in weiteren Untersuchungen herauszuarbeiten, die durchaus konfessionskomparatistisch verfahren müßte. Denn ungeklärt scheint, ob die protestantische Konzeption der ecclesia invisibilis auch das protestantische Bildverständnis formte.

Lilya Berezhnaya (Moskau) beschäftigte sich in ihrem Referat „Two Polish Jesuits in a Multiconfessional Surrounding: Reception, Amendment and Local Practices“ mit Prozessen gegenseitiger Beeinflussung von Jesuiten und Russisch-Orthodoxen in der polnisch-litauischen Adelsrepublik des 17. Jahrhunderts. Am Beispiel der berühmten Jesuiten

Skarga und Mlodzianowski stellte sie heraus, daß gerade in einem multikonfessionell geprägten Gebiet die dogmatische Abgrenzung partiell von reziproker Rezeption und intensiver - und zwar nicht ausschließlich ablehnender - Beschäftigung mit den theologischen Positionen der gegnerischen Konfession gekennzeichnet wurde. Dies läßt sich an Jenseits- und Fegefeurvorstellungen der jesuitischen und orthodoxen Theologen ablesen. Auch hier scheint also der spezifische konfessionskulturelle Hintergrund Ostmitteleuropas eine, sich auch theologisch niederschlagende, „Akkomodation“ gefördert haben.

Eine ähnliche multikonfessionelle Konstellation präsentierte Piotr Birecki (Torun) unter dem Titel „The Painting Decoration of the Jesuit College in Torun. Confession of Catholic Faith in a Protestant City“, und kam doch zu anderen Ergebnissen: Die mehrheitlich protestantische Stadt Torun erschien als „Insel“ in einer katholischen Umwelt; die unvermeidliche ökonomische Zusammenarbeit führte hier, anders als in Teilen Westeuropas, nicht zu religiöser Toleranz und offenbar nicht einmal zu einer kontroversen Diskussion dieser Thematik. Diese Ausgangssituation führte zum strikten Widerstand der Stadtbevölkerung gegen die Ansiedlung der Jesuiten, die gegen viele Anfeindungen der Protestanten bis 1772 in der Stadt blieben. Anfangs durch Kirchenpatronate der polnischen Krone unterstützt, konnten sie auf dem Wege über vielfältige Bildprogramme (die eindeutig auf jesuitisches Schrifttum zurückgehen) und Schultheateraktivitäten, aber auch über die reiche Dekoration im neuen Gebäude des Jesuitenkollegs (ab 1702) vor allem über den Aspekt der religiösen Wort- und Bildkunst den ansonsten sehr schwachen religiösen Einfluß der Katholiken in Torun ausbauen.

Pál Ács (Budapest) ging der Rezeption protestantischer - in diesem Fall lutherischer - Konzeptionen der Geschichte im Denken des größten ungarischen Gegenreformators, des Jesuiten Péter Pázmány, nach. Die vor allem in Wittenberg im Umkreis Luthers und Melancthons, dann aber auch durch Flacius Illyricus ausgearbeitete Konzeption der Geschichte stellte den Kampf gegen den päpstlichen, in geringerem Maße auch den türkischen An-

tichrist in den Mittelpunkt. Der Aufstieg des Papsttums wurde als widerchristlicher Niedergang der wahren Lehre präsentiert, die Reformation als Anbruch der Endzeit. Ungarische Protestanten übernahmen diese Konzeption, spitzten sie aber im Hinblick auf die ungarische Situation zu: Neben den Aufstieg des Papsttums trat der hier realpolitische viel virulentere Aufstieg des osmanischen Reichs. Der „physical Antichrist“ stand schließlich direkt vor der Tür. Die warnende und paränetische Funktion der Geschichtsdeutung stand in engem Zusammenhang mit der immer gefährdeten Sonderrolle der Ungarn als erwähltes Volk. Die „elect nation“-Vorstellung, auch bekannt aus der Frühzeit der deutschen Reformation und vor allem aus England, verband ein ungeheures religiöses Selbstbewußtsein mit einer gesteigerten Selbstkritik, die in der apokalyptischen Topographie „Sodom, Jerusalem, Ungarn“ gipfelte.

Pázmány wandte sich mit ironischem Gestus und großer, an humanistischen Methoden geschulter Gelehrsamkeit gegen diese protestantische Sicht der Geschichte. Auch er sah Ungarn in Gefahr, die aber vor allem von den Protestanten ausgehe, und relativierte gleichzeitig deren heilsgeschichtliche und apokalyptische Selbsteinschätzung.⁴ Aber er blieb mit seinen Argumenten sehr weitgehend dem von den Protestanten gesetzten Vorstellungshorizont verhaftet; dies schon deshalb, weil beide Parteien im Rahmen eines - von heute aus gesehen kaum unterschiedlichen - heilsgeschichtlichen Geschichtskonzepts dachten. Während aber, so Ács, die protestantische Sicht eine Kollektivierung des Heils im Sinne einer endzeitlichen Gemeinschaft hervorbrachte, zeitigte die katholische Sicht eine Individualisierung der Frömmigkeit und Heilserwartung. Diese gängigen Vorstellungen vom institutionellen Kollektivismus des Katholizismus und dem programmatischen protestantischen

⁴Diese Minimierung der Apokalypse gerade im Hinblick auf die Protestanten scheint mir eine generelle Tendenz des nachtridentinischen Katholizismus zu sein. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 - Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002), S. 278-316, v.a. S. 295f.

Individualismus durchaus widersprechende These müßte im Rahmen weiterer Untersuchungen diskutiert werden.

Im letzten Vortrag der Tagung stellte Marcin Wislocki (Wroclaw) Beispiele der „Rezeption jesuitischer Ideen in der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenkunst Pommerns“ vor. Lutherische Theologen wie Daniel Cramer kritisierten die Jesuiten scharf, übernahmen aber gleichzeitig partiell deren Ideen und Frömmigkeitsformen. Der Kult des Jesusnamens, den Cramer propagierte, schloß an jesuitische Konzepte an, die durchaus der lutherischen Christozentrik kompatibel war, und integrierte sie in die lutherische Frömmigkeit, was gleichzeitig eine Abgrenzung zum Calvinismus bewirkte. Die Spiritualisierung, Emotionalisierung und Individualisierung der Frömmigkeit vor allem ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die am Beispiel geistlicher Emblemata aufgezeigt wurde, war dabei ein gemeinsames Anliegen sowohl der Jesuiten als auch der vom Referenten als proto-pietistische „Reformorthodoxie“ charakterisierten Strömungen im Luthertum. Der Schluß, daß damit selbst im 17. Jahrhundert nicht von scharf gezogenen konfessionellen Grenzen ausgegangen werden könnte, ließe sich allerdings aus zwei Gründen in Zweifel ziehen: Erstens wußten augenscheinlich lutherische (und vice versa jesuitische Theologen) bei aller Rezeption und Integration von Frömmigkeitspraktiken meist recht genau, was und warum integrierbar war. Die Übernahme jesuitischer Embleme zeigt ja nicht nur die weitgehend geteilte Motivsprache, sondern auch den protestantischen Versuch, einer jesuitischen Monopolisierung bestimmter Bildmotive entgegenzuwirken. Zweitens erscheint vor dem Hintergrund neuerer Forschungen zum Luthertum - es sei nur die kritische Diskussion um „Orthodoxie“ und Frömmigkeitskrise“ genannt - durchaus fraglich, inwieweit von einer protestantischen Periodisierung in starre Orthodoxie und sozusagen stärker konfessionsüberschreitende, verinnerlichende, proto-pietistische „Reform-„Orthodoxie“ ausgegangen werden sollte.⁵ Natürlich war Protestanten wie Katholiken z.B. das Erbe der Mystik im Bereich der Erbauungsliteratur gemeinsam - aber spricht das zwangsläufig ge-

gen scharfe konfessionelle Abgrenzung? Ist es nicht vielmehr so, daß bestimmte Literatur- und Bildgenres - zu denen wohl die erbauliche Literatur, vielleicht auch die Emblemkunst gehören - nicht in demselben Maße wie andere Gattungen „konfessionalisierbar“ waren, weil sie eben nicht in einen kontroverspoletischen Kontext gehörten?⁶

Diese Bemerkungen leiten bereits zu einer Gesamteinschätzung des Workshops über. In einem Statement, das die Schlußdiskussion einleitete, wies Jörg Deventer (Leipzig) darauf hin, daß die Vorträge der Tagung eine gewisse Reserve gegenüber dem Begriff der Konfessionalisierung erkennen ließen. Hänge dies möglicherweise mit seiner inzwischen weitgehend erreichten Akzeptanz zusammen - die natürlich auch gewisse Begriffsunscharfen einschließe -, so erstaune doch, daß eine zentrale Achse des Konfessionalisierungsparadigmas, die Verbindung konfessioneller Formierung mit dem Staatsbildungsprozeß, kaum eine Rolle gespielt habe. Statt dessen seien auf vielen unterschiedlichen Ebenen die vielfältigen Interaktionsprozesse zwischen zentralen kirchlichen oder staatlichen Amtsträgern, der lokalen Situation, individuellen Geistlichen und deren diversen Adressaten durchgespielt worden. Dabei löse sich der Konfessionalisierungsprozeß nicht auf, verliere aber sein klares Profil oder gewinne eine Reihe spezifischer Züge hinzu.

Zu fragen bleibt zunächst, wie sich der von den Tagungsorganisatoren eingeführte Begriff der „Frömmigkeitskulturen“ zum Konfessionalisierungskonzept verhält, aber auch

⁵ Vgl. Kaufmann, Thomas, 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, S. 21, Anm. 40: „Der Begriff ‘Reformorthodoxie’ sollte m.E. aufgegeben werden“. Vgl. auch: Wallmann, Johannes, Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. Manfred Jakobowski-Tiessen, Göttingen 1999, S. 25-42.

⁶ Vgl. in diese Richtung die methodischen Bemerkungen bei: Peil, Dietmar, Zur konfessionellen Problematik in den Schuldramen Georg Rollenhagens, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, hg. v. Dieter Breuer, 2 Bde., Wiesbaden 1995, Bd. 2, S. 643-653, aber auch Kaufmann, Thomas, La culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode, in: Etudes Germaniques 57 (2002), 421-439.

danach, welchen methodischen Status dieser Begriff im Kontext der Tagungsreferate, aber auch für die weitere Diskussion einnehmen soll. Eine noch so problematische - weil dezinonistische - Verständigung über die terminologische Basis der Diskussion scheint notwendig zu sein, weil erst dadurch die Möglichkeit geschaffen wird, die vielfältigen vorgestellten Phänomene und Ergebnisse auf einer anderen als einer faktologischen Ebene zur Kenntnis zu nehmen, das heißt: sie in abstraktere Aussagen oder Modelle - wenn auch „mittlerer Reichweite“ - zu überführen und sie damit vergleichbar und anschlussfähig für weitere Debatten zu machen. Der zur Charakterisierung der Referate von den Organisatoren gebrauchte Begriff der „Mikrohistorie“ scheint jedenfalls entbehrlich zu sein, ging es doch immer auch darum, die präsentierten Ergebnisse im größeren Kontext von Konfessionalisierung, Frömmigkeitskulturen oder jesuitischer Spezifik zu diskutieren.

Der Begriff der „Frömmigkeitskulturen der Jesuiten“ - nicht etwa: jesuitische Frömmigkeitskulturen, was das ganze anders nuancieren würde - litt im Verlauf der Tagung an der Unschärfe sowohl der Einzeltermini dieses Kompositums als auch seiner Bezugsgröße. Denn weder wurde eindeutig vorgegeben - ist das überhaupt möglich? -, was unter Frömmigkeit zu verstehen sei: eine Praxis, unterschiedliche Praktiken, eine Bewußtseinsform? Noch konnte dem bekanntlich notorisch schwammigen Begriff der Kultur eine hinreichend präzise Ausfüllung gegeben werden. Die im Verlauf der Diskussionen herbeizitierten Referenztheoretiker Clifford Geertz und Niklas Luhmann besitzen zwar eindeutige Auffassungen, doch ist die Frage nach deren Kompatibilität mit dem hier anvisierten Phänomen durchaus berechtigt. Wenn Geertz von Religion als „kulturellem System“ neben anderen kulturellen Systemen (wie Kunst, common sense etc.) spricht⁷, ist ja bereits nicht mehr recht zu erkennen, wie sich das Phänomen „Frömmigkeitskultur“ hier einfügen will. Ist Frömmigkeit ebenfalls ein „kulturelles System“? Was bedeutet dann der Plural „Frömmigkeitskulturen“? Oder ist Frömmigkeit ein Element des kulturellen Systems Religion? Dem Begriff der „Frömmigkeitskulturen“ scheint der Bezug auf Geertz vorerst nur

neue Schwierigkeiten hinzuzufügen, ohne alte zu beseitigen. Nicht anders verhält es sich mit Luhmanns Kulturbegriff⁸, der gerade kein gesellschaftliches Subsystem beschreibt, sondern sich auf die generelle Selbstreflexion der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert bezieht - mithin für modische Neologismen wie „Bindestrich-Kulturen“, zu denen auch die „Frömmigkeitskultur“ gehören könnte, nicht zu gebrauchen ist.

In freier Anlehnung an die Methodendiskussionen des vergangenen Jahrzehnts scheint der Kulturbegriff zuerst einmal eine Zusammenfassung unterschiedlichster Praktiken, Werte, Bewußtseinsformen und Identitätskonstruktionen zu leisten. Die Verbindung zum Konfessionalisierungsbegriff könnte nun darin liegen, daß „Konfessionalisierung“ mit seiner Betonung des Konnexes zur Staatsbildung immer zuallererst Intentionen beschreibe, möglicherweise der Begriff der Frömmigkeitskultur(en) aber seine Bedeutung darin habe, daß er die realen Ergebnisse der Konfessionalisierung, vor allem auch im Hinblick auf ihre kulturellen Implikationen, beschreibe. Denn daß häufig ein Hiatus zwischen den Absichten der handelnden Zentrale und den Ergebnissen vor Ort entstand, ist ein Faktum, daß die Forschung wieder und wieder herausarbeitet. Nun wäre es allerdings sicher auch verkürzend, wollte man die Konfessionalisierung auf eine ergebnislose Absichtserklärung der Obrigkeiten oder angeblich intrinsische theologische Tendenzen der unterschiedlichen Konfessionen beschränken. Aber die Frage danach, wie aus den obrigkeitlichen oder dogmatischen Vorgaben eine von Individuen gelebte und gefühlte Realität zum Beispiel des „Jesuitischen“ wird, bleibt eine der aufregendsten Fragen der Frühneuezeitforschung. Die Diskussion bewegt sich hier im Augenblick in etwas unentschiedener Weise zwischen zwei Positionen: Schreibt die eine Position mit Max Weber den Konfessionen von ihren dogmatischen Grundlagen her rela-

⁷ Vgl. Geertz, Clifford, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 21991, S. 44-95.

⁸ Vgl. Luhmann, Niklas, Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4, Frankfurt a.M. 1995, S. 31-54.

tiv eindimensional bestimmte soziale, politische und kulturelle Folgewirkungen zu⁹, so hat sich die Konfessionalisierungsforschung gerade von diesem kulturellen Automatismus lösen wollen. Dies zeigt z.B. Heinz Schillings These, „daß der ‚politische und gesellschaftliche Charakter‘ einer Konfession nicht ausschließlich von ihrem Dogma und ihrer Spiritualität bestimmt wurde, sondern zu einem erheblichen Teil funktional gedeutet werden muß zu den übrigen Umständen des jeweiligen Gesellschaftssystems sowie der konkreten politischen Situation, innerhalb deren sie sich durchzusetzen und zu behaupten hatte.“¹⁰ In Abgrenzung von der stark kontextualisierenden Interpretation des Konfessionalisierungsparadigmas ist nun in jüngerer Zeit das Pendel wieder umgeschlagen: Der Begriff der „Konfessionskultur“ versucht wieder stärker, die Spezifika der Konfessionen in den Blick zu bekommen. Dieser Begriff ist von Thomas Kaufmann als „Formungsprozeß einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war“¹¹, definiert und ausdrücklich in einen Kontrast zur stärker auf die funktionalen - zeitlichen wie inhaltlichen - Parallelen abhebenden, explizit komparatistischen Konfessionalisierungsforschung gestellt worden: Während diese zuallererst Gemeinsamkeiten der frühneuzeitlichen Konfessionen im Formierungsprozeß des frühmodernen Staates und der neuzeitlichen Gesellschaft beschreiben, interessiert sich die konfessionskulturelle Perspektive stärker für die spezifischen, nicht nur religiösen, sondern durchaus auch sozialen und kulturellen „Propria“ der einzelnen Konfessionen und ihres Versuchs, die frühneuzeitlichen Gesellschaften konfessionell zu homogenisieren.¹²

Während aber der Begriff der Konfessionskultur bei Kaufmann eine einigermaßen klare Bezugsgröße besitzt - nämlich eine einzelne Konfession in ihrer Gesamtheit, ohne daß damit deren Binnenpluralität geleugnet werden müßte -, stellt sich beim Begriff der „Frömmigkeitskultur“, zumal in der von den Tagungsorganisatoren gewählten Pluralform, die Frage nach seiner Referenz. Sind es

geographisch bestimmbare Orte, einzelne Orten, individuelle Personen, ganze Konfessionsgruppen, denen eine bestimmte oder mehrere „Frömmigkeitskultur(en)“ eignen? Gab es, um zum Tagungsfokus zurückzukehren, so etwas wie eine jesuitische Frömmigkeitskultur etwa in Abgrenzung zur benediktinischen oder karmelitischen Frömmigkeitskultur? Worin könnte diese bestehen? Und gab es eine spezifische Ausprägung des Typus „jesuitische Frömmigkeitskultur“ in Ostmitteleuropa? Ist der Untersuchungsraum hier mehr als eine pragmatische geographische Eingrenzung?

Die Frage danach, was spezifisch jesuitische Elemente sein könnten, ließe sich wahrscheinlich nur beantworten, wenn man unterschiedliche Kongregationen international miteinander vergliche. Viele Phänomene sind ja grundsätzlich bekannt, andere weniger, manches scheint als ewiges Klischee weitertradiert zu werden. Auf der Tagung kristallisierte sich immer wieder heraus, daß innerhalb des multikonfessionellen und stark von ständischer

⁹ Paradigmatisch dafür ist Max Webers Aussage, daß der Grund des verschiedenen Verhaltens der Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen „der Hauptsache nach in der dauernden inneren Eigenart und nicht nur in der jeweiligen äußeren historisch-politischen Lage der Konfessionen“ gesucht werden müsse (Weber, Max, *Die protestantische Ethik I*, hg. v. Johannes Winckelmann, 8., durchgesehene Aufl., Gütersloh 1991, S. 33).

¹⁰ Schilling, Heinz, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981, S. 382.

¹¹ Kaufmann, Thomas, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, S. 7.

¹² Daß die kulturelle Prägekraft der Konfessionen noch nicht hinreichend erforscht worden ist - was sich überraschenderweise auch durch die kulturgeschichtliche Erweiterung der Geschichtswissenschaft kaum verändert hat - läßt sich daran ablesen, daß ein im weiten Sinne kulturgeschichtlich orientierter Historiker wie von Greyerz in einer neueren Gesamtdarstellung die Konfessionen im wesentlichen als Verhinderer und Unterdrücker von Kultur (z.B. von „Volkskultur“) firmieren läßt, ohne im selben Maße ihre kulturprägenden Impulse zu beleuchten. Vgl. Greyerz, Kaspar von, *Konfessionalisierung und Bedrängung der Volkskultur*, in: ders., *Religion und Kultur: Europa 1500-1800*, Göttingen 2000, S. 65-109 und die ausführliche Rezension dieses Buches: Kaufmann, Thomas, *Religion und Kultur - Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), S. 397-405.

Partizipation geprägten Ostmitteleuropa die Jesuiten vor allem dadurch hervortraten, daß sie mit rationaler Infrastruktur und reflektierter Methode, die sich allerdings oft an lokalen Widerständen brach, das Ziel einer individualisierten, emotionalen Frömmigkeit (mit einem besonderen Akzent auf Christus- und Marienfrömmigkeit) verfolgten. Ihre hochreflektierte Strategie umfaßte dabei ein grundsätzlich multimediales Ensemble von Beeinflussungsinstrumenten, aber auch eine hohe Wertschätzung von Bildung. Die triumphalistische, selbstbewußte und gänzlich unapokalyptische Selbsteinschätzung der Jesuiten verlieh diesen gerade in der Konfrontation mit den Protestanten ein spezifisches Profil. Daß die horizontale und vertikale Interaktion unterschiedlicher Ebenen innerhalb der katholischen Kirche, aber auch die Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen im lokalen Kontext häufig nicht bruch- und problemlos verlief, zeigten die Referate immer wieder. Im Anschluß an die geschilderten Diskussionen wäre aber hier zu fragen, inwieweit die Strategie und das Selbst- und Fremdverständnis jesuitischer „Akkomodation“ dies nicht geradezu schon voraussetzt und es damit weniger überraschend macht, daß der „Erfolg“ der Jesuiten bei der Transmission zentraler Vorgaben kaum eindimensional zu beobachten ist. Oder pointiert gesagt: Wenn Akkomodation ein Element jesuitischer Frömmigkeitskultur ist, müßte die Frage nach Erfolg und Scheitern der Jesuiten anders diskutiert werden. Überhaupt stellt sich ja die Frage, ob die im Rahmen der Konfessionalisierungsdiskussionen immer wieder gestellte Frage nach Erfolg und Mißerfolg beantwortbar ist. Welche Kriterien legt man sinnvollerweise an, wenn man mit diesen Begriffen operiert? Verfehlt man mit ihnen nicht partiell das Selbstverständnis der zeitgenössisch Handelnden?¹³

Die Frage also nach jesuitischen Spezifika stand am Ende der Tagung. Unabhängig davon, ob sich der etwas unscharfe Begriff der Frömmigkeitskulturen noch wird füllen lassen, ist damit ein wichtiges Problem angesprochen: Wie beschreibt man Strategien und Praktiken der Frömmigkeit, ohne sie systemkonformistisch zu verkürzen, ohne aber auch implizit eine zu starke Trennung zwischen den Intentionen der zentral Verantwortlichen

und den Verhältnissen „vor Ort“ zu konstruieren? Und wie ist dieser Problemkreis systematisch erfassbar? Denn die eingangs gestellte Frage nach der „kulturellen Modernisierung“, nach dem, was im konfessionellen Zeitalter neu war, ist ja nicht nur deshalb schwierig, weil die Diskussionen immer sehr komplex werden, wenn man sich nicht auf strukturelle und strukturell vergleichbare Phänomene wie Staatsbildungsprozesse und Institutionen beschränkt, sondern sich auf das Selbstverständnis der Handelnden, theologische und kulturelle Inhalte etc. bezieht, für die die „strukturellen Äquivalenzen“ der Konfessionalisierungsthese naturgemäß viel weniger einleuchten. Die Frage nach dem neuen, spezifischen Profil der jesuitischen Frömmigkeit ist auch deshalb schwer zu beantworten, weil Prozesse wie Verinnerlichung oder Individualisierung schwer zu quantifizieren sind; weil sich immer fragen läßt, ob es die Situation der Konfessionskonkurrenz, eine generelle Tendenz des tridentinischen Katholizismus oder die Aktivität der Societas Jesu war, die bestimmte Frömmigkeitsformen produzierte; weil die immer wieder herausgestellten Tendenzen wie die Vertiefung der Frömmigkeit, die Emotionalisierung etc. sicher nicht ausschließlich katholische Phänomene waren; und weil schließlich im Fall des Katholizismus (im Falle der Societas Jesu?) Altes und Neues sich geradezu programmatisch durchdrangen und die Frage nach der Neuheit bestimmter Phänomene damit einen zentralen Punkt des Selbstverständnisses des nachreformatorischen Katholizismus trifft, aber gleich-

¹³ So wäre zu fragen, ob vor dem Hintergrund der enormen Ansprüche der Konfessionskirchen an eine orthodoxe Durchdringung der Gesellschaft überhaupt jemals so etwas wie „Erfolg“ hätte konstatiert werden können. Vgl. für den Protestantismus in diese Richtung: Parker, Geoffrey, Success and failure during the first century of the reformation, in: Past and Present 136 (1992), S. 43-82. Was für die Sozialdisziplinierungsproblematik pointiert konstatiert worden ist - nämlich, daß nicht nur eine Kluft zwischen Intentionen und Durchsetzung der Disziplinierung bestand, sondern daß dies den Herrschenden durchaus klar war, sie aber andererseits auch bestimmte Ziele mit der wiederholten Proklamation ihrer Positionen verbanden - könnte man auch einmal für die Akteure der Konfessionalisierung durchspielen. Vgl. Schlumbohm, Jürgen, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden - ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 647-663.

zeitig verfehlt.¹⁴ Programmatische Retrospektivität scheint in der Tat ein wichtiges Element katholischer Frömmigkeit des konfessionellen Zeitalters zu sein. Ob diese Problematik für die Jesuiten in besonderer Weise zutrifft oder gerade nicht, verspräche anregende Diskussionen; zu fragen bliebe hier wie anderswo nach dem Mischungsverhältnis mit dem jeweils „Neuen“. Wolfgang Brückners Diktum von der „Erneuerung als selektiver Tradition“¹⁵ stand folgerichtig am Ende dieser auch methodisch spannungsreichen und daher spannenden Tagung, deren Vorträge im Rahmen der GWZO-Publikationsreihe „Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa“ beim Franz Steiner Verlag Stuttgart erscheinen sollen.

Tagungsbericht *Frömmigkeitskulturen der Jesuiten in Ostmitteleuropa zwischen 1570 und 1700*. 17.01.2003–18.01.2003, Leipzig, in: H-Soz-Kult 13.02.2003.

¹⁴ Vgl. zum Problemumkreis die anregenden Reflexionen bei: Burkhardt, Johannes, *Alt und Neu. Ursprung und Überwindung der Asymmetrie in der reformatorischen Erinnerungskultur und Konfessionsgeschichte*, in: *Historische Anstöße*. FS Wolfgang Reinhard, hg. v. Peter Burschel u.a., Berlin 2002, S. 152-171.

¹⁵ Vgl. Brückner, Wolfgang, *Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jh. aus dem Bereich der konfessionellen Kultur*, in: *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen*. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 13. und 14. Oktober, Göttingen 1978, S. 55-78.