

HT 2016: Frühneuzeitliche Konfessionskultur(en): Stand und Zukunft eines Konzepts

Veranstalter: Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands (VHD); Verband der Geschichtslehrer Deutschlands (VGD)
Datum, Ort: 20.09.2016–23.09.2016, Hamburg
Bericht von: Hanna Goyer / Laura-Marie Krampe, Sonderforschungsbereich 1150 „Kulturen des Entscheidens“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Frühneuzeitliche Konfessionskultur(en) standen im Mittelpunkt dieser Sektion, und schon der Plural in Klammern macht deutlich, dass es Gesprächsbedarf gab und auch immer noch gibt. Aus interdisziplinärer Perspektive heraus wurden konzeptionelle Fragen gestellt und Denkanstöße für weitere Forschungsarbeiten gegeben.

Den ersten Vortrag der Sektion eröffnete der Kirchenhistoriker THOMAS KAUFMANN (Göttingen) mit einer kurzen Retrospektive auf die Forschungsdebatten der 1980er- und 1990er-Jahre zum Konfessionalisierungsparadigma und dem sich davon abgrenzenden Begriff der Konfessionskultur. Diese verstand Kaufmann 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“.¹ Daran anknüpfend erläuterte er sein Verständnis von Konfession als relativ distinkte, soziale Formation, wie sie sich etwa in Festen, Kleidungswahl oder Normsetzungen widerspiegeln. Vor diesem Hintergrund wurde dann das komplexe und dynamische Wechselverhältnis von Konfession und Kultur in den Blick genommen. Um sich der Frage nach den Charakteristika einer lutherischen Konfessionskultur anzunähern, entwickelte Kaufmann – in dezidiert Abgrenzung zu dem im von Robert Kolb herausgegebenen Sammelband verfolgten Ansatz² – das Bild der lutherischen Konfessionskultur als sich konzentrisch ausdehnender Kreis. Kern ebendieser Konfessionskultur sei demnach das volkssprachliche Wort (Predigt, Buchdruck). Kaufmann verwies hier

insbesondere auf die prägende Wirkung des Kleinen Katechismus und der Perikopen. Von diesem Kern ausgehend ließen sich nun weitere Kreise mit Inhalten aufladen, die jedoch – umso weiter sie sich vom Kern entfernten – immer größere Gemeinsamkeiten und Überschneidungen mit anderen Konfessionen aufweisen würden. Nennen ließen sich hier etwa Endzeitkonzepte, die zwar eng mit dem lutherischen Ordnungsdenken verbunden, jedoch auch in anderen Konfessionen präsent seien. Als weiteres Beispiel könne unter dem Aspekt der Genderforschung die Pfarrfrau als Leitikone des lutherischen Frauenbildes ausgemacht werden, obwohl bei genauerem Hinsehen vielmehr das Patriarchat dominiere, welches sich dann wiederum als gemeinsamer Nenner sowohl der katholischen als auch der lutherischen Konfession ausmachen lasse. Um im Bild der konzentrischen Kreise zu bleiben, könne also festgehalten werden, dass sich die Spezifik der einzelnen Merkmale nach außen hin zunehmend verflüchtigen.

Im Anschluss näherte sich BRIGIT EMICH (Erlangen-Nürnberg) dem Konzept der Konfessionskulturen aus kulturgeschichtlicher Perspektive. Auf Grundlage ihres Verständnisses von „Konfessionskultur als Code, der Handlungen die Potenz verleiht, Konfessionalität herzustellen“, entwarf Emich ein alternatives Modell des Kaufmann'schen Paradigmas. Hierbei grenzte sie sich sowohl von einer rein essentialistischen Sicht auf Konfession wie auch von den gängigen performativ-kulturalistischen Ansätzen ab, ohne dabei deren Vor- und Nachteile aus den Augen zu verlieren. An ihr Modell formulierte sie daher gleich zu Beginn einen dreifachen Anspruch: Es müsse die Vorzüge des klassischen Konfessionalisierungsparadigmas bewahren (v.a. den komparativen Ansatz und seine Orientierung an makrohistorischen Prozessen), aber auch die kulturalistische Kritik an diesem Konzept ernst nehmen und zugleich mit der Frage nach den Propria das ursprüngliche Konzept der Konfessionskulturen integrieren.

¹ Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, S. 7.

² Vgl. Robert Kolb (Hrsg.), *Lutheran ecclesiastical culture 1550-1675* (= Brill's companions to the Christian tradition, 11), Leiden 2008.

Zum Zweck der Abgrenzung von essentialistischen und kulturalistischen Ansätzen stellte Emich zunächst beide Positionen in ihren Grundzügen vor. Vertreter der essentialistischen Sicht, wie Kaufmann, propagierten Emich zufolge einen harten Konfessionsbegriff, demgemäß Konfession einen unveränderlichen religiösen Kern besitze. In kulturelle Kontexte hineingetragen, verändere Konfession zwar ihren Charakter, ihr religiöser Kern bestehe jedoch fort. Dagegen gingen Anhänger des Kulturalismus davon aus, dass Konfession sich erst in und durch Kultur konstituiere. Stellvertretend für diese zweite Perspektive berief sich Emich auf Barbara Stollberg-Rilinger, der zufolge Konfessionalität als „eine stets schwankende und instabile kulturelle Praxis im jeweiligen performativen Vollzug zu beschreiben (sei)“.³ Mit den Formeln „Konfession und Kultur“ und „Konfession als Kultur“ wurden die vorgestellten Positionen auf ihre jeweilige systemische Verhältnisbestimmung heruntergebrochen.

Eine Synthese präsentierte Emich schließlich mit der Vorstellung ihres Modells von Konfessionskultur. Mit diesem regte sie dazu an, Konfessionskulturen in Konfessionsgesellschaften (Andreas Holzem) zu untersuchen, deren Zugehörigkeitsvorstellungen historisch erst zu rekonstruieren seien. Diese Konfessionsgemeinschaften seien entweder als Diskurs- und Konfliktgemeinschaften zu konzeptualisieren, wie dies Wassilowsky in seinem Beitrag vorführte, oder aber in der Analyse politisch-territorialer Einheiten zu identifizieren. Empirische Untersuchungen, in denen diese Gemeinschaften auf ihre jeweiligen konfessionellen Normen- und Wertesysteme, ihre Repräsentations- bzw. Differenzmedien, ihre Vorstellungen von der eigenen Geschichte und der Zukunft sowie ihre Organisation und Verfahren hin befragt würden, könnten dazu dienen, konfessionskulturelle Gemeinsamkeiten und Differenzen auch in ihrem makrohistorischen Rahmen auszumachen, zu benennen und einander gegenüberzustellen.

Eine empirisch ausgerichtete Annäherung an die lutherische Konfessionskultur wagte dann MATTHIAS POHLIG (Münster). Im ersten Schritt seiner Ausführungen stellte er verschiedene Elemente einer lutherischen Kon-

fessionskultur dar, deren Auswahl er durchaus selbstkritisch als „klischeehaft“ kennzeichnete. Neben der Pluralität der lutherischen Konfessionskultur, die ihre Grundlagen in der dezentralen, territorialen Ausgestaltung des Luthertums habe, sei auch die Streitkultur der lutherischen Orthodoxie als prägendes Element zu nennen. Es müsse ebenso darauf aufmerksam gemacht werden, dass Luthertum bzw. lutherische Konfessionskultur nicht identisch seien mit lutherischer Theologie. So sei letztlich Martin Luther selbst zur überformten Projektionsfläche einer Konfessionskultur geworden, die weit über das hinausgegangen sei, was theologisch legitimiert gewesen sei. Ebenfalls charakteristisch sei eine spezifisch lutherische Verzauberung der Welt, wie sie etwa Renate Dürr in ihren Forschungen nachgewiesen habe.⁴ Graubereiche der populären Frömmigkeitspraxis hätten ohne größere Probleme in die Konfessionskultur integriert werden können. Daneben müsse selbstverständlich auch die Konzentration auf das Wort Eingang in die Aufzählung finden, auch wenn die einst starre Differenzierung der Konfessionskulturen nach Wort und Bild von der jüngeren Forschung zunehmend aufgelockert worden sei. Keinesfalls fehlen dürften darüber hinaus das Pfarrhaus sowie eine identitätsstiftende, immer wieder aktualisierbare Endzeiterwartung, die die Konfessionskultur nachhaltig beeinflussten. Pohlig schloss seine Erläuterungen nach Wort und Bild der lutherischen Konfessionskultur mit einem Blick auf das Verhältnis ebendieser zur Geschichtsschreibung. Das Luthertum habe sich als Erfüllung biblischer Prophetie verstanden und sich in Abwehr des katholischen Neuheitsvorwurfes stets mit dem historischen Argument als Element der Kontroverspolemik gewappnet. Auch das Reformationsgedenken selbst sei so letztlich aus der Unsicherheit über die eigene Legitimität heraus entstanden.

³ Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214), Gütersloh 2013, S. 9-26, hier S. 14.

⁴ Vgl. Renate Dürr, *Prophetie und Wunderglauben. Zu den kulturellen Folgen der Reformation*, in: *Historische Zeitschrift* 281 (2005), S. 3-32.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen lenkte Pohlig den Blick auf die methodischen Probleme, die eine solche empirische Auseinandersetzung mit den Elementen der lutherischen Konfessionskulturen mit sich bringe und forderte einen komparatistischen Zugriff auf die frühneuzeitlichen Konfessionskulturen ein, der von der Forschung bisher viel zu selten geleistet worden sei. Nur eine solche Perspektive öffne den Blick für das Zusammenspiel und die Pluralität verschiedener Elemente der Konfessionskultur mit je unterschiedlichem Status. Gleichzeitig wohne dem Begriff der Konfessionskultur das Problem mangelnder Trennschärfe inne, schließlich müsse es durch eine exakte Begriffsverwendung auch möglich sein, bestimmte Phänomene auszuschließen. Aktuell werde Konfessionskultur jedoch zu unbedacht zu einem Containerbegriff. Das Hauptproblem sah Pohlig jedoch in der herrschenden Unklarheit über die Funktion des Begriffs, der ursprünglich als Gegenbegriff zur Konfessionalisierung etabliert worden sei. Ist Konfessionskultur Thema oder Perspektive? Wird eine Periodisierung oder ein Ablaufmodell benötigt, und wie könnte dieses aussehen? Dies ist beim gegenwärtigen Diskussionsstand offen.

GÜNTHER WASSILOWSKY (Frankfurt am Main) betrachtete das Konzept der Konfessionskultur in seiner Funktion als analytisches Instrumentarium. Statt bereits in dem Kompositum Konfessionskultur einen apriorischen Dualismus zwischen Konfession und Kultur auszumachen, betonte er in Anlehnung an die kulturalistische Tradition die Notwendigkeit, den Kultur- auf den Konfessionsbegriff anzuwenden („Konfession als Kultur“). Auf diese Weise könne ein integrales, operatives Verständnis von Konfessionskultur befördert werden, das es ermögliche, konfessionskulturelle Eigentümlichkeiten analytisch zu ermitteln.

Zu diesem Zweck definierte Wassilowsky Kultur zunächst als Zeichen- und Symbolsystem, das Menschen dazu ver helfe, Identitäten und Ordnung herzustellen, diese zu kommunizieren und so Wirklichkeiten zu erzeugen. Konfession beschrieb er im Anschluss daran als performative Praxis und soziales, von Situativität und Historizität geprägtes Kulturphänomen; Konfessionalität werde durch

Handlungen erzeugt, die sich in distinkte Traditionen und Konventionen einschreiben. Die dezidierte Untersuchung konfessioneller Symbolsysteme erlaube es dann, so Wassilowsky weiter, Konfessionskulturen hinsichtlich ihrer symbolischen Kommunikation und ihrer spezifischen Handlungsrepertoires zu unterscheiden.

Auf Grundlage dieser konzeptionellen Überlegungen bezeichnete Wassilowsky den Katholizismus als Präsenzkultur, in der neben zahlreichen weiteren Medien unter anderem Artefakte als Mittel der Vergegenwärtigung des präsenten Heiligen dienten. Hiervon sei der Protestantismus als Differenzkultur, in der die Schrift auf das Sakrale verweise, deutlich zu unterscheiden. Besonders nachdrücklich betonte er zudem die Tatsache, dass auch innerhalb des Katholizismus eine starke konfessionskulturelle Binnendifferenz auszumachen sei.

Innerhalb des Katholizismus, den Wassilowsky im Anschluss an Georg Simmel als Konfliktgemeinschaft begriff, identifizierte er vier Felder intensiver Auseinandersetzung, die als gemeinsame Streitobjekte dem frühneuzeitlichen Katholizismus eine spezifische Kontur verliehen: die Frage nach der Jurisdiktionsinstanz, das Trienter Konzil, die frühneuzeitlichen Gnadendebatten und die Symbolstreitigkeiten. Zwar habe auf all diesen Feldern eine vorherrschende Position dominiert, doch sei es immer wieder auch zu Auseinandersetzungen gekommen, die zur Ausbildung diverser Untergruppierungen geführt hätten. Diese aufeinander bezogenen Konflikteinheiten seien wiederum als Teile einer gemeinsamen Konfessionskultur zu verstehen.

Den abschließenden Kommentar zur Sektion eröffnete der französische Historiker CHRISTOPHE DUHAMELLE (Paris) mit zwei prägnanten Fragen: Ist Konfessionskultur deutsch? Und: Ist Konfessionskultur davon abhängig, dass es Konfessionskultur_en_ gibt? Seine erste Frage beantwortete er mit einem eindeutigen Ja. Zum einen dürfe nicht unterschätzt werden, wie grundlegend die Struktur des Alten Reiches die Entstehung von Konfessionskulturen ermöglicht und befördert hätte. Zum anderen habe der interdisziplinäre deutsche Wissenschaftsstreit

über das Konzept der Konfessionskultur zwischen Kirchenhistorikern, Theologen, Historikern und Volkskundlern zu extrem fruchtbaren Ergebnissen geführt. In kaum einem anderen Land, so Duhamelle, sei eine fächerübergreifende Debatte in dieser Form denkbar gewesen.

Zur Beantwortung seiner zweiten Frage holte Duhamelle weiter aus, wenn er damit argumentierte, dass innerhalb des Reiches Pluralität an vielen Stellen eingeübt worden sei, sowohl in politischem, rechtlichem als auch religiösem Nebeneinander. Diese Koexistenz habe mindestens zwei Folgen gehabt: Zunächst das Wechselspiel von Nachahmung und Abgrenzung zwischen den verschiedenen Konfessionsgruppen und darüber hinaus die Etablierung einer Streitkultur. Konfessionskultur sei demnach nur in Abhängigkeit von Konfessionskultur_en_ zu erfassen. Folglich seien Konfessionskultur_en_ auch als Toleranzkulturen zu verstehen, die nicht nur verglichen werden müssten, sondern deren Interaktion im Mittelpunkt zukünftiger Forschungen stehen sollte. Der Kommentator schloss mit dem Fazit: „Wir werden auch in Zukunft weiter streiten.“

In den Vorträgen wurde deutlich, dass die Beantwortung der Frage, wodurch Konfessionalität letztlich konstituiert wird, untrennbar mit dem zugrundeliegenden Konzept von Kultur verbunden ist. Essentialistische Sichtweisen trafen in der zweistündigen Sektion auf fluide, durchlässigere Vorstellungen von Kultur und führten so zu sehr heterogenen Auffassungen darüber, worin der Kern der Konfessionalität eigentlich besteht. Dass sich Wissenschaftler verschiedenster Disziplinen in dieser Frage künftig einig werden, ist unwahrscheinlich. Gerade der Dissens macht die Diskussion jedoch extrem ergiebig, befördert die multiperspektivische Auseinandersetzung mit dem Thema Konfessionalität und trägt so auch dazu bei, Konzepten wie dem der Konfessionskultur in all ihren Facetten gerecht zu werden.

Sektionsübersicht:

Sektionsleitung: Birgit Emich (Erlangen-Nürnberg) / Matthias Pohlig (Münster)

Thomas Kaufmann (Göttingen): „Konfessionskultur“ in der Perspektive der Kirchenges-

chichte

Birgit Emich (Erlangen-Nürnberg): „Konfessionskultur“ in der Perspektive der Kulturgeschichte

Matthias Pohlig (Münster): Was ist lutherische Konfessionskultur?

Günther Wassilowsky (Frankfurt am Main): Was ist katholische Konfessionskultur?

Christophe Duhamelle (Paris): Kommentar

Tagungsbericht *HT 2016: Frühneuzeitliche Konfessionskultur(en): Stand und Zukunft eines Konzepts*. 20.09.2016–23.09.2016, Hamburg, in: H-Soz-Kult 21.10.2016.