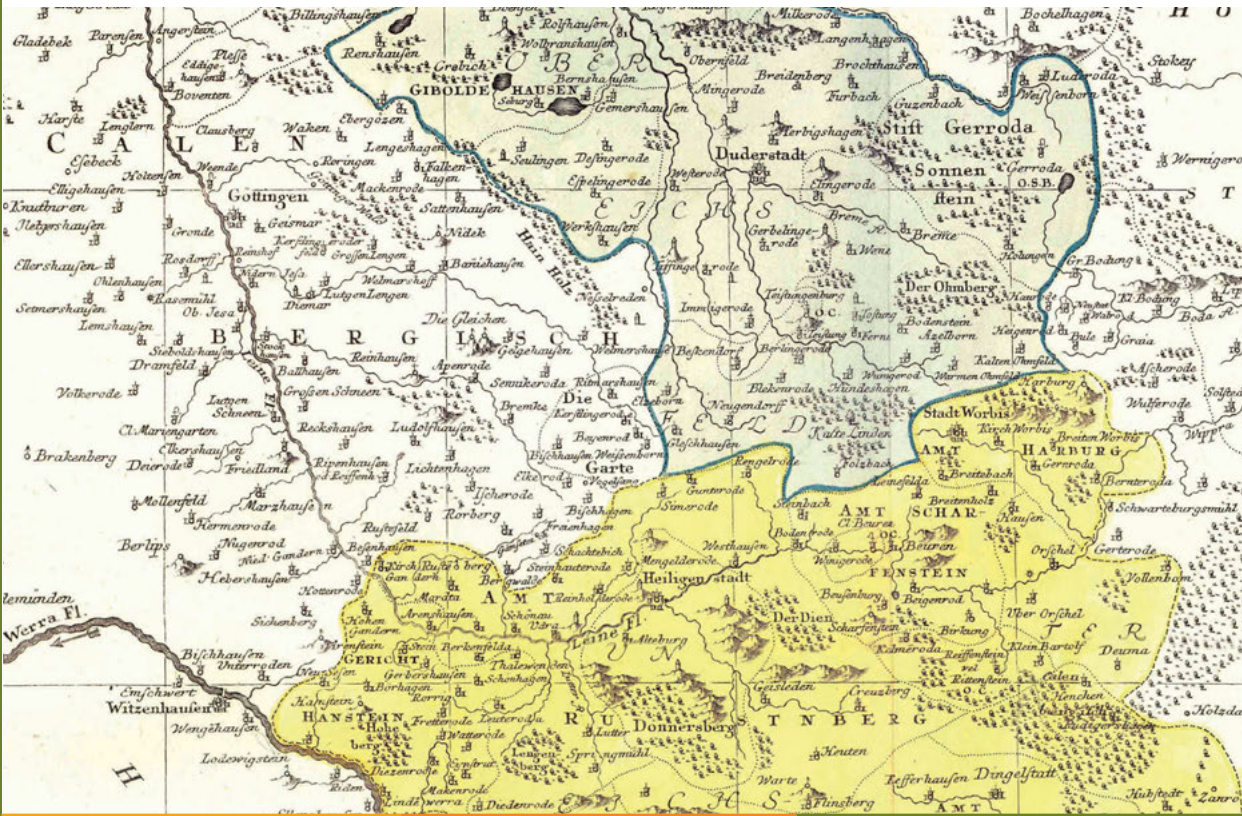




Christophe Duhamelle

## Die Grenze im Dorf

Katholische Identität im Zeitalter der Aufklärung



Christophe Duhamelle

Die Grenze im Dorf

# RELIGION UND POLITIK

Herausgegeben vom  
Exzellenzcluster „Religion und Politik“  
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

[www.religion-und-politik.de](http://www.religion-und-politik.de)

Band 16

---

ERGON VERLAG

Christophe Duhamelle

# Die Grenze im Dorf

Katholische Identität  
im Zeitalter der Aufklärung

Aus dem Französischen  
von  
Falk Bretschneider

---

ERGON VERLAG

Die vorliegende Publikation wurde gefördert vom  
Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster,  
dem Centre de recherches historiques (UMR 8558, EHESS-CNRS) Paris und  
dem Centre Georg Simmel – Recherches franco-allemandes en sciences sociales  
(UMR 8131, EHESS-CNRS) Paris.

Lektorat: Katrin Heydenreich

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im  
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Exzellenzcluster „Religion und Politik“ / Jan von Hugo

Satz: Thomas Breier

[www.ergon-verlag.de](http://www.ergon-verlag.de)

ISBN 978-3-95650-280-4 (Print)

ISBN 978-3-95650-370-2 (ePDF)

ISSN 2195-1306

# Inhalt

Danksagung.....	9
Einleitung.....	11
1. Teil: Tradition, Aufklärung und Identität.....	31
Einleitung.....	33
1. Kapitel: Aufklärung und Dichotomie der Zeit.....	35
Vernunft und Routine: die Pädagogik der Aufklärung.....	35
Aufklärung in Kurmainz.....	38
Grenzen der Reform im geistlichen Fürstentum.....	41
2. Kapitel: Last der Vergangenheit oder Aneignungsprozess?.....	45
Die Brautsuppe: zwischen Vorgabe und Aneignung.....	47
Tradition und Auswahl.....	50
„Routine“ oder Anpassung gegenüber der Aufklärung?.....	56
3. Kapitel: Die <i>possessio</i> – Recht, Zeit und Altes Reich.....	65
Das Unvordenkliche als Argument.....	65
Westfälischer Frieden, Konfessionsrecht und <i>possessio</i> .....	68
Dimensionen des Reichs im konfessionellen Raum.....	76
Fazit.....	83
2. Teil: Dorfgemeinschaft und konfessionelle Identität.....	85
Einleitung.....	87
4. Kapitel: Vielfalt der Macht, Vielfalt der Interaktionen.....	89
Bischöfliche Autorität und Beschränkung der Frömmigkeit auf die Gemeinde.....	89
Rädchen und Sandkörner im Getriebe der Verwaltung einer Exklave.....	93
Interaktionen mit der Obrigkeit: Beschwerden und Suppliken.....	101
5. Kapitel: Der Pfarrer im Schnittpunkt aller Konflikte.....	107
Die Macht der Gemeinden: Boykott und Denunziation.....	107
Lachen und Tugend.....	116
Lokalpatriotismus und Jakobinermütze.....	122

6.	Kapitel: Gemeindegemeinschaft und konfessionelle Zugehörigkeit.....	127
	Zugehörigkeit als Aneignung durch die Gemeinde .....	127
	Zugehörigkeit und die Seele der Ahnen .....	134
	Zugehörigkeit als Bestätigung der sozialen Gruppe .....	139
	Fazit .....	147
3.	Teil: Grenze und Identität.....	151
	Einleitung.....	153
7.	Kapitel: Katholische Aufklärung und Protestanten, von der Konkurrenz zur Nachahmung? .....	155
	Die katholische Aufklärung, eine Aufholjagd? .....	155
	Die Grenze als Rennstrecke des aufgeklärten Wettstreits?.....	158
	Widersprüche der katholischen Aufklärung.....	162
8.	Kapitel: Die Konstruktion der Grenze.....	169
	Von der Gemarkung zum Territorium: Grenzen und Wallfahrt.....	170
	Feierliche Anerkennung und Transgression der Grenze .....	180
	Vom Territorium zur Gemarkung: Grenze und kollektive Ehre .....	189
9.	Kapitel: Sich spiegelnde Identitäten.....	199
	Unterscheidung durch Imitation: Predigten und Kirchengesang .....	200
	Aufforderung zur Unterscheidung: der Spott.....	206
	Die Wallfahrt als Schauplatz der Unterschiede.....	210
	Fazit .....	215
4.	Teil: Identität und Diskontinuität .....	217
	Einleitung.....	219
10.	Kapitel: Die Porosität des Raums.....	221
	Das Alte Reich, ein fraktaler Raum .....	221
	Die Mühle von Gerterode: unklare Grenzen, multiple Identitäten .....	226
	Die protestantischen Löcher des Eichsfelds .....	234

11. Kapitel: Unterbrochene Rhythmen .....	241
Identität und Jahresrhythmus.....	243
Identität und Lebenszyklus .....	247
Auf der Straße .....	256
12. Kapitel: Aufklärung und Chronologie der konfessionellen Identität .....	261
Die soziale Entwertung des Konfessionellen .....	262
Die Verlagerung des Konfessionellen.....	271
Die Verselbständigung des Konfessionellen.....	276
Fazit .....	281
Zusammenfassung .....	283
Anhang.....	289
1. Quellen.....	291
2. Literaturverzeichnis.....	299
3. Verzeichnis der Karten .....	325





# Danksagung

Die vorliegende Studie geht auf meine Habilitationsschrift zurück, die ich im Dezember 2006 an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne verteidigt habe.<sup>1</sup> Die Habilitationskommission bestand aus Nicole Lemaître, Claudia Ulbrich, Gérald Chaix, Étienne François, Dominique Julia und Heinz Schilling. Diesen ersten Lesern, ihren Anregungen und Ermunterungen hat das Buch viel zu verdanken. Die Forschungen, die diesem Buch zugrunde liegen, hätten nicht erfolgreich abgeschlossen werden können ohne die Hilfe zahlreicher Menschen, in deren Schuld ich stehe. Sein Entstehen verdankt es aber auch jenen Institutionen, die mich in den letzten Jahren in ihrer Mitte aufgenommen haben: die Université de Picardie-Jules-Verne in Amiens, an der ich längere Zeit gelehrt habe, die Mission historique française en Allemagne, die zu leiten ich das Privileg hatte, das gemeinsam von der École des hautes études en sciences sociales und dem Centre national de la recherche scientifique getragene Centre de recherches historiques, das mir nach meiner Wahl zum Directeur d'études an der EHESS die Ehre erwiesen hat, mir seine Tore zu öffnen, zudem die Bibliotheken des Max-Planck-Instituts für Geschichte und der Georg-August-Universität in Göttingen, die Staatsarchive in Würzburg und Wernigerode sowie – und vor allem – das Archiv des Bischöflichen Geistlichen Kommissariats Heiligenstadt, wo Probst Heinz Josef Durstewitz, Archivar Maik Pinkert und das gesamte Team der Probstei mich mit natürlicher Herzlichkeit empfangen haben. Ihnen allen sei von Herzen gedankt.

Étienne François hat meine Forschungen von Anfang an begleitet. Es fällt mir schwer zu ermessen, was ich ihm in respektvoller und freundschaftlicher Verbundenheit schuldig bin. Die fürsorglichen Ratschläge, die mir Dominique Julia seit fünfzehn Jahren hat angedeihen lassen, haben bis heute einen entscheidenden Anteil an meiner täglichen Arbeit. Auf meinen deutschen Wegen freue ich mich immer wieder, auf die dauerhafte und warmherzige Verbundenheit mit Pierre Monnet und Patrice Veit zu treffen, und Philippe Büttgen weiß, welchen Profit ich aus der anspruchsvollen und scharfsinnigen Zusammenarbeit mit ihm gezogen habe.

Andere mögen mir verzeihen, dass ich hier nur ihren Namen aufzähle. Es ist ein bescheidenes Zeichen des Dankes für das, was sie mir gegeben haben und weiterhin geben: Stéphane Baciocchi, Gérard Béaur, Hans Erich Bödeker, Anne Bonzon, Stefan Brakensiek, Nicholas Brousseau, Isabelle von Bueltzingsloewen, Olivia Carpi, Vincent Demont, Caroline Douki, Pierre-Antoine Fabre, Jeanne Favret-Saada, Laurence Fontaine, Claire Gantet, Jacques Gélis, Martin Gierl,

---

<sup>1</sup> Der Titel des Manuskripts lautete „La distinction confessionnelle dans le Saint-Empire, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles“, 5 Bde., 1.246 Seiten.

Hans Gretsch, Kaspar von Greyerz, Christian Grosse, Juliette Guilbaud, Philippe Hamon, Michaela Hohkamp, Andreas Holzem, Thomas Kaufmann, Denis Laborde, Judith Lyon-Caen, Philippe Minard (dem das Buch seinen Titel verdankt), Natalia Muchnik, Yann Potin, Karine Rance, Olivier Richard, Daniel Roche, David Sabeau, Jürgen Schlumbohm, Jean-Claude Schmitt, Matthias Schnettger, Swantje Schulze, Gerd Schwerhoff, Barbara Stollberg-Rilinger, Bernhard Struck, Jakob Vogel, Michael Werner, Susanne Wiesenthal. Ganz besonders denke ich an die, die uns vor ihrer Zeit verlassen haben: Gérard Gayot, Peter Sahin-Toth, Friederike Wanjura.

Und schließlich gibt es jene, mit denen ich mehr teile als nur das gemeinsame Interesse für das Alte Reich – viel mehr, als ich ihnen zu sagen vermag: Falk Bretschneider, Julien Demade, Guillaume Garner, Jean Solchany – und Anne Saada, deren Freundschaft etwas sehr Kostbares für mich ist und der ich dieses Buch widme.

# Einleitung

„Andreas: Gelobt sey Jesus Christus ihr Herren!

Bernardus: Guten Tag mein Herr!

Andreas: Wie? Warum antwortet der Herr nit auff Catholische Weiß, in Ewigkeit Amen. Dieser Gruß ist ja ein recht Christlicher und Schriftmäßiger [...] Gruß.

Bernardus: Da wissen wir Evangelische zu Mülheim nichts von, und ob er tausendmahl noch so gut wäre, so brauchen wir selbigen doch nit, weil wir mit den Catholischen Gebräuchen nichts zu schaffen haben wollen: und falß ich diesen Gruß gebrauchen wollte, würde ich bey unserm Herrn Prediger in Verdacht kommen und übel anlauffen.“<sup>1</sup>

Diese katholische Streitpredigt eines Kölner Jesuiten aus dem Jahr 1751 macht deutlich, dass der konfessionelle Unterschied in dieser Zeit nicht nur eine Frage theologischer Haarspaltereien war, sondern eine Angelegenheit des Alltags, die sich auf der Ebene der Akteure in gleichermaßen willkürlichen und unausweichlichen Unterscheidungsmerkmalen ausdrückte. Deutsche Katholiken und Protestanten sprachen dieselbe Sprache und lebten oft in unmittelbarer Nachbarschaft, weshalb sie meist schon nach dem Wechseln einiger Worte wussten, mit wem sie es zu tun hatten. Das ist auch heute noch so. Die Formel *Griß Gott* etwa ist zu einem veritablen Erkennungszeichen des Katholizismus geworden, wie so viele andere Zeichen konfessioneller Zugehörigkeit auch, von denen die meisten nicht mehr viel mit dem zu tun haben, was im Katechismus steht. Selbstverständlich werden durch dieses eine Kriterium andere Trennlinien nicht zum Verschwinden gebracht, zum Beispiel die sozialen Bruchlinien der Gesellschaft, aber auch unterschiedliche politische Kulturen. Aber es kommt vor, dass es kraftvoll genug ist, um ihnen allen seinen Stempel aufzudrücken.

## *Unterscheidung und Konfession*

In diesem Buch geht es um die konfessionelle Modalität der Art und Weise, mit der man seinen Platz in der sozialen Welt erkennt und abgrenzt. Warum sage ich „man“? Weil dieser Prozess sozialer Distinktion zu den Dingen gehört, die wir vom Zusammenspiel zwischen dem Individuum und den Gruppen, denen es angehört, erfassen können, sodass er irgendwo zwischen „ich“, „wir“, und „sie“ (im Plural) angesiedelt ist – alles Personalpronomen, die man stilistisch schlecht, aber grammatikalisch bequem durch „man“ ersetzt kann (zumindest solange wir uns in alledem nicht besser auskennen). Warum sage ich „erkennt und abgrenzt“?

---

<sup>1</sup> Zit. nach Küppers-Braun (2000), S. 233.

Weil die Produktion sozialer Unterschiede die Schnittstelle zwischen objektiver Situation und subjektiver Einordnung in die soziale Welt bildet, so dass ihre Wahrnehmung und ihre Bestimmung in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen, das unaufhörlich Handeln und Reaktion auf dieses Handeln miteinander verknüpft. Um ein Beispiel von Pierre Bourdieu aufzunehmen, ist kurz gefasst „der zentrale Gedanke, dass in einem Raum [zu] existieren, ein Punkt, ein Individuum in einem Raum [zu] sein, heißt, sich [zu] unterscheiden, unterschiedlich [zu] sein [...]. Genauer gesagt [...], ein Unterschied, ein Unterscheidungsmerkmal, weiße Hautfarbe oder schwarze Hautfarbe, Taille oder Bauch, Volvo oder 2CV, Rotwein oder Champagner, Pernod oder Whisky, Golf oder Fußball, Klavier oder Akkordeon, Bridge oder Skat [...] wird nur dann zum sichtbaren, wahrnehmbaren, nicht indifferenten, sozial *relevanten* Unterschied, wenn es von jemandem wahrgenommen wird, der in der Lage ist, *einen Unterschied zu machen* – weil er selber in den betreffenden Raum gehört und daher nicht *indifferent* ist und weil er über die Wahrnehmungskategorien verfügt, die Klassifizierungsschemata, den Geschmack, die es ihm erlauben, Unterschiede zu machen, Unterscheidungsvermögen an den Tag zu legen, zu unterscheiden [...]“.<sup>2</sup>

Aus dieser Perspektive heraus ist dieses Buch also nicht so sehr ein Buch über deutsche Geschichte als ein Essay darüber, was es heißt, einen Unterschied zu behaupten. Vielleicht gelingt es ihm umso besser, dieses Ziel zu verfolgen, weil es sich auf einem Gebiet bewegt, auf dem das Selbstverständliche in den Augen eines Franzosen eben nicht selbstverständlich ist. Aber es bleibt dennoch ein geschichtswissenschaftliches Buch, denn es bedient sich, um die Mechanismen der Identität zu beleuchten, der detaillierten Analyse eines räumlich und zeitlich verankerten Kontexts. Und weil es den – für Franzosen – relativ exotischen Fall des frühneuzeitlichen Alten Reichs wählt, kann es französischen Historikern eine andere Sicht auf das anbieten, was ihnen an diesen Mechanismen im Fall Frankreichs als selbstverständlich erscheinen mag. Zwar findet der Vergleich hier implizit statt, beeinflusst aber dennoch das Vorgehen – in der Form eines Vergleichs zwischen verschiedenen Räumen und Zeiten, im Laufe dessen ein selbstverständliches soziales Phänomen (die Identität) durch die Untersuchung einer gänzlich andersartigen Evidenz dekonstruiert wird.

Natürlich ist der Unterschied zwischen Pernod und Whisky nicht das Gleiche wie der Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten. Die Parallele besteht allerdings auch nicht in den Begriffen dieser beiden Alternativen, sondern darin, dass es sich jedes Mal um eine Alternative handelt, die – unabhängig davon, was mit den Begriffen genau gemeint ist (und was in beiden Fällen, wenn auch aus sehr weit auseinander liegenden Gründen, sozial gleichgültig ist) – zu einem Modus sozialer Klassifizierung geworden ist, der Zugehörigkeiten, Gewissheiten, Oppositionen und Werturteile strukturiert. Gemeinsam ist beiden Fällen hinge-

---

<sup>2</sup> Bourdieu (1998), S. 22.

gen, dass diese Verbindungen der Begriffe für die meisten Menschen selbstverständlich sind: Sie sind zu einer sozialen Evidenz geworden. Umso wichtiger ist es deshalb, die Frage zu stellen, wie diese Verbindungen entstanden sind und welche Funktion sie erfüllen.

Im frühneuzeitlichen Alten Reich, und ganz besonders in der Zeit nach dem Westfälischen Frieden (1648), wurde die Koexistenz der beiden religiösen Lager (Katholiken und Protestanten) und der drei Konfessionen („römisch-katholisches“, „Augsburger“ und „reformiertes“ Bekenntnis) zu einem facettenreichen Modus der sozialen Unterscheidung. Deutschland erlebte in jener Zeit eine religiöse Spaltung, die in einem engen Zusammenhang mit seiner politischen Fragmentierung stand. Diese Spaltung war aus einem Bedürfnis nach Reform und Einheit hervorgegangen, hatte jedoch die Form von gegensätzlichen theologischen Aussagen angenommen und fand seine Fortsetzung in seiner engen Verknüpfung mit einer komplexen politischen Struktur: dem Reichsverband. Dabei war ihr *zunächst* durch nichts vorbestimmt, zu einem Kriterium sozialer Klassifizierung zu werden, das es jedem ermöglicht, nahezu sofort im Anderen einen Katholiken oder Protestanten zu erkennen.

Der Begriff „Konfession“ verweist zunächst auf theologische Konstruktionen oder Lehrgebäude, deren Formulierung darauf ausgerichtet ist, dass sich die Gläubigen verbindlich und endgültig zu ihnen bekennen können: Für die Katholiken war dies das Trienter Glaubensbekenntnis (1564), für die Lutheraner das Augsburger Bekenntnis (1530). Das ändert jedoch nichts daran, dass diese Texte zumindest teilweise auch aus der Notwendigkeit heraus entstanden waren, die eigene Position bestimmten politischen Instanzen gegenüber – konkret den Reichsinstitutionen, d. h. vor allem Reichstag und Kaiser – auf den Punkt zu bringen; so wurde etwa das Augsburger Bekenntnis formuliert und entstand der Begriff „Protestant“. Einen Teil ihrer Überzeugungskraft bezogen sie sogar aus dieser politischen Funktion. Denn dadurch, dass man auf diese Texte schwören musste, wurde in kirchlichen Lehrfragen die Einheit der politischen Apparate in den territorialen Fürstentümern hergestellt und verfestigt.

Damit sind wir beim zweiten Sinn des Wortes „konfessionell“ – und dieser ist von grundsätzlicher Bedeutung. Denn er beruht auf jenem spezifischen Bereich des Rechts, das die zivile Koexistenz der Religionen im Alten Reich regelte: dem *Reichskirchenrecht* (später *Staatskirchenrecht*) – und damit also auf der Struktur des Alten Reichs selbst. Dieses war bekanntlich in mehrere Hundert autonome politische Einheiten zersplittert, die reichsunmittelbar waren und als „Territorialstaaten“ oder einfacher „Territorien“ bezeichnet werden. Darunter gab es mächtige wie Sachsen oder Brandenburg und winzig kleine wie die Reichsabtei von Kornelimünster oder die Freie Reichsstadt Rottweil. Einher ging diese Fragmentierung mit dem Überdauern von zentralen Institutionen, welche die symbolische Einheit des gesamten politischen Körpers sicherstellten und vor allem – auch und gerade durch die Tätigkeit der beiden Reichsgerichte – sein inneres rechtliches

Gleichgewicht aufrechterhielten. Der Begriff „konfessionell“ drückt also die enge Bindung an dieses Recht und das Gefüge der zwei „Körper“ auf dem Reichstag (*corpus evangelicorum* und *corpus catholicorum*) aus, in deren Beziehungen zueinander sich eine peinlich genaue Neutralität (wenn es um das Gleichgewicht des Gesamtsystems ging) und eine energisch verteidigte Uniformität (wenn es um jedes einzelne Mitglied ging) vermischten. In diesem Sinne beschreibt der Begriff also das Aufblühen jener Haarspaltereien und Spitzfindigkeiten, die entstanden, weil sich die Bitterkeit in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Konfessionen nicht mehr durch Gewalt und die Vernichtung des Anderen ausdrücken konnte, sondern auf einen Weg aus Tausend kleinen Streitereien umgeleitet wurde. Mit anderen Worten: Das Konfessionelle<sup>3</sup> war gleichbedeutend mit der Ausbreitung des Rechts in jenem Vakuum, das der Mangel an religiöser Einheit zurückgelassen hatte. Die wichtigsten Meilensteine dieser Entwicklung waren die Jahre 1555 (Augsburger Religionsfrieden) und 1648 (Westfälischer Frieden). Damit wird beispielsweise verständlich, dass es im Alten Reich keine konfessionellen Minderheiten gab: Katholizismus, Luthertum und Calvinismus genossen hier eine jeweils gleichberechtigte rechtliche Anerkennung. Von Anfang an baute das Reichskirchenrecht (auf Reichsebene) auf der Verweigerung des Mehrheitsprinzips auf, an dessen Stelle Prinzipien wie die Parität oder die Notwendigkeit des Kompromisses traten. Seine zunehmende Subtilität verdankte es der Sorge, die Einheit des Reichs und die hier herrschende konfessionelle Vielfalt, also Unnachgiebigkeit und Koexistenz, miteinander zu verbinden. Hervorragend illustrieren lässt sich diese Verlagerung der religiösen Konfrontation auf das Gebiet des Rechts etwa mit einer Formulierung des Reichskammergerichts (einem der beiden Höchstgerichte des Alten Reiches): „Religions-Fried non est res spiritualis, sed politica et secularis.“<sup>4</sup> Zwar war jedes territoriale Fürstentum befugt, die konfessionelle Zugehörigkeit der in ihm lebenden Untertanen selbst zu bestimmen, doch beruhte diese Möglichkeit auf dem Reichsrecht und unterlag also zahlreichen Beschränkungen und Ausnahmebestimmungen. Der Ausdruck *cujus regio, ejus religio* – mit

---

<sup>3</sup> Der im frz. Original gebrauchte Begriff „le confessionnel“ meint die Gesamtheit der Regeln und Praktiken, die sich mit dem konfessionellen Unterschied im Alten Reich verbanden – und zwar oft auf einer ganz konkreten, lokalen Ebene, die sich mit der Analyse der Religionsfrieden allein nicht erfassen lässt. Diese Regeln verknüpften die verschiedenen Situationen vor Ort, aber auch die Verhandlungen auf dem Reichstag oder vor den Reichsgerichten miteinander, und bildete nach und nach eine den gesamten Reichsverband erfassende juristische Grammatik aus, deren Konsequenzen sich nicht nur in den Beziehungen zwischen den Reichsständen niederschlugen, sondern auch – und ganz besonders – in denen zwischen den Kirchgemeinden und ihren Obrigkeiten. Der Begriff bezeichnet also ein für die Thesen dieses Buches zentrales Konzept, das mit „konfessioneller Gegensatz“ oder ähnlichen Formulierungen nicht angemessen wiedergegeben wäre. Auch meint er nicht „Konfessionalisierung“ als Ausprägung unterschiedlicher konfessioneller Kulturen. Deshalb wird er hier (analog zu „das Soziale“ oder „das Politische“) mit „das Konfessionelle“ übersetzt (Anm. d. Übers.).

<sup>4</sup> Zit. nach Heckel (1963), S. 310.

dem viel zu oft der Augsburger Religionsfrieden zusammengefasst wird (obwohl er in dessen Bestimmungen überhaupt nicht vorkommt) – stimmte also nur in wenigen Fällen mit der Realität überein.

Diese rechtliche Anverwandlung der konfessionellen Auseinandersetzung hat auch ihre Ausweitung auf zahlreiche Bereiche des Alltags möglich gemacht, wo man auf die dritte Bedeutung des Begriffes „konfessionell“ stößt. Durch einen Prozess des ständigen Ausbalancierens zwischen den zentralen Instanzen und den Territorien sowie zwischen den Territorien untereinander ließ das Alte Reich seine inneren Grenzen und räumlichen Verteilungen in der Form eines feinzisierten Mosaiks erstarren. Das hatte einen entscheidenden Einfluss auf die konkrete, tagtägliche und weiträumige Präsenz der konfessionellen Pluralität und damit auf die Kapazität des Konfessionellen, sich in einen an Einfällen reichen und vielgestaltigen Wettlauf der sozialen Unterscheidung zu verwandeln, der von den Vornamen über den Kalender bis zur Art und Weise reichte, sich „Guten Tag“ zu sagen oder nach Schätzen zu graben. Durch die Existenz von mehr als dreihundert Territorien, die wiederum in ihrem Innern stark fragmentiert waren, wurde die – politische oder konfessionelle – Grenze zu einer allgegenwärtigen Realität, die sich nahezu überall in das Arsenal jener Markierungen einschrieb, mit deren Hilfe man seine Identität zum Ausdruck brachte.

### *Identität*

Es hieße nun, einer Illusion zu erliegen, wenn man sich an die Rekonstruktion einer langen Dauer des Konfessionellen machen wollte. Dass wir uns heute über bestimmte Formen des Grüßens wundern, stellt nicht etwa – im Sinne eines rückwärtsgewandten Determinismus – einen Schlusspunkt dar, auf den diese Untersuchung zuliefe. Vielmehr ist dieses Wundern ihr Ausgangspunkt, aus dem sich eine Entscheidung (das Konfessionelle weniger entlang seiner dogmatischen, geistlichen oder kirchlichen „Inhalte“ zu untersuchen, sondern vor allem in seinen räumlichen und sozialen Dimensionen) und eine Frage (nach den Umständen, unter denen die Modalitäten des sozialen Zusammenhalts und die Marker des Konfessionellen aufeinandertrafen) ergeben. Diese Entscheidung und diese Frage finden ihren Niederschlag im Ausdruck „konfessionelle Identität“.

Um die Verankerung des konfessionellen Faktors in den Selbst- und Fremdwahrnehmungen der Akteure auszudrücken, ließe sich freilich auf mehrere Begriffe zurückgreifen. „Identität“ stößt dabei nicht unbedingt auf mehr Zustimmung als andere. Der Ausdruck ist mit Mehrdeutigkeiten belastet und derart zum kommoden Stützwerk von allen möglichen Forderungen mutiert, dass es schwer geworden ist, ihn analytisch zu verwenden. Dazu trägt bei, dass das Wort sowohl im Deutschen als auch im Französischen („identité“) auf zwei scheinbar gegensätzlichen Wegen in die wissenschaftliche Sprache eingegangen ist, nämlich einerseits durch die Psychologie (wo es die konstruierte und dynamische Kohärenz



eines Individuums ausdrückt) und andererseits durch die Geographie und die Ethnologie (wo der Begriff stärker in der Nachbarschaft zu Determinismus und sozialer Gruppenbildung steht). Auch fügt die Ergänzung durch das Adjektiv „konfessionell“ der ersten Mehrdeutigkeit des Substantivs „Identität“ eine zweite hinzu: Versteht man darunter das, was von den Obrigkeiten festgelegt und im Streben nach Uniformität allen Untertanen auferlegt wird oder gebraucht man das Wort im Gegenteil um zu verfolgen, welcher Grad von Autonomie das Verhalten der Akteure und sozialen Gruppen im Verhältnis zu den religiösen Vorschriften prägte?

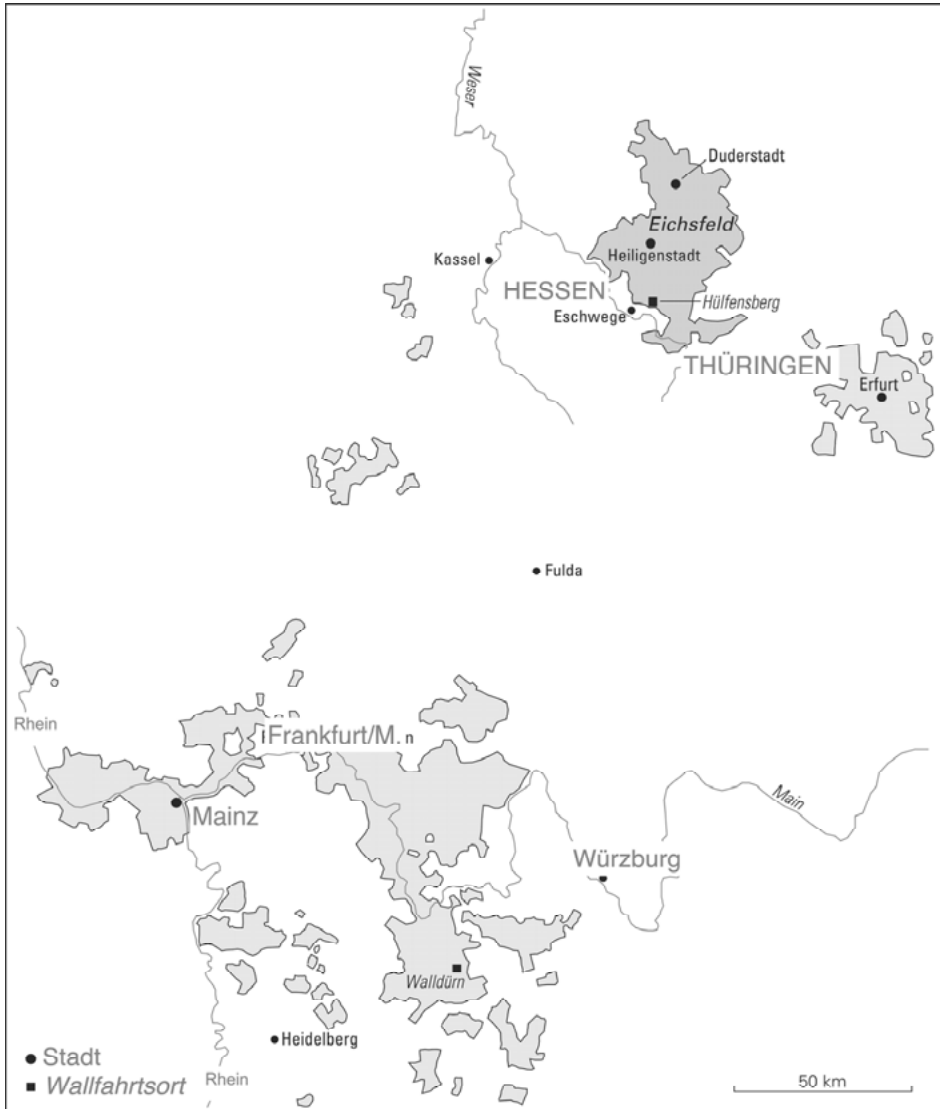
Gerade die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Identität“ ist vielleicht seine Stärke. In diesem Buch jedenfalls wird er aus genau diesem Grund verwandt. Will man den Schnittpunkt erfassen, den das Konfessionelle bei der Produktion sozialer Unterschiede in so verschiedenen Bereichen wie dem Recht, dem Lokalpatriotismus, dem Spott oder dem Frondienst markiert, sollte man sich lieber mit einem geländegängigen Konzept ausrüsten, auch wenn es vielleicht etwas rustikal erscheint. Denn wichtig ist dabei nur eines: die Identität nicht (oder nicht allein) für das zu halten, was sie gern sein möchte, nämlich eine unveränderliche Größe, die für die einen selbstverständlich ist und die anderen ausschließt. Vielmehr geht es darum, genau dieses „Sein-Wollen“ ernst zu nehmen und mit all dem, was es nährt und was sich ihm entgegenstellt in einen Zusammenhang zu bringen, also mit all jenen gegensätzlichen Elementen, die gleichermaßen seine Bestätigung einfordern und seine Evidenz dementieren. Die „konfessionelle Identität“, von der wir in diesem Buch ausgehen, wird demnach nicht als etwas Wesenhaftes verstanden, sondern als eine Spannung, nach der wir zwischen einer „von oben“ auferlegten Uniformität und ihrer „von unten“ vollzogenen Aneignung durch eine Gesellschaft, die sich mit sich selbst beschäftigt, suchen werden. Mit diesem Vorgehen ist die Hoffnung verbunden, die Modalitäten des Zusammentreffens zwischen religiöser Zugehörigkeit und der Struktur sozialer Gruppen besser zu verstehen. Damit folgen wir einer Überlegung von Laurence Fontaine: „Sich bewusst zu machen, dass sich die Individuen den eingeforderten sozialen Identitäten anschließen oder sie als aufoktroyiert zurückweisen (selbst wenn die Akteure sie zu ihrem eigenen Vorteil zu nutzen wissen), eröffnet Perspektiven auf den Gebrauch des Konzepts, die erheblich interessanter sind. Es wird so zu einem Werkzeug, um individuelle und kollektive Dimensionen miteinander in Verbindung zu bringen, indem man das Individuum in seinen Handlungen beobachtet.“<sup>5</sup>

Welche Vorgehensweise genau bietet sich dafür an? Leitend für die vorliegende Untersuchung der konfessionellen Identität ist die Ablehnung von drei Perspektiven, die sich mit den Stichworten Unveränderlichkeit, Norm und Exzess umschreiben lassen:

---

<sup>5</sup> Fontaine (2003), S. 145.

1. Die Ablehnung von Verallgemeinerung und Unveränderlichkeit hat zunächst dazu geführt, dass dieses Buch eine auf eine recht kurze Zeitspanne beschränkte Regionalstudie geworden ist. Natürlich ist es möglich, konfessionelle Identität als etwas Selbstverständliches zu definieren, das sich in einfachen Akten wie dem eingangs angesprochenen „Guten-Tag“-Sagen manifestiert. Was selbstverständlich ist, muss jedoch nicht ausgesprochen werden, weshalb man die Quellenrecherche dann darauf beschränken kann, im Ozean der Dokumente nach Anmerkungen, Einschüben und Gedankenassoziationen zu suchen, die die Begegnungen von Alltag und sozialer Zugehörigkeit markieren. Eine solche Suche verleitet jedoch womöglich dazu, die präzisen Kontexte zu unterschätzen, in denen sich die konfessionelle Identität jeweils ausdrückt. Diese wäre dann nämlich „zwischen den Zeilen“ zu suchen und – in unserem konkreten Fall – eher wie der Gesteinsaufschluss eines „Katholisch-Seins“ zu begreifen, d. h. als eine den Quellen, die die Erscheinungsformen der konfessionellen Identität erst zugänglich machen, gewissermaßen fremde Mentalität. Das Risiko wäre dann sehr groß, die immer wieder wechselnden Bedingungen des Ausgesagten zum Verschwinden zu bringen und sich allein auf die auf ihre Invarianz reduzierten Aussagen zu verlassen. Aus diesem Grund erschien es notwendig, die Untersuchung der Identität von einem Kontext ausgehen zu lassen, der präzise genug ist, um die Dialektik zwischen Identität und Akteursstrategien voll zum Tragen kommen zu lassen. In Erinnerung an das, was sich aus den Debatten um die Mikrogeschichte hat lernen lassen, heißt das nichts anderes, als die möglichst genaue Beobachtung zur Voraussetzung für das Aufdecken allgemeiner Mechanismen zu machen. Deshalb erzählt dieses Buch, zeitlich begrenzt durch die Spanne der aufgeklärten Reformen im Bereich der religiösen Praxis, von einer kleinen katholischen Region in Thüringen: dem Eichsfeld, einer etwa 1.000 Quadratkilometer großen, ländlich geprägten Gegend, die am Ende des 16. Jahrhunderts rekatholisiert wurde und fortan eine katholische Enklave im in der östlichen Mitte Deutschlands gelegenen und mehrheitlich protestantisch geprägten Thüringen bildete. Im Laufe der Untersuchung werden wir Gelegenheit dazu haben, genauer auf die zahlreichen Besonderheiten dieser Gegend einzugehen. Bereits hier lässt sich festhalten, dass sie ein repräsentatives Beispiel für die territoriale Zersplitterung des Alten Reichs war: Das Eichsfeld gehörte als Exklave zu einem der wichtigsten, wenn auch am Ende des 18. Jahrhunderts nur 300.000 Einwohner zählenden Territorialstaats: des Kurerzbistums Mainz, das (wie ein Achtel des gesamten Reichs) von einem Fürstprälaten regiert wurde. Die beiden folgenden Karten zeigen die Lage des Eichsfelds im Kurfürstentum Mainz und die Region selbst, insbesondere die beiden Städte (die Hauptstadt Heiligenstadt und Duderstadt) sowie zahlreiche Dörfer, deren Namen im Buch immer wieder auftauchen werden.



Karte 1: Das Kurfürstentum Mainz (mit dem Fürstentum Eichsfeld) nach 1648

Quelle: nach Schindling und Ziegler (1992), S. 60



Karte 2: Das Eichsfeld zwischen 1648 und 1803

2. Die zweite Ablehnung besteht darin, sich in der Untersuchung nicht von der konfessionellen Norm leiten zu lassen. Darüber nachzudenken, was es heißt, katholisch zu sein, mag dem einen oder anderen in der Tat recht unnützlich erscheinen – steht die Antwort doch in allen Katechismen. Natürlich gäben Dogma, Orthopraxie und institutioneller Apparat eine hinreichende *Definition* des Katholizismus (oder jeder anderen Konfession). Allerdings würde die Frage in diesem Fall nicht mehr lauten, was es bedeutet, katholisch zu sein, sondern in welchem Maße man es in Abhängigkeit von dem Programm ist, das von dieser Definition vorgegeben wird. In diesem Buch geht es, im Gegenteil, aber nicht darum herauszufinden, ob die Bauern des Eichsfelds gute oder schlechte Katholiken waren. Vielmehr sollen die Bereiche umrissen werden, in denen das Katholisch-Sein zu einem integralen Bestandteil des Verhältnisses zu sich selbst und zu den Anderen geworden ist. Bestimmte religionsgeschichtliche Fragen wurden deshalb ganz bewusst außer Betracht gelassen. Unser Ansatz ist zum einen enger gezogen als eine religionsgeschichtliche Untersuchung im eigentlichen Sinne, und zum anderen greift er weiter aus. Auch setzt er eine gewisse Naivität voraus, die darin besteht, sich für einen religiösen Aspekt nur dann zu interessieren, wenn er sich als ein soziales Problem stellt.

3. Die dritte Ablehnung schließlich betrifft jede Form der Übertreibung. Damit sollen zwei Gefahren gebannt werden: Die erste ist mit der voluntaristischen Dimension verbunden, die einen der Aspekte der Identität ausmacht. Betrachtet man sie im Licht der Vorschriften, die diejenigen erlassen, die die Identität durchsetzen wollen, oder der Forderungen, die diejenigen erheben, die sich in der Identität wiedererkennen, dann kann sie durchaus als ein Teil erscheinen, der für das Ganze der sozialen Gruppe steht. Genau darin besteht sogar ihre Kraft, denn die Behauptung einer gemeinsamen Identität reduziert die Gruppe auf einen gemeinsamen Nenner. Die zweite Gefahr beruht abermals auf den Eigenheiten der Quellenforschung zu diesem Thema: Es geht hier darum, Indizien aufzudecken, die davon zeugen, dass sich die Akteure mit der konfessionellen Zugehörigkeit identifiziert haben. Dadurch wird die Versuchung groß, alles andere zu vergessen und überall nur noch konfessionelle Identität zu sehen (und zwar umso mehr, als die Ausgangshypothese ja gerade darin besteht, sie überall zu suchen, sei es in den Formen des Grüßens oder im Lokalpatriotismus). Gerade der ambivalente Charakter des Wortes „Identität“ kann hier als ein Schutzschild dienen. Zwischen dem, was als für alle verbindlich vorgegeben wird, und dem, was ein jeder selbst daraus macht, besteht eine Spannung, von der ausgehend der Begriff dazu einlädt, sich auch für die Randbereiche zu interessieren, für die Fehlschläge oder (tiefergehend noch) für jenen Bodensatz an Unentschlossenheit, von dem jede Identitätsbehauptung die Akteure loszulösen sucht. Wir werden uns deshalb bemühen, die konfessionelle Identität nicht als ein Resümee des religiösen Lebens oder der sozialen Zugehörigkeit zu betrachten, sondern im Gegenteil ihren wandlungs- und anpassungsfähigen Platz in einer deutlich komple-

xeren Gesamtheit von Interaktionen, Diskontinuitäten und Eigenheiten zu untersuchen.

Mit welchen Quellen lässt sich das Verhältnis zwischen ländlicher Bevölkerung und konfessioneller Zugehörigkeit am besten erforschen? Das Kurfürstentum Mainz ist im Jahr 1803 von der Landkarte verschwunden, wobei seine Archivbestände auf die Fürstentümer verteilt wurden, die auch sein Territorium unter sich aufgeteilt hatten. Der in Würzburg aufbewahrte Restbestand hat im Zweiten Weltkrieg empfindliche Verluste erlitten und enthält nur noch wenige Dokumente, die das Eichsfeld betreffen. Der wesentliche Teil der Archivbestände des kurmainzischen Statthalters und der lokalen Regierung Heiligenstadt ging auf die preußische Provinz Sachsen über und wird heute am Standort Wernigerode des Landesarchivs Sachsen-Anhalt, Abteilung Magdeburg aufbewahrt. Quellen, die sich mit der Störung der öffentlichen Ordnung durch konfessionelle Konflikte oder mit konfessionellen Reibereien zwischen benachbarten Territorien beschäftigen, finden sich heute also in Wernigerode. In der Mehrheit der Fälle aber hängen die religiösen Angelegenheiten von einer besonderen kirchlichen Instanz im Eichsfeld ab, dem Erzbischöflichen Geistlichen Kommissariat, das seinen Sitz zunächst in Duderstadt und ab 1781 in Heiligenstadt hatte und nicht nur für die Kirchenzucht und die Liturgie zuständig war, sondern auch für alles, was mit dem Konfessionsrecht<sup>6</sup> zu tun hatte. Der Umzug von 1781 hat auch hier Spuren in den Archivbeständen hinterlassen, zumal es nicht der letzte war, den die Archivalien über sich ergehen lassen mussten (auch der letzte, im Jahr 1941, hat Schäden verursacht). Aktuell werden die Bestände in der Propsteipfarrei St. Marien in Heiligenstadt aufbewahrt, dem Sitz des Kommissariats.<sup>7</sup> Dem Kommissarius, der uns bereitwillig die Tür geöffnet hat, sei an dieser Stelle ausdrücklich gedankt. Geordnet sind die Archivalien zum Teil thematisch, zum Teil geographisch (nach Pfarrgemeinden); auch sind sie vielfach nur oberflächlich erschlossen, so dass sie regelmäßig Überraschungen bereithalten. Nicht ausgewertet wurden für diese Studie die Rechnungsbücher der Kirchgemeinden (die einer eigenständigen Untersuchung bedürfen) und die Protokolle der Sitzungen des Kommissariats (die nur summarische Informationen enthalten). Übrig blieb so für die vertiefte Analyse ein recht disparates Ensemble von Schriftwechseln zwischen den Gemeinden (Pfarrer oder einzelne Gemeindeglieder) und dem

---

<sup>6</sup> Der im frz. Original gebrauchte Begriff „droit confessionnel“ ist ein Neologismus, der auf die fundamentale rechtliche Durchdringung konfessioneller Konflikte im Alten Reich abhebt. Er meint also nicht das Kirchenrecht der jeweiligen Konfessionen, sondern vor allem die durch das Reichsrecht vermittelte Beziehung zwischen ihnen. Am nächsten kommt ihm deshalb die Übersetzung „Reichskirchenrecht“. Um jedoch deutlich zu machen, dass es sich dabei nicht nur um eine Frage der Reichsverfassung handelte (z. B. in der Form der Religionsfrieden), sondern um ein Feld der Auseinandersetzung, das vornehmlich lokal und auch von den konflikthaften Beziehungen zwischen den Gemeinden und ihren Obrigkeiten geprägt war, wird er hier mit „Konfessionsrecht“ übersetzt (Anm. d. Übers.).

<sup>7</sup> Zum Archiv vgl. Pinkert (2000).

Kommissariat sowie zwischen dem Kommissariat und der ihm unmittelbar vorgesetzten Behörde, dem Generalvikariat in Mainz.

### *Zwischen Konfessionalisierung und Ethnologie, zwischen Frankreich und Deutschland*

In Deutschland situiert sich die Untersuchung des Konfessionellen am Schnittpunkt von mehreren Disziplinen, die sich stark voneinander abgrenzen. Diese Aufteilung wird zum Teil von den jeweiligen institutionellen Positionen innerhalb des universitären Feldes bestimmt und drückt sich auch in unterschiedlichen wissenschaftlichen Traditionen aus. Eine erste dieser Disziplinen ist die Kirchengeschichte, die von den Theologischen Fakultäten abhängt, die in Deutschland Teil der öffentlichen Hochschulen sind. Vertreter dieses Fachs untersuchen vor allem die Aufklärungstheologie, wobei ihr Blick meist auf die normative Seite der religiösen Erscheinungen gerichtet bleibt. Eine zweite wichtige Tradition ist die Landesgeschichte, deren starker institutioneller Einfluss sich auch dadurch erklärt, dass sie die Geschichte von Ländern untersucht, in deren Kompetenz die Schul- und Hochschulbildung fällt. Was in diesem Bereich an Forschungsergebnissen entsteht, wird von Allgemeinhistorikern gern ignoriert; wenn man sich für die konkreten Details von Grenzziehungen und konfessionellen Ordnungen interessiert, sind sie aber unverzichtbar. Die Volkskunde bildet eine dritte Tradition. In ihren Anfängen hatte sie Etliches mit den Vertretern der französischen Folkloreforschung (*folkloristes*) gemeinsam, heute ist sie aber viel stärker historisch orientiert als die französische Ethnologie. In ihren Kompetenzbereich fallen etwa die frühneuzeitliche katholische Frömmigkeitspraxis und insbesondere die Wallfahrten. Die vierte Tradition ist schließlich die „allgemeine Geschichte“, wie sie in den geschichtswissenschaftlichen Fakultäten gelehrt und praktiziert wird. Natürlich schaut man als Historiker erst einmal auf die dort produzierten Resultate – wobei nicht zu vergessen ist, dass (wie durch ein stillschweigendes Übereinkommen) die Felder, die von den eben genannten Traditionen abgedeckt werden, dort kaum erforscht werden.

Diese Verteilung nach Disziplinen muss man im Kopf behalten, wenn man sich einem Konzept zuwendet, das zunächst von Allgemeinhistorikern formuliert wurde und für sie (und seit einigen Jahren auch für einen Teil der Kirchenhistoriker) den Rahmen für die Erforschung der Kirchengeschichte ausmacht: die Konfessionalisierung. Von seinen Ursprüngen her hat das Konzept bis heute eine generalisierende Perspektive beibehalten, aber auch eine politische Farbgebung und den Anspruch, eine gesamte Epoche zu bezeichnen. Was in Frankreich als *époque moderne* (Frühe Neuzeit) bezeichnet wird, hat in Deutschland tatsächlich erst in den letzten vierzig Jahren den Status eines eigenständigen Forschungsfelds errungen.<sup>8</sup> Begleitet

---

<sup>8</sup> Vgl. für einen allgemeinen Überblick Schulze (2005).

wurde dieser institutionelle Emanzipationsprozess von dem Wunsch nach konzeptioneller Rechtfertigung – und das Konzept der Konfessionalisierung ist das Leuchtturmprojekt dieses Unternehmens, war mit ihm doch die Absicht verbunden, der bislang nur wenig im Fokus der Historiker stehenden Zeitspanne zwischen der Konsolidierung der reformatorischen Bewegungen (um 1530) und dem Westfälischen Frieden (1648) eine eigene Spezifität und historische Rolle zu verleihen.

Um ihr einen Namen zu geben, hatte schon Ernst Walter Zeeden in den 1950er-Jahren von „Konfessionsbildung“ gesprochen. Bereits in seiner Definition spielten Kirchen und Staat eine entscheidende Rolle.<sup>9</sup> Durchgesetzt hat sich jedoch nicht dieser Begriff, sondern ein Neologismus, den bislang niemand treffender definiert hat als Heinz Schilling in einem Artikel von 1988:

„Konfessionalisierung“ meint einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte, und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personell und fragmentiert, sondern institutionell und flächenmäßig organisiert war. Auch mit der zeitlich parallel verlaufenden Entstehung moderner kapitalistischer Wirtschaftssysteme ergaben sich gewisse Wechselwirkungen.“<sup>10</sup>

Damit war ein umfangreiches Programm umrissen, dessen verdienstvolle Beiträge nur unterstrichen werden können: Gegen die disziplinäre Abschottung hat das Konzept der Konfessionalisierung den Frühnezeit-Historikern erstens die Möglichkeit eröffnet, die religiöse Dimension in das traditionelle Feld ihrer Forschungsfragen (nämlich die Politikgeschichte und die allgemeine Geschichte der Zivilisation) zu integrieren und auf diese Weise einen vertieften Dialog mit den Kirchenhistorikern sowie zwischen Historikern des Katholizismus und Historikern des Protestantismus zu initiieren (eine Begegnung, die bis heute in Deutschland nicht selbstverständlich ist). Dieser Dialog vollzieht sich nicht ohne Vorbehalte und Schwierigkeiten, aber er darf heute als unumkehrbar angesehen werden. Ein zweiter entscheidender Beitrag lässt sich an der Begriffsbildung „Konfessionalisierung“ selbst festmachen, die auf zwei weitere Begriffe verweist, die das für die deutsche Geschichtswissenschaft grundlegende Nachdenken über die Entstehung der Moderne dominieren: Modernisierung und Sozialdisziplinierung. Hinter der lexi-

---

<sup>9</sup> Etwa in einem später publizierten Vortrag auf dem Historikertag 1956: „Unter Konfessionsbildung sei also verstanden: die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform. Zugleich ihr Ausgreifen in die christliche Welt des frühneuzeitlichen Europas; ihre Abschirmung gegen Einbrüche von außen mit den Mitteln der Diplomatie und Politik; aber auch ihre Gestaltung durch außerkirchliche Kräfte, insonderheit die Staatsgewalt.“ Zeeden (1985), S. 69.

<sup>10</sup> Schilling (1988), S. 508 des Neudrucks von (2002). Vgl. auch die Überlegungen des anderen Urhebers des Konzepts, in diesem Fall zur katholischen Konfessionalisierung: Reinhard (1995).



kalischen Verwandtschaft versteckt sich eine tiefer gehende Parallele, die es möglich macht, die Kirchengeschichte (und nicht nur die Geschichte des Säkularisierungsprozesses) in die Grundzüge der Herausbildung der Moderne zu integrieren. Das Konzept der Konfessionalisierung hat es der deutschen Geschichtswissenschaft also erlaubt, die Geschichte des Verhältnisses zur Religion anders als kirchengeschichtlich zu thematisieren.

Über das Wesen dieses Verhältnisses gehen die Meinungen allerdings auseinander. Kritische Stimmen zum Konzept der Konfessionalisierung betreffen vor allem drei Punkte: Erstens ist strittig, ob das Verhältnis zur Religion von oben aufkrotyiert oder von unten konstruiert worden ist; zweitens wird die Frage nach dem Stellenwert einer allen drei christlichen Konfessionen gemeinsamen gesellschaftlichen Logik und nach den Eigenheiten jeder einzelnen Konfession aufgeworfen; und drittens schließlich diskutiert man die Chronologie des Konfessionalisierungsprozesses.

Die Diskussion zum ersten Punkt erreichte 1997 in der *Historischen Zeitschrift* ihren Höhepunkt. In seiner Rezension einer Neuerscheinung sprach sich Heinz Schilling dagegen aus, die verallgemeinernde Perspektive des Konzepts aufzugeben und stattdessen „Selbstregulierung“ und die lokale Ebene in den Rang von prinzipiellen Antriebskräften der Konfessionalisierung zu erheben.<sup>11</sup> In der darauffolgenden Ausgabe plädierte der Autor des von Schilling besprochenen Buches, Heinrich Richard Schmidt, hingegen dafür, die „etatistische“ Perspektive aufzugeben und die kommunale Ebene zum entscheidenden Erklärungsfaktor für die Herausbildung der Konfessionen zu machen.<sup>12</sup> Ein genauerer Blick zeigt, dass die Positionen gar nicht so weit auseinanderlagen, wie es anfangs scheinen mochte (Schilling etwa sprach von einer „Art Zangenbewegung“ zwischen „oben“ und „unten“<sup>13</sup>). Trotz solcher Nuancen hatte die Kontroverse von 1997 jedoch zur Folge, dass sich die Debatte auf den vermeintlichen Gegensatz zwischen „oben“ und „unten“ festbiss. Gallige Züge nahm die Auseinandersetzung dabei auch deswegen an, weil sie mit dem Kampf zwischen Anhängern einer sich auf die Tradition der Bielefelder Schule<sup>14</sup> berufenden „Gesellschaftsgeschichte“ und Vertretern einer „anthropologischen“ Perspektive, die an das Erbe der „Kulturwissenschaften“ anschloss, zusammenfiel.

---

<sup>11</sup> Schilling (1997).

<sup>12</sup> Schmidt (1997).

<sup>13</sup> Schilling (1997), S. 679-680.

<sup>14</sup> Mit dem Gattungsbegriff „Bielefelder Schule“ bezeichnet man die deutsche Variante einer Erneuerung der Sozialgeschichte, wie sie sich in den 1970er-Jahren insbesondere unter der Führung von Hans-Ulrich Wehler an der Universität Bielefeld vollzog. Gekennzeichnet war sie durch ihre anspruchsvolle Begriffsarbeit (die ihre Anregungen vor allem aus dem Werk Max Webers bezog), das Nachdenken über die bedeutenden sozialen Gruppenbildungen und die Rolle institutioneller Rahmensetzungen sowie eine kritische und die „Moderne“ (also die Zeit ab etwa 1750) privilegierende Hinterfragung der Eigenheiten der deutschen Geschichte. Für einen kurzen Überblick auf Französisch vgl. Maurer (1988).

Der zweite Kritikpunkt betraf die Besonderheit jeder einzelnen Konfession. In der Tat betont das Konzept der Konfessionalisierung nicht die Unterschiede, sondern die Parallelen zwischen den drei großen christlichen Konfessionen. Es geht davon aus, dass die in Gang gesetzten Mechanismen von Disziplinierung und Pädagogik sowie die Strukturierung von Gesetzgebung und Diplomatie entlang der konfessionellen Notwendigkeiten im Wesentlichen die gleichen waren. Allerdings haben sich die Konfessionen auch durch eine Vorgehensweise herausgebildet, die auf Gegensätzlichkeit und Differenzierung beruhte, was offensichtlich wenig kompatibel mit einer solchen Sichtweise ist. Deshalb war es vielleicht nötig, eine andere Perspektive einzunehmen und den Wunsch nach Abgrenzung zu einem konstitutiven Element des Konfessionalisierungsprozesses zu machen, womit die Frage nach der Wahrheit und der Definition des Irrtums wieder in die Problematik der konfessionellen Auseinandersetzung integriert wurde. Der beste Anwalt einer solchen Wende ist deshalb – wenig überraschend – ein Kirchenhistoriker: Thomas Kaufmann hat mit seinen Studien aufgezeigt, wie stark theologischer Diskurs, Disziplinierungsanstrengungen und schulische Bildung, aber auch die Konstruktion von Gruppenkultur und Gruppengedächtnis von der Sorge getragen wurden, sich zu unterscheiden, die der eigenen Konfession immanente Wahrheit zu definieren und unaufhörlich eine Einheit gegen „die Anderen“ zu bilden.<sup>15</sup> Bei ihm werden also Kontroverstheologie und die Sorge um den Unterschied, die für die bisherige Forschung lediglich abgeleitete Äußerungen des eigentlichen Geschehens waren, zu wesentlichen Elementen des Gesamtprozesses.

Den dritten Reibungspunkt stellte schließlich die Verschiebung der chronologischen Grenzen der Konfessionalisierung dar. Für die meisten Historiker markiert das Jahr des Westfälischen Friedens (1648) den Endpunkt des Prozesses – jedenfalls dann, wenn man ihn bevorzugt aus seinen normativen Aspekten heraus beleuchtet, sich ihm also vor allem anhand von legislativen Quellentexten nähert und die konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen den Territorien als die wichtigsten Äußerungen seiner Umsetzung versteht. Eine solche Konzeption aber wird seit einiger Zeit hinterfragt. Als Beispiel mögen zwei wichtige Forschungsüberblicke dienen, mit denen Anton Schindling<sup>16</sup> und Helga Schnabel-Schüle<sup>17</sup> darauf aufmerksam gemacht haben, dass sich die katholische Konfessionalisierung (der die Forschung bislang deutlich weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat) in einem erheblich langsameren Rhythmus vollzogen hat. Beide haben deshalb vorgeschlagen, die Erforschung des Konfessionalisierungsprozesses

---

<sup>15</sup> Kaufmann (2003). Auf einem höheren Reflexionsniveau nimmt Thomas Kaufmann dabei ältere Stimmen auf, die für eine stärkere Berücksichtigung von Diversität geworben hatten, aber auch für die Erarbeitung von differenzierter argumentierender Typologien und für ein stärkeres Augenmerk auf die konfessionellen Randbereiche und *no man's lands*. Vgl. etwa Ziegler (1995), Schindling (1997), Conrad (1997-1998).

<sup>16</sup> Schindling (1997), S. 24 und S. 31 f.

<sup>17</sup> Schnabel-Schüle (1999).

chronologisch nach vorn zu verlängern, um so seiner progressiven Verankerung in der Bevölkerung besser gerecht zu werden. Zwei wichtige Fallstudien (von Marc Forster zum Bistum Speyer<sup>18</sup> und Andreas Holzem zum Bistum Münster<sup>19</sup>) scheinen ihnen darin Recht zu geben. Für eine zugleich methodologische, thematische und chronologische Erweiterung des Konfessionalisierungsbegriffs hat sich aber vor allem ein französischer Historiker stark gemacht: Étienne François. Dieses Programm hat er mit einer Arbeit umgesetzt, die die konfessionellen Identitäten in Augsburg untersucht, exakt im Jahr 1648 einsetzt und die Konfessionalisierung mit einer „anthropologische[n], soziale[n] und kulturelle[n] Dimension“ verbindet, „die über den eigentlichen religiösen Bereich weit hinausgeht und seine Fortdauer bis in unsere Tage [...] erklärt“.<sup>20</sup>

Die Position von Étienne François ist typisch für den Blick französischer Historiker auf den Konfessionalisierungsprozess im frühneuzeitlichen Deutschland. Zwei Umstände sind ihnen bei der chronologischen und thematischen Durchdringung dieses Forschungsfeldes zugute gekommen: Erstens neigen sie anders als ihre deutschen Kollegen stärker dazu, das Religiöse in einen sozialgeschichtlichen Ansatz zu integrieren, und zweitens sind sie weniger daran gewöhnt, das Jahr 1648 als eine Hauptzäsur der frühneuzeitlichen Geschichte zu betrachten. Beide Aspekte sind im Übrigen miteinander verbunden, denn gerade durch die Aufmerksamkeit für die Praktiken der Bevölkerungsmehrheit und deren langsame Entwicklung wird die chronologische Schwelle von 1648 aufgeweicht. Hinzu kommt der Rückgriff auf nicht-normative Quellen, die sich eventuell seriell auswerten lassen.<sup>21</sup> Außerdem widmet die französische Forschung dem Raum besondere Aufmerksamkeit. Wenn man als Historiker – wie in Frankreich – an eine enge disziplinäre Verwandtschaft von Geschichte und Geografie gewöhnt ist, erscheint ein solches Interesse selbstverständlich. Von vielen deutschen Kollegen hingegen wird es nach wie vor als problematisch, wenn nicht sogar als suspekt angesehen, auch wenn der *spatial turn* in den letzten Jahren in Deutschland eine gewisse Raumbegeisterung entfacht hat (die oft genug jedoch eher oberflächlich geblieben ist).

In Kombination dieser verschiedenen Vorgehensweisen hat Étienne François als einer der ersten vorgeschlagen, die Konfessionalisierungsforschung über das Jahr 1648 hinaus auszudehnen und dabei Fragen nach der Identitätsbildung stärker einzubeziehen. Schon 1983 schrieb er: „Diese wenigen Bemerkungen führen

---

<sup>18</sup> Forster (1992), S. 118: „Erst nach 1650 begann die Bevölkerung des Bistums damit, ein starkes konfessionelles Bewusstsein auszubilden.“ Vgl. auch S. 55 und S. 247.

<sup>19</sup> Holzem (2000), der sogar vorschlägt, die Epoche der Aufklärung zu einer eigenständigen Phase der katholischen Konfessionalisierung zu machen, nämlich der vierten und konfliktreichsten. Siehe bes. S. 410 und S. 467-470.

<sup>20</sup> François (1991), S. 12.

<sup>21</sup> Möglich wird so beispielsweise, die Frage nach dem Platz des Konfessionellen in der Gesamtgesellschaft neu zu stellen. Vgl. zur konfessionellen und sozialen Sonderrolle eines Teils des rheinischen Adels Duhamelle (1998a).

dazu, die Stichhaltigkeit der traditionellen These infrage zu stellen, der zufolge die Ära des konfessionellen Zeitalters in Deutschland von den Westfälischen Friedensverträgen beendet worden sei. [...] Muss nicht vielmehr angenommen werden, dass die Entpolitisierung des konfessionellen Bereichs von einer Vertiefung des kulturellen und existentiellen Grabens abgelöst wurde, der die Konfessionen voneinander trennte?<sup>22</sup> Dieses Programm stützte sich beispielsweise auf eine quantitative Untersuchung der Büchereien in der Stadt Speyer (die sich zunächst auf das 18. Jahrhundert beschränkte).<sup>23</sup> Weiter ausgebaut wurde es durch die Arbeit zu den konfessionellen Identitäten in Augsburg, für die Étienne François u. a. auf eine serielle Analyse quantitativer Indikatoren zurückgegriffen hat. Darunter war auch die Verteilung der Vornamen, mit der sich besonders gut illustrieren ließ, welche Bedeutung die Zeit nach 1648 für die Ausdifferenzierung des Konfessionellen hatte – und zwar gleichermaßen auf der individuellen und familiären Ebene wie auch in den Selbstbildern und der Konstruktion von Unterschieden gegenüber den Anderen.<sup>24</sup>

Auch die Arbeiten von Gérald Chaix haben ihren Beitrag geleistet, um eingeführte Chronologien infrage zu stellen, diesmal in die andere Richtung: Seiner Argumentation zufolge ist der Grund für eine Ausweitung der Konfessionsforschung auf das 18. Jahrhundert nicht automatisch in einer „Verspätung“ der katholischen Konfessionalisierung zu suchen, lässt sich diese als Phänomen doch bereits frühzeitig nachweisen.<sup>25</sup> Die Forschungen von Patrice Veit wiederum beschäftigen sich mit Frömmigkeitspraktiken und greifen mit Gesangsbüchern und Leichenpredigten auf besondere Quellengattungen zurück, die es ermöglichen, bis ins 18. Jahrhundert hinein die zunehmende Durchdringung der intimsten Bereiche des Alltagslebens durch die lutherische Frömmigkeit zu verfolgen.<sup>26</sup> Auch Marie Drut-Hours bindet ihre Studien zur Geschichte der Aufklärung eng an den konfessionellen Faktor.<sup>27</sup> Dass die Konstruktion einer Erinnerungskultur um den Westfälischen Frieden in dieser Entwicklung ebenfalls ein wichtiges Element bildet, hat Claire Gantet aufgezeigt, die die Geschichte dieser Kultur bis zum Ende des Alten Reichs nachgezeichnet hat.<sup>28</sup>

Das vorliegende Buch schließt also an Fragestellungen an, die auf beiden Seiten des Rheins aufgeworfen wurden. Sein Interesse richtet sich – mit besonderer Aufmerksamkeit für das Recht und die Machtverhältnisse, die bei der Konstruktion der konfessionellen Identitäten wirksam wurden – auf die alltägliche Verankerung dieses Prozesses und auf die ländliche Bevölkerung, die bislang eher als

---

<sup>22</sup> François (1983), S. 401 f.

<sup>23</sup> François (1982b).

<sup>24</sup> François (1993), S. 180-190; Duhamelle (1998b).

<sup>25</sup> Chaix (1994); Chaix (1992b).

<sup>26</sup> Vgl. etwa Veit (1992); Veit (2002).

<sup>27</sup> Drut-Hours (2002a).

<sup>28</sup> Gantet (2001).

Objekt des Konfessionalisierungsprozesses und nicht als sein Subjekt untersucht worden ist. Das Ende des 18. Jahrhunderts wird dabei als Moment der Vervollendung einer „vertieften“ Konfessionalisierung betrachtet, womit es Teil eines weiter ausgreifenden Nachdenkens über die chronologischen Konturen des Konfessionalisierungsprozesses in Deutschland wird. Zwar beschäftigt es sich mit einer kleinen katholischen Gegend – den Beziehungen zu den protestantischen Nachbarn und der räumlichen und sozialen Strukturierung der konfessionellen Grenze aber wird es besondere Aufmerksamkeit widmen.

\* \* \*

Konkret lässt sich das eben skizzierte Forschungsprogramm auf unterschiedliche Art umsetzen. Eine erste Vorgehensweise besteht darin, den von den aufgeklärten Reformen ausgehenden Impulsen analytisch die Widerstände der ländlichen Gemeinden gegenüber zu stellen. Der Vorteil eines solchen Vorgehens ist, dass dabei der Kontext, der sichtbar macht, was wir aufspüren wollen – d. h. die konfessionelle Identität – ins Zentrum der Beschreibung rückt. Das Quellenmaterial spielt auf diese Weise seine immanenten Stärken aus, indem es nicht neutral irgendeine Identität widerspiegelt, sondern die Konturen einzelner Konflikte scharf hervortreten lässt. In den ersten drei Teilen des Buches wird deshalb auch auf dieses Vorgehen zurückgegriffen. Ein zu schematisches Verfahren hätte jedoch zwei Nachteile gehabt: Erstens wäre die unmittelbar aus den Quellen einer mittleren Verwaltungsinstanz herausgearbeitete Politik der Aufklärung ebenfalls nur durch den Filter der von ihr hervorgerufenen Konflikte und Schwierigkeiten wahrnehmbar gewesen, also auf unvollständige Art und Weise. Das dadurch entstandene Bild hätte folglich ergänzt werden müssen, indem man zunächst die Kohärenz dieser Politik wiederhergestellt und hernach den partiellen, wenn nicht erratischen Charakter der Reaktionen auf sie hervorgehoben hätte. Hier zeigt sich dann auch der zweite und entscheidende Nachteil: Ein Verfahren, das von „oben“ nach „unten“ vorgeht, läuft auf ein Interpretationsschema hinaus, das Aktion und Reaktion einander gegenüberstellt, also eine Hierarchie zwischen Bewegung und Unbeweglichkeit bzw. zwischen Vorschrift und verspäteter Umsetzung voraussetzt.

Eine zweite mögliche Vorgehensweise bestand darin, die konfessionelle Identität selbst zum Ausgangspunkt zu machen und gewissermaßen gegen den Strich zu den Vorstößen der aufgeklärten Reformen vorzudringen, die diese Identität zugleich freilegen, verstärken und verändern. Auf diese Weise treten insbesondere die quellenübergreifenden Konstanten und das Gewicht der Verbindung zwischen der konfessionellen Zugehörigkeit und dem Zusammengehörigkeitsgefühl der Dörfer hervor. Aber auch hier erscheint eine Gefahr zu groß: Kehrt man das Steuer zwischen „oben“ und „unten“ einfach um, unterliegt man derselben exzessiven Vereinfachung ihres Verhältnisses. Es berechtigt jedoch nichts dazu, den Interaktionen, denen die Quellen ihre Existenz verdanken, von vornherein ein besonderes Gefälle zuzuweisen. Erschwert werden würde jedoch vor allem die

Kontextualisierung der Quellen. Vorausgesetzt wird solchergestalt nämlich eine Realität, die den Quellen vorgängig ist und von ihnen, wenn auch nur unvollständig, aufgedeckt wird. Damit hätte man eine „lange Dauer“ der Identität unterstellt, die sich von jener kürzeren Zeit der Konflikte unterscheidet, die ihr im Lichte der Quellen gewissermaßen aufsitzt.

Letztlich entspricht die Gliederung des Buches einem Mittelweg zwischen diesen beiden Vorgehensweisen. Jeder Teil zeichnet zunächst die Konturen des Diskurses der Obrigkeiten und der Aufklärung nach und liefert die notwendigen Informationen zum Kontext. Nach und nach werden so die Spezifika des Alten Reichs im Allgemeinen und des Eichsfelds im Besonderen angesprochen. Die thematische Struktur der vier Teile des Buches orientiert sich hingegen an den Elementen, die am häufigsten in den Quellen auftauchen und die Reflexion über die Identität bestimmen: das Verhältnis der Akteure zur Zeit; das Aufeinandertreffen von Grundlagen der dörflichen Gemeinschaft und der konfessionellen Zugehörigkeit; die Art und Weise, wie im Rahmen der Konstruktion des Verhältnisses zu den Protestanten Alterität zum Nährboden für Identität wurde; schließlich die Art und Weise, wie sich die Einschärfung der Identität im Alltag der konfessionellen Koexistenz vollzog:

Der erste Teil ist dem Verhältnis von Identität und Zeit gewidmet. Sein Ausgangspunkt sind die Vorwürfe des aufgeklärten Diskurses an die Routine, für welche die Bauern angeblich eine besondere Vorliebe zeigten. Rekonstruiert werden soll, wie sich diese alles andere als „starren“ Traditionen herausgebildet haben. Dabei wird sich zeigen, dass die sich auf althergebrachte Praktiken stützenden Argumente weniger auf ein Verhaften in der Vergangenheit hinwiesen als auf eine permanente Aktualisierung des Rechts und der Institutionen des Reichs.

Der zweite Teil macht sichtbar, innerhalb welcher Machtverhältnisse sich die Identitätsbehauptungen bewegten. Ausgegangen wird von den obrigkeitlichen Intentionen und den zu ihrer Realisierung im Eichsfeld eingesetzten Mitteln, wobei wir zu verstehen versuchen, warum sich die Konflikte nahezu durchgängig als ein lokaler Gegensatz zwischen einem Dorf und seinem Pfarrer darstellten. Sichtbar werden wird so der Platz, den die Dorfgemeinschaft im Prozess der kollektiven Aneignung der konfessionellen Identität einnahm.

Der dritte Teil widmet sich den Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten. Auch er geht vom Diskurs der Aufklärung und seinen Widersprüchen aus. Danach versucht er, alle jene Praktiken zu erfassen, welche die konfessionelle Grenze zu einem integralen Bestandteil der dörflichen Ehre haben werden lassen. Eine herausragende Rolle spielte dabei die Wallfahrt als eine Konstruktion des Raums, mit der es – analog zum Gesang oder zum Spott – möglich wurde, den spiegelbildlichen Charakter von Markern des konfessionellen Unterschieds herauszuarbeiten, also den wichtigen Platz, den die Alterität innerhalb der Identität einnahm.