

schen Kontroversen abziehen, damit sie Zeit für die Seelsorge fänden (S. 164). (f) Die Härte, mit der Ignatius Frauen behandelte, die sich seiner Spiritualität anschließen wollten und denen er aufgrund von deren finanzielle Unterstützung eigentlich zu Dank verpflichtet gewesen wäre (S. 207–222).

An sich berechtigt ist auch Felds Anliegen, psychologische Erkenntnisse zur historischen Deutung heranzuziehen. Bereits der Jesuit William Meissner hatte sich an einem »Psychogramm« des Heiligen versucht, den Feld häufig konsultiert und diskutiert. Meissners recht krude psychoanalytische Spekulationen übernimmt Feld nicht unbesehen, dennoch bleiben auch einige seiner eigenen Urteile zumindest problematisch. Aufschlussreich wäre in dieser Beziehung eher ein Vergleich der Methode der Exerzitien mit modernen behavioristisch-verhaltenstherapeutischen Ansätzen gewesen. Ob man aber auf historisch sicherem Boden steht, wenn man die ignatianische Marienverehrung auf sexuelle Verdrängung zurückführt (S. 21 f.), die Beichtpraxis des Ordens und ihres Gründers (S. 66–68) auf dessen krankhafte Zwangsstörung, die letztlich ebenfalls in der Enthaltsamkeitsideologie ihre Ursache habe (S. 27–29, 44, 308), seine »Magenkrankheit« als »Gallenleiden« mit wahrscheinlich psychogenen Ursachen diagnostiziert (S. 113), den Rigorismus Papst Pauls IV. aus einer Psychose erklärt (S. 185) und die Bußübungen des Johannes Berchmanns als schizophrene Automutilation (S. 289, 417), darf man doch wohl bezweifeln.

Die weitere Ordensgeschichte ist knapp und eher essayistisch beschrieben. Glänzende Kapitel wie etwa dasjenige über Johannes Calvin kontrastieren mit fraglichen Urteilen: Zur scholastischen Theologie scheint Feld kein Verhältnis gefunden zu haben, seine Einschätzungen sind hier undifferenziert und mitunter auch falsch (vgl. S. 262, 264, 301). Die ersten Jesuiten waren davon überzeugt, die Reformation sei als Strafe für die Sünden des Klerus über Deutschland gekommen und die Territorialfürsten griffen diese Argumentation als politisches Argument auf. Der moralisierende Blick, der den Episkopat, den niederen Klerus und die vortridentinische Theologie lange Zeit abwertend verzeichnete und dem Feld ebenfalls zuneigt, ist nichtsdestoweniger heute überholt (S. 224 u.ö.) Hier müssen stärker sozialgeschichtliche Kategorien angewandt werden, auch zum Verstehen des Renaissancepapsttums. Oft sehr subjektiv sind die Schilderungen der Jesuitenpatres, denen Feld selber noch begegnet ist. Viel Interessantes ist dabei, anderen wird er nicht gerecht, so etwa Karl Rahner, auch wenn mancher Kritikpunkt vielleicht berechtigt sein mag (S. 327–331).

Felds Ignatius hat eine ungemein anziehende Seite, es ist diejenige der *pia meditatio* des Mystikers, des Beters des *Anima Christi* und des *Suscipe Domine* (S. 59–61, 343), der in Kontinuität zu den mittelalterlichen Mystikern und Franziskus steht und der Gott im Kosmos tätig sieht (S. 64 f., 313). Seine »krankhaften Seiten« (S. 342), die Verdrängung der Sexualität (vgl. auch S. 288), die zwanghafte Skrupulosität und der Kadavergehorsam (S. 70–72, »Totalitarismus«, S. 65, S. 157 f.), habe er aber dem »alten Orden« und damit der neuzeitlichen Kirchengeschichte vererbt. So ist Felds Verhältnis zu diesem alten Orden ambivalent, er ist angezogen und abgeschreckt zugleich. Den Reformen nach dem II. Vatikanum kann er jedoch noch weniger abgewinnen; das Konzil habe »nichtssagende Texte« produziert, so Feld, anstatt die Grundübel in der Kirche, den Gehorsams- und Unfehlbarkeitswahn und die gestörte Einstellung zur Sexualität (Zölibat, Ehemoral) (S. 305) zu korrigieren. Dem entspreche der Verfall von Orden und Kirche in der Gegenwart. So ambivalent wie sein Urteil über Ignatius fällt deshalb auch dasjenige über Felds eigenes Werk aus. Bestechend sind die Vertrautheit mit dem Gegenstand, die Fähigkeit, spätere Verharmlosungen und Übermalungen zu destruieren und der Mut zum freien Wort. Viele psychologisierende Erklärungen muten hingegen an, wie ein Drahtseiltanz ohne Absicherung; in manches apodiktische Urteil mischen sich eigene Lebenserfahrungen und Vorlieben des Verfassers. In manchem sieht er so schärfer als die klassischen Ignatius-Darstellungen von Heinrich Böhmer, Hugo Rahner und Gottfried Maron, in anderem ist er aber auch weniger objektiv.

Klaus Unterburger

Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe. Hg. v. FRED VAN LIEBURG (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 67). Mainz: Philipp von Zabern 2006. 324 S. Geb. € 22,90.

Der vorliegende Band geht auf insgesamt drei Konferenzen zurück, die – angestoßen durch das ReliC Centre for Dutch Religious History an der Vrije Universiteit in Amsterdam – zwischen

2004 und 2006 zum Thema *Cultural history of Pietism and Revivalism* veranstaltet wurden. Gegliedert ist er in folgende Abschnitte: I. Tradition, II. Implementation, III. Communication und schließlich IV. Imagination.

Der erste Abschnitt Tradition bietet insgesamt vier Beiträge (David B. Eller, *The recovery of the love feast in German Pietism*, S. 11–30 – Willem J. Op 't Hof, *Protestant Pietism and medieval monasticism*, S. 31–50 – Salvador Ryan, *From late medieval piety to Tridentine Pietism? The case of seventeenth-century Ireland*, S. 51–70 sowie Craig Atwood, *Separatism, ecumenism, and pacifism: the Bohemian and Moravian Brethren in the confessional age*, S. 71–90). Wenn es eine gemeinsame Tendenz in diesen thematisch unverbundenen Beiträgen gibt, dann diese, dem Pietismus als gesteigerte und verinnerlichte Form von Frömmigkeit die Fähigkeit zuzuschreiben, einen rigiden Konfessionalismus zu überwinden, wobei er die mönchische Tradition der spätmittelalterlichen Kirche ebenso zu integrieren verstand wie den Biblizismus der böhmischen Brüder. Im Kern ist diese These alles andere als innovativ, sie hängt zudem maßgeblich davon ab, wie die Frömmigkeit oder die lutherische Orthodoxie bewertet wird. Die Gefahr, die Perspektive des »Siegere« zu unreflektiert zu übernehmen, kann jedenfalls nicht von der Hand gewiesen werden.

Dass der Übergang von konfessionell geprägten Frömmigkeitskulturen zum Pietismus komplex zu denken ist, machen die Beiträge der zweiten Sektion Implementation deutlich (Mary Noll Venables, *Pietist fruits from orthodox seeds: the Case of Ernst the Pious of Saxe-Gotha-Altenburg*, S. 91–110. – Jürgen Beyer, *Strategien zur Hebung von Frömmigkeit in Est- und Livland (1621–1700)*, S. 111–128. – Douglas Shanitz, *Politics, prophecy and Pietism in Halberstadt conventicle, 1691–1694: Pietism and the confessional state in Brandenburg*, S. 129–148. – Jonathan Strom, *Conversion, confessionalization, and Pietism in Dargun*, S. 149–167). Zwar bleibt die entscheidende Frage, ab wann und mit welchen Argumenten eine Frömmigkeitsform sinnvollerweise als »pietistisch« etikettiert werden kann, letztendlich offen. Deutlich wird aber zumindest zweierlei: der Pietismus setzt offenbar eine *entfaltete* Konfessionskultur voraus (Beyer), und er entwickelte etwa im Darguner Pietismus Spielformen, die sicherlich nicht weniger einengend-bevormundend waren als jene Frömmigkeit, von der er sich angeblich wohltuend-befreiend absetzte.

Die dritte Sektion Communication (Raymond Gellespie, *Local lives: the social context of religious allegiances in seventeenth-century Ireland*, S. 168–182). – Janis Kreslins, *Devotional literature, confessional allegiances, pietistic undercurrents and the various meanings of identity in early modern Northern Europe*, S. 183–196. – Carola Nordback, *The conservative Pietism and the Swedish confessional state, 1720–1740*, S. 213–230) macht die Schwierigkeiten deutlich, das am Heiligen Römischen Reich deutscher Nation entwickelte und auf es applizierte, alles andere als unumstrittene Forschungsparadigma »Konfessionalisierung« auf andere Regionen anzuwenden – so kann etwa für Irland erst für das 18. Jahrhundert von Konfessionalisierung gesprochen werden. Deutlich wird ferner die enorme Bedeutung der Frömmigkeitsliteratur für Genese und Verbreitung des Pietismus, vornehmlich dank ihrer Fähigkeit, Grenzen zu überwinden, wie sie durch Raum, Sozialordnung oder Geschlecht aufgebaut werden.

Die vierte Sektion Imagination schließlich (Arne Bugge Amundsen, *A separatist movement in Norway around 1650. A contribution to the history of Pietism in Europe*, S. 231–254. – Claus Bernt, *Der lange Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus. Von Babel in das himmlische Jerusalem – am Beispiel von Leonhard C. Sturm, Elias Eller und »Chimosius«*, S. 255–282. – André Swanström, *Confessionalism viewed by a Finnish Pietist*, S. 283–292. – Peter Vogt, *In search of the invisible church: the role of autobiographical discourse in eighteenth-century German Pietism*, S. 293–312) widmet sich so unterschiedlichen Themen wie utopisch-eschatologischen Denkströmungen des Pietismus, pietistischer Städtebaukonzeptionen oder der Bedeutung der Autobiographie als zentralem Element einer keineswegs (nur) auf Innerlichkeit gerichteten Introspektion, die sich nicht mehr an Bekenntnis oder Institutionen orientierte.

Die Synthese des Bandes weniger des Bandes denn vorliegender Deutungskonzeptionen zu Ursprung und Ausbreitung des Pietismus bietet der abschließende Beitrag von Hartmut Lehmann, *Competing concepts for the study of religious reform movements, including Pietism, in early modern Europe and North-America* (S. 313–322). Von den vorgestellten Konzepten, die hier auf die Begriffe Patriarchentheorie (herausragende Theologen als »Erfinder« des Pietismus), Verfallstheorie (»tote« Orthodoxie vs. »lebendigen« Pietismus) und Reaktionstheorie (Pietismus als Reaktion auf fortschreitende Säkularisierung) favorisiert Lehmann aufgrund der unterstellten Integrations-

fähigkeit die vierte Konzeption einer klimatischen, allgemeinen und geistlichen Krise, der stimulierende Funktion zugeschrieben wird. Neu ist dieses Modell nicht, und, so wird man anfügen dürfen, einige der vorgestellten Konzepte (zumindest die Verfallstheorie) dürften sich zwischenzeitlich auch erledigt habe – auch durch den vorliegenden Band.

*Norbert Haag*

DIETMAR SCHIERSNER: Politik, Konfession und Kommunikation. Studien zur katholischen Konfessionalisierung der Markgrafschaft Burgau 1550–1650 (Colloquia Augustana, Bd. 19). Berlin: Akademie 2005. 532 S. Geb. € 59,80.

Bei der Erforschung der Konfessionsgeschichte zwischen Augsburger Religionsfrieden (1555) und Westfälischem Frieden (1648) haben bisher vor allem diejenigen Territorien Interesse gefunden, in denen – oft bedingt durch einen Konfessionswechsel des Landesherrn – das Bekenntnis der Untertanen wechselte oder wo sich bedeutende konfessionelle Minderheiten erhielten. Zahlenmäßig dominierten freilich bei weitem die Herrschaften, die in diesem Zeitraum als konfessionell einheitliche Gebilde erscheinen. Zu letzteren gehörte sicher auch die zwischen Ulm und Augsburg gelegene vorderösterreichische Markgrafschaft Burgau, auf den ersten Blick in der frühen Neuzeit ein entschiedenes Bollwerk des Katholizismus. Dass diese Homogenität jedoch erst im Verlauf eines langen Prozesses durchgesetzt und behauptet werden musste, zeigt Dietmar Schiersner in der vorliegenden Arbeit, der Druckfassung einer bei Rolf Kießling in Augsburg angefertigten Dissertation.

In einem knappen, gut strukturierten Überblick stellt der Autor einleitend den Forschungsstand zu zentralen Begriffen der Konfessionsgeschichtsforschung (Gegenreformation, Rekatholisierung und katholische Reform, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung) vor. Von ihnen nimmt er den von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling entwickelten Begriff von Konfessionalisierung in seiner engen Verbindung mit intensivierter Staatlichkeit und Sozialdisziplinierung zum Ausgangspunkt und überprüft ihn am Beispiel des komplexen Territorialgebildes der Markgrafschaft Burgau auf seine Tragfähigkeit. Seit 1301 habsburgisch und im Untersuchungszeitraum der ober- bzw. vorderösterreichischen Regierung in Innsbruck unterstellt, handelte es sich bei ihr um ein »territorium non clausum«, einen Raum, in dem die – auf die Hochgerichtsbarkeit gestützte – landesherrliche Obrigkeit mit Besitzungen und Rechten von auswärtigen Herrschaften und Einzelpersonen in einzelnen »insassischen« Orten konkurrierte. Dies konnte sich – zumal in der Nähe bedeutender anderskonfessioneller Territorien – zweifellos hemmend auf den Konfessionalisierungsprozess auswirken, wie der Autor im ersten Hauptteil der Arbeit auf der Basis des umfassend ausgewerteten Quellenmaterials an verschiedenen Fallbeispielen verdeutlicht. Es handelt sich hierbei um meist kleinere Orte im burgauischen Territorium, in denen Institutionen oder Personen aus den nahe gelegenen Reichsstädten Ulm (evangelisch) und Augsburg (bikonfessionell katholisch/evangelisch) weltliche und kirchliche Rechte inne hatten, die mit der vorderösterreichischen Oberhoheit in einem Spannungsverhältnis standen: Lützelburg (Heilig-Geist-Spital Augsburg), Unterrohr (Ulmer Patrizierfamilie Besserer), Holzheim und Steinheim (Heilig-Geist-Spital Ulm), Burtenbach (reichsritterschaftliche Familie Schertlin), Burgwalden (Augsburger Patrizierfamilie Rehlinger), Pfersee (Augsburger Patrizierfamilie Zobel), Bocksberg, Laugna und Emersacker (Augsburger Patrizierfamilien von Stetten und Fugger sowie Familie Schertlin). Die Bandbreite der konfessionellen Entwicklungen, die diese Ortschaften im Untersuchungszeitraum 1550–1650 durchmachten, war außerordentlich groß; sie reichte von vollständiger Einführung der Reformation über heftige Auseinandersetzungen in Glaubensfragen, konfessioneller Unzuverlässigkeit als Zeichen protestantischer Unterströmungen bis hin zu einem de facto bikonfessionellen Status. Mit Ausnahme von Burtenbach stand allerdings am Ende immer die Rekatholisierung durch Vorderösterreich.

Diesen Fallstudien zu konfessionellen Konflikten zwischen der Markgrafschaft und ihren »Insassen« in kleineren Orten wird in einem zweiten Hauptteil Günzburg als burgauischer Vorort mit einem komplexeren Sozial- und Verfassungsgefüge und differenzierteren kirchlich-religiösen Strukturen gegenübergestellt. Das auch dort vorhandene »reformatorische Potenzial«, besonders bemerkbar im Bauernkrieg und im Schmalkaldischen Krieg, ließ die habsburgische Landesherrschaft im arbeitsteiligen Zusammenwirken mit den Augsburger Bischöfen als geistlicher Obrigkeit,