

MICHAEL MAURER: *Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken.* Paderborn: Schöningh (Brill) 2019. 415 S. ISBN 978-3-506-78727-9. Geb. € 49,90.

Michael Maurer erklärt dieses Buch einleitend zunächst in wissenschaftlichen Grenzziehungen: Konfessionsfragen seien längst ein Sonderdiskurs geworden, selbst unter aktiven und in der Regel ökumenisch ausgerichteten Christen; ein aktuelles Weltverständnis sei aber »ohne ein vertieftes Wissen über die Spezifik der christlichen Konfessionen« gar nicht möglich. »Konfessionskultur« erläutert er als ein Kompositum: eine Kulturgeschichte, »für die das Ökonomische, Soziale, Politische nicht im Vordergrund steht«; »Konfessionskultur« als Komplementärbegriff zu Nationalkultur, Adelskultur, Standeskultur oder Arbeiterkultur (S. 8). Das sei, durchaus, eine »verschüttete Zugangsweise« (ebd.), jedenfalls für Studierende in Jena, wo Maurer seit 1997/98 Kulturgeschichte lehrt. Das Buch greift auf Vorlesungs- und Seminarmaterialien zurück und ist sicher auch für den Einsatz als Lehrbuch konzipiert.

Michael Maurer erklärt sich und dieses Buch auch persönlich: als Kind eines bikonfessionellen Dorfes im Schwarzwald, als katholischer Bildungsaufsteiger, als Schüler und Assistent von Ernst Walter Zeeden und Paul Münch. Die Selbstabgrenzung von Theologie- und Kirchen- als Institutionengeschichte (S. 9) wirkt etwas aus der Zeit gefallen; als ließe sich dort, wo quer durch alle Fakultäten eine anspruchsvolle interdisziplinäre Forschung betrieben wird, das eine vom anderen noch trennen. Maurer hängt sich an die von Thomas Kaufmann erarbeitete Begrifflichkeit »Konfessionskultur« (S. 8), ohne sie aber in ihrer konzeptionellen Struktur und Zielrichtung zu erläutern. Deshalb kann wenige Seiten später zu Alternativbegriffen wie »konfessionelles Zeitalter«, »Konfessionsbildung« oder »Konfessionalisierung« gegriffen werden, ohne dass die langwährenden Debatten über diese Begriffe eine Rolle spielen. Das Konzept »Katholische Reform und Gegenreformation« wird, nach Jahrzehnten der Frühneuzeit-Diskussion, immer noch als geeignet betrachtet, um die Entwicklung der altgläubigen Territorien zu bearbeiten. Die kritischen Debatten um diese Begriffe waren ja nicht nur Wortgeklingel; sie bedeuteten etwas für die Art und Weise, wie man die Reformations- und Nachreformationszeit in ein kulturgeschichtliches (!) Forschungs- und Darstellungskonzept überführte.

Im ersten Teil herrscht ein Bild der Vorreformations- und Reformationszeit vor, wie es in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren von Hubert Jedin oder Erwin Iserloh vertreten wurde. Schon von der bahnbrechenden Lutherbiografie Heiko Obermans (1983), erst recht nicht von den Kontroversen um Volker Leppins Lutherdeutung (2006), die den Reformator tief in der Frömmigkeitstheologischen Kultur des 15. und frühen 16. Jahrhunderts verwurzelt, findet sich ein Niederschlag. Gerade wenn man sich, wie Maurer das für sich in Anspruch nimmt, die alltägliche religiöse Praxis vor Augen führen will, sollte man an den Erkenntnissen Berndt Hamms und seines Umfeldes nicht völlig vorbeigegangen sein, schon gar nicht mit ein paar oberflächlichen Konzessionen, dass vorreformatorisch ja auch nicht alles schlecht gewesen sei (17). Darum gibt es auch noch einen »reformatorischen Durchbruch« (19), aber es gibt nirgendwo eine Beschreibung oder Analyse, wie, nur zum Beispiel, eine exemplarische Stadtreformation kulturell (!) funktionierte, wie also die Traditionen und Repräsentationen und Praktiken städtischer Verfassung und Kultur genutzt wurden, um Reformation durchzusetzen oder zu verhindern. Bilderstürme werden erwähnt, aber über ihre hoch aufgeladene Symbolik fällt kein Wort, ebenso wenig über das dezente liturgisch-sakrale »Abrüsten« des anstößig Gewordenen in den Götzenkammern, über Ritualwandel und Bildkonzepte, über die Rekonstruktion von Deutungshoheit, über Standes- und Rollenverschiebungen, über den reformatorischen Haushalt, kurz: über eine Kulturgeschichte der Reformation eben...

Das setzt sich fort: Die »Entstehung der Konfessionen« ist eine Ansammlung von knappen, an den Ereignissen der (Kirchen)Politikgeschichte entlanggeschriebenen Länderartikeln; die europäische Perspektive hätte erfordert, Netzwerkanalyse, Migrations- und Raumgeschichte zu betreiben und die Mediengeschichte nicht nur zu erwähnen, sondern Medienwandel, Distributionswege und Nutzungsweisen vom Buch bis zum Flugblatt zu beschreiben. Der Verzicht auf die Theologiegeschichte rächt sich immer dann, wenn die Theologie eben nicht intellektuelles ›Gedöns‹ ist, sondern kulturprägend wirkt. Konfessionskultur wird auf diese Weise ein Kuriositätenkabinett, das auf im Osten Deutschlands sozialisierte Studierende tatsächlich so wirken muss wie in der Einleitung beschrieben – Anlass für ›ethnologisch‹ befremdetes Staunen. Konzepte wie »Volksreligiosität«, »Magie« und »Aberglauben« werden benutzt, obwohl es sich dabei um kulturgeschichtlich keineswegs unschuldige Konzepte handelt. Es entsteht für wenig Eingearbeitete der Anschein, als gebe es das wirklich, als sei es so gewesen, als hätten die Diskurse um Magie und *superstitio* sich nicht zwischen 1550 und 1750 tiefgreifend gewandelt, und zwar unter anderem durch die Praxis der Hexenverfolgungen und durch die intellektuelle Kritik der Theologen und Juristen und Mediziner daran (kein Thema der Kulturgeschichte in diesem Buch ...). Katholische Konfessionskultur wird unbesehen mit Barock identifiziert; es gibt keinen Unterschied zwischen Kulturvoraussetzungen der Religiosität in Stadt- und Dorfgemeinden; es gibt keine Generationenkämpfe um religiöse Stile; es gibt keine *gender*-Debatten um die Konnotationen gelebter Religion. Von Peter Hersche entlehnt man den vermeintlich ›klassizistischen‹ Katholizismus Frankreichs, ohne dass die dramatischen Kämpfe um die konkurrierenden Anforderungen tridentinisch-borromeischer, jesuitischer, gallikanisch-episkopaler und oratorianisch-weltpriesterlicher Konzepte erwähnt werden. Dass Jansenismus erwähnt wird, hilft noch nicht, seine enorme Bedeutung zu verstehen. Pietismus bekommt zwei Seiten. Und das alles ist definitiv nicht (nur) Theologie- oder Kirchengeschichte, sondern hat seinerzeit die europäischen Öffentlichkeiten aufgewühlt.

»Protestantischer Habitus und katholische Identität« wiederholt die Idee, »daß [!] die Reformation, ob nun absichtlich oder als Nebeneffekt, die Kulturgeschichte der Neuzeit in Richtung Individualismus bestärkt hat.« (S. 114) Wohl ist dem Autor dabei offenbar nicht, weil er gleichzeitig konstatiert: »Das bedeutet keineswegs, eine Fortschrittsgeschichte zu konstruieren mit der Reformation am Anfang.« (ebd.) Aber dann landet man eben doch wieder bei Ernst Troeltsch und bei den Konfessionsstereotypen, die wir längst überwunden glaubten: »Katholisch leben konnte man auch als Analphabet durch den vorgeschriebenen Besuch der Messe und die Benutzung der Sakramente der Kirche; protestantisches Christentum verwirklichte sich dagegen im Wort, in der Schrift.« (S. 119) Es gibt in beiden Konfessionen Bildungsinitiativen, aber das »Bildungsprinzip« wurde zum »Kulturmuster des Protestantismus«: »Mochte sich auch ein katholischer Christ entlastet fühlen durch die Vorgaben aus Rom, durch die doktrinierte Sicherheit seiner Kirche und durch die Teilhabe am Gnadenschatz durch die Sakramente, konnte doch ein protestantischer Christ nicht anders, als sich darum bemühen, eine eigene persönliche Glaubenshaltung zu dem zu entwickeln, was ihm von seiner Kirche vorgeschlagen wurde.« (S. 130f.) Katholische Priester seien aufgefasst worden als »magische Figuren«; der Priesterzölibat verweise auf »archaische Zusammenhänge« (S. 133); das protestantische Pfarrhaus sei gerade »in der deutschen Sozial- und Kulturgeschichte von Legenden umwoben« – aber keine von ihnen wird im Anschluss relativiert. Man ist dann als informierter Leser doch irgendwie fassungslos... Und der Kommentar zur »Problematik des Zölibats heute« (142–144) ist aufrichtig, aber ist das hier der richtige Ort? Spätestens im Abschnitt über »Maria und die Frauen in der Kirche« wird klar, dass hinter aller Kulturgeschichte

eine sehr spezifische ›reformkatholische‹ Agenda am Werk ist (vgl. S. 151–153). Völlig unabhängig davon, ob man dem zustimmt: Gehört das hierher? Disziplin und Arbeitsethos werden wiederum als eine ausschließlich protestantische Haltung bearbeitet (vgl. das Fazit S. 164). Es folgt eine seitenlange Erklärung der Max-Weber-These über den Zusammenhang der protestantischen Ethik mit dem ›Geist‹ des Kapitalismus, an deren Ende knapp erwähnt wird, dass diese Thesen durchaus kritisch diskutiert worden sind. Nur über tatsächliches Wirtschaftsverhalten von Protestanten und Katholiken nach dem derzeitigen Forschungsstand erfährt man nichts. Stattdessen das nächste Stereotyp: »Was bleibt, ist eine letzte, idealtypische Aufgipfelung der Lehre vom ›Konfessionscharakter‹, von einer ›protestantischen Habitusprägung‹, die im Guten wie im Bösen entscheidend dazu beigetragen hat, daß [!] die Europäer zu dem Typus von Mensch geworden sind, der die ganze Erde beherrschte.« (S. 168) Was ist das, fragt sich der Leser? Ist das eine Zusammenfassung der Weber-Debatte? Oder ist das eine *conclusio* des Autors selbst, die er seinen studentischen Hörern und Hörerinnen zu glauben vorschlägt, eine noch heute passable Interpretation mithin? Immer wieder greift die Darstellung ins 19. Jahrhundert aus, ohne zu markieren, welche Zäsur die Französische Revolution und die Säkularisation auch für die Religionskulturen Europas mit sich brachte (die wichtigsten Strukturen und Ereignisse S. 280–288). Dem Grundmuster einer Auffassung von Konfessionsdifferenz aus der frühen Religionssoziologie um 1900, sei es Troeltsch, sei es Weber, folgt der ganze Rest: Armenpolitik, Sonntagskultur, Kirchenräume, Sprache und Literatur, Musik, Bilderkult (›pralle Sinnlichkeit‹ hier, ›neuzeitliche Subjektivität‹ dort; vgl. S. 209). Und es ist dann doch erstaunlich, wie oft auf das rekurriert wird, was Theologen gesagt, und wie wenig davon vorkommt, was Menschen im Alltag getan haben. Das »Zwischenergebnis«: Der Abschnitt »Der konfessionalisierte Mensch« will »etwas Grundlegendes über kulturgeschichtliches Vorgehen« verraten, lässt einen Leser oder eine Leserin jedoch vollkommen orientierungslos, von welchen Konzepten her und mithilfe welcher Kriterien genau gearbeitet wird. »Wir glauben nicht mehr an den Fortschritt« – immerhin das scheint sicher. Wer immer »wir« ist... (S. 230).

»Aufklärung« wird schon in der Überschrift als »Protestantische Kulturhegemonie« gefasst. Es sei bis um 1800 gelungen, die aus der Reformation hervorgegangene Geistigkeit als überlegen zu etablieren. In evangelischen Diskursräumen mit ihrem etablierten Antikatholizismus, für die Maurer zahlreiche Belege anführt, trifft das durchaus zu. Aber alle Forschungen zu den diversen Spielarten dessen, was die Forschung etwas bemüht unter dem Begriff »katholische Aufklärung« zusammenfasst, wird – weg von der erarbeiteten Differenzierung – wieder enggeführt auf die Vorstellung einer »letztendliche[n] Angleichung der katholischen an die protestantische Welt« (S. 280). Das ist nicht nur ein inhaltliches, sondern auch ein methodisches Problem. Es gilt doch zu unterscheiden zwischen dem, was wir *ex post* als Strukturen und Prozesse erheben können, und den Diskursen, die daraus zeitgenössisch Wirkungsmacht auf je unterschiedlichen Ebenen hervorgebracht haben. Denn nur unter der o. g. Bedingung – das ist Diskursmacht über im Unterschied zu konkreten Praktiken von Aufklärung – machte »die katholische Aufklärung [...] schließlich den protestantischen Antikatholizismus obsolet« (ebd.).

»Rekonfessionalisierung und Dekonfessionalisierung« ist wiederum nicht im eigentlichen Sinne kulturgeschichtlich angelegt. Allzuschnell landet Maurer von wenigen romantischen Autoren aus wieder bei der Politik. Der Rezeptionsgrund und der fundamentale Unterschied zwischen der Romantik als einer evangelischen Jugendbewegung und dem katholischen Ultramontanismus sind allerdings entscheidend dafür, warum Kulturprotestantismus durchaus romantisch, aber eben auch in einer neuen Variante antikatholisch sein konnte. Und der Ultramontanismus, der im I. Vatikanum an ein relatives

Ziel kam, ist nicht abgeglichen mit den Modernitätspotentialen eben dieses auf den ersten Blick so antimodernen Katholizismus. Und nirgendwo gibt es eine Antwort auf jedwede »warum«-Frage.

Schließlich genügt es, für die Perspektivierungen des 20. Jahrhunderts nur noch Seitenzahlen zu nennen: Italienische Nationalbewegung und Vatikan – Laizismus und radikale Trennung von Kirche und Staat in Frankreich – Irische Befreiungsbewegungen gegen England – die Kirche im Italien Mussolinis und im Spanien Francos: je maximal 3 Seiten. Die Kirchen im ›Dritten Reich‹: 5 Seiten. Kirchen im Sozialismus: 6 Seiten: Wen informiert das verantwortlich?

In diesem Buch ist vieles an historischen Fakten zutreffend benannt (auch wenn es manchmal ungenau zugeht). Aber was man in diesem Buch alles vermisst, lässt sich auf einen konzeptionellen Nenner bringen. Eine europäische Kulturgeschichte des Religiösen (nur des Christlichen, von Judentum und Islam und ihren Einflüssen auf das Selbstkonzept der Christen ist bis auf wenige Seitenbemerkungen nicht die Rede) von 1500 bis 1968 ist auf 344 Seiten (ohne Apparat) nicht zu schaffen. Ein solcher Versuch muss oberflächlich bleiben. Und schließlich ist im Abgleich zwischen Endnoten und Literaturverzeichnis nicht zu übersehen: letzteres aktualisiert, erstere nicht. Hier wird – weitgehend – eine Oberfläche angeboten, die konzeptionell aus den 1980er-Jahren stammt.

*Andreas Holzem*

SUSAN RICHTER, ARMIN KOHNLE (HRSG.): Herrschaft und Glaubenswechsel. Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, Bd. 24). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016. 493 S. m. Abb. ISBN 978-3-8253-6656-8. Geb. € 78,00.

Die Reformationszeit gehört zu jenen Epochen, in denen die Wechselwirkungen von Figuren und Strukturen besonders deutlich greifbar sind. Das findet auch im Begriff des Forschungskonzepts »Fürstenreformation« seinen Ausdruck. Für die strukturellen Rahmenbedingungen steht seit langem das mehrbändige Werk »Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650« von Anton Schindling und Walter Ziegler zur Verfügung (7 Bände, Münster 1992–1997). An biographischen Darstellungen einzelner Reformationsfürsten mangelt es zwar nicht, aber ein Kompendium wie das hier nun vorliegende fehlte bisher. Die beiden Herausgeber greifen mit diesem Band Forschungsansätze ihres akademischen Lehrers Eike Wolgast auf, dem zur Erforschung der Reformation im Reich und in Europa wegweisende Forschungen zu verdanken sind, die zudem durch die erfolgreiche Leitung großer Editionsprojekte wie »Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe« und »Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts« besonderes Gewicht haben. Dadurch erklärt sich die Widmung dieses Buches anlässlich des 80. Geburtstages von Eike Wolgast, die von den Herausgebern in einer gemeinsamen Einleitung begründet wird (S. 7–12). Damit korrespondiert auch das diesem Buch beigegebene Schriftenverzeichnis Wolgasts für die Jahre 2001 bis 2016 (S. 482–491).

Die inhaltliche Konzeption dieser biographischen Sammlung stellt dann Susan Richter einleitend dar: »Die ›Macher‹ des Wandels – Fürsten als Reformatoren und Reformen« (S. 13–27). Das Konzept der Fürstenreformation wird diskutiert, ohne allerdings die Wurzeln in der Vorreformation anzusprechen, die auch im mitteldeutschen Raum