

# Was ist katholische Konfessionskultur?

Von Günther Wassilowsky

Begriff und Konzept der „Konfessionskultur“ stellen für mein kirchenhistorisches Arbeiten in erster Linie ein analytisches Instrumentarium dar, um zu beschreiben, in welchen Formen, Medien und Verfahren sich die verschiedenen Sozialformen des Christentums im Laufe der nachreformatorischen Epoche der institutionellen Pluralisierung christlicher Religion immer wieder selbst erzeugt, wahrnehmend interpretiert und praktisch vollzogen haben. Der Begriff „Konfessionskultur“ ist für mich kein Spannungsbegriff, mit dem die „Dualität“ von Konfession und Kultur als „zwei selbstständige Dimensionen“ in den Blick genommen wird.<sup>1</sup> Es geht mir nicht um die alte Webersche Frage, wie distinkte Bestände konfessioneller Doktrin das Andere der Kultur geprägt haben. Es geht nicht um „komplexe Beziehungsfelder“ von zwei prinzipiell geschiedenen Bereichen oder Entitäten. Oder um die „Diffusion“, „Transformation“, „Appropriation“ des einen in oder durch das andere. Vielmehr sehe ich für die Geschichtsschreibung des konfessionellen Zeitalters einen großen Vorzug darin, unter dem Stichwort „Konfessionskultur“ die frühneuzeitlichen Konfessionen selbst mithilfe kulturalistischer Analysekatégorien in einem fundamentalen Sinn *als* Kulturen zu begreifen und systematisch

---

1. So das von Thomas Kaufmann vertretene Konzept von Konfessionskultur, vgl. etwa *Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, 7–26. Vgl. aber auch schon: *Ders., Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998; *Ders., „Religion und Kultur – Überlegungen eines Kirchenhistorikers“*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), 397–405; *Ders., „Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese“*, in: *Kaspar von Greyerz, Manfred Jakobowski-Tiessen, Ders., Hartmut Lehmann, Hg., Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, 9–15; *Ders., Anselm Schubert, Kaspar von Greyerz, Hg., Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008. Nachdem Thomas Kaufmann den Kombinationsbegriff zunächst ausschließlich für die lutherische Seite verwandte, wird inzwischen immer öfter auch von „Katholischer Konfessionskultur“ gesprochen. Der Begriff taucht früh auf bei: *Andreas Holzem, „Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen“*, in: *Westfälische Forschungen* 56 (2006), 65–87; *Günther Wassilowsky, „Katholizismus“*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007), 467–473; *Thomas Maissen, „Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung“*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 225–246.

zu untersuchen. Ich plädiere dafür, den Kulturbegriff selbst auf die Konfession anzuwenden und Kultur nicht als das Gegenüber zur Konfession zu verstehen, das von der Konfession in unterschiedlichen Graden durchwirkt oder geprägt wird. Für mich ist „Konfessionskultur“ ein *integraler Begriff* und ein *operatives Konzept* zur Erforschung frühneuzeitlicher Konfessionalität.

Mit dem Kulturbegriff der hermeneutischen Kulturanthropologie<sup>2</sup> verstehe ich unter Kultur ein Zeichen- und Symbolsystem, mittels dessen eine miteinander kommunizierende Gruppe von Menschen ihre Deutungen von Gott und Welt objektiviert und subjektiviert, ausdrückt und verinnerlicht, mittels dessen sie ihre eigene Identität immer wieder hervorbringt und ihre soziale Ordnung stets aufs Neue herstellt. Im Zentrum dieses performativen Kulturbegriffs stehen interaktive symbolische Handlungen von historischen Akteuren und insbesondere das Vermögen dieser Handlungen, im Moment der darstellenden Aufführung Wirklichkeiten zu erzeugen – und zwar soziale genauso wie auch religiöse Wirklichkeiten.<sup>3</sup>

Wenn Konfessionen in diesem Sinne als Kulturen, als performative Praktiken, verstanden werden, dann lösen sie sich damit keineswegs in ununterscheidbare, beliebige, ephemere, völlig ambigüe Formationen auf. Im Gegenteil. Denn die Konfessionalität erzeugenden Handlungen vollziehen sich ja nicht voraussetzungslos, sondern schreiben sich ein in Konventionen und Traditionen und verwenden geronnene Elemente. Aber Konfessionen stellen in einer solchen Sicht eben auch nichts Statisches, ein für alle Mal Gegebenes dar,<sup>4</sup> sondern werden beschreibbar als konfliktreiche soziale Prozesse, als kreative und situative Hervorbringungen, die eine Geschichte haben, das heißt wechselnden Einflüssen und Konjunkturen unterliegen.

Einen weiteren Vorzug, unter Verwendung eines solchen übergreifenden Kulturbegriffs die Etablierung und den Selbstvollzug frühneuzeitlicher Konfessionen zu untersuchen, sehe ich darin, eine Errungenschaft der Konfessionalisierungsforschung gerade nicht aufzugeben: nämlich die vergleichende, transkonfessionelle Betrachtungsweise, die ich nach wie vor für erstrebenswert halte. Viele in den Konfessionen geschehende Prozesse vollziehen sich eben in

2. Dazu: *Doris Bachmann-Medick*, *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006.

3. Zur historischen Symbolforschung vgl. *Barbara Stollberg-Rilinger*, „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004), 489–527; *Dies.*, *Rituale*, Frankfurt 2013.

4. Vgl. *Andreas Pietsch*, *Barbara Stollberg-Rilinger*, Hg., *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013.

der Tat sehr ähnlich und formanalog, und zwar längst nicht nur die Verfahren zur internen Homogenisierung und Disziplinierung.

Aber auch das Augenmerk auf die Funktionalisierung von Religion und die Frage nach ihrer politischen Instrumentalisierung durch frühmoderne Staatsgewalten, der die Konfessionalisierungsforschung stark nachgegangen ist, würde ich unter keinen Umständen aufgeben wollen – und zwar durchaus aus genuin theologischen, nach wie vor aktuellen religionskritischen Erwägungen.

Den größten Mehrwert eines genuin kulturgeschichtlichen Zugangs gegenüber der Konfessionalisierungsforschung sehe ich jedoch darin – und hier treffe ich sicher ein Anliegen, für das auch Thomas Kaufmann stark eintritt –, dass andere, auch theologisch relevante Gegenstände und Phänomene der frühneuzeitlichen Konfessionsgeschichte wieder (oder erstmals) in den Blick geraten. Der Kulturbegriff eröffnet andere Wahrnehmungseinstellungen und forschertliche Fokussierungen. Wenn nämlich Kultur als Zeichen- und Symbolsystem definiert wird und Konfessionen damit als symbolische Praktiken begriffen werden, dann tritt ein Gegenstand ins Zentrum der Aufmerksamkeit, den ich in der Tat auch aus kirchen- und theologiehistorischer Warte für hervorragend geeignet halte, um die unterschiedlichen Sozialformen des Christentums, wie sie sich im 16. und 17. Jahrhundert herausgebildet haben, zu typisieren: nämlich die innerhalb der Konfessionen entwickelten unterschiedlichen Symbolverständnisse und Verwendungen des Symbolischen, das heißt die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Signifikat und Signifikant innerhalb des symbolischen Handelns. Und damit zusammenhängend die Frage, welchen Ereignissen, Personen und Instanzen die Macht zur symbolischen Repräsentation zugesprochen wird. Und welche Medien für geeignet gehalten werden oder überhaupt potentiell imstande sein sollen, Sinn, Ordnung, Transzendenz in der Welt gegenwärtig zu setzen.

Das konfessionelle Zeitalter weist eine kaum überschaubare Vielfalt an Antworten und Verhaltensweisen auf, mit all diesen Fragen umzugehen. Man könnte die Konfessionen als verschiedene Arten begreifen, die fundamentale „Krise der Repräsentation“, wie sie von Michel Foucault (1926–1984) und Michel de Certeau (1925–1986) für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit diagnostiziert wurde, zu bewältigen.<sup>5</sup> Konfessionen wären dann Handlungs- und

---

5. Zum Begriff „Krise der Repräsentation“ vgl. Eckart Scheerer, Stephan Meier-Oester, Benedikt Haller, Oliver R. Scholz, Kerstin Behnke, „Repräsentation“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992), 790–853, 846–853; zur Sache selbst: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, 91–113; zur

Interpretationsgemeinschaften, in denen es – bei aller internen Differenzierung – zumindest ein grundsätzliches Gefälle, eine Tendenz gibt, das im Repräsentationsbegriff waltende Verhältnis von Signifikant und Signifikat auf eine distinkte Weise theoretisch zu bestimmen und praktisch zu vollziehen.

Der Katholizismus erschiene in einer solchen Analyseperspektive tendenziell als *Präsenzkultur*, in der es eine Vielfalt von Medien, Ereignissen und Orten gibt, in denen der Zusammenfall von irdischem Signifikanten und unsichtbarem Signifikat kultiviert wird.<sup>6</sup> Insbesondere äußerem Handeln wird in dieser konfessionellen Kultur performative Wirkmacht zugeschrieben. Daran hängt dann eine ganze Amtstheologie und Ekklesiologie, in deren Zentrum der handelnde Opferpriester als kultischer Vermittler und die Kirche als heilsanstaltlicher Handlungsraum steht. Im Barockkatholizismus wurde die katholische Handlungsreligion zusätzlich dynamisiert, dramatisiert, geradezu theatralisiert, um die verwandelnde Kraft dieser performativen Aktionen noch sinnenfälliger und spektakulärer innerlich erfahrbar zu machen und um insbesondere die exklusive Fähigkeit der katholischen Kirche zur Verwandlung und Vergegenwärtigung des Unsichtbaren öffentlich zu demonstrieren.<sup>7</sup>

Die protestantischen Kulturen wären schließlich in einem solchen Konzept eher als *Differenzkulturen* zu beschreiben, in denen die bleibende Differenz zwischen irdischem Signifikant und göttlichem Signifikat im Repräsentationsvorgang immer eingedenk gehalten werden sollte. Vor allem aber wurden hier nicht äußere Handlungen oder gar Artefakte als Medien der Repräsentation favorisiert; vielmehr innere, mentale Vorgänge wie die biblische Memoria, das Hören und Lesen der Schrift. Lutheraner und Reformierte blieben in hohem Maße an das Wort gebunden; sie hörten es in der Predigt und lasen es in Katechismen und Erbauungsbüchern. Ihre religiösen Orte waren die Pfarrkirche und das Haus.

Im Vergleich dazu stand den Katholiken ein ungleich größeres Spektrum an Medien symbolischer Repräsentation zur Verfügung. Andachtsbücher und

Verwendung bei Michel de Certeau: *Daniel Bogner*, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002; *Marian Füssel*, Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2017.

6. Vgl. die neuen Kompendien: *Alexandra Bamji, Geert H. Jansen, Mary Laven*, Hg., *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham, Burlington 2013; *Anne Conrad*, „Der Katholizismus“, in: *Kaspar von Greyerz, Anne Conrad*, Hg., *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 4: 1650–1750, Paderborn 2012, 17–142.

7. Zur Theatralisierung von Religion im barocken Rom vgl. *Günther Wasilowsky*, „Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum.“ Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit“, in: *Birgit Emich, Christian Wieland*, Hg., *Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2013, 219–247.

Katechismen besaßen und lasen sie auch. Auch sie pflegten zuhause ihren Herrgottswinkel. Aber sie hatten fünf Sakramente mehr als die Protestanten, dazu eine kaum überschaubare Vielfalt von Sakramentalien zur Heiligung aller möglichen Lebensvollzüge. Darüber hinaus konnten sie Wallfahrten und Flurprozessionen unternehmen, Reliquien küssen, Schluckbilder verzehren, Rosenkränze halten, die Landschaft mit Bildstöcken sakralisieren. Wer all das mitmachen wollte, konnte es tun. Und wer es nicht wollte, konnte es auch lassen und bei den alten und neuen Orden stärker personal und intellektuell ausgerichtete Angebote abfragen.

Und damit wären wir bei der Wahrnehmung von konfessionsinternen Pluralitäten, was in Thomas Kaufmanns Konzept der Konfessionskultur ja ein ganz zentraler Punkt ist. Einer „Monolithisierung des Konfessionellen“ (Kaufmann) entgegenzutreten, ist für die Katholizismusgeschichte vielleicht noch dringlicher geboten, als das für die Geschichte des Protestantismus der Fall ist. Es gehört ja geradezu zu den identitätsbestimmenden Stereotypen konfessioneller Selbst- und Fremdwahrnehmung, den Protestantismus – je nach Sicht der Dinge – entweder als ein in eine Vielzahl häretischer Sondergruppen zersplittertes, siebenköpfiges Monster zu verteufeln oder eben als ein der kontextuellen Anpassung fähiges, in sich plurales Gebilde wertzuschätzen. Im Gegensatz dazu hat sowohl der protestantische Antikatholizismus<sup>8</sup> als auch die katholische Orthodoxie unter dem Kollektivsingular „Römischer Katholizismus“ sehr gerne einen einheitlichen Block konstruiert – entweder eine einzige Religion der heidnischen Idolatrie und laxen Sitten, der ferngesteuerten Papisten und verschwörerischen Staatsfeinde oder aber einen bestens von Rom aus zentral regierten, universalen tridentinischen Einheitskatholizismus. Dass auch der frühneuzeitliche Katholizismus hochkomplexe binnenkonfessionelle Diversitäten aufwies, langfristige theologische Klärungsdynamiken durchlief und ganz unterschiedliche Realisierungsformen des Konfessionellen entwickelte, sollte aus unterschiedlichen ideologischen und forschungsstrategischen Gründen lange Zeit nicht in den Blick geraten.

Inzwischen haben neuere europäische Religionsgeschichten etwa einen so genannten „mediterranen Katholizismus“ (in Italien, Spanien, Portugal) identifiziert, in dem beinahe ungestört durch alternative Konfessionen mit-

---

8. Vgl. Günther Wassilowsky, „Antikatholizismus“, in: Enzyklopädie der Neuzeit 1 (2005), 434–436.

telalterliche Frömmigkeitsformen weiter gepflegt werden konnten und wo eine südländische Mentalität der „Muße und Verschwendung“ sich obrigkeitlichen Disziplinierungsmaßnahmen weitgehend verschloss.<sup>9</sup> Daneben etablierte sich in Frankreich ein ganz anderer, als „klassizistisch“ etikettierter, königlich-staatskirchlicher, gallikanischer Katholizismus, der als ausgesprochen diszipliniert und vom Mittelalter gereinigt gilt.<sup>10</sup> Eine weitere, besonders komplexe Sonderform stellt bekanntlich der reichskirchliche Katholizismus mit seinem feudalen Rekrutierungssystem, seiner spezifischen Symbiose von geistlich-weltlicher Gewalt und der einzigartigen multikonfessionellen Konkurrenzsituation dar.<sup>11</sup> Bei derartigen lokal-regionalen Ausprägungen spielt der Faktor obrigkeitlicher Förderung einzelner Varianten des Katholischen doch offensichtlich eine ganz erhebliche Rolle, weswegen die Frage nach den politisch-territorialen Rahmenbedingungen des Konfessionellen auch nach der Konfessionalisierungsforschung nicht außer Acht gelassen werden sollte.

Pluralitätsgenerierend sind jedoch nicht nur die verschiedenen Kontexte, in die hinein das Konfessionelle sich ausprägt. Die neuere theologische- und kirchenhistorische Katholizismusforschung hat gleichsam am Fundament des Katholischen selbst, an dem, was gemeinhin als doktrinäre Grundlage betrachtet wird, auf der sich eine homogene tridentinisch-katholische Konfessionskirche erheben sollte, also am Lehrkorpus des Konzils von Trient, große Deutungsoffenheit, weite Spielräume, eine bewusst vage Terminologie und durchaus immer wieder auch einen Habitus entdeckt, den Protestanten weitest möglich theologisch entgegenzukommen.<sup>12</sup> Dieses Konzil hat keineswegs eine so geschlossene, in sich kohärente, systematische, monolithische, dezidiert anti-protestantische Dogmatik verabschiedet, wie es die religiösen und politischen Obrigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts und auch die Konfessionalisierungsforscher gerne gehabt hätten.

Dementsprechend erscheint auch die Rezeptionsgeschichte Trients in ganz anderem Licht.<sup>13</sup> Es gibt heute eigentlich keinen ernstzunehmenden Historiker

---

9. Vgl. *Peter Hersche*, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i.Br. 2006.

10. Vgl. *Joseph Bergin*, *Church, Society and Religious Change in France, 1580–1730*, New Haven, London 2009.

11. Vgl. jetzt *Andreas Holzner*, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn 2015.

12. Vgl. *Peter Walter*, *Günther Wassilowsky*, Hg., *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)*, Münster 2016.

13. Grundsätzlich zur Trient-Rezeption: *Paolo Prodi*, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della*

mehr, der die alte Meisterzählung der ungebrochenen Erfolgsgeschichte katholischer Reform weiterschreibt, nach der die in Trient verabschiedeten doktrinären und disziplinären Dekrete unmittelbar von den kirchlichen Obrigkeiten in Kooperation mit den katholischen Landesherrn eins zu eins umgesetzt wurden und auf diese Weise schon im 17. Jahrhundert überall im katholischen Europa und der Neuen Welt eine einheitliche tridentinische Konfessionskirche mit in Glauben und Lebensform allseits normierten Konfessionskatholiken entstanden ist. Allem voran wurde das lange Zeit kolportierte Bild einer zentralistisch durchgesetzten „ehernen Einheitsliturgie“ zerstört und durch eine Vorstellung ersetzt, die auch die posttridentinische Liturgiegeschichte gekennzeichnet sieht von zahlreichen lokalen Eigenliturgien und von sehr eigenständig durchgeführten liturgischen Reformen in den Ortskirchen.<sup>14</sup>

Trotz – oder gerade aufgrund! – der Offenheit des Tridentinums selbst bildete dieses Konzil einen orientierenden und stabilisierenden Referenzpunkt für die sich bildende katholische Konfession. Während die Protestanten ihre Konfession im Medium der Erinnerung an Luther oder an einen der anderen Reformatoren errichteten, hatten die Katholiken ihr Ereignis Trient, mittels dessen sie sich selbst vergewissern und auf das sie sich bei allen möglichen Aktionen berufen konnten. Das ambigue Trient war verhandelbar und konnte in den unterschiedlichen katholischen Interpretationsgemeinschaften ganz variabel angeeignet, umgedeutet, implementiert werden. Weil aber die Wirklichkeit des historischen Konzils viel zu widersprüchlich und komplex war, bildeten sich mehrere elementare „Grundformeln von Trient“, komplexitätsreduzierende Symbolerzählungen, tridentinische Gründungsmythen heraus, die den Katholizismus einten und gleichzeitig binnenkonfessionelle Pluralität ermöglichten. Dezidiert episkopale Trientdeutungen standen neben mehr oder weniger subtilen papalistischen Reinterpretationen.<sup>15</sup>

Aber kommen wir noch einmal zurück zu dem, was ich unter Verwendung eines übergreifenden Kulturbegriffs als das konfessionskulturelle Grundcharakteristikum des Katholizismus auszumachen versuchte: eine präsentische,

---

storia della Chiesa, Brescia 2010.

14. Dazu: *Benedikt Kranemann*, „Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses“, in: *Walter, Wassilowsky*, Konzil von Trient (wie Anm. 12), 303–334.

15. Vgl. *Günther Wassilowsky*, „Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation“, in: *Andreas Merkt, Günther Wassilowsky, Gregor Würst*, Hg., Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven, Freiburg i.Br. 2014, 138–157.

handlungsorientierte, institutionskonsolidierende Symbolverwendung. Auch diesbezüglich wird man innerhalb des frühneuzeitlichen Katholizismus Gruppen, Netzwerke, Milieus und Einzelpersonlichkeiten begegnen, die sich für gut katholisch hielten und doch gerade in diesem Punkt praktisch wie theoretisch erheblich und entschieden voneinander abwichen. Ein Blaise Pascal (1623–1662) war genauso katholisch und konnte es bis zum Tod bleiben wie der sich öffentlich selbstgeißelnde Jesuitenprediger Paolo Segneri (1624–1694). Zwischen der Spiritualität der französischen Jansenisten oder den italienischen Quietisten und ihren Sympathisanten überall in Europa auf der einen Seite des Spektrums und der von den Jesuiten geförderten landläufigen Volksfrömmigkeit auf der anderen Seite liegt ein weites Feld höchst differenter Bestimmungen des Symbolischen. Ja selbst innerhalb des Jesuitenordens tobte bis weit über das Generalat des Claudio Acquaviva (1543–1615) hinaus ein äußerst heftiger Streit über die mystische Ausrichtung ignatianischer Spiritualität, der die Societas Jesu an den Rand einer Spaltung führte.<sup>16</sup> Und in diachroner Betrachtung wird man auch innerhalb der Katholizismusgeschichte eine sich wiederholende Abfolge von Konjunkturen des Ritualen (etwa im Barockkatholizismus) und von eher rituskritischen, ikonoklastischen Phasen (etwa bei den katholischen Aufklärern) beobachten können. Und doch verbindet es alle Katholiken, dass sie über den Status des Signifikanten kontrovers streiten, ihn systemisch stets mit einzubinden haben und sich in ständiger Auseinandersetzung befinden über dieses Zentrum katholischer Spiritualität. Dass eine Spielart des Jesuitischen schließlich im Laufe des 17. Jahrhundert zur dominierenden Symbolkultur innerhalb des Katholizismus werden und über weite Strecken die Mainstream-Frömmigkeit bestimmen sollte, hatte ganz wesentlich mit obrigkeitlicher Förderung (römischer wie fürstlicher) zu tun. Auch aus diesem Grund darf die Dimension von Macht auch in kulturhistorischer Analyse nicht aus dem Blickfeld geraten.

Für das „ungelöste Problem“ (Matthias Pohlig), wie sich angesichts all der binnenkonfessionellen Pluralitäten dennoch die Einheit einer Konfession begreifen lässt, scheint mir die soziologische Konflikttheorie von Georg Simmel

---

16. Dazu: *Michel de Certeau*, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2010; *Paolo Broglio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano*, Hg., *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007; *Michaela Catto*, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009.



(1858–1918) weiterführend und auch kulturwissenschaftlich reformulierbar zu sein.<sup>17</sup> Konflikte, Streit und Antagonismen müssen soziale Einheiten nicht dysfunktional in jedwedem Fall zersetzen, sondern können sie geradezu erzeugen und dauerhaft begründen. In diesem Sinne wäre von Konfessionskulturen in einem dialektischen und paradoxen Sinn als von *Konflikteinheiten* zu sprechen. Zugespitzt formuliert, bestünde die Einheit der Konfessionen in der Zwietracht und folgte daraus. Konfessionen sind dann komplexe, differenzierte Personen-gruppen, die aus divergierenden und konvergierenden Elementen bestehen. Gerade der Streit um dieselbe Sache trennte und einte sie zugleich als Konfliktgemeinschaft. Konfessionen sind als Diskurs- und Handlungsfelder zwischen Individuen oder Institutionen anzusehen, die „miteinander um ein und dieselbe Sache konkurrieren“.<sup>18</sup>

Für den katholischen Bereich sehe ich insbesondere vier gemeinsame Streitobjekte, die dem frühneuzeitlichen Katholizismus eine spezifische Kontur verliehen und die innerhalb der katholischen Kirche zur Herausbildung eines gemeinsamen Handlungsrepertoires führten, mit dem Konflikte dann ausgetragen wurden: (1.) Zunächst wäre die permanente Konkurrenz unter den verschiedenen in der frühmodernen katholischen Kirche noch existierenden Jurisdiktionsinstanzen zu nennen. Die neuere Katholizismusgeschichte begreift ihren Gegenstand ja nicht mehr als einen zentralistisch von Rom aus geführten päpstlichen Einheitsstaat, sondern als ein plurizentrisches, supranationales, universales Imperium, in dem sich zahlreiche, ganz verschiedene legislative wie judikative Organe und Personen in einem ununterbrochenen Aushandlungsprozess befanden und in dem eine nicht abreißende Kontroverse über die grundsätzliche Verfassung der katholischen Kirche geführt wurde.<sup>19</sup> (2.) Ein weiterer Streitpunkt, der den Katholizismus einte, war – wie bereits erwähnt – der so eindeutige Lehr- und Disziplinarkorpus des Trienter Konzils, über dessen Interpretation die verschiedenen lokalen Kirchen weltweit untereinander und mit der römischen Konzilskongregation verhandelten. (3.) Mit dem relativ offenen Trienter Rechtfertigungsdekret hängen drittens auch die so heftig geführten

---

17. Vgl. *Georg Simmel*, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M. 1992, 284–382; zur Konflikttheorie von Simmel vgl. *Thorsten Bonacker*, Hg., *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, 4. Auflage, Wiesbaden 2008; *Thomas Ley*, *Frank Meyhöfer*, *Soziologie des Konflikts. Eine Einführung*, Hamburg 2016.

18. *Pierre Bourdieu*, *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M. 1993, 188.

19. Wie sehr beispielsweise die althergebrachten bischöflichen Gerichte einer römisch-tribidentinischen Zentralisierung widerstrebten, zeigt etwa die Untersuchung von *Marco Cavarzere*, *La giustizia del Vescovo. I tribunali ecclesiastici della Liguria orientale (secc. XVI-XVII)*, Pisa 2012.

frühneuzeitlichen Gnadendebatten zusammen, die – allem Uniformierungsdruck zum Trotz – quer verliefen zu allen konfessionellen Frontlinien und in denen ganze Länder konträr standen zu der von Rom vorgegebenen Linie.<sup>20</sup> (4.) Und schließlich trennten und einten den Katholizismus die oben genannten Symbolstreitigkeiten und die damit zusammenhängenden Repräsentationspraktiken in katholischer Kunst und Frömmigkeit. Wie überaus groß gerade hier die Dehnungen waren, die der Katholizismus aushielt und zuließ, hat die neuere Inquisitionsforschung zur Kontrolle der Sakramentspraxis und zur Zensur der Andachtsliteratur zutage gefördert.<sup>21</sup> In alledem gab es freilich dominante Mainstream-Positionen, die obrigkeitlich begünstigt wurden. Aber jenseits dessen existierte eine Fülle von Alternativen. In der Mitte tummelten sich die vielen, aber zwischen den Rändern und Grenzen lag ein weites Feld.

Ein kurzes Fazit: Zur selben Konfession gehörte, wer miteinander über dieselbe Sache stritt, wer sich dieselben Disputanten wählte und wer seine Position als eine legitime Ausdrucks- und Auslegungsform seiner eigenen, distinkten Konfession begriff. Eine Grenze des Katholischen vermochte lediglich die (durchaus kontingente und situativ schwankende) Konstruktion des Nicht-Katholischen zu markieren. Mit anderen Worten: Innerhalb der katholischen Konfessionskultur schien vieles, fast alles möglich, nur protestantisch sollte es nicht genannt werden dürfen.

Forschungsstrategisch hieße das: In einem genuin kulturwissenschaftlich ausgerichteten Konzept von Konfessionskultur würden konfessionelle Proprien primär *handlungstheoretisch* erhoben. Einerseits wäre zu erforschen, welche spezifischen Handlungsrepertoires zur Lösung von Konflikten sich innerhalb der Konfessionsgemeinschaften herausbildeten. Und zum anderen würde eine forschende Fokussierung auf dominierende Symbolpraktiken – mit all ihren Flauten und Konjunkturen – die Möglichkeit bieten, vielleicht doch so etwas wie historische Verlaufsmodelle zu erstellen und sehr grundlegende und folgenreiche konfessionelle Unterschiede und Austauschprozesse besser in den Blick zu bekommen.

---

20. Beispielsweise zum Römischen Gnadestreit vgl. *Paolo Broglio, La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009.

21. Vgl. etwa *Bruno Boule, „Engineering the Sacred. Perspectives for Research into Sacramental Practice and Conflicts over Sacraments in the 17th Century“*, in: *Ders., Thomas Småberg, Hg., Devising Order. Socio-Religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Boston, Leiden 2013, 223–242.

*Prof. Dr. Günther Wassilowsky  
Professur für Kirchengeschichte (Fachbereich 07)  
Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Norbert-Wollheim-Platz 1  
D-60323 Frankfurt am Main  
wassilowsky@em.uni-frankfurt.de*

## ABSTRACT

This contribution attempts to accentuate the concept of 'confessional culture' as a genuine cultural-historical concept, and to then apply it to the history of early modern Catholicism. Symbolic practices and media preferences, overlapping jurisdictions, and the fact that doctrines were open to interpretation are used as examples to show both confession-specific characteristics as well as diversity within Catholicism. In order to understand unity in diversity, this article also brings Simmel's concept of 'communal conflict' to bear on this topic.