

Andreas Holzem

# Die Wissensgesellschaft der Vormoderne Die Transfer- und Transformationsdynamik des ‚religiösen Wissens‘

## 1. Die ‚Gefängnisse des Papsttums‘ oder die ‚wunderschöne Frau der Christenheit‘? Klassifikationen religiösen Wissens um 1800 und ihre Wirkungsgeschichte

„Kommt ein Glaubensbekenntnis dem Worte Gottes näher als das andre, so sind die *Bekenner* desto besser dran; aber das bekümmert niemand anders.“ So kleidete Johann Wolfgang von Goethe 1773 die Auffassungen eines Pastors der Aufklärung in einen fingierten Brief. Das religiöse Wissen der Vormoderne, so es als konfessionelle Orthodoxie oder pietistische Gruppenidentität daherkam, erschien ihm schlechterdings als „geistliche Knechtschaft“ und „verjährtes Vorurteil“.<sup>1</sup> Das galt für beide christliche Haupt-Konfessionen gleichermaßen – wenn auch graduell anders: Die „Gefängnisse des Papsttums“<sup>2</sup> zu öffnen, war ihm das eine. Das andere war, Luther als hoch geschätzten Mann der freiheitlichen Tat und der Wiederentdeckung der Bibel abzuheben von jener Religion für „rohe Völker und verderbte Gesittete“, die als eine „Art von heidnischem Judentum (...) noch bis auf den heutigen Tag lebt und webt“: „Unter uns gesagt“, schrieb Goethe wenige Jahre später an seinen Freund Knebel, „ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter (...). Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.“<sup>3</sup> Das war Goethes Kommentar zum wenige Wochen später bevorstehenden Reformationsjubiläum von 1817. Nicht das reine Christentum der Bibel, aber das religiöse Wissen der Vormoderne – katholisch, protestantisch, jüdisch – stehe dem entgegen, „was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprißlich halten“.<sup>4</sup>

---

1 Johann Wolfgang von Goethe, Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\*. 1773, in: *Heinrich Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Göttingen <sup>2</sup>1970, 216.

2 *Bornkamm*, Luther (wie Anm. 1), 29.

3 Johann Wolfgang von Goethe an Knebel. 22. August 1817, in: *Bornkamm*, Luther (wie Anm. 1), 216.

4 Johann Wolfgang von Goethe an Zelter. 1. Juni 1817, in: *Bornkamm*, Luther (wie Anm. 1), 216.

Der Nation – wohlgerneht: An der vermeintlichen ‚Sattelzeit‘ und Epochengrenze um 1800 wurde die *Nation*<sup>5</sup> als dasjenige wahrgenommen, was durch ‚Luthers Charakter‘ zusammengehalten, ja als kulturgeographischer Raum oder als Zeitraum geteilter Lebenserfahrung konstituiert wurde. Die Pluralität religiöser Bekenntnisse in einem christlichen Europa könne das dem Zeitalter Zutragliche nicht mehr bestimmen. Das Christentum der konfessionellen Orthodoxien, das Gefängnis des Papsttums zumal, ist hier in einem emphatisch negativen Sinn als ‚vormodern‘ klassifiziert.

Dagegen steht der 1799, also etwa zeitgleich entstandene, aber erst posthum veröffentlichte und dann als Programmtraktat des romantischen Lebensgefühls berühmt gewordene Essay des Friedrich von Hardenberg (Novalis), ‚Die Christenheit und Europa‘: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt die großen politischen Kräfte. – (...) Die wildesten, gefräßigsten Neigungen mussten der Ehrfurcht und dem Gehorsam gegen ihre Worte weichen. Friede ging von ihnen aus. – Sie predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. Sie erzählten von längst verstorbenen himmlischen Menschen, die durch Anhänglichkeit und Treue an jene selige Mutter und ihr himmlisches, freundliches Kind, die Versuchung der irdischen Welt bestanden, zu göttlichen Ehren gelangt und nun schützende, wohlthätige Mächte ihrer lebenden Brüder, willige Helfer in der Noth, Vertreter menschlicher Gebrechen und wirksame Freunde der Menschheit am himmlischen Throne geworden waren. Mit welcher Heiterkeit verließ man die schönen Versammlungen in den geheimnißvollen Kirchen, die mit ermunternden Bildern geschmückt, mit süßen Düften erfüllt, und von heiliger erhebender Musik belebt waren. In ihnen wurden die geweihten Reste ehemaliger gottesfürchtiger Menschen dankbar, in köstlichen Behältnissen aufbewahrt.“<sup>6</sup>

Hier verbürgte die Christenheit die Identität Europas, und nicht allein die vormoderne, sondern die dezidiert mittelalterliche: ausgerechnet das Papsttum, Maria, die Heiligen und ihre Reliquien, die romanischen Kirchen, die Gregorianik und der Weihrauch. „Die Herren sind etwas toll“, notierte Caroline von Schlegel, die bei der erstma-

5 Zum Diskurs um den Nationsbegriff um 1800 vgl. *Bernd Schönemann*, Art. Volk, Nation, Nationalismus, Masse IX.3-IX.11, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7. Stuttgart 1992, 307-337.

6 *Novalis*, *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (Geschrieben im Jahre 1799)*, in: *Ders., Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. von Hans-Joachim Mähl / Richard Samuel, Bd. 2. Darmstadt 1999, 732-750, hier 732f.; Bd. 3: *Hans Jürgen Balmes*, Kommentar. Darmstadt 1999, 579-604; Vgl. auch *Gerhard Schulz*, *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*. München 2011.

ligen Verlesung und Diskussion dieses romantischen Stücks im Kreis der Freunde in Jena am 15. November 1799 anwesend war.<sup>7</sup>

Der mehr als gemischten Aufnahme, die das Fragment seinerzeit insgesamt im romantischen Freundeskreis Friedrich von Hardenbergs gefunden hat, braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden. Aber mit Rüdiger Safranski bahnbrechender Monographie über die Romantik als ‚deutsche Affäre‘ darf festgehalten werden, dass hier ein Mittelalter- und Vormoderne-Bild gezeichnet wird, in dem „die anfänglich revolutionäre, republikanische Begeisterung (...) in religiöse Ordnungsvorstellungen [übergang]“. Im Untergang des Alten Reiches wurde es seinerseits romantisiert; Novalis verlieh „dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein“.<sup>8</sup> Nicht die Nation, sondern das Reich, nicht die Aufklärungsvernunft und die Klassik, sondern die übernationalen religiösen Kräfte des Christlichen konstituierten ein Sinnsystem, dem – nunmehr für ganz Europa – ein heilendes und innovatives Potential zugetraut wurde. Novalis und die anderen Romantiker politisierten nicht auf eine preußisch und protestantisch geprägte Nation hin, sondern auf einen Universalismus, gespeist von der Ahnung des Unheils, „das der entfesselte Nationalismus bringen würde“.<sup>9</sup> Friedrich von Hardenberg galt die Vormoderne als Phase eines „heiligen“ und „unsterblichen Sinns“<sup>10</sup>, und aus dieser spirituellen Gemeinschaft sollte Europa angesichts der säkularen Barbareien des napoleonischen Zeitalters neu erstehen. „Wo keine Götter sind walten Gespenster“, fürchtet Novalis: „Machtpolitik, Militarismus, Ideologie, Wissen und Haben“ statt „Glauben und Liebe“.<sup>11</sup>

Freilich richtete sich die Vision des Novalis kaum auf das Christentum, gar die katholische Kirche und das Papsttum in deren zeitgenössisch tatsächlicher Gestalt. Die Mittelalterbegeisterung der Romantiker hatte etwas poetisch Visionäres, durchaus auch etwas verklärend Antiinstitutionelles. Nicht die historisch ohnehin nur schemenhaft verbürgte westliche Religion als solche, sondern ihre Idee im Sinne einer umfassenden, die auseinanderlaufenden Ströme des Lebens wieder vereinenden kulturellen und mentalen Autorität ließ die „mit göttlichen Kräften“ versehene „wunderschöne Frau“ zum Zeichen und Symbol eines universalen ästhetischen Konzepts werden. Viel vom Platz der imaginierten mittelalterlichen Religiosität nahm faktisch die Kunst ein; und der Künstler avancierte zum heiligen Vermittler zwischen Gott und den Menschen.<sup>12</sup> Den sakramentalen Charakter der Riten und Liturgien, die konkrete Applikation heils-

7 Vgl. Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München 2007, 126; *Balmes*, Kommentar (wie Anm. 6), 579f.

8 Safranski, *Romantik* (wie Anm. 7), 13.

9 Safranski, *Romantik* (wie Anm. 7), 174.

10 Safranski, *Romantik* (wie Anm. 7), 125.

11 Safranski, *Romantik* (wie Anm. 7), 129.

12 Vgl. Ulrich Barth, *Ästhetisierung der Religion – Sakralisierung der Kunst*. Wackenroders Konzept der Kunstandacht, in: Ders., *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen 2004, 225–256.

vermittelnder Repräsentanz des Göttlichen konnte jedwede Neuwerdung übernehmen: die in zahllosen Konfigurationen sich konkretisierende Zeit selbst, das in ihr (oder durch sie) hervorgebrachte Genie, und natürlich die (insbesondere schmerzliche) Liebe, der Tod – und der Tod der Geliebten erst recht: „Das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldne Zeit mit dunkeln unendlichen Augen, eine profetisch wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein – eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der wie ein ächter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt nicht gesehen werden [kann], und unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein, verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust, als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innre des verbrauchenden Leibes aufgenommen wird.“<sup>13</sup> Jede Neugeburt genialischer Zeit war idealisiert als ein Heiland unter den Menschen, als Sakrament im romantischen Sinn.

Goethe wie Novalis sind erkenntnisfördernd für Befindlichkeiten der Gebildeten um 1800, kaum aber für den Zusammenhang von Religion und Wissensdynamik in der Vormoderne selbst. Dennoch kam diesen Selbstperzeptionen der Intellektuellen forschungsgeschichtlich eine enorme Bedeutung zu. Gemeinsam klassifizierten sie, wenn auch mit unterschiedlichen Bewertungen, die Zeit um 1800 als bildungs- und wissensgeschichtliche Wasserscheide. Obwohl sie damit zunächst einmal ihre eigene Position innerhalb einer Geschichte des Zusammenhangs von Wissen und Religion zu bestimmen versuchten, begründeten sie indirekt in der begriffsgeschichtlichen und wissenssoziologischen Forschung ein Paradigma mit großer Reichweite.

Der Versuch, die Vormoderne als Wissensgesellschaft zu beschreiben und dafür gerade die Dynamik des religiösen Wissens zu beanspruchen: ein solches Vorhaben gewinnt sein Profil gerade im Gegenüber zu heute weithin als plausibel empfundenen Meistererzählungen. Großkonzepte wie die Hypothese von der ‚Sattelzeit‘ um 1800 (Reinhart Koselleck) neigen dazu, die damalige Zeitauffassung und das Selbstbild der aufgeklärten Bildungselite gleichsam zu verdoppeln. Diese intellektuellen und soziopolitischen Trägergruppen des beschleunigten Wandels meldeten den „qualitativen Anspruch“ an, „neu zu sein in dem Sinne des ganz Anderen, gar Besseren gegenüber der Vorzeit“.<sup>14</sup> Daraus wurde nun eine Moderne-Vorstellung entwickelt, der zufolge das Wissen der Moderne die Zukunft entschränke, differenziere und dynamisiere, während die Vormoderne jede Art von Wissen durch das *religiöse Wissen* eingehegt habe. Gerade die Annahme, dass auf ein allseits begrenztes irdisches Leben ein jenseitiges folgen werde, habe die prospektiven Vorstellungskräfte und Gestaltungsmöglichkeiten vom Diesseits abgezogen. Die Lohn- und Straferwartungen, die mit dem Tod, dem Fegefeuer, dem Himmel und der Hölle verbunden worden seien, seien an Kriterien ausgerichtet worden, die

13 Novalis, *Christenheit oder Europa* (wie Anm. 6), 745.

14 Reinhart Koselleck, ‚Neuzeit‘. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, 300–348, hier 310.

einer Dynamisierung des Wissens nur begrenzte Anreize geboten hätten: „Solange (...) die christliche Lehre von den letzten Dingen (...) den Erwartungshorizont unüberholbar begrenzte, blieb die Zukunft an die Vergangenheit zurückgebunden. Die biblische Offenbarung und ihre kirchliche Verwaltung haben die Spannung zwischen Erfahrung und Erwartung in einer Weise verschränkt, daß sie nicht mehr auseinanderklaffen konnten.“<sup>15</sup> Kurz: Ausweitung, Vertiefung und Ausdifferenzierung des Wissens war unter den Bedingungen der Vormoderne kaum möglich und denkbar. Anders als bei Goethe schaut man nun freilich nicht mehr ausgehend von den Befindlichkeiten der Bildungseliten um 1800 auf das religiöse Wissen der Vormoderne zurück, sondern formuliert ein historiographisches Konzept. Das „Bewußtsein epochaler Einmaligkeit wird gleichsam auf Dauer gestellt“<sup>16</sup> – so analysiert Koselleck das Bewusstsein seiner diskursiven Garanten, um es im Konzept der ‚Sattelzeit‘ gleichzeitig zu verdinglichen.

Sowohl in der Geschichts- als auch in der Literaturwissenschaft sind langfristige Paradigmen wirksam gewesen, die sich im Anschluss an Koselleck (und oft schon Max Weber) auf den Begriff der Säkularisierung des religiösen Wissens als Entwicklungsmodell bzw. auf die Vorstellung der Alterität von Vormoderne und Moderne konzentrieren. Reinhart Koselleck beschrieb die Vereinnahmung der Ewigkeit durch die Zeitlichkeit als Fundamentalvorgang der Geistes- und Begriffsgeschichte um 1800: „Die Opposition von Vergangenheit und Zukunft rückt an die zentrale Stelle und verabschiedet die Opposition von Diesseits und Jenseits.“<sup>17</sup> Dabei herrscht die Vorstellung vor, erst diese Schritt für Schritt erfolgende und sich dann um 1800 rasant beschleunigende Wissenssäkularisierung habe die Moderne ermöglicht. In der Regel laufen hier starke Wertungen dieser Entwicklung als Fortschrittsprozess mit: „Die Zwei-Welten-Lehre als letzter Legitimationstitel für politisches Handeln und soziales Verhalten“ wird abgelöst, und die „geschichtliche Zeit“ wird „als letzte Begründungsinstanz für politische Planungen und soziale Organisationen beschworen.“<sup>18</sup> Diese Analysen beschreiben den Wandel der Mentalitäten und der politisch-sozialen Sprache unter den Bildungseliten um 1800. Aber lassen sich solche Ideen und Praktiken der Selbstaufwertung gleichsam zum Epochensignet versachlichen? Allein die hohe Bedeutung, die dem religiösen Wissen in den soziopolitischen Diskursen, Gruppenidentitäten und Lebensformen des 19. Jahrhunderts zukam<sup>19</sup>, nährt Zweifel am Modell eines grundlegenden Bruchs, an

15 Reinhart Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, 349–375; 361.

16 Koselleck, *Neuzeit* (wie Anm. 14), 331.

17 Reinhart Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation*, in: Ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt 2000, 177–202; 183.

18 Koselleck, *Zeitverkürzung* (wie Anm. 17), 184.

19 Nur wenige Beispiele für den deutschen Katholizismus: Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster (AKKZG), *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43, 1993, 588–654; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster (AKKZG), *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklä-*

dessen Kanten sich die Dominanz des religiösen Wissens der Vormoderne von der modernen säkularen Wissensgesellschaft scheidet.

Vergleichbare Paradigmen herrschten, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in den Theologien vor. Im katholischen Bereich hatte sich im 19. Jahrhundert gegen liberale und idealistische Ansätze eine Forschungsrichtung durchgesetzt, welche die Marginalisierung religiösen Wissens nach Aufklärung, Französische Revolution und Säkularisation scharf kritisierte und mit einer dezidierten Rückwendung zur mittelalterlichen Scholastik negativ beantwortete.<sup>20</sup> Der zwischen Vormoderne und Moderne konstruierte Gegensatz war in der ultramontanen Ideologie im Grunde ähnlich gedacht, wurde aber nicht fortschrittsoptimistisch begrüßt, sondern als Zerfall religiös begründeter Autorität perhorresziert.<sup>21</sup> Flankiert wurde die theologische Alteritätsbehauptung von einer politischen: Die eigentlich aus jugendlichem Überschwang geborenen Ideen der Romantik wurden mit dem Beginn der politischen Restauration in einen völlig veränderten Kontext hineingezogen.<sup>22</sup> Preußen, Österreich und Russland deklarierten eine ‚Heilige Allianz‘: Sie propagierten strikt konservative, ja reaktionäre Prinzipien der Staats- und Gesellschaftsordnung gegen Umsturz und Krieg und vollzogen in einem Bündnis von ‚Thron und Altar‘ eine royalistische Wendung, die das religiöse Wissen als

---

rungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: *Historisches Jahrbuch* 120, 2000, 357–395; *Antonius Liedhegener*, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 77.) Paderborn u. a. 1997; *David Blackburn*, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Hamburg 1997; *Clemens Vollnhals*, ‚Mit Gott für Kaiser und Reich‘. Kulturhegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870–1918, in: Andreas Holzem (Hrsg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. (Krieg in der Geschichte, Bd. 50.) Paderborn u. a. 2009, 656–679; *Manuel Borutta*, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, 347–376.

- 20 Vgl. z. B. *Hermann H. Schwedt*, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Suppl.-Bd. 37.) Rom / Freiburg / Wien 1980; *Ders.*, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101, 1990, 301–343; *Andreas Holzem*, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. (Münsteraner theologische Abhandlungen, Bd. 35.) Altenberge 1995; *Hubert Wolf* (Hrsg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*. (Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 1.) Paderborn u. a. 2001; *Hubert Wolf*, Einleitung 1814–1917, in: *Ders.* (Hrsg.), *Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814–1917*, Bd. 1. Paderborn u. a. 2005.
- 21 Vgl. v. a. *Klaus Schatz*, *Vaticanium I 1869–1870*, 3 Bde. Paderborn u. a. 1992–1994; *Otto Weiß*, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. (Münchener Theologische Studien I, Bd. 22.) St. Ottilien 1983.
- 22 Vgl. *Wolfram Siemann*, *Metternich. Staatsmann zwischen Restauration und Moderne*. München 2010; *Safranski*, *Romantik* (wie Anm. 7), 172–192.

Herrschaftswissen zu instrumentalisieren versuchte.<sup>23</sup> Beide Konstellationen, die theologische wie die politische Abwertung der Moderne, sollten schließlich im I. Vatikanum und in den nachfolgenden Kulturkämpfen und (Anti-)Modernismuskrisen gipfeln.<sup>24</sup>

In der katholischen Theologie hatte daher die strikte Abwendung von den religiösen Wissenskulturen der Vormoderne, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzog, im wesentlichen zwei Auslöser: Seit der Modernismuskrise versuchte die Theologie die neoscholastische Verkrustung zu überwinden und sich von der historisch-kritischen Methode und der idealistischen Philosophie her neu zu entwerfen. Mit dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Rezeption konnten diese Tendenzen sich weithin durchsetzen.<sup>25</sup> Damit verband sich eine Aufbruchstimmung, die sich vom vorkonziliaren Katholizismus als Lebensform, wesentlich geformt durch das Trienter Konzil und die Strukturen eines gegengesellschaftlich strukturierten „katholischen Milieus“<sup>26</sup>, abwandte.<sup>27</sup> Beide Entwicklungen hatten die nämliche Konsequenz: Die These des strukturellen Unterschieds zwischen vormodernen und modernen Wissensformen setzte sich fort, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen. ‚Mittelalterlich‘ und ‚tridentinisch‘ wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Abwertungs-, ja Verwerfungsbegriffen. Für eine Forschung zur vormodernen Wissenskultur unter veränderten Fragestellungen besteht hier erheblicher Nachholbedarf.

In der evangelischen Theologie hingegen waren es die Hinwendung zu Aufklärung, Rationalismus und sittlicher Theologie, zu Historismus und Nationalismus, und die Abwendung von der konfessionellen Orthodoxie, die seit dem 19. Jahrhundert das Alteritätskonzept verstärkten, welches die Vormoderne von der Moderne schied.<sup>28</sup>

- 
- 23 Vgl. *Andreas Holzem*, Vorstellungen – Personen der Überwelt, in: Peter Dinzelbacher / Michael Pammer (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 5: 1750–1900. Paderborn u. a. 2007, 239–285; 541–547.
- 24 Vgl. *Otto Weiß*, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Regensburg 1995; *Ders.*, *Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn / München / Wien 2004; *Claus Arnold*, *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg / Basel / Wien 2007.
- 25 *Bernd Jochen Hilberath* / *Peter Hünermann* (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde. Freiburg / Basel / Wien 2004–2006; *Giuseppe Alberigo* / *Klaus Wittstadt* / *Günther Wassilowsky* (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, 5 Bde. Mainz 1997–2008.
- 26 Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne* (wie Anm. 19); Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, *Konfession und Cleavages* (wie Anm. 19).
- 27 Vgl. *Wilhelm Damberg*, *Konzil und politischer Wandel. Johannes., John F. Kennedy und das Godesberger Programm*, in: *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information* 61, 1997, 253–258.
- 28 Vgl. *Klaus Scholder*, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*. Frankfurt / Berlin / Wien 1977, 46–64; *Friedrich Wilhelm Graf*, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*. München 2006; *Ders.*, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*. Tübingen 2011.

## 2. Epochenimaginationen von Mittelalter, Reformation und Früher Neuzeit: ‚Religiöses Wissen‘ in Konzepten des innovatorischen Bruchs und Wandels

Die jüngere Forschungsgeschichte zu religiösen Wissensformationen der Vormoderne weist zwei Stränge auf, welche die Hypothese einer ‚Sattelzeit‘ der modernen Wissensgesellschaft um 1800 wenn nicht explizit, so doch implizit in Frage stellten. Zum einen hatte die ältere Reformationsforschung der Theologie der Reformation stets eine spezifische Neuzeitfähigkeit zugeschrieben; lange Linien wurden über die Aufklärung bis in die Ausprägungen evangelischer Intellektualität und Religiosität des 19. und 20. Jahrhunderts gezogen. Die dadurch errichtete Mauer der ‚päpstlichen‘ Alterität zum Mittelalter aber ist ihrerseits poröser geworden in dem Maße, in dem die Forschung in der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit selbst jene Verinnerlichungs- und Rationalisierungspotentiale freilegte, welche die Reformation ebenso vorbereiteten wie die Reformspiritualität des neuzeitlichen Katholizismus (2.1). Zum anderen formulierte die seit den 1990er Jahren einflussreiche Konfessionalisierungsthese die Annahme einer (Prä-)Modernität der frühen Neuzeit, die gerade aus den strukturellen Ähnlichkeiten der konkurrierenden Konfessionen erwuchs: Der Prozess der Konfessionalisierung erschien als Bildungs- und Professionalisierungsschub, als Staatsverdichtung und Alltagsdisziplinierung (2.2). Beide Forschungsentwicklungen trugen erheblich zu dem bei, was im Rahmen des Tübinger ‚Zentrums vormodernes Europa‘<sup>29</sup> und innerhalb des Tübinger Graduiertenkollegs ‚Religiöses Wissen im vormodernen Europa‘<sup>30</sup> als Konzept des ‚religiösen Wissens‘ erarbeitet und zur Wissensgesellschaft der Moderne in Beziehung gesetzt werden soll. Dabei fokussieren wir nicht nur die religiösen Ideen von Meisterdenkern, sondern haben die Praxeologie religiösen Wissens im Kontext der vormodernen Gesellschaft vor Augen.

### 2.1. Transformationsprozesse religiösen Wissens um 1500

Das religiöse Wissen generierte seine Dynamik um 1500 daraus, dass sich spätmittelalterliche Ansätze der intellektuellen und praktischen Transformation, die die Akteure als Reform beschrieben und betrieben, in konkurrierende Gruppenbildungen hinein auskristallisierten. Es sei hier nur angedeutet, in welchem Maß die jüngere Spätmittelalter- und Reformationsforschung diese in allem Bewertungsstreit doch einmütige ältere Haltung, die Reformation als Zäsur und als Beginn der Neuzeit zu betrachten, aufgelöst hat. Dabei spielt es praktisch kaum eine Rolle, ob man mit Berndt Hamm die Tendenzen zur ‚normativen Zentrierung‘ von Religion und Gesellschaft zur Frömmigkeitstheologie

29 Vgl. online: Zentrum vormodernes Europa an der Universität Tübingen, <http://www.uni-tuebingen.de/forschung/zentren-und-institute/zve/vorstellung.html> (Zugriff: 20.07.2012).

30 Vgl. online: Graduiertenkolleg Religiöses Wissen im vormodernen Europa, <http://www.religioesewissen.uni-tuebingen.de> (Zugriff: 20.07.2012).

analysiert und dennoch das ‚Systemsprengende‘ bzw. den ‚Systembruch‘ der Reformation festhält<sup>31</sup>, ob man mit Bernhard Jussen und Craig Koslofsky nach der Auflösung und Neukonstituierung von Sinnformationen fragt, welche „das Ineinander von religiösen und moralischen Vorstellungen und sozialer Ordnung“ repetieren und bestätigen<sup>32</sup>, oder wie Thomas Lentes die produktive Kraft der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstransformation besonders betont, die dazu führte, „dass die Positionen, die im späten Mittelalter nebeneinander standen und durchaus fruchtbar aufeinander einwirkten, sich im Laufe des 16. Jahrhunderts von einander trennten.“<sup>33</sup> Überall werden Theologie und religiöse Kultur der Reformation zum Ergebnis spätmittelalterlicher Formierungsprozesse.<sup>34</sup> Die entscheidende Gemeinsamkeit der Argumentation lässt sich zusammenfassen in der Einsicht, dass die diskursive und praktische Pluralität der spätmittelalterlichen Theologie und Religiosität ihren Spannungsreichtum in miteinander konkurrierende religiöse Gemeinschaften hinein entlud, welche theologisch wie institutionell in sehr unterschiedlichem Ausmaß an die divergierenden Kontinuitätslinien zum Mittelalter anknüpften, um sie in Abgrenzung und Anverwandlung als reformierend, d. h. die unverfälschte Urkirche wiederherstellend zu begreifen, zu proklamieren und zu verteidigen.

Diese Entwicklungen führten eine Phase herbei, in der zwischen dem frühen 16. und dem frühen 19. Jahrhundert wissenssoziologisch induzierte Gestaltungsinitiativen und -konflikte nicht nur die religiöse Erfahrung und Praxis der Menschen prägten, sondern darüber hinaus gesamtgesellschaftliche Wandlungsdynamiken anstießen. Solche religiös determinierten Großprozesse blieben bestimmend über Reformation und Konfessionalisierung hinaus, also auch noch im Kontext von Pietismus, Aufklärung und den Folgewirkungen der Französischen Revolution und der Säkularisation. In dieser Konstellation, in der die Wurzeln des Reformatorischen tief ins späte Mittelalter hinein- und die Ausläufer der Konfessionalisierung weit ins 19. Jahrhundert hinüberreichten, erwies sich als bestimmend, dass die Religion in stärkerem Maße als je auf Stützmittel zurück-

31 Vgl. *Berndt Hamm*, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 7, 1992, 241–279; *Ders.*, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84, 1993, 7–82; *Ders.*, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation. Göttingen 1996; *Ders.*, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 26, 1999, 163–202; *Ders.*, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: *Hans-Jörg Nieden / Marcel Nieden* (Hrsg.), *Praxis pietatis*. Stuttgart 1999, 9–45.

32 Vgl. *Bernhard Jussen / Craig Koslofsky*, ‚Kulturelle Reformation‘ und der Blick auf die Sinnformationen, in: *Dies.* (Hrsg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145.) Göttingen 1998, 13–27.

33 *Thomas Lentes*, ‚Andacht‘ und ‚Gebärde‘. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: *Bernhard Jussen / Craig Koslofsky* (Hrsg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*. Göttingen 1998, 29–67, hier 65. Vgl. *Ders.*, Gezählte Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29, 1995, 1–71, hier 40–71.

34 Vgl. die jüngsten einflussreichen Darstellungen zur Reformationsgeschichte: *Volker Leppin*, *Martin Luther*. Darmstadt 2006; *Thomas Kaufmann*, *Geschichte der Reformation*. Frankfurt a. M. / Leipzig 2009.

griff, die sie selbst institutionell nicht produzieren konnte. Diese Säulen waren vor allem zwei: die Intensivierung religiös motivierter Gruppenbildungen auf der einen, die konfessionelle Legitimierung von Verstaatlichungs- und Institutionalisierungsprozessen auf der anderen Seite. Diese Doppelkonstellation räumte der Religion und ihrem ethischen System ganz ungewöhnliche Zugriffsmöglichkeiten auf Gestalt und Selbstbild der Gesellschaft als Ganzer ein; umgekehrt ging daraus ein enormer Gestaltungsanspruch politischer Institutionen und sozialer Gruppen auf das religiöse Leben hervor.<sup>35</sup>

Die überkommenen Epochenimaginationen haben freilich dazu geführt, dass diese Transferdynamiken religiösen Wissens samt ihrem gesamtgesellschaftlichen Transformationspotential noch nicht systematisch mit jenen in Beziehung gesetzt wurden, die im 8. bis 15. Jahrhundert die Akteure beschäftigten: die nachrömischen europäischen Inkulturationsprozesse bis zur sog. ‚karolingischen Renaissance‘, der Investiturstreit, die Auseinandersetzung zwischen orthodoxen und häretischen Apostolizitätsbewegungen, die mit Schismen einhergehenden Verfassungskonflikte und schließlich die darin eingebetteten programmatischen Bildungsexpansionen. Kurz: Müsste sich nicht von einer Praxeologie des religiösen Wissens her die sehr pragmatisch als ‚Vormoderne‘ begriffene Phase einer Geschichte des Wissens differenzierter ins Gespräch mit der Entstehung der modernen Wissensgesellschaft bringen lassen, als unsere gängigen Großerzählungen vermuten lassen?

## 2.2. *Die Modernefähigkeit religiösen Wissens im Kontext der Konfessionalisierungsthese*

Die oben thematisierte konfessionelle Legitimierung von Verstaatlichungs- und Institutionalisierungsprozessen, so ist mit der jüngeren Forschung weiterhin festzuhalten, machte ihrerseits den entstehenden Territorialstaat zu einem entscheidenden Akteur der Gestaltung kollektiver *praxis pietatis*, weil sich die altgläubigen Bischöfe der Dynamik und den Konflikten, die dieser Gruppenbildungsprozess freisetzte, durchweg nicht gewachsen zeigten.<sup>36</sup> Dieser Konnex bildet einen, wenn nicht den Kerngehalt des Konfessionalisierungsparadigmas. Dabei bediente die Herrschaft sich in protestantischen Territorien der Nestoren und Absolventen einer grundlegend umgestalteten Universitäts-theologie, die sich in Predigt, Liturgiereform, Visitation und ‚Reformation des Lebens‘ niederschlug.<sup>37</sup> In katholischen Landesherrschaften hingegen dominierten die neuen

35 Vgl. *Andreas Holzem*, Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Helmut Neuhaus (Hrsg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche*. (Historische Zeitschrift. Beihefte, Bd. 49) München 2009, 251–289.

36 Vgl. *Albrecht P. Luttenberger*, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), *Katholische Reform und Konfessionalisierung*. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Bd. 17.) Darmstadt 2006, 1–85; *Klaus Unterburger*, Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt. Stuttgart 2006.

37 Vgl. *Thomas Kaufmann*, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen 2006; *Gottfried Seebaß*, *Geschichte des Christentums*,

Orden, allen voran die Jesuiten und Kapuziner, welche nicht nur das Bildungswesen, sondern auch das Erscheinungsbild städtischer Religiosität und damit in einem doppelten Formierungsprozess die Sozialisationsräume geistlicher und weltlicher Eliten aus den nachrückenden Generationen des Adels und Bürgertums nachhaltig prägten.<sup>38</sup> Allenthalben war es das Zusammenwirken juristisch und theologisch Gebildeter, welche diesen Prozess initiierten, trugen und von den Fürstenhöfen verlangten und erwarten durften, ideelle, finanzielle und strukturelle Ressourcen dafür bereit zu stellen. Nachdem die Erforschung der Stadtreformation als quasi republikanischer Variante der evangelischen Bewegung in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik forschungsleitend war, ist für die eigentliche Durchsetzungsphase der Reformation im Reich, welche direkt in die Ausbildung einer protestantischen Konfessionskultur mündete, der Stellenwert der evangelischen Fürstentümer jüngst wieder stark betont worden.<sup>39</sup> Das Konfessionalisierungsparadigma konzentriert sich also auf eine Phase des Wirkungspotentials von Wissen für die Entwicklung der Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Interaktionsbereichen, in der sich Kirchen und ihre Geistlichen, religiöse Gruppen und ihre Nestoren, Staatsbeamte und ihre Edikte wie wohl nie zuvor für einen Wandel der Religiosität und für eine Verchristlichung der Bevölkerung eingesetzt haben.<sup>40</sup>

---

Bd. 3: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung. (Theologische Wissenschaft, Bd. 7.) Stuttgart 2006, 17–21.

- 38 Vgl. z. B. *Werner Freitag*, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803. (Studien zur Regionalgeschichte, Bd. 11.) Bielefeld 1998; *Andreas Holzem*, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800. (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33.) Paderborn u. a. 2000; *Alexander Jendorff*, *Reformatio catholica*. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzbistum Mainz 1514–1630. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 142.) Münster 2000.
- 39 Vgl. *Leppin*, Martin Luther (wie Anm. 34), 258–318.
- 40 Vgl. *Wolfgang Reinhard*, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68, 1977, 226–252; *Ders.*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10, 1983, 257–277; *Ders.*, Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment, in: *The Catholic Historical Review* 75, 1989, 383–404; *Ders.*, Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas, in: *Saeculum* 43, 1992, 231–255, hier 248–253; *Ders.*, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: *Ders.* / *Heinz Schilling* (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135.) Münster 1995 (zugleich: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 198. Gütersloh 1995.), 419–452; *Heinz Schilling*, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: *Historische Zeitschrift* 246, 1988, 1–45; *Ders.*, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: *Wolfgang Reinhard* / *Heinz Schilling* (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 135.) Münster 1995 (zugleich: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 198. Gütersloh 1995.), 1–49; *Heinrich Richard Schmidt*, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 12.) München 1992.

Dies alles vorausgesetzt, ist dennoch festzuhalten, dass die Ausrichtung der Frühneuezeitforschung auf konfessionell motivierte Gruppenbildung und konfessionalisierende Staatlichkeit (und Staatswerdung<sup>41</sup>) eine Geschichte des ‚religiösen Wissens‘ nicht zwangsläufig und generell gefördert hat. Denn im Ursprungskern leitete sich die Konfessionalisierungsthese aus der Modernisierungstheorie ab. Heinz Schilling beschrieb ‚Konfessionalisierung‘ zusammenfassend als einen unter den Konfessionen formal weitgehend parallel ablaufenden inneren Umbildungsprozess, der auf Zentralisierung und Bürokratisierung von Herrschaft über Welt und Kirchen und auf die Disziplinierung der Gläubigen abgezielt habe. Methodisch verstand sich die entstehende Konfessionalisierungsforschung als Zweig der Gesellschaftsgeschichte und fragte nicht nach dem religiösen Wissen und seiner Praxeologie selbst, sondern nach den Wirkungen religiöser Umbruchprozesse und Entwicklungsströme auf die frühneuzeitliche Welt des Politischen, des Sozialen und des Mental-Kulturellen. Konfessionalisierung also wurde und wird vorwiegend in ihrem funktionalen Bezug zur Entstehung der modernen Welt verstanden; dennoch (oder gerade deswegen...) wurde die darauf ausgerichtete Forschung kein originärer Nährboden, um religiöses Wissen und Verhalten in seiner praktischen Logik und in seinen vielfältigen Sinnbezügen genau zu erfassen – sei es bei Einzelnen oder Gruppen. Der massivste Streit innerhalb der Konfessionalisierungsforschung, der im deutschsprachigen Raum geführt wurde, drehte sich gerade nicht um Konzepte von Frömmigkeit, sondern um Bedeutung und Reichweite des Staates bei der

---

Zur interkonfessionellen Erprobung: *Heinz Schilling* (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der ‚Zweiten Reformation‘*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, Bd. 195.) Gütersloh 1986; *Hans Christoph Rublack* (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, Bd. 197.) Gütersloh 1992; *Reinhard / Schilling*, *Katholische Konfessionalisierung* (wie oben); *Anton Schindling*, *Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit*, in: Ders. / *Walter Ziegler* (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 57.) Münster 1997, 9–44.

Überblick zur und Bewertung der Debatte: *Andreas Holzem*, *Die Konfessionengesellschaft*. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110, 1999, 53–85; *Thomas Kaufmann*, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft*. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: *Theologische Literaturzeitung* 121, 1996, 1008–1025 und 1112–1121.

- 41 Vgl. *Johannes Burkhardt*, *Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit*. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 24, 1997, 509–574; *Heinz Schilling*, *Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft*, in: *Klaus Bußmann / Heinz Schilling* (Hrsg.), *1648. Krieg und Frieden in Europa*, Bd. 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft. München 1998, 13–22; *Heinz Duchhardt*, *Frieden im Europa der Vormoderne*. Ausgewählte Aufsätze 1979–2011. Paderborn / München / Wien 2012.

Disziplinierung von Untertanen.<sup>42</sup> Das Konfessionalisierungsparadigma verfolgt ein nicht primär religions- oder christentums-, sondern allgemeinesgeschichtliches Erklärungsziel, nämlich jenen Transformationsprozess, „der die ständische Welt Alteuropas umformte in die moderne demokratische Industriegesellschaft“ – dies bildete die implizite Teleologie.<sup>43</sup>

Die enorme Beschleunigung und Verdichtung freilich, die das Konzept insgesamt seit den späten 1980er Jahren in der Frühneuzeitforschung bewirkte, hat neben jenen Studien, die staatliche Strukturen explizit in den Mittelpunkt stellten und zum Gliederungsprinzip erhoben<sup>44</sup>, ein breites Spektrum von Ansätzen hervorgebracht, welche den modernisierungstheoretischen Rahmen differenzierend diskutierten und zu relativierenden Ergebnissen gelangten.<sup>45</sup> Das Konfessionalisierungskonzept lässt auch dort Erklärungslücken, wo Staat und Konfession nicht zu großräumigen Verzahnungen fanden, sondern Menschen unterschiedlichen Bekenntnisses kleinräumig und oft sehr pragmatisch zusammenlebten.<sup>46</sup> Schließlich erweist sich der Ansatz nur sehr bedingt als europäisierbar – im Grunde setzt er implizit die Verhältnisse des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vor 1648 voraus.

Die Erforschung religiöser Praxis und der dahinter stehenden Sinnformationen wurde dort, wo staatliche Modernisierungstendenzen oder ihre strukturelle Begrenztheit im Vordergrund des Interesses standen, nur beiläufig behandelt, selten aber zum Kern der Problemstellung erklärt. Dennoch blieb stets ein Sensus für die Unableitbarkeit und Überschreitungs-fähigkeit des Religiösen bewahrt – bei allem Bewusstsein für die sozialen und politischen Kontexte und Interessen, in denen sich religiöses Handeln

42 Vgl. *Heinrich Richard Schmidt*, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: *Historische Zeitschrift* 265, 1997, 639–682; *Heinz Schilling*, Disziplinierung oder ‚Selbstregulierung der Untertanen‘? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht, in: *Historische Zeitschrift* 264, 1997, 677–680.

43 *Schilling*, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 40), 4.

44 *Anton Schindling / Walter Ziegler* (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, 7 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bde. 49–53, 56–57) Münster 1992–1997.

45 Vgl. z. B. die in Fußnote 38 genannten Titel sowie *Marc R. Forster*, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer 1560–1720*. London 1992.

46 Vgl. z. B. *Schindling*, Konfessionalisierung und Grenzen (wie Anm. 40); *Peer Frieß / Rolf Kießling* (Hrsg.), *Konfessionalisierung und Region*. (Forum Suevicum, Bd. 3.) Konstanz 1999; *Rudolf Schlögl*, Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 91, 2000, 238–284; *Kaspar von Greyerz / Manfred Jakubowski-Tiessen / Thomas Kaufmann* et al. (Hrsg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 201.) Göttingen 2003; *Frauke Volkand*, *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 210.) Göttingen 2005.

vollzog. Gefragt wurde nicht mehr allein oder vorrangig nach der Rolle der *praxis pietatis* für Staatenbildung und Institutionenverdichtung; jüngere Forscherinnen und Forscher stellten vielmehr Liturgie, Kirchenraum, Martyriums- und Todesvorstellungen, Predigt, sakrale Bilder, Sonn- und Feiertagsgestaltung, Wallfahrt, Alltagsmagie, Schwören und Gotteslästerung oder Andachtsliteratur zunächst einmal aus einer genuin kultur- und diskursgeschichtlichen Perspektive in den Mittelpunkt der Analyse.<sup>47</sup> Auch Teile der Kirchengeschichtsforschung<sup>48</sup> oder einer kontextualisierenden Universitäts- und Theologiegeschichte<sup>49</sup> oder Projekte zur frühneuzeitlichen Geistlichkeit<sup>50</sup> wären hier zu

- 
- 47 Peter Burschel / Anne Conrad (Hrsg.), Vorbild, Inbild, Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive. Freiburg, 2003; Peter Burschel, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit. (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Bd. 35.) München 2004; Renate Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 77.) Gütersloh 2006; Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster. (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Bd. 2.9.) Paderborn 1991; Jens Brademann / Werner Freitag (Hrsg.), Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 19.) Münster 2007; Sabine Holtz, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750. (Spätmittelalter und Reformation, NR, Bd. 3.) Tübingen 1993; Renate Dürr / Gerd Schwerhoff (Hrsg.), Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungsräume und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit. (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, Bd. 9.3–4.) Frankfurt 2005; Gerd Schwerhoff, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650. (Konflikte und Kultur. Historische Perspektiven, Bd. 12.) Konstanz 2005; Susanne Rau / Gerd Schwerhoff (Hrsg.), Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (Norm und Struktur, Bd. 21.) Köln / Weimar / Wien 2004; Andreas Holzem, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: Ders. (Hrsg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 225–262; Andreas Odenthal, Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 61.) Tübingen 2011.
- 48 Vgl. Heinz Schilling (Hrsg.), Kirchengucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Berlin 1994; Heinrich Richard Schmidt, Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Peter Blickle (Hrsg.), Theorien kommunaler Ordnung in Europa. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Bd. 36.) München 1996, 181–214.
- 49 Vgl. z. B. Thomas Kaufmann, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675. Gütersloh 1997; Ders., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. (Spätmittelalter und Reformation, NR, Bd. 29.) Tübingen 2006.
- 50 Luise Schorn-Schütte / Walter Sparr (Hrsg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts. (Konfession und Gesellschaft, Bd. 12.) Stuttgart u. a. 1997; Luise Schorn-Schütte, Evangelische Geistlichkeit in der Frühen Neuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 62.) Gütersloh 1996; Freitag, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft (wie Anm. 38);

nennen. Gegenüber jüngeren Entwicklungen in der Mediävistik, die sich mit Ritual und Bild, Körper und Imagination, Schriftlichkeit und Text befassen, scheint also die Frühneuzeitforschung gerade im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas – nicht zwingend gegen dieses – noch aufholen zu müssen.

Genau hier will ein Tübinger Konzept ansetzen, welches das ‚religiöse Wissen‘ in den Mittelpunkt eines Forschungsprogramms stellt, das die Frühe Neuzeit in vergleichender Perspektive neu mit dem Mittelalter, aber auch der Moderne zu verklammern und dabei überkommene Epochen-Etikettierungen durch einen bewusst pragmatischen ‚Vormoderne‘-Begriff zunächst zurückzustellen versucht. Es bleibt am Aufweis von Wissens- und Lebensintensitäten zu arbeiten, die aus religiöser Intensivierung hervorgewachsen sind oder zumindest haben hervorgewachsen können. Zu überwinden ist jene Perspektivierung, welche eine Tendenz zur Modernisierung und damit implizit Säkularisierung des Gesellschaftlichen und Politischen heraushebt, alles andere aber als retardierenden Rest, als vor-moderne Pubertätslaune gewissermaßen, zu fassen versucht. In der Konfessionalisierungsforschung lassen sich erste Ansätze dazu etwa in Thomas Kaufmanns Konzept einer Geschichte ‚konfessioneller Kulturen‘ greifen.<sup>51</sup> Eine Geschichte des religiösen Wissens aber, wie wir sie in einer interdisziplinären Gruppe von Forschern/Forscherinnen derzeit in einem Graduiertenkolleg und einem Zentrum für Vormoderne-Forschung etablieren, versucht solche Elemente konzeptioneller Differenzierung methodisch zu universalisieren.

### 3. Das Tübinger Konzept ‚Religiöses Wissen‘

#### Die wissenssoziologische Transfer- und Transformationsdynamik des vormodernen Europa

Das folgende kennzeichne ich ausdrücklich als gemeinschaftliche Teamleistung der Tübinger Arbeitsgruppe des Graduiertenkollegs ‚Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800). Transfers und Transformationen – Wege zur Wissensgesellschaft der Moderne‘.<sup>52</sup>

Gegenüber den elaborierten Werkzeugen der oben skizzierten (Vor-)Reformations- und Konfessionalisierungsforschung mutet ein Konzept ‚Religiöses Wissen‘ zunächst einmal wie eine Verengung an. Faktisch aber geht es nicht darum, zu einer älteren Geistesgeschichte der entkontextualisierten ‚Meisterdenker‘ zurückzukehren. Vielmehr

---

*Manfred Jakobowski-Tiessen* (Hrsg.), *Geistliche Lebenswelten. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Geistlichen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 37.)* Neumünster 2005.

51 Vgl. *Kaufmann*, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 49).

52 Der Gruppe gehören derzeit an: Christiane Ackermann, Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter, Sigrid Hirbodian, Andreas Holzem, Barbara Lange, Volker Leppin, Andreas Odenthal, Steffen Patzold, Klaus Ridder, Anton Schindling, Jörn Staecker, Ines Weber.

soll der Begriff *religiöses Wissen* interdisziplinär als modifiziertes Forschungskonzept etabliert werden, um in neuer Weise zu beschreiben, wie sich in Europa die sog. westliche Wissensgesellschaft mit

- a) ihren Selbstzuschreibungen der Toleranz, Säkularität, Rationalität und
- b) der Ausdifferenzierung von Wissenschaft und Bildung, Recht und Politik, Religion, Kunst und Literatur

entwickeln konnte. Anzusetzen ist dafür nicht mehr bei einem von der Alterität der Inhalte her postulierten Gegensatz von vormodernen und modernen Wissensbeständen, sondern bei den Verfahren der Wissensproduktion, der Weitergabe von Wissen und dem damit verbundenen Wissenswandel. Die gemeinsame Arbeitshypothese unseres Projekts lautet: Es war gerade die Produktivität und Diskursivität des religiösen Wissens, welche bereits im Europa der Vormoderne jene Institutionen und Konzepte etablierte, die den Weg zur modernen Wissensgesellschaft mit anbahnten. Dynamische Prozesse und strittige Verhandlungsfelder religiösen Wissens stehen im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Transfer und Transformation religiösen Wissens trugen wesentlich zur Dynamisierung und Ausdifferenzierung von Wissensfeldern bei – so unsere These. Dabei soll der wissenssoziologische Wandel um 1800 nicht einfach übersprungen werden. Zustimmung rezipieren wir vielmehr die Einsicht, dass der Erfahrungswandel um 1800 die Erwartungshorizonte der Zeitgenossen mit dem unabweisbaren Eindruck der Verzeitlichung und der Beschleunigung umgab.<sup>53</sup> Aber es ist doch anders und genauer zu akzentuieren, in welcher Weise diese Umbauten und Beschleunigungen mit dem religiösen Wissen der Vormoderne seit 800 in Verbindung zu bringen wären. Dazu sind zunächst die Epochenimaginationen, die sich mit den überkommenen Begriffen des ‚Mittelalters‘ und der ‚Neuzeit‘ verbinden, in einen pragmatischen ‚Vormoderne‘-Begriff hinein aufzuheben (3.1). Darüber hinaus ist ein Wissensbegriff zu konstruieren, der die einseitige Bindung an die Kultur kognitiver Eliten überwindet, die heterogenen Generierungs-, Speicherungs- und Anwendungsweisen des Wissens in sich begreift und die Dynamik wissensbasierter sozialer Transfer- und Transformationsprozesse in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt (3.2).

### 3.1. *Der Begriff der Vormoderne*

Die überkommene Dreigliederung der europäischen Geschichte in die Epochen der ‚Antike‘, des ‚Mittelalters‘ und der ‚Neuzeit‘ geht zurück auf die Humanisten des 16. Jahrhunderts. Schon sie schrieben damit den Epochen Signets ein, die vom Kriterium des Verhältnisses von Religion und Wissen bestimmt waren, von Vorstellungen der Verdunkelung des Rationalen durch das Religiöse, vom Wiedergewinn entmythoisierter Weltzugriffe usw. Damit ist die klassische Epochengliederung ein zentraler Bestandteil des Wissens um die Verflechtung von Religion und Gesellschaft, welche in ihrer Ge-

---

53 Zu den Begriffen vgl. *Koselleck*, *Neuzeit* (wie Anm. 14), 329; 337f.

schichtlichkeit gerade neu untersucht werden soll. Überdies ist sie ein Element jener Selbstzuschreibungen der Gegenwart, die eine strukturelle Alterität der Moderne als Wissensgesellschaft zur grundlegenden Vorannahme erklären. Als analytische Begriffe sind daher ‚Antike‘, ‚Mittelalter‘ und ‚Neuzeit‘ für das hier skizzierte Forschungsvorhaben nicht hilfreich und zunächst zu suspendieren.

Statt dessen ist der Begriff der ‚Vormoderne‘ nicht selbst Teil jener Wissenskultur, die zu untersuchen und neu zu verorten ist. Die Vorstellungen von *der* Vormoderne, in den Kultur- und Geisteswissenschaften spätestens seit den Forschungen Reinhart Kosellecks konturiert als Merkmalsraaster einer langen Epoche vor der sogenannten ‚Sattelzeit‘ des späteren 18. Jahrhunderts<sup>54</sup>, bergen allerdings ihrerseits drei methodische Probleme in sich: Der Begriff verführt dazu, die Zeit vor dem 18. Jahrhundert auf ihren Charakter als Vorgeschichte der Moderne zu reduzieren; er legt es nahe, nach einem Wesen der Geschichte vor 1800 zu fragen und damit erneut die historische Dynamik dieser Zeit gleichsam stillzustellen, wie es Otto Brunner und andere mit dem ‚Alteuropa‘-Konzept getan haben<sup>55</sup>; und der Begriff verleitet dazu, die Kulturen Europas in der Zeit vor 1800 als Gegenwelt zur Moderne zu entwerfen, mithin als alteritär zu imaginieren. Die ‚Sattelzeit‘ um 1800 wird in dieser Perspektive zu einer entwicklungsgeschichtlich kaum mehr überbrückbaren Zäsur, zum Beginn einer neuen Welt, eben der Moderne.

Um diesen Verdinglichungen auszuweichen, ist der Begriff der Vormoderne bewusst pragmatisch zu fassen und so zu dynamisieren, dass er neu für eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive fruchtbar gemacht werden kann. Es soll also gerade nicht nach dem Wesen der Vormoderne gefragt werden. Vielmehr wird das zeitlich weit angelegte Konzept zunächst dazu genutzt, all jene Phasen erhöhter Dynamik und beschleunigten Wandels, auch all jene Brüche und Zäsuren in der Wissensgeschichte Europas in den Blick zu rücken, die jenseits der überkommenen Epochengrenzen von der ‚Antike‘ zum ‚Mittelalter‘, vom ‚Mittelalter‘ zur ‚Neuzeit‘ lagen. In dem Maße, wie die Vormoderne dadurch dynamisiert wird, schwindet das Risiko, sie zu einer ihrem Wesen nach einheitlichen Epoche gerinnen zu lassen und dann als Gegenwelt der Moderne dichotomisch gegenüberzustellen. Als Ergebnis einer so konturierten Forschungsarbeit könnte damit letztlich auch das so wirkmächtige Konzept der ‚Sattelzeit‘ an Bedeutung verlieren: In der Perspektive einer langen Geschichte religiösen Wissens in Europa stellt sich die Zeit um 1800 möglicherweise nicht mehr als der Beginn einer neuen Welt dar, sondern nur noch

54 Vgl. oben Abschnitt 1.

55 Vgl. Otto Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*. Göttingen 1956; *Ders., Das ‚ganze Haus‘ und die alteuropäische ‚Ökonomik‘*, in: *Ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen <sup>3</sup>1980, 103–127 (Erstdruck 1956).

Dazu kritisch: *Valentin Groebner*, *Außer Haus. Otto Brunner und die ‚alteuropäische Ökonomik‘*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 46, 1995, 69–80; *Gadi Algazi*, *Otto Brunner. ‚Konkrete Ordnung‘ und Sprache der Zeit*, in: *Peter Schöttler (Hrsg.), Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945*. Frankfurt 1997, 166–203; *Stefan Weiß*, *Otto Brunner und das Ganze Haus. Oder: Die zwei Arten der Wirtschaftsgeschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 273, 2001, 335–369.

als *eine* bedeutende Zäsur neben anderen. Das Anliegen einer Dynamisierung des Begriffs der Vormoderne ist überdies nicht zuletzt dem kritischen Bewusstsein geschuldet, dass historische Untersuchungen stets auch mit Konstruktionen von Vergangenheit einhergehen. Ein solcher Begriff der Vormoderne, bewusst nicht als essentialistischer Epochenbegriff, sondern als pragmatischer Verfahrensbegriff eingeführt, trägt daher auch den Forschungsdebatten Rechnung, in denen um Neubestimmungen und Neuabgrenzungen von Epochen und Epochenphänomenologien insbesondere der Phase um 800, des 11./12. Jahrhunderts, zwischen 1450 und 1650 und um 1800 gerungen wurde.<sup>56</sup> Das lässt sich mit wenigen Schlaglichtern auf aktuelle Forschungsdebatten beleuchten:

Um 800 blieben die Entwicklungen religiösen Wissens, die im Begriff der ‚karolingischen Renaissance‘ zusammengefasst werden, rückgebunden an jenen breiten Streifen des Übergangs seit der Patristik und den sich in dieser Phase vollziehenden Transformationsprozess religiösen Wissens in Text, Bild und Ritual<sup>57</sup>, der jüngst als Initiationsphase für den „Aufstieg Europas“ durch die „gesellschaftliche Entfaltung von Wissenskulturen“ interpretiert wurde.<sup>58</sup> Gleichzeitig war in allen drei monotheistischen Religionen, die das religiöse Wissen Europas – in steter Auseinandersetzung miteinander – prägten, in diesen Jahren um 800 ein schriftlich fixierter Kanon von Offenbarungswissen kodifiziert; dessen Umsetzung in die Praxis aber geriet in das Umfeld eines starken Bedingungswandels. Die christliche Bibel des Alten und Neuen Testaments hatte ihren Kanonisierungsprozess im Wesentlichen bereits an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert abgeschlossen<sup>59</sup>; die daraus hervorgegangene patristische Exegese und Gemeindepraxis verlor jedoch mit dem Dekompositionsprozess der antiken Gesellschaft ihren bildungsinstitutionellen und sozialen Kontext. Die christliche Wissensgesellschaft musste sich institutionell wie im Hinblick auf ihre liturgische, soziale und kulturelle Praxis neu finden. Das Judentum, dessen Tora vor der christlichen Bibel eine weitgehend feste Gestalt gefunden hatte, errichtete darum herum nochmals einen ‚Zaun‘ quasi kanonischer Schriften: Der Talmud als Überlieferung schriftgelehrter rabbinischer Traditionen fand in seiner Jerusalemer Redaktion Ende des 5. Jahrhunderts, als babylonische im 7./8. Jahrhundert eine feste Gestalt. Die Halacha als Sammlung verbindlicher Rechtssetzungen für den Weg gesetzestreuen jüdischen Lebens blieb demgegenüber mit Kodifizierungen des 10. bis 16. Jahrhunderts weiter im Fluss. Wie die Haggada, eine vielgestaltige „religiös-ethische, belehrende, mahnende, tröstende, verheißende, strafende, drohende Bibelauslegung“<sup>60</sup>,

56 Vgl. Holzem, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 35), dort Literatur.

57 Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 2005, 31–44.

58 Johannes Fried, *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*. München 2008, 8–11.

59 Vgl. Ernst Dassmann, *Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*. (Studienbücher Theologie, Bd. 10.) Stuttgart 2000, 192f.

60 Hans Bietenhard, Art. Haggada, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14. Berlin / New York 1985, 351–354, hier 351; Louis Jacobs, Art. Halacha, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14. Berlin / New York 1985, 384–388; Hans-Jürgen Becker, Art. Talmud, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32. Berlin / New York 2001, 626–636.

spiegelte sie die Herausforderung, sich in einer generell wenig toleranten, nicht selten repressiven und aggressiven christlichen Mehrheitsumgebung zu verbindlichen Normen und Lebensformen durchzuringen. Koran und Sunna der Muslime wurden fast zeitgleich fixiert; „nach dem 8. und 9. Jahrhundert n.Chr. hört die selbständige geschichtliche Darstellung des Lebens Mohammeds für lange Jahrhunderte auf“.<sup>61</sup> Gleichzeitig beginnt die lange Phase des teils agonalen Kulturkontakts und -konflikts mit dem Christen- und die komplexe Koexistenz mit dem Judentum.<sup>62</sup> Gleichzeitig mit der Kanonisierung religiösen Wissens in Offenbarungstexten zeigte sich also, dass deren Integration in die seit der spätrömischen Phase veränderten Lebenswelten zu einer enormen und permanenten Herausforderung wurde.

Das 11./12. Jahrhundert gilt als Zeit beschleunigten gesellschaftlichen Wandels, als wirtschaftsgeschichtliche Schwellenzeit, als Zeit der kulturellen ‚Renaissance‘, als Gründungsphase des europäischen Wissenschaftssystems und als Aufbruchsepoche der monastischen Reformbewegungen. Die Reichweiten jedes einzelnen dieser Konzepte sind in der jüngeren Forschung relativiert worden. Weitgehender Konsens besteht jedoch darüber, dass sich in nahezu allen gesellschaftlichen Teilbereichen im 11./12. Jahrhundert Auswirkungen eines Rationalisierungsschubs beobachten lassen, die in nachhaltigen Umgestaltungen in Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Religion Niederschlag finden. Der Anspruch beginnt sich zu entwickeln, Welt, Natur, Recht, Mensch und Glauben mit den Mitteln der Vernunft zu durchdringen – eine Entwicklung, die unter dem Begriff der Verwissenschaftlichung zusammengefasst worden ist. Zwar hatte sich schon in der Zeit um 800 durch die zunehmende Aufwertung der weltlichen Wissenschaften (*artes*) das Verhältnis von Religion und *ratio* verändert und ein intensiver Diskurs über die Bedeutung von Tradition und Autorität seinen Anfang genommen. Aber das rationale Wissenschaftsdenken der neuen Schulen/Universitäten<sup>63</sup> provozierte im 12. Jahrhundert antidialektische Reaktionen des Mönchtums. Insbesondere die Mystik versuchte die Bedeutung der *ratio* im Prozess der Gotteserkenntnis zu relativieren.<sup>64</sup> Die Spannung zwischen rationalisierenden und rationalitätskritischen

61 Anton Schall, Art. Islam. I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 16. Berlin / New York 1987, 315–336, hier 319.

62 Vgl. Ernst Dieter Hehl, Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Andreas Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. (Krieg in der Geschichte, Bd. 50.) Paderborn u. a. 2009, 323–340; Arnold Angenendt, Die Kreuzzüge. Aufruf zum ‚gerechten‘ oder zum ‚heiligen‘ Krieg?, ebd., 341–367; (siehe darin jeweils die angegebene Literatur).

63 Vgl. Volker Leppin, Theologie im Mittelalter. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. 11.) Leipzig 2007.

64 Vgl. Otto Langer, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts. Darmstadt 2004; Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bde. München 1990–1999.

Tendenzen führt zu unterschiedlichen Auffassungen über die Formen und den Status religiöser Erkenntnis und die Notwendigkeiten und Möglichkeiten ihrer Vermittlung.<sup>65</sup>

Für die Phase einer langen Reformzeit um 1450–1650<sup>66</sup> ist noch jüngst mit großer Klarheit formuliert worden, dass sich aus der Debatte um die ‚Reformation‘ als ‚Umbruch‘ und Beginn der Neuzeit im Gegensatz zum ‚Zerrbild des finsternen Mittelalters‘ im Grunde keine Funken mehr schlagen lassen, weil sie als ‚protestantisch-emphatische‘ wie als ‚katholisch-häresiologische Geschichtsdarstellung‘ vorwiegend identitätspolitischen Bedürfnissen entsprang<sup>67</sup>; überall in Europa – bis nach Byzanz und Russland – blieb der Anfang der Neuzeit ‚undeutlich‘, und der Europabegriff führt automatisch weg von einer Vorstellung, welche den Beginn der Neuzeit mehr oder minder umstandslos mit dem Beginn der Reformation identifiziert.<sup>68</sup> Für die Überwindung dieser Perspektive werden derzeit religiöse Einsichten, Kritiken und Kulturen der Reformation auf je unterschiedliche Weise als Ergebnis auch spätmittelalterlicher Formierungsprozesse verstanden.<sup>69</sup> Die entscheidende Gemeinsamkeit der Argumentation lässt sich zusammenfassen in der Einsicht, dass die diskursive und praktische Pluralität der Theologie und Religiosität vor und um 1500 ihren Spannungsreichtum in miteinander konkurrierende religiöse Gemeinschaften hinein entlud, welche theologisch wie institutionell in sehr unterschiedlichem Ausmaß an die divergierenden Kontinuitätslinien zum 12. bis 15. Jahrhundert anknüpften, um sie in Abgrenzung und Anverwandlung als re-formierend, d. h. die unverfälschte Urkirche wiederherstellend zu begreifen, zu proklamieren und zu verteidigen. Eine so perspektivierte Geschichte der Reformation – samt all’ ihren sozial- und politikgeschichtlichen Implikaten – muss den Zäsur- und Epochencharakter der Jahre 1500–1517 erheblich relativieren. Darum ist es für den hiesigen Fragezusammenhang müßig, die teils heftigen internen Debatten dieser Forschungsansätze mit abzubilden.<sup>70</sup> Auch das Konfessionalisierungsparadigma taugt kaum durchgehend, um die Frühe Neuzeit religionsgeschichtlich als Epoche zu charakterisieren.<sup>71</sup>

Gegen die essentialisierende Bestimmung eines um 1800 an sein Ende gelangenden epochalen Phänotyps ‚Vormoderne‘ spricht auch die Einsicht, dass die zur Untersuchung anstehenden Dynamisierungen keineswegs automatisch, gar mit einer impliziten Teleo-

65 Vgl. *Klaus Ridder*, Rationalisierungsprozesse und höfischer Roman im 12. Jahrhundert, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78, 2004, 175–199; *Ders. / Susanne Köbele / Eckart C. Lutz* (Hrsg.), *Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur*. Blaubeur Kolloquium 2006. (Wolfram-Studien, Bd. 20.) Berlin 2008.

66 Vgl. auch oben, 2.1.

67 Vgl. *Thomas Kaufmann*, *Geschichte der Reformation*. Frankfurt / Leipzig 2009, 12–30.

68 Vgl. *Harm Klutzing*, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne – Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*. Darmstadt 2007, 22–27.

69 Vgl. die in Anm. 31–33 genannte Literatur.

70 Vgl. *Berndt Hamm*, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: *Andreas Holzem* (Hrsg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 141–155.

71 Vgl. *Kaufmann*, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 40); *Holzem*, *Konfessiongesellschaft* (wie Anm. 40); *Ders.*, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 35).

logie auf eine ‚moderne Wissensgesellschaft‘ zuliefen – schon zwischen 800 und 1750 nicht, aber auch nicht in der vermeintlich die Vormoderne von der Moderne trennenden ‚Sattelzeit‘. Die jüngere Aufklärungsforschung zeigt, dass Teile der Aufklärungsbewegung die Rolle der Religion als Sinnspeicher und Garant öffentlicher Regierbarkeit der Massen instrumentalistisch und bildungselitär auslagerten. Sie neigten dazu, ihren Wahrheitsbegriff und ihre Bildungsemphase sozial- und geschlechterspezifisch aufzuspalten und das Projekt der Aufklärung für gebildete und unabhängige Eliten zu reservieren.<sup>72</sup> Die Vorstellung von der Dichotomie von Volks- und Elitenkultur ist ein ideologisches Produkt dieser elitären Selbstbeschränkung der Aufklärungsbewegung, welche „die inneren Widersprüche der Aufklärung, die Grenzen ihres gesellschaftlichen Engagements“ eindringlich vorführt.<sup>73</sup> Dies relativiert den Wissensumbruch um 1800 erheblich: Die Aneignungskonflikte um die Wandlungsprozesse zwischen jenem Wissen und jener religiösen Praxis, die aus der Konfessionalisierung hervor- und bis um 1780 in die Breitenreligiosität eingegangen war, und jenen Umorientierungs- und Verhaltenserwartungen, die mit aufgeklärter Bürgerreligiosität verbunden und als Konflikt zwischen ‚Volks-, und ‚Elitenreligion‘ schon zeitgenössisch sozialstratifikatorisch ideologisiert wurden, setzten sich nahtlos vom letzten Drittel des 18. bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts fort.<sup>74</sup>

Das pragmatische Konzept ‚Vormoderne‘ knüpft also an die ältere Epochensignets und Epochengrenzen verflüssigende Tendenz der jüngeren Mediävistik und Frühneuzeitforschung an und versucht aus den zahlreichen Einsichten in das Transitorische der europäischen Wissenskulturen eine wissenssoziologische Neuorientierung zu generieren.

### 3.2. Der Begriff des religiösen Wissens

Das Tübinger Konzept traut genau jenem religiösen Wissen der Vormoderne ein enormes Potential zu, das an deren Ende um 1800 allenthalben eine schlechte Presse hatte und der Entwicklung der modernen Wissensgesellschaft geradezu im Wege zu stehen schien.

72 Vgl. *Albrecht Beutel / Volker Leppin* (Hrsg.), *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen ‚Umformung des Christlichen‘*. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 14.) Leipzig 2004; *Albrecht Beutel*, *Aufklärung in Deutschland*. (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2.) Göttingen 2006; *Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter* (Hrsg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 19.) Leipzig 2006; *Anne Conrad*, *Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung*. (Religionsgeschichtliche Studien, Bd. 1.) Hamburg 2008; *Martin Gierl*, *Religiöses Wissen. Wissenschaft und die Kommunikation mit Gott 1650–1750*, in: *Helmut Neuhaus* (Hrsg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche*. München 2009, 91–105.

73 *Conrad*, *Rationalismus und Schwärmerei* (wie Anm. 72), 55.

74 Vgl. *Christof Dipper*, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*. (Geschichte und Gesellschaft. Sonderhefte, Bd. 11.) Göttingen 1986, 73–96; *Michael N. Ebertz*, *Von der Religion des Pöbels zur populären Religiosität*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 19, 1996, 169–183; *Andreas Holzem*, ‚Volksfrömmigkeit‘. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *Theologische Quartalschrift* 182, 2002, 258–270, dort entsprechende Literatur.

Dabei ist der Blick zu wenden: Es geht weniger um je konkrete dogmatische, rituelle oder ethische Gehalte als vielmehr um die jene Gehalte rahmenden und strukturierenden Institutionen, Konzepte und Verfahren. In ihnen realisierte sich religiöses Wissen als ein permanenter komplexer Aushandlungsprozess, der die Diskursivität des Wissens als solche begründen half. Transfers und Transformationen religiösen Wissens trugen wesentlich zur Dynamisierung und Ausdifferenzierung von Wissensfeldern allgemein bei; damit bahnte sich ein wesentlicher Weg zur modernen Wissensgesellschaft an.<sup>75</sup>

Anders als die ältere Geistesgeschichte der entkontextualisierten ‚Meisterdenker‘ vertritt die jüngere Wissenssoziologie einen weiten Wissensbegriff. Er zielt nicht nur auf gelehrtes Wissen, das von Experten definiert und kontrolliert wird. Er meint vielmehr alle Formen allgemein akzeptierten Wissens über die Welt – also auch jenes ‚Jedermannswissen‘, das jedes Mitglied einer gegebenen sozialen Gruppe mit „anderen in der normalen, selbstverständlich gewissen Routine des Alltags gemein“ hat: das ‚Allerweltswissen‘, das erst jene „Bedeutungs- und Sinnstruktur [bildet], ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe“.<sup>76</sup> Dieses allgemein akzeptierte Wissen konstituiert die gesellschaftliche Auffassung der Wirklichkeit. Solches Wissen beruht auf einem Dreischritt aus Erfahrung, Wahrnehmung und Deutung: Menschen nehmen ihre Welt nicht voraussetzungslos wahr; sie weisen ihr vielmehr kulturellen Sinn zu. Die Muster, die diese Sinnstiftung wesentlich prägen, beruhen auf Erfahrungen. Das Wahrgenommene kann aber jeweils auch wieder bewusst gedeutet und interpretiert werden. Jedes

---

75 Ein Querschnitt von jüngeren Publikationen fasst die westliche ‚Wissensgesellschaft‘ – zum Begriff vgl. *Ulrich Schmitz / Horst Wenzel* (Hrsg.), *Wissen und neue Medien. Bilder und Zeichen von 800 bis 2000. (Philologische Studien und Quellen, Bd. 177.)* Berlin 2003 – auch wo sie historisch deren Strukturen reflektiert, vor allem über ihre Merkmale und Selbstzuschreibungen der Toleranz, der Säkularität und der systemischen Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Erziehung und Bildung, Recht, Politik und Religion: Vgl. *Richard van Dülmen / Sina Rauschenbach* (Hrsg.), *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft.* Köln / Weimar / Wien 2004; *Martin Kintzinger*, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter.* Ostfildern 2003; *Johannes Fried / Thomas Kailer* (Hrsg.), *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 1.)* Berlin 2003; *Johannes Fried*, *Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft.* Stuttgart 2002.

Darüber hinaus wird die Wissensgesellschaft vielfach mit dem Effekt und Ziel vorwiegend ökonomisch-technologischer Entwicklung in einer postindustriellen Phase verbunden: Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Profession und Alltagswissen. Die Situation der Geisteswissenschaften in Deutschland*, in: *Ann-Katrin Schröder / Michael Sonnabend / Heinz-Rudi Spiegel* (Hrsg.), *Geistesgegenwart und Geistes Zukunft. Aufgaben und Möglichkeiten der Geisteswissenschaften. Vorträge und Diskussionen der Konferenz ‚Erinnern – Verstehen – Vermitteln – Gestalten‘ – Die Geisteswissenschaften in der Wissensgesellschaft.* Essen 2007, 10–24; *Hans-Dieter Kübler*, *Mythos Wissensgesellschaft. Gesellschaftlicher Wandel zwischen Information, Medien und Wissen – eine Einführung.* Wiesbaden 2005; *Hans-Rüdiger Müller / Wassilios Stravoravdis* (Hrsg.), *Bildung im Horizont der Wissensgesellschaft.* Wiesbaden 2007, 9–16.

76 *Peter L. Berger / Thomas Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* Frankfurt <sup>21</sup>2007, 26; 16.

Wissen ist damit das Ergebnis eines mehrschichtigen Prozesses der Aufnahme und mentalen Verarbeitung von Informationen über die Welt. Das religiöse Wissen der europäischen Vormoderne ist also sowohl generativ als auch wirkungsgeschichtlich als permanenter Transfer- und Transformationsprozess von Vorprägungen, Zuschreibungen, Handlungsoptionen und nachgehenden Deutungen zu analysieren. Wissen, vermeintlich profanes wie religiöses, existiert also nicht unabhängig von menschlicher Soziabilität, sondern ist „ein gesellschaftliches Phänomen“.<sup>77</sup> Allgemein akzeptiertes Wissen konstituiert daher die Wirklichkeit der Individuen und Gruppen.<sup>78</sup> Denn die unmittelbaren wie reflektierten Wahrnehmungen werden erst durch das jeweils zeitspezifische Wissen mit Sinn aufgeladen und dadurch zur Basis menschlichen Handelns. Die Wirklichkeit erscheint „real, weil sie sich aus Wissensbeständen speist, die sie mit Bedeutung erfüllen.“ Demzufolge kann man Wissen begreifen als „ein Ensemble von Ideen (...), das Objekte mit bestimmten Eigenschaften versieht und von einer sozialen Gruppe als gültig und real anerkannt wird.“<sup>79</sup>

Solche Vollzüge der Anerkennung und Anverwandlung sind keineswegs immer bewusste Setzungen. Anthony Giddens hat darum zwischen ‚praktischem‘ und ‚diskursivem Wissen‘ unterschieden. Praktisches Wissen diene den Akteuren dazu, innerhalb ihrer sozialen Ordnung weiterhin mit anderen zu interagieren, sei ihnen aber nicht ohne weiteres in Form sprachlicher Regeln verfügbar; diskursives Wissen dagegen sei dasjenige Wissen, das die Akteure selbst jederzeit in Form von Regeln formulieren, reflektieren und anderen erklären könnten. „Die große Masse des ‚Wissensvorrats‘ (...) ist dem Bewußtsein der Akteure nicht direkt zugänglich. Das meiste derartige Wissen ist seinem Wesen nach praktisch: es gründet in dem Vermögen der Akteure, sich innerhalb der Routinen des gesellschaftlichen Lebens zurechtzufinden.“<sup>80</sup> Allerdings sind die Grenzen zwischen beiden Formen des Wissens fließend: Gerade in der verunsicherten Hinterfragung, im Konflikt oder im rapiden Wandel werden Routinen praktischen Wissens in diskursives Wissen überführt; neu etablierte Sicherheiten der sozialen Zusammenhänge und Rollen werden zur Grundlage etablierter Selbstverständlichkeiten im Hinblick auf das, was den Akteuren als ‚zu tun‘ erscheint. Die Bewahrung und Weitergabe, aber auch die fortwährende Aktualisierung von Wissen sind für die Fortexistenz einer Kultur demnach von zentraler Bedeutung. Gespeichert und transferiert,

77 Achim Landwehr, Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ‚Wissen‘ als Kategorie historischer Forschung, in: Ders. (Hrsg.), Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens. (Documenta Augustana, Bd. 11.) Augsburg 2002, 61–89, hier 65; Ders., Diskurs – Macht – Wissen. Perspektiven einer Kulturgeschichte des Politischen, in: Archiv für Kulturgeschichte 86, 2003, 71–119, hier 114f.

78 Dies ist die Kernaussage von Berger / Luckmann, Konstruktion der Wirklichkeit (wie Anm. 76).

79 Landwehr, Sichtbares (wie Anm. 77), 71.

80 Anthony Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. (Theorie und Gesellschaft, Bd. 1.) Frankfurt 1988, 54f.

im Zuge dessen aber auch transformiert und an neue Gegebenheiten angepasst wurde soziales Wissen im vormodernen Europa in unterschiedlichen Formen, nämlich

- a) in schriftlich fixierten und mündlich tradierten Texten verschiedenster Art (von Rechts- und Normtexten über gelehrte Traktate bis zu Literatur, Sagen und Liedern),
- b) in künstlerischen, illustrierenden und mentalen Bildern sowie durch Architektur,
- c) aber auch als praktisches Wissen in Ritualen sowie Routinen und Gebräuchen.

Begriff und Gegenstand der Wissenssoziologie wurden bisher nicht systematisch auf den historischen Wandel westlicher Wissensgesellschaften bezogen bzw. aus diesem heraus entworfen.<sup>81</sup> So blieb auch die Religion in ihrer Rolle für die vormoderne Konstruktion des Wissens wenig programmatisch reflektiert. Das Wissen der Vormoderne, insbesondere das religiöse, blieb bislang weitgehend unbeachtet für eine kulturwissenschaftlich argumentierende Geschichte der Wissensgesellschaft in Europa.

Das mag auch mit den Schwierigkeiten zusammenhängen, die Religion selbst und damit das in ihr gespeicherte, gehandelte und mit anderen Bereichen des menschlichen Lebens in Beziehung gesetzte Wissen begrifflich scharf zu fassen. Die historische Religionswissenschaft geht bis in jüngste Einführungsdarstellungen davon aus, dass ‚Religion‘ als kulturelles System, mithin auch das religiöse Wissen, wegen der Vielgestaltigkeit der empirischen Gegebenheiten *inhaltlich* nicht bestimmbar sei.<sup>82</sup> Versuche, einer allgemeinen Religionsgeschichte eine systematische Religionswissenschaft gegenüberzustellen, wie sie im Gefolge von Ernst Troeltsch vor allem Joachim Wach vorgenommen hat, gelten als gescheitert: Religionsphänomenologische Querschnitte des ‚Typischen‘ in allen Religionen haben sich nicht konsensfähig ausmachen lassen<sup>83</sup>; man wird diese Ansätze auf das Projekt der Aufklärung zurückzuführen haben, durch religionsphänomenologischen Vergleich gleichsam etwas wie eine menscheitsgeschichtlich basale Ur-Religion zu rekonstruieren.

Obwohl es der Religionswissenschaft bei diesen einleitenden Feststellungen zunächst um Fragen der Disziplinbegründung geht, ist das Problem auch im hiesigen Kontext ernst zu nehmen. Eine funktionalistische Herangehensweise bestimmt ‚Religion‘ als jenes von Kollektiven akzeptierte Modell der Welt- und Wirklichkeitsinterpretation, welches Wertwahrnehmungen und Verhalten normiert, und zwar nicht nur setzend und durchsetzend, sondern auch verändernd. Gegenüber nicht-religiösen Interpretationsmodellen von Welt zeichnet

81 Vgl. Berger / Luckmann, Konstruktion der Wirklichkeit (wie Anm. 76), 1–20; insb. die Bemerkungen zu Max Scheler, Karl Mannheim und Émile Durkheim.

82 Vgl. Heinrich von Stietencron, Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: Walter Kerber (Hrsg.), Der Begriff der Religion. (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 9.) München 1993, 111–158, hier 111; Johannes Figl, Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen. Göttingen 2003, 62–77; Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft. (Einführung Theologie.) Darmstadt 2006, 10–21.

83 Vgl. Jörg Rüpke, Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung. (Religionswissenschaft heute, Bd. 5.) Stuttgart 2007, 15–32.

sich ‚Religion‘ dadurch aus, dass sie darüber hinaus „Beziehungen herzustellen und Sinn zu stiften [hat] in Bereichen, die sich direkter Kontaktaufnahme und unmittelbarer Sinn-erfahrung weitgehend entziehen“<sup>84</sup>, also im Bereich des Unverfügbaren, der Erfahrung der Ausgesetztheit an die Transzendenz. Religion wird hier gleichsam als kommunikativ vereinbarte Externalisierung jener Erfahrungen begriffen, in denen Menschen sich selbst existenziell zur Frage werden. Substantialistische Definitionen akzentuieren im Grunde nur graduell, dennoch bedeutsam anders; sie beschreiben die Tatsache, dass ‚Religion‘ durch einen „intensiven Bezug auf ein empirisch nicht einfach Gegebenes, auf etwas Göttliches“ charakterisiert ist, nicht als Funktion einer bestimmten rein menschlichen Kommunikation, sondern als Merkmal individuellen und kollektiven Weltverstehens und Handelns.<sup>85</sup> Diesem zweiten Ansatz eignet der Vorzug, dass er, jenseits bloßer sozialer Funktionalität, die im religiösen System bestehende Selbstauffassung von Kommunikation und Repräsentation in angemessen komplexer Weise abzubilden vermag: Die religiöse Kommunikation – und sie ist zentraler Bestandteil des Religionsbegriffs überhaupt<sup>86</sup> – adressiert nicht nur die Mitglieder einer religionskulturell geprägten Gruppe, sondern integriert, wie immer gestaltet, wesentlich die Interaktion mit dem im weitesten Sinne Göttlichen, dessen *repraesentatio*, trotz unmittelbarer Nicht-Gegebenheit, zum eigentlichen religiösen Geschehen wird.

Dabei ist mitgedacht, dass alle diese kommunikativen Interaktionen einer historischen Religionsforschung nur in ihren kulturellen Ausgestaltungen greifbar sind. Diese Repräsentationen religiöser Kommunikation in einem sehr umfassenden Sinne können daher nicht einfachhin mit ‚Religion‘ identifiziert werden, bezeichnen aber das, was auf die darin enthaltenen Komponenten religiösen Wissens hin überhaupt untersucht werden kann: nämlich jene kanonisierte, gelehrte, medialiserte, ins Bild gebrachte, gespielte, ritualisierte, implizit praktizierte Kommunikation, die von den Akteuren als Repräsentation des Verhältnisses und der Beziehung von Mensch und Welt zum Göttlichen (*et vice versa*) aufgefasst wird – das ist Gegenstand jener Wissensbereiche, die als ‚religiös‘ zu klassifizieren sind. Gleichzeitig erlaubt der europäische Kontext die Konkretisierung: Jenseits eines abstrakten und allgemein gültigen Religionsbegriffs hat man es mit konkreten Religionen zu tun: dem Christentum, dem Judentum und dem Islam. Denn diese drei monotheistischen Religionen haben die Geschichte des Wissens, aber auch des Religionsbegriffs im Europa der Vormoderne maßgeblich geprägt.<sup>87</sup>

84 *Stietenron*, Begriff der Religion (wie Anm. 82), 112.

85 *Rüpke*, Historische Religionswissenschaft (wie Anm. 83), 35.

86 Vgl. *Hartmut Tyrell / Volker Krech / Hubert Knoblauch*, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Dies. (Hrsg.), Religion als Kommunikation. (Religion in der Gesellschaft, Bd. 4.) Würzburg 1998, 7–29; *Rüpke*, Historische Religionswissenschaft (wie Anm. 83), 35–43.

87 Vgl. z. B. *Falk Wagner*, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986; *Michael Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. München 2006; *Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller et al.* (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008.

Diese Überlegungen zum Wissens- und Religionsbegriff schärfen nun auch den Begriff des religiösen Wissens zu einem Forschungskonzept über Transfer- und Transformationsdynamiken der vormodernen Wissensgesellschaft: Die Grundvorstellung eines Teils der Religionswissenschaft, Religion vorwiegend als System der Kontingenzbewältigung und der Komplexitätsreduktion zu betrachten, ist ihrerseits bestimmten religionskritischen Traditionen des 19. Jahrhunderts mindestens implizit verpflichtet. Religion diene der „Stabilisierung der Gesellschaft durch Kanalisierung oder Neutralisierung gesellschaftlicher Spannungen“.<sup>88</sup> Regelmäßig unberücksichtigt bleibt hier, dass die Religionsgeschichte der Vormoderne sich auch und wesentlich als herausfordernde Auseinandersetzung um die Inhalte, Medien und kulturellen Praktiken religiösen Wissens ereignishaft zugetragen hat. Appositionell erwähnt wird das im Zweifelsfall – als „Setzung und Durchsetzung – oder auch Veränderung – von Werten und Normen“<sup>89</sup> – aber nachfolgende systematische Reflexionen heben in der Regel die kalmierende, nicht die hoch ambivalent inspirierende Wirksamkeit des Religiösen hervor. Eine Fülle von Belegen aus der Religionsgeschichte und der aktuellen gesellschafts- und kulturpolitischen Befindlichkeit des Westens könnte rasch erweisen, wie reduziert funktionalistische Ansätze das religiöse Wissen oft wahrgenommen haben – und wie verstört Teilgruppen in vergangenen wie derzeitigen Gesellschaften auf gegenteilige Evidenzen oft reagieren.

Akzeptiert man die religionskulturelle Voraussetzung, Kernbestand des religiösen Wissens sei das Wissen darum, wie die Repräsentanz des innerweltlich unverfügbaren Kommunikationspartners so gestaltet werden könne, dass sie einerseits transzendent wirksam, andererseits gruppenbildend integrativ werde, dann bleibt die Frage nach den wissenssoziologischen Strukturen und Prozessen dieser Kommunikation. Das Christentum, konkurrierend aber auch Judentum und Islam, standen vor der Aufgabe, das als von Gott geoffenbart aufgefasste Wissen in ihre eigene Lebenswelt zu integrieren, um es als Reflexionsraum und Handlungsgrundlage aktuell zu halten. Damit der Kanon Orientierung bieten und sozial integrierend wirken konnte, war es notwendig, die in ihm formulierten Überzeugungen und Normen immer wieder neu ins Verhältnis zu setzen zu den sich historisch wandelnden sozialen Ordnungen und kulturellen Praktiken. Das Produkt dieser fortwährenden Adaptionen bezeichnen wir als religiöses Wissen: jene Über-Setzung, die einen Kanon für soziale Gruppen handlungsleitend machte – ohne freilich zeitgleiche gegenläufige Tendenzen je ganz außer Kraft setzen zu können: Religiöses Wissen im Prozess ist dynamisch und umstritten.

Ausgangspunkt für die Experten ist das ‚Offenbarungswissen‘. Das Christentum, konkurrierend aber auch das Judentum und der Islam, beziehen sich auf Schriften, die als unmittelbar göttlich inspiriert betrachtet werden – mit Unterschieden, insbesondere bzgl. der Autorschaft, der Methoden und Grenzen der Auslegung, der Übersetzung, des

---

88 Stietenron, Begriff der Religion (wie Anm. 82), 112.

89 Stietenron, Begriff der Religion (wie Anm. 82), 112.

Verhältnisses von Theologie und Recht etc.<sup>90</sup> In ihnen ist ein Kanon von Offenbarungswissen definiert, dem höchste Dignität zugesprochen wird: Im Selbstverständnis der Religionen ist in diesen als heilig begriffenen Schriften ein Wissen fixiert, das Gott als Offenbarung von sich selbst und seinem Heilsplan gegeben habe. Die Menschen gelten nicht als Produzenten, sondern als Empfänger dieses Wissens; ihre Annahme und Zustimmung wird in den Begriffen des Glaubens und des Gehorsams gefasst. Das von Gott geoffenbarte Wissen gilt zudem als umfassend, unfehlbar, unveränderlich und unbedingt verehrungswürdig, in dieser Ehre aber auch als verletzlich. Innerhalb allen verfügbaren menschlichen Wissens wird diesem Offenbarungswissen die höchste Relevanz zugeschrieben. Alles andere Wissen muss sich an ihm ausrichten.

Beim religiösen Wissen nun handelt es sich um dasjenige Wissen, das aus einer fortwährenden Auseinandersetzung mit einem Wissenskanon heraus entstand, der als göttliche Offenbarung galt. Als vorrangige Aufgabe dieser Bearbeitung hat Jörg Rüpke mit hoher Plausibilität die Kategorie der ‚Kontrolle im Symbolsystem‘ eingeführt.<sup>91</sup> Nicht der in älteren religionstypologischen Entwürfen dominierende ‚Mittler‘ des ‚Heiligen‘<sup>92</sup>, der in einem eindimensionalen Transzendenzbezug Kompetenz zugeschrieben erhält, sondern die arbeitsteilige Präsenz vieler Wissensträger führt zu der „Arbeitshypothese, dass eine allgemeine Funktion religiöser Spezialisten die der Kontrolle ist“. Die Kontrolle religiösen Wissens zielt wie jede soziale Kontrolle auf die Aufrechterhaltung und Identitätswie Grenzsicherung von Systemen. Kontrolle durch die Spezialisten wie Kontrolle der Spezialisten selbst beruhe weitgehend auf Strukturen systematischer Machtübertragung durch die religiöse Organisation: in Theologie und Bildung, Recht und Liturgie, Bild und Literatur, und damit als Transfer in die und dann Transformation innerhalb der Erfahrungsräume der Laien. Neben der Zuschreibung von Amtscharisma (Max Weber) dürfte jegliche Form des Wissens und des Wissensaustausches mit Nicht-Spezialisten oder Spezialisten und Machträgern anderer gesellschaftlicher Bereiche von entscheidender Bedeutung sein: Die bekannten Beispiele reichen von der karolingischen *correctio* über die neuen Pastoralstrategien in Auseinandersetzung mit den häretischen Armutsbewegungen bis zur Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, von Reformation und Konfessionalisierung bis hin zur Aufklärung und ihrer Frage, ob es ein aller konkreten Religion vorgelagertes religiöses Wissen als ‚Ursuppe‘ menschlicher Religion (und gleichzeitig als Fundierung eines allgemeinen Religionsbegriffs) gegeben habe. Ausbildung, Professionalisierung und Monopolisierung von Wissen sichern diese Struktur.

Auf der anderen Seite wird diese Struktur, deren Bekanntheit und Akzeptanz man weitgehend voraussetzen darf, durch weit weniger erforschte und bekannte Gegenprozesse nicht nur konterkariert, sondern auch in Gang gehalten. Transfer und Transformation

90 Vgl. z. B. *Andreas Speer / Lydia Wegener* (Hrsg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. (Miscellanea mediaevalia, Bd. 33.) Berlin u. a. 2006.

91 *Rüpke*, *Historische Religionswissenschaft* (wie Anm. 83), 131f.

92 Zu Typen (Religionsstifter, Reformator, Prophet, Zauberer / Wahrsager, Heilige, Priester etc.) vgl. *Rüpke*, *Historische Religionswissenschaft* (wie Anm. 83), 128–130.

religiösen Wissens in der Vormoderne sind nicht nur durch die *continuatio*, sondern auch durch die *renovatio* und die *reformatio* gekennzeichnet. Diese zeitgenössische Begriffsbildung insinuiert bewusst eine Begrifflichkeit der Kontrolle und Korrektur, weil kennzeichnend für die Vormoderne ist, ‚neues‘ Wissen als Rückkehr zu den Ursprüngen erscheinen zu lassen. Diese Doppelschichtigkeit von *continuatio* – *reformatio* – *renovatio* als Begriffs- und Handlungsfeld religiöser Wissensträger auf der einen Seite, deren faktisch erhebbarer Struktur auf der anderen Seite jedoch *innovatio* und *creatio* in sich birgt, gilt es systematisch und exemplarisch zu untersuchen. Ob Transfer und Transformation religiösen Wissens Rückkehr oder Wandel bedeutet, ob Wandel stattfindet, obwohl Rückkehr behauptet wird, ob und wie in diesen Prozessen markante Zugewinne von Rationalität und Pluralität begründet liegen – alles dies gilt es zu erheben.

Das Verhältnis von Variabilität und Stabilität, von Kontrolle und Innovation rückt damit in die Mitte eines Erkenntnisprozesses, welcher das alte Schema ablösen könnte, die spezifisch abendländisch-westliche Rationalität sei nur gegen die religiösen Logiken und Geltungsansprüche durch Säkularisierung des Wissens zu erzielen gewesen. Die Entwicklungspotentiale religiösen Wissens wurden, systemimmanent, im Christentum, im Judentum und im Islam stets als Rückgriff auf die idealisierten Ursprünge konstruiert. Auch die interreligiös wechselseitigen Wissenskonkurrenzen und -inspirationen – man denke nur an den Zugewinn alten antiken Wissens durch die in der Reconquista gestifteten Kulturkontakte oder an die humanistischen Lerneffekte des antijüdischen Bücherstreits – wurden als Kontroll- und Ausschlussverfahren gestaltet. Faktisch aber ging daraus eine dynamisierende Wirkung hervor, die sich keineswegs allein auf Stabilisierung, sondern auch auf evolutiven und kreativen Zugewinn richtete. Wenn sich diese Wechselwirkungen analytisch entflechten lassen, wird daraus eine Neubewertung des Verhältnisses von bisherigen Vorstellungen vom Mittelalter und von der Frühen Neuzeit im Kontext eines Konzeptes der ‚wissensgesteuerten Vormoderne‘ folgen. Es würde sich aber auch unsere Vorstellung des Verhältnisses von Vormoderne und Moderne erheblich wandeln.

Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass die implizierte Normierung im Laufe der Geschichte immer wieder unterlaufen wurde – und zwar sowohl im Transfer von Texten als auch in deren Transformation in Bilder und Rituale. Der Normierung religiösen Wissens standen stets Prozesse der interiorisierenden Anverwandlung und individualisierenden Aneignung sowie der gruppenspezifischen und systemischen Ausdifferenzierung von Wissen entgegen.<sup>93</sup> Daher ist religiöses Wissen als das Produkt eines komplexen Aushandlungs- und Diffusionsprozesses zwischen Experten und Nicht-Experten zu begreifen: Jede Zeit und jede soziale Gruppe stand vor der Aufgabe, das als von Gott geoffenbart aufgefasste Wissen in ihre eigene Lebenswelt zu integrieren, um es als

93 Vgl. z. B. Holzem, *Buch als Gegenstand und Quelle* (wie Anm. 47); Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora (Hrsg.), *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert*. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 29.) Berlin 2008.

Reflexionsraum und Handlungsgrundlage aktuell zu halten. Damit es intellektuell Orientierung bieten und sozial integrierend wirken konnte, musste dieses Wissen, obgleich als intangibel markiert, dennoch an neue soziale und kulturelle Rahmenbedingungen angepasst werden: Es war notwendig, den Kanon und die in ihm formulierten Überzeugungen, Werte und Normen immer wieder neu ins Verhältnis zu setzen zu den sich historisch wandelnden sozialen Ordnungen und kulturellen Praktiken. Das reflektierte Bewältigungshandeln dieser fortwährenden Adaptationen ist als religiöses Wissen zu begreifen: Es war jene zeitgemäße Über-Setzung, die einen Kanon überhaupt erst für eine bestimmte soziale Gruppe handlungsleitend machte – ohne freilich zeitgleiche gegenläufige Tendenzen je ganz außer Kraft setzen zu können.

Daher ist das Verhältnis von Experten- und Breitenwissen neu und anders zu thematisieren, nicht mehr nur als Sedimentierungsprozess modernisierender Disziplinierung und retardierender Verweigerung. Vielmehr waren auch die Nicht-Experten an der Produktion religiösen Wissens immer beteiligt – wengleich in je eigener Weise: Definition, Deutungskompetenz und Autorität dieser beiden Gruppen unterlagen im Untersuchungszeitraum starken Schwankungen; und sie konnten sehr umstritten sein. Die Nicht-Experten schöpften ihr religiöses Wissen als Grundlage von Diskurs und Praxis nur zum Teil aus der Belehrung durch Experten und deren institutionalisierte liturgische Praxis. Daneben existierten stets andere, teils umkämpfte Wege der Wissensvermittlung (Biblepik, Kreuzzugsliteratur, geistliches Spiel, aber auch Vision, orale Tradierung, Magie etc.). In den Gesellschaften des vormodernen Europa gab es unterschiedliche Geschwindigkeiten und Sprachen der Wissensentwicklung, Kern- und Randzonen des Wandels, Verzögerung und Dynamisierung. Religiöse Expansionen und Konflikte führten zu scharfen Umbrüchen. Christentümer konkurrierten nicht nur mit Judentum und Islam, sondern auch mit ‚Heidentum‘ und ‚Häresie‘, das Latein mit den Volkssprachen. Spät christianisierte Gesellschaften (Skandinavien) oder Gesellschaften in religiös umkämpften Regionen (Iberische Halbinsel, Südosteuropa) stellten Kontakt-, aber auch Konfliktzonen religiösen Wissens dar. Experten der Philosophie und Naturwissenschaft konkurrierten mit theologischen Experten ebenso wie beide Gruppen mit Alltagsüberzeugungen, die sich auf andere Autoritätsformen als Bücher und Institutionen stützten. Zudem berührt die Unterscheidung von Experten und Nicht-Experten zentral die Kategorie des Geschlechts: Männer und Frauen hatten nicht nur unterschiedlichen Zugang zu religiösem Wissen, sondern auch sehr unterschiedliche Chancen, als Experten in diesem Feld Anerkennung zu finden.<sup>94</sup> So hoch der Stellenwert ist, welcher der Religion für die Kulturen der

---

94 Vgl. aus der jüngeren Forschung zur Frauenbildung und zur religiösen Autorität von Frauen z. B. *Christina Lutter*, *Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 43.)* Wien 2005; *Dies.*, *Mulieries fortes, Sündnerinnen und Bräute Christi. Kulturelle Muster und spirituelle Symbolik in mittelalterlichen Geschlechterkonzepten*, in: *Monika Mommertz / Claudia Opitz (Hrsg.), Religion. Kultur. Geschlecht. (10. Fachtagung des Arbeitskreises Geschlechtergeschichte in der Frühen Neuzeit.)* Frankfurt a. M. 2007, 51–70; *Sébastien*

Vormoderne gemeinhin zugemessen wird: Die Transfers und Transformationen, welche je neu die Produktion religiösen Wissens in Auseinandersetzung mit dem Offenbarungswissen ermöglichten, sind bislang nicht systematisch und kulturübergreifend untersucht worden – vor allem nicht im Hinblick auf die langfristige wissenssoziologische Wirkungsgeschichte der Diskursivität von Normierung und nicht normierbarer Aneignung.

### 3.3. *Transfer und Transformation religiösen Wissens*

Als Anwege einer modernen Wissensgesellschaft sind daher auch jene Formen, Institutionen und sozialen Prozesse zu betrachten, in denen religiöses Wissen selbst weitergegeben, aktualisiert und historischem Wandel angepasst wurde. Anders als das Offenbarungswissen, generell in Texten gespeichert, wurde religiöses Wissen in unterschiedlichsten Formen tradiert: neben den Manuskripten und gedruckten Büchern auch in mündlichen Erzählungen, Bildern, Handlungsroutrinen und Ritualen. Welche dieser Medien aber wie und wozu genutzt wurden, darin unterschied sich das Christentum nicht nur erheblich von Judentum und Islam; auch in den konkurrierenden Gruppenbildungen des Christentums selbst, unter denen die Trennung vom griechischen Osten und die nachreformatorischen Konfessionen besonders prägend wurden, blieben diese Fragen heftig umkämpft. Außerdem bargen die verschiedenen Formen der Vermittlung religiösen Wissens im gesprochenen Wort, im schriftlichen Text, im Bild und im Ritual

---

*Barret / Gert Melville* (Hrsg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum. (Vita regularis, Abhandlungen, Bd. 27.)* Münster 2005; *Falk Eisermann / Eva Schlotheuber / Volker Honemann* (Hrsg.), *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, 24–26. Febr. 1999. (Studies in medieval and reformation thought, vol. 99.)* Leiden 2004; *Edeltraud Kluetting* (Hrsg.), *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter. (Hildesheimer Forschungen, Bd. 3.)* Hildesheim 2006; *Sigrid Schmitt [Hirbodan]* (Hrsg.), *Frauen und Kirche. (Mainzer Vorträge, Bd. 6.)* Mainz 2002; *Dies.* (Hrsg.), *Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter. (Geschichtliche Landeskunde, Bd. 62.)* Stuttgart 2008; *Eva Schlotheuber*, *Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig 1484–1507. (Spätmittelalter und Reformation, NR, Bd. 24.)* Tübingen 2004; *Barbara Steinke*, *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation. (Spätmittelalter und Reformation, NR, Bd. 30.)* Tübingen 2006; *Renate Dürr*, *Prophetie und Wunderglauben. Zu den kulturellen Folgen der Reformation, in: Historische Zeitschrift 281, 2005, 3–32; Dies.*, *Laienprophetien. Zur Emotionalisierung politischer Phantasien im 17. Jahrhundert, in: Claudia Jarzebowski / Anne Kwaschik* (Hrsg.), *Performing Emotions. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Politik und Emotion in der Frühen Neuzeit und in der Moderne.* Göttingen 2012. (Im Druck); *Ulrike Gleixner*, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17–19. Jahrhundert. (Bürgertum. N. F., Bd. 2.)* Göttingen 2005; *Dies.* (Hrsg.), *Gender in Transition. Discourse and Practice in German-speaking Europe, 1750–1830. (Social history, popular culture, and politics in Germany.)* Ann Arbor 2006; *Dies. / Erika Hebeisen* (Hrsg.), *Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus. (Perspektiven in der neueren und neuesten Geschichte, Bd. 1.)* Korb 2007.

je eigene Potentiale des Wissenstransfers für Experten und Nicht-Experten und unterlagen je eigenen Regeln und Bedingungen der Rezeption.<sup>95</sup> Daher wurde religiöses Wissen, wenn es zeitlich, räumlich und sozial oder von einer Vermittlungsform in eine andere transferiert wurde, nicht selten auch in seinen Inhalten transformiert.<sup>96</sup> Die Untersuchung solcher mehrschichtigen Prozesse des Transfers und der Transformation bietet einen Schlüssel für das Verständnis der religions- und kulturgeschichtlichen Dynamik Europas.<sup>97</sup> Denn die Methoden, Verfahren und Praxisformen, die für Transfers und Transformationen religiösen Wissens entwickelt wurden, bargen gleichzeitig das Potential, die Priorität und Intangibilität des geoffenbarten, in heiligen Schriften fixierten Wissens der Konkurrenz sich ausdifferenzierender Wissenssysteme auszusetzen und schließlich zu unterwerfen. Dabei spielten die großen Kontroversen des diskursiven Wissens geistlicher Experten<sup>98</sup> eine ebenso zentrale Rolle wie die Aneignungskonflikte um das praktische Wissen.<sup>99</sup> Für den konkreten Aufweis scheinen folgende Arbeitsgebiete besonders vielversprechend zu sein:

Erstens verdienen jene Institutionen und sozialen Gruppen besondere Aufmerksamkeit, in denen sich die Produktion und der Transfer religiösen Wissens vollzogen. Im vormodernen Europa entstanden Institutionen für die Ausbildung von Experten religiösen Wissens, welche auch Produktion und Transfer dieses Wissens für andere Gruppen

- 
- 95 Vgl. z. B. *Christoph Dartmann / Marian Füssel / Stefanie Rüther* (Hrsg.), *Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 5.)* Münster 2004; *Ridder / Köbele / Lutz*, *Reflexion und Inszenierung* (wie Anm. 65).
- 96 Vgl. z. B. *Horst Wenzel* u. a. (Hrsg.), *Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des ‚Welschen Gastes‘ von Thomasin von Zerclaere. (Pictura et poesis, Bd. 15.)* Köln / Weimar / Wien 2002; *Kathryn Starkey* u. a. (Hrsg.), *Visual Culture and the German Middle Ages. (The new Middle Ages.)* New York u. a. 2005.
- 97 Vgl. z. B. *Fried*, *Mittelalter* (wie Anm. 58), 9f.; 544–558; *Wilfried Hartmann*, *Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der karolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, Bd. 58.)* Hannover 2008, 1–3.
- 98 Vgl. z. B. *Jörg Oberste*, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, 2 Bde. (Norm und Struktur, Bd. 17.) Köln / Weimar / Wien 2003; *Berndt Hamm*, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation. Göttingen 1996*; *Kaufmann*, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 49); *Leppin*, *Martin Luther* (wie Anm. 34).
- 99 Vgl. z. B. *Hamm*, *Frömmigkeitstheologie* (wie Anm. 31); *Hamm*, *Normative Zentrierung* (wie Anm. 31); *Berndt Hamm / Thomas Lentz* (Hrsg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis. (Spätmittelalter und Reformation. NR, Bd. 15.)* Tübingen 2001; *Berndt Hamm / Klaus Herbers / Heidrun Stein-Kecks* (Hrsg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit. (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 6.)* Stuttgart 2007; *Berndt Hamm / Volker Leppin* (Hrsg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. (Spätmittelalter und Reformation. NR, Bd. 36.)* Tübingen 2007; *Thomas Kaufmann*, *‚Türckenbüchlein‘. Zur christlichen Wahrnehmung ‚türkischer Religion‘ in Spätmittelalter und Reformation. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 97.)* Göttingen 2008; *Schwerhoff*, *Zungen wie Schwerter* (wie Anm. 47); *Francisca Loetz*, *Dealings with God. From blasphemers in early modern Zurich to a cultural history of religiousness.* Farnham 2009.

normierten: im Christentum fast alle Bildungseinrichtungen wie Kloster- und Kathedralschulen, später Universitäten, konfessionelle Schulen und akademische Gymnasien. Diese Institutionen trugen zwar dazu bei, der Vermittlung religiösen Wissens einen relativ stabilen Rahmen zu geben; eine vollständige Kontrolle vermochten sie jedoch, miteinander konkurrierend, nicht zu erreichen. Vergleichend muss nach den Besonderheiten der Institutionenentwicklung im Judentum und Islam gefragt werden; beispielsweise fand die formalisierte Aufteilung von Wissen in Disziplinen, an den europäischen Universitäten herausgebildet, im Bereich islamischen und jüdischen Wissens kein Pendant. Zudem haben diese Institutionen den Umgang mit religiösem Wissen nicht nur durch formale und informelle Regeln standardisiert, sondern zugleich gegenläufige Tendenzen und soziale Gruppenbildungen angestoßen. Diese Spannung unterwarf die Institutionen selbst stetem Wandel und weichte ihre normierende Funktion auf. Die daraus resultierende Dynamik konnte zu grundlegenden Umbrüchen führen: etwa zur Neustrukturierung der Klerikerbildung und Pfarrorganisation im Karolingerreich, zu den sog. häretischen Glaubensgemeinschaften wie Reformbewegungen des Hochmittelalters, zum wechselseitig begründenden, aber auch konkurrierenden Verhältnis von Liturgie und geistlichem Spiel und zur Genese der Bühne als Austragungsort religiöser Konflikte, zur literarischen Entwicklung der Religionsgespräche usw. Solche Prozesse formten die Institutionen der Wissensproduktion und -vermittlung um und hatten damit auch eine Revision der Wissenskulturen zur Folge.

Zweitens gilt den Verfahren, Methoden und Techniken gesteigerte Aufmerksamkeit, die der Generierung und dem Transfer religiösen Wissens dienten und sich darin gleichzeitig verfeinerten und ausdifferenzierten. Die Produktion und der Transfer religiösen Wissens setzt die Kenntnis bestimmter Verfahrensweisen im Umgang mit Texten, Bildern und Ritualen voraus. In dem langen Untersuchungszeitraum von 800 bis 1800 veränderten sie sich tiefgreifend: In den Jahrhunderten vor dem Buchdruck konnte etwa eine Vorlage durch Ergänzungen, Streichungen, *réécriture* oder Collage in neuem Sinn umgeformt werden. Der Buchdruck konstituierte ein neues Verständnis öffentlicher Geltung; Bedeutungswandel musste nun anders gestiftet werden (Illustrationen als Kontrapunkt zum Text, Textphilologie etc.). Verfahren, entwickelt für und durch Transfer religiösen Wissens (Bildungsdiskurs, Ritual und Spiel, Erzählen etc.) fanden auch in anderen Wissensfeldern Anwendung; umgekehrt hat auch das religiöse Wissen Techniken und Gehalte importiert und anverwandelt – Filterung, Transformierung, synkretistische Pluralisierung im Gefolge. Dadurch entstanden enorme Freiräume, um die zeitlichen, räumlichen, sozialen und intermedialen Wissenstransfers für konkurrierende Interpretationen und Deutungen zu öffnen – Freiräume, die es auf lange Sicht schließlich auch ermöglichten, das Offenbarungswissen selbst zu kritisieren und in seinem Autoritätsanspruch in Frage zu stellen.

Schließlich kam es drittens zu erheblichen Wechselwirkungen und Grenzverschiebungen zwischen religiösem Wissen und anderen Wissensfeldern, die ihre Plausibilität aus je eigenen lebensweltlichen Bezügen generierten. Auch wenn im vormodernen Europa ein

Wissen ohne Referenz auf die Religion letztlich kaum vorstellbar war, waren keineswegs alle Bereiche der Lebenswelt in gleichem Maß durch religiöses Wissen formiert. So konnten etwa alltägliche Handlungen wie der Ackerbau, die Konservierung von Speisen, Bautechnologie oder überhaupt handwerkliche Kenntnisse, aber auch die Kräuter- und Heilkunde, Körperwissen, Magie, Geldgeschäfte, Kameralistik usw. eigenen Regeln und Erfahrungswerten folgen. Die daraus resultierende Spannung zwischen lebensweltlichen Erfordernissen oder eingeschliffenen Praktiken, aber auch theoretischen Einsichten und Konzepten der religiösen Denkform und ethischen Normierung trug zur Dynamisierung des religiösen Wissens bei und ließ neue Formen der Wissensorganisation entstehen.

Der lange Zeitraum der pragmatisch bestimmten Vormoderne ermöglicht es, verschiedene Dispositionen auf diachroner, aber auch auf synchroner Ebene miteinander zu vergleichen: Hierzu gehört die Integration paganer Wissensbestände im Rahmen der christlichen Missionierung genauso wie die Konfrontation des aristotelisch fundierten Natur- und Weltbildes mit den Entdeckungen von Kontinenten und Planetenkonstellationen in der Frühen Neuzeit, nicht zuletzt umgekehrt die Frage, inwieweit das feste Vertrauen in die Existenz und Rationalität Gottes die empirischen Naturwissenschaften gefördert hat und einen Rahmen bereitstellte für die Akzeptanz eines Expertenwissens, das nicht (mehr) primär religiösen Prärogativen folgte. Solche Interferenzprozesse veränderten auch die Nutzung der verschiedenen Medien wie Text, Bild und Ritual, die in den verschiedenen Wissenskulturen teils privilegiert, teils aber auch marginalisiert, in jedem Fall aber signifikant verändert und weiterentwickelt wurden.

Eine solche Transfer- und Transformationsdynamik des religiösen Wissens lässt sich weder mit Goethe als verworrenes Bekenntum (ab)qualifizieren noch mit Novalis als Einheitsvision kunstsinniger Liebe zu diffuser Heiligkeit romantisieren.