

»Bald papistisch, bald lutherisch,  
bald schwenckfeldisch«

|| Konfessionalisierung und konfessioneller  
Eklektizismus –

von ANNE CONRAD

Im Jahr 1625 stellte der Glatzer Chronist Georg Aelurius rückblickend fest, das Jahr 1517 sei zwar für den größten Teil »des Deutschenlandes« der reformatorische Wendepunkt gewesen, doch für die Stadt und Grafschaft Glatz lasse sich der Beginn der Reformation nicht eindeutig bestimmen: *Das Jahr in welchem die Bäpstische Religion gefallen ist / kan man nicht eigentlich setzen. Denn am anfang der reformation, waren bey der Glätzischen Pfarrkirche / ein ziemliche zeitlang vermischt und vermengt durch einander / bald Catholische / bald auch Schwenckfeldische und Wiederteufferische Lehrer / endlich kamen auch Lutherische*<sup>1</sup>.

Spätestens mit dem Schwenckfelder Fabian Eckel, der 1538 als Pfarrer nach Glatz berufen wurde, sei jedoch – nach Aelurius – die »päpstliche Religion abgethan« gewesen<sup>2</sup>. Ansätze einer lutherischen Reformation hatten seit etwa 1525 bestanden, waren zunächst allerdings wenig erfolgreich. In den 1530er und 1540er Jahren erhielten Lutheraner und Schwenckfelder zudem Konkurrenz durch bedeutende Täuferbewegungen, die ihr Zentrum in Habelschwerdt hatten<sup>3</sup>. Der gewichtige Einfluß der schwenckfeldischen Bewegung, vor allem aber die Koexistenz der verschiedenen reformatorischen Bewegungen untereinander und mit den Altgläubigen bis zum Ende der 1550er Jahre sind kennzeichnend für die ersten Jahrzehnte des Konfessionalisierungsprozesses in der Grafschaft

1 Georgius AELURIUS, Glaciograohia, oder Glätzische Chronica [...]. Leipzig 1625; zit. nach Arno HERZIG, Reformatorische Bewegungen und Konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz. Hamburg 1996, S. 44.

2 Zit. ebd.

3 Vgl. ebd. S. 45 u. 53-55.

Glatz. Bemerkenswert ist weiter, mit welcher Gelassenheit man kirchliche Mißstände, die anderenorts den »Pfaffenhaß« schürten, zur Kenntnis nahm. Es kam zu keinen nennenswerten Ausschreitungen, und eher belustig als empört stellte ein Chronist 1556 fest, der Habelschwerdter Pfarrer Caspar Stender habe »den Mantel nach dem Wind drehen« können und sei »bald papistisch, bald lutherisch, bald schwenckfeldisch« gewesen<sup>4</sup>.

Daß dies kein Einzelfall war, zeigt die Befragung von 37 Geistlichen auf einer Synode in Glatz 1558: Dreizehn der Befragten bekannten sich zur alten katholischen Lehre, elf zur lutherischen, fünf zur schwenckfeldischen. Die acht übrigen wollten sich nicht genau festlegen, »ob sie lutherisch, schwenckfeldisch oder nach eigenen Glaubensansichten lehren«<sup>5</sup>. Nicht ein überzeugtes Bekenntnis also, sondern ein »gewisser Eklektizismus« läßt sich bis Ende der 1540er Jahre für Glatz konstatieren, und die Bemerkungen in den verschiedenen Chroniken sprechen dafür, daß dieser nicht nur für die Geistlichen, sondern auch für breitere Kreise der Bevölkerung gegeben war<sup>6</sup>.

Das Beispiel Glatz verweist auf ein Phänomen, das zwar – wie sich aus Visitationsakten, Selbstzeugnissen und anderen Quellen schließen läßt – weit verbreitet war, in der Konfessionalisierungsforschung bislang jedoch einen vergleichsweisen geringen Stellenwert einnimmt. Die meisten Überblicksdarstellungen blenden diesen Aspekt der Nicht-Konfessionalisierung weitgehend aus oder ordnen ihn allenfalls dem diffusen Phänomen »Volksfrömmigkeit« zu<sup>7</sup>. Heinrich Richard Schmidt, der die »Gretchenfrage« nach der »Konfessionalisierung der Laien zwischen Anspruch und Wirklichkeit« ausdrücklich hervorhebt, muß zu-

4 Zit. ebd. S. 40.

5 Ebd. S. 57. – Von den dreizehn katholischen Priestern waren im übrigen elf verheiratet, entsprachen damit also keineswegs der Idealvorstellung von einem katholischen Geistlichen.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. etwa die folgenden einschlägigen Darstellungen: Bernd MOELLER, Deutschland im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1977; Rainer WOHLFEIL, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation. München 1982; Martin HECKEL, Deutschland im konfessionellen Zeitalter. Göttingen 1983; Harm KLUETING, Das Konfessionelle Zeitalter. 1525-1648. Stuttgart 1989; sowie den Forschungsbericht von Heinz SCHILLING, »Konfessionsbildung« und »Konfessionalisierung«. Literaturbericht. In: GWU 42 (1991), S. 447-463 und 779-794. – Vgl. auch die Sammelbände Heinz SCHILLING (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«. Gütersloh 1986; Hans-Christoph RUBLACK (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Gütersloh 1992; Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Münster 1995.

gleich feststellen, daß »auf diesem Gebiet die Forschungslage trotz einiger bemerkenswerter Arbeiten besonders trostlos« ist<sup>8</sup>. Dies liegt einerseits »in der Sache begründet [...], lassen sich doch Frömmigkeit und Glauben schlecht messen«<sup>9</sup>, hat aber andererseits – so läßt sich hinzufügen – auch mit bestimmten Forschungsinteressen zu tun. So unbestritten die Verdienste der Konfessionalisierungsforschung sind: Durch die Herausarbeitung der großen Linien des Konfessionalisierungsprozesses und die Entwicklung der Paradigmen von Konfessionalisierung, Territorialisierung und Sozialdisziplinierung wurden vor allem die struktur- und sozialgeschichtlichen Aspekte betont und die Frage nach individuell wie kollektiv gegenläufigen Entwicklungen, abweichendem Verhalten, Kontinuität und Wandel persönlicher Einstellungen, wie sie traditionell im Rahmen einer Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte oder neuerdings von der Mentalitätsgeschichte thematisiert wird, in den Hintergrund gedrängt. Daß sich inzwischen ein Perspektivwechsel anbahnt, wird deutlich in einem jüngst erschienenen Beitrag von Anton Schindling, der eine Neuorientierung der Konfessionalisierungsforschung fordert und die Frage nach den »Grenzen der Konfessionalisierung« ins Blickfeld rückt<sup>10</sup>. Die wenigen Arbeiten, die bislang zu diesem Themenbereich vorliegen<sup>11</sup>, verweisen auf den weiteren Forschungs- und Klärungsbedarf.

Konsens besteht darüber, daß von einer Konfessionalisierung der Laien nur mit Einschränkungen die Rede sein kann<sup>12</sup> und insbesondere

8 Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert. München 1992, S. 61.

9 Ebd.

10 Vgl. Anton SCHINDLING, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: Ders. u. Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 7: Bilanz, Forschungsperspektiven, Register. Münster 1997, S. 9-44, hier: S. 11.

11 Vgl. die Hinweise bei ebd. *passim*.

12 Vgl. etwa SCHMIDT (wie Anm. 8), S. 61-63 für die lutherische Konfessionalisierung. Auch innerhalb des Katholizismus findet sich *eine Fülle von individuellen und gruppenspezifischen religiösen Verhaltensweisen am Rande der jeweiligen Orthodoxien, die der Historiker schwer identifizieren kann, weil sie außerhalb der üblichen religiösen und konfessionellen Kategorien angesiedelt waren* (Gérald CHAIX, Die schwierige Schule der Sitten – christliche Gemeinden, bürgerliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, etwa 1450-1600. In: Heinz SCHILLING (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Berlin 1994, S. 199-217, hier: S. 212). Solange weitere quantifizierende Forschungen noch ausstehen, ist wohl von Unterschieden im Grad der Konfessionalisierung der Laien auszugehen, Unterschiede, die einerseits durch die regionalen Verhältnisse bedingt waren, für die andererseits aber auch die zeitliche Entwicklung und der Generationswechsel zu berücksichtigen sind. Katechese und Glaubensunterweisung griffen bei Kindern nachhaltiger als bei

für die ersten nachreformatorischen Jahrzehnte die Verbreitung von konfessionellen Mischformen und der eklektische Umgang mit der alten und den neuen Konfessionen kaum zu unterschätzen ist. Abgesehen von dieser allgemeinen Beobachtung bleiben jedoch viele offene Fragen: Wer waren die Menschen, die diese »Mischreligion« repräsentierten? Das ungebildete »Volk« im Gegensatz zu den Gebildeten<sup>13</sup>? Die Laien im Gegensatz zu den Klerikern? Ist die Zuordnung zu einer bestimmten sozialen Schicht möglich? Was lässt sich in quantitativer Hinsicht sagen? Handelte es sich um ein »Massenphänomen« oder nur um einzelne Außenseiter? Aus welchen Motiven heraus widersetzen oder entzogen sich die Menschen der Konfessionalisierung? Aus Unwissenheit und Gleichgültigkeit oder aus Überzeugung? Eine genauere Klärung dieser Fragen steht noch aus und ist am ehesten von Regionalstudien zu erwarten, die die Religiosität (und gegebenenfalls Nicht-Religiosität) im konfessionellen Zeitalter in ihrer ganzen (konfessionenübergreifenden) Breite und Vielschichtigkeit in den Blick nehmen und das konfessionelle Spannungsverhältnis deutlicher zur Lebenswirklichkeit der Menschen in Beziehung setzen.

Die gängigen Erklärungsmuster führen den konfessionellen Eklektizismus im wesentlichen auf religiöse oder konfessionelle Indifferenz und Ignoranz zurück. Dies steht zwar in Einklang mit der zeitgenössischen Einschätzung dieses Phänomens durch die Hüter der Rechtgläubigkeit in allen Konfessionen, fordert jedoch gerade deshalb quellenkritische Skepsis heraus. Es ist nicht immer eindeutig, ob es die Perspektive der Visitatoren des 16. Jahrhunderts oder jene des Forschers des 20. Jahrhunderts ist, wenn von der »Unwissenheit und Ungeformtheit [der Bevölkerung] in religiösen Dingen«<sup>14</sup>, der »erschreckende[n] Unkenntnis in elementarem Glaubenswissen«<sup>15</sup> oder gar der Unfähigkeit einiger Randgruppen, »überhaupt ein religiöses Gefühl aufzubringen«<sup>16</sup> die Rede ist. Ziel der folgenden Darstellung ist es, anhand einiger be-

Erwachsenen, und gegen Ende des 16. Jahrhunderts war die Entwicklung eines konfessionellen Bewußtseins weiter fortgeschritten als noch in den 1550er Jahren.

13 Zur Begrifflichkeit und zur Problematik des Verhältnisses von »Volk« und »Elite« vgl. besonders Werner FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster. Paderborn 1991, S. 1-27.

14 Ernst Walter ZEEDEN, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Stuttgart 1985, S. 89.

15 SCHMIDT (wie Anm. 8), S. 63.

16 Bernard VOGLER, Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit in der rheinischen Pfalz zwischen 1555 und 1619. In: ARG 72 (1981), S. 158-196, hier: S. 181.

kannter Beispiele eine Annäherung an die Beweggründe jener Menschen zu versuchen, die sich einer eindeutigen konfessionellen Zuordnung entzogen. Fokussiert auf drei typische Konstellationen von konfessionellem Eklektizismus – die synkretistische Volksfrömmigkeit, das praktische Miteinander der Konfessionen »vor Ort« sowie die bei Laien verbreiteten spiritualistischen Tendenzen – steht die Frage im Mittelpunkt, ob Ignoranz und Indifferenz nicht zu schnell und zu unrecht unterstellt werden und konfessioneller Eklektizismus nicht möglicherweise ebenso oder mehr noch Ausdruck einer ähnlich reflektierten und überzeugten Entscheidung war wie das dezidierte religiöse Bekenntnis.

#### SYNKRETISTISCHE VOLKSFRÖMMIGKEIT

Religiöse Mischformen lassen sich am eindeutigsten im Bereich der sogenannten Volksfrömmigkeit ausmachen, die auch dort, wo sich die Reformation durchgesetzt hatte, von katholisch-altegläubigen Traditionen und magischen Praktiken bestimmt war<sup>17</sup>. So sympathisierte man im Marienwallfahrtsort Telgte bei Münster zwar seit den 1530er Jahren mit dem Luthertum – das Singen deutscher Kirchenlieder galt ebenso als selbstverständlich wie die Spendung der Eucharistie unter beiderlei Gestalt und das Konkubinat der Pfarrer –, gleichzeitig spendete man reichlich für das Armenhaus, damit dessen Insassen gemäß der katholischen Tradition für das Seelenheil der Stifter beteten, feierte das Fronleichnamsfest und zelebrierte mit großem Aufwand und drei Tage dauernden Festlichkeiten die jährliche Prozession mit dem Telgter Marienbild<sup>18</sup>. Ähnlich findet sich in der reformierten Schweiz, wo die Teilnahme an katholischen Gottesdiensten und Wallfahrten streng verboten war, weiterhin das Bedürfnis, auf diese traditionelle Weise etwas für das Seelenheil oder das körperliche Wohlergehen zu tun<sup>19</sup>. Die Hoffnung eines Kranken, durch eine Wallfahrt geheilt zu werden, überwog alle Versuche der Reformierten, diese katholischen Praktiken als abergläubisch und unsinnig zu diskreditieren, und wer als Reformierter nicht selbst an

17 Zu den verschiedenen Aspekten und zur Problematik des Begriffs vgl. die Beiträge in Hansgeorg MOLITOR u. Heribert SMOLINSKY (Hg.), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*. Münster 1994.

18 Vgl. FREITAG (wie Anm. 13), S. 67 f.

19 Vgl. Therese BRUGGESSER, Frömmigkeitspraktiken der einfachen Leute in Katholizismus und Reformertentum. Beobachtungen des Luzerner Stadtschreibers Renward Cysat (1545-1614). In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 17 (1990), S. 1-26, hier: S. 14-16.

einer Wallfahrt teilnehmen durfte, schickte einen Katholiken »im Auftrag« hin. Dieses Beispiel überkonfessioneller »Nachbarschaftshilfe« im konfessionellen Zeitalter verweist darauf, daß die Plausibilität der reformierten Theologie für die religiöse Praxis nur in beschränktem Maße wirksam war. Offenbar bestand *für die Gläubigen ein »Defizit« an rituellen Ausdrucksmöglichkeiten des Glaubens, was sich in der Tatsache äußerte, daß man in Notsituationen zu den altbewährten Hilfsmitteln der Lebensbewältigung Zuflucht suchte*<sup>20</sup>. Die reformierte Obrigkeit versuchte, solche Tendenzen zu unterbinden, sah sich jedoch mancherorts gezwungen, bestimmte Praktiken wie z.B. den Gebrauch des Rosenkranzes zu tolerieren, wenn sie nicht allzu deutlich öffentlich gemacht wurden – nicht zuletzt in der Hoffnung, mit solchen Zugeständnissen die »unterdthanen [...] desto bas und williger in der gehorsame zu erhalten«<sup>21</sup>.

Nicht nur die protestantischen Pfarrer und Obrigkeitens versuchten gegen den »Volksglauben« anzukämpfen, magische Praktiken und Aberglaube waren auch den katholischen Reformern ein Dorn im Auge. Der Luzerner Stadtschreiber Cysat betont, daß die Jesuiten eifrigst darum bemüht waren, jeglichen Aberglauben – er nennt insbesondere: Wahrsagereien, Glaube an Geister und das Wiedererscheinen von Verstorbenen, Scharlatanereien und Quaksalbereien – »auszurotten«, allerdings nur mit mäßigem Erfolg. Im Unterschied zu ihren protestantischen Kollegen fiel es den katholischen Geistlichen jedoch leichter, diese volkstümlich magischen Praktiken in die offizielle liturgische Praxis zu transformieren und zu integrieren. Die im Katholizismus praktizierten Exorzismen, Segnungen, Wallfahrten, Prozessionen und der Umgang mit Sakramenten und Sakramentalien boten ein breites Spektrum an Ausdrucksmöglichkeiten<sup>22</sup>. Dennoch taten sich dabei im Katholizismus wie bei Lutheranern und Reformierten krasse Widersprüche zwischen der (Hoch-)Theologie und der Glaubenspraxis an der »Basis« auf.

Als Grund für die bleibenden Irrationalitäten der Volksfrömmigkeit und das mangelnde konfessionsspezifische Bewußtsein gaben Reformatoren wie katholische Reformer einhellig die »Ignoranz« der Menschen, ihre Unkenntnis in Glaubensdingen an. Wichtigstes Mittel, dem zu begegnen, waren Katechese, religiöse Unterweisung, Indoktrination, wo-

20 Ebd. S. 15.

21 Zit. ebd. S. 17.

22 Vgl. ebd. S. 19.

bei jedoch die Resonanz weit hinter den Erwartungen zurückblieb. Die Durchführung einer regelmäßigen Katechese, organisiert von eigens zu diesem Zweck gegründeten Christenlehrbruderschaften, gelang in den katholischen Territorien erst im Laufe des 17. Jahrhunderts und selbst dann noch nicht mit flächendeckendem Erfolg. Eine regere Beteiligung konnten vor allem die Jesuiten verbuchen, denen es mit pädagogischem und didaktischem Geschick gelang, die Katechese einigermaßen attraktiv zu gestalten<sup>23</sup>. Andernorts, vor allem auf dem Land, blieb jedoch der Erfolg aus. Zwar wurde eine regelmäßige Katechese verbindlich vorgeschrieben, doch ohne besondere Anreize erschienen die Kinder selten und ohne große Begeisterung, und Erwachsene lehnten den Besuch der Katechese als langweilig, zeitraubend und unnötig oft rigoros ab<sup>24</sup>. Die Protestanten, die von Anfang an weit konsequenter und deutlicher als die Katholiken auf das »Wort«, das religiöse Wissen und entsprechende Belehrung, gesetzt hatten, klagten ebenfalls über das geringe Wissensniveau. In der Kurpfalz wurde in einer Instruktion von 1593 moniert, daß die Mehrheit der Bevölkerung nicht wisse, *in wessen Namen sie getauft wird, was das Apostolicum und das Vaterunser und wer der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist*<sup>25</sup>. Der Katechismus mit seinen Standardfragen und -antworten würde allenfalls auswendig gelernt und recht und schlecht – z.T. mit schweren Sinnfehlern<sup>26</sup> – wörtlich wiedergegeben, doch vom Begreifen des Gelernten, vom sinnvollen Wiedergeben des Inhaltes könne kaum die Rede sein<sup>27</sup>.

23 Ein Gegenbeispiel, allerdings noch aus der Frühzeit der katholischen Reformbestrebungen, bietet das Dorf Otterstadt im Hochstift Speyer, wo 1587 der Jesuit, der die Katechese durchführen sollte, von einigen Bauern in der Kirche abgefangen und verprügelt wurde. – Vgl. Marc R. FORSTER, Die Katholische Reform in den Dörfern des Hochstifts Speyer. In: ZGO 138 (1990), S. 259-281, hier: S. 278.

24 Vgl. z.B. Thomas Paul BECKER, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761. Bonn 1989, S. 118-129; auch Gernot HEISS, Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat. Die Durchsetzung des »rechten« Glaubens im »Zeitalter der Glaubensspaltung« am Beispiel des Wirkens der Jesuiten in den Ländern Ferdinands I. In: Hubert Ch. EHALT (Hg.), Volksfrömmigkeit. Glaubensvorstellungen und Wirklichkeitsbewältigung im Wandel. Wien/Köln 1989, S. 191-220, hier: S. 201 ff.

25 VOGLER (wie Anm. 16), S. 159.

26 Vgl. die Beispiele ebd.

27 Vgl. ebd. S. 159 f; im 18. Jahrhundert scheinen sich die Verhältnis nicht wesentlich geändert zu haben. Vgl. die Statistik über Katechismuskenntnisse 1693-1712 in Oppenheim bei Peter ZSCHUNKE, Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der Frühen Neuzeit. Wiesbaden 1984, S. 93.

Andererseits läßt sich feststellen, daß das Katechismuswissen keineswegs gegen die traditionellen Vorstellungen der Volksreligiosität immunisierte. Magische Praktiken (zum Zweck des Heilens, Segnens usw.) basierten in der Regel auf christlichen Gebeten oder Gebetsformeln<sup>28</sup>, d.h., die entsprechende christliche Überlieferung war den Menschen sehr wohl bekannt, wurde jedoch auf eine der Hochtheologie zuwiderlaufende Weise popularisiert.

Ein instruktives Beispiel für einen solchen synkretistischen Umgang mit christlicher und nicht-christlicher Überlieferung ist die Verehrung der Sonne als Verkörperung Gottes, die sich im 16. Jahrhundert in den (katholischen) ländlichen Gebieten Italiens nachweisen läßt. Sieben mal täglich betete man zur Sonne, allerdings mit den christlichen Gebeten des Vaterunser und des Englischen Grußes. Gefördert worden war diese Verehrung des »Sonnengottes« als Herrn des Universums durch die christlichen Theologen selbst. Im 15. Jahrhundert hatte ein christlicher Prediger das Trinitätsdogma durch den Vergleich mit der Sonne erklärt: Die Sonne sei (wie Gott) »drei in einem«, nämlich sowohl Mittelpunkt des Firmaments, Quelle des Lichts und Quelle der Wärme – ein Bild, das von den Zuhörern wohl »verstanden« wurde, aber eben anders, als es sich die Prediger gedacht hatten<sup>29</sup>.

Ein anderes Beispiel für das Spannungsverhältnis von Hochtheologie und Volksglaube sind die offenbar weit verbreiteten Abendmahlsvorweigerungen<sup>30</sup>, die von den Visitatoren im Herzogtum Württemberg aufgedeckt und verfolgt wurden. Ein siebzigjähriger Mann wurde 1587 vorgeladen, weil er angeblich nicht beten lernen könne und nie am Abendmahl teilnehme. Die Untersuchung ergab, daß er das Vaterunser zwar sprechen konnte, ihm jedoch die fünfte Bitte *vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern* nicht über die Lippen kam, denn – so seine Aussage – er wolle und könne seinen Feinden nicht vergeben<sup>31</sup>. Das gleiche Motiv stand hinter seiner Weigerung, das Abendmahl zu empfangen. Von ihm wie von vielen anderen Männern

28 Vgl. VOGLER (wie Anm. 16), S. 160 f.

29 Vgl. Louis CHATELLIER, *The Religion of the poor. Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-c. 1800*. Cambridge 1997, S. 94.

30 Vgl. David Warren SABEAN, *Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main 1990, S. 51-76. Sabean hat die Protokolle der Kirchenvisitationen für das Herzogtum Württemberg aus der Mitte des 16. Jahrhunderts ausgewertet; zu den Quellen vgl. ebd. S. 51.

31 Vgl. ebd. S. 52 f.

und Frauen<sup>32</sup> wurde das Abendmahl – eigentlich theologisch richtig – als Versöhnungsmahl verstanden, jedoch so interpretiert, daß die Versöhnung mit den Feinden Voraussetzung für den Empfang sein müsse. Wer also mit irgendwem im Streit lag oder sonst ein »unruhiges« Herz oder »schlechtes Gewissen« hatte, lief Gefahr, das Abendmahl unwürdig zu empfangen und sein Seelenheil damit aufs Spiel zu setzen. Dies entsprach durchaus der Begrifflichkeit der Hochtheologie, jedoch in einem anderen Sinn, als von dieser intendiert<sup>33</sup>. In der Württembergischen Kirchenordnung von 1559 hieß es, die Pfarrer sollten jedem, der am Abendmahl teilnehmen wolle, deutlich machen, daß er Reue über seine Sünden bekennen, Vergebung begehrten und den Vorsatz fassen müsse, sich der Sünde zu enthalten. Wer ein sündiges Leben führte und nicht bußfertig sei, dem sollte der Pfarrer vom Empfang des Abendmahls abraten<sup>34</sup>. Ziel der Pfarrer war es, die Gemeindemitglieder durch die Teilnahme am Abendmahl zu motivieren, ein sündenfreies, den Normen der Kirche und Gemeinde entsprechendes Leben zu führen. Die Gemeindemitglieder zogen jedoch andere Schlußfolgerungen: Feindschaften, Streit und »Sünde« gehörten für sie zum Alltag dazu und waren nicht einfach aus der Welt zu schaffen. Um sich das Heil, die Gnade Gottes, nicht zu verscherzen, verzichtete man eben auf das Abendmahl<sup>35</sup>.

Die Beispiele verweisen auf die tieferliegende Ursache der vermeintlichen Ignoranz der Menschen: Die christliche Theologie selbst mit ihren Widersprüchlichkeiten, die je nach Blickwinkel als Mysterium oder Aporie interpretierbar sind, wie sie etwa in der Trinitätslehre, im Inkarnationsdogma oder im Abendmahlsverständnis zutage traten, blieb

32 Vgl. die Beispiele ebd.

33 Auch Luther vertrat im Anschluß an 1 Kor. 11, 27 ff die Auffassung, daß jeder, der das Abendmahl unwürdig empfange, sich der Gottlosigkeit schuldig mache und das Gericht über sich bringe, brachte die »Unwürdigkeit« jedoch nicht mit der subjektiven Wahrnehmung, sondern mit der Gnade und dem Glauben in Zusammenhang. Nicht die »Würdigkeit« des Empfangenden, sondern sein Glaube, sein Wissen um die Notwendigkeit des Abendmales, sein Wunsch, es zu empfangen, standen im Vordergrund. Vgl. ebd. S. 59.

34 Ebd. S. 60.

35 Die Abendmahlsverweigerungen bildeten dabei die Kehrseite der großen Bedeutung, die dem Abendmahl in der lutherischen Frömmigkeit zukam. Gerade weil es durch die Realpräsenz Christi als »heilig« erschien und für das »Spannungsverhältnis von Sünde und Gnade« sensibilisierte (vgl. Bernard VOGLER, Volksfrömmigkeit im Lutherum deutschsprachiger Länder. In: MOLITOR u. SMOLINSKY (wie Anm. 17), S. 37-48, hier: S. 39), rief es bei jenen, die diesem hohen Anspruch nicht genügen konnten oder wollten, eine Verweigerungshaltung hervor.

für die Gläubigen unverständlich (mußte es vielleicht sogar bleiben!) und wurde von ihnen so (um-)gedeutet, wie es ihnen plausibel erschien. Nicht schlichte Unkenntnis in Glaubensdingen, sondern selbständige Aneignung der tradierten Lehren führte hier zu einem Konglomerat an religiösem Wissen, das zwar nicht den konfessionellen Normen, wohl aber den religiösen Bedürfnissen und der Überzeugung der Gläubigen entsprach.

### MEHR MIT - ALS GEGENEINANDER? DIE FRAGE DER KONFESIONELLEN IDENTITÄT

Einer dezidierten Entscheidung für die eine oder andere Konfession standen nicht nur die weitverbreitete synkretistische Volksfrömmigkeit und das mangelnde (bzw. von der Hochtheologie abweichende) Verständnis für die theologisch strittigen Spezialfragen entgegen, sondern oft ebenso sehr die praktischen Bedürfnisse und Notwendigkeiten. Besonders deutlich wird dies in den gemischt-konfessionellen Gegenden, in denen aus historischen und politischen Gründen zwei oder mehr religiöse Bewegungen und Bekenntnisse neben- und miteinander lebten. Bemerkenswert ist hier zunächst, daß bei aller konfessionellen Polemik seitens der Theologen, Pfarrer, geistlichen und weltlichen Obrigkeitkeiten der Alltag der Menschen häufig durch vergleichsweise gute, mindestens aber selbstverständliche Kontakte mit den Mitgliedern der anderen Konfession geprägt war.

So wurde im katholischen Aachen in den Jahren 1544-1560 aus wirtschaftlichen Gründen die Zuwanderung protestantischer Textilfachleute und ihrer Familien aus Flandern und dem Artois gefördert. In der Stadt lebten sie »in vollem Sinne gleichberechtigt und nicht nur geduldet, sondern offensichtlich akzeptiert«<sup>36</sup>. Eine öffentliche protestantische Religionsausübung billigte der mehrheitlich altgläubige Rat zwar nicht, doch er verhinderte jegliche Polemik und bis 1560 auch jegliche Sanktionen<sup>37</sup>. Grundlegend war für alle Beteiligten die *Bereitschaft, in der Praxis des Alltags miteinander auszukommen, ohne prinzipielle Positionen*

36 Hansgeorg MOLITOR, Reformation und Gegenreformation in der Reichsstadt Aachen. In: ZAGV 98/99 (1992/93), S. 185-203, hier: S. 186.

37 Vgl. ebd. S. 188. Erst seit etwa 1560 verhärteten sich die Fronten, vor allem aufgrund des politischen Drucks, den Katholiken bzw. Protestanten von außen auf die Konfessionsparteien ausübten. Vgl. zu den Entwicklungen in der folgenden Zeit ebd. S. 188 ff.

*aufzugeben*<sup>38</sup>. Bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts läßt sich für Aachen feststellen, daß sich die faktische Multikonfessionalität aus den Bedürfnissen der Stadt und ihrer Bewohner heraus entwickelt hat, ohne rechtsrechtlich erzwungen oder als Parität von allen Beteiligten anerkannt gewesen zu sein<sup>39</sup>. Für Luzern lassen sich ebenfalls trotz heftiger konfessioneller Auseinandersetzungen überkonfessionell gute persönliche und wirtschaftliche Beziehungen nachweisen<sup>40</sup>, und selbst in den Dörfern des Hochstifts Speyer scheiterten sogar bis in die 1620er Jahre sämtliche Bemühungen der (katholischen) Obrigkeit, Kontakte der Bevölkerung mit den benachbarten protestantischen Dörfern zu verhindern. Nicht nur gingen protestantische Dienstboten und Gesellen bei den Katholiken weiterhin in Lohn und Brot, sondern auch der Heiratsmarkt ignorierte die konfessionellen Grenzen: Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken gehörten zum Alltag dazu<sup>41</sup>.

In der bikonfessionellen Reichsstadt Augsburg waren die Konfessionsgrenzen bis etwa 1560 fließend. Erst unter dem Einfluß der Jesuiten, die seit 1559 in Augsburg wirkten, wurde der Konfessionalisierungsprozeß massiv verstärkt<sup>42</sup>. Einer Beschwerdeschrift der Evangelischen folge wetterten die Jesuiten [...] nicht nur in ihren Predigten gegen die damals weit verbreiteten konfessionellen Mischehen, sondern forderten sogar in der Beichte die mit einem evangelischen Ehepartner verheirateten Gläubigen auf, diesen zum Übertritt zur katholischen Kirche zu drängen. Sie überredeten [...] die wohlhabenden katholischen Bürger, evangelische Dienstleute und Lehrjungen zu entlassen und keine Aufträge mehr an protestantische Handwerker zu vergeben. Auch auf »die so Häuser zu verleihen gehabt« übten sie Druck aus, daß sie an keine Evangelischen vermieteten und die bereits aufgenommenen Mieter wieder entließen. Wohlhabendere Katholiken würden von ihnen angehalten, keine Almosen an evangelische Bedürftige zu verteilen. Schließlich würden sie den katholischen Ratsherren vorschreiben, sie dürften keine Protestanten in den Rat neu hinzuwählen, und untergrüben damit die Parität in der Stadtverfassung<sup>43</sup>. Die Jesuiten würden alles daran setzen,

38 Ebd. S. 188.

39 Ebd. S. 202.

40 Vgl. BRUGGESSER (wie Anm. 19), S. 8.

41 Vgl. FORSTER (wie Anm. 23), S. 265 und 270.

42 Vgl. Paul WARMBRUNN, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648. Stuttgart 1983, S. 240.

43 Ebd. S. 245.

daß jeglicher recht catholische sich mit allem eifer gegen den lutherischen anderst nicht / denn gegen den ergsten ketzern / ja als gegen hunden und bestien erzeigen solle<sup>44</sup>. Diese Vorwürfe lesen sich nicht nur als eine Klage über den scharfen Wind, der den Evangelischen ins Gesicht blies, seit die Jesuiten an Einfluß gewannen, zugleich sind sie ein Zeugnis sowohl für die vergleichsweise toleranten<sup>45</sup> vorjesuitischen Verhältnisse, wo Eheschließungen, Sozialfürsorge, Dienst- und Mietverhältnisse nicht vor den Konfessionsgrenzen hielten, als auch für das konfessionelle Selbstbewußtsein der Lutheraner, die sich eben nicht als »Ketzer«, sondern als gleichwertige (und bessere) Alternative zu den Katholischen verstanden.

Obwohl die Jesuiten in Augsburg mit ihrer gegenreformatorischen Agitation die konfessionelle Grenzziehung deutlich verschärften, blieb ihr faktischer Einfluß beschränkt. Mischehen waren bis ins 17. Jahrhundert üblich und wurden von den Kirchen geduldet<sup>46</sup>. Die Praxis zeigt, daß gerade auf der unteren Ebene der einfachen Handwerker nicht nur ein konfliktfreies Neben-, sondern sogar ein Miteinander unter gegenseitiger Respektierung und Tolerierung sehr wohl möglich war und sich bei einer ausschließlichen Betrachtung der Reibereien und Streitfälle ein schiefes Bild ergeben würde<sup>47</sup>. Seit Beginn des Dreißigjährigen Krieges übte der Rat dann stärkeren Druck aus und versuchte, Mischehen zu verhindern<sup>48</sup>. Die Folge war, daß einer der Ehepartner konvertierte, häufig jedoch nur zum Schein, um nach formal korrekt vollzogener Trauung wieder heimlich zur ursprünglichen Konfession zurückzukehren. Etliche solcher Fälle, die als Scheinkonversionen aufgedeckt worden waren, beschäftigten die Augsburger Ehegerichtsbarkeit<sup>49</sup>.

Die genannten Beispiele werfen Schlaglichter auf einen Alltag, in dem die konfessionelle Identität gegenüber anderen pragmatischen oder

44 Zit. ebd.

45 Zur Problematik des Toleranzbegriffs vgl. Hans R. GUGGISBERG, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert. In: Heinrich LUTZ (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Darmstadt 1977, S. 455-481.

46 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 42), S. 267f.

47 Ebd. S. 268.

48 Nach 1635 wurden Mischehen von den Hochzeitsherren nicht mehr geduldet; vgl. ebd. S. 269.

49 Vgl. ebd. 269f. – Weitere Beispiele für Scheinkonversionen in Augsburg im Jahr 1618 beschreibt Bernd ROECK, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität. 1. Teilbd. Göttingen 1989, S. 122 f.

persönlichen Bedürfnissen oder Neigungen relativiert wird. Dennoch wäre es kurzschlüssig, daraus Indifferenz im Sinne eines generellen Desinteresses an konfessionellen Fragen zu folgern. Die offenkundig bei vielen Menschen – Männern wie Frauen – vorhandene Bereitschaft, aus praktischen Gründen die Konfession zu wechseln, persönlich und innerlich jedoch bei der ursprünglichen Konfession zu bleiben und gleichzeitig die andere Konfession des Ehepartners zu akzeptieren, verweist vielmehr auf eine aktive, reflektierte Auseinandersetzung. Die Frage der Konfessionszugehörigkeit war zudem ein Thema, das stets präsent war und über das nicht nur von Klerikern und Theologen, sondern auch vom »gemeinen Mann« und von der »gemeinen Frau«, wann immer sich die Gelegenheit dazu bot – im Kreis der Familie und der Freunde, am Arbeitsplatz, auf Reisen, im Wirtshaus – diskutiert und gestritten wurde<sup>50</sup>. Vor allem das Wirtshaus war der Ort, an dem man sich mit (religiös) Gleichgesinnten austauschen konnte und wo man fremden Menschen mit neuen oder anderen Ideen begegnete<sup>51</sup>. Religion war ein Gesprächsthema, das immer interessierte und zu dem jeder eine Meinung hatte. Das Spektrum der Auseinandersetzung reichte dabei vom streitlustigen Spott<sup>52</sup> bis zur ernsthaften Debatte um das Seelenheil<sup>53</sup>. Aufs Ganze gesehen war der Umgang der Konfessionen miteinander im Alltag durch kritische oder auch polemische Auseinandersetzung, aber auch durch gegenseitige Akzeptanz, wenn nicht sogar Respekt gekennzeichnet. Verhärtungen der jeweiligen konfessionellen Standpunkte erfolgten in der Regel erst durch massiven Druck von außen<sup>54</sup>.

Zu fragen wäre, ob das konfessionelle Miteinander vorrangig eine Sache der zwar religiös interessierten, aber kontroverstheologisch wenig versierten Bevölkerung war, und wieweit sich die Geistlichkeit, wie es etwa das eingangs zitierte Beispiel Glatz nahelegt, mit den konfessionel-

50 Vgl. Robert W. SCRIBNER, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London 1987, S. 56-60.

51 Vgl. die Beispiele ebd. S. 57.

52 So berichtete der katholische Chronist Cysat empört, daß *der gemein pösel sein gespöth mit Maria treibt, und wo jemand der mutter Gottes gedenkht, oder etwan in gähem [...] verwundern oder schrecken ohngefehrt sagt: Ey behüeth unss Gott, und unser Liebe Frau v etc., da antworten sie spöttisch und lachendt: Ja, ja sie ligt im erb-senstrauw. Item auf: Behüet unss gott und das heilig Creütz etc., antworten sie: Ja, das unss kein muckh [Mücke] nit beiss etc.*, zit. nach BRUGGISSER (wie Anm. 19), S. 8.

53 So z.B. das Gespräch, das der Bauer Peter Planalper, »ein reicher, wohlhabender man, der zwinglischen sect«, mit einem katholischen Priester anfing, den er während des Jahrmarktes in Luzern im Gasthaus beim Essen kennengelernte (vgl. ebd. S. 9).

54 So besonders deutlich etwa in Aachen; vgl. MOLITOR (wie Anm. 36), *passim*.

len Mischformen arrangieren konnte<sup>55</sup>. Aufschlußreich wäre eine genauere Untersuchung jener Gebiete, in denen aufgrund einer spezifischen politischen Konstellation nicht nur die Bevölkerung, sondern auch die Geistlichkeit »buchstäblich zwischen den Konfessionen«<sup>56</sup> lebte. Ernst Walter Zeeden nennt dazu mehrere Beispiele:<sup>57</sup> In Halberstadt assistierte regelmäßig ein katholischer Domvikar im evangelischen Abendmahlgottesdienst; in Minden nahmen evangelische Domkapitulare regelmäßig an Messe und Prozessionen der Katholiken teil; im Frauenstift Schildesche bei Bielefeld waren je sechs der achtzehn Kanonissen Lutheranerinnen, Calvinistinnen und Katholikinnen, die Äbtissin wurde abwechselnd von jeder Konfession gestellt; in Lübeck verpflichteten sich die evangelischen Domherren zum Zölibat; in Wetzlar wurde jeder evangelische Stadtpfarrer vom katholischen Stiftsdekan in sein Amt eingeführt und mußte diesem in die Hand versprechen, die reine evangelische Lehre zu predigen. Die Feststellung, daß es sich dabei nur um »Kuriositäten« und »Anachronismen« handele<sup>58</sup>, sollte nicht den Blick dafür verstellen, daß sich hier Gewohnheiten entwickelt hatten, die z.T. bis ins 18. Jahrhundert für die Menschen vor Ort selbstverständlich blieben und die den konfessionellen Antagonismus ad absurdum führten.

#### SPIRITUALISTEN UND EPIKURÄER

*Nun werden die Leute je länger, je epikuräischer und gilt ihnen eine Religion wie die andere, ein gotteslästerlicher Papist, Jude, Türke ebensoviel als ein rechtschaffener Christ. Es ist ihnen alles ein Mitteldorf, mit jedermann sind sie gute Gesellen und Zechbrüder<sup>59</sup>, stellte man im*

55 Weiterführend wäre zudem zu fragen, wieweit sich die humanistisch geprägte, irenische »Vermittlungstheologie«, wie sie sich bei etlichen katholischen Theologen findet, in die Praxis umsetzen ließ. Vgl. dazu exemplarisch die Verhältnisse in Konstanz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Wolfgang ZIMMERMANN, Rekatholisierung, Konfessionalisierung und Ratsregiment. Der Prozeß des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz 1548-1637. Sigmaringen 1994, S. 155-163.

56 Schindling (wie Anm. 10), S. 25.

57 Vgl. ZEEDEN (wie Anm. 14), S. 99, im Anschluß an Hermann Nottarp, Zur Communicatio in sacris cum haereticis. Deutsche Rechtszustände im 17. und 18. Jahrhundert. 1933.

58 ZEEDEN (wie Anm. 14), S. 99 f.

59 Zit. nach Ernst Walter ZEEDEN, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München/Wien 1964, S. 71.

Erzstift Magdeburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fest. Im gleichen Sinn klagte 1567 der überzeugte Lutheraner Ludwig Rabus, lange Jahre Prediger in Straßburg, seit 1556 Superintendent in Ulm, anlässlich einer Visitation, daß in Ulm *allmählich ein neuer und dritter Haufe entstanden ist, der zu gar keiner Kirche, lutherisch oder päpstisch, wie auch zu keinem Sakrament kommt*<sup>60</sup>. Ob es sich bei diesen »Epikuräern« tatsächlich um ein Massenphänomen handelte<sup>61</sup>, läßt sich mangels quantitativer Erhebungen nicht sagen. Doch die Vielzahl und Dichte der verstreuten Hinweise spricht dafür, daß die Gruppe jener, die Gottesdienst, Sakamente, Eucharistie bzw. Abendmahl und Kirchengemeinde ignorierten oder ausdrücklich ablehnten, »verhältnismäßig groß«<sup>62</sup> war. Von welchen Motiven wurden sie bewegt?

Der Luzerner Stadtschreiber Cysat bringt gleich mehrere Beispiele: Ein Handwerker antwortete auf die Frage, welcher Konfession er angehöre, daß er es »mit allen glauben halte«. So könne er nicht fehlgehen, denn einer davon sei ja wohl der rechte. Ein anderer schwankte zwischen dem Angebot der Konfessionen hin und her, ohne sich entscheiden zu können, und erhoffte sich eine Klärung dadurch, daß er einen seiner Söhne auf die (katholische) Jesuitenschule und einen anderen zum Studium ins reformierte Zürich schickte. Nach Beendigung ihrer Studien sollten sie in seiner Gegenwart miteinander disputieren, und jener Konfession, die der anderen argumentativ überlegen war, wolle er, der Vater, sich anschließen<sup>63</sup>.

Während bei diesen Beispielen eine grundsätzliche Unsicherheit (aber keine Gleichgültigkeit!) das vorherrschende Moment ist, bezog sich ein anderer Gesprächspartner Cysats gut reformatorisch auf die Bibel. Der Nürnberger Kaufmann Georg Nägelin äußerte sich 1586 in einem Tischgespräch über seinen religiösen Standpunkt folgendermaßen: *Ich halte nichts weder auf papst, Luther, Calvin, Zwingli, Hausschyn [Oekolampad], noch einigen lehreren, noch glauben, allein so nimm ich für mich die Bibel, wan ich zu hauss bin, den nechsten text dess blats, so mir im öfnen begegnet, den liss ich, und was ich liss, das betracht ich, was dan der geist und mein conscienz mir dictieret, das halt und glaube ich.* Und er fügte gleichsam zur Bekräftigung hinzu, daß

60 Julius ENDRISS, Die Ulmer Kirchenvisitation der Jahre 1557-1615. Ulm 1937, S. 34.

61 Vgl. ZEEDEN (wie Anm. 14), S. 87.

62 VOGLER (wie Anm. 16), S. 179.

63 BRUGGISSE (wie Anm. 19), S. 24.

er mit dieser Einstellung nicht alleine stehe, denn: *diser meiner meinung findet man jetzt unzählbar viel in Deutschland, und finden das best für uns, das wir solche meinung halten, und unss an kein glauben lassen, nach den lehreren und secten, davon die glauben den nahmen haben, damit wir nit fählen, dieweil sie doch all so streitig durch einander seynd*<sup>64</sup>.

Die Distanz gegenüber den Religionsparteien, die durch ihre Streitereien keine Identifikationsmöglichkeiten boten, gründete hier auf einer individuellen Religiosität, die in der Bibellektüre ihren Ansatzpunkt hatte, deren wesentliche Kriterien jedoch der »geist« und das Gewissen, die »conscienz«, waren: kein wahlloser, sondern wohlüberlegter Eklektizismus also und keine gleichgültige Indifferenz, sondern die persönliche Überzeugung für den eigenen, geist- und gewissengeleiteten individuellen Weg.

Die reformatorische Bewegung hatte mit ihrer Kritik an den kirchlichen Autoritäten und mit ihrem Verweis auf »die Bibel allein« als religiöser Orientierung das Selbstvertrauen der Laien in Glaubensfragen gestärkt. Jeder und jede sah sich grundsätzlich in der Lage, ohne die Vermittlung von Priestern und Predigern in eigener Verantwortung durch die Bibellektüre den richtigen Glaubensweg zu finden. Die reformatorischen Bewegungen, die sich im »linken Flügel« der Reformation in den 1520er Jahren formierten und diese Prinzipien radikalierten, scheiterten langfristig zwar am Widerstand der evangelischen Prediger als der sich neu etablierenden Amtsautorität, an der Basis wirkte dieses selbstbewußte Engagement der Laien, verbunden mit einer spiritualistischen Religiosität, jedoch fort.

Ein bekanntes Beispiel ist der Straßburger Gärtner Clemens Ziegler, der mehrere Flugschriften zur Propagierung der Reformation verfaßte, als Laienprediger im Bauernkrieg wirkte und für sich als »gemeinen man« in Anspruch nahm, die »erste«, also wahre und ursprüngliche, evangelische Lehre zu vertreten und der seit den 1530er Jahren bemerkbaren Entwicklung einer neuen (evangelischen) Schultheologie entgegenzuwirken: *als ich hort, das disse »evangelische« ler wolt ein schuolrecht werden, drat ich zuor ersten ler, do man öffentlich sprach: was in die schuol gehert, das gehert auch vir [= vor] den gemeinen man*<sup>65</sup>,

64 Zit. ebd. S. 25.

65 Zit. nach Martin ARNOLD, Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523-1525). Göttingen 1990, S. 118. Zu Ziegler

schrieb er 1532. Ziegler lehnte wie die Täufer die Kindertaufe ab, weil das Glaubensbekenntnis die Voraussetzung für die Taufe sei, er verstand das Abendmahl nicht »fleischlich«, sondern »geistig-leiblich«<sup>66</sup> und vertrat die Auffassung von der Erlösung aller menschlichen Seelen<sup>67</sup>. Gleichzeitig betonte er sein Einvernehmen mit Martin Luther: Der »gut-selig Mardinus Ludder« sei ein »Instrument Gottes und ein Prophet«, der »Kraft des Heiligen Geistes« predige und schreibe; er selbst habe »in keiner uneinickkeit nie mit ihm [...] gestanden«<sup>68</sup>. Trotz dieser Beteuerungen wurde Ziegler 1533 vor die Straßburger Prediger geladen und erhielt als Dissident Predigt- und Druckverbot.

Eine solche spiritualistische Laienfrömmigkeit, die seit den 1530er Jahren einen theologischen Nährboden in der Lehre Caspar Schwenckfelds hatte, war in Straßburg weit verbreitet und fand insbesondere unter den »intellektuellen« Laien Anklang<sup>69</sup>. Ein prominentes Beispiel ist die »Pfarrfrau und Publizistin« Katharina Zell, die Schwenckfeld nahestand, dezidiert spiritualistische Positionen vertrat, gleichzeitig aber – ähnlich wie Ziegler – immer wieder ihre Übereinstimmung mit Martin Luther und der ersten Reformatorengeneration betonte<sup>70</sup>. Für die Spiritualisten hatte die »innerliche« Religiosität, das individuelle Sich-leiten-lassen

als »Epikuräer« vgl. auch Marc LIENHARD, Glaube und Skepsis im 16. Jahrhundert. In: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. Stuttgart 1982, S. 160-181, hier: S. 166 f.

66 ARNOLD (wie Anm. 65), S. 113.

67 Ebd. S. 140 und 143.

68 Zit. ebd. S. 144.

69 Klaus DEPPERMANN, Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, S. 149. – Unter dem Begriff »Spiritualismus« lassen sich eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen subsummieren, denen vor allem anderen das »Geistprinzip« gemeinsam ist, die »Berufung auf die übernatürliche unmittelbare Offenbarung des göttlichen Geistes« und die »Priorität des Geistes vor der Heiligen Schrift«, wobei das Verhältnis zwischen Geist und Schrift je verschieden definiert werden konnte. Kaspar Schwenckfeld betonte – in Abgrenzung zur lutherischen Confessio Augustana – die Freiheit des christlichen Glaubens, der nicht an Äußerlichkeiten gebunden, sondern »ein gab des heiligen Geists vnnd ein frey geschenck Gottes« sei. Auf »das innerlich werck Gottes« und auf die *innerliche Vereinigung des heiligen Geists der Hertzen, Seel vnnd Gewissen in Christo vnnd seinem erkantnus* komme es an. Alles Äußerliche verweise dagegen lediglich als »Zeichen« auf das wahre innere (durch den Geist vermittelte) Heil. Vgl. Gustav Adolf BENRATH, Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen. In: Carl ANDRESEN (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Ungekürzte Studienausgabe. Bd. 2, Göttingen 1988, S. 560-664, hier: S. 562 und 588; Schwenckfeld-Zitat, ebd. S. 588.

70 Vgl. Thomas KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin. Das reformatorische »Amt« der Katharina Zell. In: Zeitschrift für Historische Forschung 23 (1996), S. 169-218; Martin H. JUNG, Katharina Zell geb. Schütz (1497/98-1562). Eine »Laientheologin« der Reformationszeit? In: ZKG 107 (1996), S. 145-178.

durch den Heiligen Geist und das Gewissen, höchste Priorität. Demgegenüber war alles »Äußerliche«, einschließlich Predigt, Sakramente – Taufe ebenso wie Abendmahl – und kirchlichem Gemeindeleben, sekundär und keineswegs heilsnotwendig.

Schwenckfeld und seine Anhänger erregten denn auch vor allem dadurch Anstoß, daß sie sich aus der Gemeinde zurückzogen, an der Predigt nicht interessiert waren und dem Abendmahl fernblieben. Als Dissidenten wurden sie von den etablierten Reformatoren heftig bekämpft und verfolgt. Gedankengut und Lebenspraxis der Schwenckfelder fanden jedoch – in mehr oder weniger radikaler Ausprägung – einen von Schlesien<sup>71</sup> bis Oberdeutschland reichenden Kreis von Sympathisanten, und zwar nicht nur in den Gegenden, in denen Schwenckfeld selbst wirkte – in Süddeutschland waren dies besonders Straßburg und Ulm –, sondern auch in benachbarten Regionen, wo vor allem in Handwerkerkreisen die spiritualistischen Ideen auf fruchtbaren Boden fielen<sup>72</sup>. Über welch verflochtenes Netzwerk von Kontakten die Verbindungslien dabei liefen, läßt sich am Beispiel des Streits um das Druckverbot einer von Johann Werner<sup>73</sup> verfaßten schwenckfeldischen Schrift nachvollziehen. Johann Werner war seit 1540 Prediger in Rengersdorf in der

71 In Schlesien, der Heimat Schwenckfelds, hatte ein gemäßiges Schwenckfeldertum eine feste Basis. Nicht nur der »gemeine Mann« identifizierte sich damit, sondern auch ein großer Teil der Adligen und insbesondere zahlreiche Pfarrer (vgl. Horst WEIGELT, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Das Schwenckfeldertum in Schlesien. Berlin/New York 1973, S. 11). Dies steht im Gegensatz zur »reinen« spiritualistischen Lehre, die »Ämtern« als Äußerlichkeiten distanziert gegenüber steht, und zeigt, wie breit das Spektrum des Spiritualismus war. »Gemäßigt« war der schlesische Spiritualismus insofern, als man sich z. B. deutlich gegenüber den Täufern abgrenzte (vgl. ebd. S. 107 ff.).

72 Eine spiritualistische Grundeinstellung findet sich etwa auch bei Hans Sachs, der sich allerdings selbst nicht als Dissident, sondern trotz kritischer Töne in seinen Schriften grundsätzlich im Einklang mit der lutherischen Lehre sah. Er akzentuierte besonders das »innere Geistwirken« gegen »äußere Schulgelehrsamkeit und äußere Berufung« (Berndt HAMM, Bürgertum und Glaube. Konturen städtischer Reformation. Göttingen 1996, S. 226). Ob man dies nun nur als »Zuspitzung der Geisttheologie« (ebd. S. 226, Anm. 113) oder als Spiritualismus (was Hamm ausdrücklich ablehnt) bezeichnen will, ist eher eine begriffliche als eine inhaltliche Frage. – Es gab allerdings nicht nur bei den Handwerkern, sondern auch im Patriziat zahlreiche Schwenckfeldanhänger. Beispiele sind mehrere (nicht alle, denn einige blieben ausdrücklich katholisch oder lutherisch!) Männer und Frauen aus der Familie Hilleson in Ravensburg; vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 42), S. 352.

73 Werner war 1524-39 Prediger in Liegnitz, wo er wegen seiner schwenckfeldischen Lehren abgesetzt wurde; anschließend Prediger in Rengersdorf. Hinter dem anonymen Herausgeber ist wahrscheinlich Schwenckfeld selbst zu vermuten. – Vgl. WEIGELT (wie Anm. 71), S. 185 f sowie Karl Schottenloher, Der Pforzheimer Buchdrucker Georg Rab und die beschlagnahmte Postille des Schwenckfeldjüngers Johann Werner 1558. In: ZGO 81, N.F. 42 (1929), S. 400-411, hier: S. 408.

Grafschaft Glatz und hatte hier eine »Postille«<sup>74</sup> verfaßt, die zum meist benutzten Buch der Schwenckfelder in Glatz wurde, bald über die Grafschaft hinaus Verbreitung fand und nach Werners Tod von dem Buchdrucker Georg Rab 1558 in Pforzheim gedruckt wurde. Als die Postille im Stuttgarter Buchhandel auftauchte, fühlte sich Herzog Christoph von Württemberg bemüßigt, gegen die weitere Verbreitung vorzugehen. In einem Schreiben an Markgraf Karl II. von Baden-Durlach<sup>75</sup>, den Landesherrn des Pforzheimer Druckers, forderte er, dieses »ser schedlich und furnemlich dem gemainen man verfurerisch buech« zu verbieten und so zur »Ausrottung diser bosser verfurerischen schwenckhfeldischen sectn« beizutragen<sup>76</sup>. Der Drucker Rab wurde gefangengenommen und verhört, die gedruckten Exemplare beschlagnahmt und der weitere Druck der Postille verboten.

Aufschlußreich sind die Erklärungen Rabs über die Hintergründe des Druckauftrages wie auch seine persönliche Rechtfertigung, guten Glaubens gehandelt zu haben. Auf der Frankfurter Frühjahrsmesse 1557 hätten ihm Buchführer aus Nürnberg und Augsburg von der Schrift Werners erzählt. Sie hätte ursprünglich in Dillingen gedruckt werden sollen, sei dort aber, weil sie »das Bapstumb scharff angreif« vom Bischof verboten worden, so daß die Herausgeber nun auf der Suche nach einem anderen Drucker waren. Das Werk sei jedoch keineswegs anstößig, sondern »ein gar unpartheyisch werck, so bey Lutherischen und Papisten besteen möge«, denn der Verfasser Johann Werner sei ein anerkannter Prädikant in Schlesien gewesen, wo »etlich vom Adel und die Burgerschaft« dafür wären, daß das Buch »getruckt und publicirt wurde«<sup>77</sup>. Rab berief sich also darauf, daß trotz der Schwierigkeiten, die der Druck dieser schwenckfeldischen Schrift anderswo verursacht hatte, nichts Sektiererisches dem Buch anhaftete. Nicht zu unrecht konnte er

74 Der Titel lautete: »Kurzte Außlegung // über die Euangelienn so // man pflegt zu laesen an den Sontagen vnd der Heyligen Fest, // sampt den Summarien durchs gantz Jahr« (zit. nach Schottenloher, S. 407).

75 Karl war kein fanatischer Verfechter der evangelischen Lehre, doch unter dem Einfluß seines Schwagers Christoph von Württemberg bewegte er sich seit seinem Regierungsantritt 1553 »entschieden auf die Reformation« zu (1556: Einführung einer Kirchenordnung nach dem Vorbild der württembergischen Ordnungen und Visitation). Vgl. Volker PRESS, Baden und badische Kondominate. In: Anton SCHINDLING u. Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 5: Der Südwesten. Münster 1993, S. 124-166, hier: S. 132 f.

76 Zit. nach SCHOTTENLOHER (wie Anm. 73), S. 401.

77 Bericht über Verhör und Geständnis Rabs, zit. ebd. S. 402.

betonen, daß der Verfasser Werner in Schlesien in Amt und Würden gewesen und von Adel und Bürgerschaft unterstützt worden war.

Vermittler zwischen den schlesischen Herausgebern, den auf der Frankfurter Messe versammelten Buchführern und dem Pforzheimer Drucker Rab war der Sohn Werners, Abel Werner, der als Kürschnergeselle in Augsburg arbeitete und in Süddeutschland eine Reihe von schwenckfeldischen Schriften drucken ließ<sup>78</sup>. Möglicherweise gehörte zu seinem Umfeld der Kürschner Martin Künle, der 1598 im Alter von 65 Jahren zusammen mit einigen anderen Handwerkern als Schwenckfeldanhänger vom Augsburger Rat verhört wurde, weil man ihn verdächtigte, geheime »conventicula« abzuhalten. Augsburg hatte in den 1550er Jahren einen Höhepunkt der schwenckfeldischen Bewegung erlebt, und obwohl der Rat »mit aller Entschiedenheit« gegen die Schwenckfeldanhänger vorging<sup>79</sup>, bestanden besonders in Handwerkerkreisen die schwenckfeldischen Konventikel bis ins 17. Jahrhundert<sup>80</sup>. Künle stritt in dem Verhör die Teilnahme an geheimen Versammlungen ab, bekannte sich aber ausdrücklich dazu, Anhänger der Lehre Schwenckfelds zu sein<sup>81</sup>. Er gab zu, die Sonntagspredigt nur unregelmäßig zu besuchen, und sagte, er lese statt dessen zuhause lutherische und schwenckfeldische Schriften, habe auch etliche Male den katholischen Domprediger gehört, müsse aber sagen, daß ihm beim Vergleich der verschiedenen Richtungen, *die Schwenckfeldisch Lehr am besten gefallen, von wegen dieselb vor andern uf ein christlich Leben und Frömbkeit dringt*. Er betonte dabei, daß er niemanden beeinflußt habe, insbesondere nicht sein Gesinde, das teils katholisch, teils protestantisch sei<sup>82</sup>.

Während Abel Werner und Martin Künle als dezidierte Schwenckfeldanhänger klare Beispiele liefern für die Verbreitung des Spiritualismus im Handwerkermilieu Augsburgs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, läßt sich die religiöse Position Georg Rabs, der die Werner-Schrift in Pforzheim druckte, weniger eindeutig festmachen. Ein

78 Ebd. S. 408. In Augsburg war Rab ebenfalls in einen Zensurprozeß verwickelt.

79 WARMBRUNN (wie Anm. 42), S. 389.

80 Vgl. ROECK (wie Anm. 49), S. 117, Anm. 148. Im einzelnen: ebd. S. 117 ff.

81 Auszüge aus dem Verhör sind gedruckt in: Bernd ROECK (Hg.), Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung, Bd. 4: Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg, 1555-1648. Stuttgart 1996, S. 104-109. – Ebenfalls vorgeladen wurden Potiphar Künle (ein Bruder oder Sohn Martin Künles), der Goldschmied David Altenstetter und der Lodenweber Anton Riedenburger. Vgl. ROECK (wie Anm. 49), S. 117 und 121.

82 Zitate nach ROECK (wie Anm. 81), S. 107.

Blick auf sein Verlagsprogramm<sup>83</sup> zeigt allerdings, daß in seinem Offizin diverse theologische oder kirchenpolitische Schriften gedruckt wurden, die strengen Lutheranern ein Dorn im Auge waren<sup>84</sup> und von denen mehrere – z. B. zwei Schriften Sebastian Francks, ein Erbauungsbuch des Osiander-Anhängers Leonhard Culmann und zwei Auslegungen des apokalyptischen Buches Daniel – ihre Leserschaft vermutlich in spiritualistischen Laienkreisen des »linken Flügels« der reformatorischen Bewegung gefunden haben. Will man Rab also nicht schlichte Unkenntnis dessen, was er druckte, unterstellen, so kann man annehmen, daß er den Spiritualisten zumindest nahestand und bereit war, mit dem Druck einer schwenckfeldischen Schrift ein gewisses Risiko einzugehen.

Irreführend ist es, das Verhalten der spiritualistischen Handwerker als »diffuse Indifferenz« zu charakterisieren<sup>85</sup>. In den Verhören wird vielmehr deutlich, wie wenig »diffus« und ganz und gar nicht »indiffer« ihre religiösen Vorstellungen waren. Sie lebten eine spiritualistische Frömmigkeit, die sich – weitgehend unabhängig von kirchlichen Institutionen – aus dem zusammensetzte, was sie für sich als das religiös Beste ansahen. Die verschiedenen Konfessionen mit ihren unterschiedlichen Ausrichtungen waren ihnen wohl bekannt, blieben für sie jedoch existentiell unbedeutend, wirkten sogar abstoßend durch die theologischen Streitereien, die für Laien nicht nachvollziehbar waren.

Der Goldschmied David Altenstetter, der ebenfalls verhört wurde, brachte laut Protokoll seine Auffassung folgendermaßen auf den Punkt: *dieweil die Theologj der Catholischen Religion und Augspurgischen [Confession] bißhero an einander zum heftigsten zu wider, sei er weder dem einen noch andern tail beigefallen, sonder seij gleichsam frej gewesen und hab dahaim zu Hauß aller hand christliche Buecher gelesen, als nemlich den Taulerum, Nachfolgung Christi, die Außlegung Erasmi über dz new Testament und dann ein alte Bibel, welche vor 100 Jarn zu Nürnberg getruckt worden, daneben aber sei er underweilen in die catholische und bisßweilen auch in die luterische Kirche gangen [...] und ob er gleichwol an dem ainen Ort sowol als an dem andern bißweilen*

83 Vgl. SCHOTTERENLOHER (wie Anm. 73), S. 409 f.

84 So z.B. eine Verteidigungsschrift und ein Nachruf zu Albrecht Alkibiades, Markgraf von Brandenburg-Kulmbach, der in den Kämpfen zwischen Kaiser und protestantischen Fürsten Anfang der 1550er Jahre eine umstrittene Rolle gespielt hatte.

85 So das Urteil ROECKS (wie Anm. 49), S. 118.

gehört, das Jme nit gefallen, so sej doch nit ohn, das er offt in beiden Kirchen vil guets hab hören predigen<sup>86</sup>.

Mehrfach betonte er, er »sej der Religion halben biß hero frej gewesen«<sup>87</sup> und er verachte weder die eine noch die andere Konfession. Altenstetter nahm für sich ausdrücklich in Anspruch, in Glaubensdingen frei und selbständig zu sein und, ohne auf andere Autoritäten hören zu müssen, seinen religiösen Weg zu gehen. Er las jene Schriften, die ihm persönlich etwas gaben – den mittelalterlichen Mystiker Johannes Tauler, Thomas von Kempens »Imitatio Christi«, eine (vorreformatorische) Bibel und den Kommentar des Erasmus –, hörte sich sowohl lutherische als auch katholische Predigten mit Gewinn an, sah es aber nicht als notwendig oder sinnvoll an, sich für eine Konfession zu entscheiden. Nichts verweist hier auf Ignoranz oder Indifferenz, alles aber auf einen überlegten, persönlichen Weg jenseits konfessioneller Einordnungen.

Männer und Frauen wie Altenstetter galten dem protestantischen Establishment – den Lutheranern ebenso wie den eher reformiert Orientierten – schnell als »Epikuräer«<sup>88</sup>. Martin Bucer meinte für Straßburg feststellen zu müssen, daß die Regungen des »epikuräischen Geistes« unübersehbar seien: Diese Epikuräer seien der Auffassung, es sei nicht wichtig, ob man Gott in katholischer oder lutherischer Form anbete, wesentlich sei vielmehr die innere Verehrung. Bucer verstand dies als einen Schritt über das Christentum hinaus. Wer die Konfessionsgrenzen relativiere, sei auch bereit, Gott in türkischen oder jüdischen Formen anzubeten. Dahinter stehe jedoch kein echtes religiöses Interesse, sondern nur der »Mammon« und der »Bauch«<sup>89</sup>.

Marc Lienhard hat die Biographien einiger bekannter Straßburger »Epikuräer«<sup>90</sup> verfolgt, als ihre Gemeinsamkeiten die humanistische Prägung, den Kampf gegen jeden Glaubenszwang und den Spiritualismus herausgearbeitet<sup>91</sup>. Das polemische Verdikt Bucers, daß diese Epi-

86 Zit. nach ROECK (wie Anm. 81), S. 107 f.

87 Zit. ebd. S. 105 und 106.

88 Zum Begriff vgl. LIENHARD (wie Anm. 65), S. 162. In Heidelberg erregten sich die Visitatoren noch 1593 über die »epikuräische Selbstsicherheit«, mit der die reformatorische Lehre relativiert werde: der »Sünde« und dem »göttlichen Zorn« werde kein Wert mehr beigemessen. Vgl. VOGLER (wie Anm. 16), S. 180.

89 LIENHARD (wie Anm. 65), S. 163; Bucer-Zitate ebd. S. 169.

90 Zur Frage, wie weit antikes epikureisches Gedankengut den humanistisch geprägten Straßburger »Epikuräern« im 16. Jahrhundert präsent war, vgl. ebd. S. 171 und 178.

91 Lienhard stellt ebenfalls heraus, daß dieser Spiritualismus und die damit verbundene Unabhängigkeit bzw. Abkehr von religiösen Institutionen die Epikuräer »in die Nähe eines Schwenckfeld« rücke (ebd. S. 173), allerdings mit dem wesentlichen Unterschied,

kurärer »weder von Gott noch seinem Wort etwas mehr halten«<sup>92</sup>, lässt sich an den von Lienhard genannten Beispielen nicht verifizieren<sup>93</sup>. Die Straßburger Epikuräer waren humanistisch und theologisch gebildet und häufig als Pfarrer und Prädikanten ursprünglich selbst Teil der Institution Kirche. Ihre spiritualistische Auseinandersetzung mit der herrschenden Theologie und Konfessionszugehörigkeit führte sie weniger zur »inneren Distanzierung gegenüber der Religion« schlechthin, als vielmehr zur Distanzierung von einer bestimmten religiösen Institution und konfessionellen Einbindung. Aus ihrer Auffassung, daß der Geist unabhängig von Stand und Konfession wirke und es zweitrangig sei, ob man Kleriker oder Laie, Jude, Turke oder Christ sei<sup>94</sup>, lässt sich nicht auf »Unglaube« schließen<sup>95</sup>, sondern auf eine religiöse Überzeugung, für die Glaubensfreiheit und Toleranz die Maßstäbe bildeten.

#### FAZIT

Die Rede vom »konfessionellen Zeitalter« suggeriert eine Einheitlichkeit, die den historischen Realitäten nicht gerecht wird. Ein Großteil der Menschen, die konfessionalisiert werden sollten, sperrte sich dagegen, versuchten, sich zu entziehen oder leisteten sogar Widerstand. Der Alltag war nicht durch die reine Lehre, sondern durch Mischformen aller Couleur charakterisiert, wobei die Spannbreite der Möglichkeiten je nach Sozialisation, Bildungsstand und regionalen Gegebenheiten vom Synkretismus der Volksreligiosität bis hin zum spiritualistischen »Epikuräismus« reichte. Das Nebeneinander von altgläubigen, lutherischen und schwenckfeldischen Bewegungen in der Grafschaft Glatz und die Weigerung einiger Glatzer Geistlicher (und vermutlich eines Großteils

daß bei den Schwenckfeldanhängern der Spiritualismus mit einer »intensiven Pflege der persönlichen Frömmigkeit«, »religiösen Veranstaltungen in kleinen Gruppen« und einem »ethisch anspruchsvollen Lebenswandel« verbunden war, einem »Mehr« an Religion also, während er bei den Epikuräern »nicht mehr, sondern weniger Religion« implizierte und als Freiheit »zur inneren Distanzierung gegenüber der Religion« verstanden wurde (ebd. S. 174). Doch auch hier wäre genauer zu untersuchen, ob es sich tatsächlich um Distanz zur Religion schlechthin handelte oder nicht eher um Distanz gegenüber der kirchlichen Institution und den äußeren Formen.

92 Zit. ebd. 174.

93 Vor allem aufgrund der »sehr dürftigen Quellen« (ebd. S. 168). Nur wenig ist von den »Epikuräern« selbst überliefert und das Thema insgesamt bislang noch kaum untersucht.

94 So der als »Epikuräer« bekannte Prädikant Wolfgang Schultheiß; vgl. ebd. S. 165.

95 So auch LIENHARD, ebd. S. 180: »die Quellen erlauben es trotzdem nicht, im Falle dieser Menschen von einem bewußten Gegensatz, von einer Verleugnung des Christentums oder von Apostasie zu sprechen«.

der Bevölkerung), sich auf eine bestimmte Konfession festlegen zu lassen, illustrieren einen konfessionellen Eklektizismus, der sich, wie der Vergleich mit anderen Beispielen zeigt, nicht als Ausnahmeerscheinung abtun lässt. Die Suche nach individuellen religiösen Formen scheint der religiösen Mentalität der frühneuzeitlichen Menschen mehr entsprochen zu haben als die starre Festlegung auf eine bestimmte theologische Richtung.

Die Abendmahlsvorweigerer in Württemberg, das Miteinander der Konfessionen in Aachen und Augsburg, der Verzicht auf eine konfessionelle Entscheidung zugunsten einer individuellen spiritualistischen Frömmigkeit bei den Adligen und Bürgern in Glatz und Schlesien ebenso wie bei den Kaufleuten und Handwerkern in Nürnberg, Augsburg, Pforzheim und Straßburg legen die grundsätzliche Frage nahe, ob hier tatsächlich Ignoranz und Indifferenz im Sinne von Unkenntnis der religiösen Lehren und Gleichgültigkeit oder Desinteresse ihnen gegenüber als Ursache dieser Einstellungen geltend gemacht werden können oder ob nicht andere Motive ausschlaggebend sind: das selbstbewußte Sich-Behaupten der Laien gegenüber den Klerikern, ein pragmatischer Umgang mit den Glaubensinhalten und das Pochen auf das Recht auf eine freie Glaubensentscheidung.

Mit der Reformation waren stärker und deutlicher als je zuvor religiöse Alternativen deutlich geworden. Die Forderung einer »confessio« enthielt auch die Möglichkeit, diese abzulehnen oder nur bedingt oder mit Einschränkungen anzunehmen. Die bereits von den spätmittelalterlichen religiösen Bewegungen und dann vor allem von den Reformatoren geforderte und vorgelebte Emanzipation von kirchlichen Autoritäten konnte auch die Emanzipation von konfessionellen Bindungen implizieren, mindestens jedoch das mehr oder weniger selbstbewußte Auswählen aus dem nun recht vielfältigen »religiösen Angebot«. Die konfessionellen Mischformen erweisen sich dann vor diesem Hintergrund nicht nur als Vorstufen zur Konfessionalisierung, Mangelzustand oder Kuriosum, sondern als eine sinnvolle Option innerhalb des Konfessionalisierungsprozesses. Beispiele dafür finden sich in allen Schichten der Bevölkerung und auf unterschiedlichen Ebenen, im »einfachen Volk« ebenso wie unter den »hochintellektuellen Führergestalten«. Das Urteil Lienhards über die »Epikuräer« lässt sich von daher auf die frühneuzeitlichen Spielarten des konfessionellen Eklektizismus überhaupt übertragen: Sie erscheinen »als Anfrage angesichts des sich anbahnenden Kon-

fessionalismus« und »weisen über ihn hinaus auf die Neuzeit«<sup>96</sup>. Es gehört zu den künftigen Aufgaben der Konfessionalisierungsforschung, dies als Herausforderung zu begreifen und durch Untersuchungen, die die Lebenswirklichkeit der Menschen in, mit und zwischen den Konfessionen zum Thema machen, die Grenzen nicht nur der Konfessionalisierung, sondern auch des Konfessionalisierungsparadigmas auszuloten und weiter zu überschreiten.