



Joachim Bahlcke, Arno Strohmeyer. *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999. 439 S. DM 118,00 (gebunden), ISBN 978-3-515-07583-1.

Reviewed by Hans-Joachim Müller

Published on H-Soz-u-Kult (March, 2001)

J. Bahlcke; A. Strohmeyer (Hgg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa

Eine Tagung im Dezember 1997 am "Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas" in Leipzig bildet die Grundlage für die beeindruckende Sammlung von 22 Beiträgen zur Reflexion der Aussagekraft des Konfessionalisierungsparadigmas im Allgemeinen und in Bezug auf Ostmitteleuropa im Besonderen. Fünf Beiträge bilanzieren die theoretische Entwicklung des Paradigmas, die restlichen setzen sich mit dem Verhältnis der Konfessionalisierung zur frühmodernen Staatsbildung, zur ständischen Kultur und zur Sozialverfassung in Ostmitteleuropa auseinander.

Sinnvoll erscheint die erste Unterteilung der vier gewählten Problemkreise. Die "Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma" zu untersuchen, legt den Grundstein für die Ausgangsfrage, ob das Paradigma auf das Ästliche Mitteleuropa angewendet werden kann. Dabei kommen mit Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard die Begründer des Paradigmas zu Wort. Ihre Beiträge sind mit unterschiedlichen Intentionen verfasst. Schilling konstruiert aus der "Vogelflugperspektive" ein Bild der Konfessionalisierung im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts, Reinhard, der anders als Schilling auf der Konferenz anwesend war, reagiert auf die schon in den letzten Jahren und auch auf der Konferenz vorgebrachte Kritik.

Während Schilling die bekannten Eckpunkte des Konfessionalisierungsparadigmas vorträgt (Allianz der

konfessionellen Kirchenbildungen mit dem Staat besonders in der Frage der "Mitteldinge", verbunden mit Sozialdisziplinierung und Kontrolle des privaten Lebens, die insgesamt zur frühmodernen Staatsbildung und zum relativ einheitlichen Untertanenverband führten) und einige neue Forschungsperspektiven in dieses Gesamtbild zu integrieren versucht, geht Reinhard, ausgehend von der konkreten Auseinandersetzung, problemorientierter vor. Er unterscheidet zwischen makro- und mikrohistorischer Kritik an dem Paradigma. Wichtig erscheint ihm im Hinblick auf den ersten Problemkreis der schon an anderer Stelle angemerkte Hinweis (hier gegen Luise Schorn-Schötte und Winfried Schulze), dass man zwischen den intendierten Zielrichtungen und nicht-intendierten Nebenwirkungen in der Geschichte unterscheiden müsse. "Modernisierung kann zustande kommen, obwohl etwas anderes intendiert war, oder anscheinend moderne Sachverhalte können höchst unmoderne Folgen haben" (80). In der Frage der mikrohistorischen Kritik reagiert Reinhard gereizt auf "eine Menge platte(n) Neohistorismus", der neben Alltagsgeschichte und historischer Anthropologie auf einer mikrohistorischen Modewelle mitschwimme (82; hier gegen Walter Ziegler).

Obgleich Reinhard die von ihm geduldeten Bereiche der Mikrohistorie (Alltagsgeschichte und historische Anthropologie) an dieser Stelle offensichtlich noch von seinem Angriff auszunehmen scheint, so greift er doch implizit das Argument der Bielefelder Kritik am angeblich

historistischen "Klein-Klein" der Mikrohistorie auf. Vgl. Jürgen Kocka: Sozialgeschichte zwischen Struktur und Erfahrung. Die Herausforderung der Alltagsgeschichte, in: Ders.: Geschichte und Aufklärung, Göttingen 1989, S. 29-44, hier: S. 43. Er vertieft seine wohl prinzipiellen Vorbehalte am Ende seines Aufsatzes, wenn er die Mikrogeschichte allgemein als eine "historische Legitimationsideologie der Single-Gesellschaft" bezeichnet (87). Man könnte hier wieder auf den mikroskopischen Blick der Mikrohistorie verweisen, die eine "qualitative Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten" bewirken soll Hans Medick: Mikro-Historie, in: Winfried Schulze (Hg.): Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion. Göttingen 1994, S. 40-53, hier: S. 44., und somit belegen, dass die Mikrohistorie keineswegs theoriefeindlich ist. Die emotionalen Diskussionen der achtziger Jahre an dieser Stelle am Beispiel des Konfessionalisierungsparadigmas zu wiederholen, erscheint aber auch deswegen wenig fruchtbar, da selbst Reinhard Teile mikrohistorischer Forschung zu akzeptieren scheint. Die Kritik Heinrich Richard Schmidts, der dem Paradigma einen etatistischen Zugang vorwarf Heinrich Richard Schmidt: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift 265 (1997), S. 639-682.

[4] Michael N. Ebertz: Von der "Religion des Pöbels" zur "popularen Religiosität", in: Jahrbuch für Volkskunde 19 (1996), S. 169-183, hier: S. 174., akzeptiert Reinhard zum Teil, merkt aber an, dass man sich von dem "klassenkampfnostalgischen Konstrukt eines Gegensatzes von Volksreligion und Elitenreligion" verabschieden müsse (83f.), da es sich bei der Konfessionalisierung um eine komplexe Interaktion der verschiedenen Akteure und Institutionen handele.

Abgesehen davon, dass man wohl historisch von einem aufklärerischen Konstrukt der Dichotomie von Volksreligion und Elitenreligion sprechen muss, ist Reinhard gegen Schmidt angeführter Hinweis auf das relative Übergewicht staatlicher Institutionen gegenüber den Gemeinden bei Konfessionalisierungsprozessen als ein partielles Festhalten an seiner ursprünglichen Position zu verstehen. Schürfer geht Reinhard mit dem Argument ins Gericht, Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung seien Maßnahmen der Obrigkeit gewesen, die in den "kleinen Lebenswelten" des Volkes nicht angekommen seien (84). Reinhard beschränkt sich zur Widerlegung dieser These lediglich auf den allgemeinen Hinweis, dass der "moderne Europäer [...] in Selbstverständnis und Verhalten fast immer konfessionell ge-

prägt" sei und ein ziemlich diszipliniertes Sozialverhalten an den Tag lege (84), ohne für diese Hypothese Belege zu liefern. Bemerkenswert ist Reinhard's Plädoyer, von einem lang andauernden "konfessionellen Zeitalter" von 1530 bis weit ins 18. Jahrhundert, in manchen Gebieten bis ins 19. und 20. Jahrhundert, auszugehen (85). Wenn eine solche zeitliche Öffnung auch mit einer Öffnung des Paradigmas für andere theoretische Herangehensweisen verbunden wäre, könnte es wahrscheinlich zu einer auch von Reinhard befürworteten Entwicklung, dass der Anspruch des Paradigmas sich bescheidener darstellte, "dafür aber die Zuverlässigkeit seiner Ergebnisse wahrscheinlich größer" würde (87). Eine Dichotomie von Makro- und Mikrogeschichte zu verfestigen dient nicht diesem wohl von allen gewünschten Ziel.

Neben den beiden Erfindern des Paradigmas komplettieren den ersten Problembereich ein Beitrag von Luise Schorn-Schütte, die die Kritik am Paradigma vorträgt (Etatismus, Funktionalismus, "Häherentwicklung") und demgegenüber besonders auf die Zeiteigenheit der frühen Neuzeit und auf die Bedeutungsebene des Konfessionellen verweist (70), sowie zwei Studien, die kleinere Einheiten in den Blick nehmen. Winfried Eberhard beschreibt die Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa, Andrew Pettegree diejenigen in Nordwesteuropa. Beiden Texten ist gemeinsam, dass sie eine eingeschränkte Anwendbarkeit des Paradigmas für die von ihnen untersuchten Gebiete konstatieren. Eberhard erkennt in Ostmitteleuropa nicht den Effekt einer "homogenisierenden und disziplinierenden Staatskonfessionalisierung"; vielmehr wurden durch die Konfessionalisierung "Ständewesen und adelige(r) Regionalismus" gestärkt (102). Pettegree sieht lediglich in Frankreich Ansätze einer "verspäteten Konfessionalisierung" (118) sowie in Schottland Parallelen zu Konfessionalisierungsprozessen im Reich (115), für den Rest der britischen Inseln und für die Niederlande konstatiert er eine Abkopplung des Prozesses der Staatsbildung von der Herstellung der religiösen Einheitlichkeit. Neue und unsichere Regime waren gezwungen, einen hohen Grad an religiöser Heterogenität zu akzeptieren, um die Sicherheit im Land zu garantieren (110 f.).

Die folgenden Detailanalysen zum Themenbereich "frühmoderne Staatsbildung und Bedeutung des Konfessionellen" in Ostmitteleuropa werden durch einen wichtigen Beitrag über das Verhältnis des polnisch-litauischen Unionsstaates zu den großen Städten des Königlich-preussischen eingeleitet. Michael G. Müller

beschreibt dabei die lange Tradition der polnischen Verfassung, die nichtkatholische Elemente schon lange vor der Reformation in die Ständeverfassung integriert hatte. Auch die Gegenreformation konnte daher die Bekenntnisvielfalt im Unionsstaat, die durch den Toleranzakt der Warschauer Konföderation von 1573 bestärkt wurde, nicht aufheben. Zwar ist im 17. Jahrhundert eine zunehmende Elitenintegration unter katholischem Vorzeichen zu beobachten, doch war dieses Zusammenrücken nicht Ausdruck einer „unionsstaatlichen Staatsbildung“, sondern vielmehr an „konkrete soziale und politische Konfliktzusammenhänge gebunden“ (124). Müller führt an, dass noch um 1700 der protestantische Adel um die 2000-3000 Personen zählte, die eine ernstzunehmende Konkurrenz beim Kampf um die regionalen Macht- und Einflusspositionen bedeuteten. „Auch für das 17. Jahrhundert gilt, dass die konfessionelle Vielfalt ein strukturbestimmendes Merkmal der Gesellschaft des Unionsstaates darstellte“ (129).

Müller relativiert mit diesem Beitrag die häufig aus der Vogelflugperspektive getätigte allgemeine Feststellung, dass Polen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert „Zug um Zug rekatholisiert“ worden sei (z. B. Schilling, 26), und wirft einen erhellenden Blick auf die komplexen Formen und die regional sehr unterschiedlichen Tiefenwirkungen dieser Rekatholisierungen. Wenn Müller für den polnisch-litauischen Unionsstaat somit den Konfessionalisierungsprozess insgesamt stark in Frage stellt, so sieht er auf regionaler Ebene durchaus dessen epochenspezifische Merkmale. Am Beispiel der großen Städte des Königlich-preussischen (vor allem Danzigs) beschreibt Müller die vorübergehende reformierte Konfessionalisierung im städtischen Patriziat und in den geistlichen wie weltlichen Ämtern des Stadtregiments, die die obrigkeitliche Durchdringung und „Disziplinierung“ der Stadtgesellschaft zur Folge hatte (135). Die Zuwendung der städtischen Eliten zur lutherischen Konfession im Verlauf des 17. Jahrhunderts hatte auf das Verhältnis der Städte zum polnischen Gesamtstaat insgesamt Auswirkungen. Während die reformierte Konfessionalisierung die Annäherung an die adeligen Konfessionsverwandten im Gesamtstaat verstärkt hatte, wirkte die neue Position ausgrenzend und führte schließlich zum „Minderheitenstatus“ der Städte in der katholischen polnischen Mehrheitsgesellschaft.

Müllers Beitrag führt in bemerkenswerter Dichte zu den Problemfeldern, die viele der weiteren Aufsätze kennzeichnen: die traditionell herausragende Rolle der Städte in den Ländern Ostmitteleuropas, die frühmodernen Staatsbildungen im Sinne der Konfessio-

nalisierungsthese konterkarieren konnten, die Kontextabhängigkeit von möglichen Konfessionalisierungsprozessen und schließlich ihre soziale Tiefenwirkung, bei der allerdings auch Müller weitgehend bei den Eliten verharret. Robert I. Frost zeichnet darüber hinausgehend das Bild einer sich selbst konfessionalisierenden polnischen Armee, die den Interessen der polnischen Staatsführung zuwider lief (159).

Die folgenden Artikel berühren die schon von Müller vorgezeichneten Problemzonen: Antoni Maczak betont die geringe Bedeutung der Konfession in der polnischen ständischen Außenpolitik des ersten Interregnums (1572-1576). Während in Polen die ständischen Interessen auch im 17. Jahrhundert noch weitgehend vor den konfessionellen rangierten, änderte in Böhmen ein Großteil der protestantischen adeligen Stände am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts seine konfessionelle Überzeugung, was besonders durch die expandierenden Außenbeziehungen zu erklären ist (Hochzeiten, Bildungsreisen, Anwesenheit des kaiserlichen Hofes in Prag von 1583-1611). Der Kampf zwischen der nichtkatholischen adeligen Ständegemeinschaft und dem kaiserlichen Hof (plus katholischem Hofadel) lässt den konfessionellen Kompromiss der vorherigen Jahrzehnte ab (Petr Vorel, 175-177). In Österreich hingegen kam es bei der Auseinandersetzung der protestantischen Stände mit dem Kaiser zwischen 1606 und 1620 besonders von Seiten der calvinistischen Adelsminderheit gegenüber der lutherischen Majorität zu einer Betonung der evangelischen Einheit, die bis zur militärischen Katastrophe von 1620 auch Erfolg zeitigte (Georg Heilingssetzer, 187).

Das Tableau unterschiedlicher Strategien und Formen konfessioneller Integration und Abgrenzung bereichert Joachim Bahlcke, der in Kroatien die Hinwendung der Städte zum Katholizismus als Integrationsfaktor im Rahmen der Ausbildung einer Kollektividentität herausstellt, in Österreich hingegen die Bedrohung von außen als Grund für eine zunehmende Rekatholisierung ausmacht. In den von den Türken besetzten Gebieten Ungarns war eine Rekatholisierung erst zu dem Zeitpunkt wieder effektiv möglich, als der Streit der verschiedenen katholischen Institutionen über die Zuständigkeit nach der Vertreibung der Türken am Ende des 17. Jahrhunderts zu einer Lösung gelangt war (István György Táth). Die Studien insgesamt belegen die Schwierigkeiten, dem Konfessionellen in Ostmitteleuropa die zentrale Bedeutung im Prozess der frühmodernen Staatsbildungen zuzuweisen.

Arno Strohmeiers Beitrag zur konfessionellen Historiographie in Innerösterreich an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert stellt den schwungvollen, theoretisch klar strukturierten Auftakt zum nächsten Problembereich "Ständische Kultur und Konfessionalisierung" dar. Strohmeier hält die Konfessionalisierung nur im Zusammenspiel mit anderen Prozessen für wirksam, keineswegs übernahm sie jedoch die alleinige dominante Steuerungsfunktion (S. 246 f.). Anhand seines Beispiels stellt er heraus, dass die ständische Historiographie ein Geschichtsbild förderte, das mehr von humanistischen als von theologischen Gesichtspunkten geprägt war. Die rationale, sich vom christlich-transzendenten Geschichtsbild des Mittelalters entfernende Historiographie enthielt allerdings auch "irrationale" Elemente, die Strohmeier u.a. mit den rhetorischen Ausschmückungen in einigen Geschichtswerken belegt (240). Durch diese Bewertung der Rhetorik wird deutlich, dass der Autor Rationalität nicht "zeit-eigen", sondern aus heutiger Perspektive erschließt. Karin Friedrich sieht auf dem Feld der politischen Ideen in Polen-Litauen in der Unterhaltung des weithin anerkannten Mischverfassungsgedankens, der zu dem langen erfolgreichen Bestand der polnischen Adelsnation beitrug, einen wesentlichen Nachteil von Konfessionalisierungsprozessen, die somit keineswegs für sich in Anspruch nehmen können, gleichzeitig modernisierend und staatstragend gewirkt zu haben (265).

Das Feld der bildenden Kunst im Gebiet von Danzig untersucht Sergiusz Michalski auf die Rivalität der großen drei Konfessionen: Standen noch bis 1612 Auseinandersetzungen zwischen Reformierten und Lutheranern in den lokalen Kunstprojekten im Vordergrund, so entwickelte sich in den kommenden Jahren nach der Zurückdrängung der Reformierten eine Tendenz zu lutherisch-katholischen Überlagerungen besonders in der Emblematik. Abgesehen davon, dass Michalski die Zurückdrängung der Reformierten zeitlich zu weit vordatiert (die Auseinandersetzung zog sich bis in die 1650er Jahre hin), eröffnet sein Zugang die Frage nach der Bedeutung des Konfessionellen. Michalski gelingt es anhand seiner Bildinterpretationen, Aussagen zur mentalen Befindlichkeit der Akteure und potentiellen Rezipienten zu treffen (z. B. Angst, 271).

Den letzten Themenbereich, "Sozialverfassung und Konfessionalisierung", eröffnet der Beitrag Thomas Winkelbauers, der das Zusammenwirken von Grundherrschaft, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns behandelt. Winkelbauer weist auf die zentrale Rol-

le der Gutsherren hin, die sich im Zuge der Kommerzialisierung der Domänen um eine Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung der Untertanen bemühten. Er relativiert durch seine sozialökonomische Herangehensweise die herausragende Bedeutung des Konfessionalisierungsprozesses. István Fazekas zeichnet ein detailliertes Bild des Glaubenswechsels in ungarischen Dorfgemeinden und erörtert die Konfliktlinien konfessioneller Diskrepanz (Feiertage, Beichtpflicht, Abendmahl), die ein vorübergehendes Scheitern der beabsichtigten Rekatholisierungen begünstigen konnten. Aus kulturpolitischer Sicht erkennt Eva Kowalská in den ungarischen Städten ein beharrliches Widerstreben, den kulturellen Trägern der Gegenreformation die Stadttore zu öffnen. Diese Haltung wurde erst durch die strikte Durchsetzung des Patronatsrechts und durch den wirtschaftlichen Druck des Hofes aufgeweicht. Zur katholischen Konfessionalisierung der Städte kam es dabei in der Mitte des 17. Jahrhunderts noch nicht, sondern sie wurde erst nach der Zurückdrängung der Türken wirksam.

Krista Zachs Überlegungen zu Ständen, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen lassen keine Tendenz zu einer einheitlichen Konfessionalisierung einer Glaubensgruppe im Zusammenspiel mit der Obrigkeit erkennen. Siebenbürgen erscheint vielmehr als ein Antimodell zur Konfessionalisierung, da hier drei protestantische Konfessionskirchen, die im Verlauf des 17. Jahrhunderts eigene nationale Komponenten entwickelten, sowie die Katholiken gleichberechtigt koexistierten und zusätzlich ein großer Anteil von Orthodoxen im Land ansässig war. Aus dem abschließenden Ausblick von Robert J. W. Evans wird die tiefe Skepsis gegenüber der Aussagekraft der Konfessionalisierungsthese für die Habsburgerländer deutlich. Wie lässt sich mit einem angenommenen Konfessionalisierungsprozess "der Zusammenbruch so vieler angeblich auf diese Weise zusammengeschweieter politischer Gebilde im Wirbel der Napoleonischen Kriege [...] erklären" (395)? Welchen Preis zahlten die Habsburger für einen "konfessionellen" Absolutismus? Verhinderte dieser nicht andere Spielarten von Absolutismus, die vielleicht effektiver gewesen wären (412)? Und selbst wenn Konfessionalisierungen durchgeführt wurden, wie effektiv waren sie, wenn der Protestantismus entweder geheim oder durch eine Kontinuität protestantischer Werte und Praktiken weiter Bestand hatte?

Michael G. Müller zieht in der abschließenden Diskussionsbilanz ein positives Fazit für das Anliegen der Teilnehmenden, vom Paradigma der Konfessiona-

lisierung ausgehend, die Bedeutung des Konfessionellen im Kontext politisch-staatlichen und gesellschaftlichen Wandels in Ostmitteleuropa zu erschließen und das Verhältnis Ostmitteleuropas zum "Westen" auszuloten (413). Besonders das im Verlauf der letzten zwanzig Jahre durch die massive Kritik schon "verflüssigte" Paradigma der Konfessionalisierung habe diese Anschlussmöglichkeit geschaffen; ein auf Staatsbildung und Sozialdisziplinierung orientiertes Verlaufsmodell hätte einen negativen Befund nur unnötig provoziert. Diese Vorannahme hindert Müller und auch die meisten Autorinnen und Autoren nicht, ihre eigenen Befunde von den europäischen "Modellfällen" der Konfessionalisierung dezidiert abzusetzen (416). Müllers Fazit, dass das Konfessionelle trotz aller dieser Befunde "seit dem 16. Jahrhundert als Leitfigur für staatliches, staendepolitisches und soziales Handeln in stetig wachsendem Maße bedeutungsvoll wurde" (417), erscheint demgegenüber als ein "hinberreten Ostmitteleuropas in den Westen", da der Historiker die nur partiell erfolgten Konfessionalisierungen, frühmodernen Staatsbildungen und Sozialdisziplinierungen in diesen Gebieten nicht unerwähnt lassen will. Im Rahmen dieses Anliegen erscheint es daher auch nur konsequent, dass er das Potential der Ergebnisse des Bandes nicht dazu nutzt, das Paradigma - wie es an den westlichen "Modellfällen" vorexerziert wurde - grundlegender in Frage zu stellen, sondern mit einer neuen Sprachschöpfung aufwartet ("kontextuelle Konfessionalisierung", ebd.), um Ostmitteleuropa offenbar nicht mit dem Stigma der Sonderentwicklung der "rückständigkeit" (413) zu belasten.

Damit gibt der Autor stillschweigend zu erkennen, dass er die Vorannahme, dass Konfessionalisierung eine Vorstufe zur Moderne darstelle, teilt. Dass eine solche Interpretation ostmitteleuropäischer Geschichte nicht zwingend notwendig erscheinen, kann man entweder mit dem Hinweis der "eigenständigen historischen Zeit" frühneuzeitlicher Geschichte (und damit auch der ostmitteleuropäischen Geschichte; vgl. Schorn-Schötte, 69) oder durch ein anderes Verhältnis zum Erfolg von geschichtlichen Modellen begegnen. Wolfgang Reinhard hatte in seinem Beitrag darauf hingewiesen, dass Moderne nicht als eine "Häherentwicklung" zu bewerten und deswegen dem konfessionellen Zeitalter vorzuziehen sei (86). Gleichzeitig hatte er mögliche Sympathie für die nicht-machtstaatlichen, staendestaatlichen Gemeinwesen Ostmitteleuropas in Aussicht gestellt, da es "in der Geschichte ohnehin immer nur vorläufige Sieger gibt" (ebd.).

Müller nimmt dieses Angebot des Nestors der Konfessionalisierungsforschung nicht an, sondern reduziert das Paradigma um zwei seiner wesentlichen Bestandteile (Verkoppelung mit frühmoderner Staatsbildung und Sozialdisziplinierung), offenbar, um es für den ostmitteleuropäischen Raum handhabbar zu machen. So stellt sich am Ende dem Leser die Frage, ob ein derart entkleideter und in ein neues Gewand gehüllter Begriff der Konfessionalisierung neuen wissenschaftlichen Erkenntniswert verspricht. Es ist denkbar, dass man diese Frage bejaht und auch an einem "verflüssigten" Inhalt des Paradigmas festhalten will, doch droht dann unter dem Forschungssignum "Konfessionalisierung" eine gewisse Beliebigkeit, deren man sich zumindest bewusst sein muss.

Auch wenn die Autorinnen und Autoren für ihre Untersuchungsgegenstände bezweifeln, dass die Konfessionalisierung als ein "gesamtgesellschaftlicher Fundamentvorgang" frühmoderne Staatsbildung und Sozialdisziplinierung begleitet habe, bleiben sie doch oft auf einer Ebene der Konfessionalisierungsforschung stehen, die vornehmlich die gesellschaftlichen Eliten im angenommenen Konfessionalisierungsprozess beobachtet. Weitere gesellschaftliche Gruppen kommen nur in wenigen Beiträgen (z. B. bei Robert I. Frost, Thomas Winkelbauer, István Fazekas, Krista Zach, Robert J. W. Evans) und dort oft nur am Rande zu Wort. Über das Durchdringen der Konfessionalisierung gibt es, wie Krista Zach es beklagt (391), nicht nur regional zu wenige Forschungen. Die Betrachtung weiterer gesellschaftlicher Gruppen ist deswegen nicht als "klassenkämpferische Nostalgie", sondern als notwendige qualitative Erweiterung der Untersuchungsebene zu betrachten. Hier stehen auch für Ostmitteleuropa noch viele Forschungen aus. Ein weiteres Desiderat, das dieser Band erneut deutlich macht, sind Studien, die die Bedeutungen von Konfession für das religiöse Leben untersuchen. Zur Funktionalismuskritik vgl. Thomas Kaufmann: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: Theologische Literaturzeitschrift 121 (1996), S. 1009-1025 u. 1113-1121, hier: S. 1121; Andreas Holzem, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999), S. 53-85, hier: S. 80-85. Ohne Michalskis Bildinterpretationen und Fazekas' kurze Erklärungen zum protestantischen Konservatismus in Ungarn (349) ginge dieser wichtige Aspekt von Konfessionalisierung in dem Band fast gänzlich unter. Resümierend lässt sich festhalten, dass der Band trotz dieser Kritikpunkte eine wichtige Ergänzung zur Diskussion über das Konfes-

sionalisierungsparadigma darstellt. Es bleibt zu hoffen, schungen befruchten.
dass seine Ergebnisse mittel- und westeuropäische For-

If there is additional discussion of this review, you may access it through the network, at:

<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/>

Citation: Hans-Joachim Müller. Review of Bahlcke, Joachim; Strohmeier, Arno, *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews. March, 2001.

URL: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=16809>

Copyright © 2001 by H-Net, Clio-online, and the author, all rights reserved. This work may be copied and redistributed for non-commercial, educational purposes, if permission is granted by the author and usage right holders. For permission please contact H-SOZ-U-KULT@H-NET.MSU.EDU.