

**VERBUM
CATHOLICA**

**VIERTELJAHRES
SCHRIFT
FÜR**

**ÖKUMENISCHE
THEOLOGIE**

4

2022

SECHSUNDSIEBZIGSTER JAHRGANG

CATHOLICA

Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, begründet von Robert Grosche

Herausgeberkollegium:

Professor Dr. Benjamin Dahlke · Professor Dr. Peter De Mey
Professor Dr. Dr. Jörg Ernesti · Professor Dr. Stefan Kopp
Professor Dr. Wolfgang Thönissen · Professorin Dr. Myriam Wijlens
Professor Dr. Burkhard M. Zapff

herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn

Schriftleitung: PD Dr. Burkhard Neumann · Dr. Johannes Oeldemann
33098 Paderborn, Leostraße 19a

E-Mail: Catholica@moehlerinstitut.de

<http://www.moehlerinstitut.de>



DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16809-7>

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2023 Ulrich L. Lehner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Grenzen, Schichten und konfessionelle Osmose

Bemerkungen zum semantischen Diskurs über die Konfessionen in der Frühen Neuzeit

ULRICH L. LEHNER

Zwischen den Ereignissen der Vergangenheit und ihrer sprachlichen Wiedergabe im Heute besteht eine unaufhebbare Spannung. Geschichte kann ja nur durch einen Sprechakt eingeholt und beschrieben werden, durch eine historische „Fiktion“, die ebenso repräsentiert wie verzerrt. Während die Begriffsgeschichte die Erfahrungs- und Erwartungsräume der Vergangenheit abgeschritten hat, ist sie bei der Verwendung zeitgenössischer Begriffe, also ihrer eigenen Fiktion, weniger scharf akzentuiert verfahren. Allerdings sind Letztere, „in denen sich Erfahrungen versammeln und Erwartungen bündeln“ und so die „rohen Fakten“ auf die Ebene des Wissens heben, kein Epiphänomen, sondern Bedingung der Möglichkeit Vergangenes zu erkennen.¹ Sie werden aber zu oft unreflektiert benutzt und bringen dadurch einen eigenen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont an den historischen Gegenstand heran, der möglicherweise die Darstellung des Vergangenen verzerrt. Im Folgenden erörtere ich die drei Bildbegriffe Grenze, Schicht und Osmose, und anhand einiger Fallbeispiele die Möglichkeit, Frömmigkeit und Theologie als unerlässliche Schichten für das Verständnis frühneuzeitlicher Konfessionen ernst zu nehmen.

1. Die ontologische Bedeutung von „Grenze“ und „Schicht“

Die Frühneuzeitforschung hat im Verlauf der letzten Jahrzehnte eine enorme Bereicherung durch die Bestimmung des Grenzbegriffs erfahren.² Der „spatial turn“ ließ Räume und damit auch deren Abgrenzungen in den Vordergrund treten, während die Thematisierung von „Konfessionskulturen“³ die Durchdringung aller Lebensbereiche anhand religiöser Leitideen erlaubte. Auf der einen Seite war und ist „die Grenze“ ein historischer Begriff, der in der Vergangenheit vorgefunden wird und entsprechend vermessen werden muss, um den Erfahrungsraum vergangener Zeit zu verstehen. Dementsprechend rückten die sichtbaren Markierungen territorialer Grenzen durch Grenzbäume oder Stadttore in das Bewusstsein der

¹ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 112020, 301.

² H. Medick, *Grenzziehungen und die Herstellung des politischsozialen Raumes. Zur Begriffsgeschichte und politischen Sozialgeschichte der Grenzen in der Frühen Neuzeit*, in: *Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes*. Hg. v. M. Eigmüller u. G. Vobruba, Wiesbaden 2006, 37-51.

³ M. Maurer, *Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken*, Paderborn 2019; Th. Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006 (SuR 29), 3-28.

Historiker, ebenso aber deren Durchlässigkeit.⁴ Auch religiöse und konfessionelle Grenzräume wurden so neu gedacht, obwohl sie sich oft mit territorialen oder jurisdiktionellen überlagerten. Methodisch erbrachte die Beobachtung von Akteuren, die ihre Mobilität an und durch Grenzen oft auch gegen enorme Widerstände durchsetzten, eine Perspektivenerweiterung: Fortan war man sich der einseitigen Sichtweise normativer Dokumente von Grenzen bewusster und integrierte daher die gelebte Mobilität („agency“) in die Forschungsperspektive.⁵ Dadurch konnten auch normative Texte auf die Intentionen staatlicher wie auch kirchliche Autoritäten hin zur Strukturierung von Mobilität neu gelesen werden. Mittlerweile wird sogar die Grenze selbst nicht mehr als stationär, sondern als sich bewegende Einheit verstanden, deren Bewegungen (*circulation*) Aufschluss über ihr Wesen geben.⁶

Strenge Gesetze regelten in der Frühen Neuzeit den Zuzug, Weiterzug oder den Aufenthalt von Bettlern, Vaganten und *Romani*, ja sogar das kurzzeitige Verlassen eines Hoheitsgebiets. Diese differenzierte Sicht auf Grenzen half auch, Mischehen als Grenzüberschreitungen zu verstehen, die daher im katholischen Bereich eine bischöfliche Dispens notwendig machten. Eine Heirat ohne eine solche Erlaubnis wurde entsprechend kirchenrechtlich kriminalisiert und als illegitim angesehen. Ähnlich wie territoriale Grenzbestimmungen wurden solche konfessionellen Grenzen aber erst als Eingriff in die Freiheitsrechte angesehen, als man ihre Schutzfunktion nicht mehr verstand. Sollte der Grenzbaum vor dem Zuzug nicht ansässiger Personen schützen, so bestand die Funktion des Mischehenverbotes im „Schutz“ der Nachkommen, allein im Katholizismus erzogen zu werden und keiner konkurrierenden Doktrin ausgesetzt zu sein.⁷ Bevölkerungswachstum oder mangelnde Partnerwahl konnten die Plausibilität dieser Schutzfunktion untergraben und sie als nunmehr *durchlässigen* Grenzraum erscheinen lassen. Dies erlaubte es auch die „Grenze im Kopf“, d.h. eine normative Schranke, neu auszuhandeln.⁸ Da Grenzen vor dem 18. Jahrhundert eher als „Punkte“ und weniger als „Linien“ wahrgenommen wurden – vermutlich in Anlehnung an Grenzsteine – konnte man sie auch symbolisch, wie das Hindernis eines Felsens, umgehen.⁹ Unter frühneuzeitlichen Katholiken erlaubte dies die Dissimulation: Auch wenn ein Gebot oder Verbot einer Tat im Wege stand, konnte man dieses durch eine

⁴ L. Scholz, *Borders and freedom of movement in the Holy Roman Empire: Studies in German History*, Oxford 2020, 5; A. Rutz, *Die Beschreibung des Raums. Territoriale Grenzziehungen im Heiligen Römischen Reich*, Köln 2018 (Norm und Struktur 47), 55-104. Als Beispiel für Frankreich siehe etwa K.P. Luria, *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington 2005.

⁵ L. Scholz, *Borders and freedom of movement* (Anm. 4), 8.

⁶ Th. Nail, *Theory of the border*, Oxford 2016, 7.

⁷ Vgl. L. Scholz, *Borders and freedom of movement* (Anm. 4), 12; 170-204.

⁸ Ebd., 24; D. Freist, *Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2017; dies., *Crossing Religious Borders: The Experience of Religious Difference and Its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany*, in: *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, London 2016, 203-224. Für die Mobilität von Vaganten siehe G. Ammerer, *Heimat Straße. Vaganten im Österreich des Ancien Régime*, Köln 2003.

⁹ R. Prass, *Die Etablierung der Linie. Grenzbestimmungen und Definition eines Territoriums. Sachsen-Gotha 1640-1665*, in: *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 38, Nr. 3 (145) (2013), 129-149; L. Scholz, *Borders and freedom of movement* (Anm. 4), 87-89.

mentale Restriktion unterwandern. Die Grenze wurde so für die individuelle Entscheidung „verhandelbar“ und „umgehbar“.¹⁰

Anders als der Grenzbegriff ist derjenige der Schicht dem modernen Vokabular entnommen. Beide sind zwar verwandt, aber doch verschieden, weil – wie die vorige Bemerkung zeigt – Schicht eine lineare Grenze voraussetzt. Der Bildbegriff stammt aus der Geologie und Archäologie, und setzt voraus, dass unterschiedliche Ebenen mit unterscheidbaren Qualitäten übereinander angeordnet sind. In der Geschichtswissenschaft scheint er sowohl unterscheidbare als auch qualitativ differierende Ebenen vorauszusetzen. Wie ein Geologe kann der Historiker diese aber nur nacheinander, und zwar von oben nach unten, d.h. aus der Gegenwart in die Vergangenheit, freilegen. Zudem macht die Schicht es notwendig, sequenziell vorzugehen, von einer Ebene zur nächsten, um am Ende zu einem Überblick zu gelangen. Welche Schichten es dabei gibt, wird in der Geschichtswissenschaft zwar diskutiert, selten aber wie sich diese ontologisch zueinander verhalten. Eine solche Reflexion ist allerdings notwendig, um die grundlegenden Qualitätsunterschiede zu erkennen und so die entsprechenden Erfahrungsräume auszumessen.

Besonders der deutsche Philosoph Nikolai Hartmann (1882-1950) hat sich mit diesem ontologischen Phänomen auseinandergesetzt. Er spricht hinsichtlich des Aufbaus der „Dinge“ bezeichnenderweise von Determinationsschichten, die unterschiedlich ausgeprägt sind, von notwendiger Bestimmung auf der anorganischen Ebene bis zur moralischen Forderung auf der des geistigen Seins. Die qualitativen Unterschiede zwischen den Schichten sind so angelegt, dass eine höhere Schicht stets etwas Neues darstellt und nicht aus der vorigen ableitbar ist.¹¹ Die Einsicht Hartmanns ist für die Geschichtswissenschaft nicht ohne Interesse, weil sie deutlich macht, dass historisches Arbeiten Schichten des Vergangenen freizulegen hat, und so nicht nur deren Beziehungen untereinander eruiert, sondern auch deren Abhängigkeiten und direkten Berührungspunkte. Dort nun muss harte begriffliche Arbeit Grenzregionen identifizieren, die am deutlichsten in „höhere Schichten hineinragen“ und so das *punctuated equilibrium*¹² in eine neue Ebene überführen, auf denen also ein Wechsel auftritt, der Neues hervorbringt.¹³ Appliziert auf die historische Analyse etwa von frühneuzeitlichen Konversionen, stellt sich konsequenterweise die Frage nach den religiösen und nichtreligiösen Motiven eines solchen Schrittes, der Inszenierung in einem sozialen Umfeld etc. Dies bedeutet aber nicht, notwendigerweise einen abrupten Wechsel anzunehmen, da es ja auch hybride religiöse Identitäten und vorgetäuschte Konversionen gab. Doch auch bei diesen ereignete sich in einem derartig öffentlich gemachten

¹⁰ R. Prass, Die Etablierung der Linie (Anm. 9), 7. Zur Dissimulation siehe zur Einführung St. Tutino, Jesuit Accomodation, Dissimulation, Mental Reservation, in: *The Oxford Handbook of the Jesuits*. Hg. v. I. Županov, New York 2019, 216-240.

¹¹ R. Schnepf, Was nutzt eine ontologische Grundlegung der Geschichtswissenschaft? Überlegungen zu Nicolai Hartmanns *Das Problem des geistigen Seins*, in: G. Hartung / M. Wunsch / C. Strube (Hg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin 2012, 367-391.

¹² N. Eldridge, *Time-Frames: The Evolution of Punctuated Equilibria*, Princeton 1985.

¹³ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962, 15.

Schritt etwas Neues. Ein *Equilibrium* wird verlassen und schlägt in eine neue Schicht um, die erklärt werden muss, weil sie Erfahrungsräume und Erwartungshorizont einfriert, reduziert oder erweitert. Freilich ist dabei nur historische Plausibilität zu erreichen und keine demonstrative Wahrheit.

Angewandt auf die komplexe Welt der Frühen Neuzeit mahnt die Schichtenontologie Hartmanns dazu, den oft vernachlässigten, bewusst handelnden Akteur „menschlicher Geist“ ernst zu nehmen, der zwar von anderen Schichten beeinflusst wird, aber schlussendlich sich selbst determiniert. Wenn etwa konfessionelle Unterschiede in Regionen pragmatischen Handelns weniger Plausibilität erhalten, dann berührt diese Schicht diejenige des religionsindifferenten Handelns, ja vielleicht sogar der religiösen Devianz. Als in eine höhere, von größerer Intentionalität geprägten Schicht hineinragende, ist sie aber nur eine Wellenbewegung, die in anderen Bereichen, etwa dem bewussten sakramentalen Glaubensvollzug, weiter von Devianz und Indifferenz entfernt ist. Schichtenontologie erlaubt so eine flexiblere Verortung und Einordnung historischen Verhaltens als eine Ontologie, die den historischen Akteur als Bündel oder Punkt auffasst.

Helmuth Plessner (1892-1985) hat den Grenzbegriff weiter präzisiert. Er arbeitet heraus, dass Grenze einen elementaren Wesensbestandteil der materiellen Welt darstellt und daher eine Grundkategorie menschlicher Erkenntnis ist. Während die anorganische Welt beschränkt ist, erfährt sich das Lebewesen je nach kognitiver Leistung in seiner „räumlichen Begrenzung entsprechend als kernhaft geordnete Einheit von Eigenschaften“.¹⁴ Der Historiker muss sich daher nicht nur seiner eigenen Begrenzung bewusst sein und der seiner Objekte nachspüren, sondern diese als „kernhaft“ begreifen.¹⁵ Der Beobachter geht daher immer von der Oberfläche an ein sinnlich erreichbares Objekt heran, aus seiner eigenen Mitte heraus und begreift es nur durch dessen Grenze. Die Eigenschaften, die er beschreibt, hängen am „Mantel“ des Dinges, während sein Kern unerreichbar bleibt.¹⁶ Dies bedeutet nun aber noch nicht die Relativität aller Erkenntnis, sondern vor allem deren *Position* im Raum. Jede Erkenntnis ist durch die *Position* des Beobachters gegeben, den „Gesichtspunkt“, wie ihn Justus Möser (1720-1794) nannte.¹⁷ Andere Dinge aufgrund ihrer Außenbegrenzungen zu erkennen, ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und daher nicht arbiträre Subjektivität. Sie ist die „von

¹⁴ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin ³1975, 81.

¹⁵ Ebd., 82: „Zum Wesen dieser Struktur gehört ..., dass die sinnlich-anschaulichen Daten ... als Eigenschaften ‚von ihm‘ dieses Ding als mit dessen kernhafter Mitte durch und durch verbunden hineinweisen, ohne sie doch selber restlos zur Darstellung zu bringen. Das Blatt hat das Grün an seiner Oberfläche, aber das Grün hat nicht auch umgekehrt das Blatt.“ Vgl. ebd., 160: „Körperliche Dinge erscheinen im Doppelaspekt eines nie Außen werdenden Innen, des substanzialen Kerns, und eines nie Innen werdenden Außen, des Mantels eigenschaftstragender Seiten. Dieser Doppelaspekt ist konstitutiv für ihr Sein in der Erscheinung. Analysiert man das physische Ding, so findet man das konstituierte und natürlich nicht die Konstitution.“

¹⁶ Ebd., 82: „Man mag das Ding wenden, um es herumgehen, es zerschneiden, wie man will: was sinnlich belegbar ist, das ist, bleibt Ausschnitt aus einer selbst nicht auf ein Mal erscheinenden, trotzdem als daseiende Ganze anschaulich mitgegebenen Struktur.“

¹⁷ J. Möser, *Patriotische Phantasien*. Hg. v. seiner Tochter J.W.J. v. Voigt, geb. Möser. Bd. 1, Berlin 1775, 109-111.

der Erscheinung her garantierte Möglichkeit der Gegenstellung zu einem Subjekt".¹⁸

Plessners Darstellung legt daher dem Historiker nahe, nicht vorschnell einem erkenntnistheoretischen Relativismus nachzugeben, sondern vielmehr sich der eigenen Lebendigkeit als Körper mit einer „divergenten“, d.h. nach innen wie außen gerichteten Begrenzung bewusst zu werden. Das lebendige Wesen hat und ist durch eine Innenbeziehung bestimmt, andererseits bezieht sich dieses Innen auf ein Außen und nach-Draußen. Daher bestimmt diese Innen-Außen-Dynamik die Gestalt des Körpers. Sie tritt räumlich auf, erschöpft sich aber als Formgrenze nicht im Räumlichen.¹⁹ Diese Einsicht ermöglicht es der frühneuzeitlichen Geschichtsschreibung, über eine eindimensionale *performance*-Theorie hinauszugreifen und die Tiefenschichten des handelnden Subjekts wieder in den Blick zu nehmen. Wenn etwa der französische Kleriker Louis Tronson (1622-1700), dessen Ideen maßgeblich das Priesterbild bis ins 19. Jahrhundert bestimmten, die Seminaristen von Saint-Sulpice darauf hinweist, dass die Soutane, die sie anlegen die „Robe der Religion Jesu Christi ist, durch die wir äußerlich bekennen, dass wir uns nach innen hin mit der Religion Jesu Christi gegenüber seinem Vater bekleiden“, dann deutet er eine solch komplizierte Innen-Außen-Dynamik an.²⁰ Dieses Zitat im Horizont der *performance*-Theorie auf die Dimension zu verkürzen, dass „kirchliche Kleider keinen Charakter repräsentieren, sondern ihn erschaffen“,²¹ eliminiert aber die Beziehung, von der Tronson sprach. Schließlich betonte er die Repräsentation des *inneren* Menschen durch die *äußere* Kleidung und sagte gar nichts über die *Erschaffung* einer priesterlichen Identität durch die Soutane! Sicherlich beeinflusste das Anlegen der Kleider Menschen, formte sie, wies ihnen soziale Rollen zu und erlaubte ihnen, durch sie symbolisch zu kommunizieren, ersetzte aber doch nicht die Spannungen des Innen-Außen mit einer „oneness of dress and essence“. ²²

Mit der eigenen Gestalt kommt für Plessner aber auch die Aspektgrenze, die nie einholbar ist. Die Grenzzone ist beim lebendigen Körper aber nicht nur Grenze, sondern auch Richtungsdivergenz und daher eine Eigenschaft, die einem anhaftet. Das unterscheidet die Grenze vom leblosen Ding, für welches der virtuelle Raum, in dem es beginnt und aufhört, sich als Beschränkung erschöpft. Als Übergang vom Einen zum Anderen gehört es weder dem Einen noch dem anderen, aber beim lebendigen Körper ist gerade die Grenze das Medium des Überganges und gehört zu seinem Selbstvollzug.²³ Damit wird jegliche Bewusstseinsimmanenz,

¹⁸ H. Plessner, Die Stufen des Organischen (Anm. 14), 83.

¹⁹ Ebd., 102.

²⁰ Bei J. Palacios, *Ceremonial Splendor: Performing Priesthood in Early Modern France*, Philadelphia 2022, 45. Das von Palacios zitierte „revestir“ muss „revêtir“ heißen.

²¹ Ebd., 45: „From a priestly perspective ecclesiastical robes did not represent a character they made one.“

²² Ebd., 46. Siehe dagegen die differenziert abwägenden Studien, in: C. Aust / D. Klein / Th. Weller (Hg.), *Dress and Cultural Difference in Early Modern Europe*, Berlin 2019.

²³ H. Plessner, Die Stufen des Organischen (Anm. 14), 154: „Dementsprechend ist der die Grenze implizierende Körper über ihn hinaus und in ihm hinein. Um solcher Forderung zu genügen, muss das Ding in der Lage sein, von ihm selber Abstand zu nehmen. Diese Lage gewinnt das Ding im Werden. Es ist nicht stehend, sondern im Übergehen. ... Seiende Grenze heißt Werden.“

die konstatiert, dass jeder Blick auf einen Gegenstand *immer* in der Subjekt-Objekt-Relation endet, zurückgewiesen, weil Plessner wie auch Hartmann eine Betrachtung „von der Seite“ aus für möglich halten, und daher das Leben und Tun *nicht* als verzeichnenden Filter. Perspektiven können folglich nicht weiterkommen als das, was der Mensch aus seinem eigenen Geist heraus weiß. Man entkommt somit nie einer Perspektive, sondern muss sich ihrer Selbstverständlichkeiten und Fragen bewusst werden. Erst wenn man sich in den Gegenstand verliert, nimmt man ihn wahr.²⁴

Selbst wenn man Plessner nicht in seinem erkenntnistheoretischen Optimismus folgen will, so bleibt seine Beobachtung der Grenze als Medium des Selbstvollzugs eines lebendigen Wesens ein äußerst fruchtbarer Beitrag für die Geschichtswissenschaft. Sie gibt ihr das Vokabular an die Hand, etwa kulturelle Grenzerfahrungen nicht einfach zu soziologischen Prozessen zu reduzieren, sondern sie als Medium konkreten Menschseins in der Geschichte ernst zu nehmen. Konsequenterweise wird man etwa den frühneuzeitlichen Katholiken der Stadt Köln im 16. Jahrhundert besser verstehen, wenn man ihn weniger als „Objekt“ wahrnimmt, das sich zu seiner Umwelt und Gesellschaft verhält, sondern eher als ein Wesen, das durch seine Positionalität bestimmt ist und Grenzen im eigenen Handeln erlebt und verwirklicht. Grenzen gehören zu seinem Selbstvollzug. Verliert sich der Historiker in der Betrachtung dieser Selbstvollzüge, schreitet er in seiner Erkenntnis voran. Sein eigenes Menschsein und seine Innen-Außen-Divergenz sind ihm keine verzerrenden Erkenntnisfilter, weil sie ihm erst ermöglichen, eine Sache zu erkennen. Denn, so ist sich Hartmann sicher: „Es gibt keine vorgreifende Methodenerkenntnis vor der Sacherkenntnis, deren Methode sie zum Gegenstand macht.“²⁵ Methode ist daher stets durch den Gegenstand bedingt, andererseits aber durch die Struktur des sie behandelnden Akts. Beide kann man nicht beliebig variieren, denn man muss ja bei einem Gegenstand dort ansetzen, wo man ihn greifen kann. Die „Wissenschaft“ arbeitet daher kontinuierlich an ihrer Methode, „aber nicht indem sie auf die Methode reflektiert“, sondern indem „sie ganz an ihr Objekt hingegeben ist. Ihr Fortschreiten ist ein ständiges Ansetzen, Probieren, Misslingen, Neuansetzen — bis ihr ein Schritt gelingt.“²⁶

Historiographisch erlauben Hartmanns und Plessners Hinweise, behutsam eine „thick description“ in Angriff zu nehmen, welche die menschliche Geistes- und Freiheitsgeschichte nicht reduziert oder undifferenziert vermischt, aber andererseits auch soziale Schichten aufdeckt, die sich überlagern, ineinandergreifen und in andere hineinragen. Das Resultat ist daher eine konkrete Geschichte des Lebens und nicht die einer abstrakten Kultur.

²⁴ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Anm. 13), 46: „Der Geist ist, wie wir ihn kennen, vor allem einmal aus sich heraus gerichtet, auf anderes, auf alles, was in seine Reichweite fällt. Und dem Gehalt nach ist er, was er umspannt. Das besagt: er ist nicht, was er von sich, sondern was er von der Welt begreift. Sofern er selber zur Welt gehört, ist darin sein mögliches Selbstbewusstsein eingeschlossen.“

²⁵ Ebd., 26.

²⁶ Ebd., 27.

2. Das Entstehen des neuen Bildbegriffs „Transkonfessionelle Osmose“

Eine Grenze kann, wie Plessner bemerkte, abschließen und aufschließen. Als Abschluss ist sie Schranke und folglich nur Hemmung. Es gibt daher stets ein *diesseits* und *jenseits* der Grenze, aber auch die *Grenze* selbst. Man muss aber konsequenterweise nicht über diese hinausgelangt sein, um sie zu bestimmen. Auch vom Diesseits ist Grenze durchaus bestimmbar.²⁷ Diese Charakteristik macht den Begriff auch besonders hilfreich in der Bestimmung von Innovation, Neuerung und fortschreitender Differenzierung. Grenzen sind zudem identifizierbar, auch wenn man noch nicht über sie hinausgelangt ist. Denn die Grenze als solche ist *erfahrbar*, obwohl sie sich *unsichtbar* darstellt, wie etwa im Fall der Konfessionen. Menschen der frühen Neuzeit erfuhren sich nicht nur diesseits und jenseits der Grenze, sondern lebten durchaus auch auf solchen Grenzen, nämlich sofern sie sich als religiös-hybrid verstanden.²⁸ Allerdings war auch die Entscheidung für eine hybride Existenz eine Zustandsänderung und dadurch eine Überführung in eine neue Schicht, die als solche erklärt und analysiert werden muss. Es gab aber hybride Lebensentwürfe innerhalb der Konfessionen. Solche „Grenzmenschen“, „threshold people“ oder „liminale Personen“ beanspruchten einen gesellschaftlich anerkannten Raum, wie etwa unverheiratete Laien in einem sogenannten dritten Orden oder aber katholische Kleriker mit niederen Weihen.²⁹ Lange hatte man etwa die Grenzverläufe zwischen den Konfessionen als undurchlässig angesehen. In den letzten Jahrzehnten aber stellten Forscher/innen zunehmend ihre Durchlässigkeit heraus. Das Phänomen der „Transkonfessionalität“³⁰ zeigte, dass frühneuzeitliche Konfessionen sich gegenseitig durchdringen und kulturell bereichern konnten.³¹ Diese revisionistische Einsicht ersetzte die solide gedachte Grenze mithilfe einer „tektonischen Verschiebung“³² des historiographischen Horizontes durch die Konzeption der Grenze als permeabler Abgrenzung. Diese tektonische Verschiebung ermöglichte begriffliches „cross-domain mapping“, das verschiedene Netzwerke menschlicher Interaktion mit der Welt verbindet. Diese erzeugten neue, vorher nicht existierende Assoziationen und brachten daher innovative Begriffe und Metaphern hervor. Sie eröffneten einen neuen me-

²⁷ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen* (Anm. 14), 156.

²⁸ B. Scheller, *Die Grenzen der Hybridität. Konversion, uneindeutige religiöse Identitäten und obrigkeitliches Handeln im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, in: *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. R. Bernuth / W. Röcke / J. von Weitbrecht, Berlin 2016, 297-316.

²⁹ Siehe R.W. Scribner, *Symbolising Boundaries: Defining Social Space in the Daily Life of Early Modern Germany*, in: *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Boston 2001, 302-322; D. Jütte, *The Strait Gate: Thresholds and Power in Western history*, New Haven 2015. Zur Zwischenstellung von Dritten Orden und Klerikern siehe J. Palacios, *Ceremonial Splendor* (Anm. 20), 36; U.L. Lehner, *The Inner Life of Catholic Reform. From the Council of Trent to the Enlightenment*, New York 2022, 67-87.

³⁰ F. Volkland, *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

³¹ Siehe etwa A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier: The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Rome 2019.

³² M. Gerhardt / A.M. Russell, *Metaphoric Process: The Creation of Scientific and Religious Understanding*, Fort Worth 1984.

taphorischen Raum, der auch eine neue Sicht auf den Forschungsgegenstand ermöglichte.³³

Das „cross-domain mapping“ scheint in den Debatten der Frühen Neuzeit den von Thomas Kaufmann in die Diskussion eingebrachten Begriff der „interkonfessionellen Osmose“ zu erklären.³⁴ Schließlich wird hierbei ein Begriff der Naturwissenschaften zu einer neuen Metapher der Geschichtsschreibung, die einen neuartigen Sachverhalt beschreibt. Erst durch die Erfahrung der tektonischen Verschiebung, also des Auftretens eines neuen Verständnishorizonts, wird der Begriff der Osmose überhaupt zugänglich. Die Überzeugungskraft des neuen Bildbegriffs leitet sich aber durch eine oberflächliche Analogie der „Gegenseitigkeit“ ab. Da Kaufmann den gegenseitigen Austausch von konfessioneller Kultur mit seinem Bildbegriff beschreiben will, löst er sich von der ursprünglichen, biologischen Bedeutung des Begriffs Osmose. Denn diese ist definiert als die *einseitige* Diffusion durch eine semipermeable Membran, in der es zu *keinem* gegenseitigen Austausch von Elementen kommt. Weitaus präziser erscheint es, selbst eine einseitige Rezeption über Konfessionsgrenzen hinweg als „positive Interkonfessionalität“ zu beschreiben und die gegenseitige Abgrenzung nicht als „Militanz“,³⁵ sondern als „negative Interkonfessionalität“.³⁶

Die Neukonzeption der „konfessionellen Osmose“ zeigt aber auch deutlich, wie sich ein Begriff vom Statischen ins Personal-Dynamische wandeln kann. Während er in der Biologie eine chemisch ausgelöste Diffusion bezeichnet, die nach Erreichen eines ausgeglichenen Zustandes zwischen beiden Seiten zum Erliegen kommt,³⁷ beschreibt die Metapher in der Geschichtswissenschaft intentionale Akteure in ihren Handlungsspielräumen. Erst die Ersetzung der einseitigen Diffusion durch die irrierte Annahme der doppelseitigen Interaktion, die bereits in der Soziologie des frühen 20. Jahrhunderts begann,³⁸ machte es möglich, den Begriff zu personalisieren. Durch diese Abänderung erhielt er eine bipolare Dynamik und

³³ R. Masson, *Without Metaphor, No Saving God: Theology after Cognitive Linguistics*, Leuven 2014, 63-67.

³⁴ Ph. Büttgen, Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der doctrina, in: *Konfessionelle Ambiguität*. Hg. v. B. Stollberg-Rilinger / A. Pieisch, Heidelberg 2013, 27-38; K. von Greyerz, Konfessionelle Indifferenz in der Frühen Neuzeit, in: ebd., 39-61; Chr. Windler, Uneindeutige Zugehörigkeiten. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit ‚communicatio in sacris‘, in: ebd., 314-345; Th. Kaufmann, Einleitung: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Hg. v. K. von Greyers u.a., Heidelberg 2003, 9-16.

³⁵ So etwa bei G.H. Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic exile in Reformation Europe*, Cambridge 2016, 82-103; C. Brown, *Militant Catholicism, Interconfessional Relationism and the Rookwood Family of Stannigfield, Suffolk, c. 1689-1737*, in: *HistJ* 60 (2017) 21-45.

³⁶ F.A. Kurzmann, Die Rede vom Jüngsten Gericht in den Konfessionen der Frühen Neuzeit, Berlin 2018, 13-16.

³⁷ R. Cammack, *Oxford dictionary of biochemistry and molecular biology*, New York 2006, 486.

³⁸ E.C. Hayes, *Introduction to the Study of Sociology*, New York 1919, 303; W.R. Smith, *An Introduction to Educational Sociology*, Riverside Textbooks in Education. Division of Secondary Education, Boston 1917, 43-44. Der Begriff der „social osmosis“ scheint von Henry Heath Bawden zu stammen, siehe H.H. Bawden, *The Principles of Pragmatism: A Philosophical Interpretation of Experience*, Houghton Mifflin 1910, 69.

konnte erst so zur Beschreibung personaler Handlungen benutzt werden. Die noch beim frühen Habermas anzutreffende, korrekte Qualifizierung „doppelseitiger Osmose“ wurde daher in seinen späteren Werken aufgegeben.³⁹ Da sich dieser Prozess erst in den letzten beiden Jahrzehnten vollzog, ist der Begriff der „Osmose“ auch nicht im Standardwerk *Geschichtliche Grundbegriffe* zu finden. Seine Einführung in das kulturhistorische Vokabular erzwingt aber die Notwendigkeit, an den eigenen Begrifflichkeiten Kritik zu üben, sie auf ihre Ideologiebelastung oder Ideologieanfälligkeit, aber auch ihre metaphorische Plausibilität hin zu untersuchen.⁴⁰

3. Das Verschwinden der Grenze als Medium des religiösen Selbstvollzugs

Im Bereich der Konfessionalitätsforschung zeigt das Beispiel von Etienne François' vielgepriesener Studie *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg. 1648-1806* besonders deutlich, wie die Ausblendung bestimmter „Schichten“ und der dem Menschen eigenen Aspekthaftigkeit zu einer verzerrten Interpretation und zur Verkennung konfessioneller Eigenarten führt. Methodisch ist dies nicht sofort ersichtlich, weil François für seine komparatistische Geschichtsschreibung anstrebt, die Eigenarten der einzelnen Gruppen durch ihren gegenseitigen Bezug zu beleuchten. Dies verspricht eine reiche Beziehungsgeschichte, die „mechanische Theorien von Zwang und Reaktion mit komplexen Modellen von Kontingenz und Interaktion“ ersetzt.⁴¹ Diese Erwartung verstärkt sein Insistieren, dialektisch das „Erfassen der Beziehungen zwischen beiden Konfessionen“ genauso wesentlich zu erachten wie das „Erfassen der Eigenart einer jeden einzelnen“.⁴² Das Ziel ist somit zwar eine mehrdimensionale Konfessionali-

³⁹ J. Habermas, *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M. 2001, 41: „Die pluralisierte Vernunft des Staatsbürgerpublikums folgt einer Dynamik der Säkularisierung nur insofern, als sie im Ergebnis zur gleichmäßigen Distanz von starken Traditionen und weltanschaulichen Inhalten nötigt. Lernbereit bleibt sie aber, ohne ihre Eigenständigkeit preiszugeben, osmotisch nach beiden Seiten hin geöffnet.“ Kürzlich fällt aber auch Habermas in den undifferenzierten Metapherngebrauch zurück, wenn er schlicht von „begrifflicher Osmosis“ spricht, stillschweigend einen gegenseitigen Transfer meint, aber dadurch das falsche physikalische Bild verwendet (J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin ³2019, 38). Dies blieb völlig unbemerkt von allen Theologen, die sich mit Habermas auseinandersetzen, so auch von M. Dürnberger, *Vernünftige Freiheit, vernünftiger Glaube. Über Glaubensbegriffe und Lernprozesse*, in: *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“*. Mit einer Replik von Jürgen Habermas. Hg. v. F. Gruber u. M. Knapp, Freiburg i.Br. 2021, 86-104, hier 96, der nur weiß, dass es sich um eine „organische Metapher“ handelt, aber anscheinend auch nicht um ihre konkrete Definition als einseitige Diffusion weiß.

⁴⁰ W. Conze / R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972; W. Wieland, *Entwicklung, Evolution*, in: ebd., 226-228.

⁴¹ Th.M. Safley, *Multiconfessionalism: A Brief Introduction*, in: *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Boston 2011, 10. Zur Lokalisierung des „Sakralen“ und daher zu Grenzdiskursen in Augsburg siehe auch L.P. Wandel, *Locating the Sacred in Biconfessional Augsburg*, in: *Enduring Loss in Early Modern Germany: Cross Disciplinary Perspectives*, Boston 2010, 307-326.

⁴² É. François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, Sigmaringen 1991 (*Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg* 33), 14. Zur Geschichte Augsburgs

tätsforschung, welche die soziale Realität der einzelnen Gruppen ernst nimmt, aber diese *jenseits* von Religionspraxis und Theologie sucht.⁴³ Im letztgenannten Ausschließlichkeitsanspruch liegt aber das Problem.

Konfessionelle Identität kann zwar unter dem Gesichtspunkt der Sozialgeschichte betrachtet werden, muss dann aber die Phänomene, die nur durch die Religionspraxis und normative Vorgaben der Theologie erklärlich werden, umso differenzierter darstellen. Eine Ausblendung der Schicht gelebter Glaubenspraxis, in der es um das Aushandeln normativer Glaubenselemente geht, ersetzt den Akteur durch ein sozio-mechanisches Erklärungsmuster. Denn diese Perspektive verkürzt den Erfahrungsraum und eliminiert aus ihm das, was sie eigentlich erklären will, nämlich die Konfessionsunterschiede. Aber auch der Erwartungshorizont der Akteure wird massiv reduziert, da deren Handlungen nicht mehr durch die Einbettung in die Religionspraxis verständlich werden. Im Grunde wird den historisch Handelnden die Konfessionsgrenze als Medium des religiösen Selbstvollzugs abgesprochen und die Grenze im Kopf herausamputiert. Man erklärt so eine untere Schicht, ohne die zwei Schichten höher liegende, determinierende Schicht adäquat zur Kenntnis zu nehmen.

Die Ausblendung normativer und deskriptiver Quellen zur religiösen Lebenspraxis führen François zu schablonenhaften Beschreibungen der Konfessionen, die nicht nur deren historischem Selbstverständnis widersprechen, sondern auch seinem eingangs gefassten Entschluss, die Konfessionen aus ihren Unterschieden gegenseitig zu erkennen. Besonders eindrücklich wird dies beim Vergleich eucharistischer Frömmigkeit. François schreibt Katholiken ein „physikalisches“ Verständnis des Abendmahls zu, als ob in der Messe Wein und Brot sich in physikalisch messbares Blut und Fleisch Jesu verwandelten, Lutheranern ein „symbolisches“ und Reformierten ein „spirituelles“.⁴⁴ Alle drei Beschreibungen werden dem Selbstverständnis der Konfessionen, die diese Bezeichnungen bisweilen energisch ablehnten, nicht gerecht und verhindern daher eine differenzierte Sichtweise auf die sozial- und kulturgeschichtlichen Unterschiede. Dies zeigt sich schon am Adjektiv „physikalisch“. Es widerspricht nicht nur ausdrücklich jeglichem katholischen Sakramentsverständnis, das der Autor leicht aus einem Katechismus der Zeit hätte eruieren können. Dieses kennt Realpräsenz im Modus der Transsubstantiation,⁴⁵ d.h. die Gegenwart Jesu im Sakrament der Eucharistie, aber keinerlei „physi-

in der Frühen Neuzeit eignet sich die ausgezeichnete Einführung von Silvia Serena Tschopp, Augsburg, in: Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit. Hg. v. W. Adam u. S. Westphal, Berlin 2012, 1-150.

⁴³ É. François, Die unsichtbare Grenze (Anm. 42), 14.

⁴⁴ Unter den jüngsten Werken, die dieses Missverständnis wiederholen vgl. N. Terpstra, Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation, New York 2015, 18f.; 29f.; C. Niekerk (Hg.), The Radical Enlightenment in Germany: A Cultural Perspective, Boston 2018 (Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 195), 93; G. Carnes, The Papist Represented: Literature and the English Catholic Community, 1688-1791, Newark 2017, 20.

⁴⁵ Vgl. M. Laarmann, Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: ABC 41 (1999) 119-150.

kalische Präsenz“.⁴⁶ Das Adjektiv projiziert vielmehr eine anachronistische, naturwissenschaftliche Kategorie des 20. Jahrhunderts auf einen Glaubensinhalt des 16. Jahrhunderts und mis-repräsentiert ihn dadurch. Nach katholischem Verständnis wird nämlich die *immaterielle* Substanz oder Natur von Brot und Wein gewandelt, während die sinnlich wahrnehmbaren Attribute erhalten bleiben. Physikalisch verändert sich also gar nichts. Daher ist die Gegenwart in Brot und Wein eben nicht „physikalisch“, sondern sakramental und daher immer zeichenhaft. Sie dauert fort, so lange das Brot *als Brot* oder der Wein *als Wein* bestehen.⁴⁷ Das lutherische Verständnis, das ebenso wie das katholische von einer Realpräsenz Christi, allerdings beim Empfang allein, ausging, wäre daher genauso „physikalisch“ und das katholische genauso „symbolisch“. Es ist leicht ersichtlich, wie abwegig François' anachronistische Folgerungen sind. Sie lösen die Lebenspraxis der historischen Akteure auf und verzerren sie.

Die Lehre daraus muss sein, dass der Historiker ohne Kenntnis der Theologie und Frömmigkeit unmöglich auch nur annähernd die Eigenarten der Konfessionen beschreiben kann, weil sie ihm gar nicht erst zu Bewusstsein kommen. François setzt sich über die frömmigkeitsgeschichtlichen Quellen hinweg, anstatt mit ihnen *über* diese hinauszugehen. Nimmt man diese aber ernst, ergibt sich etwa für die katholische Seite der Befund der Eucharistie als eines in den Lebensalltag verwebten Sakramentes: Katholische Augsburgener nahmen es nicht nur visuell in den Anbetungsstunden wahr oder bei der Wandlung in der Messe, sondern auch beim Versehgang für die Sterbenden und empfingen es in der seit dem 17. Jahrhundert immer häufiger werdenden Kommunion. Die Eucharistie war ihnen außerdem ständig vor Augen in den Gebeten ihrer Bruderschaften,⁴⁸ und vielleicht sogar des eigenen Andachtsbuchs, um nur einige Aspekte zu nennen. Das Abendmahl hatte bei seinen lutherischen und reformierten Mitbürgern keine derartig eingefleischte „Omnipräsenz“, weil eher das Wort der Hl. Schrift diese Rolle übernahm, das durch seine reiche audio-visuelle Präsentation andere Akzente setzte.⁴⁹ Dieser

⁴⁶ Einige wenige cartesianische Theologen mögen vielleicht ein annähernd physikalisches Eucharistieverständnis vertreten haben, aber diese waren weder Mainstream, noch setzte sich deren Theorie auf dem Gebiet der Glaubenspraxis durch. Vgl. J.-R. Armogathe, *Cartesian Physics and the Eucharist in the Documents of the Holy Office and the Roman Index (1671–6)*, in: *Receptions of Descartes*, London 2012, 136-156.

⁴⁷ Vgl. M. Laarmann, *Transsubstantiation* (Anm. 45); B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg i.Br. 1963 (HDG 4b); A. von Splawa-Neyman, *Das Problem der wesenlosen Gestalten im hl. Altarsakrament nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Breslau 1920.

⁴⁸ U.L. Lehner, *The Inner Life of Catholic Reform* (Anm. 29), 67-87; J.Év. Hafner, *Monstranz – Gott Zeigen. Das Fronleichnamfest aus systemtheoretischer Perspektive*, in: *ZRGG* 60 (2008) 20-40.

⁴⁹ Siehe etwa U.L. Lehner, *The Inner Life of Catholic Reform* (Anm. 29), 88-109; M. Laarmann, *Transsubstantiation* (Anm. 45); F. Ewerszumrode, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive*, Göttingen 2012; P.F. Bradshaw / M.E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2012; A. Peters, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*, Berlin 1960; L. Lies, *Realpräsenz bei Luther und Lutheranern heute. Eine Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen*, in: *ZKTh* 119 (1997) 1-26; R. Schäfer, *Zum Problem der Gegenwart Christi im Abendmahl*, in: *ZThK* 84 (1987) 195-214. Aus der Literatur der vergangenen Jahre ist besonders hervorzuheben D. Weidner, *Sakramentale Repräsentation als Modell und Figur*, in: *Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. D. Weidner / H. Schlie / St. Ertz, Leiden 2012, 11-28.

Befund sollte klar machen, dass eine theologisch und frömmigkeitsgeschichtlich exakte Beschreibung einer sozialgeschichtlichen Analyse die verengten Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte neu aufschließt und ihr die nötigen Kategorien an die Hand gibt, dem Selbstverständnis der Konfessionen gerecht zu werden, ohne in eine konfessionelle Geschichtsschreibung zu verfallen.

Das Ideal, die „Beziehungen zwischen beiden Konfessionen“ genauso wesentlich zu erachten wie das „Erfassen der Eigenart einer jeden einzelnen“,⁵⁰ ist aber selbst dem theologisch versierten Historiker kaum möglich, weil es bereits schwierig genug ist, die einzelnen Schichten *einer* Konfession zu fassen, und nahezu unmöglich, dies in gleicher Ausführlichkeit auch von anderen zu erwarten. Der Ausweg, sich wie François auf die „Lebenspraxis“ der Konfessionen zu konzentrieren, dabei jedoch die theologischen und kirchlich normativen Unterschiede auszublenden, und damit zu suggerieren, dass Frömmigkeit *nicht* zur Lebenswelt gehöre, erweist sich aber als Holzweg. Schließlich lasen Katholiken wie Protestanten nicht nur theologische Bücher, hörten Theologie von der Kanzel und im Unterricht, sondern lebten die Schlussfolgerungen theologischer Doktrin in ihrem Alltag (in unterschiedlichem Ausmaß)! Theologie und Glauben waren unverzichtbarer Bestandteil des Alltags. Sicherlich kann man diese Perspektive ausblenden (als *objectum formale*), kann dann aber nicht auf konfessionelle Dynamiken nach Schablonenart rekurrieren. Anstatt die uneinholbare Kenntnis aller Tiefenschichten voranzusetzen, d.h. die gleiche tiefgründige Kenntnis aller miteinander verglichenen Konfessionen, ist es sinnvoller, die *Grenzen* der einzelnen Schichten herauszuarbeiten und daher deren gemeinsame „Sedimentwellen“ und Unterschiede. Tut man dies nicht, führt man fremde Interpretationsmuster ein: François erklärt etwa, dass Lutheraner angesichts der dreißigmal höheren Anzahl katholischer Geistlicher in Augsburg dazu neigten, „ihre Stärke aus einer fest im kollektiven Bewusstsein verankerten Geschichte, die ruhmvolle Zeiten und überstandene Verfolgungen beinhalteten, sowie aus einer Identifikation mit der Stadt“ gewonnen hätten.⁵¹ Anders als zuvor ausgegeben, wird hier aber keineswegs das Lutherische durch das Katholische erhellt oder umgekehrt, sondern die konfessionelle Eigenart unterbelichtet. Denn man suggeriert, dass Katholiken ihre Stärke aus der Anzahl ihrer Priester und dem politischen Rückhalt der katholischen Umgebung Augsburgs gewonnen hätten – ohne dabei eine Quelle anzugeben –, Lutheraner jedoch aus einem differenziert geschichteten Kollektivnarrativ. Dieses letztgenannte Narrativ ist aber maßgeblich theologisch-heilsgeschichtlich geprägt, wird jedoch zur Erklärung der katholischen Konfession einfach ausgeblendet. Die Folge ist ein Missverstehen nicht nur der katholischen Seite, sondern damit auch der Konfessionsunterschiede. Schließlich gewannen Katholiken ihre Konfessionsidentität nicht nur durch ihre zahlenmäßige Überlegenheit, sondern auch durch ihre Verankerung in einer *sichtbaren* Kirche, die ein theologisches Charakteristikum darstellt und sich von der *unsichtbaren* Kirche Luthers absetzt. Diese besaßen ein ebenso starkes Kollektivbewusstsein, konnten es aber zusätzlich durch ihr Kir-

⁵⁰ É. François, Die unsichtbare Grenze (Anm. 42), 14.

⁵¹ Ebd., 24f.

chenverständnis untermauern.⁵² Beleuchtet man eine Gruppe theologisch, muss man dies auch für die andere tun – ansonsten muss man sich den Vorwurf der Einseitigkeit gefallen lassen.

Ähnliches ließe sich auch von der polemischen Benennung von katholischen Kontroverspredigten als „manichäisch“ sagen, die auf erstaunlicher Oberflächlichkeit beruht:⁵³ Denn das in den Predigten wiederkehrende Motiv des spirituellen Kampfes von Gut und Böse sieht die Welt ja nicht als Schöpfung eines Demiurgen und die Seelen der Menschen als die eines guten Gottes, und nimmt auch nicht einen offenen Ausgang dieses Konflikts an. Der Manichäismus war eine von Katholiken wie Lutheranern zutiefst verabscheute Häresie, und die Ähnlichkeit oberflächlicher Motive kann nicht legitimieren, ein derart deplatziertes Adjektiv zu benutzen. Nur die Ausblendung von gelebtem Glauben als Lebensanteil kann dies anscheinend legitimieren.

Methodisch noch fragwürdiger ist es, die unterschiedliche Qualität der Augsburger Kirchenbücher auf einen konfessionellen Mentalitätsunterschied zurückzuführen und zu statuieren, dass sich durch das genaue Zählen der Mitglieder ein protestantisches Bewusstsein darstelle: „Auf katholischer Seite ist dagegen das Selbstbewusstsein geringer und das Gemeinschaftsgefühl schwächer.“⁵⁴ Eine solche Analyse fließt aus der Verengung des Erfahrungsraumes und Erwartungshorizonts, lässt aber auch das eingangs versprochene Verstehen der einen durch die andere Konfession völlig außer Acht. Für Letzteres wäre nicht nur eine Konsultation einschlägiger Normen zur Kirchenbuchführung nötig gewesen, sondern auch ein Vergleich des Bildungsstands und des Erwartungshorizonts von Pastoren der drei Konfessionen. Schließlich ist das peinlich genaue Zählen keineswegs ein *eindeutiger* Hinweis, dass man sich seiner eigenen Sache angesichts der konfessionellen Übermacht im Umland sicher ist und deren Vernachlässigung Beweis eines mangelnden Selbstbewusstseins trotz Überzahl. Schlampig geführte Taufregister auf katholischer Seite⁵⁵ können auch das Gegenteil anzeigen, nämlich übertriebenes Selbstbewusstsein und Gemeinschaftsgefühl. Ohne Vergleich der normativen Erwartungen an die Pastoren, der unterschiedlichen Bildungsniveaus, sowie der unterschiedlichen frömmigkeitspraktischen Schwerpunkte, bleibt François' Analyse völlig willkürlich.

4. Die semantische Ausblendung sich überlagernder Konversionsnarrative

Frühneuzeitliche Konversionen wurden in den letzten drei Jahrzehnten Gegenstand zahlreicher Studien. Man stellte Übertritte und Rücktritte vom Übertritt ebenso fest wie falsche Konversionen, Renegatentum und Mehrfachkonversio-

⁵² E.J. DeMeuse, *Unity and Catholicity in Christ: The Ecclesiology of Francisco Suarez*, S.J., New York 2022 (OSHT); A. Schubert, Bellarmin und die lutherische Ekklesiologie des konfessionellen Zeitalters, in: *EvTh* 75 (2015) 135-151; U. Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche. Die Tragweite von Luthers ekklesiologischem Ansatz, in: ders., *Kritischer Religionsdiskurs*, Göttingen 2014, 1-51.

⁵³ É. François, *Die unsichtbare Grenze* (Anm. 42), 151.

⁵⁴ Ebd., 37.

⁵⁵ Ebd., 36.

nen.⁵⁶ Autobiographische Texte über Letztere erfordern es, die unterschiedlichen Schichten im Narrativ zu entdecken, zu beschreiben und zu analysieren. Schließlich richteten sich die Rechtfertigungen von Mehrfachkonvertiten nicht nur an ein konfessionell verschiedenes Publikum, sondern inszenierten sich auch unterschiedlich. Blendet man eine der beiden Perspektiven aus, verdunkelt man den Forschungsgegenstand anstatt ihn zu erhellen, denn bei Konversionen ereignet sich ja immer der Umschlag in eine neue Schicht. Ein *Equilibrium* wird entweder langsam oder plötzlich durchbrochen und auf eine neue Ebene, eine andere Religion, überführt. Dies muss aber gerade keinen völligen Bruch mit der früheren Identität bedeuten und kann sogar zu so etwas wie einer hybriden religiösen Identität führen.⁵⁷ Aber selbst im Fall einer hybriden oder gar einer dissimulierten Konversion kommt es zu einer Zustandsänderung, die durch innere und äußere Motive herbeigeführt wird. Durch die Erreichung einer neuen Schicht verändern sich nämlich Erfahrungsmöglichkeiten und Erwartungshorizonte – und dies scheint das Charakteristikum (nicht nur) der Konversion zu sein.

Besondere Sorgfalt muss auf die Beschreibung und Analyse religiöser Initiationsriten gelegt werden, durch die der Übergang in eine andere Konfession markiert wurde. Diese Grenzerfahrungen zeigten sich in Taufe, Firmung oder einem öffentlichen Widerruf mit Glaubensbekenntnis. Daher ist ein unter Historikern häufig anzutreffendes Missverständnis der christlichen Taufe von extrem verzerrender Wirkung: Man nimmt an, dass eine Person „auf einen Namen getauft wird“.⁵⁸ In allen christlichen Konfessionen wird aber eine Person, der die Eltern einen Namen zugeeignet haben, lediglich „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ getauft. Taufe und offizielle Namensgebung geschehen zwar in derselben Zeremonie, sind aber verschieden und wurden auch von jeher als streng voneinander geschiedene Akte verstanden. Johann Lorenz Fleischers protestantisches

⁵⁶ Allein in den letzten Jahren erschienen die wichtigen Studien: W. Behringer / E.-O. Mader / J. Nipperdey, *Konversionen zum Katholizismus in der Frühen Neuzeit. Europäische und globale Perspektiven*, Münster 2019 (Kulturelle Grundlagen Europas 5); A. Burkard, *L'ingorda peccaminosa sete dell'interesse. Falsche Konvertiten und ihre Verfolgung durch die Inquisition im Italien der Frühen Neuzeit*, in: ebd., 49-76; ders., *Atheismus als Altlast? – Der Lebensbericht eines jungen Konvertiten vor der römischen Inquisition im Jahr 1707*, in: *Verfolgter Unglaube. Atheismus und gesellschaftliche Exklusion in historischer Perspektive*. Hg. v. S. Richter, Frankfurt a.M. 2018, 109-144; L.K. Bierbaum, *Conversio Constantini und nachtridentinische Konvertitentaufern im Lateranbaptisterium*, in: *Barocke Bekehrungen. Konversionsszenarien im Rom der Frühen Neuzeit*. Hg. v. R. Matheus / E. Oy-Marra / K. Pietschmann, Bielefeld 2014, 301-322; A. Költch, *Konversion und Integration. Konversionen vom Judentum zum lutherischen Christentum im frühneuzeitlichen Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg*, Berlin 2021; M. Caffiero, *Konvertitinnen im Rom der frühen Neuzeit – zwischen Zwang und neuen Chancen*, in: *Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag* 15 (2007) 24-41.

⁵⁷ Vgl. B. Scheller, *Die Grenzen der Hybridität. Konversion, uneindeutige religiöse Identitäten und obrigkeitliches Handeln im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, in: *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. J. Weitbrecht / W. Röcke / R. von Bernuth, Berlin/Boston 2016 (TrAn 39), 297-316.

⁵⁸ So etwa ebd., 297; M. Scheutz, *Geteilte Mäntel, ein Hauch von Fasching und ein neuer Martinskult*, in: *AKuG* 98 (1/2016) 95-134; D. Hacke, *Von der Wirkungsmächtigkeit des Heiligen. Magische Liebeszauberpraktiken und die religiöse Mentalität venezianischer Laien der frühen Neuzeit*, in: *Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag* 9 (2001) 311-332; St. Theilig / L. Coşan, *Gewesene Türken. „Türkentaufen“ im deutschsprachigen Kulturraum in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2022, 54; A. Költch, *Konversion und Integration* (Anm. 56).

Kirchenrecht bezeichnet daher die Namensgebung auch als eine „indifferente Sache“, bei der die Eltern nur Sorge zu tragen hätten, dem Kind keinen heidnischen Namen zu geben.⁵⁹ Allerdings haben sogar diejenigen HistorikerInnen, die sich explizit mit der Geschichte der Vornamen auseinandergesetzt haben, ihre eigene Schichtvermischung von Namensgebung und Taufe nicht wahrgenommen.⁶⁰ Nun könnte man diese Vermischung als Kleinigkeit abtun, da sich umgangssprachlich die Gleichsetzung von Taufe und Namensgebung – wie es scheint – durchgesetzt hat. Allerdings unterschiebt man durch diese Gleichsetzung in der historischen Analyse einem frühneuzeitlichen Ritual eine säkulare Bedeutung unter Ausblendung seiner sakramentalen Form. Die Schicht der für den frühneuzeitlichen Menschen wichtigen Taufe als Teilhabe am Heil Christi mit der Erteilung des Rufnamens gleichzusetzen, ist daher eine grobe semantische Verzerrung.⁶¹

Um einen Mehrfachkonvertiten und dessen Umfeld zu verstehen, müssen alle durch die Konversionen erschlossenen und verlassenen Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte herausgearbeitet und verglichen werden. Die temporär letzte Schicht erschließt die frühere, ohne dabei unbedingt die authentischere zu sein. Die Lebensgeschichte von Martha Elisabeth Zitter scheint eines der markantesten Beispiele zu sein, wie eine Mehrfachkonversion verzerrt zur Darstellung gebracht wurde. Merry Wiesner-Hanks, eine der angesehensten Historikerinnen ihrer Generation, wies in Publikationen der Jahre 1988 und 1989 erstmals auf Zitter hin. Sie erwähnte, dass die 1678 aus dem Erfurter Ursulinenkloster geflohene Konvertitin später in ihren Orden zurückgekehrt sei.⁶² Als Beleg zitierte sie eine zeitgenössische Quelle, welche eben dieses von der „gelahrte[n], aber wankelmüthige[n] Jungfer“ berichtet.⁶³ Umso erstaunlicher ist es, dass Wiesner-Hanks in allen späteren Erwähnungen des Falles, einschließlich der umfangreichen englischen Übersetzung von Zitters Konversionsgeschichte, welche die historiographische Diskussion erheblich beeinflusste, die zweite Konversion verschweigt.⁶⁴ Eine ganze Forschergeneration folgte Wiesner-Hanks Darstellung, ohne diese je zu überprüfen. Das ist umso merkwürdiger, als fast jedes einschlägige Lexikon des 18. Jahr-

⁵⁹ Johann Lorenz Fleischer, *Einleitung zum geistlichen Rechte*, 3. Aufl., Halle 1750, 274.

⁶⁰ A.-M. Balbach, Jakob, Johann, oder Joseph? Frühneuzeitliche Vornamen im Streit der Konfessionen, in: J. Macha / A.-M. Balbach / S. Rütter (Hg.), *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster 2012 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 18), 11-30.

⁶¹ Allein die Praxis der Namensgebung in der Frühen Neuzeit analysiert der Band von M.E. Plummer / J. F. Harrington (Hg.), *Names and Naming in Early Modern Germany*, New York 2019.

⁶² M.E. Wiesner-Hanks, *Nuns, Wives, and Mothers: Women and the Reformation in Germany*, in: *Women in Reformation and counter-Reformation Europe: Public and Private Worlds*. Hg. v. Sh. Marshall, Bloomington 1989, 11; dies., *Women's Response to the Reformation*, in: *The German People and the Reformation*, Ithaca 1988, 159.

⁶³ Christian Franz, *Das hoch- und wohl-gelahrte teutsche Frauen-Zim̄er*, Frankfurt/Leipzig 1705, 147.

⁶⁴ M.E. Wiesner-Hanks, *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee 1996, 81-107; dies. / M. Chojnacka, *Ages of Woman, Ages of Man: Sources in European Social History, 1400-1750*, London 2014, 234-235. Bereits Eva Kormann hat auf diesen Befund hingewiesen: E. Kormann, *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert*, Köln 2004, 179.

hunderts den doppelten Religionswechsel Zitters erwähnt.⁶⁵ Während deutschsprachige Forscherinnen schon früh auf die irrije Darstellung aufmerksam wurden,⁶⁶ hat sie im englischen Sprachraum erst Plummer im Jahr 2021 korrigiert. Allerdings unterbleibt auch bei Plummer eine Analyse von Zitters Widerruf. Wie soll man aber Zitters Flucht und ihr Konversionsnarrativ interpretieren, ohne ihren Widerruf zu kennen? Ein solches Vorgehen lässt ja die spätere Schicht außer Acht und ignoriert so nicht nur den „Umschlagpunkt“ von der evangelischen zur katholischen Schicht, sondern verzeichnet auch den vorigen Umschlagpunkt, der sie zur ersten Konversion führte. Schon die ungenauen Angaben zur Zeitdauer der Bekenntniszugehörigkeit lassen aufhorchen: Plummer gibt an, dass Zitter „nach nicht einmal einem Jahr“⁶⁷ zurückkehrte, und belegt dies in einer Fußnote mit einer Archivalie und der Zitation einer 1678 erschienenen Schrift des „Elias Höffling“, die sie als „eines der vielen zeitgenössischen Bücher, die über Zitters Konversion und Rekonversion publiziert wurden“, bezeichnet.⁶⁸ Ungenaue Zeitangaben in einer historischen Arbeit sind dann verständlich, wenn exakte Daten fehlen. Sind sie aber vorhanden, ist ihr Verschweigen in einem so dynamischen Handlungsgeschehen wie einer Mehrfachkonversion ein schwerer handwerklicher Fehler. Es macht schließlich einen Unterschied aus, ob man fünf oder neun Monate schwanger war, sich fünf oder neun Monate als Lutheranerin verstand usw. Erstaunlicherweise enthalten beide von Plummer angegebenen Quellen die exakten Daten von Zitters lutherischer Zeit (11. Januar bis 8. Juni 1678). Es handelt sich um etwas mehr als fünf Monate. Allerdings ist es wahrscheinlich, dass die Historikerin weder die Archivalie noch den Druck je konsultiert hat. Denn zum einen wäre aus der Archivakte⁶⁹ der exakte Ablauf genau hervorgegangen, zum anderen wäre es ihr bei der Lektüre des Höffling zugeschriebenen Textes aufgefallen, dass dieser nur der Verleger und Autor der Vorrede war, handelte es sich beim Rest des Textes aber um das autobiographische Narrativ aus der Feder von Martha Zitter! Diese Sorglosigkeit der Handhabung historischer Quellen erzeugt substanzielle Probleme. Anstatt beide Konversionsnarrative durch- und voneinander zu verstehen, hat Wiesner-Hanks' Ausblendung von Zitters Widerruf den Eindruck erweckt, als ob die Ursulinin eine konsequente Kehre vollzogen habe. Schließlich gewinnt Zitters passionierte Kritik am Klosterleben, der katholischen Lehre von Gnade und Verdienst, von Hierarchie und Tradition eine völlig andere Bedeutung, wenn man weiß, dass die Autorin bereits nach fünf Monaten zum Klosterleben zurückgekehrt

⁶⁵ Siehe auch Gottlieb Siegmund Corvinus, *Nutzbares, galantes und curiöses Frauenzimmer-Lexikon: worinnen nicht nur der Frauenzimmer geistlich- und weltliche Orden, Aemter, Würden, Ehrenstellen ... Sondern auch Ein ... Koch-, Torten- und Gebackens-Buch ... zu finden*, Leipzig 1715, 2164; Christoph von Hellwig, *Entdeckte Heimlichkeiten des Frauenzimmers: oder curiöse Vorstellung worinnen nicht allein d. ledigen Weibs-Personen Natur, Vortrefflichkeit ... sondern auch derer Weiber Zustand bey d. Schwangerschaft ... beschrieben werden; ... nebst e. Unterricht vor Heb-Ammen*, Frankfurt/Leipzig 1715, 88.

⁶⁶ Vgl. E. Kormann, *Ich, Welt und Gott* (Anm. 64).

⁶⁷ M.E. Plummer, *Protestant and Catholic nuns confronting the Reformation*, in: *Embodiment, Identity, and Gender in the Early Modern Age*. Hg. v. A.E. Leonard / D.M. Whitford, London 2021, 86.

⁶⁸ Ebd., 94.

⁶⁹ Staatsarchiv Bamberg (StA B): Hst. Bamberg, Geistliche Regierung Nr. 31, Protokoll des geistlichen Rates über die aus dem Ursulinen Kloster Erfurt geflohene Martha Elisabeth Zitterin, 17. Juni 1678.

ist. Ebenso ergeben sich erst aus dem Textvergleich konfessionsspezifische Propagandavorwürfe: Katholiken bezichtigten Zitter des Klosterdiebstahls,⁷⁰ Evangelische, dass sie nur deswegen ins Kloster zurückkehrte, weil sie unter Protestanten keinen Ehemann finden konnte.⁷¹

Die lutherische Konversion muss daher durch den Bezug auf die Rekonversion verstanden werden und umgekehrt. Beide Male zeigt sich Martha Zitter als nach der Wahrheit suchende Christin, im ersten als verfolgte Klosterfrau, die angewidert vom Blick hinter die katholischen Kulissen das Bekenntnis wechselt, in der zweiten als reumütige Sünderin, in der das Gewissen „aufgewacht“ sei. Beide Erzählungen werden als Brief an ihre Mutter inszeniert. Ist demnach dem ersten Bericht ein geringerer historischer Wahrheitswert zuzumessen, oder muss der zweite als rhetorische Anbiederung verstanden werden, um dem Klosterkerker zu entgehen? Wiederum hilft eine Klärung von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont.

Die 1655 in Kronach als Tochter des Bürgermeisters Nikolaus Zitter geborene und katholisch getaufte Martha Elisabeth war bereits als Jugendliche 1670 nach Erfurt gekommen, um bei den Ursulinen Französisch zu lernen und eine Ausbildung zu erhalten.⁷² Gefragt, warum sie Klosterfrau geworden war, antwortete sie nach ihrer Rückkehr, dass sie „kein Belieben getragen zu dem Ehestand“, und gehofft habe, „Gott in dem Closterleben füglicher dienen können“.⁷³ Unsicher welcher Orden der richtige sei, war sie bei den Ursulinen in Erfurt „ein halb Jahr, weniger 14 Tag“ nach ihrer Ankunft dort eingetreten.⁷⁴ Diese Zeitspanne ist von Bedeutung: Während sie in ihrem ersten Narrativ davon spricht nach *zwei Wochen* ins Noviziat gelockt worden zu sein, spricht sie im zweiten von einem etwa *fünf Monate* langen Aufenthalt. Aus dem ersten Bericht folgt eine besondere Aufdringlichkeit der Schwestern, die Martha keine freie Entscheidung lässt, aus dem zweiten eher nicht.

Die Ablegung der Gelübde nach über zweijährigem Noviziat schränkte Zitters Handlungsmöglichkeiten erheblich ein. Sie war seither an ihre Versprechen von Armut, Gehorsam und Keuschheit gebunden und konnte nur durch höchste kirchliche Gerichte von ihnen dispensiert werden. Ohne eine solche Erlaubnis konnte sie das Kloster nicht verlassen, und selbst wenn sie diese erhalten sollte, kam diese zumeist ohne Dispensierung von der Ehelosigkeit. Heirat und Kinder waren damit nahezu unmöglich. Ob sie wirklich dem Ehestand abgeneigt war und ihren protestantischen Helfern später die Neigung zum Ehestand nur vorgetäuscht habe,

⁷⁰ Roswitha Jacobsen (Hg.), Friedrich I. von Sachsen-Gotha-Altenburg: Die Tagebücher 1667 - 1686. 3: Kommentar und Register, Weimar 2003 (Veröffentlichungen aus Thüringischen Staatsarchiven 4,3), 394.

⁷¹ Merkwürdige und auserlesene Geschichte von der berühmten Landgrafschaft Thüringen ... mit Zusezzung der neuesten Begebnisse, etc, 1685, 307.

⁷² StA B (Anm. 69), fol. 2, Nr. V.

⁷³ StA B (Anm. 69), fol. 2, Nr. VII.

⁷⁴ Martha Elisabeth Zitter, Auff erwachtes Gewissen und Wahrhaftte Ursachen Welche mich Schwester Marthen Elisabeth von Jesu bewogen Von dem Lutherthumb und Hof-Lck; Anrufung der Heiligen; Ablass; Beicht; Fegfeuer; und Hochheiligstem Sacrament deß Altars: Oder Auff erwachtes Gewissen, Bamberg 1678; [Appendix: „Kurtzer Begrieff“, 2]. Im Anhang von Zitters zweiter Verteidigungsschrift ist das Verhörprotokoll vom 17. Juni 1678 abgedruckt.

ist freilich nicht zu klären.⁷⁵ Um Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zu begreifen, ist es aber wichtig zu verstehen, dass die Familie einer aus dem Kloster zurückkehrenden Nonne nicht unbedingt glücklich über die Rückkehr war. Schließlich hatte man die Tochter oder Schwester im Kloster finanziell versorgt gewusst. Nach Hause heimgekehrt, schränkten die zusätzlichen Ausgaben für sie den Handlungsspielraum von Eltern und Geschwistern massiv ein. War keine Dispens zur Eheschließung gegeben, musste man die ehemalige Nonne bis zum Lebensende versorgen. Verständlicherweise führte dies oft zu massiven Spannungen.⁷⁶ Entschied sich eine Nonne zur Flucht aus dem Kloster, war es nötig, so schnell als möglich eine freie Reichsstadt oder ein lutherisches oder reformiertes Herrschaftsgebiet zu erreichen. Denn in katholischen Territorien wurde man wie ein Krimineller steckbrieflich gesucht und nach einer Auslieferung zumeist in den Klosterkerker verbannt.⁷⁷ Die Optionen Zitters waren also begrenzt, wenn sie sich im Kloster am falschen Ort fühlte und auch religiös mit dem Katholizismus haderte. Der Raum möglicher Erfahrungen war im Fall einer Flucht und Konversion weit aus größer. Zudem konnte sie als ehemalige Klosterfrau auf die Unterstützung durch protestantische Konvertitenkassen und prominente Helfer rechnen, die ihren Bekenntniswechsel als Sieg für ihre Konfession öffentlichkeitswirksam verwenden wollten.⁷⁸ Völlig auf sich allein gestellt und von ihrer katholischen Familie abgeschnitten, war Zitter sicherlich ihrem neuen Umfeld ausgeliefert und musste deren Erwartungen gerecht werden, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Dies besagt nun nichts über ihre inneren Motive zur Konversion, sondern eher etwas über die Bereitschaft, ihre „Bekehrungsgeschichte“ im Druck erscheinen zu lassen.⁷⁹

Der Konvent in Erfurt war mit fünf Schwestern klein, weshalb die Schwestern vielleicht besonderes Interesse daran hatten, eine neue Mitschwester zu bekommen. Zwei Jahre und drei Monate dauerte Zitters Noviziat, in dem sie mit Schwester Clara Eugenia von St. Ursula zahlreiche geistliche Bücher las und meditierte. Nach zwei Jahren aber waren ihr der Zwist im Kloster und die Anfeindungen gegen sie so leid, dass sie das Noviziat beenden und zu ihrer Familie zurückkehren wollte. Ihre Mutter war bereits mit weltlichen Kleidern vor Ort, um ihre Tochter wieder zurückzuholen, da versprach man ihr durch den Jesuiten Marcus Schönman, sie gleich nach der Profess in das Kloster Kitzingen zu senden, „weil-

⁷⁵ Ebd., [25].

⁷⁶ A. Jacobson Schutte, *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Ithaca 2011; U.L. Lehner, *Mönche und Nonnen im Klosterkerker. Ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte*, Kevalaer 2015, 120-121; D.J. Corpis, *Crossing the Boundaries of Belief: Geographies of Religious Conversion in Southern Germany, 1648-1800*, Charlottesville 2014, 145-177.

⁷⁷ Vgl. U.L. Lehner, *Enlightened Monks: the German Benedictines 1740-1803*, Oxford 2011, 103-154; ders., *Mönche und Nonnen im Klosterkerker* (Anm. 76).

⁷⁸ Selbstverständlich nutzten Katholiken ihre zweite Konversion ebenso für propagandistische Zwecke. Zu Konvertitenkassen und der Dynamik von Konversionen siehe etwa I. Peper, *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*, Wien 2010 (VIÖG 55); D.J. Corpis, *Crossing the Boundaries of Belief* (Anm. 76).

⁷⁹ Martha Elisabeth Zitter, *Gründliche Ursachen/ welche Jungfer Marthen Elisabeth Zitterin bewogen/ das Frantzöische alias Weiß-Frauen-Kloster in Erfurt/ Ursuliner Ordens/ zu verlassen/ und sich zu der waaren Evangelischen Religion zu bekennen ...*, Gotha 1678.

len Ihr das Erfurtische Convent also zuwider“.⁸⁰ Diese Darstellung deckt sich überwiegend mit derjenigen, die sie in ihrer evangelischen Rechtfertigung niederschrieb. In der katholischen Rechtfertigung werden die Schwestern aber nicht mehr als Verfolgerinnen dargestellt, sondern als geistliche Lehrerinnen. Vielmehr habe Zitter selbst das meiste Ärgernis gegeben und sich „bisweilen an gewissen Spaltungen ohne Ursach geärgert“.⁸¹

Vor der Ablegung ihrer Gelübde 1672 habe sie der Mainzer Domherr Johann Daniel Gudenus, so erklärt sie nach ihrer Rückkehr, über ihren Willen zu diesem Schritt befragt. Sie habe geantwortet, dass „wiewohl sie nach Ihren Kräften sich viel zu schwach darzu vorkomete, hoffte sie doch der Liebe Gott würde sie stärken, und erhalten, zumahl ihr die Closter Jungfrauen versprachen, sie auf Ihr Ansuchen nach Kitzingen zu schicken“.⁸² Trotz dieses Versprechens wurde Zitter nicht versetzt. Da sie nun aber umso eindringlicher um den Wechsel nach Kitzingen bat und auf das Versprochene pochte, begannen manche Schwestern sie zu verachten. Außerdem stellten sich nun auch Kitzinger Schwestern quer und wollten über Zitters Wechsel deliberieren und abstimmen. Die Priorin in Erfurt meinte Zitter gegenüber, es würde dort wohl nun doch nichts werden. In einen anderen Orden könne sie aber auch nicht übertreten. Damit war Marthas Erwartungshorizont auf einmal „weggewischt“. In ihrer ersten Konversionsgeschichte wird dieser Aspekt heruntergespielt und das Hauptmotiv auf die ungerechte Behandlung im Kloster und die Erkenntnis lutherischer Rechtfertigungstheologie gelegt. Im zweiten Narrativ ist es das Motiv der Verzweiflung, das sie aus dem Kloster treibt: „In ihrer höchsten Betrübnis an allem menschlichen Rath verzweifelt und ihr nicht anderst aus solchem Labyrinth zu helfen gewusst, als dass sie unglückseliger Wais das Closter und den Glauben verlassen müsse; auch derenthalben nach uncatholisch Büchern, derer sie zuvor etliche aus unbesonnenem Fürwitz gelesen, allen Ernstes getrachtet.“⁸³

Wie viele andere, die aus einem Kloster zu fliehen trachteten, musste auch Martha Zitter im Geheimen planen. Durch einen Spalt in der Gartenmauer nahm sie Kontakt mit der Außenwelt auf und schickte Hilferufe.⁸⁴ Durch Außenstehende verraten, kamen ihr die Schwestern auf die Schliche, durchsuchten ihre Zelle und fanden dort die inkriminierenden Bücher sowie ein paar gestohlene Perlen, die sie wohl im Leihhaus versetzen wollte, bis sie ihre Mitgift zurückerhalten würde. Eine kirchliche Untersuchung war nun nötig, an deren Ende oftmals die Kerkerhaft stand, wie sie wohl wusste. Daher entschloss sie sich am 11. Januar 1678 um 10 Uhr nachts, nach acht Jahren im Kloster, zu fliehen.⁸⁵ Sie hielt sich auf dem Dachboden versteckt, sprang dann aus dem Dachfenster direkt in eine Seitengasse und rannte in das nächste lutherische Haus, wo man bereits mit Kleidern auf sie wartete. Nun wurde sie zum Prediger gebracht, dem sie auch selbst gefertigte Briefe zeigte, die beweisen sollten, dass sie mehrere Männer gerne heiraten würden.

⁸⁰ StA B (Anm. 69), Nr. XVI.

⁸¹ Martha Elisabeth Zitter, Aufferwachtes Gewissen (Anm. 74), [18].

⁸² StA B (Anm. 69), Nr. XVII.

⁸³ StA B (Anm. 69), Nr. XXV.

⁸⁴ StA B (Anm. 69), Nr. XXVIII.

⁸⁵ StA B (Anm. 69), Nr. XXIX.

Wahrscheinlich tat sie Letzteres, um ihre völlige Abwendung vom zölibatären Leben unter Beweis zu stellen. Erst nach 12 Tagen brachte sie der Sohn des Bürgermeisters nach Gotha, wo ihre Beinverletzung langsam heilte und sie die Frau des Herzogs unter ihre Fittiche nahm. Bei Hofe wurde sie zusammen mit den Prinzessinnen in Nähen und Sticken unterrichtet.⁸⁶ Zudem ermunterte man sie, ihre Motive zum Religionswechsel mit Hilfe des „Lehensecretarius Prückner“ schriftlich niederzulegen.⁸⁷ In der Tat habe sie im Text an „unterschiedlichen Orthen ... viel von ihrem innerlichen Trost über die Religionsänderung eingemenget“.⁸⁸

Die „gründlichen Ursachen“ ihres Übertrittes zur evangelischen Konfession, inszeniert als Brief an ihre Mutter, enthalten eine umfangreiche biographische wie auch theologische Rechtfertigung ihres Schrittes; sie sind auf den 21. Januar 1678 datiert.⁸⁹ Zitter erklärt dort, sie sei durch List und Tücke in den Orden gelockt worden. Von freier Wahl könne keine Rede sein. Klösterliche Gelübde seien widernatürlich, und die „Nonnen“ einer hoffärtigen Werkgerechtigkeit ergeben. Im Umgang miteinander seien sie „unchristlich“: „Ich habe es erfahren und kann daher desto sicherer davon schreiben und urteilen wie sich die armen bedrängten Seelen im Kloster-Stande befinden.“⁹⁰ Im weiteren Verlauf führt sie zahlreiche andere theologische Motive an, die allesamt aus der evangelischen Kontroverstheologie stammen und sie von der Unrichtigkeit katholischer Lehre überzeugt hatten. In ihrer katholischen Rechtfertigung aber besteht sie darauf, nur auf Druck der protestantischen „Herren“ in Gotha schlecht über die jungfräuliche Keuschheit geschrieben zu haben.⁹¹ Dieser Tatbestand musste bei ihrer Rückkehr als notwendige Versicherung genügen, um Zitter wieder in ein Kloster aufzunehmen.

Im evangelischen Bekenntnis sah Martha einen neuen Handlungsspielraum und konnte sich in dessen Erwartungshorizont integrieren. Sie gab im Verhör an, eine ganze Reihe theologischer Bücher gelesen zu haben, zuerst aus Neugier, dann aber „aus Bosheit“,⁹² darunter ein lutherisches Proverbien-Buch, einen nicht näher bezeichneten lutherischen Katechismus, sowie Sagittarius' *Sendschreiben wider Marcus Schönmanns Catholisches Zeughaus*,⁹³ die Widerrufspredigt des Expriesters Georg Hofmann, der aus Kitzingen stammte,⁹⁴ und die Apologie des Exjesuiten

⁸⁶ StA B (Anm. 69), Nr. XXXIII.

⁸⁷ StA B (Anm. 69), Nr. XXXVI.

⁸⁸ StA B (Anm. 69), Nr. XXXVI.

⁸⁹ S. Rütter, Konstruktion von Bekenntnisidentität in Konversionsschriften der Frühen Neuzeit, Münster 2014, 285.

⁹⁰ Martha Elisabeth Zitter, Gründliche Ursachen (Anm. 79), s.pag.

⁹¹ Martha Elisabeth Zitter, Aufferwachtes Gewissen (Anm. 74), [16].

⁹² Martha Elisabeth Zitter, Gründliche Ursachen (Anm. 79), [72]: „Weilen ich nemlich zum Anfang zwar aus Fürwitz wieder das Verbott der heiligen Kirchen; nachgehends aber aus Bosheit/ mich auff Lesung uncatholischer Buecher unverantwortlich begeben; und meinem schwachen verstand vermessentlich zugetrauet/ dass ich fuer mich allein mir in Glaubens-Sachen helffen/und zeitwehrender innerlicher Gemüths-Verwirrungen zu wahrer Entscheydung der guten und verwerfflichen Lehren gelangen könnte.“

⁹³ Caspar Sagittarius, Eines evangelischen und eines papistischen Studiosi Gespräch von M. Schönmanns Catholisches Zeughause, Jena 1678.

⁹⁴ Georg Hofmann, Oeffentliche Widerrufs-Predigt, in: welcher Wohl erwogen, und in Göttlicher heiliger Schrift recht gegründete Ursachen gegeben werden, warumb das Pabstthum zu verlassen ..., Jena 1677.

Wigand.⁹⁵ Während sie sich im ersten Narrativ als durch diese Lektüre befreit beschreibt, distanziert sie sich in der zweiten davon und präsentiert sich gemäß den Gender-Erwartungen ihrer Zeit als „mit schwachem Verstand“ ausgestattete Frau.⁹⁶

Schon nach vier Wochen, im Februar 1678, war sie – glaubt man ihrer Rekonversionserzählung – in einem Zustand innerer Verzweiflung und begann ihren Übertritt zu bereuen. Sie teilte ihrer Familie aber mit, sie wolle mit der herzoglichen Familie nach Coburg reisen, wo sich alles zum Guten wenden werde.⁹⁷ Der Jenaer Professor Sagittarius und Dr. Littolf hätten ihr beide die Ehe angetragen, „so habe sie jedoch den ersten gantz abgewiesen; wegen des anderen aber sich dahin entschuldiget, dass sie kaum zu ihrer Libertät auss dem Closter gelanget, und dahero solle nicht so bald wiederumb durch eine neue Verstrickung vermittels des Ehestandes verliehren wolle; so wollte sie auch denen Catholischen zeigen, dass sie nicht umb eines Manns willen das Closter und die Religion verlassen“.⁹⁸ Die Erklärung ist erstaunlich und zeugt von Zitters authentischem Drang nach Freiheit. Stimmt sie wirklich, dann erklärt es, wie schnell sie sich Feinde unter den ehemaligen Unterstützern machte. Auch wenn Sagittarius und Littolf vielleicht kein Interesse an einer Ehe mit ihr hatten, so war eine möglichst schnelle Heirat ein wirkungsvolles Mittel, um öffentlichkeitswirksam die katholischen Keuschheitsgelübde als unlebbar zu widerlegen. Am 7. Juni spazierte Zitter geradewegs durch das Gothaer Stadttor. Vor den Stadtmauern hatte sie sich mit einem Mann verabredet, der sie auf Abwegen nach Dombach brachte. Um zu beweisen, dass sie aus ihrer Konversion keinen finanziellen Nutzen ziehen wollte, ließ sie die ihr geschenkten Juwelen in Gotha zurück.⁹⁹

Der Entschluss, nicht heiraten und heimkehren zu wollen, stellte Zitter vor ein ernsthaftes Problem. Ins Kloster Erfurt konnte sie nicht zurück. Dort würde man sie in den Kerker werfen. Daher erkundigte sie sich vorsichtig beim Bamberger Fürstbischof. Dieser sicherte ihr freies Geleit zu, aber es muss Zitter klar gewesen sein, dass sich Kirchenfürsten in der Vergangenheit über solche Versprechungen auch hinweggesetzt hatten. Tat man dies wieder, dann drohte ihr lebenslanger Kerker. Die Heimkehr war also nicht ohne Risiko. Am 11. Juni trifft Martha Zitter in Bamberg ein. Nach weiteren fünf Tagen wird sie vom Geistlichen Rat verhört. Ihre Erklärung widerspricht in wichtigen Punkten dem ersten Narrativ. Die Nonnen werden nun nicht mehr als geschickte Verschwörerinnen bezeichnet, die das junge Mädchen nach nur vierzehn Tagen ins Noviziat locken, und die Mutter nicht mehr als diejenige, der sich die Tochter in stillem Gehorsam ergibt. Vielmehr ist es hier die Priorin Schwester Joanna von St. Catharina, die Martha ein französischsprachiges Buch aushändigt, welches in ihr das Verlangen nach dem geistlichen Leben entzündet, und ihr rät, jung ins Kloster einzutreten.¹⁰⁰ Ihre Mut-

⁹⁵ Andreas Wigand, *Apologia, Das ist Schutz-Rede, und Verantwortung Andreae Wigandi ...*, s.l. 1672.

⁹⁶ Martha Elisabeth Zitter, *Aufferwachtes Gewissen* (Anm. 74), [11].

⁹⁷ StA B (Anm. 69), Nr. XXXIX. XXVIII.

⁹⁸ StA B (Anm. 69), Nr. XL.

⁹⁹ StA B (Anm. 69), Nr. XLI.

¹⁰⁰ StA B (Anm. 69), Nr. IX.

ter und ihr Beichtvater erscheinen als Gegner des Klostereintritts und ebenso nicht mehr als manipulierende Größen.¹⁰¹

Zweimal, bezeugt sie gegenüber den bischöflichen Kommissaren in Bamberg, habe sie das lutherische Abendmahl empfangen. Diese Information machte es aber notwendig, eingehender nachzuforschen, ob sie daran geglaubt habe, in diesem Moment Christus in Sakramentsgestalt zu empfangen. Sie verneinte dies, habe aber, ohne Aufsehen zu erregen, die Kommunion nicht ablehnen können. Außerdem sei es ihr bereits damals „unbegreiflich vorkommen, wie und von wem die Lutherischen Priester solche übernatürliche Gewalth sollten empfangen haben“.¹⁰² Vor allem letztere Aussage dürfte die Kommissare beruhigt haben. Denn mit ihrem Zweifel an der Vollmacht lutherischer Pastoren schien Zitter anzuzeigen, dass sie das katholische Amts- und Sakramentsverständnis, nach dem nur ein geweihter Priester das Abendmahl gültig feiern kann, nie aufgegeben hatte. Die gelehrte Schwester wusste dies nur zu genau aus der Lektüre der Kontroversschriften und könnte diese Aussage auch in strategischer Erwartung einer mildernden Strafe angegeben haben.

Mittlerweile hatte Zitter auch nicht mehr vor, eine päpstliche Dispens von ihren Gelübden zu suchen, sondern im Ordensstand zu verbleiben und zu ihrem „von mir fast in das fünfte Monat verlassenen Heylandes und Seelen-Bräutigams Jesu Christi“ zurückzukehren.¹⁰³ Ihre Attacke auf das Klosterleben, erklärte sie den bischöflichen Kommissaren, sei in einem Moment leidenschaftlichen Zorns geschehen. Sie beichtet beim Dominikanerpater Hyacinth Neudecker am 18. Juni, kommuniziert am 19. Juni. Da der Fürstbischof und Zitter eine Rückkehr nach Erfurt wegen des zerrütteten Vertrauensverhältnisses ausschließen, wird sie durch die Erlaubnis des Erzbischofs von Mainz Mitglied im Konvent Kitzingen, wo „sie wenige Jahre“ später stirbt.¹⁰⁴

5. Ausblick

Die Erforschung der konfessionellen Vielfalt in der Frühen Neuzeit zwingt Historiker immer wieder neu, ihre methodischen Instrumente zu verfeinern, und manchmal auch, sie auszutauschen. Entgegen anfänglicher Skepsis hat sich der historiographische Begriff der Grenze weitgehend etabliert und eine reiche erkenntnisleitende Funktion übernommen. Dennoch ist die wissenschaftstheoretische Reflexion, was eine Grenze und eine Schicht ist, noch nicht weit gediehen. Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner haben durch ihre Ontologie und Anthropologie hilfreiche Gedanken vorgelegt, wie Grenzen als Selbstvollzug des Subjekts, also auch des konfessionell handelnden Menschen, verstanden werden können, und wie verschiedene Schichten historischer Existenz differenziert betrachtet und analysiert werden können. Ohne Grenze und Schicht ist auch der neue Begriff der

¹⁰¹ StA B (Anm. 69), Nr. XI.

¹⁰² StA B (Anm. 69), Nr. XXVIII.

¹⁰³ Martha Elisabeth Zitter, *Aufferwachtes Gewissen* (Anm. 74), [8].

¹⁰⁴ Eine genaue Angabe fehlt bei S. Rütter, *Konstruktion von Bekenntnisidentität* (Anm. 89), 285-286.

„interkonfessionellen Osmose“ kaum zu verstehen. Völlig von seinem Ursprung in der Biologie emanzipiert, hat er sich als Bildbegriff für interkonfessionellen Austausch etabliert. Diese erkenntnisleitenden wie interpretierenden Begriffe ersetzen aber nicht die Auseinandersetzung mit der religiösen Lebenswirklichkeit der Frühen Neuzeit, wie sie sich in Frömmigkeit und Theologie widerspiegelt. Eine Abgrenzung der Glaubenspraxis vom Leben durch eine undurchdringliche Wand begrifflichen Schweigens verkürzt nämlich den historischen Erfahrungsraum wie auch den Erwartungshorizont, weil man, um Hartmanns Bild zu gebrauchen, eine Schicht nicht einfach überspringen kann ohne die Gesamtperspektive zu verfälschen. Die Geschichtsschreibung der Konfessionen wird sich dem künftighin bewusst sein müssen.

ABSTRACT

Historians of Early Modernity who analyze the religious life of confessional groups often misunderstand their inner logic. The ontology of Nicolai Hartmann and the anthropology of Helmuth Plessner can be helpful for rediscovering this logic by understanding religious life as "layers" of societal existence. Moreover, they articulate a model for how to talk diligently about "borders" and confessional interaction across "boundaries", which retires the vague concept of "confessional osmosis". After all, the lack of careful semantics in confessional history created massive distortions, as methodological flaws in Etienne François, and the misinterpretation of Martha Zitter's conversion narrative by Merry Wiesner-Hanks and Marjorie Plummer show.