GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS

Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte

IM AUFTRAG DES VEREINS
FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KASPAR VON GREYERZ UND
THOMAS KAUFMANN

BAND 205

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit

HERAUSGEGEBEN VON UTE LOTZ-HEUMANN,
JAN-FRIEDRICH MISSFELDER UND MATTHIAS POHLIG

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Copyright © 2007 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05761-3

www.gtvh.de

Vorwort 9

Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig
Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit:
Systematische Fragestellungen 11

Detlef Pollack
Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus
religionssoziologischer Perspektive 33

I. Religiöse Authentizität und Politik

Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig
Religiöse Authentizität und Politik: Einführung 59

Cornel Zwierlein
»convertire tutta l'Alemagna« – Fürstenkonversionen in den Strategie-
denkrahmen der römischen Europapolitik um 1600: Zum Verhältnis von
»Machiavellismus« und »Konfessionalismus« 63

Eric-Oliver Mader
Die Konversion Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg: Zur Rolle von
politischem und religiös-theologischem Denken für seinen Übertritt zum
Katholizismus 107

Jan-Friedrich Mißfelder
Zum König konvertieren: Zur politischen Funktion von Konversions-
berichten im Frankreich des frühen 17. Jahrhunderts 147

Leonhard Horowski
Konversion und dynastische Strategie: Turenne und das Ende des französischen Hochadelscalvinismus 171

Ulrich Rosseaux
Das bedrohte Zion: Lutheraner und Katholiken in Dresden nach der Konversion Augusts des Starken (1697–1751) 212

II. Indifferenz und Radikalität

Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig
Indifferenz und Radikalität: Einführung 239

Nicole Grochowina
Bekehrungen und Indifferenz in Ostfriesland im 16. Jahrhundert 243

Christine Kooi
Conversion in a Multiconfessional Society: The Dutch Republic 271

Petr Mat'a
Von der Selbstapologie zur Apologie der Gegenreformation: Konversion und Glaubensvorstellungen des Oberstkanzlers Wilhelm Slawata (1572–1652) 287

Matthias Pohlig
Gelehrter Frömmigkeitsstil und das Problem der Konfessionswahl: Christoph Besolds Konversion zum Katholizismus 323

Heike Bock
Pfarrer und Mönche in Gewissensnot: Eidgenössische Geistliche zwischen den Konfessionen im 17. Jahrhundert 353

Dagmar Freist
Kinderkonversionen in der Frühen Neuzeit 393

III. Ästhetische und rhetorische Strategien

Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig
Ästhetische und rhetorische Strategien: Einführung 425

Kai Bremer
Konversion und Konvertiten auf dem Theater der Frühen Neuzeit 431

Andreas Merzhäuser
Literarische Konversion: Die Überwindung des Glaubensstreites in Grimmelshausens »Simplicissimus« 447

Jens Baumgarten
Bekehrung durch Kunst? Jesuitische »Überwältigungsästhetik« und das Problem der Konversion 463

Alexander Schunka
Transgressionen: Revokationspredigten von Konvertiten im mitteldeutschen Raum im 17. Jahrhundert 491

Ute Lotz-Heumann
Konversionserzählungen im frühneuzeitlichen Irland zwischen »kommunikativem Muster« und »Individualität« 517

Register

Orte 547

Personen 551

Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung »Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit« vom 9.-11.12.2004 an der Humboldt-Universität zu Berlin 563

Das rege Interesse am Forschungsfeld »Konversion« in der Frühen Neuzeit schlägt sich in einer außerordentlich dynamischen Entwicklung in der historischen Forschung in allerjüngster Zeit nieder. Der vorliegende Band, der aus einer Tagung hervorgegangen ist, die vom 9. bis 11. Dezember 2004 an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand, möchte zu dieser Diskussion einige systematische Perspektiven zum Verhältnis von Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit beisteuern. Die Beiträge des Bandes verstehen sich damit zum einen als Versuche, eine komplexe Forschungslandschaft zu erschließen, zum anderen als kritische Interventionen in einen fortlaufenden Diskussionszusammenhang. Die Einleitung und die Sektionseinführungen versuchen, einige Fäden dieser Debatte aufzunehmen und in eine systematische Perspektive zu rücken. Gleichwohl ist es doch nicht möglich, der Verdichtung der Forschung zum Phänomen der Konversionen insbesondere seit Dezember 2004 in Gänze gerecht zu werden.

Wir möchten allen Autorinnen und Autoren sehr herzlich für die intensive und produktive Zusammenarbeit bei der Überarbeitung ihrer Vorträge für die Druckfassung danken. Wir danken auch den zahlreichen Diskutantinnen und Diskutanten, die die Tagung durch ihre Beiträge sehr bereicherten. Wir haben uns bemüht, viele der mündlichen Interventionen aufzunehmen und in der Einleitung und den Sektionseinführungen zu verarbeiten. Eine Liste der Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer findet sich am Schluß des Bandes.

Die Durchführung der Tagung wurde durch die großzügige finanzielle Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung ermöglicht, der die Herausgeber sehr herzlich danken. Herzlicher Dank gebührt ebenso dem Verein für Reformationsgeschichte, insbesondere Herrn Prof. Dr. Kaspar von Greyerz und Herrn Prof. Dr. Thomas Kaufmann, für die Aufnahme des Bandes in die Schriftenreihe des Vereins. Herrn Prof. Dr. Heinz Schilling möchten wir für seine andauernde Unterstützung sehr danken. Unerläßlich war zugleich die Hilfe der Mitglieder des Berliner Frühneuzeit-Lehrstuhls, von denen hier vor allem Vera Isaiasz, Maria Böhmer, Hendrik Meyer, Jacob Schilling und Christina Schönrock besonders hervorgehoben seien. Auch ihnen sei herzlich gedankt.

Berlin und Zürich, im Dezember 2006
Ute Lotz-Heumann Jan-Friedrich Mißfelder Matthias Pohlig

Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig

Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit: Systematische Fragestellungen*

Obwohl das Phänomen der Konversion in der historischen, theologischen, literaturwissenschaftlichen, soziologischen und auch ethnologischen Forschung immer wieder auf Interesse gestoßen ist, kann man bislang – gerade in bezug auf die Frühe Neuzeit – kaum von einer *systematischen* Erforschung des Problems sprechen. Die Rückkehr des Faktors Religion in den Fokus der historischen Forschung hat sich zwar auch auf die Bearbeitung dieses Themas positiv ausgewirkt: In den letzten Jahren sind beispielsweise Aspekte des Phänomens »Konversion« in Fallstudien ausgeleuchtet und gemeinsame Charakteristika mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Konversionen herausgearbeitet worden.[1] Zudem ist der Konversionsaspekt im Kontext religiöser Indifferenz und transkonfessioneller Entwicklungen im konfessionellen Zeitalter bearbeitet worden.[2] Auch der Zusammenhang von Mission und Konversion sowie Konversionen zwischen Christentum und Islam oder Judentum haben häufiger das Interesse der Forschung auf sich gezogen.[3] Trotzdem sind viele Fragen weiterhin ungeklärt oder nicht hinreichend untersucht.[4] Dies ist auch an der Tatsache abzule-

* Die folgende Einleitung sowie die einführenden Abschnitte zu den drei Sektionen des Bandes basieren in Teilen auf dem Tagungsexposé, das im Dezember 2003 bei der Thyssen-Stiftung eingereicht wurde und sowohl den Vortragenden als auch den Diskutanden der Tagung im Dezember 2004 schriftlich vorlag. – Am 6.2.2005 erschien ein von Vera Isaiasz verfaßter Tagungsbericht in H-Soz-u-Kult (http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=699), der wiederabgedruckt wurde in: Frühneuzeit-Info 15 (2004), S. 132-137.

1. Vgl. *Friedrich Niewöhner, Fidel Rädle* (Hgg.), Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, Hildesheim, Zürich, New York 1999. – Die Fallstudien zum Thema sind Legion und hier nicht vollständig zu nennen; ihnen ist aber in der Regel ein gewisses Desinteresse an systematischen Perspektiven gemein.
2. Vgl. *Kaspar von Greyerz* u.a. (Hgg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003.
3. Vgl. z.B. *Kenneth Mills, Anthony Grafton* (Hgg.), Conversion. Old Worlds and New, Rochester, N.Y., Woodbridge 2003; *Jutta Braden, Rotraut Ries* (Hgg.), Juden – Christen – Christen – Juden. Konversionen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2006.
4. Vgl. hierzu auch die Rezension von *Martin Ohst* über: *Friedrich Niewöhner, Fidel*

sen, daß sich derzeit zahlreiche Forschungsprojekte mit dem Phänomen befassen.[5]

Es ist in einem Sammelband nicht möglich, einen systematisch-definitorischen Zugriff auf das komplexe semantische Feld »Konversion« zu leisten oder das frühneuzeitliche Phänomen »Konversion« in seiner gesamten Bandbreite in den Blick zu nehmen. Der vorliegende Band beschränkt sich deshalb bewußt auf die Frage nach dem Zusammenhang von »Konversion und Konfession«, d.h. auf das Phänomen der innerchristlichen Konversion im Kontext der konfessionellen Gesellschaften Europas vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Nicht berücksichtigt werden Bekehrungserfahrungen innerhalb einer Konfessionskirche, wie sie insbesondere für den Pietismus und den Puritanismus untersucht worden sind,[6] Konversionen im Rahmen der überseeischen Missionen sowie Konversionen zwischen dem Judentum oder dem Islam und den christlichen Konfessionskirchen – Phänomene, die, wie gesagt, vergleichsweise gut erforscht sind. Innerchristliche Konversionen sind dagegen in ihrer quantitativen und qualitativen Bedeutung für die Frühe Neuzeit bislang nicht angemessen untersucht worden. Die derzeitige Forschungslage vermittelt den Eindruck, daß sich zwischen 1550 und 1650 vor allem eine Welle von Konversionen zum Katholizismus vollzog.[7] Beim jetzigen Forschungsstand ist es jedoch insgesamt unmöglich, quantitative Aussagen über die Zahl der Konvertiten zu machen, die zur einen oder anderen Seite überwechselten.

Rädle (Hgg.), Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (wie Anm. 1), in: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 26 (2002), S. 159-163.

5. Siehe etwa das Projekt 5 »Selbstzeugnisse innerchristlicher Konversionen aus dem Heiligen Römischen Reich und den Niederlanden im konfessionellen Zeitalter (17./18. Jh.)« der DFG-Forschergruppe 530: Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive an der FU Berlin (vgl. aus diesem Kontext: *Angelika Lozar, Angelika Schaser*, Die Rückkehr zum »wahren Glauben«. Konversionen im 17. Jahrhundert, in: Frühneuzeit-Info 13 [2002], S. 65-74) oder das Projekt »Konfession und Konversion. Konfigurationen, Praktiken und Medien konfessioneller Grenzüberschreitungen in Mittel- und Osteuropa 1560-1700« am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO) an der Universität Leipzig. Vgl. neuerdings auch: *Heike Bock*, Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Ein Vergleich von Zürich und Luzern, Diss. Univ. Luzern 2007.
6. Vgl. jüngst: *Jonathan Strom*, Conversion, Confessionalization, and Pietism in Dargun, in: *Fred van Lieburg* (Hg.), Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Germany, Mainz 2006, S. 149-168.
7. Als Ausgangspunkt der Konversionsforschung und Markstein der älteren, konfessionell geprägten Historiographie kann noch immer das Werk Andreas Räß' gelten. Vgl. *Andreas Räß*, Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt, 13 Bde., Freiburg i.Br. 1866-1880.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Konfession und Konversion erscheint deshalb von besonderem Interesse, weil die nachreformatorische Differenzierung der lateinischen Christenheit überhaupt erst die Voraussetzungen dafür schuf, zwischen distinkten konfessionellen Gruppen hin- und herzuwechseln. Die Generation der Reformatoren hatte sich in bezug auf ihre religiöse Orientierung noch einer relativ offenen Situation gegenübergesehen;[8] insofern ist es auch zumindest problematisch, im Zusammenhang mit der Reformation von Konversionen zu sprechen.[9] Im Übergang von der Reformationszeit zum konfessionellen Zeitalter wurde oft versucht, eine noch nicht konfessionell zugespitzte religiöse Position zu vertreten: Ein bekanntes Beispiele für dieses Phänomen ist etwa Pier Paolo Vergerio der Jüngere, der vor seinem offenen Übergang ins protestantische Lager lange eine vorkonfessionelle Position vertrat, die man als »evangelisch« im Sinne einer Orientierung am Evangelium charaktierisieren kann,[10] aber auch der Wittenberger Theologe Friedrich Staphylus, der nach Jahren des Zweifels zu einem »vortridentinischen« Katholizismus übertrat, wie Ute Mennecke-Haustein herausgearbeitet hat.[11] Beide Theologen wurden im konfessionellen Zeitalter zunehmend als Glaubenswechsler zwischen bereits scharf voneinander abgegrenzten Konfessionen verstanden, auch wenn dies am Anfang kaum ihre Motivation gewesen sein dürfte.

Die »geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse«[12] machte Konversionen in einem vollen Sinne erst möglich, weil »Konversionen die Existenz einer mehr oder weniger ausgearbeiteten Weltanschauungstheorie voraussetzen,

8. Vgl. hierzu und im folgenden: *Donald E. Kelley*, The Beginning of Ideology. Consciousness and Society in the French Reformation, Cambridge u.a. 1981, S. 53-87.
9. Vgl. die fragwürdige Definition bei *W. Sucker*, Art. »Konvertiten«, in: *Kurt Galling* (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, 3. Aufl., Tübingen 1960, Sp. 1795-1798, hier Sp. 1795: Reformation als eine »Konversionsbewegung, die zur Bildung einer Konfession führte«. Vgl. zum Problem auch: *Johannes Schilling*, »Konversionen« in der frühen Reformationszeit, in: *Niewöhner, Rädle* (Hgg.), Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (wie Anm. 1), S. 43-57.
10. Vgl. *Robert A. Pierce*, A New Look at the Conversion of Pier Paolo Vergerio, in: *Ugo Rozzo* (Hg.), Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento, Udine 2000, S. 83-96; *Erich Wenneker*, Art. »Vergerio«, in: *Friedrich Wilhelm Bautz, Traugott Bautz* (Hgg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 12, Hamm 1997, Sp. 1242-1256.
11. Vgl. *Ute Mennecke-Haustein*, Conversio ad ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche, Heidelberg 2003.
12. *Ernst Walter Zeeden*, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe [1958], in: *ders.*, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985, S. 67-112, hier S. 69.

wie auch eine wahrnehmbare Vergemeinschaftung, die Träger dieser Weltsicht ist. Wenn man so will: Religions*stifter* sind keine Konvertiten, und zu den idiosynkratischen Ansichten eines einsamen Eremiten konvertiert man nicht.«[13] Das Konzept »Konversion« setzt demnach Konfessionen voraus, die hinreichend klar voneinander abgegrenzt sind, so daß ein Wechsel von einer zur anderen Gruppe als soziales Faktum ins Gewicht fallen kann.[14] Konversionen thematisieren auf diese Weise die Existenz und Homogenität von Konfessionsgruppen, belegen aber zugleich die Binnendynamik und kulturelle Diversität frühneuzeitlicher Gesellschaften.[15] Sie können, wie Forschungen der letzten Jahre betont haben, Indikatoren einer Überwindung der Konfessionsspaltung sein, diese aber gleichzeitig auch zementieren.

Auf der einen Seite sind gerade die humanistischen Konvertiten in der Forschung als Vorreiter moderner Religionstoleranz gekennzeichnet worden. Die Trias »Union – Konversion – Toleranz« beschreibt dabei verschiedene Stufen einer Annäherung zwischen den Konfessionen.[16] Jutta Held nimmt an, daß die humanistischen »Intellektuellen« »oft praktisch die konfessionellen Hürden durch ihre eigene Konversion [überwanden], mit der sie sich handlungsfähig hielten und gleichzeitig die Religion oder Konfession als einziges moralisch und politisch verpflichtendes Prinzip in Frage stellten«.[17] Im 17. Jahrhundert

13. *Walter M. Sprondel*, Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion, in: *Burkart Lutz* (Hg.), Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984, Frankfurt am Main, New York 1984, S. 549-558 (Kursivsetzung im Original). – Vgl. dazu auch die Ausführungen von Jan Assmann zum Zusammenhang von Kanon und Konversion: »In Zeiten verschärfter interkultureller Polarisierung, Zeiten zerbrochener Traditionen, in denen man sich entscheiden muß, welcher Ordnung man folgen will, kommt es zu Kanonbildungen. Der Kanon verkörpert in diesen Situationen konkurrierender Ordnungen und Ansprüche den Anspruch der besten oder der einzig wahren Tradition. … Wer sich ihr anschließt, bekehrt und bekennt sich zugleich zu einer normativen Selbstdefinition, zu einer Identität, die im Einklang steht mit den Geboten der Vernunft oder der Offenbarung. Die Phänomene ›Kanon‹ und ›Konversion‹ gehören zusammen.« (*Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2., durchges. Aufl., München 1997, S. 125-126).
14. Vgl. *Kelley*, The Beginning of Ideology (wie Anm. 8).
15. Vgl. *Frauke Volkland*, Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der »konfessionellen Identität«, in: *von Greyerz* u.a. (Hgg.), Interkonfessionalität (wie Anm. 2), S. 91-104.
16. Vgl. *Heinz Duchhardt, Gerhard May* (Hgg.), Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 2000.
17. *Jutta Held*, Intellektuelle in der Frühen Neuzeit, in: *dies.* (Hg.), Intellektuelle in der Frühen Neuzeit, München 2002, S. 9-17, hier S. 12.

wurden eine Reihe von Konvertiten gerade aus diesem späthumanistischen und vor-, nach- oder un-(?)konfessionellen Denken heraus zu Vorreitern von Kirchenunionsplänen. Dies gilt etwa für die zum Katholizismus übergetretenen Berater des Mainzer Fürstbischofs Johann Philipp von Schönborn, die dessen Unionspläne tatkräftig unterstützten.[18] Geradezu emblematisch erscheinen in diesem Zusammenhang die beiden Konvertiten Maximilian von Trautmannsdorf und Johann Ludwig von Nassau-Hadamar, die einen wichtigen Anteil am Zustandekommen des Westfälischen Friedens hatten: der Konvertit als Friedensstifter, als Brückenbauer zwischen den Konfessionen.[19] Das zitierte Diktum Helds, die Konversion stelle »die Religion oder Konfession als einziges moralisch und politisch verpflichtendes Prinzip in Frage«,[20] wird durch die Forschungen Dietrich Blaufuß', Hillard von Thiessens und Frauke Volklands gestützt, die den Hiatus zwischen konfessionellem Anspruch und religiöser Wirklichkeit auch bei nicht-gelehrten Konvertiten ausmachen.[21]

Doch schießt unseres Erachtens der Schluß, daß die Konversion primär die konfessionelle Indifferenz der Gläubigen und die Durchlässigkeit der konfessionellen Grenzen illustriere, über das Ziel hinaus: Denn schließlich wurde auf der anderen Seite der formale Akt der Konversion von allen Konfessionsgruppen für notwendig erachtet. Die soziale Prädominanz des Faktors »Konfession« machte also in bestimmten Zusammenhängen die Konversion unumgänglich – ohne daß ihr eine subjektive Religiosität hätte entsprechen müssen. Das Faktum finanziell, ökonomisch oder politisch motivierter Konversionen und die diesem Faktum offenbar korrespondierende religiöse »Lauheit« des Konvertiten sollte also auch hier nicht dazu führen, die Kategorie der Konfession als gesellschaftsstrukturierendes Motiv zu unterschätzen: ohne Konfession keine Konversion. Erst die Auflösung der sozialen Dominanz der Konfessionsgruppen seit dem späteren 17. Jahrhundert rückte die individuelle, subjektive Glaubensauffassung

18. Vgl. *Thomas Cerbu*, Conversion, Learning, and Professional Choices. The Case of Heinrich Julius Blume, in: *Helmut Zedelmaier, Martin Mulsow* (Hgg.), Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2001, S. 179-220.
19. *Walter Michel*, Die Konversion des Grafen Johann Ludwig von Nassau-Hadamar im Jahre 1629, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 20 (1968), S. 71-101, hier S. 99.
20. *Held*, Intellektuelle in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 17), S. 12.
21. Vgl. *Dietrich Blaufuß*, Die Scheinkonversion des Münchner Kurfürstlichen Advokaten Anton Wilhelm Ertl zum Luthertum (1680). Eine Miniatur zur Begegnung von Katholizismus und Pietismus, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 28 (1976), S. 26-50; *Hillard von Thiessen*, Konversionsbereitschaft als Lebensunterhalt. Der Fall der vermeintlichen Konvertitin Catharina Baumännin vor dem Freiburger Strafgericht (1730/31) und seine Bedeutung für unser Verständnis der Konfessionalisierung, in: Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins »Schau-ins-Land« 119 (2000), S. 87-101; *Volkland*, Konfession (wie Anm. 15).

langsam in den Vordergrund – und machte damit die individuell ausgestaltete Konversion zu einer Notwendigkeit.[22] Allerdings sind hier die Grenzen zwischen konfessionellem und postkonfessionellem Zeitalter noch auszuloten; allzu deutlich ist etwa die aus unterschiedlichen Gründen hohe Attraktivität des Katholizismus für deutsche Fürsten auch im 18. Jahrhundert.[23] Insgesamt aber führte der Weg in die Neuzeit in dieser Phase fort von der sozialen Übermacht der Konfessionen. Damit wurde die Konversion, um es mit Luhmann drastisch und plastisch auszudrücken, von einer »Art transzendentale(r) Gehirnwäsche« zu einer »individuellen Entscheidung, sich auf ein Angebot einzulassen«.[24]
Detlef Pollack spricht im vorliegenden Band davon, daß Konversionen in einer Gesellschaft »mit mittlerem Spannungszustand« zwischen religiösen Kulturen am wahrscheinlichsten sind. Für die Frühe Neuzeit muß in Rechnung gestellt werden, daß gerade in konfessionell pluralen Gesellschaften die Dynamiken von Konversionen sehr komplex waren: Dort, wo die Konfessionen nebeneinander bestanden, konnte einerseits ein erhöhter Abgrenzungsdruck auftreten. Denn grundsätzlich galt: Was der einen Konfession als Rückkehr oder Hinwendung zur wahren Lehre galt, war für die andere Apostasie.[25] Etienne François hat an einer Reihe von Augsburger Beispielen gezeigt, wie streng die »unsichtbare Grenze« zwischen den Konfessionen gezogen wurde, die der Konvertit zu überschreiten hatte.[26] Auch aus der Untersuchung von Inquisitionsprozessen, denen sich Konvertiten zu stellen hatten, wird sehr deutlich, daß »confessional lines between religious sects were prominent, and crossing those lines filled with tension and uncertainty.«[27]

22. Vgl. als Beispiel: *Sebastian Olden-Jørgensen*, Die Konversion Niels Steensens (1667) und der frühneuzeitliche Deismus, in: Historisches Jahrbuch 121 (2001), S. 97-114.
23. Vgl. *Hans Schmidt*, Konversion und Säkularisation als politische Waffen am Ausgang des konfessionellen Zeitalters. Neue Quellen zur Politik des Herzogs Ernst August von Hannover am Vorabend des Friedens von Nymwegen, in: Francia 5 (1977), S. 183-230; *Dieter Stievermann*, Politik und Konfession im 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für historische Forschung 18 (1991), S. 177-199; *Gabriele Haug-Moritz*, Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden, in: Zeitschrift für historische Forschung 19 (1992), S. 445-482, hier v.a. S. 467f.
24. *Niklas Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002, S. 297.
25. Vgl. *Thierry Wanegffelen*, Les exégètes du XVIe siècle face à la conversion et à l'apostasie, in: Revue de l'Histoire des Religions 210 (1993), S. 413-430; *Marcel Bernos*, Conversion ou apostasie? Comment les chrétiens voyaient ceux qui quittaient leur église pour l'église adverse, in: Seventeenth-Century French Studies 18 (1996), S. 33-48.
26. Vgl. *Etienne François*, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806, Sigmaringen 1991.
27. *Jane Wickersham*, Results of the Reformation: Ritual, Doctrine, and Religious Conversion, in: Seventeenth Century 18 (2003), S. 266-289, hier S. 283.

Andererseits konnte das Zusammenleben der Konfessionen auch zu größerer Durchlässigkeit der Konfessionsgrenzen, erhöhter Indifferenz, aber auch zu einem unmittelbaren Wettbewerb der Kirchen um die Seelen der Gläubigen führen, wie etwa in der Eidgenossenschaft, die Volkland im Blick hat, in den Niederlanden, die Christine Kooi untersucht,[28] oder in den gemischtkonfessionellen Gebieten des Reiches wie Ostfriesland, das Nicole Grochowina beschreibt.[29] Die Frage, ob der von Grochowina in diesem Kontext gebrauchte Begriff der »Indifferenz« eher im Sinne eines pragmatischen Umgangs mit den Wahrheitsansprüchen der Konfessionen zu verstehen ist, ob er die Gleich-Gültigkeit der Konfessionen im Sinne der Gleichwertigkeit meint – oder ob er in vielen Fällen nicht doch eine desinteressierte Gleichgültigkeit indiziert, muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Im folgenden sollen Überlegungen in vier Richtungen angestellt werden: zum Begriff der Konversion als Forschungsbegriff für die frühneuzeitliche Geschichte (I); zu übergreifenden und systematischen Fragestellungen, die dazu dienen können, das komplexe Forschungsfeld aufzuschlüsseln (II); zum Problem konfessioneller Propria (III) sowie schließlich zur Frage nach Individualität und Authentizität (IV).

I. Zum Begriff der Konversion

Der Begriff der »Konversion«, der hier ausdrücklich als Forschungs-, nicht als Quellenbegriff eingeführt werden soll, wirft wegen seiner Herkunft aus historisch distinkten Zusammenhängen eine Vielfalt definitorischer Probleme auf. Insofern ist bisher auch nirgendwo der Versuch gemacht worden, seine Begriffsgeschichte, unser alltagssprachliches Verständnis und seine Nutzung als theologisch-kirchenrechtliche Kategorie in ein Verhältnis zu setzen.[30] Dies soll hier auch nicht in extenso geschehen; es sollen jedoch einige semantische Konnotationen offengelegt werden.

In Antike und Mittelalter bezeichnete der Terminus der »Konversion« die Bekehrung zum Christentum oder die Hinwendung zu einer besonders gottgefälligen Lebensform, zum Beispiel zum Mönchstum.[31] Im konfessionellen Zeit-

28. Vgl. *Volkland*, Konfession (wie Anm. 15); den Beitrag von *Kooi* in diesem Band sowie: *Christine Kooi*, Converts and Apostates: The Competition for Souls in Early Modern Holland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 92 (2001), S. 195-214.
29. Vgl. den Beitrag von *Grochowina* in diesem Band.
30. Darauf weist auch hin: *Ohst*, Rezension Niewöhner, Rädle (wie Anm. 4), S. 162.
31. Vgl. *Ute Mennecke-Haustein*, Art. »Bekehrung/Konversion IV.2a. Kirchengeschichte Mittelalter und Neuzeit: Europa«, in: *Hans-Dieter Betz* u.a. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1232-1234.

alter verschob sich sein semantischer Fokus. In der zeitgenössischen Terminologie bezeichnete der Begriff vor allem die Hinwendung oder die Rückkehr, oder – wie evangelische Kirchenhistoriker sagen – den »Rückfall« in den Katholizismus. Es wäre also auch begriffsgeschichtlich eine Anfrage an den Konversionsbegriff zu richten, zum Beispiel hinsichtlich der protestantischen Äquivalente, denn ursprünglich war der Begriff vornehmlich katholisch konnotiert.[32] Wenn ein lutherischer Autor gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Begriffe »Konvertiten«, »Apostaten« und »Mamelucken« als Schimpfworte in eine Reihe stellen konnte,[33] zeigt dies deutlich, daß der Begriff der Konversion als katholisch verstanden wurde. Daß »conversio« ein zeitgenössisch vor allem katholisch besetzter Begriff war, der aber nicht zwangsläufig den Konfessionswechsel implizierte, betont auch Kai Bremer in seinem Beitrag zu diesem Band. Neben der Bedeutung eines innerchristlichen Konfessionswechsels, vorzugsweise zur katholischen Kirche, behielt der Begriff auch in der Frühen Neuzeit seine allgemeinere Bedeutung. So benutzten die großen französischen Lexika des 17. Jahrhunderts, wie Pierre Dumonceaux gezeigt hat, den Begriff der »conversion« sehr unspezifisch und bezeichneten damit einen grundsätzlichen Wandel aller Art von der Transsubstantion als Verwandlung über die Bekehrung zum mönchischen Leben bis hin zur generellen Abkehr von einem Wüstlingsleben.[34]
Die Profilierung von »Konversion« als Forschungsbegriff erfordert aber einige weitergehende nicht nur begriffsgeschichtliche, sondern systematische Reflexionen. Versucht man, sich über einschlägige theologische und religionswissenschaftliche Nachschlagewerke einen Überblick über Begriff und Phänomen der Konversion zu verschaffen, stellt man schnell fest, daß die dort zu findenden Definitions- und Systematisierungsversuche alles andere als eindeutig sind. Häufig, aber nicht immer, werden die Artikel zu »Konversion« flankiert von solchen zu »Bekehrung« und »Konfessionswechsel«; allein dies verdeutlicht, daß der Begriff der Konversion eine Mittel- und Mittlerstellung einnimmt zwischen einer als innerlich und subjektiv verstandenen religiösen Umorientierung und einem Wechsel der formalen Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft.

32. Vgl. *Laetitia Boehm*, Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Beispielen von Professoren der alten Universität Ingolstadt, in: *Klaus Krämer, Ansgar Paus* (Hgg.), Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. FS Horst Bürkle, Freiburg i.Br., Basel, Wien 2000, S. 522-548, hier S. 532f. – Die Frage nach protestantischen Äquivalenten stellt ein Forschungsdesiderat dar.
33. *Zacharias Rivander*, Fest-Chronica, Erfurt 1591, S. 80-82v.
34. Vgl. *Pierre Dumonceaux*, Conversion, convertir, étude comparative d'après les lexicographes du XVII siècle, in: La conversion au XVIIe siècle. Actes du XIIe Colloque de Marseille, Marseille 1983, S. 7-15.

Auch in den Nachschlagewerken findet sich bis in die jüngste Zeit eine konfessionelle Einfärbung: Katholische Nachschlagewerke definieren »Konversion« als einen exklusiv katholischen Begriff, den andere Konfessionen nur in abgeleiteter und eigentlich unzulässiger Weise verwenden. So heißt es im »Lexikon für Theologie und Kirche« aus den 1960er Jahren: »Der Begriff Konversion bedeutet allgemein Bekehrung oder Umkehr, auch Übertritt zu einer Religionsgemeinschaft, im kanonistischen Sinn die Rückkehr eines akatholischen Christen zur katholischen Kirche.«[35] Die sehr allgemeine Übersetzung des Begriffs als Umkehr oder religiöse Umorientierung wird also in katholischem Sinne domestiziert.[36] Auch die dritte Auflage desselben Lexikons definiert: »Konversion (unscharf: Glaubenswechsel) ist im allgemeinen die persönliche Bereitschaft, einer bestimmten Religionsgemeinschaft beizutreten. Nach katholischem Kirchenrecht hat man darunter die in einzelnen Stufen sich vollziehende Zuwendung zur katholischen Kirche und die Aufnahme in sie zu verstehen.«[37]
Der katholische Begriffsgebrauch scheint bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts einigermaßen einschlägig gewesen zu sein; jedenfalls besitzt die um die Jahrhundertwende erschienene evangelische »Real-Encyclopädie« keinen Artikel zu »Konversion«, sondern nur einen theologisch-systematischen Beitrag zu »Bekehrung«.[38] Die lateinische Variante scheint den Katholiken von protestantischer Seite zugestanden worden zu sein. Die zweite Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« aus den 1920er Jahren hat ebenfalls keinen »Konversions«-Artikel, aber einen über »Konvertiten«. Der Autor definiert pragmatisch und ganz auf die formale Seite des Konfessionswechsels zugespitzt: »Protestanten, die katholisch, oder Katholiken, die protestantisch werden«, und ergänzt: »Der offizielle Katholizismus nennt nur erstere Konvertiten«.[39] In seiner historischen Perspektive ganz auf Konversionsfälle des 19. und 20. Jahrhunderts konzentriert, schreibt der Autor des »Evangelischen Kirchenlexikons« im Jahr 1958: »Unter einer Konversion verstehen wir hier den durch ernsthafte psychische und religiöse Motive bedingten Übertritt vom Katholizismus zum Protestantismus oder umgekehrt; dies in Abgrenzung gegenüber der rein inner-

35. *E. Walter*, Art. »Konversion«, in: *Josef Höfer, Karl Rahner* (Hgg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, 2. Aufl., Freiburg 1961, Sp. 520f., hier Sp. 520.
36. Vgl. ähnlich auch: Art. »conversion«, in: New Catholic Encyclopedia, Bd. 4, New York u.a. 1967, S. 286-288, hier S. 286.
37. *Ilona Spangenberger-Riedel*, Art. »Konversion, Konvertiten«, in: *Walter Kasper* (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, 3. Aufl., Freiburg u.a. 1997, Sp. 338-340, hier Sp. 338.
38. Vgl. *J.J. Herzog, G.L. Plitt* (Hgg.), Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 2, 3. Aufl., Leipzig 1897, S. 541-545.
39. *Mulert*, Art. »Konvertiten«, in: *Hermann Gunkel, Leopold Zscharnack* (Hgg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, 2. Aufl., Tübingen 1929, Sp. 1238-1242, hier Sp. 1238.

lichen Bekehrung … und gegenüber einem durch bloß äußerliche Motive verursachten Konfessionswechsel«.[40]
Die Abgrenzung von den Begriffen »Bekehrung« und »Konfessionswechsel«, aber auch die Perspektivierung auf sie ist instruktiv: »Konversion« wird hier verstanden als ein Akt, der eine persönliche und eine institutionelle Seite besitzt. Beide müssen zusammenkommen, damit von einer Konversion gesprochen werden kann – in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, ist allerdings eine offene Frage. Problematisch ist die Betonung »ernsthafter« Motive, denn hier eröffnet sich eine ganze Reihe von Fragen, angefangen bei dem Problem, wer mit welchen Mitteln eigentlich die Ernsthaftigkeit religiöser Motive überprüfen kann; eine Frage, die auch dem Historiker und der Historikerin, die sich mit Konversionen beschäftigen, nicht unbekannt ist – darauf wird unten zurückzukommen sein. Die spätere Auflage des »Evangelischen Kirchenlexikons« beschränkt sich dementsprechend darauf, wiederum sehr formal zu definieren: »Im christlichen Sprachgebrauch bezeichnet ›Konversion‹ allgemein die Annahme des Glaubens (Bekehrung), im engeren Sinne den Übertritt von einer Kirche zur anderen (Konfessionswechsel)«.[41]
Eine Einengung auf innerchristliche Glaubenswechsel nimmt die dritte Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« vor. In existenzialistischer Diktion definiert der Verfasser im Jahr 1960: »Konvertiten sind Menschen des Übergangs von einer Konfession zur anderen. Aus einer anderen Religion, auch dem Judentum, zum christlichen Glauben Übertretende sind nicht als Konvertiten zu bezeichnen … Von Konvertiten sprechen heißt in einer bestimmten Weise des allein in Konfessionen existierenden Christentums und der Problematik dieser Tatsache innewerden; es gibt keine Möglichkeit der Flucht in ein überkonfessionelles Christentum.«[42]
In den Artikeln über »Konversion« in neueren protestantisch orientierten Enzyklopädien tritt die konfessionelle Einfärbung zugunsten einer größeren Systematisierung zurück. In der »Theologischen Realenzyklopädie« wird der Begriff etymologisch, systematisch und historisch vielfältig aufgeschlüsselt, doch wo definiert wird, geschieht dies in auffallend unpräziser Weise: »Die Konversion ist … immer mit einem (neuen) Glaubensbekenntnis verbunden bzw. stellt ein solches dar.«[43] Ähnlich abstrakt definiert die neue »Religion in Geschichte und

40. *P. Vogelsanger*, Art. »Konversion, Konvertiten«, in: *Heinz Brunotte, Otto Weber* (Hgg.), Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 2, Göttingen 1958, Sp. 929-933, hier Sp. 929.
41. *Walter Schöpsdau*, Art. »Konversion, Konvertiten«, in: *Erwin Fahlbusch* u.a. (Hgg.), Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 2, 3. Aufl., Göttingen 1989, Sp. 1422-1427, hier Sp. 1422f.
42. *Sucker*, Art. »Konvertiten« (wie Anm. 9), Sp. 1795.
43. *Peter Gerlitz, Michael A. Signer, Rene Kollar, Beatus Brenner*, Art. »Konversion«, in:

Gegenwart«, die wiederum »Bekehrung« und »Konversion« in einem Artikel zusammenbindet: »Bekehrung bezeichnet den religiös gedeuteten Prozeß ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch oder eine Gruppe das vergangene Leben reinterpretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu begründet und gestaltet.«[44] Hier ist nun der Schritt von den »ernsthaften« religiösen Motiven zur subjektiven »religiös gedeuteten« Konversion vollzogen. Deutlich wird aber auch, daß Konversionen die sozialen Bindungen des einzelnen grundlegend verändern.

Die moderne Religionssoziologie versteht Konversionen vor allem als Bekehrungen, die sich individualbiographisch als existentielle Brüche niederschlagen. Dies beruht auf einer Reihe von theoretischen Voraussetzungen, die für das konfessionelle Zeitalter zumindest problematisch sind. So geht die moderne Religionssoziologie in aller Regel von einem zwar eng in gesellschaftliche Kontexte eingebundenen, aber doch bezüglich seiner persönlichen religiösen Biographie autonomen Individuum aus, das die Konversion zumindest tendenziell als bewußte Glaubensentscheidung vollzieht. Eine solche hat zwar eminente soziale Folgen, die sich auf die Positionierung des Individuums in seiner sozialen Umwelt beziehen, findet ihren Ursprung aber doch in einem Wandel in der inneren Persönlichkeitsstruktur des Konvertiten, in seiner Identität. Eine Konversion vollzieht sich in dieser Perspektive prozeßhaft etwas schematisch als Abfolge von Destabilisierung, Krise und Restabilisierung des Selbst in gewissen psychischen und sozialen Kontexten.[45] Das Selbst, das diesem Modell zugrunde liegt, entspricht dabei zwar keineswegs der Karikatur eines prinzipiell vollkommen autonomen, der sozialen Welt gegenüber stehenden »Ich« im Gefolge von Rousseau, Goethe, Burckhardt und Nietzsche, beansprucht aber nichtsdestotrotz ein gewisses Maß an Differenz zu seiner Umwelt.

Ob ein solches relativ autonomes Selbst für die Frühe Neuzeit als gegeben angenommen werden kann, ist allerdings durchaus fraglich. Forschungen, die angetreten sind, das Konzept des Selbst als solches zu historisieren, betonen insbesondere die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmungen und Bindungen frühneuzeitlicher Identität, aus denen sich – so die gängige, aber auch inzwischen bezweifelte These – ein autonomes Individuum im modernen Sinne erst

Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19, Berlin, New York 1990, S. 559-578, hier S. 559.

44. *Otto Bischofberger* u.a., Art. »Bekehrung/Konversion«, in: *Hans Dieter Betz* u.a. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1228-1241, hier Sp. 1228.
45. So das Muster bei: *Massimo Leone*, Religious Conversion and Identity. The Semiotic Analysis of Texts, London u.a. 2004.

im Laufe des 18. Jahrhunderts befreit habe.[46] Frühneuzeitliche Identitäten waren vielfach gesellschaftlich »gebunden«,[47] waren in jedem Fall eher sozial »partizipativ«[48] und relational als um ein autonomes »Ich« zentriert. Sie konstituierten sich durch Machtbeziehungen[49] und Geschlechterdifferenzen ebenso wie durch soziale Unterschiede und regionale Verteilungen. Ein solcherart sozial gebundenes Selbst ist also für die Analyse frühneuzeitlicher Konversionen zu operationalisieren.

Der einleitende Beitrag von Detlef Pollack, der eine analytische Unterscheidung zwischen der Konversion als Glaubensänderung und den formalen Aspekten seiner sozialen Umsetzung trifft, entscheidet die terminologische Frage zwar auch zugunsten der Glaubensänderung, eröffnet aber gleichzeitig die Möglichkeit, mit der heuristischen Differenz und den vielfältigen Beziehungen zwischen beiden Phänomenen zu arbeiten. Erst die Zusammenschau von Bekehrung und Konfessionswechsel und ihre synthetische Behandlung unter dem Begriff der »Konversion« machen deutlich, daß in der Frühen Neuzeit gesellschaftsstrukturelle und individuelle Fragen letztlich untrennbar waren. Dies gilt für die Frühe Neuzeit in viel höherem Maße als für die Moderne, in der die Konversion vor allem eine private Angelegenheit darstellt. Wenn hier der Begriff der »Konversion« also auf die Ausprägung des Glaubenswechsels als Übergang von einer Konfession zu einer anderen festgelegt wird, dann ist auch die darin enthaltene Spannung zwischen einem nur formalen »Konfessionswechsel« und einer inneren »Bekehrung« immer mitzudenken. Sie kann nicht aufgehoben werden, sondern hat vielmehr als konstitutives Element des Begriffs zu gelten.

Die Autoren und Autorinnen des vorliegenden Bandes verorten sich innerhalb dieses Begriffspektrums durchaus unterschiedlich. Zum Beispiel nutzen Eric-Oliver Mader und Andreas Merzhäuser die vorgestellte heuristische Differenz

46. Vgl. nur: *Richard van Dülmen*, Die Entdeckung des Individuums, 1500-1800, Frankfurt a.M. 1997 sowie jüngst die monumentale Studie von *Jerrold Seigel*, The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century, Cambridge 2005; dagegen v.a.: *Roy Porter* (Hg.), Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present, London u.a. 1997; *Claudia Ulbrich, David Sabean*, Personenkonzepte in der frühen Neuzeit, in: *Claudia von Braunmühl* (Hg.), Etablierte Wissenschaft und feministische Theorie im Dialog, Berlin 2003, S. 99-112.
47. Vgl. hierzu v.a. *Natalie Zemon Davis*, Bindung und Freiheit. Die Grenzen des Selbst im Frankreich des 16. Jahrhunderts, in: *dies.*, Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers, Berlin 1986, S. 7-18.
48. Vgl. *Alois Hahn*, Partizipative Identitäten, in: *ders.*, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte, Frankfurt a.M. 2000, S. 13-79.
49. Vgl. hierzu z.B.: *David W. Sabean*, Production of the Self during the Age of Confessionalism, in: Central European History 29 (1996), S. 1-18.

zur detaillierten Analyse ihrer Fälle: Mader lotet an Hand seines Fallbeispiels aus, was über den Akt des Konfessionswechsels hinaus an religiöser Substanz aufzuweisen ist; und Merzhäuser zeigt auf, wie sich ausgangs des konfessionellen Zeitalters ein Bewußtsein für die Inkongruenzen von Konfessionalität und persönlicher Frömmigkeit herausbildete. Dagegen nimmt Nicole Grochowina das zeitgenössisch seltenere Auftreten des Begriffs »Konversion« gegenüber dem der »Bekehrung« zum Anlaß, letzterem als Quellenbegriff den Vorzug zu geben. Denn sie kann zeigen, daß der alltägliche Gang über die – mehr oder minder offenen – Konfessionsgrenzen mit dem Begriff der »Bekehrung« belegt wurde.

II. Übergreifende Fragestellungen

Die Entscheidung, dem Forschungsbegriff der Konversion seine Ambivalenz zwischen der religiösen Reorientierung eines Individuums und dem formalen Übergang zwischen christlichen Konfessionen zu belassen, generiert eine Reihe unterschiedlicher Fragestellungen:

Was sind Motive für Konversionen, was sind Argumente ihrer Rechtfertigung? Kann man sinnvollerweise überhaupt zwischen ihnen unterscheiden? Die Frage nach der »Authentizität« einer Bekehrung und nach den subjektiven religiösen Motiven stellt ein Forschungsproblem dar, das an die Fragen bereits der Zeitgenossen anknüpft: Denn in der Frühen Neuzeit waren Phänomene von individueller Bekehrung und institutionellem Zwang auf engste miteinander verbunden. Zugleich bildete Freiwilligkeit oder zumindest unterstellte Freiwilligkeit einen festen Bestandteil des semantischen Kontextes der Konversionen: Wenn auch aus gesellschaftsstrukturellen Gründen der formale Akt des Konfessionswechsels im konfessionellen Zeitalter häufig vorkam, war und blieb dieser doch verknüpft mit Diskursen, die Erwartungen an die aufrichtige religiöse Überzeugung des Konvertiten formulierten.

Zwischen dem Glauben des einzelnen und den Erwartungen der anderen, zwischen den Zwängen der Konfessionalisierung und ihrer individuellen Aneignung spannte sich also ein Raum von Erwartungen, Handlungen und Diskursen auf. Hieraus ergibt sich auch die Frage, welche – historisch variablen – Ansprüche an die »Authentizität« einer Konversion sich identifizieren lassen. Und damit verbunden: Welche kulturellen Zuschreibungen ranken sich um Konvertiten? Es ist ja bekannt, daß Konvertiten von ihren ehemaligen Glaubensgenossen gehaßt, von ihren neuen aber oft beargwöhnt wurden. Sie schienen ihnen eigentümliche Zwitterwesen zu sein, oder, wie Christina von Schweden sich ausdrückte: Sie seien wie Mulatten; weiße Haut, aber wollene Haare.[50] In wel-

50. *Susanna Åkerman*, Queen Christina of Sweden and her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine, Leiden u.a. 1991, S. 25.

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE

Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder, Matthias Pohlig

Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit

Paperback, Broschur, 564 Seiten, 15,0 x 22,5 cm
ISBN: 978-3-579-05761-3

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Dezember 2007

Die Vielschichtigkeit des Phänomens »Konversion«

Das Phänomen der Konversion öffnet den Blick auf die vielfältigen Ausprägungen frühneuzeitlicher Religiosität, Kultur und Gesellschaft. Die Aufsätze des vorliegenden Bandes stellen in systematischer Weise die Vielschichtigkeit des Phänomens »Konversion« im Kontext der christlichen Konfessionen der Frühen Neuzeit vor: Der alltägliche Glaubenswechsel aus pragmatischen Gründen steht neben der wohlüberlegten Konversion des Gelehrten, Konversion als politisch hochbrisanter Akt begegnet ebenso wie der juristisch umstrittene Glaubenswechsel von Kindern. Die Beiträge untersuchen das Phänomen der Konversion im Europa des 16. bis 18. Jahrhunderts in Hinblick auf drei Themenfelder: Religiöse Authentizität und Politik, Indifferenz und Radikalität, Ästhetische und rhetorische Strategien.

Der Titel im Katalog