

CHRISTENTUM IN EUROPA: DAS 17. JAHRHUNDERT

Andreas Holzem

1. Europa – das Reich – der Krieg

Der Ratsschreiber der kleinen Stadt Rottweil formulierte 1635 das Elend des Krieges als „Jammer, Elend und äußerste Not“. Kriegskontributionen und Winterquartiere, Zerstörungen und Brände, Hunger und Pest hatten schon die Hälfte der Bevölkerung getötet. Die Menschen seien, hielt er fest, „völlig ausgemergelt“; es sei „unmöglich, ihre herzerreißenden Schmerzen und Leiden zu erzählen“.¹ Die Bürgerinnen und Bürger von Rottweil verstanden sich nach den Konfessions- und Verfassungskämpfen der Reformationszeit als katholisch-kaiserliche Reichsstadt. Ihnen erklärten Geistlichkeit und Magistrat den Krieg als Zeichen des göttlichen Zorns über die Sünden des Volkes. Reue, Buße und Gelübde seien das Mittel, den Strafborn zu wenden. Die Kriegsnot sollte ihnen schließlich ein Marienwunder bescheren, das die Identität der Stadt bis heute prägt.

Es ist durchaus umstritten, ob der Dreißigjährige Krieg ein Religionskrieg war.² Seine Vielschichtigkeit ist ein zentrales Thema der Geschichtsschreibung: ein Krieg um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens von 1555,³ ein Krieg der böhmischen und der evangelischen Stände gegen das katholische Kaiserhaus, ein Krieg der europäischen Mächte um Einflusszonen, ein Staatenbildungs- und Staatenkrieg. Aber für die Bürger Rottweils und für viele einfache Menschen im Reich blieb die Religion von überragender Bedeutung. Beides gilt es zu beachten: die Struktur-, aber auch die Erfahrungsgeschichte dieses Krieges, der zur ‚Urkatastrophe‘ des 17. Jahrhunderts wurde.⁴ Insofern hatte dieser Krieg strukturgeschicht-

1 Holzem, Andreas, *Christentum in Deutschland. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, Paderborn u. a. 2015, 561.

2 Vgl. Burkhardt, Johannes, *Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 24/1997, 509–574. Holzem, Andreas, *Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges“*, in: Beyrau, Dietrich u. a. (Hrsg.), *Formen des Krieges*, Paderborn u. a. 2007, 371–413.

3 Vgl. Kaufmann, 307–309.

4 Vgl. Arndt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, Stuttgart 2009. Asch, Ronald G., *The Thirty Years War. The Holy Roman Empire and Europe, 1618–1648*, Basinstoke/London 1997. Kampmann, Christoph, *Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts*, Stuttgart 2008.

lich eine sehr europäische, erfahrungsgeschichtlich hingegen eine sehr deutsche Dimension.

1.1. Religion und Kriegsneigung in Europa

Weil die konfessionellen Gegensätze von Deutschland ausgegangen, längst aber kein deutsches Problem allein mehr waren, war die Religionsfrage europaweit von vornherein mit dem Problem der staatlichen Mächtehierarchie verbunden. „Die Aufrüstung der Konfessionsblöcke in Deutschland und Europa galt zugleich dem Kampf um die Konturen des neuen Mächteuropa.“⁵

1.1.1. Das Reich: Habsburg – Böhmen – Liga und Union

In den habsburgischen Erblanden herrschte unter dem Kaisertum Rudolfs II. (*1552, 1576–1612) die starke Neigung des Adels zu politischer Eigenständigkeit und konfessioneller Opposition fort. Auf dem Balkan flammten zwischen 1593 und 1606 die Türkenkriege wieder auf. Solidarität der Reichsfürsten und der Stände war nur durch Religionskonzessionen zu erreichen; evangelische Lebensformen waren nunmehr jahrzehntelang geduldet worden.⁶

Die Krise des Hauses Habsburg schwächte auch seine Rolle im Reich. Die Urteile des Reichshofrates als des neben dem Reichskammergericht höchsten Reichsgerichtes verdächtigten die evangelischen Stände zunehmend als einseitig. Zum Eklat kam es um den Fall der Reichsstadt Donauwörth und um den sogenannten Vier-Klöster-Streit. Der jeweilige Anlass war klein, die Wirkung gewaltig: Der Fall Donauwörth wurde zu einer schweren Belastung für die nachfolgenden Reichstage 1608 und 1613, der Streit um die Klostergüter legte das Reichskammergericht und damit das ständische Instrument der Reichsjustiz lahm. Zwei entscheidende Reichsinstitutionen schieden nunmehr für die Moderation der bereits sehr verhärteten Konflikte aus.⁷ Gleichzeitig vertiefte sich der Auslegungsstreit um den Augsburger Religionsfrieden: Ein neuer Wille zur Expansion seitens der Evangelischen stand einer neuen Entschiedenheit zum Rückgewinn bei den Katholiken gegenüber. 1608 schlossen sich eine Reihe evangelischer Stände unter dem Direktorium

5 Schilling, Heinz, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988, 406.

6 Vgl. Kaufmann 309–310.

7 Vgl. Gotthard, Axel, *Die Vorgeschichte des Dreißigjährigen Kriegs. Ursachen, Anlässe und Zuspitzungen*, in: Hartmann, Peter C./Schuller, Florian (Hrsg.), *Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche*, Regensburg 2010, 23–45.

der Kurpfalz zum Schutzbündnis der Union zusammen, 1609 folgte die katholische Liga. Eine neue Welle konfessioneller Publizistik befeuerte die Polarisierung.⁸

Die Regierungskrise der Habsburger verstärkte die Neigung der habsburgischen Kronländer (Böhmen, Mähren, Schlesien, Ober-/Niederlausitz), ihr Landesbewusstsein zu einem ‚Kronpatriotismus‘ auszubauen. 1609 musste Rudolf II. den böhmischen und schlesischen Ständen sogenannte Majestätsbriefe zugestehen (9.7. und 20.8.1609): Sie gestatteten Religionsfreiheit und den Aufbau einer evangelischen Kirchenorganisation. Aber es blieb unklar, wie weit sich diese Rechte erstrecken sollten. Nach dem Tod Rudolfs begannen die Habsburger klare gegenreformatorische Akzente zu setzen. Doch der böhmische Adel hatte längst Verbindungen zur Kurpfalz geknüpft, der wichtigsten reformierten Macht im Reich. Kurfürst Friedrich V. (1596–1632) verknüpfte das Anliegen der Böhmen mit einer anti-habsburgischen Politik im europäischen Maßstab: Auch Frankreich, England und die Generalstaaten der Niederlande mussten sich interessieren für das, was in Prag vor sich ging. Friedrich V. folgte damit einer seit der Mitte des 16. Jahrhunderts konstanten Linie der Pfälzer Politik: Internationale evangelische Solidarität, Anerkennung des Calvinismus, Freistellung weiterer Reformationen im Reich, Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts, Reformationsrecht für die Reichsstädte, Kampf gegen die vermeintliche Parteilichkeit des Kaisers, des Reichskammergerichts und des Reichshofrates sowie gegen die Jesuiten und die katholische Publizistik mit ihrer engen Auslegung des Religionsfriedens. Dieses Szenario war Bühne und Auftakt des großen Krieges.⁹

1.1.2. Spanien: Reconquista – katholisches Königtum – Inquisition

Eine zweite große Problemzone bildeten die in höchstem Maße konfessionspolitisch aufgeladenen Kämpfe Habsburg-Spaniens vor allem mit Frankreich und den Niederlanden; mit Frankreich um die Vorherrschaft in Europa, mit den Niederlanden um deren politische Unabhängigkeit und Religionsfreiheit. Spaniens Reconquista hatte seine Zugehörigkeit zum christlichen Europa einerseits befestigt. Andererseits schlug es einen katholisch-nationalistischen Kurs ein, der sich gegenüber den religionspolitischen Entwicklungen des 16. und 17. Jahrhunderts

⁸ Vgl. Kaufmann, Thomas, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur* (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 104), Tübingen 1998, 10–23. Leppin, Volker, „...das der Römische Antichrist offenbart und das helle Licht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet“ – Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617, in: Schilling, Heinz (Hrsg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007, 115–131.

⁹ Vgl. Evans, R. J. W./Thomas, T. V. (Hrsg.), *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Houndsmill/London 1991, 1–122.

vollkommen abschloss. An dieser Entwicklung war die Inquisition in einem hohen Maße beteiligt.¹⁰ Die Gleichsetzung von Nationalbewusstsein und Katholizismus bestimmte auch die Haltung, welche die führenden Kreise Spaniens zu den europäischen Reformationen einnahmen. In diesem Klima wurde die blühende Frömmigkeitslandschaft des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Spaniens gezielt ausgetrocknet.

Dies bestimmte die Haltung Spaniens am Vorabend des großen Krieges. Die spanischen Könige verstanden sich als Verteidiger des europäischen Katholizismus, verantwortlich für Sittlichkeit und Glaubensleben ihrer Länder. Eine in hohem Maße vom Königtum abhängige Kirche war über Bischofsbestellungen und Reformgesetzgebung, aber auch im Medium der Inquisition bestrebt, die Gesellschaft politisch und ideell zu binden und zu disziplinieren. Es war die europäische Dimension dieser Politik, welche die spanischen Habsburger zur äußersten Anstrengung, dann mehr und mehr auch zur Überanstrengung der Kräfte antrieb. Diplomatie und Kriege, weitgehend aus den Silber- und Goldvorkommen der ‚Neuen Welt‘ finanziert, zehrten durch die Rivalität mit Frankreich und England und durch den Kampf gegen die Niederlande immer mehr Substanz auf; bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Pyrenäenfrieden mit Frankreich 1659) musste Spanien seine europäische Führungsrolle an Frankreich abtreten.

1.1.3. Frankreich: Konfessioneller Bürgerkrieg – Machtpolitik jenseits des Konfessionellen

Frankreich unterschied sich religions- und mächtropolitisch in vielem von den übrigen europäischen Vormächten. Anders als in Deutschland, wo die Schwäche der Reichsinstitutionen und die Stärke der Territorien zu einem Konfessionskonflikt entlang der Grenzen der deutschen Länder führte, anders auch als in Spanien, in welchem Inquisition, Konformismus und religiös flankierter politischer Idealismus, trotz heftiger Konflikte, ein rein katholisches Land bewahrt hatten,¹¹ stürzte das Übergreifen des Protestantismus Frankreich in einen jahrzehntelangen Bürgerkrieg.¹² Die französischen Konfessionskriege sollten sich – als eine „Serie von Thronfolge- und Ständekriegen“¹³ – in Wellen bis in die 1620er Jahre hinziehen.

10 Vgl. Delgado 92–98.

11 Vgl. Delgado 129–130.

12 Vgl. Kaufmann 279–280.

13 Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt/M. 2009, 42. Vgl. Benedict, Philip, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600–85*, Aldershot/Burlington 2001. Schilling, Heinz, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn u. a. 2007, 424–435. Knecht, Robert J., *The French Wars of Religion, 1559–1598*, London 2010.

Im April 1598 bestätigte Heinrich IV. (*1553, 1589–1610) im Edikt von Nantes zwar den Katholizismus als französische Staatsreligion und begrenzte somit das weitere Wachstum der hugenottischen Partei, aber er gestand ihr Gewissensfreiheit und das Recht auf eigenen Gottesdienst zu. Öffentliche Ämter sollten ihnen nicht verweigert werden und paritätische Gerichtshöfe sollten Rechtsbeugung verhindern helfen. Geheime Zusatzartikel gewährten das Recht auf befestigte Sicherheitsplätze und eigene politische Organisationsstrukturen. Nur vorsichtiges Dissimulieren ermöglichte es den französischen Königen, nach einer Reihe politischer Morde und vier Jahrzehnten Bürgerkrieg so viel innenpolitischen Frieden herzustellen, dass sich die konfessionelle Koexistenz der katholischen Mehrheit und der protestantischen Minderheit als kulturell und wirtschaftlich fruchtbare Konkurrenz entfalten konnte. Das Königtum des Ediktes von Nantes sah sich nun als Schiedsrichter über den Religionsparteien, beanspruchte aber auch Titel wie „Schiedsrichter der Christenheit“, deren unverkennbar europäischer Anspruch zur Voraussetzung für das Selbstverständnis Frankreichs unter dem leitenden Minister Richelieu (1585–1642) werden sollte. Nach der Ermordung Heinrich IV. durch einen fanatischen Katholiken (1610) destabilisierte sich die innenpolitische Lage Frankreichs unter Ludwig XIII. (*1601, 1610–1643). Nach 1622 war Frankreich erneut Kriegsgebiet zwischen hugenottischen und königlichen Truppen. Militante beider Seiten fügten, wo sie dominierten, der jeweils anderen Konfession schwere Schäden und Demütigungen zu. Seit Richelieu 1624 Mitglied des Kronrats geworden war, dominierte er die königliche Politik; 1624 bis 1628 wurde La Rochelle als Hugenottenfestung belagert und am Ende zur Kapitulation gezwungen. Der „Gnadenfriede von Alès“ (27.6.1629) und das Edikt von Nîmes (1629) bestätigten zwar die religiösen Zugeständnisse des Ediktes von Nantes, suspendierten aber alle politischen Privilegien (Sicherheitsplätze, politisches Versammlungsrecht).

Daher wurde für die Haltung Frankreichs im Dreißigjährigen Krieg bestimmend, dass sich nach dem Ende des konfessionellen Bürgerkrieges in Paris die Partei der ‚*Politiques*‘ durchgesetzt hatte, gegen den rigiden tridentinisch-prospanischen Konfessionalismus, der die Hugenottenkriege lange genährt hatte. Nach der Beendigung der innenpolitischen Auseinandersetzungen auf die europäische Bühne zurückgekehrt, entschied das nun rasch wieder mächtige katholische Land unter der Führung der Kardinäle Richelieu und Mazarin (1602–1661) nicht mehr konfessions-, sondern machtpolitisch. Es wandte sich, zunächst nur durch seine Bündnispolitik mit den deutschen Protestanten und durch militärische Subsidienzahlungen, später dann mit einer direkten militärischen Intervention gegen den habsburgischen Machtblock in seinem Süden, Westen und Norden und gegen das Erstarken des katholischen Kaisertums im durch den Konfessionskrieg erschütterten Deutschen Reich.

1.1.4. Die Niederlande: Calvinismus – überseeische Expansion – politische Emanzipation

In den Niederlanden expandierten seit der Mitte des 15. Jahrhunderts Handel und Wirtschaft, die Städte wuchsen an Einwohnerzahlen und politischem Gewicht. Eine zunehmend mündige Bürgerschaft förderte den Ausbau der Bildungseinrichtungen (Stadtschulen, Lateinschulen und Universitäten). An dieser Bildungsexpansion waren in vielen Städten die der *Devotio moderna* verpflichteten ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘ beteiligt; ein christlich-biblischer Humanismus prägte den Unterricht und damit das gesamte geistige Klima. Die Reformation fand in den Niederlanden vor allem in ihrer oberdeutschen, zwinglianisch-calvinistischen Gestalt Eingang, und die Entscheidung für den Konfessionswechsel stand in engem Zusammenhang mit der Opposition gegen die Zentralisierungsbestrebungen der spanischen Habsburger. Der Widerstand richtete sich einerseits gegen die rigorose Durchsetzung eines als fremd und übergestülpt empfundenen politischen Systems zentralisierter Verwaltung, Rechtsprechung und Steuererhebung. Andererseits aber löste ebenso die unversöhnliche Inquisition gegen Täufer und Calvinisten zunehmenden Unmut aus. Die niederländischen Provinzen und sozialen Gruppen vor allem des Nordens – ansonsten keineswegs homogenen Traditionen und Interessen verpflichtet – fanden sich zunehmend zu einer Opposition zusammen.¹⁴

In den Kämpfen mit den Spaniern kristallisierten sich so zwei getrennte Staatenbildungen heraus: im Süden eine bleibend spanische, katholische Landesherrschaft, im Norden hingegen die als Staatenbund verfasste Republik der Vereinigten Provinzen, in der trotz der tatsächlich multikonfessionellen Struktur die niederdeutsch-reformierte Kirche als einzige den Status einer Öffentlichkeitskirche erlangte. In den Provinzialbehörden und städtischen Magistraten blieben die humanistischen Ideen individueller Religionswahl und Gewissensfreiheit dauerhaft einflussreich. Auf diese Weise entstand eine plurale Gesellschaft, in der die reformierte Kirche privilegiert war, ohne zur ausschließlichen Staatskirche zu werden. Die in der reformierten Kirche ausgebrochenen dogmatischen Auseinandersetzungen führten zwar 1618–1619 auf der Dordrechter Synode zu ihrer Spaltung, ein religiöser Bürgerkrieg oder ein Zerfall der Vereinigten Provinzen konnten aber vermieden werden. Staat, Gesellschaft und Wirtschaft konsolidierten sich ebenso wie das bleibend aufgefächerte religiöse Spektrum.

1609 konnten die nördlichen Provinzen einen zwölfjährigen Waffenstillstand mit den Spaniern schließen. Sie nutzten ihn, um fern vom europäischen Schauplatz die spanischen und portugiesischen Kolonien für ihre „Ostindische Kompanie“ zu erobern. Die Auseinandersetzungen Spaniens mit Frankreich und England hatten die spanische Vormachtstellung zur See dauerhaft in Frage gestellt und mit

14 Vgl. Kaufmann 274–281.

dem Untergang der spanischen Armada (bereits 1588) den Holländern Gelegenheit gegeben, auf Kosten der Spanier Handel und Schifffahrt auszubauen. Als daher nach 1621 der spanisch-niederländische Krieg als Teil des Dreißigjährigen Krieges fortgesetzt wurde, handelte es sich nicht mehr um einen auch religiös motivierten Unabhängigkeitskrieg, sondern um das „Ringens zweier europäischer Großmächte um politische und kommerzielle Einflusszonen in Europa und Übersee“.¹⁵

1.1.5. Der Ostseeraum: Konfessionelle Identitätsbildung – Kampf um das „Mare balticum“

Der Ostseeraum entwickelte sich gleichzeitig zu einem Konfliktherd, der für Verlauf und Ausgang des Dreißigjährigen Krieges von enormer Bedeutung werden sollte. Das ‚*Dominium maris baltici*‘ berührte unmittelbar die politischen, strategischen und wirtschaftlichen Interessen Dänemarks, Schwedens, Polens und Russlands.¹⁶ Dänemark war ein klar lutherisch gebundener Machtfaktor, der den norddeutschen Protestantismus verteidigte, sich damit aber auch den norddeutschen Raum als politische Einflusszone zu sichern versuchte. Insofern war Dänemark in den sich anbahnenden Auseinandersetzungen zwischen protestantischer Union und katholischer Liga bereits Partei. Schweden, in steter Konkurrenz mit der einstweiligen Vormachtstellung Dänemarks, stand gegen Ende des 16. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen einer in Polen regierenden katholischen und einer im schwedischen Mutterland einflussreichen lutherisch-orthodoxen Linie des Hauses Wasa. Als Sigismund III. Wasa, König von Polen (*1566, 1587–1632) 1592 auch in Schweden die tridentinische Liturgie einzuführen und die Jesuiten zuzulassen versuchte, wies der Herzog Karl von Södermannland (1550–1611) diese Intervention in die Religionsautonomie der schwedischen Lande entschieden zurück, verbannte Jesuiten und katholische Priester und wurde im Gefolge der Auseinandersetzungen 1604 vom Reichstag gegen die katholisch-polnische Linie des Hauses Wasa zum König von Schweden gewählt. Zwischen Polen und Schweden entstand also gleichzeitig ein dynastischer wie konfessioneller Aushandlungsbedarf, obwohl die habsburgische Bündnispolitik noch auf eine große ostmitteleuropäische katholische Einflusszone von den habsburgischen Erblanden über Böhmen und Polen bis hinauf nach Skandinavien und ins Baltikum hinzuwirken versucht hatte. Schweden trat in den großen europäischen Krieg ein, als im Verlauf des deutschen Konfessionskrieges die Kaisermacht in den Norden Deutschlands vordrang, Schweden die

¹⁵ Schilling, Aufbruch, 409. Vgl. Schilling, Konfessionalisierung, 435–448, 538–546.

¹⁶ Vgl. Asche, Matthias/Schindling, Anton (Hrsg.), Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1600, Münster 2003.

kontinentale Gegenküste streitig zu machen und zudem die antischwedische polnische Politik zu unterstützen schien. Auch der Kriegseintritt Schwedens also, wie der Dänemarks und der westeuropäischen Mächte, war in einer komplexen Gemengelage aus Religionspolitik und Machtinteresse vorstrukturiert.

1.2. Die „Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit“

Der Faktor Religion nahm mithin auf die „Friedlosigkeit der frühen Neuzeit“¹⁷ in einer dreifachen Weise Einfluss: Ein erstes wesentliches Moment liegt darin, dass es nachreformatorisch unmöglich wurde, Idee und Anspruch der christlichen Universalmonarchie in politisches Handeln zu übersetzen, ohne Kriege und Bürgerkriege auszulösen. Der Gedanke der *Monarchia universalis* war in der Vorstellung der Abfolge der weltgeschichtlichen Epochen und der Weltreiche zwar vornehmlich ein Bestimmungsmoment weltlicher Herrschaft, er hatte sich aber unter Karl V. (*1599, 1519–1556, †1558) und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter den verschiedenen Linien des Hauses Habsburg auf der Machtachse Wien – Madrid intensiv mit dem Gedanken des Kampfes gegen die Häretiker verbunden. Gleichzeitig wurde den Habsburgern dieser Anspruch auch im unverkennbaren Universalismus des französischen Königtums streitig gemacht.

Gegen die Idee der Universalmonarchie machten auch die Reichsstände mobil. Sie pochten auf ‚teutsche Libertät‘. Die evangelischen Fürsten fürchteten zudem um ihre neu entstandenen Konfessionskirchen; Konkurrenz und Bedrohungsängste schürten den Widerstandswillen. Alle Beteiligten betrachteten sich selbst als Verteidiger und Schützer der wahren Kirche und des überlieferten Evangeliums, und darum sahen sie ihre Politik eng an den Willen Gottes gebunden. Das universale christlich-abendländische, und darin religiös-politische Bezugssystem der europäischen Welt musste zum Krieg führen, als diese in Nationen und Konfessionen zerbrach; beide Momente wirkten wechselseitig verstärkend.

Die Rolle der Religion konnte zweitens auch deshalb so bedeutsam werden, weil der frühneuzeitliche Staat im Vergleich mit modernen Staaten strukturell noch unfertig war und sich daher in einem hohen Maß der Religion bediente, um sich selbst innerlich zu festigen und in seiner Bindung an die transzendenten Mächte zu legitimieren. „Wenn die noch unfertigen werdenden Staaten zu ihrer Legitimation und Organisation auf die Konfession angewiesen blieben, so handelten sie sich damit auch das Problem der strukturellen Intoleranz der frühen Neuzeit ein. Was sie nach innen festigte, machte sie nach außen aggressiv.“¹⁸ Das Reformationsjubiläum von 1617 und das hundertjährige Jubiläum der

17 Vgl. Burkhardt, *Friedlosigkeit*, 509–574.

18 Burkhardt, *Krieg*, 143.

Confessio Augustana von 1630 zeigten in protestantischen Propagandaschriften und katholischen Gegenschriften, wie virulent der religiöse Gegensatz für das Selbstverständnis der kontrastierenden deutschen Öffentlichkeiten nach wie vor war. Allerdings lassen sich nicht alle Ereignisse dieses Krieges konfessionell verstehen, etwa der Eintritt des katholischen Frankreich gegen das katholische Habsburg und die Liga. Auch die protestantischen Reichsstände verhielten sich nicht einheitlich entlang der Bekenntnisgrenzen. Nicht zuletzt bedeutete Kriegserfahrung für die geschundenen Landstriche und Städte auch die bittere Einsicht, dass die Härten und Zumutungen durch Freund und Feind im Grunde nicht zu unterscheiden waren.

Denn drittens hat sich für einzelne politische Führungsgestalten und ihre Beichtväter oder Hofprediger gezeigt, dass sie den Krieg als geradezu ‚heiligen Krieg‘ verstanden. Bis in die allerletzten Kriegstage hinein sind nicht nur bei Jesuitenzöglingen der Reichskirche, sondern auch unter den protestantischen Vormächten „providenzielles Selbstverständnis“ und „konfessionspolitisches Vorkämpfertum“¹⁹ zu beobachten. Weil Religion und Kirche mit der Entwicklung von Staat und Gesellschaft unlöslich verzahnt worden waren, trug die Religion zur ‚prinzipiellen‘ und erbitterten Härte und zur langwährenden Unfähigkeit, den Krieg zu beenden, nicht unerheblich bei. Aber auch das war nur eine Seite der Medaille. Denn die *hardliner*-Position blieb zum Schluss nur noch denen eine Option, die nichts zu entscheiden hatten, weil ihnen im großen Ringen der 1640er Jahre alle konkreten Machtmittel längst bis zu völliger Ohnmacht aus der Hand genommen waren.

1.3. Verlauf und Phasen des Krieges

Initialzündung für den großen Krieg wurden die gegensätzlichen Interpretationen des kaiserlichen Majestätsbriefes von 1609. Kaiser Ferdinand II. (*1578, 1619–1637), seit 1617 böhmischer König, hatte seine Residenz nach Wien zurückverlegt und auf der Prager Burg Statthalter eingesetzt. Diese ließen, den Majestätsbrief von 1609 eng auslegend, evangelische Kirchen abreißen, die auf katholischem Kirchengrund errichtet worden waren. Eine radikale Gruppe von Ständevertretern nahm das zum Anlass für einen Aufstand mit klaren Zielen: Emanzipation des eidlich gebundenen Wahlkönigtums von den Habsburgern, Verdrängung des Katholizismus. Keineswegs im spontanen Tumult, sondern in einer geplanten Aktion revoltierten Vertreter des böhmischen Adels. Sie verlasen ein gegen die kaiserlichen Statthalter vorformuliertes Urteil und stürzten sie aus dem Fenster des Prager Hradschin in die Tiefe – eine historisch berühmte Szene mit den schrecklichsten

¹⁹ Burkhardt, Krieg, 136.

Folgen (23.5.1618). Das endlose Leid des Kriegsgeschehens, welches sich daraus entwickelte, wird derzeit im Wesentlichen in vier Phasen unterschiedlichen Charakters unterteilt.

1.3.1. Böhmisches-pfälzischer Krieg

Den böhmisch-pfälzischen Krieg (1618–1623) führten Kaiser Ferdinand II. und Maximilian I. von Bayern (1573–1651) als Führer der katholischen Liga und Exponenten des tridentinischen Katholizismus. Denn die Stände der Wenzelskrone hatten eine gegen Habsburg gerichtete *Confoederatio Bohemica* geschworen (31.7.1619) und den europäisch vernetzten Calvinisten und Führer der protestantischen Union, Friedrich V. von der Pfalz, zum König gewählt. Die evangelischen Höfe konnten nicht zu einer geschlossenen Stellungnahme finden. Einige betonten vehement, hier gehe es um Glauben und Religion gegen die widerchristlichen Mächte. Andere sahen eine große Gefahr für Ordnung und Frieden des Reiches heraufziehen. Hier stand nicht heißer Religionsfundamentalismus gegen kühle Staatsraison. Vielmehr ließen sich unterschiedliche Verknüpfungen von Politik und Religion nicht mehr in Einklang bringen. Für die Katholiken war der Krieg in Böhmen beides zugleich: Exekution des Reichsrechts und Krieg um die Religion. Für die Evangelischen war er entweder das eine oder das andere.

Als Friedrich sich an die Spitze der böhmischen Adelsrepublik stellen ließ, entsprach deren militärisches und politisches Gewicht ihrem religiösen Befreiungsanspruch nicht: Friedrich V. wurde in der Schlacht am Weißen Berg (8.11.1620) mit einem Schlag beseitigt; der ‚Winterkönig‘ floh in die Niederlande. Die katholische Restauration in Böhmen wurde ein Strafgericht bislang kaum gekanntes Ausmaßes: mit Hinrichtungen, Enteignungen und Auswanderung. Die vernichtete tschechische Nobilität wurde durch landfremde Geschlechter ersetzt. Einer der Hauptprofitierenden war der nunmehrige kaiserliche Kommandant Albrecht von Wallenstein (1583–1630), der als junger Mann zum Katholizismus konvertiert war, die Nähe des zukünftigen Kaisers gesucht hatte und für dessen Krieg gegen die böhmischen Adelslande hohe Vorschüsse leistete. Spanisch-habsburgische- und Liga-Heere unter Johann Graf von Tilly (1559–1632) besiegten in kurzer Zeit nicht nur die kurpfälzischen Stammlande, sondern agierten auch in Nordwestdeutschland gegen plündernde Söldnerführer. Maximilian von Bayern erhielt als Gegenleistung für sein Engagement die Kurwürde der besiegten Pfalz. Gleichzeitig wurden schon jetzt die europäischen Ausweitungen des Konflikts sichtbar: Der 1609 geschlossene Waffenstillstand zwischen Spanien und der niederländischen Republik war 1621 ausgelaufen; um die Expansion der niederländischen Handels- und Kolonialmacht einzudämmen, benötigte Spanien die Kurpfalz als Korridor zu seinen flandrischen Besitzungen. Dies wiederum musste über kurz oder lang Frankreich auf den Plan rufen.

1.3.2. Dänisch-niedersächsischer Krieg

Die zweite große Phase der Auseinandersetzungen begann mit dem dänisch-niedersächsischen Krieg (1625–1629). Der dänisch-norwegische König Christian IV. (*1577, 1588–1648), als Herzog von Schleswig und Holstein gleichzeitig deutscher Reichsfürst, betrachtete die norddeutschen Bistümer Bremen und Verden als Versorgungsbasis für seine Söhne und suchte daher deren Verbleib beim Protestantismus zu sichern, indem er eigene Truppen aufstellte und die in Westfalen operierenden Kontingente Tillys bedrängte. Kaiserliche und ligistische Truppen unter Wallenstein und Tilly besetzten daraufhin ganz Norddeutschland und damit einen gewichtigen Teil der protestantischen Territorien.

Der Kaiser, durch diese militärischen Erfolge auf dem Höhepunkt seiner Macht, wurde von den geistlichen Kurfürsten und dem Bayernherzog 1629 zum Erlass des sogenannten ‚Restitutionsediktes‘ gedrängt. Als strikt katholische Interpretation des Augsburger Religionsfriedens deklarierte das Edikt daher ein rein kaiserliches Auslegungsrecht des Vertrages von 1555: Die Erzbistümer Bremen und Magdeburg, sieben weitere norddeutsche Bistümer und etwa fünfhundert landsässige Klöster, seit 1552 evangelisch geworden, standen zur katholischen Restitution an. Zudem gelte der Religionsfrieden nur für die Anhänger der *Confessio Augustana invariata*, also die Lutheraner;²⁰ Calvinisten wurden als Ketzer, denen die Acht drohte, reichsrechtlich vereindeutigt. Drittens wurde das Bestreben der Protestanten, vom Augsburger Frieden zu einer gänzlichen Freistellung des Bekenntnisses voranzuschreiten, ins Gegenteil verkehrt. Die *Declaratio Ferdinanda*, eine stets umstrittene Nebenerklärung zum Augsburger Religionsfrieden,²¹ sollte nun nicht mehr gelten. Das bedeutete konkret: Geistliche Territorien konnten zwar aufgrund des geistlichen Vorbehalts nicht evangelisch werden, aber den geistlichen Reichsfürsten wurde umgekehrt ein *ius reformandi* für evangelische Städte und Ritterschaften ihres Territoriums zugebilligt. Das Restitutionsedikt folgte – immerhin – nicht den katholischen Maximalisten. Dennoch war es für die Evangelischen ein Affront: Die Schärfe seiner Durchführung durch kaiserliche Kommissare und ligistische Truppen, die den Kaiser zum ‚Meister von Teutschland‘ zu erheben schien, verspielte letzte Friedenschancen, die noch ohne gewaltsame Einwirkungen anderer europäischer Mächte möglich gewesen wären. Die Lutheraner forderten nun den äußersten Einsatz für das in Bedrängnis geratene Gottesvolk: einen „Krieg des Herrn“ und darin den „Anfang vom Ende der Geschichte, die apokalyptische Schlacht zwischen den Kindern des Lichts und den Mächten der Finsternis“.²²

20 Vgl. Kaufmann 304.

21 Vgl. Kaufmann 303.

22 Kaufmann, Thomas, *Lutherische Predigt im Krieg und zum Friedensschluß*, in: Bußmann, Klaus/Schilling, Heinz (Hrsg.), *1648 – Krieg und Frieden in Europa*, Textbd. I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, Münster – Osnabrück 1998, 245–250, 249.

Die kurzzeitige Vormachtstellung des Kaisers und der katholischen Reichsstände wurde jedoch von diesen selbst unterminiert: Sie erzwangen die Entlassung Wallensteins als militärischen Träger der Kaisermacht. Sie ertrugen seinen Aufstieg zum Reichsfürsten nicht; seine Heere beuteten auch Land und Leute der Katholiken aus; eine so gewaltige Militärmacht in der Hand des Kaisers konnte die ganze Reichsverfassung zugunsten einer Zentralmonarchie aushebeln. Die tatsächlichen Absichten Ferdinands waren damit allerdings ganz verfehlt. Ihm ging es – im Rahmen der Reichsverfassung, nicht gegen sie – vielmehr um eine „intensivere Verpflichtung der Kurfürsten auf die kaiserliche Politik“ durch eine „Readjustierung der Gewichtsverteilung zwischen Kaiser und Reich“, keineswegs um den „Versuch einer autonomen Kaiserpolitik auf der Grundlage seiner militärischen Machtmittel, ohne Rücksicht auf Reichsverfassung und Herkommen.“²³ Flexible Vermittlung war ihm wichtiger als ein ambitionierter „Reichsabsolutismus“. Auf dem Höhepunkt des katholischen Einflussgewinns zwang man den Kaiser, seinen erfolgreichsten Feldherrn zu entlassen, seine Truppen drastisch zu reduzieren und der katholischen Liga zu unterstellen (Regensburger Kurfürstentag, 3.7.–12.11.1630).

1.3.3. Schwedischer Krieg

Kurz darauf, 1630, begann mit der Landung Gustav II. Adolfs von Schweden (*1594, 1611–1632) in Pommern die schwedische Phase des Krieges (1630–1635). Die Forschung hat vorrangig hier die Zäsur gesehen: Religiöse Motivationen, Strategien und Legitimationen seien zwar erhalten geblieben, die vergleichsweise klaren konfessionellen Konfliktlinien hätten aber begonnen, sich mehr und mehr zu verwischen. Denn die ureigenen Interessen Gustav Adolfs waren zunächst begrenzt: Sie richteten sich gegen den Konkurrenten Dänemark und wollten die Vorherrschaft Schwedens im Ostseeraum sichern, die durch die norddeutsche Expansion der Kaiserlichen bedroht war. Gleichzeitig konnte sich Gustav Adolf von den protestantischen Ständen des Reiches als lutherischer Glaubensheld und als Retter des Evangeliums feiern lassen, dem Gott selbst Sieg um Sieg schenkte. Der französischen Diplomatie hingegen präsentierte er sich nicht als Glaubenskrieger, sondern als Gegner Habsburgs und Verteidiger der deutschen Fürstenlibertät. Darum unterstützte Richelieu die Schweden mit üppigen Subsidienzahlungen, ließ sich aber gleichzeitig zusichern, dass in allen eroberten Gebieten die katholische Religion nicht angetastet werden sollte (Vertrag von Bärwalde, 23.1.1631). So konnte man sich in Rom als katholische Schutzmacht präsentieren, gleichzeitig ureigene Ziele verfolgen und diplomatische Verbindungen gegen den ‚kaiserlichen Absolutismus‘

23 Brockmann, Thomas, *Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg*, Paderborn u. a. 2011, 453; vgl. 447–463.

nicht nur mit den protestantischen Ständen im Reich, sondern selbst mit Bayern knüpfen. Der schwedische Kriegseintritt beendete die Vormachtstellung der Katholischen aus der ersten und zweiten Phase des Krieges. Das alles spräche dafür, dass der Konfessionskrieg hier beendet war. Doch es hängt viel davon ab, ob man auf die im Nachhinein sichtbar werdenden Strukturen oder auf die real wirksamen Einstellungen der Akteure schaut.²⁴ Denn mindestens im Reich setzte sich gerade bei ihnen die Auffassung fest, dass der Krieg um die Religion nun erst richtig begonnen habe.

Die schwedischen Operationen richteten sich zunächst auf ihre norddeutschen Interessensgebiete, dann aber eindeutig gegen die Reichskirche und Bayern (Schlacht bei Breitenfeld, 17.9.1631). Diese Entwicklung war den Zeitgenossen auch ein religiöses Fanal: demonstrative Beseitigung katholischer Eliten, entehrende Enteignung und Plünderung, Zerstörung heiliger Gräber. Wie die katholische Dominanz vorher folgte das einem klaren Zeichensystem: Schweden kämpfte nun für eine Umgestaltung des Reiches im Sinne der protestantischen Auslegung des Religionsfriedens. Mindestens ging es um eine Schwächung der Reichskirche, um die Beseitigung des geistlichen Vorbehalts, um die völlige Freistellung des Bekenntnisses zugunsten der evangelischen Partei, und darüber hinaus, wenn erreichbar, um einen Sieg gegen Österreich und den Anfang eines evangelischen Kaisertums. So hoch flogen die Erwartungen – so tief gründeten die Ängste. Im evangelischen Lager kannte die Gustav-Adolf-Verehrung keine Grenzen mehr; seine Siege waren „Gottes Werk“, den Großtaten der Könige des Alten Testaments vergleichbar.²⁵ Der „Löwe aus Mitternacht“, der „nordische König“, der Sieger über das Papsttum und neue Kaiser – alle diese heilsgeschichtlichen Phantasien „einten den Protestantismus wie nichts und niemand vorher.“ Beide Konfessionsparteien schwankten zwischen vorsichtiger Kompromiss- und forcierter Kriegsbereitschaft, aber zunächst konnten sich hier wie dort die Hardliner durchsetzen. Bislang neutrale und reichsloyale Reichsstände wie Kursachsen wurden dadurch an die Seite des Schwedenkönigs gedrängt. Es scheint, dass der Krieg gerade jetzt, als er sich strukturell internationalisierte, für die Akteure im Reich in einer neuen Endgültigkeit „den Charakter einer religiösen Auseinandersetzung angenommen“ hatte, und dass es „in beiden Konfessionslagern gute politische wie theologische Gründe gab,

24 Vgl. Holzem, Andreas, Religion und Kriegserfahrungen. Christentum und Judentum des Westens in der Neuzeit, in: Schild, Georg/Beyrau, Dietrich (Hrsg.), Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit, Paderborn u. a. 2009, 135–178. Holzem, Andreas, Barockscholastik in der Predigt. Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung, in: Ders. (Hrsg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u. a. 2009, 553–595. Benedict, Philip, Religion and Politics in Europe, 1500–1700, in: Greyertz, Kaspar von/Siebenhüner, Kim (Hrsg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800), Göttingen 2006, 155–173.

25 Kaufmann, Krieg, 57; die folgenden Zitate ebd., 58, 60.

die eine Fortsetzung des Krieges rechtfertigten.“²⁶ Darum drehte sich das Kriegsrad der *Fortuna* unberechenbar weiter: Tod Tillys (30.4.1632), Restituierung Wallensteins, Tod Gustav Adolfs (16.11.1632), Ermordung Wallensteins (25.2.1634), Schlacht bei Nördlingen (6.9.1634) usw.

1.3.4. Schwedisch-französischer Krieg

In der letzten Phase (1635–1648), die bei allen Strukturierungsproblemen der internationalen Beziehungen als schwedisch-französischer Krieg auf den Begriff gebracht wird, griff Frankreich im Bündnis mit den niederländischen Generalstaaten seinerseits mit eigenen Truppen in den Krieg ein. Beiden Partnern ging es dabei weniger um Wien als um Madrid, also um die spanische Position zwischen Frankreich, dem Reich und den Niederlanden. Frankreich warb offen für einen Abfall der katholischen geistlichen Kurfürsten und Fürsten vom Kaiser. Sie sollten sich mit Unterstützung Frankreichs mit Kursachsen und anderen protestantischen Vordereinständen aussöhnen; dann würden sich die Aktivitäten der Schweden ganz auf Habsburg konzentrieren; der Krieg verlöre seinen konfessionellen Charakter. Aber Schweden ließ sich auf solche pragmatischen Ziele längst nicht mehr festlegen; man wollte der Reichskirche die eigenen Bedingungen diktieren. Diese Haltung zwang die Katholiken wieder zusammen und an die Seite Ferdinands und Maximilians.

Gleichzeitig vollzog sich ein weitreichender geistesgeschichtlicher Wandel, dem für die Neuzeit bis um 1800 eine kaum zu überschätzende verfassungs-, staats- und politikgeschichtliche Bedeutung zukam. In den Schrecken des Krieges löste sich die Allianz von Politik und Religion mehr und mehr auf. Die schiere Erschöpfung machte sich allenthalben geltend und trug zu der Einsicht bei, dass maximale Kriegsziele für niemanden mehr zu erreichen waren.²⁷ Im Frieden von Prag (30.5.1635) versuchte der Kaiser, die Verheerungen des Krieges durch eine Überwindung des politischen Konfessionalismus einzudämmen. Schon der Prager Frieden enthielt wesentliche Strukturelemente der späteren Reichsverfassungsordnung von 1648, auch wenn dem Calvinismus die Anerkennung zunächst weiterhin versagt blieb.

Diese internationale Konstellation bestimmte mit wechselndem Schlachten- glück und ungeheurem Zerstörungspotenzial den Kriegsverlauf bis zum Ende; nun ging der bis dahin stark von religiösen Motiven und Legitimationen geprägte

26 Brendle, Franz, *Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629–1647*, Münster 2011, 271.

27 Vgl. Asche, Matthias/Schindling, Anton (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster 2001. Berg, Holger, *Military Occupation under the Eyes of the Lord. Studies in Erfurt during the Thirty Years War*, Göttingen 2010, 133–271.

Kampf in eine Auseinandersetzung um die Rangordnung im sich bildenden europäischen Staatensystem über. Obwohl der Ausgang des Krieges in einem relativen Gleichgewicht der Mächte längst absehbar war, sollte sich die Umsetzung dieser Einsicht in einen Friedensschluss bis 1648 verzögern; mehrfach gerieten die katholischen Vormächte Bayern und Habsburg in dieser letzten Phase in schwerste Bedrängnis. So musste sich der endgültige Friede pragmatischen Maximen fügen, in denen es für Maximalforderungen keinen Spielraum mehr gab.

1.5. Der Westfälische Frieden

Obwohl auf den Schlachtfeldern und in den Quartieren, oft jenseits konfessioneller Zurechenbarkeit, Unversöhnlichkeit und Grausamkeit regierten, verschwanden Friedenssehnsucht und Friedenswille nie völlig; Elemente und Institutionen der Befriedung wurden bewahrt oder wiederentdeckt. Das Befriedungspotenzial des politischen Diskurses lag vor allem darin begründet, dass das mittelalterliche Ketzerrecht zur offiziellen Begründung politischer und militärischer Handlungen schon im 16. Jahrhundert nicht mehr getaugt hatte. Weil die konfessionellen Gegensätze in der politisch-rechtlichen Argumentation in der Regel „dissimuliert“ und als „Rechtskonflikte unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage“ behandelt wurden, blieben die Instrumente des Reichsrechts einer „Konsensstrategie zwischen Katholiken und Protestanten“ zugänglich, obwohl Motive und Ziele mit diesen Bekundungen keineswegs übereinstimmen mussten.²⁸ Zudem hatte die Loyalität wichtiger evangelischer Reichsstände gegenüber Reich und Kaiser den totalen Antagonismus ebenso begrenzt wie das im Prager Frieden deutlich werdende Zusammengehörigkeitsgefühl der Reichsstände insgesamt. Gruppenbindungen und ihre Loyalitäten hatten auch um des politischen Pragmatismus willen nie völlig aufgehört zu existieren. Außerdem gab es einen konfessionsübergreifend wirksamen Fundus gemeinsamer Ideen von christlicher Brüderlichkeit und Friedenspflicht, von humanistischer Verpflichtung, für die Wohlfahrt von Land und Menschen beizutragen. Selbst Anfänge eines ‚deutschen‘ Patriotismus gegen die fremden europäischen Mächte auf Reichsgebiet begannen sich auszuwirken. Nicht zuletzt war die Suche nach dem Frieden auch „eine Frage von militärischer und finanzieller Erschöpfung oder klugem politischem Kalkül“; so standen spätestens seit 1643 intensive diplomatische Friedensbemühungen und unerbittliche Fortsetzung der Kriegshandlungen nebeneinander. Alles dies führte zu verstärkten Anstrengungen, mittels der Reichsjustiz ein tendenziell religionsneutrales Friedensinstrument zu entwerfen.

²⁸ Asche/Schindling, Strafgericht, 28. Das folgende Zitat ebd., 33.

Der 1643 zaghaft eröffnete Friedenskongress in Münster und Osnabrück stand als glänzendes gesellschaftliches Dauerereignis in hartem Kontrast zu den fortdauernden Kriegshandlungen.²⁹ Das in Jahrzehnten des Krieges mit Frankreich und den Niederlanden erschöpfte Spanien schloss am 8. Januar 1647 mit den Generalstaaten Frieden auf der Basis der Anerkennung ihrer Souveränität, um diese aus dem Bündnissystem mit den Franzosen herauszulösen. Erst am 6. August 1648, nach weiteren leidvollen Zusammenstößen zwischen dem Kaiser, den Bayern und den Schweden, konnte in Osnabrück der Gesamtfriede bekräftigt werden. Der Westfälische Friede ist vornehmlich in drei Dimensionen zu beschreiben: als Ergebnis eines gesamteuropäischen Friedenskongresses, eines deutschen Verfassungskongresses und einer Befriedung der Religionsparteien.

In europäischer Perspektive besiegelte der Westfälische Friede das Auseinander-treten der österreichischen und spanischen Habsburger. Spanien büßte seinen Status als europäische Vor- und globale Seemacht ein, und Österreich orientierte sich vom Westen weg nach Ostmitteleuropa. Für Frankreich entstand hier die Grundlage seiner späteren Expansions- und Vormachtpolitik in Richtung der Rheingrenze. Schweden erreichte mit der Fortführung der deutschen Fürstenlibertät, den Territorialgewinnen an der Ostsee und hohen Entschädigungen ebenfalls seine Kriegsziele. Die Niederlande schieden endgültig aus dem Reich aus, um in einem ‚goldenen Zeitalter‘ zu einer Großmacht der wirtschaftlichen Expansion, der wissenschaftlichen und literarischen Kultur und der bildenden Künste aufzusteigen. Die Idee der europäischen Universalmonarchie trat zurück zugunsten eines stets neu auszubalancierenden Gleichgewichts der Mächte. Religiöse Gegensätze wurden aus dem Katalog gerechter Kriegsgründe ausgeschieden. Die Hoffnungen, die man 1648 damit verband, sollten sich allerdings nicht erfüllen, obwohl dem „christlichen Frieden“ nunmehr eine gleichsam religiöse Würde zugeschrieben wurde. Die dynamische Konkurrenz der entstehenden Nationen sollte bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ihrerseits eine zerstörerische Kraft entfalten; die Verstaatlichung und Verrechtlichung des Krieges hat weder den entideologisierten Kabinettskriegen des 17. und 18. noch den ideologisierten Revolutions-, Nations-, Bürger- und Rassekriegen des späten 18. bis 20. Jahrhunderts ihr unkalkulierbares Gewaltpotential nehmen können.

Weiterhin gilt der Westfälische Friede als das wichtigste Reichsgrundgesetz bis zu seinem Untergang in den napoleonischen Kriegen. Das Friedensinstrument (*Instrumentum Pacis Osnabrugensis*, IPO) schrieb die Vorherrschaft der Stände gegenüber dem Reich, der Fürsten gegenüber dem Kaiser fest. Kein Absolutismus der Krone und kein Nationalstaat, sondern eine „Ausgleichsordnung der Herrschafts-

29 Repgen, Konrad u. a. (Hrsg.), *Acta Pacis Westphalicae*, Series 1–3, 49 Bde., Münster 1962–2013. Vgl. Repgen, Konrad, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF Bd. 81)*, Paderborn u. a. 1998, 153–180 und 723–765.

beschränkung, der Gewaltenteilung und der Konsensinstrumente“³⁰ entstand: Die Territorialhoheit, die auch eine eigenständige Außenpolitik frei stellte, brachte gleichzeitig die Grundlagen des deutschen Föderalismus hervor. Aus einer anti-französisch-nationalgeschichtlichen Perspektive, die in Deutschland lange vorherrschte, musste der Frieden als Unglück erscheinen. Mittlerweile werden jedoch sehr viel positivere Bewertungen vorgetragen, die vor allem das Potenzial des Friedens hervorheben. Das konservative Rechtssystem des Reiches sicherte wechselseitige Kontrolle, Ausgleich und relative Sozialverträglichkeit.

Zur Befriedung der deutschen Religionsparteien endlich bestätigte sich in groben Zügen der Religionsfrieden von 1555, indem das IPO ihn präzisierend als volle Legitimität und Parität beider Konfessionen festschrieb und den Calvinismus unter die reichsrechtlich geschützten Bekenntnisse aufnahm. Auch dies war ein vorwiegend politischer Friedensschluss, während die religiöse Wahrheitsfrage, auf unabsehbare Ferne in der Schwebelage gehalten, bewusst ausgeklammert wurde. Das ist keinesfalls mit ‚Säkularisierung‘ oder ‚Modernisierung‘ zu verwechseln. Beabsichtigt war vielmehr, die nun auf die Territorien bezogene intensivierte Praxis des konfessionalisierten Glaubens vor dem gewaltsamen Zugriff fremder Mächte zu schützen. Deshalb verbesserten sich die Bedingungen einer durchgreifenden Konfessionalisierung nach 1648; sie war nun nicht mehr auf agonale Ausbreitung eines Bekenntnisses und seiner Lebensformen, sondern auf deren weitere Konsolidierung und Vertiefung gerichtet. Konfessionalisierung war 1648 nicht beendet, sondern konnte neu Tritt fassen. Das Konfessionelle wurde durch die konfessionelle Neutralität der Reichsverfassung als „Abwehr einseitiger religiöser Herrschaft“ auf der Ebene des Reiches und somit als „Entfaltung der Konfessionen in Koexistenz“ auf der Ebene der Länder gesichert.³¹

Zu diesem Zweck wurde der konfessionelle Besitzstand des 1. Januar 1624 als sogenanntes ‚Normaljahr‘ festgeschrieben, ein Zeitpunkt, der vor den großen kaiserlich-katholischen Eroberungen in Norddeutschland, gleichzeitig aber auch vor den großen Rückschlägen der katholischen Politik seit dem Kriegseintritt Schwedens und Frankreichs lag. Diese Religionsbestimmungen gingen faktisch erste Schritte auf dem Weg zu Toleranz und Religionsfreiheit. Der Konfessionswechsel des Landesfürsten führte keinen Bekenntniszwang für die Untertanen mehr herbei. Bis auf wenige Ausnahmen waren die Konfessionsverhältnisse im Reich damit eingefroren. Der Krieg, der als Symptom der Krise der Religionsverfassung des Reiches begonnen hatte, wurde beendet durch deren konfessionelle ‚Neutralisierung‘. Das Reichskirchenrecht von 1648 war weder durch protestantische Theologie zu begründen noch vom katholischen *Corpus Iuris Canonici* her gedeckt. Die

³⁰ Heckel, Martin, Konfessionalisierung in Koexistenznöten. Zum Augsburger Religionsfrieden, Dreißigjährigen Krieg und Westfälischen Frieden in neuerer Sicht, in: Historische Zeitschrift 280/2005, 647–690, hier 668.

³¹ Heckel, Konfessionalisierung, 652.

Bereitschaft, in dieser ernststen Gewissensfrage gegen die konfessionellen Normen zu entscheiden, entsprang weder Gleichgültigkeit noch säkular-aufgeklärtem Politikdenken, sondern die Toleranz bewältigte vielmehr die blanke Koexistenznot; sie folgte dem Zwang zum Ausweg in einer Wirklichkeit, die nicht mehr auf den Begriff zu bringen war. Insofern bestätigte der Friedensschluss von 1648, dass der Dreißigjährige Krieg bleibend den Charakter des Krieges um die Religion in sich trug, auch wenn er gleichzeitig Staatenbildungs- und europäischer Hegemonie-krieg war.

Weil diese Regelung aus der Perspektive des Heiligen Stuhls mit einem für dauerhaft erklärten Verlust an Rechtspositionen und Kirchengut einherging, legte 1650 Papst Innozenz X. (*1574, 1644–1655) im auf den 20. November 1648 zurückdatierten Breve „*Zelo domus Dei*“ gegen diese religionspolitischen Konsequenzen Einspruch ein.³² *Zelo domus Dei* bedeutete keine vollständige Ablehnung des Friedensinstrumentes, sondern einen Einspruch gegen dessen Verletzungen des kanonischen Rechts, welche das IPO – anders als Augsburg 1555 – verstetigte. Die Teilnehmer des Friedenskongresses hatten den Protest vorhergesehen, wohl wissend, dass nur eine kleine Minorität der reichskirchlichen Bischöfe dahinter stand. Darum erklärten sie ihn in einer Antiprotestklausel von vornherein für unwirksam. Überdies konnte der Heilige Stuhl wissen, dass der späte, aus Prinzipientreue vordatierte Protest den Frieden weder im Vorhinein verhindern noch im Nachhinein schwächen würde.

In diesem Sinne einer systematischen Abtrennung des Politischen von Geltungsraum und -anspruch des kanonischen Rechts der katholischen Kirche, aber eben auch vom Universalismus des sich die Bahn brechenden Gotteswortes im evangelischen Kirchenverständnis, war der Westfälische Friede neuzeitlich. Man hat der seit dem Investiturstreit das Politische und das Religiöse unterscheidenden „dualistischen Religionsverfassung Europas“ eine solche „Anlage zu Säkularisation“ zugeschrieben.³³ Doch obwohl er das Recht von der unmittelbaren Bindung an Religionsgemeinschaften trennte und damit einen Raum für die autonome Entwicklung von Politik, Kultur und Gesellschaft eröffnete, war der Westfälische Friede dennoch nicht einfach ein weltlicher Friede. Die bereits 1555 eingeleitete und 1648 endgültig festgeschriebene ‚Politisierung‘ und ‚Neutralisierung‘ des religiösen Anliegens der Reichsverfassung führte nämlich weder zu einer Entchristli-

32 Vgl. Koller, Alexander, War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen „Häresien“ um 1600, in: Schilling, Heinz (Hrsg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, 67–82. Koller, Alexander, Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555–1648), Münster 2012.

33 Schilling, Heinz, Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas, in: Die Kunst des Friedensschlusses in Vergangenheit und Gegenwart, Hannover 1998, 6–32, 19.

chung des Reiches noch der Politik überhaupt.³⁴ Schon der Westfälische Friede verstand sich nicht als konfessioneller, aber als „christlicher Friede“: „*Pax sit christiana*“, wird das IPO eröffnet.

Einstweilen setzte sich in den deutschen Territorien die allumfassende Durchdringung der Politik mit religiösen Gehalten fort. Wo die Reichspolitik Religion in weltlich-juristische Formen zu gießen gezwungen war und auch die internationalen Beziehungen sich entideologisierten und entkonfessionalisierten, entfaltete sich auf der Ebene der Landesherrschaften der konfessionelle Staat, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf der Basis objektiver Bekenntnisdokumente entstanden war. Er hatte auch religiöse Gewissheit zu sichern und autoritär durchzusetzen, in ihm vertrat der Landesvater eine göttliche Statthalterschaft, und darum war auch alle Teilhabe an Herrschaft religiös durchtränkt. Den Rest Europas aber bestimmten andere Entwicklungen.

2. Konfession – Herrschaft – Gesellschaft

Es ist nicht ganz einfach, Europa nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges konfessionell zu kartieren. Ziemlich eindeutig erscheint: Der Süden und der Westen blieben katholisch: Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, die südlichen Niederlande, Irland. Der Norden war protestantisch: die nördlichen und nordöstlichen Territorien des Reiches, die nördlichen Niederlande, England, Skandinavien, das Baltikum. Weniger eindeutig erscheint der nicht unbedeutende Rest. Man wird Polen-Litauen nicht unbesehen dem Katholizismus zuschlagen können. Schwierig zu beurteilen ist jener breite Streifen mitteleuropäischer ‚Nationen‘, die als Sprach- und Identitätsräume konfessionell uneindeutig blieben. Entweder stießen – wie im Heiligen Römischen Reich Teutscher Nation – katholische und evangelische Territorien eng aneinander, aber in einer rechtlich befriedeten Weise. Oder Konfessionalität lebte in sehr kleinen Räumen – Städten, Adelherrschaften, ephemeren politischen Konstrukten –, in denen sich institutionalisierte Konfessionalität mit verdichteter Herrschaft kaum in Verbindung bringen ließ, wie in den Grenzgebieten zwischen westlichem und östlichem Christentum, zwischen habsburgischer und osmanischer Herrschaft. Die Forschung des letzten Jahrzehnts hat mit Recht Interkonfessionalität, Transkonfessionalität und konfessionelle Indifferenz verstärkt in den Blick genommen: Sogar dort, wo die Kirchen über ihr Bekenntnis, ihre Liturgien, ihre Ämter und ihre Bildungs- und Disziplinierungsinstrumente ein klares Profil gewinnen konnten, konnte Vieldeutigkeit religiösen

³⁴ Vgl. Benedict, Religion, 156–173.

Denkens und Verhaltens fortbestehen. Selbst da, wo der sich strukturell herausbildende Staat konfessionelle Identität und kirchliche Institutionen für seine eigene Erstarkung nutzte, konnte er konfessionelle Überzeugungen nicht letztendlich kontrollieren. Die Konfession blieb über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus ein überaus dynamischer, ja unberechenbarer Faktor des religiösen Lebens in Europa. Auch dort, wo der Staat sich eng an eine Konfession band, um für seine eigene Verdichtung das Legitimitätspotential religiöser ‚Wahrheit‘ zu nutzen, auch dort, wo die religiösen Eliten der Idee weit entgegenkamen, ein politisches Gemeinwesen basiere auf dem religiösen Konsens seiner Bewohner, auch dort, wo Staat und Kirche sich gegenseitig privilegierten und kontrollierten, besaßen religiöse Überzeugungen und Praktiken eine unableitbare Dynamik.

Dabei schälte sich dennoch eine bemerkenswert differente Konstellation heraus: Der Katholizismus verstand sich *per se* als international, ja global. Er erlebte in Lateinamerika und Asien seine größte Expansionsphase seit der Spätantike, samt allen ethischen Ambivalenzen und regionalen Rückschlägen.³⁵ Im Protestantismus hingegen spaltete sich das Globalisierungspotential auf: Luthertum blieb etwas ausgesprochen Deutsches und konnte darüber hinaus nur in begrenzten Regionen Nordeuropas Fuß fassen. Calvinismus und Puritanismus hingegen entfalteten ihrerseits eine enorme Internationalität: erst in vielen Ländern Europas, dann im Laufe des 17. Jahrhunderts auch in Nordamerika.³⁶ Gerade die Calvinisten, die seit dem späten 16. Jahrhundert vielfach die Erfahrung von Verfolgung, Emigration und Exil machen mussten, verflochten sich zu einer gesamteuropäischen *community*, die auf lange Sicht auch ökonomisch sehr erfolgreich war. Sie zog aus diesen ambivalenten Erfahrungen biblisch fundierte Analogieschlüsse: Sich durch Gefährdung und Behauptung hindurch als standhaft erwiesen zu haben, förderte ihr Selbstbild, das neue Volk der durch göttlichen Ratschluss Erwählten zu sein.³⁷ Für das Selbstbewusstsein der Konfessionen am Anfang des 17. Jahrhunderts spielte das eine enorme Rolle: Lutheraner fühlten sich als Verteidiger, Katholiken und Reformierte als Eroberer. Das ist zunächst zu beschreiben, dann zu bilanzieren.

2.1. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation und die Schweiz

Insbesondere der deutschsprachige Raum war bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts durch zwei Gewaltkrisen geprägt, die sich auf eine je eigene Weise als ‚Krisen der

35 Vgl. 316–358.

36 Vgl. 586–598.

37 Vgl. Grell, Ole Peter, *Brethren in Christ. A Calvinist Network in Reformation Europe*, Cambridge/New York 2011. Benedict, Philip, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven/London 2002, 121–291.

Konfessionalisierung' beschreiben lassen: die Gewalt des Religionskrieges und die Gewalt des Kampfes gegen die Hexen,³⁸ der in deutschen Territorien stärker tobte als anderswo in Europa. Beide Quellen der Gewalt verloren nach 1650 ihre bedrohliche Dynamik, weil sich das Verhältnis von Konfession, Herrschaftsordnung und sozial-religiöser Kultur neu ausformte.

Abgeschlossen waren um 1650 erstens die konfessionelle Neutralisierung der Reichverfassung sowie der Beitrag der Konfessionalisierung zur Staats- und Bekenntnisbildung als auch zur Professionalisierung der Geistlichkeit und der kirchlichen Institutionen. Alles das wirkte enorm befriedend und wohl auch beruhigend, so dass sich die Aufmerksamkeit nochmals verstärkt der religiösen Alltagspraxis und dem geistlichen Leben der vielen Durchschnittspfarrreien und Normalchristen zuwenden konnte. Abgeschlossen war damit die permanente Neigung der Konfessionen zur kämpferischen Wendung nach außen und zur Suche nach Feinden.

Um 1650 ebten zweitens die europäischen Wellen der Hexenverfolgungen ab. Auch sie waren nicht nur eine Folge der sogenannten ‚Kleinen Eiszeit‘, sondern können auch als spezifische Krise ‚der Konfessionalisierung‘ gekennzeichnet werden. Zunächst einmal sind Jagden auf Zauberer und Hexen, seien sie staatlich organisiert, seien sie pogromartige Lynchjustiz, ein nicht nur christlich-frühneuzeitliches, sondern ein globales und zeitlich nicht fixierbares Problem. Dennoch war der religiös induzierten Gewaltbereitschaft der europäischen und vor allem der deutschen Massenhinrichtungen ein spezifisches Muster hinterlegt. Für den Kampf gegen die Hexen gilt das Gleiche wie für den Krieg um die Religion: Als Phänomen der Fanatisierung, das der Religion als solcher oder dem Monotheismus oder der konfessionellen Unbedingtheit zuzurechnen ist, um dann alles miteinander zu delegitimieren, ist der uns heute so beschämende und belastende Vernichtungswille schlecht erklärt.

Höchst fromme und gelehrte Menschen, Männer meist, wollten die Verfolgungen entweder schüren oder verhindern. Höchst einfache, theologisch ungebildete Leute, Männer wie Frauen, organisierten auf eine effektvolle, geradezu rationale Weise ihre Interessen und Emotionen, wenn man sie denn ließ. Das bedeutet: Es war gerade nicht ‚die Religion‘ oder ‚die konfessionelle Intensivierung‘, die die Befürwortung und Praxis der Gewalt nach sich zog. Wie im Kriegsdiskurs wurden vollkommen gegensätzliche Positionen aus ein- und derselben Erfahrungswelt und ein- und derselben Bekenntnis-, ja noch Ordenszugehörigkeit abgeleitet. Gewalt gegen die Hexen wurde vielmehr ‚von oben‘ wie ‚von unten‘ gefördert oder gebremst durch Haltungen, in denen sich Motive religiösen Wissens mit anderen Motivationslagen effektiv mischten. Nicht theologisches Denken als solches und alltägliche Beraubungserfahrungen als solche provozierten die Gewalt gegen die vermeintlichen Hexen wie gegen die ebenso vermeintlichen Häretiker oder Papis-

³⁸ Vgl. Lehmann 510-514.

ten, sondern die Vorstellung einer durch das Unheilige verunreinigten Welt. Der Gedanke des Gottesfrevels und der *pollutio*, also der kultisch zu verstehenden Verunehrung des Heiligen (der Schöpfung, der Kirche, der christlichen Gesellschaft) thematisierte nicht ein innerweltlich hinzunehmendes oder zu beseitigendes Übel, sondern eine transzendente Herausforderung Gottes selbst. Wenn also bei Eliten wie einfachen Leuten eine Schnittmenge dieser Vorstellungswelt habituelle Wucht gewann, gespeist aus politischen Strategien und genährt von sozialen Ambitionen, dann wurde es gefährlich. Denn dann wollte die Gewalt Gott selbst in den Arm fallen, seiner unerbittlich entbrennenden Rache zuvorkommen und seinen Segen durch radikale kultische Reinigung des Gemeinwesens vom Aussatz des Widerchristlichen wieder herabrufen. In den Auseinandersetzungen zwischen *zelanti* und *politici* deckten sich die Positionen im Kriegs- und im Hexereidiskurs: Es waren die jeweils gleichen Personen, die entweder für eine unerbittlich harte Linie und den gestrengen Willen Gottes sowohl gegen die Kriegsgegner wie gegen die Hexen einstanden, oder die sowohl für echte Friedensverhandlungen mit der anderen Konfession wie für große Umsicht bei der Anwendung geltenden Prozessrechts plädierten.

Unter den vielen bereits genannten Gründen für das Abnehmen der Hexenverfolgungen, trotz fortgesetztem Glauben an die Möglichkeit von Teufelspakt und Hexerei, waren die abebbenden Wirkungen der jahrzehntelangen Kriegs- und Klimakrise und die Professionalisierungen der Justizsysteme die wohl bedeutsamsten. Daneben aber drängt sich ein dritter Grund auf, nämlich das Fortschreiten der Konfessionalisierung. Denn mit ihren Prozeduren und Mitteln standen vielen Christen für die weiterhin wuchernden Lebensrisiken zahlreiche Praktiken und Gedanken der Bewältigung von Schmerz und Verlust zur Verfügung: eine erlebnisstarke Liturgie, ausgearbeitete Glaubens- und Trostpredigt, die Vermehrung geistlich intensiv ‚bewirtschafteter‘ Sakralorte, die Verbreitung religiöser Lektüre und nicht zuletzt die wachsende (Selbst-)befähigung zu häuslichem Gottesdienst und Gebet. Alle diese Medien der Konfessionalisierung machten es überflüssig oder legten es zumindest weniger nahe, weiterhin den Dämonen und Hexen so viel Raum in der Wahrnehmung der Welt zu lassen. Um 1670/80 waren die Christen durch die Bank überzeugtere, gläubigere, auch bewusstere und informiertere Katholiken, Lutheraner oder Calvinisten, als sie es um 1580 gewesen waren, und es gibt Grund anzunehmen, dass das sowohl Furcht vor Dämonen als auch Aggression gegen Außenseiter(-innen) von ihnen genommen hat.

Die großen Krisen der Konfessionalisierung – der Krieg um die Religion und der Kampf gegen die Hexen – unterbrachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts die Konfessionalisierung des deutschsprachigen Raumes durchaus, aber sie brachen sie nicht ab. Vielmehr trat danach die Konfessionalisierung als Neugestaltung der Breitenreligiosität in eine neue Phase ein. Es ist also – entgegen verbreiteten Periodisierungsgewohnheiten – nicht lediglich so, dass Konfessionalisierung nach 1648 einfach faktisch weiterging, sondern, dass sie durch die genannten Krisen hin-

durch eine andere Richtung nahm: von der äußerlichen Absicherung und Strukturierung in Herrschaftsordnung und Bekenntnis zur (je relativen und gestuften) Verinnerlichung.³⁹

Trotz der je spezifischen Merkmale beider Krisen lässt sich ein gewisser Teil dieser Lernprozesse für den Konfessionskrieg und für den Kampf gegen die Hexen gemeinsam beschreiben. Beide Krisen verkörperten die zentrale Idee des christlichen Universalismus auf eine zerstörerische Art und Weise. Sie waren die Konsequenz der Absicht, einer je spezifisch konzipierten Verchristlichung der Gesellschaft zu unbedingter Geltung zu verhelfen. Das religiöse Wissen kursierte in der Form unabdingbarer konfessioneller Wahrheits- und Geltungsansprüche. So überlagerte es mit dem Anspruch unbedingter Relevanz andere Wissensfelder: Politik, Ökonomie und Kultur zum Beispiel. Darum konstruierten die Akteure von konfessionellen Überzeugungen her dasjenige Wissen, das in komplexen Situationen dominant vermittelte, ‚was zu tun ist‘. Christlicher Universalismus ist zunächst ein Missionsauftrag, das Evangelium allen Völkern bis an die Grenzen der Erde zu lehren (Mt 28,19f.). Gefährlich wurde dieser an sich völlig gewaltlos gedachte christliche Universalismus, weil er sich erstens mit dem Gedanken des Kampfes um die Ehre Gottes gegen seine Feinde verband und weil er sich zweitens nach innen richtete, also als Bedrohungsszenario der – universalistisch gedachten – politisch-sozialen Gesellschaft ‚gewusst‘ wurde, jener *Christianitas* also, die bereits mühevoll etabliert war, nun aber vermeintlich zerstört werden sollte. Zentral für die Krisen der Konfessionalisierung wurde die agonale Kombination von Furcht und Aggression. Sie zu beherrschen, individuell und im Gemeinwesen, das war in der Mitte des 17. Jahrhunderts zumindest auch ein Ergebnis dieser Krisen, ohne dass ihre Opfer dadurch gerechtfertigt würden.

Beide Krisen wurden befeuert von der Vorstellung, dass sich Gottes Wille – in unterschiedlichen Graden der Vermittlung – bis zur Gewissheit herleiten lasse. Dabei spielte es keine Rolle, dass über die Wege der Vermittlung und über die Konkretion der Inhalte permanent gestritten wurde, zwischen den Konfessionen wie innerhalb ihrer. Die entscheidende Frage war stets: Wie konkret kann Gottes Wirken in der Welt eigentlich vorgestellt und ausgemacht werden? Wie ‚unmittelbar‘ lässt sich das, was geschieht, als direktes ‚Handeln‘ Gottes erfahren und deuten? Mit welcher Art von biblisch präfigurierten Handlungsformen Gottes ist überhaupt zu rechnen? Kann man sich das historische Handeln Gottes typologisch denken: Ist die Wirkungskette von göttlicher Gesetzgebung über menschlichen Gehorsam oder sündige Übertretung hin zur göttlichen Antwort darauf berechenbar? In welcher Weise kann und muss also politisch-militärisches oder gerichtlich-strafendes Handeln auf diesen Willen Gottes antworten? Man kann – für den Kon-

³⁹ Vgl. Holzem, *Christentum*, 319–665 (dort auch Literatur). Po-chia Hsia, *Ronnie, Social Discipline in the Reformation. Central Europe, 1550–1750*, London/New York 1989.

fessionskrieg wie für die Hexenverfolgungen – zwei gemeinsame Regeln aufstellen. Je inhaltlich konkreter und je unvermittelt direkter der Wille Gottes sich kundtat, umso mehr drängte religiöses Wissen zur Gewalt. Je größer der Zorn Gottes über die Allgemeinheit der Sünde als Ursache aller Schicksalsschläge gewusst wurde, umso eher und intensiver musste der verheerenden Streuwirkung dieses Gotteszorns durch gezielte Vernichtung von Feinden – Teufeln, Hexen, Häretikern – entgegengewirkt werden. Theologisch gesprochen: Es war im 17. Jahrhundert – und ist bis heute – der rätselhaft-verborgene und der barmherzig-verzeihende Gott, der zum Frieden drängt.

Spätestens mit dem Westfälischen Frieden von 1648 wurde nicht nur absehbar, sondern eingesehen und zugestanden, dass der Konfessionskonflikt auf unbestimmte Zeit fort dauern würde. Das relativierte nicht die Wahrheitsansprüche aller konfessionellen Gruppen, aber unterband den Versuch, ihnen mit Gewalt zum Durchbruch zu verhelfen. Im Vergleich zum fließenden Übergang von einer reformatorischen Bewegung zur evangelischen Neuordnung territorialer Konfessionskirchen setzte das Reformiertentum Zürcher oder Genfer Prägung auf eine viel umfassender und härter regulierende Verwirklichung reformatorischer Ambitionen. Beides löste bei den Altgläubigen vergleichbare Anstrengungen aus, die spätmittelalterliche Kirchenreformbewegung in eine katholische Konfessionalisierung hinein zu kanalisieren. Der polemischen Verwerfung, ja Diabolisierung des Papsttums im Protestantismus entsprach auf katholischer Seite eine aggressive Verkettung der Evangelischen. Im Kern aber war die katholische Konfessionalisierung ihrerseits auf eine Intensivierung des kirchlichen Lebens und eine Verchristlichung der Breitenreligiosität aus.

Es gab also nicht einfachhin Reformation und Gegenreformation. Sondern vorzufinden sind mildere und schärfere Varianten, unbedingte Glaubensüberzeugungen durchzusetzen. Diese Unterschiede waren nicht konfessionsspezifisch. Auch die verfassungspolitischen und regionalräumlichen Bedingungen übten einen erheblichen Einfluss darauf aus, ob überhaupt und wenn ja wie intensiv frühmoderner Staat und Konfessionskirche synergetisch wirken und davon je für sich profitieren konnten. Auch diese Streubreite lässt sich nicht konfessionell fraktionieren, selbst wenn Schwerpunkte erkennbar werden. Frappierend bleibt die Spannung, die sich zwischen der religionspolitischen Neutralisierung auf Reichsebene und der religionskulturellen Intensivierung in den reichsständischen Ländern auftat. Für diese Spannung verfügten die Akteure des 16. Jahrhunderts über keine Theorie. Stattdessen verfügten sie über ein ‚religiöses Wissen‘, das gerade in seiner strittigen Anknüpfung an die Heilige Schrift und an geheiligte Traditionen weitere Schübe der religiösen Intensivierung und sozialen Gestaltung der Gesellschaft geradezu herausforderte. So groß die je separaten Gewissheiten waren, blickten die Zeitgenossen auf das große Ganze ins Ungewisse. Das ‚religiöse Wissen‘ hat dynamische Zukunftsoffenheit geradezu erzwungen, aber eine freudige Erwartung moderner Zeiten war damit bei den wenigsten verbunden.

Der Prozess der Konfessionalisierung ist im deutschsprachigen Raum einmal treffend als „Syndrom“ beschrieben worden.⁴⁰ Das ist eine medizinische Metapher, die das gleichzeitige Auftreten und das wechselseitige Einwirken verschiedener Symptome aufeinander bezeichnet. Nun erwies es sich im 17. Jahrhundert, nach den Krisen der Gewalt, als entscheidend, auf welchen Körper diese Symptome trafen; die Wirkungen waren dann sehr verschieden.

Bei der Verdichtung des Verhältnisses von Religion und Politik gab es einen zeitlichen Vorsprung evangelischer Neuordnungsbestrebungen. Ihnen wohnte teils auch ein neuer Schärfegrad der Systematisierung inne. Diese Strukturen waren bis 1570 weitgehend etabliert; da standen die katholischen Territorien oft noch ganz am Anfang. Aber dieser zeitliche Vorsprung war kein Modernitätsausweis, sondern eine Konsequenz des Ausscheidens aus der überkommenen Koordination des weltlichen und kanonischen Rechts, die für reformatorische Fürsten und Kirchen zwingend notwendig war. Die katholische Konfessionalisierung war darum in ihren politischen Aspekten eher aufzufassen als eine späte Einsicht in die Tatsache, dass eine Anpassung dieser Koordination an geänderte Verhältnisse unausweichlich war. Die Bedingungen dafür waren oft erst nach 1650 gegeben.

Trotz dieser Verschiebungen in der Chronologie: Wenn es der Reformation darum ging, das Leben der Christen vor Ort neu zu gestalten, den Gottesdienst, die Kirchendiener, die für ihn verantwortlich waren, und den christlichen Lebensernst der Gemeinden, dann gibt es starke Anzeichen dafür, dass das aufs Ganze gesehen in evangelischen Territorien weder rascher noch erfolgreicher verlief als in katholischen. Den entscheidenden Unterschied macht hier nicht die Konfession, sondern die Kategorie des Raumes. Eine eng zusammenlebende Anwesenheitsgesellschaft wie das Genf Calvins kann, unter welch schweren Kämpfen auch immer, eine andere Verdichtung erzielen als die lutherischen oder altgläubigen Flächen- und Streustaaten, in denen die soziale Herstellung, politische Organisation und kulturelle Überformung von Räumen nicht unerheblichem Schwund ausgesetzt war. So lutherisch Wittenberg und Dresden sind, so unwissend die Gemeinden zwei Tagreisen weiter. So strikt calvinisch Genf ist, so lasch die Amtmänner in den Landkommunen. So programmatisch durchgestylt sich München als Hochburg des tridentinischen Katholizismus gibt, so mischkonfessionell geht es in den geistlichen Territorien zu, die das Haus Wittelsbach seiner Einflusszone einverleibt. Der Prozess der Konfessionalisierung brachte über Generationen hinweg in immer neuen Exempeln und Vollzügen zu Bewusstsein, was für ein Unterfangen es ist, in der dynamischen Pluralität des religiösen Wissens und der religiösen Praktiken Konformität herstellen zu wollen.

⁴⁰ Schilling, Heinz, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Reinhard, Wolfgang/Ders. (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, 1–49, hier 4.

Katholische Territorien bedienten sich dafür nach 1650 neben den klassischen Medien der Konfessionalisierung – Ausbau des Bildungssystems, Professionalisierung der Geistlichkeit, Intensivierung der Liturgie, der Predigt und der Volksmission, Förderung einer variantenreichen Laienreligiosität, Vergesellschaftung in Bruderschaften – der Stilmittel einer glänzenden Barockkultur. Sie sollte die strukturelle Verzahnung von Herrschaft und Konfession, das Gottgefällige der sozialen Ordnung sinnenfällig machen. Diese Ausdrucksmittel nutzten insbesondere die großen katholischen Höfe, aber auch mindermächtige und ökonomisch schwächere Mitglieder der Reichskirche folgten diesem Trend. Das Haus Wittelsbach konnte sich über Bayern hinaus durch Sekundogenituren den Zugriff auf zahlreiche geistliche Territorien im deutschen Nordwesten (Köln, Münster, Paderborn u. a.) dauerhaft sichern. Auch die Habsburger waren sehr erfolgreich bestrebt, die alten und neu errichteten Bistümer in ihrem Herrschafts- und Einflussbereich mit loyalen Vertretern des katholischen Hochadels zu besetzen. Die staatliche Kontrolle über die Klerikerausbildung, die Ordensniederlassungen, die Zensur religiöser Bücher, die Disziplinierung der Pfarrer und die kirchliche Gerichtsbarkeit wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts immer weiter ausgedehnt und entsprachen den Zugriffsmöglichkeiten evangelischer Religionsbürokratien. Insbesondere Böhmen und Mähren mit den Zentren Prag und Leitmeritz, Ausgangsregionen des Konflikts, der zum Dreißigjährigen Krieg geführt hatte, wurden nach 1650 rigide rekatholisiert. Das Luthertum, das dort bei Kriegsende ein Drittel der Bevölkerung ausgemacht hatte, schmolz rapide. Auch für Schlesien waren im Westfälischen Frieden Sondervereinbarungen getroffen worden. Die Habsburger aber legten sie sehr eng aus, so dass um 1700 von den einstmaligen 1 500 Kirchen und Gemeinden nur noch 200 bestanden. Gerade in den habsburgischen Territorien und in den Alpenbistümern der Reichskirche gelang es dennoch nicht, völlige Homogenität zu erzwingen. In den schwer zugänglichen Talschaften und Bergdörfern hielt sich ein Krypto-Protestantismus, der zu den süddeutschen evangelischen Reichsstädten regen Kontakt hielt. Weil er auf pragmatische Solidarität katholischer Nachbarn zählen konnte, war er weder durch Missionsinitiativen noch durch Zwangsmaßnahmen zu überwinden. Als sich der Erzbischof von Salzburg 1731 entschloss, die Protestanten endgültig aus seinem Sprengel zu vertreiben, wurde das europaweit zum Fanal der Intoleranz erklärt. Auch die Habsburger haben bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts Protestanten zwangsumgesiedelt. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts gelang es jedoch den schlesischen Lutheranern, mit der Unterstützung Preußens vor dem Reichstag die 1648 gewährten Privilegien mindestens teilweise wieder geltend zu machen. In Ungarn, im Banat und in Siebenbürgen waren die Habsburger zur Verteidigung der Militärgrenze gegen die Türken auf die lokalen Kräfte in einem so hohen Maße angewiesen, dass auch hier nur phasenweise hoher Druck zur Rekatholisierung aufgebaut werden konnte. Die Selbstdarstellung des österreichischen Kaiserreiches war jedoch von einer stark marianisch gefärbten Repräsentationsfrömmigkeit (*pietas austriaca*) durchtränkt.

In den evangelischen Territorien verrechtlichte sich die Stellung der Landesherrn als *summus episcopus* ihrer Teilkirchen weiter. Die evangelische Geistlichkeit blieb – vom Konsistorialrat und Generalsuperintendenten bis zum Hilfsgeistlichen – durch die Ausbildung und durch familiäre und klientelistische Bindungen in einen starken Konformismus von Bekenntniskirche und Obrigkeitsgehorsam eingebunden. Das schloss allerdings einzelne spektakuläre Fälle nicht aus, in denen sich Pastoren oder Hofprediger den Entscheidungen ihrer weltlichen Obrigkeit um der Reinheit des Bekenntnisses willen entschlossen entgegen stellten. Sie hatten dafür in der Regel den Preis der Amtsenthebung zu zahlen. Die Vielfalt evangelischer Bekenntnisorientierungen nahm im Laufe des 17. Jahrhunderts zu, und zwar im Rahmen der lutherischen und reformierten Orthodoxie wie gegen sie: Lutherische Landesherrn konvertierten zum Reformiertentum (Brandenburg-Preußen), aber auch zum Katholizismus (Sachsen, Württemberg). Das erzwang nach der Normaljahrsregelung des Westfälischen Friedens die Duldung unterschiedlicher Bekenntnisse in einem Territorium. Der Anspruch Luthers und seiner engen Gefolgschaft der nachfolgenden Generationen, dass der Wittenberger Reformator das Ganze, ja ideell Globale der reformatorischen Kirche symbolisiere, ließ sich nicht durchsetzen. Dadurch war es nicht nur im 16. Jahrhundert zu mehreren konkurrierenden Bekenntnisbildungen gekommen, sondern im 17. Jahrhundert auch dazu, dass die von den Lutheranern ausgegrenzte Bekenntnisbildung des Reformiertentums in allen seinen Spielarten die europäischere – und dann schlussendlich – die globale wurde. Jedenfalls bis zum Ende des Alten Reiches war das Luthertum etwas sehr Deutsches und Skandinavisches. Quer dazu breitete sich im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts der Pietismus aus. Er erfasste lutherische wie reformierte Christen, Zirkel und Gemeinden, ja konnte über gezielte Tolerierung oder Förderung ganze Landeskirchen prägen. Daneben löste sich der radikale Pietismus in vielen Spielarten aus der volkscirchlichen Verfasstheit der deutschen Protestantismen, die er als Babel eines ‚toten Scheinchristentums‘ denunzierte.⁴¹ Die Vertreibung der Hugenotten aus Frankreich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes hat in vielen evangelischen Territorien die Pluralität evangelischer Glaubensrichtungen und Lebensformen nochmals befördert.

Multikonfessionalität, Transkonfessionalität und interkonfessionelle Indifferenz blieben Randphänomene. Prominente Konversionen von Fürsten oder Gelehrten schlugen hohe Wellen in der öffentlichen Meinung. Übertritte einfacher Menschen waren ein enormes Wagnis, das die Betroffenen aus allen sozialen Bezügen herauslöste. Das Zusammenleben in bikonfessionellen Reichsstädten funktionierte in leidlichem Pragmatismus, aber keineswegs in einem toleranten Miteinander. Das gilt auch für jene Regionen, in denen kleine evangelische und katholische Siedlungseinheiten in enger Nachbarschaft zurechtkommen mussten. Wie bestimmend

⁴¹ Vgl. Bach-Nielsen 642–647.

die Konfessionalisierung das öffentliche Leben formte, zeigte sich also selbst bei denen, die klare Bekenntnisgrenzen verweigerten oder unterliefen. Denn auch bei ihnen blieb das Konfessionelle offenkundig der – wenn auch negative – Horizont ihrer eigenen Orientierung, mit dem sie sich auseinandersetzen mussten. Dieses hochgradig geschärfte Bewusstsein für die Differenz der Konfessionskulturen als Organisations- und Identifikationsprinzip der Gesellschaft war ein Merkmal des deutschsprachigen Raumes als Mutterland der Reformation, das bis in die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts fortwirken sollte. Der 1648 vereinbarte *status quo* hat dem deutschen Reich weitere Konfessionskriege bis zu seinem Ende 1803/1806 erspart, auch wenn der Interessenausgleich der konfessionellen *Corpora* stets konfliktträchtig blieb. In der Schweiz hingegen hielten kriegerische Auseinandersetzungen zwischen katholischen und evangelischen Kantonen bis ins 18. Jahrhundert hinein an (Veltlinermord 1620, Erster und Zweiter Villmerger Krieg 1656/1712).

2.2. Frankreich

Wie unterschiedlich sich Herrschaft und konfessionelle Räume in Europa zueinander verhielten, wird schon am Vergleich zwischen dem deutschsprachigen Raum, nur teilweise deckungsgleich mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, und Frankreich deutlich. Am Ende des Dreißigjährigen Krieges war die Mehrkonfessionalität des Reiches ebenso festgeschrieben wie die Monokonfessionalität der Territorien. Dieses relativ starre, aber befriedete System geriet bis 1803/06 nur wenig in Bewegung: durch fürstlichen Konfessionswechsel, durch die Pluralisierung des Protestantismus im Pietismus, durch Zuzug anderswo vertriebener Dissidenten, schließlich durch die bleibende Inhomogenität der habsburgischen Länder.

Anders in Frankreich: Seit dem Gnadenfrieden von Alès (1629, vgl. 1.1) sollte die Bedrängung des französischen Protestantismus Schritt für Schritt zunehmen.⁴² Das Ziel der Monarchie, Frankreich in der Politiktradition des hohen und späten Mittelalters als dezidiert katholisches Land zu bewahren, glich dem Versuch der englischen Könige, Herrschaft und Kirche eng miteinander zu verzahnen und die Kirche zum Ausbau monarchischer Macht zu nutzen. Frankreich sollte hier tendenziell effektiver sein. Aber es bezahlte ökonomisch und kulturell den Preis hunderttausendfacher Auswanderung. Und Homogenität stellte sich auch deshalb

42 Vgl. Gresch, Eberhard, *Die Hugenotten. Geschichte, Glaube und Wirkung*, Leipzig 2015. Bernat, Chrystel/Gabriel, Frédéric (Hrsg.), *Critique du Zèle. Fidélités et radicalités confessionnelles. France, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris 2013. Luria, Keith P., *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington D. C. 2005. Benedict, Faith, 9–308. Hanlon, Gregory, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia 1993.

nicht ein, weil gleichzeitig der Katholizismus eine vergleichbar umkämpfte Pluralisierung durchmachte wie in Deutschland der Protestantismus.

Die Politik Ludwig XIII. und Richelieus in den 1630er Jahren verfolgte nach dem 1629 beendeten neuerlichen Konfessionskrieg zwei Ziele: Erstens sollte der Protestantismus als politische und militärische Macht ausscheiden; zweitens sollte bei zugestandener Gewissens- und Kultfreiheit jede weitere religiöse Expansion der Reformierten verhindert werden. Neue Kirchen und Gemeinden durften nicht gegründet, Filialkirchen mussten geschlossen werden. Die Feier evangelischer Gottesdienste in Bischofsstädten war fortan untersagt. Gemeinden durften sich nicht ohne Pastor versammeln; Pastoren aber durften nur noch an den im Edikt von Nantes genannten Orten amtieren. Umgekehrt allerdings konnten in reformierten Kommunen, die bislang den Katholizismus strikt ausgeschlossen hatten, katholische Kirchen wiedererrichtet werden. Bildungswesen und Buchhandel wurden strikt kontrolliert. Provinzial- und Nationalsynoden fanden unter den Argusaugen königlicher Kommissare statt. Strittige Auslegungen des Gnadenfriedens wurden je länger je weniger vor paritätischen Kammern (*consultats mi-partits*) verhandelt, sondern an den königstreuen Provinzgerichten (*parléments*). Dieser Druck klärte die Fronten: Adlige, die sich im Rahmen des eingeschränkten Hugenottentums keine politische oder militärische Zukunft mehr erhoffen konnten, schlugen sich als loyale Konvertiten auf die Seite der Monarchie. Pastoren und Älteste hingegen schworen ihre Gemeinden auf Beharrung, Leidensbereitschaft und Verachtung alles Katholischen ein. In den reformierten Zentren des Languedoc, des Roussillon, der Provence und der Dauphiné praktizierten sie eine gestrenge Kirchen-, Ehe- und Sittenzucht. Hugenottische Disziplin wurde als Identitätsausweis gelebt.

Im Gegenzug verstärkten die Katholischen ihre Missionsanstrengungen. Jesuiten und Kapuziner engagierten sich in Volksmissionen, sahen aber auch ein, dass Theatralik eher abstieß als Zustimmung förderte. Mit Effekthascherei wurde das Vorurteil, Katholizismus sei Aberglaube und Götzendienst, eher befördert. Diese Einsicht teilten nicht alle. Eine *parti dévot* frommer Eliten widmete sich mit aller Inbrunst scharfer katholischer Propaganda. Dabei ging es oft eher um die vermeintliche Ehre Gottes und um die Arbeit am eigenen Seelenheil als um eine Erläuterung und ein Erlebnis des katholischen Glaubens, der auch konfessionelle Gegner hätte überzeugen können. Viele dieser Bruderschaften aus hochgestellten Klerikern und Laien stellten sich bewusst in den Dienst des „hochheiligsten Altarsakraments“ und betonten damit Überzeugungen und Praktiken, die seitens der Reformierten besonders strikt abgelehnt wurden. Darüber hinaus registrierten sie penibel und aggressiv jede Übertretung der den Hugenotten auferlegten Regulierungen. Die religiöse Mentalität der *parti dévot* war ebenso unerbittlich wahrheitsbezogen wie die der Reformierten.⁴³ Obwohl sich pragmatische Formen eines bi-

⁴³ Vgl. Benedict, Faith, 283.

konfessionellen Alltags ausgebildet hatten, wurde die soziale Position der überzeugten Katholiken Schritt für Schritt stärker. Auch weniger militante Mitglieder des Adels- und des Niederklerus in der alle fünf Jahre tagenden *Assemblée Generale du Clergé*, die für den Konfessionskrieg der 1620er Jahre hohe Summen investiert hatten, wollten jetzt eine spirituelle ‚Rendite‘ sehen. Sie übten erheblichen Druck auf den König aus, der Häresie ein Ende zu machen, um sich als das schlechthinige Modell eines katholischen Monarchen zu präsentieren. Alles in allem führte der öffentliche Druck kaum zu einer Verschiebung der Fronten: Das Reformiertentum blieb stark und erzielte kleine Gewinne dort, wo es in der Überzahl war und sich durch konsequente Binnendisziplin festigen konnte. Der Katholizismus schwächte die Hugenotten dort, wo eine Mischung aus Drohungen und Lockungen zur Konversion anreizte. Obwohl sich die Front kaum verschob, vertieften sich die Gräben. Die Kampagnen nährten die Intoleranz, den Hader und den Druck auf den Hof, nun endlich konsequente Religionspolitik zu betreiben.

In der Politik des französischen Hofes stritten diese gesellschaftlichen Kräfte um Einfluss. Die *parti dévot* sah mit den militärischen Erfolgen gegen die Hugenotten die Zeit gekommen, dem französischen Protestantismus endgültig das Lebenslicht auszublenden. Anders Richelieu und in seinem Gefolge Mazarin: Sie bekämpften die Hugenotten nur insoweit, als sie die Machtentfaltung der französischen Krone beeinträchtigten. Sie gingen gegen das Reformiertentum von den gleichen Prinzipien hervor, wie sie gegen die Eigenmächtigkeit und den Selbstbehauptungswillen des Adels und gegen die europäische Übermacht Habsburgs vorgingen. Mit Konfessionalismus hatte das wenig bis nichts zu tun, sehr zum Ärger der Devoten, aber auch der *Frondeurs* in Adel und Parlamenten, die während der Regentschaft Annas von Österreich (*1601, 1615/1643–1651, †1666) für den noch minderjährigen Ludwig XIV. (*1638, 1643–1715) ihrer schleichenden Entmachtung Grenzen setzen wollten. Da sich die Hugenotten in den *Fronde*-Aufständen loyal verhalten hatten, gewährte Mazarin ihnen in der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Atempause.

Sie währte nur kurz: Wollte Ludwig XIV., ab 1651 Alleinherrscher, gegen die *Frondeurs* erfolgreich sein, musste er sie nicht nur mit Ämtern, Belohnungen und Ehrungen in sein Regime einbinden, sondern auch ihre religionspolitischen Forderungen bedienen. Ludwig XIV. erfüllte eine von Bossuets Moral- und Imperialtheologie stark geprägte Mentalität, für die Sündlosigkeit seines Staatswesens verantwortlich zu sein. In eigentümlicher Spannung zu den Lebensformen am Hof von Versailles drängte ihn dies Ressentiment, Prostitution und Blasphemie ebenso konsequent verfolgen zu lassen wie die ‚vermeintlich reformierte Kirche‘.⁴⁴ Der Staatsrat und die von ihm eingesetzten regionalen Kommissare legten das Edikt von Nantes zunehmend enger aus: Gottesdienste jenseits der garantierten Orte

44 Vgl. Riley, Philip F., *A Lust for Virtue. Louis XIV's Atattack on Sin in Seventeenth-Century France*, Westport/Conn. 2001.

wurden verboten. Über 150 für illegal erklärte Kirchen wurden abgerissen. Hugenotten verloren öffentliche Ämter, die Zulassungen zu verschiedenen Berufen und die Teilhabe an Sozialeinrichtungen. Ihre Schulen durften nur noch Elementarunterricht erteilen. Hugenotten sollten demnach aus der bürgerlichen Honoratiorenschicht ausscheiden. Demütigende Vorschriften zwangen sie, das katholische Altarsakrament bei Versehngängen zu verehren, Fronleichnamsprozessionen zu schmücken, ihre eigenen Gottesdienste und Kasualien aber im Verborgenen abzuhalten. In reformierten Häusern quartierte man königliche Truppen ein, die gezielt plünderten und marodierten. Ultrakatholische Streitschriften ersannen weitere Repressionsmaßnahmen und vertraten die These, nach den Reforminitiativen des Konzils von Trient sei die Rechtfertigung religiösen Protestes fortgefallen; das Reformiertentum müsse also als Halsstarrigkeit und Auflehnung gegen die öffentliche Ordnung behandelt werden. Auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung hob die Regierung Ludwigs XIV. das Edikt von Nantes durch das Edikt von Fontainebleau (1685) auf.

Für die Hugenotten hatte das Edikt von Fontainebleau verheerende Konsequenzen. Die etwa 800 000 bis 900 000 Menschen zählende religiöse Minderheit hatte seit Alès in ihren etwa 700 Gemeinden schwankende Zeiten erlebt, in denen Restriktionen mehr oder minder strikt gehandhabt, Freiheiten gelassen oder genommen worden waren. Nun aber war jeder Gottesdienst verboten; alle Gotteshäuser (*temples*) wurden zerstört; alle Schulen geschlossen; alle Pastoren, die nicht konvertierten, mussten binnen zwei Wochen das Land verlassen. Alle Sakramente waren in der katholischen Kirche zu empfangen; Ehen mussten katholisch geschlossen werden. Wer das verweigerte, lebte im illegalen Konkubinat. Evangelische Kinder wurden katholisch getauft und konnten zu katholischer Erziehung den Eltern entfremdet werden. Selbstverständlich mussten Hugenotten die katholischen Einrichtungen mitfinanzieren. Auswanderung war verboten; alle Güter derer, die trotzdem gingen, wurden konfisziert. Laienprediger hielten heimliche „Wüsten“-Gottesdienste ab; enthusiastische Propheten und Prophetinnen, die das Ende der Zeiten heraufbeschworen, fanden Zulauf und provozierten Revolten (Aufstand der *Camisards*, 1702).⁴⁵ Jede dieser geistlich-politischen Zuwiderhandlungen zog drakonische Strafen nach sich. Männer wurden auf königlichen Galeeren versklavt, Frauen in Gefängnisse gesteckt. Trotzdem verließen etwa 150 000 bis 200 000 Hugenotten Frankreich. Insbesondere England, die Schweiz, die Niederlande und Preußen warben sie gezielt an und privilegierten sie, weil sie an die handwerklichen Fertigkeiten und den religiösen Lebensernst der Exulanten hohe Erwartungen für die Prosperität ihrer eigenen Länder knüpften. Der große Rest konvertierte zumindest äußerlich; insgeheim lebten reformierte Lehren und Prak-

⁴⁵ Vgl. Lachenicht, Susanne, *Kryptocalvinismus, Propheten und Gewalt in den Cevennen*, in: Burschel/Marx (Hrsg.), *Gewalterfahrung*, 313–326.

tiken weiter, bis sie ab der Mitte des 18. Jahrhunderts wieder offener gehandhabt werden konnten. Bis zur Französischen Revolution konnte die kirchliche Struktur des Reformiertentums bis hin zu Nationalsynoden weitgehend wiederhergestellt werden.

Der Kampf für die Vorherrschaft des Katholizismus schwächte auf lange Sicht das Königtum, obwohl er es eigentlich hatte stärken sollen. Ludwig XIV. gab sich als allerkatholischster Monarch zu einem Zeitpunkt, als der Katholizismus überall in Europa auf dem Vormarsch war, die Habsburger die Türken endgültig hinter die Banater Militärgrenze auf dem Balkan zurückgedrängt hatten, in England mit Jakob II. ein (Krypto-)Katholik auf dem Thron saß (vgl. 2.3) und evangelische Fürsten im Reich zum Katholizismus konvertierten. Der französische König konnte sich im Sog dieser Entwicklungen gegen alle bisherigen theologischen Bestreitungen des Gottesgnadentums durchsetzen. War der Herrscher nur Gott verantwortlich, dann kam ihm auch der maßgebliche Einfluss auf die kirchlichen Angelegenheiten zu. So konnte der König den Adel mit einträglichen Kirchenämtern – Bistümern und Kommendatarabteien – in den Bannkreis des Hofes ziehen. Und er konnte gleichzeitig die Kritik des Papstes am fortlebenden Gallikanismus und an den „Gallikanischen Artikeln“ (1682) neutralisieren: Es schien nur zum Besten der Gesamtkirche zu sein, wenn die französische Krone auch die französische Kirche beherrschte.

Doch diese Idealvorstellung zeigte je länger je mehr deutliche Risse. Frankreich isolierte sich außenpolitisch: England, die Niederlande und Brandenburg-Preußen gingen auf Distanz. Rom wollte sich insbesondere unter Papst Innozenz XI. (*1611, 1676–1689) auf derart ausgedehnte Kirchenrechte des Königs keineswegs mehr einlassen. Die hohen Geistlichen wollten sich zwar von Rom emanzipieren, dafür aber nicht weltlicher Kuratel unterstellt werden. Seit dem Konzil von Trient war die Frage nach der Begründung der bischöflichen Vollmacht heiß umstritten. Je strikter die französischen Bischöfe auf der *ius-divinum*-Theorie bestanden, ihr Amt also aus der direkten Apostelnachfolge und ihre geistliche Gewalt aus unmittelbarer Gnadenerübertragung durch Christus selbst herleiteten, umso weniger wollten sie sich als Delegaten Roms, aber eben auch als Befehlsempfänger der weltlichen Obrigkeit begreifen. Nun von der Gunst des Monarchen abhängig zu sein, widerstrebt dem Selbstverständnis des in der Regel seinerseits hochadligen Episkopats. Kirchliche und königliche Auffassungen des Gallikanismus waren also beileibe nicht dasselbe, auch wenn sie sich in ihrem Anti-Romanismus und Anti-Protestantismus trafen.

Quer zu diesen Übermalungen des Idealbildes einer im Gottesgnadentum des Herrschers geeinten Nation und Kirche zog der Streit um den Jansenismus seine eigenen markanten Linien (vgl. 3.2). Dessen religiöser Rigorismus demaskierte die oberflächliche Repräsentationskultur des französischen Staatskatholizismus, und die schwankenden Reaktionen Ludwig XIV. und Ludwig XV. (*1710, 1715–1774) trugen zum Autoritätsverlust der französischen Krone erheblich bei. Der Jansenis-

musstreit sollte im 18. Jahrhundert die Kritik der Aufklärungsphilosophie an der privilegierten Stellung des Hochklerus anheizen und eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Rolle des Christentums in der Gesellschaft befeuern. Statt das allgemeine Beste und die Glückseligkeit des Einzelnen zu fördern, erziehe das Christentum zu geistiger Trägheit, praktischem Stumpfsinn und blindem Gehorsam. 1787 musste Ludwig XVI. (*1754, 1774–1793) im Edikt von Versailles den Protestanten wieder begrenzte bürgerliche Rechte zugestehen; 1789 sollte die gescheiterte Religionspolitik Frankreichs einer der Faktoren sein, die in die Französische Revolution und die Erklärung der Allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte mündeten.

2.3. England, Schottland und Irland

Noch einmal anders – im Vergleich mit Deutschland und Frankreich – gestalteten sich die Verräumlichungen des Konfessionellen auf den britischen Inseln. Hier war im 17. Jahrhundert nicht die rechtlich genau geregelte, befriedete und bürokratische Territorialkirchlichkeit Deutschlands typisch, sondern *ähnlich*, wie in Frankreich, die massive Einschränkung und Bedrängung aller Konfessionen und religiösen Bewegungen, die der Verstaatlichung und Überherrschaftung des Kirchlichen entgegenstanden. Anders als in Frankreich aber konnte sich diese Politik nicht durchsetzen. Es war – neben anderen Gründen – die religionspolitische Überambitioniertheit sowohl der anglikanischen wie der katholisierenden Könige, die eine extreme Schwächung der Monarchie, Bürgerkriege und schließlich eine sehr eingeschränkte religiöse Toleranz beförderte. Der heftig affektive Anti-Katholizismus der englischen Gesellschaft bewegte sich auf Augenhöhe mit der unbarmherzigen Marginalisierung des Reformiertentums in Frankreich.

England hatte am Dreißigjährigen Krieg nicht teilgenommen. Dafür gab es gute Gründe. Die Konfessionsstruktur und der Konfessionskonflikt im Deutschen Reich, die den Krieg auslösten, bildeten sich in der anglikanischen Staatskirche nicht ab. Von den Lutheranern unterschied sich die theologisch eher reformierte Ausrichtung des *Book of Common Prayer* deutlich.⁴⁶ Das Papsttum und der Katholizismus waren für den „*supreme head*“ der anglikanischen Königskirche ohnehin unten durch, seit der Papst die Auflösung der Ehe Heinrichs VIII. (*1491, 1509–1547) verweigert und die katholische Reaktion unter Maria Tudor (*1516, 1553–1558) zahlreiche Protestanten das Leben gekostet hatte. Die Opfer, die die englische Reformation ihrerseits gefordert hatte, wurden in die herrschenden Geschichtsbilder nicht einbezogen. England konnte weder Habsburg-Spanien noch Frankreich einen religions- oder machtpolitischen Zugewinn aus dem Krieg wünschen.

⁴⁶ Vgl. Kaufmann 283.

Die Konflikte um das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Konfession waren also spezifisch insular. Drei Konfliktparteien kristallisierten sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts heraus: Die Politik der Krone und aller derer, die ihr aus Loyalität dienten oder weil sie sich einen Nutzen davon versprachen, setzte auf eine staatskirchliche Einheitlichkeit von Herrschaft, Gesellschaft und Religion. Diesem Gesamtensemble kam ein verehrungswürdiger, transzendent begründeter Status zu. Doch schon diese erste Statusbestimmung war zwischen Königtum und Parlament umstritten; die rücksichtslose Suprematie eines Heinrich VIII. konnten weder Elisabeth I. (*1533, 1558–1603) noch Jakob I. (*1566, 1603–1625) ausüben. Denn daneben trat ein Episkopalismus, der den Bischöfen eine eigenständige geistliche Autorität zumaß, die *iure divino* von Christus selbst über die Apostel vermittelt sei; in theologischen Fragen und geistlichen Dingen habe die politische Macht nichts zu verfügen. Wie sich das *ius divinum* und die staatskirchliche Verfügungsgewalt zu einander verhielten, war heiß umstritten. Drittens schließlich gab sich der Puritanismus trotz seiner Misserfolge im späten 16. Jahrhundert keineswegs geschlagen. Er war aus den Geistlichen des Exils unter Maria Tudor hervorgegangen. Aus Genf und anderen reformierten Zentren des Kontinents brachten sie eine von unten nach oben organisierte Vorstellung von Kirche mit. Die Pastoren, die Diakone und die Ältesten der einzelnen Gemeinden waren diejenigen, denen wahre Autorität zukam. Der Sittenzucht auf Gemeindeebene maßen sie für die Verchristlichung der Gesellschaft eine größere Effektivität zu als einer staatlich verordneten Disziplinierung von Untertanen, die über eine obrigkeitlich gelenkte Kirche bloß vermittelt wurde. Kirche sollte sich nach der Bibel ordnen, nicht nach einem außerbiblischen Staatskirchenrecht.

Die Agenten der verschiedenen Richtungen des Anglikanismus verknüpften ihre theologischen Ansichten mit diesen kirchenpolitischen Positionen. Es verwundert wenig, dass sich diese vor allem in der Gnadenlehre zu handfesten Unterschieden herauskristallisierten. Je mehr man politische und soziale Ordnung miteinander verschmolz, umso mehr setzte man auf einen voluntaristischen Rationalismus: Den Seelenkräften von Vernunft und Willen könne viel zugetraut werden; die Kirche als Institution ersetze mit ihrem sakramentalen Heilshandeln das Fehlende. Das war eine durchaus ‚katholische‘ Position, die staatskirchliche oder episkopalistische Varianten kannte. Anders die Puritaner: Sie vertraten eine strikte Prädestinationslehre, die der göttlichen Gnadenwahl den entscheidenden Einfluss zumaß. Kirchliches Wirken konzentrierte sich nicht auf die Heilsvermittlung, sondern auf die Glaubensunterweisung. Rituelle Sakralität habe nur für die wahrhaft Glaubenden eine Heilsbedeutung. Die Grenzen zwischen diesen Gruppen und ihren theologischen Positionen verliefen alles andere als eindeutig. Die Konferenz von Hampton Court (1604) nahm nur wenige puritanische Impulse auf, stärkte hingegen die Position des Königs und der Bischöfe. Wer sich diesem Übergewicht nicht fügen wollte, wurde suspendiert oder musste emigrieren; etwa 160 nonkonformistische Pastoren waren davon

betroffen. Diese Entwicklung wirkte nicht integrierend, sondern stärkte einen Separatismus, der eine radikale Reform der wahren Kirche gegen das anglikanische Mittelmaß forderte. In ihren Augen war auch der Puritanismus nicht wahrhaft „godly“. Die Separatisten, weder in ihren Ideen übereinstimmend noch systematisch organisiert, wurden als Anstifter zur Rebellion unbarmherzig verfolgt. Viele emigrierten, um den staatlich verhängten Todesstrafen zu entkommen, zunächst in die Niederlande, dann nach Nordamerika. Der anglikanischen Staatskirche wurde ihr Selbstverständnis auch vom nach wie vor existierenden Untergrund-Katholizismus streitig gemacht. Fanatische Katholiken hatten 1605 den *Gunpowder-Plot* geschmiedet: Sie wollten anlässlich der Parlamentseröffnung mit einer gewaltigen Explosion die im Palast von Westminster versammelten Abgeordneten des Ober- und Unterhauses und die gesamte Königsfamilie ermorden. Ihr terroristischer Protest gegen die Unterdrückung ihres Bekenntnisses im 16. Jahrhundert zielte auf nichts weniger als die umfassende Rekatholisierung Englands. Als die Verschwörung aufflog, wurden theatralisch grausame Hinrichtungen vollzogen; der Katholizismus galt als radikal staatsfeindlich. Dennoch muss man von 30 000 bis 60 000 Krypto-Katholiken in den 1630er und 1640er Jahren ausgehen. Ihre Netzwerke wurden einerseits bei anti-parlamentarischen und anti-monarchischen Adligen, andererseits an der Universität Oxford ausgespannt. Die sog. *recusants* pflegten enge Beziehungen zu Exulanten auf dem Kontinent: Priester, ganze Nonnenkonvente, aber auch Laien hatten sich einen dezidiert englischen Mikrokosmos in den Städten der südlichen Niederlande geschaffen.⁴⁷ Königstreue Anglikaner, insbesondere aber Puritaner entdeckten eine neue Spezies, der sie viel polemische Aufmerksamkeit widmeten: Die sog. *Church papists* waren in ihren Augen die vollendeten Nikodemiten. Sie beugten sich in äußerlicher Konformität unter das anglikanische Sonntagsgebot; innerlich aber blieben sie der Religion ihrer Vorfahren treu und verweigerten sich wahrer Reformation der Gesinnung und des Lebens.⁴⁸ Die Jesuiten unterhielten im flandrischen Douai (spanische Niederlande) ein Priesterseminar, das die Britischen Inseln mit bis zu 700 Untergrund-Geistlichen ver-

⁴⁷ Braun, Bettina, Englische katholische Inseln auf dem Kontinent: Das religiöse Leben englischer Exilnonnen im 17. und 18. Jahrhundert, in: Brendecke, Arndt (Hrsg.), *Praktiken in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2015, 256–266. Constantin Rieske, *All the small things: Glauben, Dinge und Glaubenswechsel im Umfeld der Englischen Kollegs im 17. Jahrhundert*, in: ebd., 293–304. Wooding, Lucy E. C., *Rethinking Catholicism in Reformation England*, Oxford/New York 2000.

⁴⁸ Vgl. Walsham, Alexandra, *Church papists. Catholicism, Conformity, and Confessional Polemic in Early Modern England*. Woodbridge/Rochester 1993. Walsham, Alexandra, *Zu Tisch mit Satansjüngern. Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatoren England*, in: Pietsch, Andreas/Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013, 285–313.

sorgte. Die Spannungen, die sich hier aufgebaut hatten, sollten sich im Laufe des 17. Jahrhunderts eruptiv entladen.⁴⁹

In der Regierungszeit Karls I. (*1600, 1625–1649) unternahmen die Episkopalisten unter Führung von William Laud (1573–1645), Bischof von London und später als Erzbischof von Canterbury Primas der Kirche Englands, den zunächst äußerst erfolgreichen Versuch, die Bischöfe gegenüber den Puritanern wie dem Parlament enorm aufzuwerten. Ihre Instrumente waren einerseits eine vom König mitgetragene konsequente Personalpolitik, andererseits die theologische Lehre des Arminianismus. Die reformierte Synode von Dordrecht (1618–1619) hatte diese Aufweichung der streng calvinistischen Prädestinations- und Erlösungslehre zwar verurteilt, aber unter den englischen Episkopalisten fasste sie Fuß, weil sie mit Unterstützung des Königs die heilsvermittelnde Rolle der Kirche und ihrer Amtsträger enorm aufwertete. Die Arminianer oder ‚Laudisten‘ verpflichteten die Geistlichkeit nicht nur auf diese Lehre, sondern auch auf einen strikten anti-puritanischen Ritualismus, der viele Pastoren und Laien an den überwunden geglaubten Katholizismus erinnerte. Auch die Universitäten Oxford und Cambridge wurden auf diesen Kurs gebracht.

Gegenwehr organisierte sich einerseits im Parlament. Überzeugter Calvinismus mischte sich mit Empörung gegen die schleichende Entmachtung der Unterhaus-Abgeordneten im politischen Prozess. Unzufrieden war andererseits auch die *gentry*: Eine Re-Sakralisierung des Gottesdienstes nahm der Landadel durchaus hin, je teils befürwortete er ihn gar. Aber die rigide Personalpolitik der Laudianer beeinträchtigte ihre angestammten Patronatsrechte. Immer häufiger bildeten sich in den 1630er Jahren informelle Gemeindegemeinschaften, die sich unter presbyterianischen Vorzeichen zu Gebet, Schriftauslegung und Predigt trafen und inoffizielle *lecturers* unterhielten. Als König und Episkopalisten 1640 alle heimlichen Zusammenkünfte untersagten, um die Kontrolle zurückzugewinnen, war das Tischtuch zerschnitten.

Karl I. marginalisierte in England das Parlament; zugleich versuchte er mit kriegerischer Gewalt, dem presbyterianischen Schottland die englische Kirchenverfassung aufzuzwingen. Die schottische Kirchenverfassung stellte sich seit John Knox als ein bezeichnend eigenständiger Mix verschiedener kontinentaler Elemente dar:

49 Vgl. Asch, Ronald G., *Der Kampf um die Ordnung der Kirche in England, ca. 1603–1640*, in: Arend, Sabine/Dörner, Gerald (Hrsg.), *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt. Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 2015, 261–274. Walsham, Alexandra, *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Cambridge 2014. Winship, Michael P., *Godly Republicanism. Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill*, Cambridge/London 2012, 1–110. Corthell, Ronald u. a. (Hrsg.), *Catholic Culture in Early Modern England*, Notre Dame/Ind. 2007. Bonney, Richard/Trim, D. J. B. (Hrsg.), *Persecution and Pluralism. Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe, 1550–1700*, Oxford/Bern 2006, 149–271. Spurr, John, *The Post-Reformation. Religion, Politics and Society in Britain, 1603–1714*, Harlow/New York 2006. Benedict, *Christ's Churches, 152–172, 230–254, 384–428*. McCoog, Thomas M., *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England 1541–1588. 'Our Way of Proceeding'?*, Leiden/New York 1996.

Theologisch stand die schottische Kirche dem Genf Calvins nah; auch das presbyteriale System der Ältesten-Verfassung in den Gemeinden fand sich sowohl in Genf als auch in Emden. Aber an die Stelle norddeutscher Superintendenten traten zunehmend wieder Bischöfe, auch wenn ihre Macht synodal eingehegt war. Stark war die Rolle, die der regionale Adel spielte; hierin glich die schottische Kirche den hugenottischen Hegemoniegebieten im Süden Frankreichs, aber auch den Niederlanden. Karl I., seit 1603 in Personalunion auch König von Schottland, unterlag geistig und moralisch, weil sich das Selbstbewusstsein der schottischen Eliten mit ihrem Typus der Reformation eng verwoben hatte. Er unterlag militärisch, weil schottische *covenanters* in den schwedischen Heeren Gustav Adolfs in den frühen 1630er Jahren wichtige strategische Erfahrungen gesammelt hatten. 1640/41 brachte das Parlament unter John Pym (1584–1643) und Oliver Cromwell (1599–1658) den Antrag ein, keine weiteren Kriegssteuern zu bewilligen, sondern den Religions- und Herrschaftskonflikt in Schottland friedlich beizulegen. Zugleich verlangte diese „Große Remonstranz“ eine wirksame Begrenzung der königlichen Machtansprüche und eine parlamentarische Kontrolle der Regierung. Im Zuge dieser politischen wie religiösen Konflikte begann der englische Bürgerkrieg mit Volksaufständen, Petitionen und der Gründung einer parlamentarischen Armee unter Oliver Cromwell. Diese *New Model Army* kämpfte erfolgreich für eine republikanische Staatsverfassung, die die enge Verbindung von Königtum und Episkopalismus überwinden sollte. William Laud wurde 1645, Karl I. 1649 hingerichtet, nachdem alle Verhandlungen gescheitert waren. Danach regierte Cromwell bis zu seinem Tod 1658 als *Lord Protector*; sein Regime artete jedoch zunehmend in eine Militärdiktatur aus. Kirchlich läutete die Regierung Cromwells eine Ära der Toleranz für alle evangelischen Bekenntnisse ein; ausgeschlossen blieb der Katholizismus. Die ideale Kirchenverfassung sahen das Parlament und die Synode von Westminster (1643–1646) in einer presbyterianischen Nationalkirche, die sich von unten her durch Wahlen aus den gemeindlichen Ältestenräten her aufbaute: Grafchafts- und Nationalsynoden sollten in enger Abstimmung mit dem Parlament die Kirche steuern. Durchsetzen konnte sich diese anti-episkopalistische Kirchenverfassung nie vollständig; nach der Absetzung und Vertreibung der royalistischen Bischöfe und Pfarrer verfuhrten viele Geistliche ganz nach eigenen Maßstäben. Das religiöse Leben vervielfältigte sich in der Zeit des Interregnums und der Herrschaft Cromwells als *Lord-Protector* erheblich. Ein friedlicher Prozess war das jedoch keineswegs; eine große Zahl von Pfarrern wurde vertrieben, viele Gemeinden unter Zwangsverwaltung gestellt.

Die Restauration des Königtums unter Karl II. (*1630, 1660–1685) konnte die religiöse Landschaft Englands nicht befrieden. Das mehrheitlich royalistisch-anglikanische Parlament (*Cavalier House of Commons*) verabschiedete 1661–1665 den sog. *Clarendon Act*. Diese Gesetzessammlung schloss weiterhin den Katholizismus strikt aus und restituierte die Episkopalkirche, fügte der Kirchenverfassung aber synodal-presbyteriale Elemente ein. Die neuen Bischöfe entstammten verschiedenen

Lagern der Bürgerkriegs-Ära, in der Regel gemäßigte Vertreter eines anti-laudinianischen Kurses. Das Parlament bestand jedoch auf einer strikten Unterscheidung von Anhängern des *Book of Common Prayer* und allen dissidentischen Gruppen; Mitglieder des Parlaments, Bischöfe, Pfarrer, und der Regierungsapparat von London hatten sich auf eine anglikanische Orthodoxie zu verpflichten. William Laud war an seinem Arminianismus gescheitert; diesen Fehler wiederholte das neue Glaubensregime unter Gilbert Sheldon (†1667), Bischof von London und später Erzbischof von Canterbury, nicht. Auch den Schotten sollte diese episkopalistisch-anglikanische Kirchenverfassung aufgenötigt werden.

Gegen diese Tendenzen stellte sich Karl II. Er löste die 1668 geschlossene Triple-Allianz mit Schweden und den Niederlanden als protestantischen Vormächten auf und verbündete sich 1672 mit dem König von Frankreich, Ludwig XIV. Im Vertrag von Dover unterstützte er nicht nur die Kriege Ludwigs XIV., sondern sicherte zu, sich gegen erhebliche Subsidienzahlungen in einem politisch günstigen Moment zum Katholizismus zu bekennen und England in den Kreis der katholischen Nationen zurückzuführen. Die 1670er Jahre waren daher geprägt von massiven Konfrontationen zwischen einer pro-katholischen und pro-dissidentischen Toleranzpolitik des Monarchen und immer neuen Vorstößen des Parlaments, den Anglikanismus elisabethanischer Prägung und die explizite Verdammung des Katholizismus zur Voraussetzung jeglicher öffentlichen Tätigkeit in Kirche und Staat zu machen (sog. *Test Act*, 1673 und 1679). Grassierende Komplottfurcht führte zu Lynchjustiz an des Katholizismus Verdächtigen. Die Königin, die Portugiesin Katharina von Braganza (1638–1705), stand im Zentrum solcher anti-jesuitischer Verschwörungsgänge, die öffentlich massiv geschürt wurden. Mit einer erneuten Gesetzesvorlage, der sog. *Exclusion Bill*, versuchte das Parlament 1679 den jüngeren Bruder Karls II. Jakob, damals noch Herzog von York, von der Thronfolge auszuschließen, weil er offen katholisch war. Das Parlament spaltete sich in *Whigs*, die den schroff anglikanisch-antifranzösischen Kurs betrieben, und *Tories*, Befürworter der königlichen Autorität. Bis zum Ende der Regierung Karls II. konnten sich die *Whigs* nicht durchsetzen. Der König konvertierte auf dem Totenbett, empfing die katholischen Sterbesakramente und hinterließ die englische Monarchie seinem jüngeren Bruder, weil er mit zahllosen Mätressen ebenso zahllose Kinder gezeugt, aber mit Katharina von Braganza keinen legitimen Thronerben hervorgebracht hatte.

Jakob II. (*1633, 1685–1688, †1701) betrieb von Anfang an eine pro-katholische Politik: am Hof, gegen das Parlament, an den Universitäten Oxford und Cambridge, bei Dispensationen und Indulgenzen von *Clarendon Act* und *Test Act*. Für vakante Bischofsstühle ernannte er keine Nachfolger, was den Verdacht nährte, er wolle sie rekatholisieren. Auch in Schottland erzwang er Toleranz für Katholiken, weckte damit aber den Widerstand der presbyterianischen *Covenanters*, an denen schon sein Vater gescheitert war. Führende Geistliche der anglikanischen Kirche, allen voran der Erzbischof von Canterbury, William Sancroft (1617–1693), sahen darin einen Verfassungsbruch. Als Jakob II. sie wegen Rebellion vor dem Schwurgerichts-

hof (*King's Bench*) verklagte, wurden sie freigesprochen. Denn sie hatten sich, jenseits des Konfessionellen, auf die Verfassung berufen. Als 1688 ein männlicher Thronfolger geboren und katholisch getauft wurde, zerschlugen sich die Erwartungen, Jakob II. werde ohnehin die Herrschaft einer seiner protestantischen und mit evangelischen Fürsten verheirateten Töchtern übertragen müssen.

Die *Glorious Revolution* fetzte ihn 1688 vom Thron, weil sich *Whigs* und *Tories* auf seine älteste Tochter Maria II. (*1662, 1689–1694) und ihren Gatten, den niederländischen Statthalter Wilhelm III. von Oranien-Nassau (*1650, 1672/1689–1702) verständigten. Verfassungs-, aber auch kirchenpolitisch legte sich England damit bis in die Moderne hinein fest auf ein konstitutionell eingehegtes Königtum, vor allem aber eine in begrenztem Maß tolerante Staatskirche. Alle politischen Ämter blieben Anglikanern vorbehalten, Freikirchen erhielten Gewissens- und Kulturfreiheit, nicht aber die Katholiken. Obwohl die anglikanische Mehrheit mit den verschiedenen Spielarten religiöser Abweichung zurechtkommen musste, entwickelte sie ein Überlegenheitsbewusstsein, das den Puritanern die Kosten der Bürgerkriege nicht verzieh und die Katholiken als ebenso bedrohlich wie minderwertig ausgrenzte. Zwischen Toleranz und Intoleranz klar zu scheiden ist im Nachhinein nicht möglich; scharfen Kontroversen und Gewalt im Krisenfall stand eine pragmatische Nachbarschaftlichkeit in entspannteren Phasen gegenüber.⁵⁰ Die Schotten nutzten die *Glorious Revolution* deutlich konsequenter: Sie erstritten bis 1690 eine presbyterianische Staatskirche und die Rückkehr der vertriebenen Prediger. Das bedeutete gleichzeitig die Absetzung der Bischöfe, die nach 1660 auf anglikanischen Druck hin ins Amt gekommen waren, und die Abschaffung des lokalen Kirchenpatronats.

Besonders hart trafen die Verwerfungen der englischen Religionspolitik das nach einem Aufstandsversuch 1603 erneut unterworfenen Irland. Zu den konfessionellen kamen ethnische Gegensätze hinzu: Irische Kelten stellten zusammen mit ‚alten‘ Anglonormannen die katholische Mehrheit; die protestantischen Engländer aber dominierten Regierung, Militär und Landbesitz. Nach dem Unabhängigkeitskampf um 1600 waren alle katholischen Priester verbannt worden; erst langsam stellte die katholische Kirche in den 1620er Jahren von Douai aus, von Jesuiten unterstützt, eine katholische Hierarchie und katholisches geistliches Leben wieder her. Die Regierung in London und deren Vizekönig in Dublin unterstützten allein die anglikanische Staatskirche; auf Katholiken schaute man abfällig herab; Presbyterianer waren Hindernisse auf dem Weg Karls I., die Monarchie gegen konkurrierende politische und religiöse Kräfte auszubauen. Auch hier wurden missliebige Geistliche unnachdsichtig verfolgt. Je stärker die anglikanischen Geistlichen eine entschieden calvinistische Richtung einschlugen, je heftiger sie die gälische Spra-

⁵⁰ Vgl. Walsham, Alexandra. *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*, Manchester/New York 2006. Lewycky, Nadine/Morton, Adam (Hrsg.), *Getting Along? Religious Identity and Confessional Relations in Early Modern England*, Aldershot 2012.

che und die ländliche und religiöse Kultur der Iren verachteten, je kolonialer das Schulwesen die angestammte Bevölkerung vernachlässigte, umso weniger Erfolgsaussichten blieben den Reformierten. Viele Pastoren zogen sich auf die Vorstellung zurück, alles Englische für erwählt, alles Irische aber für verworfen zu halten – eine quasi rassistische Apokalypik.⁵¹

Als sich die Schotten Anfang der 1640er Jahre gegen Englands königliche Armee durchsetzen konnten, galt das auch den Iren als Fanal: Nicht dezidiert für den Katholizismus, sondern für Gott und das Vaterland nahmen sie den Freiheitskampf gegen die englischen Siedler und Unterdrücker wieder auf. Besonders in Ulster wurden etwa 3 000 anglikanische Siedler ermordet, weitere 10 000 vertrieben und ihrem Schicksal überlassen. Der neuerliche Aufstand endete in Blutbädern der Revanche. Denn die revoltierenden Iren wurden in England in prophetischer Verblendung als geheime Machtreserve des Königs gegen die Interessen des Parlaments wahrgenommen, aber auch als untermenschliche Bestien medialisiert. Es war dieses Narrativ, verbunden mit der Verschwörungstheorie, hier sei der verhasste römische Antichrist höchstselbst am Werk, das England selbst in den Bürgerkrieg führte. „Der irische Aufstand war in dieser Deutung ein weiterer Beweis für die Mächenschaften der Gegner eines reinen, protestantischen England.“⁵² Nachdem Cromwells Truppen sich hier durchgesetzt hatten, entfachten sie unter sehr ‚heiligen‘ Vorzeichen in Irland regelrechte Massaker gegen katholische Laien und Priester, die in Drogheda und anderen Städten zu Tausenden wahllos umgebracht wurden. Cromwell erklärte das zu einem Krieg des englischen Parlaments gegen den ‚Aberglauben der Messe‘. Dem Strafgericht folgte eine beispiellose Marginalisierung der autochthonen irischen Bevölkerung: Die rücksichtslose Landnahme der Sieger beutete die Arbeit der einheimischen Bauern auf fast 80 Prozent der landwirtschaftlichen Fläche rücksichtslos aus. Ein kleiner Rest katholischen Landbesitzes fand sich nur noch in den unwirtlichen Gegenden des äußersten Westens. Den 800 000 Katholiken standen 300 000 Protestanten gegenüber, von denen jedoch nur ein Drittel zum anglikanischen Establishment zählte. Diese Gruppe wollte London verstärken, als sie aus dem Frankreich Ludwigs XIV. nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes (vgl. 2.2) gezielt Hugonotten anwarb.

Selbst dieser fragile Unrechtszustand verschlechterte sich im Laufe des 17. Jahrhunderts weiter. Die Restauration der Monarchie in England nach 1660 und die

51 Vgl. Ford, Alan, *The Protestant Reformation in Ireland, 1590–1641*, Dublin 1997. Boran, Elizabethanne/Gribben, Crawford (Hrsg.), *Enforcing Reformation in Ireland and Scotland, 1550–1700*, Aldershot/Burlington 2006.

52 Pečar, Andreas, „He is a blessed man that takes and dashes the little ones against the stones“ – Das Irland-Massaker als Zeichen des nahenden Endkampfes vor dem Ausbruch des Englischen Bürgerkrieges (1641–1642), in: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hrsg.), *Gewalterfahrung und Prophetie*, Wien/Köln/Weimar 2013, 327–352, 337.

Spaltung in tolerant-prokatholische und begrenzt tolerante antikatholische Lager bildete sich auf der irischen Insel als massiver Antikatholizismus der herrschenden Eliten ab. Wieder führten Gerüchte über ein angebliches katholisches Komplott zu Verfolgungen, Vertreibungen und Hinrichtungen von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten. Die ohnehin marginalisierten Laien ließ man bewusst orientierungslos. Nachdem Jakob II. 1688 abgesetzt worden war, versuchte er den Thron von Irland aus zurückzuerobern. Als das in der entscheidenden Schlacht am River Boyne misslang und der König ins Exil ging, entlud sich die protestantische Revanche: Erneute Güterkonfiskationen beließen gerade einmal etwas mehr als ein Zehntel der landwirtschaftlichen Nutzfläche in katholischer Hand. Die *protestant ascendancy* nutzte die Gunst der Stunde: Katholiken durften kein Parlamentsmandat und keinerlei politische Ämter übernehmen. Sie durften nicht wählen. Sie durften keine evangelischen Ehepartner heiraten. Alle katholischen Bischöfe und Ordensleute wurden verbannt. Jede Pfarrei durfte einen einzigen Priester behalten. Die Bildungsmöglichkeiten für Katholiken wurden auf drastisch niedrigem Niveau eingefroren; es war verboten, Söhne an ausländische Gymnasien oder gar Universitäten zu schicken. Diese dem Bevölkerungsproporz widersprechende Anglikanisierung der Kultur und Ökonomie Irlands sollte während des gesamten 18. und 19. Jahrhunderts viele Auswanderer motivieren, die grüne Insel zu verlassen. Noch der Osteraufstand des Jahres 1916 und der irische Unabhängigkeitskrieg waren Fernwirkungen dieser englischen Politik.

2.4. Osteuropa

Drei Bedingungen hatten der Reformation in Osteuropa Eingang verschafft: Die starke Stellung des magnatischen Adels in der polnisch-litauischen Adelsrepublik und im habsburgischen (Rest-)Ungarn hatte eine zunächst kleinräumig unabhängige Eigeninitiative der Kirchenreform gefördert, die lutherische und reformierte Impulse gleichermaßen aufgenommen hatte. In den Städten lebten starke deutsche Minderheiten, die reformatorisches Gedankengut sprachlich übersetzt und praktisch vermittelt hatten. Viele Söhne adliger und bürgerlicher Eliten hatten an deutschen Universitäten studiert und deren konfessionalisiertes religiöses Wissen reimportiert.

Vergleichsweise schwache, auf Konsenskultur basierende Königtümer hatten also dem Adel und den Städtern Raum für eine sonst in Europa kaum anzutreffende Multireligiosität eröffnet: Neben Katholizismus, Luther- und Reformiertentum gab es antitrinitarische Gemeinschaften und Böhmisches Brudergemeinden; von Bedeutung waren aber auch russisch- wie griechisch-orthodoxe, armenische und ruthenische Gruppen und schließlich Juden, die etwa zehn Prozent der Bevölkerung ausmachten. Alle diese religiösen Orientierungen verbanden sich auf eine

komplexe Weise mit ständischen, sozialen oder sprachlich-ethnischen Identitäten.⁵³

Die habsburgisch-türkischen Kämpfe um Ungarn hatten für Konfessionalisierungen jedweder Richtung keinen Raum geboten und keine Kräfte gelassen. Seit der Schlacht von Mohác (1526) waren Serbien, Bosnien und Bulgarien, überwiegend von Orthodoxen und einer Minderheit von Muslimen bewohnt, mit wenigen katholischen Enklaven etwa im Kosovo und in Bosnien, ein unselbständiger Teil des Osmanischen Reiches geworden. Das Restkönigtum Ungarn blieb habsburgisch. In Siebenbürgen (Transsilvanien), heute im Zentrum Rumäniens, damals östlicher Teil des durch die türkische Expansion zerfallenen Königreichs Ungarn, wurde ein vom Sultan abhängiges Vasallen-Fürstentum errichtet, das bis 1699 bestand; im Frieden von Karlowitz ging es wieder an Österreich-Ungarn über, das 1683 vor Wien endgültig gegen die Türken gesiegt hatte. In diesen Regionen entlang der habsburgisch-türkischen Militärgrenze hatten sich neben dem traditionellen Katholizismus und der Orthodoxie insbesondere das Reformiertentum und das Täuferium von aus Westeuropa vertriebenen Einwanderergruppen ausgebreitet. In Siebenbürgen wie anderswo war Konfession mit Sprache und Ethnie eng verbunden: Die deutsch sprechenden ‚Siebenbürger Sachsen‘ wurden lutherisch, Ungarn eher reformiert, Romanen blieben orthodox. Katholiken lebten unter marginalisierten Bedingungen – ohne Bischof und mit nur wenigen Pfarrpriestern und Franziskanermönchen – in kleinen Enklaven. Muslime machten kaum mehr als sechs bis acht Prozent der Bevölkerung aus. Die Fürsten in Siebenbürgen förderten zusammen mit dem Adel das Reformiertentum. Weil sie über keine qualifizierten Ausbildungsstätten verfügten, entsandten sie einheimische Studenten nach Heidelberg, Franeker oder Cambridge. Als diese zurückkehrten, brachten sie nicht nur reformierten Presbyterianismus, sondern auch die Schriften und Lebensauffassungen des englischen Puritanismus mit. Mit den sehr eigentümlichen Formen des fürstlich-adlig protegierten Reformiertentums Siebenbürgens stießen sie oft heftig zusammen: mit der hierarchischen Kirchenorganisation, mit der relativen Toleranz gegenüber den ‚blasphemischen‘ Katholiken und Antitrinitariern, mit der nach wie vor großen rituellen Farbigkeit, nicht zuletzt mit dem ganz unpuritanischen Lebensstil der Mehrheit. Die Kämpfe zwischen Puritanismus und monarchisch gelenkter Staatskirche, die

53 Vgl. Vollhardt, Friedrich, *Gefährliches Wissen und die Grenzen der Toleranz. Antitrinitarismus in der Gelehrtenkultur des 17. Jahrhunderts*, in: Pietsch/Stollberg-Rilingher (Hrsg.), *Ambiguität*, 221–237. Daniel, David P., *Lutheranism in the Kingdom of Hungary*, in: Kolb, Robert (Hrsg.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, Leiden/Boston 2008, 455–507. Bonney, Richard/Trim, D. J. B. (Hrsg.), *Persecution and pluralism. Calvinists and religious minorities in early modern Europe, 1550–1700*, Oxford/Bern 2006, 89–121. Benedict, *Christ's Churches*, 152–172, 255–280. Fata, Márta, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500–1700*, Münster 2000. Evans, R. J. W./Thomas, T. V. (Hrsg.), *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Houndsmill/London 1991, 123–310.

England ausfocht, bildeten sich also in verkleinertem und regional verzerrtem Maßstab im transsilvanischen Reformiertentum ab. In den 1650er Jahren unternahm Fürst Georg II. Rákóczi (1662–1660) unter dem Einfluss des bedeutenden Pädagogen, Theologen und Bischofs der Böhmisches Brüder Johann Amos Comenius (1592–1670) ein chiliastisch geprägtes militärisches Unterfangen. Im Alleingang warf er sich in einer Variante der „internationalistischen Militanz des reformierten Protestantismus“⁵⁴, die schon den Dreißigjährigen Krieg ausgelöst hatte, gegen das zunehmend katholisch dominierte Polen-Litauen. Das endete, wie zu erwarten war, in einem furchtbaren Fiasko und lieferte dem gegen Ende des 17. Jahrhunderts wieder erstarkenden Haus Habsburg jeden Vorwand, in Siebenbürgen den Katholizismus und die Orthodoxie der Union stark zu machen. Die Familie Rákóczi lernte die Lektion, passte sich an und konvertierte. Auch in Böhmen wirkten politisch-militärische Repression und konfessionell-missionarische ‚Überzeugungskultur‘ zusammen, um letzte hussitische oder protestantische Enklaven sehr eng einzugrenzen.⁵⁵

An diesem Beispiel wird deutlich: Man darf sich diese Multikonfessionalität und religiöse Pluralität nicht als friedlich-tolerante Koexistenz vorstellen, sondern als harte Konkurrenz von Wahrheitsansprüchen. Am Beginn des 17. Jahrhunderts lebten in den habsburgischen wie türkischen Teilen Ungarns mehr als vierzig Prozent Reformierte und etwa 25 Prozent Lutheraner; die Osmanen duldeten auch kleine Siedlungen der Antitrinitarier und Täufer, die im übrigen Europa unbarmherzig verfolgt wurden. Hier wie in anderen Regionen des osmanisch beherrschten Balkans konvertierten viele Christen im Laufe des 17. Jahrhunderts zum Islam, um die drückenden Steuern, die von allen Nicht-Muslimen erhoben wurden, zu umgehen. Unter den übrigen Bekenntnissen war der Katholizismus eine Minderheit geworden, geschwächt durch Tod oder Vertreibung der meisten Bischöfe und durch die türkische Besetzung der minoritischen Missionsklöster. Insbesondere im hohen Adel, der zwischen türkischer und habsburgischer Macht seine Unabhängigkeit militant verteidigte, war das Reformiertentum Ausweis der Eigenständigkeit. Eine lutherische Pastorenschaft war im 16. Jahrhundert aus einheimischen Franziskanern und Weltpriestern sowie aus heimgekehrten Studenten an der Universität Wittenberg entstanden; reformierte Geistliche rekrutierten sich aus jenen dieser Gruppen, denen das Luthertum zu ‚deutsch‘ war, aber auch aus westeuropäischen Emigranten. Die Erwartungen der frühen protestantischen ‚Missionare‘, die Osmanen würden ihren Kampf gegen das Papsttum von ihren politischen Perspektiven her unterstützen, hatten sich jedoch rasch als Illusion erwiesen. Die Politik der türkischen Herrscher gegenüber den Christen war inkonsistent und zufällig. Man legte ihnen hohe Duldungssteuern auf, begrenzte Kirchenbau und öffentlichen Gottesdienst und verfolgte mit einer gewissen Beliebigkeit Geistliche aller

⁵⁴ MacCulloch, Diarmaid, *Die Reformation 1490–1700*, München 2008, 609.

⁵⁵ Louthan, Howard, *Converting Bohemia. Force and Persuasion in the Catholic Reformation*, Cambridge/New York 2009.

Konfessionen, wenn sie dafür Anlass zu bieten schienen. Und man hielt deren interne Kämpfe für sehr nützlich, weil man wusste, dass eine in sich gesplante Christenheit kaum gefährdet war, sich gegen die osmanische Oberherrschaft ernsthaft zusammenzuschließen. Mitte des 17. Jahrhunderts begannen bulgarische, albanische und bosnische Franziskaner, oft in Italien in tridentinischem Reformgeist ausgebildet, neue katholische Missionen aufzubauen. Sie waren nicht unbedingt unter Orthodoxen, nicht selten aber unter seit dem Mittelalter als häretisch betrachteten ‚Sekten‘ erfolgreich: Armenier, Paulikianer und Bogomilen wurden unter ihrem Einfluss katholisch. Mit dieser Missionsarbeit hatte man schon im späten 15. Jahrhundert begonnen; die türkische Expansion und Herrschaft machte diese Arbeit während des 16. und 17. Jahrhunderts gefährlicher, brachte sie aber nicht zum Erliegen. Apostolische Visitatoren, Missionare und Missionsbischöfe stärkten die oft marginale Existenz von Katholiken, nachdem Papst Gregor XV. (*1554, 1621–1623) die *Congregatio de Propaganda Fide* (1622) als professionelle Missionszentrale des tridentinischen Katholizismus ins Leben gerufen und personell wie finanziell solide ausgestattet hatte. Von Ragusa (Dubrovnik), von Istanbul und von den griechischen Inseln aus entstand auf dem ganzen von den Osmanen beherrschten Balkan ein Netzwerk von Missionsklöstern, Schulen und in tridentinischem Geist geführten Missionspfarreien. In geringerem Umfang beteiligten sich auch Jesuiten und Missionsbenediktiner. Nicht wenige katholische Gemeinden wurden von *licentiati* geleitet: Das waren von den Missionsbischöfen beauftragte verheiratete Laien, die wegen des großen Priestermangels Taufen, Trauungen und Beerdigungen vollzogen und sonntags Wortgottesdienste, Predigten und Katechesen abhielten, bisweilen gar, wenn auch unerlaubt, ‚Messen‘ feierten. Nach 1683 wurden alle Ergebnisse dieser Arbeit durch den habsburgisch-türkischen Krieg fast völlig zerstört, weil sich die Osmanen für ihre Verluste brutal rächten.

In Polen-Litauen hatten innerprotestantische Konflikte die Expansion der Reformation schon im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts gebremst; hier hatte das Reformideal des Konzils von Trient, verkörpert von Bischöfen und Jesuiten, stärker Fuß fassen können. Bereits 1569 war das erste Jesuitenkolleg in Vilnius gegründet worden, dem bis um 1600 mehr als zwanzig weitere Jesuitenschulen an allen konfessionsstrategisch bedeutsamen Orten folgten. Die Piaristen, ein in Rom gegründeter Schulorden, engagierten sich auch in Polen mit zahlreichen Niederlassungen für eine praxisorientierte Ausbildung der ärmeren Schichten. Dieser Bildungsinitiative hatten Lutheraner und Reformierte nichts entgegenzusetzen, obwohl sie sich als Bildungsreligion der Bürger und Eliten verstanden, aber auch die Orthodoxie nicht. Bedeutende Familien des Adels konvertierten und ließen ihre Söhne katholisch erziehen. Die katholischen Monarchen hatten diese Entwicklung erst wohlwollend gefördert, dann selbst militant betrieben. Obwohl der Adel sich 1606–1609 in einem Bürgerkrieg dagegen wehrte, die konfessionell tolerante Adelsrepublik zu einer katholischen Erbmonarchie umzuformen, konnte er sich doch der zunehmenden Bindung der Hofkultur an den Katholizismus kaum entziehen. Die entscheidende Schwäche der polnischen Reformierten, Lutheraner und Antitrinitarier

lag darin, dass der Adel und die Stadeliten es nicht vermochten, ihre - untereinander zerstrittenen - Überzeugungen in der Masse der einfacheren Bevölkerungsschichten zu verankern. Protestantismus aller Spielarten blieb ein Phänomen der oberen zehn Prozent der Gesellschaft. Nicht nur im Königreich Ungarn, das Teil des Habsburger-Reiches war, sondern auch in Polen-Litauen provozierte die Frage, ob die in den lutherischen Territorien Deutschlands ausgehandelte Konkordienformel (1577) und das ihr nachfolgende Konkordienbuch (1580) anzunehmen seien, gegen Ende des 16. Jahrhunderts eine striktere Scheidung bislang allgemein-reformatorischer Identitäten und Institutionen. Es war mithin Folge wie Ausweis seiner zunehmenden kulturellen Polonisierung, dass der Adel sich mehr und mehr dem Katholizismus zuwandte. Die polnischen Könige konnten darum seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts den Zugang zu öffentlichen Ämtern und militärischen Ehrenrängen immer stärker an die katholische Konfession binden. Und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren es ausgerechnet die einschneidenden militärischen Niederlagen, die das polnische Königtum und der polnische Adel gegen das protestantische Schweden, das orthodoxe Russland und die muslimischen Osmanen hinnehmen mussten, die das Bewusstsein einer Zusammengehörigkeit von polnischem Nationsbewusstsein und Katholizismus festigten. Obwohl die Toleranzartikel der „Konföderation“ von 1573⁵⁶ formell in Geltung blieben, nahm die alltägliche Diskriminierung von Nichtkatholiken zu: Das Luthertum behielt seine zunehmend bedrängten Stützpunkte vor allem unter deutschen Kaufleuten in Danzig, das Reformiertentum zog sich auf die Güter einiger litauischer Magnatenfamilien zurück. Weil aber das Königtum schwach war, die Bischöfe hingegen sowohl über den Großgrundbesitz des Kirchengutes als auch über ihre herausgehobene Position im Ältestenrat des Sejm (Senat) enormen Einfluss organisieren konnten, wurde der Katholizismus zwar mehr und mehr die mit der nationalen Identität Polens verknüpfte Konfession. Eine Staatskirche wie etwa in Österreich oder in Bayern, in der dem Herrscher eine bedeutende Leitungsrolle zukam, wurde sie jedoch gerade nicht. Als die Protestanten und Antitrinitarier mit Aufständen gegen ihre Marginalisierung protestierten und seit der schwedischen Invasion (1655) bei den außenpolitischen Feinden der katholischen Herrschicht Unterstützung suchten, wurden sie in den 1650er bis 1730er Jahren sukzessive unterdrückt: Lutheraner und Reformierte verloren den Zugang zum Adel, zu beiden Kammern des Sejm und schließlich zu allen öffentlichen Ämtern; Antitrinitarier wurden vertrieben.

Nicht weniger komplex gestaltete sich das Verhältnis zwischen westlichen und östlichen Bekenntnisstraditionen, Katholiken, Protestanten und Orthodoxen. Das meiste von dem, was an dieser Grenzfläche zwischen West- und Ostkirchen geschah, war Ausfluss der nachtridentinischen vatikanischen Politik. Die Ergebnisse

⁵⁶ Vgl. Kaufmann 304-305.

des Unionskonzils von Florenz (1439), die im Osten auf teils erbitterten Widerstand gestoßen, teils aber auch in Kirchenunionen umgesetzt worden waren, sollten nun im Geist des Tridentinums – also auch verbunden mit weitreichenden römischen Primatsansprüchen – als Zukunftsoption eines starken, vermeintlich urchristlich-orthodoxen Katholizismus gegen die Herausforderung der Reformation gestellt werden. Die Orthodoxie litt unter der Schwäche des Patriarchen in Konstantinopel nach dem Zusammenbruch des Byzantinischen Kaisertums; unter osmanischer Herrschaft führte das Patriarchat nur noch ein Schattendasein; kirchliche Strukturen, Disziplin und theologische wie spirituelle Impulse bröckelten derart, dass die orthodoxen Eliten zunehmend zum Katholizismus konvertierten. Dass der Patriarch von Konstantinopel 1588 auf Druck des Zaren einen Metropoliten in einem neu entstehenden Patriarchat Moskau anerkannte, verbesserte die Lage der ruthenisch-orthodoxen Bischöfe nicht, weil die Eliten in Polen-Litauen russischen Einfluss einhellig ablehnten und Vorwände für ein politisch-militärisches Eingreifen des Zaren überaus fürchteten.

Auf lange Sicht sollte der Katholizismus von dieser Entwicklung profitieren: Die ruthenischen Bischöfe orientierten sich neu. 1595 proklamierten der Metropolit von Kiew und der Papst in Rom eine Union der (ruthenischen) Kirchen in der Ukraine und in Weißrussland mit der katholischen Kirche; 1596 sollte das auf der Unionssynode von Brest feierlich besiegelt werden. Doch diese Anfangserfolge täuschten: Die Einführung des Gregorianischen Kalenders ließ sich im gemischtkonfessionellen Ostmitteleuropa nicht durchsetzen. Die ruthenischen Bischöfe verstanden die Union als gleichberechtigte Integration, die ihre Traditionen, Liturgien und Lebensformen nicht antastete; Rom hingegen brachte die Perspektive zum Ausdruck, ehemalige Häretiker und Schismatiker in den Schoß der allein wahren Kirche zurückgeführt zu haben. Die derart zwiespältig vereinbarte Union spaltete nun in Ostmitteleuropa die Vertreter der Union und die Anhänger der Orthodoxie, die ihrerseits Rom mit erneuerter Schärfe als häretisch und schismatisch zurückwiesen. Als katholische Minoriten und Jesuiten auf der einen, griechisch-orthodoxe Missionare auf der anderen Seite in Volksmissionen und Einzelseelsorge große Konversionsbewegungen loszutreten versuchten, vertieften sich die Spannungen bis hin zu blutiger Gewalt. 1620 weihte der Patriarch von Jerusalem – die Unionisten nicht anerkennend – heimlich eine Gegen-Hierarchie der Orthodoxen. 1632/33 musste der König, 1635 der Sejm die orthodoxe Hierarchie mit einem eigenen Metropoliten in Kiew anerkennen, gegen alle Einsprüche Roms. Alle späteren Versuche, die Union durch Vereinigungssynoden zu retten, scheiterten an den kompromisslosen Haltungen des Vatikans wie der Orthodoxie und an den wechselseitigen Häretisierungen. Insbesondere der päpstliche Primatsanspruch und die daraus abgeleiteten Rechte – schlicht die Ekklesiologie des Konzils von Trient – blieb ein unüberbrückbares Kontroversthemata. Die vatikanische Strategie einer Vereinnahmung der unierten Orthodoxie misslang also zunächst; übrig blieb während des ganzen 17. Jahrhunderts eine hoch konflikthafte Mischung verschiedenster Spielarten von Orthodoxie und Unionschristentum,

die ihrerseits wieder an Sprachen, Ethnien, soziale Gruppen oder Herrschaftsräume gebunden waren.

So führte die Union von 1595 in der Mitte des 17. Jahrhunderts in einen Bürgerkrieg zwischen ihren Anhängern und Gegnern (1648–1667). Dahinter standen keineswegs nur religiöse Motivationen. Die ukrainischen und weißrussischen Bischöfe waren die Union eingegangen, weil die osmanisch-muslimische Expansion das Patriarchat Konstantinopel zunehmend entwertete. Die polnischen Könige unterstützten die Union, um ihre Herrschaft zu festigen. Auf der anderen Seite standen nicht nur die Autonomieansprüche des regionalen Adels, sondern auch die Kosaken, steppenbeuterische Wehrbauern im Niemandsland zwischen Polen-Litauen und den Krim-Tartaren an der nördlichen Schwarzmeerküste. Sie verteidigten ihre Unabhängigkeit, und darum verbanden sie den Kampf gegen alles Polnische und gegen alle adlige Überherrschaftung mit dem Kampf gegen alles Katholische, was in ihren Augen die Unionisten einschloss. In den 1680er Jahren machte, nach für Polen-Litauen verlustreichen Kriegen mit Russland, das russisch-orthodoxe Patriarchat in Moskau zunehmenden Einfluss geltend. Das wiederum stärkte die Union: Anti-russische Ressentiments, die Verdrängung der Kosaken und die pro-katholische Orientierung des Adels förderten den Zerfall der Orthodoxie. In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts war Polen-Litauen weitgehend katholisch, wenn auch in drei Ritengemeinschaften: dem römisch-katholischen, dem unierten und dem armenischen Ritus, der sich nach 1650 ebenfalls mit Rom uniert hatte. Neben zehn Prozent Juden sank der Anteil der Protestanten auf einem marginalen Rest von zwei Prozent.

So schwierig das alles war: Eine Verständigung zwischen Protestanten und Orthodoxen war keineswegs einfacher – im Gegenteil. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts, aufgeschreckt durch die neue Dynamik des tridentinischen Katholizismus, versuchten lutherische Theologen über das Thema des Anti-Papalismus ein Bündnis mit der Orthodoxie auszuloten (Synode von Vilnius, 1599). Das endete rasch in gründlichem Dissens: Orthodoxen Kontroverstheologen galten Protestanten als Sakramentsverächter, Bilderstürmer, Leugner der Heiligenverehrung und ‚fleischniche‘ Feinde monastischer Askese.

2.5. Skandinavien und die Niederlande

Je komplizierter sich die Verhältnisse von Räumen, sozialen Gruppen und Konfession in Ostmitteleuropa gestalten, umso einfacher lagen sie in Skandinavien.⁵⁷ Der Start der Reformation – lutherischer Export aus den Kerngebieten der deutschen Reformation –

⁵⁷ Vgl. Schwarz Lausten, Martin, Kirchenordnungen in Dänemark-Norwegen in der Reformationszeit, in: Arend/Dörner (Hrsg.), 275–290. Asche/Schindling, Dänemark. Lund, Eric, Nordic and Baltic Lutheranism, in: Kolb, Robert (Hrsg.), Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675, Leiden/Boston 2008, 411–454.

hatte bis nach 1570, in Schweden bis 1698 gebraucht, um sich zu festigen. Bis dahin waren reformierte Einflüsse stark geblieben, aber auch Rekatholisierungsversuche unternommen worden. Doch danach hatten sowohl Dänemark, das Norwegen und Island mitregierte, als auch Schweden, dessen Königtum Finnland einbezog, im Laufe des 17. Jahrhunderts eine strikt lutherische und ebenso strikt an die Weisungen der weltlichen Obrigkeit gebundene Königskirche etabliert. Jegliche geistliche Unabhängigkeit beseitigten die dänischen und schwedischen Könige konsequent zugunsten einer beamtengleichen Abhängigkeit der dänischen Superintendenten, der schwedischen Bischöfe und der ihnen unterstellten Pfarrer. Mit der jeweiligen nationalen Identität war das Luthertum so eng verknüpft wie in Spanien der Katholizismus. Rigide wehrten die skandinavischen Nationalkirchen auch die destabilisierenden Wirkungen der innerlutherischen Auseinandersetzungen ab, die im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts zu Konkordienformel (1577) und Konkordienbuch (1580) geführt hatten. Beide für das deutsche Luthertum bis heute fundamentalen Bekenntnistexte fanden zunächst keinen Eingang in die skandinavische Kirche; erst 1647 bzw. 1664 wurde ihnen ein kommentierender Status zuerkannt.

Darum herrschte eine rigide Feindseligkeit gegen alles Katholische wie gegen jegliche Impulse des Reformiertentums vor. Sowohl Dänemark als auch Schweden bedrohten katholische Geistliche für bloße Anwesenheit mit der Todesstrafe. Die Konversion von Laien hätte Konfiskation der Güter und Verbannung nach sich gezogen, also kam sie praktisch nicht vor. Einem eng gezogenen Personenkreis der diplomatischen Vertreter katholischer Staaten wurden restriktiv kontrollierte Hauskapellen zugestanden. Nach innen wurde diese Staatskirche rasch als ebenso disziplinierend wie geistlos wahrgenommen. Der durchschnittliche Pfarrerbeamte, die höhere Geistlichkeit und die Königshäuser stärkten sich gegenseitig. In periodischen Gesetzgebungen haben die Könige diese Struktur gefestigt und erweitert: in Dänemark durch die sog. „Alleinherrschaftsakte“ (1661), durch das „Königsgesetz“ (1665) und durch das „Dänische Gesetz“ (1683), in Schweden durch die Gesetzescorpora zunächst vor dem Dreißigjährigen Krieg von 1617, danach von 1686, 1689 und 1695. Mit der strengen Konfessionsgesetzgebung ging die Einführung normierter Katechismen und Psalter einher. Erst der Pietismus brachte dieses starre System in Bewegung; in der Aufklärung sollte das enge Staatskirchentum lutherischer Prägung harscher Delegitimierung anheimfallen.

In den Niederlanden hingegen nahm die Herrschaft der ‚öffentlichen‘ Konfession, ja der ‚(vor-)herrschenden‘ Kirche (*heersende Kerk*), einen anderen Weg.⁵⁸ Das

58 Vgl. Eijnatten, Joris van/Lieburg, Fred van, *Niederländische Religionsgeschichte*, Göttingen 2011, 189–276. Bonney, Richard/Trim, D. J. B (Hrsg.), *Persecution and Pluralism. Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe, 1550–1700*, Oxford/Bern 2006, 123–148. Müller, Johannes, ‚Orthodoxie‘ jenseits der Konfessionen? Die Diskussion religiöser Streitfragen in den niederländischen Rhetorikergesellschaften im frühen 17. Jahrhundert, in: Pietsch/Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Ambiguität*, 267–284.

Reformiertentum dominierte Alltag, Öffentlichkeit und Politik, verschmolz aber nicht mit den staatlichen Strukturen. Sehr bewusst änderte die Versammlung der Generalstände 1651 die Religionsvereinbarungen der Union von Utrecht (1579), aber auch der Synode von Dordrecht (1618/19) nicht. Die relative religiöse Toleranz, die in Utrecht vereinbart worden war, hatte eine den Calvinismus innerlich erschütternde harte Kontroverse zwischen liberalen und radikalen Anhängern des reformierten Protestantismus nicht verhindern können. Jacobus Arminius (1560–1609) war für eine Gnadenlehre eingetreten, die die unerbittliche Schärfe der Prädestinationslehre Calvins und insbesondere Theodor Bezas abmilderte: Menschen waren nicht von vornherein auf das – positive oder negative – Urteil festgelegt, mit dem Gott einem jeden Rettung oder Verdammnis vorausbestimmte. Christus war nicht nur für die zum Heil prädestinierten Menschen, sondern für alle gestorben. Dieses Heil konnte der durch Gnade und heiligen Geist zum Glauben gekommene Christ in freiem Willen ergreifen, um ein Leben der Buße und des tätigen Christentums zu führen; er konnte sich der geistlichen Kraft, die aus dem Wirken von göttlicher Gnade und menschlicher Wahl hervorging, aber auch verschließen und so sein Heil verwirken. Der Arminianismus löste eine explosive Entladung innerer Spannungen aus, weil er sich über seine Anhänger und Gegner mit Optionen des niederländischen Freiheitskampfes gegen Spanien verbunden hatte. Der Arminianismus war eine Religion selbstbewusster Bürger der Nordprovinzen, die sich unter der Führung Hollands und ihres Landesadvokaten Johan van Oldenbarnevelt (1547–1619) ihre Unabhängigkeit erstritten hatten und sie bis 1648 mit großer Unbedingtheit verteidigten. Sie waren aber nicht bereit, sich ihre Freiheit nun von restriktiv reformierten Theologen und Pastoren abspenstig machen zu lassen. Und sie hatten durchgefochten, dass die mehrheitlich von Katholiken bewohnten südlichen Niederlande durch einen Waffenstillstand (1609–1621) den verhassten Spaniern überlassen wurden, um wenigstens den Norden vor dem Ausbluten zu bewahren. Nicht nur der militärische Führer des Freiheitskampfes, der Statthalter Moritz von Oranien, sondern auch die etwa 150 000 aus dem Süden in die Nordprovinzen geflohenen Exil-Calvinisten werteten das als politischen Verrat. Und sie wollten das, was ihnen als oft einziger Haftpunkt ihrer Identität geblieben war, nicht herausgefordert sehen: einen streng orthodoxen reformierten Glauben, gebunden an die Genfer Theologie und den Heidelberger Katechismus. Als die Arminianer ihre Überzeugungen durch die ‚Remonstranz‘ von Gouda (1610) ihrerseits als Bekenntnis fassten, lösten sie eine aggressive Bewegung der ‚Kontra-Remonstranten‘ aus. Oldenbarnevelt und seine Anhänger wurden qua Justizmord zu politischen Bauernopfern; die Synode von Dordrecht drückte die Remonstranten theologisch an die Wand.

Das bedeutete für das ganze 17. Jahrhundert: Die rigide, aus Erfahrungen des religiösen Bürgerkriegs und des Exils geschöpfte Gemeindegirchlichkeit mit einer presbyterialen Kirchenzucht blieb ebenso erhalten wie die strikt kontra-remonstrantische, gegen die Arminianer gerichtete Lehre. Aber diese Lebensform wurde

nur für die zur Verpflichtung, die zur Abendmahlsgemeinschaft gehören wollten – in der Regel nicht mehr als ein Viertel aller derer, die sich selbst als Calvinisten sahen. Alle anderen bekannten sich zwar zum Heidelberger oder Genfer Katechismus, nicht aber zur Restriktion ihres Lebens durch gemeindliche Kirchengzucht. Der ‚öffentlichen‘ Kirche anzugehören, bedeutete am Sonntag zu Kirche und Predigt zu erscheinen, aber der hochgradig disziplinierten Abendmahlsgemeinschaft fernzubleiben. Die Reformierten verfügten über den allergrößten Teil des Kirchenguts. Biografische Stationen wie Taufe und Trauung, öffentliche Ämter, Schulen und Hochschulen, schließlich die Ressourcen für Diakonie und Armenunterstützung standen unter ihrem Einfluss. Skepsis bis Aversion gegen evangelische Sekten – Mennoniten, Arminianer, Sozinianer, Spinozisten und andere – wie gegen Katholiken blieben virulent. Aber man duldete sie gemäß Art. 13 der Union von Utrecht. Eine im strengen Sinne presbyteriale Gemeindeordnung wie in Genf entwickelte sich daher nicht; öffentliche Ordnung und disziplinarische Gewalt blieben Aufgabe der staatlichen Obrigkeiten. Die Reformierten waren die ‚herrschende‘ Kirche nicht als Staatskirche, sondern als Konfession, die es zunehmend vermochte, das öffentliche Leben zu prägen und der niederländischen Kultur ihren mentalen Stempel aufzudrücken. Auch die ‚Anderen‘ hatten sich daran zu messen, wollten sie dazugehören in dem Maß, das ihnen gestattet war. Präsent als ‚Andere‘ blieben sie dennoch, wenn auch nur mit eingeschränkten Handlungs- und Repräsentationsmöglichkeiten.

Die politischen Eliten setzten dem öffentlichen Calvinismus auch deshalb Grenzen, weil sie über die Rolle der Religion in den sozialen Räumen der nördlichen Niederlande anders dachten als die eifrigen Pastoren des Mainstream-Reformiertentums, das sich 1618–1619 in Dordrecht gegen die Arminianer durchgesetzt hatte. Die Versammlung der Generalstände von 1651 konnte die Früchte des Westfälischen Friedens ernten, und sie setzte die dort gewonnene Freiheit als pragmatischen Partikularismus um. Neben dem Landadel waren in den sieben nördlichen Provinzen vor allem die sog. Regenten mächtig, jene Kaufmannsoli-garchien der großen Städte, denen im Laufe des 17. Jahrhunderts ein bemerkenswerter Aufstieg gelang und von deren Geschäftstätigkeit die Niederlande insgesamt in einem ‚goldenen Zeitalter‘ profitierten. Es waren die Städte, die regionalen Adligen und die Gemeinden, die das religiöse Leben organisierten und reglementierten, nicht eine zentrale Königsmacht wie in Dänemark, Schweden und England auf evangelischer, wie in Frankreich und Spanien auf katholischer Seite. Die Auseinandersetzungen, ob die Vereinigten Provinzen eher ‚monarchisch‘ durch die Statthalter aus dem Haus Oranien-Nassau oder eher als ‚republikanischer‘ Verbund der Generalstände geführt werden sollten, führten nie zu einer gesamt- und zentralstaatlich gelenkten Religion. Das Jahrhundert der religiösen Kämpfe hatte neben dem professionellen Eifer der Theologen auch viel religiöse Unsicherheit bei den Laien hinterlassen. Viele weigerten sich un-terschwellig, sich noch für konfessionelle Belange in Haftung nehmen zu lassen.

Ihr Individualismus war skeptisch und hielt große Unbedingtheiten für wenig alltagstauglich. Viele hatten sich angewöhnt, sich äußerlich anzupassen, wenn es sich denn nicht vermeiden ließ, innerlich aber sehr eigene Überzeugungen zu hegen. Feindbilder reformierter Pfarrer umfassten nicht nur die ‚Epikuräer‘, die sich nichts sagen lassen wollten, weil sie nicht glauben konnten, dass die Hölle tatsächlich so heiß war, wie die Prediger sie ausmalten. Sie perhorreszierten auch die ‚Nikodemiten‘, die äußerlich konform lebten, im Stillen aber ihren Überzeugungen folgten. Darum verwundert es nicht, dass kleine, halb oder nicht offizielle religiöse Vergemeinschaftungen gerade hier so aufblühten. Sie begannen als durchaus kirchen-, jedenfalls pastorenferne Konventikel von „*liefhebbbers*“ und wurden dann als *Nadere Reformatie* und Puritanismus (vgl. 3.2) zu einer Bewegung, die im frühen Pietismus europaweit rezipiert wurde.⁵⁹ Alle, die sich einer rigoristischen Lebensweise entzogen, konnten darauf verweisen, dass man nicht die spanische Inquisition hinter sich gelassen habe, um sich anschließend einer Zucht nach Genfer Vorbild zu unterwerfen. Viele Reiseberichte vermerkten entweder staunend oder empört, welche unglaubliche Vielfalt von christlichen Orientierungen und Grüppchen nicht gerade mehrheitlich akzeptiert war, aber doch alltäglich hingenommen wurde. In diesem Sinne waren die nördlichen Niederlande eine Art ‚Arche Noah‘ aller Konsequenzen, die man aus der Reformation gezogen, und auch aller Verwerfungen, die sie nach sich gezogen hatte.

Für die Rolle, die geistliche Professionisten in den nördlichen Niederlanden spielen konnten, hatte das uneindeutige, aus heutiger Sicht eher positive Konsequenzen: Im Vergleich zu Skandinavien blieben die Pastoren gegenüber der Herrschaft unabhängig. Und sie nutzten das teils weidlich, um die städtischen Magistrate und ländlichen Regionalherrschaften für ihren laxen Pragmatismus anzugreifen. Sie hatten den Spielraum dafür, mussten aber akzeptieren, dass die von staatlichen Instanzen wenig gelenkten Strukturen ihres Wirkens ein ‚heiliges Volk‘ nicht zu erzwingen vermochten. Die bis 1648 umkämpften Niederlande wurden im 17. Jahrhundert nicht nur faktisch zu dem wohl tolerantesten Ort in Europa, sondern sie haben mit Dirck Volckertsz Coornhert (1522–1590), Justus Lipsius (1547–1606), Hugo Grotius (1583–1645), Pierre Bayle (1647–1706) und Gerardt Noodt (1647–1725) auch bedeutende Theoretiker eines konfessionelle Bindungen differenziert diskutierenden Staats- und Völkerrechts hervorgebracht, und zwar unabhängig davon, dass die konkreten Erfahrungen und Positionen der hier genannten Autoren sich ebenso deutlich unterschieden wie ihre konfessionellen Orientierungen. Die religiöse Vielfalt in Ostmitteleuropa und auf dem Balkan war mehr von den politischen Kräfteverhältnissen erzwungen als wirklich gewollt, während die Niederlande zum Zentrum jenes Toleranzdiskurses wurden, der auf die Aufklärung vorauswies.

⁵⁹ Vgl. Bach-Nielsen 642–648.

Umso schwieriger war es, für so komplexe Verhältnisse einende Symbolisierungen des Selbstverständnisses zu finden. Reformierte Geistliche beschrieben die Niederlande als das neue Volk Israel; Überblendungen zwischen Kriegserzählungen des Alten Testaments und eigenen Kriegserfahrungen und -erinnerungen legitimierten den Konfessionalismus als gottgewollte Standhaftigkeit. Die Spanier, die Habsburger generell, die Jesuiten, die Inquisition oder das Papsttum wurden hier zu beliebigen Austauschfiguren des Widergöttlichen und Antichristlichen. Die Politik Spaniens, aggressiv kämpferischen Katholizismus durch eine institutionell sehr mächtige und bedrohliche geistliche Justiz auszutragen,⁶⁰ wurde hier in ‚Schwarze Legenden‘ umgegossen, die neuzeitliche Geschichtsurteile bis heute stark prägen. Die moderne Inquisitionsforschung als Teil frühneuzeitlichen Kriminalitätsgeschichtsschreibung hat es nicht leicht, differenzierend vergleichende Einsichten über konfessionelle Techniken der Macht im öffentlichen Bewusstsein zu verankern. Für die reformierte Mehrheitsgesellschaft war die Identifizierung der katholischen Mächte, von denen man sich soeben emanzipiert hatte, mit der Unterdrückung durch den ägyptischen Pharao, durch den Assyrer Sanherib oder den Babylonier Nebukadnezar naheliegend. Der Gedanke, dank göttlicher Erwählung alle diese Auseinandersetzungen durchgestanden zu haben, lag mehr als nahe. In Predigten und religiösen Schauspielen nahmen solche geschichtstheologischen Selbstverortungen einen zentralen Platz ein. Jenseits reformierter Überzeugungen von der Prädestination göttlicher Gnadenwahl waren diese Symbolisierungen aber nur begrenzt tauglich, um Gemeinschaft zu stiften. Der Mythos vom Bataver-Aufstand gegen die Römer war ein bei Tacitus behandelter, also in der humanistischen Tradition wurzelnder Haftpunkt, der aber eher zu politischem Selbstbewusstsein als zur religiösen Überwölbung des Gemeinwesens taugte. Mit dieser Spannung mussten die Niederlande zu leben lernen: Im Unterschied zu allen anderen evangelischen oder katholischen Verflechtungen und Verräumlichungen von Religion und Herrschaft war auf der ideologischen Ebene keine Eindeutigkeit herzustellen. Der Alltag der Niederländer schwankte dementsprechend zwischen Eifer und Gelassenheit.

2.6. Italien

Italien war im 17. Jahrhundert alles andere als eine politische Einheit, verklammert durch ein konfessionell integriertes Nationsbewusstsein. Darin unterschied es sich von England, Frankreich und Spanien, aber auch von Skandinavien. Gleichzeitig war es weder tolerant wie die nördlichen Niederlande noch durch

⁶⁰ Vgl. Delgado 92–97.

konfessionspolitische Friedensschlüsse stillgestellt wie das Deutsche Reich oder die Schweiz.

Natürlich waren Rom und der Kirchenstaat das Zentrum des katholischen Südens. Die Päpste des 17. Jahrhunderts entstammten ausnahmslos den kurialen Karrieren und den hinter ihnen stehenden mittelitalienischen Familienclans. Als Staatsmänner und Kirchendiplomaten interessierten sie sich vorrangig für die Bewahrung des römischen Einflusses auf die Kirchen der europäischen Nationalstaaten; heftige Konfrontationen insbesondere mit dem Frankreich Ludwig XIV. dokumentieren nicht nur diese Zielsetzungen, sondern auch deren begrenzte Erfolge. Als politischer Faktor nahm die Bedeutung Roms im Laufe des 17. Jahrhunderts ab: Die der katholischen Kirche nachteiligen Konzessionen des Westfälischen Friedens hatte die päpstliche Diplomatie nicht zu verhindern vermocht; selbst die katholischen Staaten Europas hielten Rom als Friedensvermittler seither bewusst auf Abstand. Die Päpste bemühten sich um Kompensation: Sie engagierten sich, um europäische Allianzen gegen die Türken zu schmieden; das trug zum Sieg vor Wien (1683) nicht unerheblich bei. Wie die Seeschlacht von Lepanto (1571) den marianischen Rosenkranz gefördert hatte, wurde nun auch der Sieg vor Wien zu einem marianischen Erinnerungsort verklärt: Das Fest ‚Maria Namen‘ war der letzte Versuch, die Bedeutung des Papsttums über eine Stilisierung Marias zur Militärgöttin aufzuwerten.⁶¹ 1622 gründete der Hl. Stuhl die *Congregatio de Propaganda Fide*. Sie sollte die Mission nicht nur in der plötzlich groß gewordenen Welt, sondern auch in der ‚Häresie‘ anheimgefallenen Gebieten fördern. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schien sich in England und Frankreich ein Trend zur Rekatholisierung Europas abzuzeichnen; lutherische Fürsten im Reich konvertierten nicht mehr zum Calvinismus, sondern zum Katholizismus (Sachsen, Württemberg, Pfalz-Neuburg u. a.); der Islam wurde auf dem Balkan zurückgedrängt; die Ostkirchen kriselten. Den darin liegenden Entwicklungschancen galt viel Aufmerksamkeit, aber auch hier blieb der Ertrag auf Dauer dürftig. Innere Reformen entweder der tridentinischen Kirche oder der Verwaltung des Kirchenstaates stießen auf zahlreiche eingespielte Systeme: Die Nutznießer der enormen Ressourcen, zu denen gute Beziehungen zum Papsttum den Zugang eröffneten, wahrten von Pontifikat zu Pontifikat eifersüchtig ihre Interessen. Der Nepotismus, mit dem das Konzil von Trient hatte aufräumen wollen, erlebte eine regelrechte Wiedergeburt. Der Kardinalnepot verantwortete die Außen-, Finanz- und Wirtschaftspolitik des Kirchenstaates für die Dauer eines Pontifikates. Vor allem die Personalrekrutierung machte ihn zum Zentrum aller Ambitionen. Die Verflechtung hoher Kirchenämter mit bestimmten Familien des italienischen Adels nahm im Laufe des 17. Jahrhunderts

⁶¹ Vgl. Schreiner, Klaus, Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München/Wien 1994, 374–409.

wieder zu, nachdem viele Reformversuche des 16. versandet waren. Verwandtschaft, Freundschaft, Klientelismus und natürlich immer wieder Geld bestimmten eine kuriale Karriere stärker als theologische Kompetenz und charakterliche Eignung. Obwohl dieses System der Begünstigung mit jedem neuen Papst ausgetauscht wurde, obwohl diejenigen zur Rechenschaft gezogen wurden, die es auf die Spitze trieben – auf lange Sicht konnte sich dieses System halten, weil in einer Art Umlaufverfahren alle Mitglieder dieser kleinen Gruppe von Teilhabern Profit erwarten durften. Erst um 1670 flog das Ruinöse dieses politischen und ökonomischen Gebarens auf. Die Bulle *Romanum decet pontificem* (1692) Papst Innozenz' XII. (*1615, 1691–1700) versuchte gegenzuhalten, mit mäßiger Wirkung. Die wichtigste Konsequenz: Die Rolle des Kardinalnepoten sank, weil die Bulle zukünftigen Päpsten die Möglichkeit nahm, nach Belieben Verwandte zu Kardinälen zu ernennen. Stattdessen gewann das Amt des Kardinalstaatssekretärs an Bedeutung. Die anhaltende wirtschaftliche Schwäche des Kirchenstaates verschärfte die Konkurrenz um die stetig knapper werdenden Güter, die abgeschöpft werden konnten. Umso bereitwilliger gingen die Kardinäle auf die Angebote der Staaten ein, gegen entsprechende Einkünfte deren Interessen in Rom zu vertreten. Der Einfluss der Päpste auf die europäische Politik sank; umgekehrt nahm deren Einfluss auf die Papstwahl zu. Die großen katholischen Mächte Spanien, Frankreich und Österreich-Ungarn erarbeiteten sich ein regelrechtes *Veto* gegen missliebige Kandidaten. Denn Konflikte mit dem Nachfolger Petri waren für die Monarchen nicht ausschlaggebend, aber lästig. An einem starken, gar heiligmäßig charismatischen Papst konnte niemand ein Interesse haben. Darum blieben die *zelanti*, die von religiösen Prinzipien her Politik machten, stets eine Minderheit gegenüber den *politicanti*, die pragmatische Machtspiele mitvollzogen.⁶²

Ökonomisch blieb der Kirchenstaat schwach, weil das Zentrum Rom stets mehr Kapital verschlang, als im Kirchenstaat erwirtschaftet wurde; nichts wurde ins Umland reinvestiert. Obwohl viele der großen Familien, die im 16. Jahrhundert Päpste und Kardinäle gestellt hatten, im 17. an Bedeutung verloren oder ganz von der Bühne verschwanden, waren die Päpste nicht in der Lage, die heimgefallenen Lehnen durch ihre Kardinallegaten und *governatori* effektiv zu regieren. Die Interessen der ländlich-baronalen und der städtisch-patrizischen Eliten in der Romagna blieben über Steuereinzug, Rechtsprechung, Patronage und Klientelismus stark, ja unüberwindlich im Spiel. In Rom selbst war es den Päpsten gelungen, die altadligen Eliten von der kommunalen Herrschaft zu verdrängen. Sie luden sich damit aber die immer wieder tumultartig artikulierten Versorgungsansprüche der stadtrömischen Bevölkerung auf. Die Verschuldung wuchs im 17. Jahrhundert so exor-

62 Vgl. Signorotto, Gianvittorio/Visceglia, Maria Antonietta (Hrsg.), *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, Cambridge 2002.

bitant, dass fremde Anleihergeber die lukrativsten und sichersten Einkünfte des Kirchenstaates an sich ziehen konnten. Armut und Unterentwicklung waren die Folge, nicht nur in den Mittel- und Unterschichten Roms selbst, sondern auch im nach wie vor ganz agrarisch geprägten Umland. Eine Verwaltungs- und Rechtsreform, die Vereinheitlichung und Kontrolle hergestellt hätte, wurde nie ernsthaft in Angriff genommen.

Gerade deshalb musste Rom über die Architektur als Zentrum des katholischen Glaubens visualisiert werden. Schon die Päpste, die sich als Überwinder des Konziliarismus im 15. Jahrhundert begriffen, hatten beschlossen, die Stadt zum urbanen Überwältigungserlebnis umzuformen. Weil die Neuerschließung antiker Ruinenfelder und agrarisch genutzter Brachflächen enorme Mittel erforderte, dauerte die Restrukturierung Roms so lange, dass sie sich schließlich im 17. Jahrhundert als Verkörperung des tridentinischen Katholizismus entpuppte, überformt durch die Zentralisierung der Päpste.⁶³ Das römische Stadtbild des 17. Jahrhunderts bot und bietet bis heute ein einzigartiges Ensemble einer gleichzeitig und ursprünglich klerikalisierten wie aristokratisierten Stadt. Sie bestand aus gelenkten Straßenachsen, um die Pilgerströme zu steuern. Am Bau von St. Peter, um 1450 begonnen, wurde 1590 gerade einmal die zentrale Vierungskuppel fertig; geweiht wurde der Bau 1626. Nunmehr verlagerte sich der Schwerpunkt päpstlicher Aktivität endgültig von der Lateranbasilika hin zum Vatikan, dem Lorenzo Bernini mit einer monumentalen Platzgestaltung eine einmalige Schaubühne verlieh. Entlang der großen Straßenachsen, die durch die Stadt geschlagen wurden, wiesen die wieder aufgerichteten Obelisken der ägyptischen Antike als „Heilsnadeln“⁶⁴ gen Himmel. Platziert an allen zentralen Orten der römischen Gnadengewinnung – S. Pietro in Vaticano, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore, Piazza del Popolo – und bekrönt mit Kreuzen, orientierten sie die Pilgerströme, die sich demütig dem einzigartigen *thesaurus meritorum* der römischen Kirche zu überlassen bereit waren. Natürlich war das alles noch größer, noch achsialer, noch eindeutiger ausgerichtet gedacht gewesen, als man es jemals bauen konnte. Aber was realisiert wurde, brachte klar genug zum Ausdruck, dass das päpstliche Rom sich gegen alle Bestreitungen des Reformationsjahrhunderts durchgesetzt zu haben glaubte. War es von den abtrünnigen Häretikern als gieriges Sündenbabel einer veräußerlichten Religion, ja als Hort des teuflischen Antichristen der Endzeit denunziert worden, wollte es im 17. Jahrhundert erglänzen als Vorausbild einer himmlischen Stadt, als Verkörperung einer geistlichen Macht, die sich nicht übertreffen ließ, als diaphane Kulisse größter Heilsereignisse von globaler Geltung. An diesem glän-

⁶³ Reinhardt, Volker, Rom, München 1999, 169–224. Bussagli, Marco, Rom. Kunst und Architektur, Königswinter 2004, 402–573.

⁶⁴ Reinhard, Rom, 176–179.

zenden Rom einer goldenen Zeit des Barock bauten nicht nur die Päpste, sondern auch ihre Kardinäle, ihre Nepoten, ihre Günstlinge, und natürlich die mit ihnen wetteifernden Adligen, die im System der kirchlichen Bepfründung mal drinnen, mal draußen waren. Neben den prachtvollen Kirchengestaltungen entstanden jene Stadtpaläste und Landvillen, jene Brunnenanlagen und Grabmäler, in denen sich die Eliten mit einer kaum gezügelten Hemmungslosigkeit selbst verherrlichten und doch gleichzeitig gewärtig sein mussten, dass ihre Fallhöhe wuchs: wegen der lauerten Konkurrenten, aber auch wegen eines stets zu Hungeraufständen bereiten Stadtvolkes. Um auch ihm etwas zu bieten, legte man Wasserleitungen, Parks und Arenen an. Und man kontrollierte seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts strikt den Brotpreis. Riesige Hospitäler entzogen Waisen, Vaganten, Bettler, Prostituierte, unheilbar Kranke und Alte dem Sumpf der römischen Unterwelt.

Weiteres Selbstbewusstsein bezog Rom im späten 16. wie im ganzen 17. Jahrhundert aus einem wiederentdeckten Faszinosum: den Katakomben. Die *Roma sotteranea* der weit verzweigten unterirdischen Nekropolen galt als unumstößlicher Beleg für die altchristliche Würde einer Stadt der Märtyrer. Abertausende von Opfern der heidnischen Christenverfolgungen glaubte man in den zahllosen Arkosolien vor sich zu haben; dazu kamen die aufwändig mit Gemälden ausgeschmückten frühchristlichen Grabkapellen. Mit einem Schlag war die Reliquienknappheit überwunden, die im Laufe des Mittelalters zu immer kleinteiligeren Translationen geführt hatte. Nunmehr konnte man Barockkirchen in ganz Europa mit kompletten ‚Märtyrerleibern‘ ausstatten, die nicht irgendwoher kamen, sondern aus dem Zentrum des frühneuzeitlichen Katholizismus. Die Päpste verfügten mit den Katakomben über einen einmaligen archäologischen Identitäts- und Legitimitätsausweis.

Aber neben Rom und dem Kirchenstaat waren nicht nur die spanischen Territorien – im Süden das Königreich Neapel einschließlich Siziliens und im Norden das Herzogtum Mailand⁶⁵ – ein Teil des heutigen Italien. Auch das Herzogtum Savoyen und die Republik Venedig waren unübersehbare regionale Mächte. Sie waren wie selbstverständlich katholisch, allerdings interpretierten sie den Reformprozess, den das Konzil von Trient angestoßen hatte, auf je ihre Weise. Man ließ sich hier eine päpstliche Zentralisierung ihres auf eine gelassene Weise selbstbewussten Katholizismus nicht vorschreiben. Die *Serenissima* profitierte vom Handel und vom wissenschaftlichen Austausch mit Protestanten ebenso wie von seinen Kontakten zum ostkirchlich und muslimisch geprägten Mittelmeerraum. Die Inquisition konnte hier kaum Tritt fassen; strukturell blieb sie ohne Einfluss. Ein mächtiges Druckmittel, um Konformismus herzustellen, besaßen die Päpste mit dem der Konsistorialkongregation vorbehaltenen Recht, die

65 Vgl. Delgado 77–118.

Einsetzung von Bischöfen zu bestätigen. Im schlimmsten Fall konnte Rom ein Interdikt verhängen. Aber Venedig hatte einem solchen 1605/06 erfolgreich widerstanden, indem es den päpstlichen Bann über das religiöse Leben der Stadt schlichtweg ignorierte. Wirklich zur Ruhe kamen die Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Stadt- und Territorialstaaten auf der Apenninen-Halbinsel nie. Herrscher und soziale Eliten, die sich als durch und durch katholisch begriffen und inszenierten, beanspruchten im Gegenzug für ihre ideelle Unterstützung der nachreformatorisch herausgeforderten Kirche weitgehende Rechte *circa sacra*. Sie verlangten, dass ihre Mitsprache bei der Vergabe hoher Kirchenämter den Ausschlag gab, um die Interessen ihrer Klientel zu bedienen. Sie wehrten sich gegen die weitere Ausdehnung des steuerfreien Kirchenbesitzes und der Gerichtsimmunität des Klerus. Sie verweigerten den *Recursus ab abusu*, also die Appellation an übergeordnete Instanzen päpstlicher Gerichtsbarkeit, die das territoriale Rechtssystem unterlief. Sie unterwarfen die Veröffentlichung päpstlicher Erlasse und Bullen ihrem *Placet*. Das Papsttum war keineswegs in der Lage, seine theoretisch formulierten Ansprüche auch praktisch durchzusetzen. Lediglich die Großherzöge der Toskana unter dem Regiment der Medici in Florenz suchten im späteren 17. Jahrhundert den demonstrativen Schulterchluss mit Rom; hier waren auch die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen regionalen Würdenträgern und Kurialen besonders eng.

Die römische Inquisition des 16. Jahrhunderts, das *Sanctum Officium*, schrieb sich zwar eine höchste und universelle Zuständigkeit zu. Aber das stand nur auf dem Papier. Spanien und Portugal verfügten über ihre eigene, vom Königtum gelenkte Inquisition.⁶⁶ Frankreich hat nie einen römischen Inquisitor wirksam werden lassen; auch die Verfassung des Deutschen Reiches öffnete keine Türen. Etwa fünfzig lokale Gerichtshöfe konnte die römische Inquisition unter ihrer Oberaufsicht etablieren; sie blieb damit ein Regionalunternehmen Mittel- und Oberitaliens.

Im späteren 16. Jahrhundert hatte sie ziemlich erfolgreich die Netzwerke der *Spirituali* zerschlagen, jene Regungen einer hoch gebildeten und verfeinerten Elite, deren charismatische Inspiration nicht selten von faszinierenden Frauen wie Vittoria Colonna oder Giulia Gonzaga ausging. Die Hüter der Rechtgläubigkeit hatten diese kluge, stille und anti-institutionelle Frömmigkeit als *Illuminismo*, *Evangelismo*, *Erasmianismo* oder gar *Luteranismo* verdächtigt. Hier hatte man sich abgewandt von der prunkvollen Kirche der Rituale und Äußerlichkeiten, der Sonderkulte und sakralen Objekte, der das religiöse Erleben steuernden priesterlichen Obhut und ihren als exklusive Heilszugänge deklarierten Überherrschaftungsversuchen. Demütige Innerlichkeit der Gottesbeziehung und eine strikte Bezogenheit auf das Heilswerk Christi hatten diese evangelisierenden Humanisten mit den Lutheranern nördlich der Alpen und den Kryptolutheranern ihrer Heimat geteilt. Aber

⁶⁶ Vgl. Delgado 92–98.

Luteranismo war das eben nur sehr bedingt gewesen. Nicht vom geschriebenen und gepredigten Wort, sondern von der inneren Erleuchtung durch den Geist war hier eine Annäherung an die christliche Vollkommenheit und an ein Leben nach dem Evangelium erwartet worden. Diese Inspiration sei das eigentliche und ganz unverdientbare Gnadengeschenk Gottes, und eben sie könne die Kirche als Institution nicht durch festumschriebene dogmatische Entscheidungen reglementieren. Sie könne stützende Strukturen schaffen, auf die es aber letzten Endes nicht ankomme. Der italienische *Evangelismo* hatte Frömmigkeitshaltungen vertreten, die sich auch bei Luther finden, aber die Luther-Lektüre war nicht der vorrangige Weg dorthin gewesen. Die einst engen Verbindungen der italienischen *Spirituali* hatten sich um 1600 längst aufgelöst, weil deren Mitglieder sich entweder in den Protestantismus geflüchtet hatten oder von der Inquisition verhaftet und hingerichtet worden waren oder, sehr zum Ärger der Inquisitoren, gerade noch rechtzeitig hatten sterben können. Der versöhnliche Reformkatholizismus war seither nachhaltiger Vergessen verfallen.

Die römische Inquisition⁶⁷ war dadurch ihrerseits marginal geworden. Zwar spielten sich, ihr zum Trotz, auch im Italien des 17. Jahrhunderts noch Konversionsdramen unkonventioneller Glaubensbiografien ab, die europaweit publizistisch widerhallten. Aber die spektakulären Autodafés der 1570er und 1580er Jahre waren vorbei. Ein Inquisitionsfall wie der Giordano Brunos (1548–1600), der wegen seiner als häretisch beurteilten Kosmologie und wegen seiner Kurien- und Kultkritik auf dem Campo dei Fiori verbrannt worden war, wiederholte sich im 17. Jahrhundert nicht mehr. Obwohl das *Sanctum Officium* quasi als Blaupause für die am Übergang zum 17. Jahrhundert neu entstehenden päpstlichen Behörden der Kardinalskongregationen fungierte, hatte sich das dürftige Kerngeschäft längst auf Restposten zurückziehen müssen: Aberglauben, Blasphemie, Sakramentschändung, ein wenig Luthertum, schließlich Hexerei- und Zauberei-Phantasien. Im Gegensatz zu Nordeuropa haben weder die spanische noch die römische Inquisition dem Hexereidelikt als Faktum des Schadenzaubers je Glauben geschenkt; entsprechend milder waren die Strafen, die verhängt wurden für die Wahnvorstellung, ein Bündnis mit dem Teufel verleihe übernatürliche Kräfte. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts sollte sich die Inquisition mit der Bekämpfung des ‚sündigen‘ und ‚atheistischen‘ Cartesianismus ein neues Deliktfeld ersinnen. Obwohl die Inquisition ihren Status als Instrument der Bekenntnispolitik einbüßte, blieb sie bedeutsam als Karrieresprungbrett.

67 Mayer, Thomas F., *The Roman Inquisition. A Papal Bureaucracy and its Laws in the Age of Galileo*, Philadelphia/Pa. 2013. Wickersham, Jane K., *Rituals of Prosecution. The Roman Inquisition and the Prosecution of Philo-Protestants in Sixteenth-Century Italy*, Toronto 2012. Wolf, Hubert (Hrsg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn 2001. Tedeschi, John, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton/New York 1991.

Bei der Beurteilung der Inquisition herrschen nach wie vor rhetorische Ungleichbehandlungen vor. Wenn man den rigiden Antikatholizismus in England oder in Skandinavien als konsequent durchgehen lässt, wenn man die massive Verfolgung remonstrantischer Geistlicher in den Niederlanden als „kompromisslos“ beschreibt, dann kann man die römische Inquisition schlecht „skrupellos“⁶⁸ nennen. Denn das eine ist ein Sachurteil, das andere eine moralische Disqualifizierung. Zudem war kaum eine frühneuzeitliche Institution zersplitterter als die römische Inquisition. In Sizilien, Neapel und Mailand konkurrierte sie mit der spanischen Inquisition, die auch in Italien keinen guten Ruf genoss.⁶⁹ In den oberitalienischen Stadtstaaten, allen voran Venedig, verlangten Bischöfe und politische Eliten energisch Mitsprache, was die Handlungsmöglichkeiten der Inquisitoren begrenzte. Für Handel, Wirtschaft und internationale Kontakte war es nicht gut, wenn man sich zu genau für abweichende Glaubensüberzeugungen interessierte. Die einzelnen dem römischen *Sanctum Officium* unterstehenden Inquisitionsgerichtshöfe waren durchweg schlechter ausgestattet als ihre spanischen Pendanten. Zwar vermochten sie über ihre schiere Anzahl – etwa fünfzig – wie die an ihrer Arbeit beteiligten *familiares* die Gesellschaft unübersehbar zu durchdringen. Aber ihre Aktivität wird heute als verfahrensrechtlich vergleichsweise kontrolliert und fortschrittlich dargestellt. Strafen blieben relativ moderat: in den meisten Fällen öffentliche Kirchenbußen, selten Gefängnis, in etwa vier von tausend Fällen die Todesstrafe für hartnäckige oder rückfällige Häretiker. Die *Autodafés* verzichteten in der Regel auf das demonstrativ Spektakuläre, das in Spanien für diese Ereignisse typisch war. Überdies weiß die ernsthafte Forschung längst, dass die neben dem *Sanctum Officium* agierende Kongregation für den *Index librorum prohibitorum* ein ziemlich zahloser Tiger war.⁷⁰ Der Versuch, den gesamten europäischen Buchmarkt einer qualifizierten Kontrolle zu unterwerfen, kam einem aussichtslosen Unterfangen einer personell unterbesetzten und intellektuell begrenzt kompetenten Behörde gleich, obwohl relativ pauschal tausende von Titeln in immer neuen Ausgaben inkriminiert wurden. Und natürlich war Buchzensur nichts, was den Katholizismus oder die Indexbehörde des Vatikans besonders ausgezeichnet hätte. Selbstverständlich fand Buchzensur auch dort statt, wo evangelische Überzeugungen einen protestantischen Staat oder eine protestantische Universität zusammenhielten; Verhandlungsbedarf und Vollzugsdefizit waren dort ähnlich hoch wie bei den einzelnen Niederlassungen der römischen Inquisition oder bei der Indexkongrega-

⁶⁸ MacCulloch, *Reformation*, 499, 537.

⁶⁹ Vgl. Delgado 92–98.

⁷⁰ Vgl. Wolf, Hubert (Hrsg.), *Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1701–1813. Einleitung und Bd. 1–4*, Paderborn u. a. 2009–2011. Wolf, Hubert (Hrsg.), *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Paderborn 2011. Schmidt, Bernward, *Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften an der römischen Kurie 1665–1765*, Paderborn u. a. 2009.

tion.⁷¹ Die römische Inquisition mit ihren Nebenbehörden und regionalen Dependancen war nicht harmlos. Aber die jüngere Forschung falsifiziert jene Vorstellungen der Schaurigkeit, die die Öffentlichkeit mit nachhaltig faszinierter Abscheu pflegt. Strafbereite Glaubenskontrolle war auch im 17. Jahrhundert nicht konfessionell, sondern situativ gebunden.

Es war der Fall Galileo Galilei (1564–1642)⁷², der bis heute ‚schwarze Legenden‘ nährt. Der Konflikt, den Galilei ausfocht, war zunächst nichts weiter als ein Gelehrtenstreit zwischen theoriebesessenen Aristotelikern und empirieenthusiastischen Kopernikanern. Galilei lag, bei Licht besehen, mit seinen Festlegungen keineswegs immer richtig (Kometenerscheinungen 1618/19, elliptische Umlaufbahnen der Planeten, Ebbe und Flut), auch wenn er die Kosmologie des Aristoteles zweifelsfrei falsifizieren konnte. Aber er genoss die Protektion höchster römischer Kreise, samt dem Kardinal Roberto Bellarmino als Präfekt des *Sanctum Officium* und der Indexkongregation, samt der päpstlichen Akademie der Wissenschaften (*Academia dei Lincei*) und samt der römischen Sternwarte der Jesuiten. Zwei Entwicklungen ließen die Dinge zwischen 1616 und 1633 aus dem Ruder laufen: Zum einen gelang es den Aristotelikern, ihren Kampf um die Fortgeltung ihres Weltbildes mit Fragen der Bibelhermeneutik zu verknüpfen, also aus einer naturphilosophischen eine theologische Kontroverse zu machen; und Galilei war, obwohl von seinen Protegés gut beraten, unvorsichtig genug, sich auf dieses Feld ziehen zu lassen. An triumphalem Selbstbewusstsein mangelte es ihm nicht, und so war es der Theologe Galilei, nicht der Mathematiker und Astronom, der sich angreifbar machte. 1616 verschont, aber zur Vorsicht gemahnt, forderte er 1632 mit seinem „Dialog über die zwei wichtigsten Weltsysteme“ nicht nur seine philosophischen Gegner, sondern mit Papst Urban VIII. (*1568, 1623–1644) auch seinen Freund und Gönner Maffeo Barberini ultimativ heraus, indem er sie der Lächerlichkeit preisgab. Zum anderen verkaufte sich das *Sanctum Officium* gegen seinen Willen, aber vom schäumenden Papst gedrängt, nunmehr deutlich unter Wert. Denn mehrheitlich, keineswegs einhellig, forderte es Galilei nicht mehr – wie bislang – auf, den Kopernikanismus nur als Hypothese zu vertreten, was dieser in seinem *Dialogo* wüst unterlaufen hatte. Sondern es verlangte ultimativ, Galilei müsse nunmehr dem Kopernikanismus als solchem abschwören – was er tat. Wissenschaftshermeneu-

71 Vgl. Creasman, Allyson F., *Censorship and Civic Order in Reformation Germany*, 1517–1648. ‚Printed Poison & Evil Talk‘, Farnham 2012.

72 Bieri, Hans / Masciadri, Virgilio, *Der Streit um das kopernikanische Weltsystem im 17. Jahrhundert. Galileo Galileis Akkommodationstheorie und ihre historischen Hintergründe*, Bern u. a. 2007. LaDous, Lydia, *Galileo Galilei. Zur Geschichte eines Falles*, Regensburg 2007. McMullin, Ernan, *The Church and Galileo*, Notre Dame 2005. Rowland, Wade, *Galileo's Mistake. A New Look at the Epic Confrontation between Galileo and the Church*, New York 2003. Beretta, Francesco, *Galileo Galilei und die römische Inquisition (1616–1633)*, in: Wolf (Hrsg.), *Inquisition*, 141–158. Brandmüller, Walter, *Galilei und die Kirche. Ein „Fall“ und seine Lösung*, Aachen 1994.

tisch war Galileis faktizistischer Empirismus ebenso unmodern wie der auf den Literalsinn fixierte Biblizismus der Inquisitionssentenz.

Das populäre Vorurteil von der generellen Wissenschaftsfeindlichkeit des frühneuzeitlichen Katholizismus hält einer differenziert kritischen Betrachtung des Falles Galilei nirgends stand. Martin Luther (1483–1546), Philipp Melancthon (1497–1560) und Johannes Calvin (1509–1564) hatten sich ebenfalls gegen den Kopernikanismus gestellt. Ein evangelischer Gelehrter wie Johannes Kepler (1571–1630) bekam im evangelischen Württemberg kein Bein auf die Erde, weil er sich weigerte, das Konkordienbuch zu unterschreiben. Die Jesuiten der römischen Sternwarte bestätigten Punkt für Punkt die Beobachtungen Galileis, waren aber aus gutem Grund überzeugt, dass sich diese Befunde nicht ausschließlich kopernikanisch, sondern auch mit den Modellen des dänischen Astronomen Tycho Brahe (1546–1601) plausibel erklären ließen. Galilei hingegen konnte sich nicht überwinden, differenziert-vorsichtige Herangehensweisen seiner Unterstützer vom Dilettantismus der Aristoteliker zu unterscheiden. Und so wurde er erst zum Luxusgefangenen der Inquisition, dann zum Pensionär in einem vergleichsweise erträglichen Hausarrest. An der Abfassung seines späten physikalischen Hauptwerkes „*Discorsi e Dimostrazioni Matematiche*“ (lat. 1635/it. 1638) hinderte ihn niemand. Noch im Laufe des 17. Jahrhunderts erschienen Gesamtausgaben (einschließlich des inkriminierten *Dialogo*) mit römischer Druckerlaubnis. Eine offizielle Rehabilitierung jedoch traute sich Papst Johannes Paul II. erst 1992 zu.

Italien war nicht das Papsttum, wurde aber anderswo in Europa vorwiegend über dieses wahrgenommen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen den protestantischen Räumen, in denen Antikatholizismus und Antipapalismus oft in eins fielen und ‚schwarze Legenden‘ auf fruchtbaren Boden fielen. Auf der anderen Seite standen die katholischen Nationen, die das Papsttum stets nur insoweit akzeptierten, als es ihren Regulierungsansprüchen nicht im Wege stand, die sie gegenüber ihren jeweiligen Kirchen erhoben. In Frankreich blieb der Gallikanismus strukturell stark, und der Streit um den Jansenismus (vgl. 3.2) diskreditierte auch die theologisch-religiöse Deutungshoheit der Kurie. Im Reich sollte sich im darauffolgenden 18. Jahrhundert ein Episkopalismus entwickeln, der nicht nur aus reichsbischöflichem Selbstbewusstsein resultierte, sondern auch reformkatholischen Ideen im Zeichen der Aufklärung Ausdruck verlieh. Ständig neuen Konfliktstoff produzierten auch die sog. Quinquennalfakultäten: Als Folge der nachtridentinischen päpstlichen Zentralisierung mussten die Bischöfe ihre Dispensrechte alle fünf Jahre von der Kurie bestätigen lassen; neben der Jurisdiktion der Bischöfe etablierten die päpstlichen Nuntien aber eine eigenständige, die Bischöfe oft herablassend gängelnde Kirchenpolitik. Die Nuntien bildeten ein europäisches Netzwerk, das vor allem ein Ziel verfolgte: Die regelmäßigen Nuntiaturberichte spiegeln mal mehr, mal weniger diplomatisches Raffinement, Eigenständigkeitsbestrebungen ‚nationaler‘ Kirchen zu unterlaufen und die Vorrechte des Hl. Stuhls zu reklamieren.

2.7. Konfessionalisierung und konfessionelle Uneindeutigkeit, Zwang und Toleranz

Während im 16. Jahrhundert, auch in seiner zweiten Hälfte, in vielen Regionen Europas noch viel im Fluss war, zeigte gerade das 17. Jahrhundert, und zwar in den meisten zentraleuropäischen Ländern erst nach 1648, welche Ergebnisse das Ringen um den Zusammenhang von Raum, Herrschaft und Konfession eigentlich gezeitigt hatte. Ergebnisse – im Plural. Eine halbwegs einheitliche Linie strukturell vergleichbarer Konfessionalisierungen ließ sich vor allem in den Territorien des Deutschen Reiches beobachten. Das gilt jedenfalls dann, wenn man über ‚Konfessionalisierung‘ im ursprünglichen Sinne der einstigen Nestoren des Konzepts spricht. Sie postulierten, dass ‚Konfessionalisierung‘ die europäische Moderne vorbereitet habe: Der Staat wurde durch effektive Kontrolle der Religion allenthalben stärker. Die *religio* lieferte dem Staat Legitimität, indem sie eine striktere Klärung der Bekenntnisgrenzen herbeiführte als jemals zuvor in der Geschichte des Christentums. Danach konnte konforme von dissidentischer Praxis höchst präzise unterschieden werden. Die kirchlichen Institutionen, einmal in Dienst genommen, schufen der strukturellen Schwäche des Staates eine wirksame Abhilfe, machten den ‚Konfessionsstaat‘ bis in die letzte Landgemeinde präsent. ‚Konfessionalisierung‘ professionalisierte die Beamten wie die Pfarrer. ‚Konfessionalisierung‘ gestaltete sich als eine gewaltige Bildungsbewegung von der Landesuniversität bis zur Dorfschule. ‚Konfessionalisierung‘ disziplinierte die Untertanen zu frommen und arbeitsamen Menschen und förderte so indirekt die ökonomische Dynamik der westlichen Welt. Das ganze über Jahrzehnte in Einzelstudien und Theoriedebatten vorangetriebene Forschungsunternehmen hatte jedoch von vornherein unter einer entscheidenden Uneindeutigkeit zu leiden: War Konfessionalisierung ein Prozess, also ein den Akteuren perspektivisch nicht zugänglicher holistischer Megatrend, der sich erst von seinem Ergebnis her, der europäischen Moderne nämlich, rekonstruieren ließ? Oder war Konfessionalisierung ein Projekt, also eine Agenda der Akteure, bei der man von vornherein mit einer gewissen Vollzugsschwäche rechnen musste? Mit der ersten Idee hatte man angefangen; als jedoch diverse kulturgeschichtliche *turns* deren Selbstgewissheit auflösten, wurde schlagartig die Vieldeutigkeit konfessioneller Dynamiken in Europa sichtbar. Das einzige, was sich durch die unterschiedlichen analytischen Zugriffe in jedem Fall erledigte, war die Vorstellung, die Vormoderne sei eine statische Welt gewesen, stillgestellt durch das Übergewicht von Jenseitserwartungen, während die ‚Sattelzeit‘ um 1800 eine säkulare Weltauffassung hervorgebracht habe, die eine substanzielle Entschränkung und Verselbständigung von Wissen und Praxis erst ermöglicht habe.

Weil die Deutschen nun mal ebenso theoriebewusst wie fleißig sind, hat das Paradigma ‚Konfessionalisierung‘ die europäische Forschung insgesamt angestiftet, auch in anderen Ländern nach ähnlichen Gesetzmäßigkeiten zu suchen. Wie der

vorhergehende Überblick für das 17. Jahrhundert gezeigt hat, ließ sich dieser sehr eng und modernisierungstheoretisch gefasste Begriff der ‚Konfessionalisierung‘ nicht sinnvoll auf andere europäische Nationen und Regionen übertragen. Das Paradigma wird heute als etwas sehr Deutsches empfunden. Diese Anpassungsprobleme haben dazu geführt, dass manche auch deutsche Forscherinnen und Forscher zu der Begrifflichkeit von ‚Reformation und Gegenreformation‘ zurückgekehrt sind. Das hat den Nachteil, dass durch die Hintertür all jene identitätskonkreten Asymmetrien wieder eingeführt wurden, deren Vorurteilscharakter man eigentlich überwunden glaubte. In der Art, wie auf das Reformationsjubiläum von 2017 hin große Worte wie Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit beansprucht werden, tritt auch dies zutage: Es ist offenbar ein sehr deutsches und sehr protestantisches Bedürfnis, die positiven Folgen der Reformation besonders lang auszuziehen und sie mit dem Entstehen der modernen Gesellschaft zu verknüpfen.⁷³

Gleichzeitig ist offenkundig, dass die enge Verflechtung von Herrschaftsräumen und konfessionellen Identitäten nach dem Dreißigjährigen Krieg und den englischen Bürgerkriegen keineswegs beendet war. Nachdenken über die Bedeutung von Religion und Konfession in Europa ist also vom Kopf auf die Füße zu stellen. Auszugehen ist von der Wirkungsgeschichte des ‚religiösen Wissens‘. Religiöses Wissen meint nicht nur Theologie oder Bibel oder Katechismus. Religiöses Wissen ist praktisch, weiß um das, was unmittelbar zu tun ist, greift tief ins soziale Leben ein, schreibt ein Skript nicht nur der Theorie des religiösen Diskurses, sondern auch der Praxeologie des frommen (oder weniger frommen) Alltags.⁷⁴ Gespeichert und an neue Gegebenheiten angepasst wurde religiöses Wissen im vormodernen Europa nämlich in unterschiedlichen Formen, nicht nur in schriftlich fixierten und mündlich tradierten Texten verschiedenster Art (von Rechts- und Normtexten über gelehrte Traktate bis zu Literatur, Sagen und Liedern), sondern auch in künstlerischen, illustrierenden und mentalen Bildern sowie durch Architektur, schließlich aber auch als performatives Wissen in Ritualen sowie als praktisches in Routinen und Gebräuchen. Und verhandelt wurde es an den Fürstenhöfen, Universitäten und geistlichen Gerichten ebenso wie in der Dorfkirche und im Wirtshaus. Kernbestand des religiösen Wissens ist das Wissen darum, wie die Repräsentanz des innerweltlich Unverfügbaren so gestaltet werden kann, dass sie einerseits transzendent wirksam, andererseits gruppenbildend integrativ werden kann. Und wie sich dieses religiöse Wissen mit Räumen der Herrschaft und Gruppen der Gesellschaft verflicht, dafür lässt sich in Europa kein eindeutiges Modell herstellen: Weder ‚Konfessionalisierung‘ noch ‚Reformation und Gegenreformation‘ haben sich dafür als tauglich erwiesen.

⁷³ Vgl. Benedict, Faith, 316.

⁷⁴ Ausführliche Diskussion des Konzeptes: Holzem, Christentum, 3–32 (dort auch Literatur).

Die Konfessionalisierung im Reich war daher nur ein erstes Modell, wie sich Räume der Herrschaft und des Konfessionellen einander zuordnen konnten. Daneben standen im 17. Jahrhundert mindestens drei andere: die Nationalisierung der Konfession im Zeichen einer Selbstermächtigung des Königtums, die sich durchsetzen (Frankreich, Spanien, Skandinavien) oder nicht durchsetzen (England/Irland/Schottland) konnte, sodann die kleinräumige Regionalität eines ‚selbstverständlichen‘ Katholizismus (Italien), schließlich die konfessionellen Mischräume unterschiedlichen Typs (Niederlande, Schweiz, Ostmitteleuropa). Man hat für den europäischen Katholizismus mindestens vier verschiedene Profile herausgearbeitet⁷⁵, für den Protestantismus gibt es ein vergleichbares Modell nicht; es würde wohl noch deutlich pluraler ausfallen. Welche Faktoren waren es, die das Verhältnis von religiösem Wissen, sozialer Ordnung und politischer Herrschaft jeweils bedingten? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien die folgenden hervorgehoben:

Erstens wirkten entscheidend die Verhältnisse von Mehrheiten und Minderheiten. In opferreichen Kriegen setzte sich im Reich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts die Einsicht durch, dass weder die lutherische Ketzerei noch der Papismus ein beherrschbares, also durch Repression und Militär niedertzuringendes Phänomen waren. Für Katholiken in England und Irland, Remonstranten in den Niederlanden, Hugenotten in Frankreich sah man das anders. Als Ideal blieb die Kopplung von Herrschaft, Gesellschaft und Konfession vorherrschend, wodurch sich im 17. Jahrhundert die Idee einer Entflechtung nur sehr ungleichzeitig durchsetzte. Konfessionelle Ambiguität war zunächst stets von den Kräfteverhältnissen erzwungen, bevor sie theoretisch als Gewissensfreiheit, gestufte Kultfreiheit oder begrenzt zu gewährende rechtliche Toleranz reflektiert wurde (Georg Calixt, François Véron, Théophile Brachet de La Milletière, Gerhard Molanus, Leonard Busher, Roger Williams, Johann Amos Comenius, Pierre Bayle, John Locke und andere). Der Gedanke, der Staat sei nicht grundsätzlich verpflichtet, seine Untertanen auf einem fest definierten Weg zum ewigen Seelenheil zu führen, setzte sich dort am ehesten durch, wo spezifische Mehrheits- und Minderheitslagen ihn plausibel erscheinen ließen, am frühesten und eindringlichsten in England und den Niederlanden.

Zweitens haben die politischen Eliten die Bekenntniskämpfe unterschiedlich gut für ihre eigene Erstarkung nutzen können. In Rechnung zu stellen ist das oftmals ungenaue Verhältnis ihrer je eigenen konfessionellen Überzeugungen zu ihrer politischen Pragmatik. Je länger je weniger erwiesen sich Strategien als erfolgreich, die Bekenntnisenergien ungefiltert in politische Prozesse lenkten. Selbst wer sich durchsetzen konnte, wie z.B. Ludwig XIV., zahlte dafür einen extrem hohen Preis.

75 Vgl. Hersche, Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg/Br./Basel/Wien 2006, 112–152.

Drittens erwies sich als bedeutender Einflussfaktor das Verhältnis des Herrscherhauses zu einem starken oder schwachen Adel. Grundsätzlich wurden, wie die Beispiele Frankreich und Polen-Litauen zeigten, starke Bindungen des Adels an das Herrscherhaus denkbar, die es nicht ratsam erscheinen ließen, über Glaubensdissidenz Unabhängigkeit und regionale Eigenständigkeit zu verteidigen wie etwa in Österreich-Ungarn. Auf der anderen Seite haben aber Reformation und Konfessionalisierung so starke religiöse Verhaltenserwartungen in das Bild des guten Herrschers eingetragen, dass die völlige Delegitimierung eines Herrscherhauses über das Thema Religion möglich wurde – siehe England.

Viertens zeigt die Unterscheidung zwischen Konfessionalisierung als Prozess oder Projekt, in eine Beobachterperspektive übersetzt, die enorme Diskrepanz zwischen religiösen Idealisten und religiösen Pragmatikern. Erstere lebten asketisch, äußerten in einer tendenziell gewalttätigen Sprache eine pessimistische Weltansicht, betonten die Bedrohungen göttlichen Zorns und banden die Gnade der Erlösung an sehr strikte Bedingungen; ihr Tonfall klang düster prophetisch. Im 17. Jahrhundert war es entscheidend, ob und in welchem Maße solche Stimmen sich durchsetzten und insbesondere bei den Regierenden Gehör fanden. Sie konkurrierten mit Eliten, die das als Überhitzung brandmarkten. Deren aufgeschlossene Intellektualität förderte die Wissenschaften; deren Lebenslust wie Luxus spiegelte ein ausgeprägtes hochkulturelles Ausdrucksbedürfnis. Diese Eliten bekannten sich konfessionell, weil und soweit das förderlich war. Extremismus aber lehnten sie als unproduktiv ab. Solche Unterscheidungen lassen sich auch überall dort anwenden, wo starke politische Zentralkräfte fehlten. Verantwortungen und Strategien realisierten sich dann in den vergleichsweise kleinen Kammern der Regionalität.

Fünftens: Die katholische Hierarchie hatte sich im 16. Jahrhundert aus grundsätzlichen kanonistischen Erwägungen heraus gegen eine Vereinnahmung der Kirche durch die Staaten gewehrt. Lutheraner hingegen hatten schon in der Frühphase der Reformation faktisch hingenommen – Widerstandsdebatten und einzelne tapfere Konflikte hin oder her –, dass sie von fürstlicher Protektion auf Gedeih und Verderb abhängig waren. Reformierte betonten die Kirchen- und Gemeindeautonomie; faktisch konnte das von quasi theokratischen bis zu quasi staatskirchlichen Strukturen führen. Alles in allem machte das kaum einen Unterschied, verglichen mit den vorreformatorischen Entwicklungen des (spät-)mittelalterlichen Christentums. Der Einfluss der staatlichen Gewalt wurde allenthalben stärker. Mit Säkularisierung freilich hatte das nichts zu tun.

Sechstens war es von erheblicher Bedeutung, ob sich das komplexe und vielschichtige Gedankengut von Gewissensfreiheit und Toleranz im Rahmen konfessioneller Friedensvereinbarungen oder gegen nationalreligiöse Muster durchsetzte. Vergleicht man Frankreich, England und das Reich, dann zeigt sich: Der Westfälische Frieden war in seinen religionsrechtlichen Regelungen ein europäischer Sonderfall. Er ermöglichte ein konfessionell getrenntes, dennoch enges Zusammenleben in relativer Friedlichkeit. In Deutschland organisierte man zwar

die territoriale Integrität, aber nicht mehr die nationale Identität über das Merkmal Konfession. In England und Frankreich blieb das Argument, politische Einheit wurzele in religiöser Konformität, für das Nationsverständnis von wesentlich größerer Bedeutsamkeit, obwohl es sich nicht oder nur unter hohen Kosten durchsetzen ließ.

Siebtens hatte schon mit der Reformation und ihrer massenhaften Verbreitung durch den Buchdruck die Bedeutung der öffentlichen Meinung für das religiöse Leben sprunghaft zugenommen. Das blieb im 17. Jahrhundert relevant, verschob sich aber gegenüber dem frühen 16. Jahrhundert. Damals hatte die lutherische Theologie, Kirchenreform und Polemik ziemlich unisono den Ton angegeben. Die Bekenntniskämpfe im Luthertum auf dem Weg zum Konkordienbuch, der zweite Abendmahlstreit, die Pamphletistik des Dreißigjährigen Krieges, die streitbare Aufmerksamkeit, die im Katholizismus der sog. Gnaden- und der Jansenismusstreit, unter den Evangelischen die Entstehung von Puritanismus, *Naderer Reformation* und Pietismus erregte (vgl. 3.2), machte Religion in immer neuen Wellen zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses. Wahres Christentum war nicht beliebig – beileibe nicht; denn sonst ließe sich die Heftigkeit, mit der darum gerungen wurde, schwerlich erklären. Aber es war verhandelbar wie nie zuvor und darum in der Pluralität von Einzelgestalten auch viel weniger endgültig.

Achtens: Genau an dieser Stelle hing für den Zusammenhang von konfessioneller Orientierung, herrschaftlicher Politik und sozialer Ordnung viel davon ab, wie sich die sozialen und konfessionellen *pressure groups* im öffentlichen Diskurs und im politischen Handeln verhielten: In Frankreich und England etwa spielte der Zusammenhang von konfessioneller und nationaler Identität im 17. Jahrhundert – ganz unabhängig vom Ergebnis – eine so große Rolle, dass sich die Aufklärung im 18. Jahrhundert gerade gegen dieses Amalgam von Religion und Herrschaft wenden sollte. Die Aufklärung etablierte die Themen der Gewissensfreiheit und der Toleranz eher gegen die mit dem Staat und dem Königtum eng verflochtenen Kirchen. Anders im Reich: Hier konnte das Modell des Westfälischen Friedens nach und nach auch auf innerterritoriale Konflikte (Orthodoxie gegen Pietismus, Akzeptanz von Mehrkonfessionalität gegen die Normaljahrsregelung) übertragen werden, so dass das Potential für Pluralität und Toleranz allenthalben, wenn auch vielfach beföhdet und missachtet, insgesamt mit den Kirchen und nicht gegen sie stieg. Das sollte ihren Vertretern im Aufklärungsdiskurs des 18. Jahrhunderts eine wichtige Stimme verleihen.

Neuntens ist die Rückkehr zum Konzept ‚Reformation und Gegenreformation‘ auch darum keine gute Lösung, weil dies – wie die Verknüpfung von ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Sozialdisziplinierung‘ – vor allem auf Strategiebegriffe und Akkulturationsschübe *top down* setzt. Was wir aber im 17. Jahrhundert als besonders dynamische Kraft beobachten, ist genau das Gegenteil: religiöser Enthusiasmus *bottom up*. Gleichgültig wo man hinschaut: Die stürmische Rezeption der Frömmigkeitsbewegung um Johann Arndt im Luthertum, der Puritanismus und die *Nadere Reforma-*

tie, der frühe Pietismus, der Jansenismus, sie alle entfalteten sich als religiösen Bewegungen von unten, die mit enormer Energie und mit einer kompromisslosen religiösen Vitalität die Verflechtung von Bekenntnissen und Normen mit der Verdichtung der staatlichen Macht in Frage stellten – mehr oder weniger erfolgreich. Aber ihnen sollte im 18. Jh. die Zukunft gehören.

Zehntens hatten sich die Eliten im 16. Jahrhundert wie nie zuvor bemüht, unter den Laien konfessionsgebundene Konformität herzustellen. Stattdessen brach sich im 17. Jahrhundert die Pluralisierung Bahn. Adels- und Bildungseliten konnten sich ganz ihren Programmen und Projekten verschreiben, oder sie konnten und wollten sich einen vor- oder überkonfessionellen Laxismus leisten, der die Grenzen zwischen evangelischen und katholischen, orthodoxen oder dissidentischen Orientierungen bewusst verwischte und den konfessionellen Radikalismus und sein Gewaltpotential verachtete. Die Masse der einfachen Leute hatte weniger Spielraum. Sie warfen sich entweder mit Enthusiasmus in die fromme Unbedingtheit, oder sie passten sich pragmatisch an. Man konnte auch eine äußere Konformität praktizieren, die sich auf Leben und Überleben konzentrierte, sich im Grunde aber nichts sagen lassen wollte. Darauf ist im Folgenden einzugehen.

3. Religiöse Bewegungen

3.1. Die evangelische Frömmigkeitsbewegung und das „Wahre Christentum“ Johann Arndts

Um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert setzte die breite Kritik am Geist und an der Praxis des evangelischen Kirchenwesens und an der Lebensform der Laien einen Strom religiöser Initiativen frei. Dass das wahre Evangelium gegen die Verdunkelungen des Mittelalters in die Mitte einer Reformation von Kirche und Bekenntnis in ein helles Licht gestellt worden war, konnte nicht mehr genügen. Die Verinnerlichung der Laienreligiosität und der Wunsch, diese in der Erneuerung der kirchlichen und sozialen Gemeinschaften als wirksam zu erfahren, sollte sich nach 1600 in einer zweiten reformatorischen Frömmigkeitsbewegung Bahn brechen.

Die „Gottseligkeit“ war bei Luther und Melanchthon das deutschsprachige Äquivalent zur *pietas*, allerdings ohne programmatische Bedeutung. Erst um und nach 1600 erlebte der Begriff eine Hochkonjunktur: Mit diesem Stichwort nahmen sowohl die Andachtsbücher als auch die Hausmusiken und Seelenschätze der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Autor auf, der mit besonderer Nachhaltigkeit das Frömmigkeitsverständnis und die religiöse Praxis des Protestantismus, weit

über das Luthertum hinaus, beeinflusst hat: Johann Arndt und seine vier Bücher „Von wahren Christenthumb, heilsamer Busse, wahren Glauben, heyligem Leben vnd Wandel der rechten wahren Christen [...]“ (1605–1610). Zunächst einmal ist Arndt als engagierter Teilnehmer jener pastoraltheologischen Effizienzdiskussion wahrzunehmen, die ihre Enttäuschungen darüber artikuliert, wie wenig vertieftes Christentum die Reformation bei den Durchschnittschristen tatsächlich hervorgebracht habe. Arndt kritisierte die geistliche Fruchtlosigkeit der vergangenen Bekenntniskämpfe. Auf der Strecke dieser sich in Streitschriften ergehenden Geistlosigkeit bleibe ein lebendiger, tätiger Glaube, der das Leben Christi in den Herzen der Gläubigen einpflanze.

Arndt griff bei seiner Bestimmung des „wahren Christentums“ kaum auf Luther, dafür aber umso intensiver auf vorreformatorische Gewährstexte der spätmittelalterlichen Mystik zurück. „Wahres Christentum“ war nicht weniger als die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele. Die ersten drei Bücher folgten dem in der Mystik zentralen Dreischritt der Reinigung (*purgatio*), der Erleuchtung (*illuminatio*) und der Vereinigung der Seele mit Gott (*unio mystica*). Arndt beschrieb eine Mystik der Heiligung, die durch Selbstverleugnung und das Absterben des eigenen Willens zur Reinigung des Herzens, zu Demut und Gelassenheit, schließlich zum Schmecken der Gnade und zur wahren Gottseligkeit führen sollte. Erst das vierte Buch, stark von der Naturspekulation des Paracelsus (1493/94–1541) beeinflusst, geht dem Sechstageswerk der Schöpfung als Quelle der Gotteserkenntnis nach.⁷⁶

Das erste Buch verlangte daher, das, was die Schrift äußerlich sage, müsse im Menschen selbst innerlich erfüllt werden; die gegenwärtigen Streitigkeiten und Kämpfe, aber auch die Naturereignisse seien ein sicheres Zeichen der Endzeit und des bevorstehenden Jüngsten Gerichts. Dem Urteil des gerechten Gottes könne der Christ nur durch radikal asketische Abwendung von der Welt und rigorose innere Umkehrkämpfe entgehen. Dieser Ausgangspunkt hatte weder etwas mit *sola scriptura* zu tun, weil für Arndt die Bibel nur der Anfangspunkt einer Begegnung mit Gottes Offenbarung war. Noch hielt er daran fest, dass die Gerechtigkeit Gottes als *iustitia passiva* zu verstehen sei, die dem Menschen die Rechtfertigung um Christi willen umsonst zuspreche. Das zweite Buch stellte das Leben Christi nicht im Rahmen der Bibel als Erlösungsgeschehen, sondern neben der Heiligen Schrift als ethisches Vorbild der Tugend, Demut, Geduld und Abtötung dar. Das Leben Christi

76 Vgl. Brecht, Martin, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Ders. (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 1993, 113–203. Geyer, Hermann, Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, Berlin - New York 2001. Wallmann, Johannes, Der Pietismus. Ein Handbuch, Stuttgart 2005, 37–39. Rittgers, Ronald K., The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany, Oxford 2011, 218–263.

war Spiegel des vom Christen selbst anzustrebenden heiligen Lebens. Allein die *imitatio Christi* sei es, die den Menschen der göttlichen Natur Christi teilhaftig mache. Luthers anthropologische Formel, der Mensch sei *simul iustus et peccator*, von seinem eigenen Wesen her ganz sündhaft, im Zuspruch der Heilstat Christi aber ganz gerechtfertigt, wurde zugunsten eines Aufstiegsmodells der Verklärung und Verwandlung preisgegeben. Als wiederhergestelltes Ebenbild Gottes sollte er den ‚viehischen, irdischen, tierischen Geist‘ Adams ablegen und als übernatürliche Neugeburt den himmlischen, göttlichen Geist Christi verkörpern. Das dritte Buch erklärte Herz und Gewissen des Menschen zum Offenbarungsort dieses göttlich-menschlichen Vereinigungsgeschehens. Der so durch Gottes Gnade geformte Theosoph wurde dann im vierten Buch angeleitet, in einer an den Schöpfungstagen orientierten Naturbetrachtung die im Kosmos verborgen wirkende Anwesenheit Gottes zu erkennen.

Obwohl Arndt seine Gewährstexte angepasst und sich umfänglich auf die Bibel und die Bekenntnisschriften bezogen hatte, entbrannten schon zu seinen Lebzeiten heftige Debatten, ob er als orthodox oder häretisch anzusehen sei. Nicht allen Lesern mag das bewusst geworden sein, zumal dann, wenn sie zwar tief religiös, aber nicht im strengen Sinne theologisch gebildet waren. Der umfangreiche Text war ja nicht für eine Lektüre am Stück konzipiert, sondern für ein stets ähnliche Denkfiguren und geistliche Haltungen einübendes repetitives Lesen kurzer Abschnitte in der Hausandacht. Nur wer das „Wahre Christentum“ auf seine Grundfiguren hin durchdachte, dem fielen die enormen Spannungen zu den normativen Bekenntnistexten von 1577 und 1580 auf. Denn streng genommen war die Bußauffassung Arndts als willentliches Werk, als menschliche Eigenleistung unter der Gnade, angelegt. Er leitete daraus eine deutliche Wendung gegen das Expertentum der akademischen Theologie und gegen die zugespitzten Schulstreitigkeiten ab, welche die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bestimmt hatten. Buchgebrauch artikulierte sich stattdessen als Anleitung zur Herzensbuße; Vergebung und Rechtfertigung waren als Frucht dieser Leistung dargestellt. Der Glaube als reines Vertrauen auf Gottes Heilstat in Christus, den Luther als radikale Entlastung des Sünders propagiert hatte, mündete, so sah Arndt das, einstweilen in nichts anderes als eine stoische Vertrauensseligkeit, die die Sünde nicht mehr ernst nahm. Dagegen setzte er einen Begriff des lebendigen und tätigen Glaubens, der dem spätmittelalterlichen Glaubensbegriff der *fides caritate formata*, dem durch die Liebe geformten Glauben (vgl. 1 Kor 13) sehr nahe kam.

Die Frage nach dem wahren Christentum war für Arndt mit dem richtigen Bekenntnis noch nicht zureichend beantwortet. Daher wurde sein Andachtsbuch zum Medium einer sich spiritualistisch auf das Gericht und das eigene Heil ausrichtenden Innerlichkeit der Seele, die gleichzeitig zu einer sittlichen Erneuerung des Lebens führen sollte, sich von den Unvollkommenheiten der Amtskirche aber entfernte. Wahres Christentum war jedenfalls mehr und anders als das, was er im Kirchenbetrieb seiner Zeit vorfand, nämlich die mystische Erschließung und

lebendige Auslegung dieses von der Bibel ausgehenden geistgewirkten inneren Wortes. Eine gereinigte Kirche und ihre frömmen Gemeinden würden zum Symbol und Indikator der innigeren Christen werden.

Es konnte daher nicht ausbleiben, dass der Erbauungsschriftsteller Arndt auch in die Mühlen der orthodoxen Bestreitung geriet. Für die vielen anderen jedoch wurde Arndts „Wahres Christentum“ im 17. Jahrhundert zu schlechterdings dem Grundbuch der lutherischen Individual- und Hausfrömmigkeit. Das „Wahre Christentum“ erlebte zwischen 1605 und 1740 nicht weniger als 95 deutsche Ausgaben; zahlreiche Übersetzungen in praktisch alle europäischen Sprachen folgten. Mit seiner „Reform der Reformation“ wurden in neuer Weise die Mystik, aber auch der seit der Reformation ausgegrenzte kirchenkritische Spiritualismus in gewissem Sinne in den evangelischen Kirchen heimisch. So wurde Arndt zum „einflussreichsten Lutheraner seit der Reformation“⁷⁷, indem er eine ganze Frömmigkeitsrichtung und damit einen im 17. Jahrhundert massenhaft umgesetzten Typ reformorthodoxer Religiosität prägte. An Arndt wird exemplarisch sichtbar, wie aus der in der Orthodoxie selbst aufbrechenden Kirchen- und Praxiskritik erhebliche Impulse für das 17. Jahrhundert hervorgingen. Die Katastrophen des Dreißigjährigen Krieges sollten hier verzögernd, in den Verrohungen auch unterbrechend wirken. Und gleichzeitig stellten die Erbauungs- und Postillenliteratur, das geistliche Lied und die Hausandacht auch Wege bereit, den Krieg innerlich zu bestehen. Auch im katholischen Süden hat Arndt vielfach begeisterte Aufnahme gefunden, ein deutliches Signal, dass man sich in diesem mehrfach über die Konfessionsgrenzen wandernden Christentumsverständnis wiedererkennen konnte.

3.2. Der Puritanismus und die Nadere Reformatie

Nicht nur im deutschen Luthertum, sondern auch in England und den Niederlanden machte sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine Bewegung bemerkbar, die als „Puritanismus“ auf einem ernsthaften Christentum bestand, das sich nicht in äußerer Konformität und sorgloser Suche nach dem eigenen Wohlergehen erschöpfte. Puritanismus war nicht der Weg eines fröhlichen, innerlich beruhigten Christentums, sondern ein Kampf um Heilsgewissheit und Selbstdisziplin. Man hat den Puritanern unterstellt, was sie eigentlich angetrieben habe, sei die quälende Furcht, dass irgendwo irgendwer glücklich sein könnte.⁷⁸

77 Brecht, *Aufkommen*, 150.

78 MacCulloch, *Reformation*, 775. Vgl. Deppermann, Klaus, *Der Englische Puritanismus*, in: Brecht, Martin (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 11–55. van den Berg, Johannes, *Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden*, in: ebd., 58–112.

Das ist natürlich übertrieben. Die Bezeichnung ‚*puritans*‘ war ein Schimpfwort. Alle diejenigen, die sich in England mit dem im elisabethanischen Zeitalter entwickelten staatskirchlich-episkopalistischen Status quo zufrieden gaben, störten sich an dem Eifer junger Theologen und ihren nicht selten hochgestellten Anhängern. Diese verlangten, reformierte Religion müsse nun endlich, nachdem die Gefahr eines katholischen *roll-back* gebannt sei, zu wahrhafter Gottesfurcht und Kirchenzucht voranschreiten. Die Liturgie der anglikanischen Kirche atme nach wie vor zu viel Katholizismus. Dem Wort Gottes und der Predigt werde nicht jener Stellenwert für die wahrhafte Bekehrung eingeräumt, der ihnen zukomme. Stattdessen herrsche nach wie vor kultischer Ritualismus in der anglikanischen Staatskirche; die im *Book of Common Prayer* strikt vorgeschriebenen Gewänder und Zeremonien der Geistlichen seien ‚Götzendienst‘ und verleugneten die Lehre vom allgemeinen Priestertum. Das Genfer Gemeindemodell der Zusammenarbeit von Pastoren und Ältesten sei die einzige Möglichkeit, ein wirklich erbauliches Leben der Christen zu fördern. Die englische Staatskirche und das adlige Kirchenpatronat seien von der apostolischen Urgemeinde so weit entfernt wie das verhasste Papsttum. Es war nicht schwierig, das nachzuweisen. Zwischen Puritanern und Konformisten war es schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts zu hässlichen Kontroversen gekommen; die presbyterianische Gesinnung derer, die sich selbst als ‚*Godly*‘ betrachteten, ließ sich leicht als Staatsfeindlichkeit und Umsturz denunzieren. Aus der scharfen Verfolgung der Puritaner zogen die ersten Separatisten den Schluss, die an den Staat gebundene Kirche Englands sei das Sündenbabel der Verworfenen.

In der Folgezeit zogen sich die Puritaner, die diesen radikalen Schluss nicht ziehen wollten, daher auf das Feld der Moral zurück und publizierten kaum noch zu Fragen der Kirchenorganisation. Ausgehend von der Bundestheologie, die in Zürich Heinrich Bullinger und in Genf Johannes Calvin ausgebaut hatten,⁷⁹ sahen Puritaner wahre, das heißt der Erlösung teilhaftige Christen nur in jenen, mit denen Gott einen ‚Bund der Gnade‘ (*covenant of grace*) schloss. Der ‚Bund der Werke‘ (*covenant of works*) verpflichtete auf das göttliche Gesetz; da niemand in der Lage sei dieses ganz zu halten, konnte Gott jeden Menschen verdammen, den er auf diesem Wege des Bundesbruchs überführte. Der Bund der Gnade hing also engstens mit der reformierten Erwählungslehre zusammen. Diese Lehre, erstmals niedergelegt bei William Perkins (1558–1602), war darauf angelegt, Konformisten zu überführen und zu beschämen. Jeder Christ müsse sich selbst beständig prüfen, ob er einen unbedingten oder nur einen zeitlichen Glauben habe, ob er aus Dankbarkeit und Gottesliebe christlich lebe oder nur, um in seiner sozialen Umgebung nicht anzuecken. Puritanismus war das theologische Antidotum zur politisch motivierten Unbestimmtheit des Anglikanismus. Und diese Variante reformierter Bundestheologie erwies sich auch in politischen Bedrohungslagen, persönlichen Kri-

⁷⁹ Vgl. Kaufmann 272–279.

sen oder den harten Anforderungen der Amerika-Auswanderung als besonders überzeugend. Damit konnte man konsequent leben, aber auch gewiss sterben. Gleichzeitig war nicht zu übersehen, dass hier auf der einen Seite eine radikal prädestinarianische Gnadenlehre und auf der anderen Seite eine ebenso radikale Form der Selbstheiligung in widersprüchlicher Weise auf die Spitze getrieben wurden.⁸⁰

Zum Kennzeichen der Puritaner wurde daher ein bestimmter Typus der Frömmigkeitsliteratur, die zu intensiver Selbstbeobachtung und Selbstperformanz anregte. Lewis Bayly (1565–1631) hatte 1611 seine „*Practise of Pietie*“ veröffentlicht, 1628 war sie erstmals auf Deutsch erschienen. Die Schrift war mit den Zielen Arndts eng verwandt: „Directing a Christian how to walk that he may please God“. Bayly entwarf eine durchgreifende Spiritualisierung des Alltagslebens, um der drastisch ausgemalten göttlichen Verwerfung zu entgehen: Neben der intensiven Pflege der Hausandacht empfahl Bayly die Bibellektüre für eine Hausvaterschaft, die von der unablässigen Selbstbeobachtung und rigorosen Unterdrückung von Sünde und Glaubensschwäche her das Leben der ihm Anvertrauten patriarchalisch ordnete, exemplarisch heiligte und ein gutes Sterben vorbereitete.⁸¹ Auch Daniel Dykes „*The Mystery of Self-Deceiving; or, A discourse and Discovery of the Deceitfulness of Mans Heart*“ (1615, deutsch erstmals 1637 als „Nosce te ipsum. Das große Geheimnis des Selbst-Betrugs“) entfaltete ebenfalls eine Technik der Innenanalyse, die besonders gefährdete Menschentypen – reiche Weltlinge, selbstgerecht Wohlanständige, libertinistische Grobiane – wachrütteln wollte: Weder war das zeitliche Wohlergehen ein Signal der Gunst Gottes noch durfte man sich auf die Konventionen des Christseins oder gar die bloße Zusage der Rechtfertigung aus der Taufe und der Gnade allein verlassen. Alle Gefühlsregungen, Liebe, Vertrauen und Freude wie Angst, Schmerz und Trauer mussten auf ihre genauen Gründe hin ausgelotet werden: Wenn nicht die Demut und die Einsicht in die Fehlbarkeit, sondern die Ehre und die Suche nach Stabilität unsere Emotionen leiteten, dann war in diesen Gefühlen nicht Gott, sondern ein weltliches Empfinden am Werk. Auch spätere, für breite Schichten geschriebene Andachts- und Erziehungsbücher des Puritanismus wie John Bunyans (1628–1688) „*Christian Behaviour*“ (1663), „*Pilgrims Process*“ (1678) und „*A Holy Life*“ (1684) oder Richard Baxters (1615–1691) „*The Poor Man’s Family Book*“ (1674) sollten zunächst die Mentalität der Frommen in England und den Niederlanden, später den deutschen

80 Vgl. Haykin, Michael A. G./Jones, Mark, *Drawn into Controversie. Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, Göttingen 2011. Lamont, William, *Puritanism and Historical Controversy*, Montreal/London/Buffalo 1996. Durston, Christopher/Eales, Jaqueline (Hrsg.), *The Culture of English Puritanism, 1560–1700*, New York 1996.

81 Vgl. Trueman, Carl, Lewis Bayly (1631) and Richard Baxter (1615–1691), in: Lindberg-Carter (Hrsg.), *The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Malden/Oxford/Carlton 2005, 52–67.

Pietismus zur Zeit Philipp Jakob Speners beeinflussen, indem sie auf die „Heiligung des Lebens und Spiritualisierung des Haushalts“ drängten und alle Erkenntnis auf Glaube, Sündenbewusstsein und Buße zurückführten.⁸² Puritaner sahen sich, ob sie in England blieben oder nach Neu-England auswanderten, als auserwähltes Volk, das berufen sei, inmitten der staatskirchlichen Halbherzigkeiten oder in den Widrigkeiten der Neuen Welt eine Gott wohlgefällige Bundesgemeinde, eine eschatologische Stadt auf dem Berge (Mt. 5,14) zu gründen. Sie formierten innerhalb der *Church parishes* eigene Bundesschlüsse, in denen sie sich wechselseitig auf ein Leben als *godly people* verpflichteten. Auch hier spielte die Rezeption der Mystik eine erhebliche Rolle.

Mit seiner Idee der Sonntagsheiligung beschwor der Puritanismus erhebliche soziale Konflikte herauf. Die derben Vergnügungen der englischen Freizeitkultur waren auch ein Ausdruck sozialen Zusammenhalts, der durch den raschen Wandel der Agrarverfassung und durch den Zuwachs an Armut und Bettel ohnehin bedroht war. Puritaner wollten Tanz, Spiel, Wettkampf und Gelage ersetzt sehen durch die Aufwertung der familiären Häuslichkeit, fromme Lektüre, geistliche Erbauung und Werke der Nächstenliebe. Schnell gerieten sie in den Verdacht, Protestantismus mit Freudlosigkeit und Kopfhängerei zu identifizieren. Als in England mit königlicher Protektion der Arminianismus erstarkte (vgl. 2.3 und 2.5), sahen Puritaner mit der Herrschaft des Antichristen die letzten Zeiten heraufziehen. Die Cromwell-Ära bescherte dem Puritanismus einen gewaltigen Auftrieb, der sich aber angesichts der nachfolgenden politischen Turbulenzen bis hin zur *Glorious Revolution* kaum verstetigen ließ. Eine Mehrheit der Bevölkerung vermochten die Puritaner nie hinter sich zu bringen.

Neben der Andachtsliteratur wurde auch das Tagebuch zu einem Medium puritanischer Frömmigkeit, das auf den Pietismus vorausverwies. Strenge Gewissensforschung und stete Beobachtung des eigenen Heilsweges sollten Verinnerlichung, Leidensfähigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen fördern. Selbstverleugnung war die strikte Voraussetzung jeder Selbstheiligung, die Kreuzigung der Welt der Anfang des Weges ins Jenseits. Über den Perkins-Schüler William Ames (1576–1633) vermittelte sich diese bundestheologisch inspirierte Frömmigkeitskultur in die Niederlande; eine „*nadere Reformatie*“ sollte eine echte Reformation des Lebens ‚näher‘ und ‚weitergehend‘ heranzuführen an eine persönlich erfahrbare Glaubenserweckung und eine authentisch vollzogene Ernsthaftigkeit des Alltags. Anders als in England blieb die *nadere Reformatie* frei von separatistischen Tendenzen. Sie stellte auch das Verhältnis von staatlichen Strukturen und ‚herrschender Kirche‘ nie in Frage. Aber ähnlich wie die Puritaner in den englischen *parishes* entwickelten die Erweckten der Niederlande eigene Formen der Vergemeinschaftung. Sie gründeten Konventikel, die sich bewusst von den zahlreichen ‚Unbekehrten‘ ab-

⁸² Vgl. Bach-Nielsen 625–628.

wandten und in eigenen Zirkeln Bibelauslegung, Gebet und Gesang pflegten. Prägend für die *nadere Reformatie* wurde eine skrupulöse Abendmahlspraxis. Pfarrer vom Typ des charismatisch erweckten Jodocus von Lodensteijn (1620–1677) in Utrecht verweigerten schließlich jegliche Abendmahlsfeier, um nicht ‚Perlen vor die Säue zu werfen‘ (Mt. 7,6). Alles das war, je nachdem, wie man zu den Debatten der 1990er Jahre steht, entweder bereits Teil einer pietistischen Bewegung in Europa, oder Material zu ihrer Entstehung in Deutschland.

3.3. Der Jansenismus

Im Frankreich des Ancien Régime waren sich alle Stände – Königtum und Adel, Klerus und dritter Stand – die längste Zeit einig in dem Bestreben, den Einfluss des Papstes auf das kirchliche Leben in Frankreich zurückzudrängen. Ludwig XIV., darin durch die Schriften der Theoretiker der absolutistischen Souveränitätslehre wie des Kardinals Armand-Jean de Richelieu (1585–1642) bestärkt (vgl. v. a. dessen *„Testament politique“*), beanspruchte auf einer Generalversammlung des französischen Klerus 1682 sämtliche Regalienrechte. Diese Politik war geeignet, den Adel über verlockende Ämter eng an den Hof zu binden. Sie verlagerte aber auch ein eigentlich seit dem Konziliarismus schwelendes zentrales Problem der Ekklesiologie: Es ging nun nicht mehr darum, wie sich die Jurisdiktionsgewalt des römischen Stuhls zur Autonomie der Territorialkirchen verhielt. Vielmehr versuchte Papst Innozenz XI. (*1611, 1676–1689) in erbitterten Auseinandersetzungen mit Ludwig XIV. die Verdrängung des Hl. Stuhles zugunsten der Königsrechte zu verhindern. Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), durch Königsgunst Bischof, Prinzenerzieher und Primas der französischen Bischöfe geworden, rechtfertigte in vier Artikeln der *„Declaratio cleri Gallicani“* bzw. der *„Déclaration des quatre articles“* (1682) das Gottesgnadentum des absoluten Königtums, das in weltlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt unterworfen sei. Die Vollgewalt des Apostolischen Stuhls beziehe sich allein auf Glaubensfragen und sei durch die Autorität der Generalkonzilien begrenzt. Der Gallikanismus war in allen Klerikerseminaren und theologischen Lehranstalten Frankreichs unangefochtene Grundlage der Priesterausbildung. Vertreter der gallikanischen Ideologie waren tendenziell Feinde der Jesuiten, die als römische Infiltrationstruppe galten. Wo aber die Königskirche in Frage stand, waren sie zur pragmatischen Zusammenarbeit mit den Jesuiten wie ihren Gegnern bereit, ohne die zugrundeliegenden theologischen Probleme als vorrangig zu gewichten.

Damit spielte der Gallikanismus eine bedeutsame, aber uneindeutige Rolle, als sich Frankreichs Kirchen- und Innenpolitik im Jansenismusstreit spaltete. Hier verschränkte sich die Kirchenpolitik auf komplexe Weise mit Grundentscheidungen der Theologie und der daran anschließenden Auffassung vom religiösen Leben. Die Auseinandersetzung hatte sich ursprünglich in der Mitte des 17. Jahrhun-

derts an der Universität Leuven entzündet, dann aber rasch nach Frankreich, insbesondere nach Paris übergegriffen.⁸³ Von vornherein waren die Parteien zwischen Jansenismus und Anti-Jansenismus auch ein Stellvertreterkrieg um den Einfluss der Jesuiten auf die Universitätstheologie, die Priesterausbildung und die Gestaltung der nachtridentinischen Kirche insgesamt. Was im Reich relativ harmlos verlaufen war, weil die Jesuiten im Mutterland der Reformation auf keinerlei ernstzunehmende Reformkonkurrenz mehr trafen, gestaltete sich in den spanischen Niederlanden und in Frankreich als harter Konkurrenzkampf zwischen der *Societas Iesu*, Anhängern der ‚alten‘ mendikantischen Universitätsorden und Weltklerikern. In solchen Auseinandersetzungen waren Häresievorwürfe wohlfeil und wurden durchaus auch instrumentell eingesetzt. Die Leuener Theologen, unter ihnen Cornelius Jansenius (1585–1638) mit seinem posthum publizierten Werk „Augustinus“ (1640), vertraten den anthropologischen Pessimismus des patristischen Spätwerks des Augustinus. Sie stellten sich mit großer Ernsthaftigkeit der Frage, wie die unvorhersehbare göttliche Gnadenwahl – Annahme zur Erlösung oder Verwerfung – sich im christlichen Leben abbilden könne, ja müsse. Der erb-sündlich korrumpierte Mensch werde von sich aus immer einer irdischen, materialistischen und egoistischen Grundhaltung anhängen; nur die stetig wirksame Gnade Gottes (*gratia efficax*) könne sein Handeln auf die Seite der Gottesliebe und des Guten ziehen. Auf der anderen Seite des Streits standen die Jesuiten, die von den Exerzitien des Ignatius und von der Rationalität der *Ratio studiorum* her dem Menschen in anthropologischem Optimismus die Freiheit einer vernünftigen Wahl des moralisch guten Lebens zutrauten (vgl. z. B. Louis de Molina, „*Liberi arbitrii cum gratiæ donis ... concordia*“, 1588). Dieser anfänglich rein schultheologische Dissens hatte erhebliche Folgen für die christliche Moral, vor allem hinsichtlich der Frage, in welcher Weise ein moralisch zweifelhaftes Gesetz den Menschen verpflichte. Die Jesuiten vertraten den Probabilismus (lat. *probabilis*: annehmbar, wahrscheinlich): Ist eine Handlungsweise umstritten, so kann sie moralisch erlaubt sein, wenn bewährte Autoritäten oder gute Gründe für sie sprechen. Denkt man von einem Menschen her, der eigentlich stets das Gute sucht, ist das eine Position, die von selbstquälerischer Recherche der stets noch besseren Gründe entlastet. Man konnte aber, und das taten insbesondere die Jesuitengegner, den Probabilismus auch so deuten, als werde hier dem Menschen erlaubt, in subjektiver Sicherheit gute Gründe vorzuschieben, um auch sehr zweifelhaftes, ja unmoralisches Verhalten zu rechtfertigen oder in der Beichte zu sanktionieren. In der allgemeinen Jesuitenpolemik des 17. und 18. Jahrhunderts wurde der Probabilismus stets

⁸³ Vgl. Burkard, Dominik/Thanner, Tanjs (Hrsg.), *Der Jansenismus – eine katholische Häresie?* Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der Frühen Neuzeit, Münster 2014, 1–192. Strayer, Brian Eugene, *Suffering Saints. Jansenists and Convulsionnaires in France 1640–1799*, Eastbourne 2008. Cottret, Monique, *Jansénismes et lumières*, Paris 1998. Chantin, Jean Pierre, *Le Jansénisme*, Paris 1996.

als Laxismus ausgelegt, dem letztendlich alles, selbst die Verschwörung gegen den Herrscher, mit fadenscheinigen Gründen als erlaubt erscheinen könne; kein Jesuitentheologe hat das je vertreten. Doch in bewusster Absetzung von diesen Zuspitzungen waren die Jansenisten Anhänger des tutoristischen Arguments (lat. *tutor*: sicherer): War eine moralische Verpflichtung zweifelhaft, musste sie umso gewissenhafter beachtet werden; der jansenistische Frömmigkeitsstil war der Gestus demütiger und asketischer Ernsthaftigkeit und skrupulöser Selbsterforschung, damit aber auch ein Tor zum religiösen Individualismus und Rigorismus, der das korporativ Barocke als frommes Brimborium und Bemäntelung des ethischen Relativismus verachtete. Er stellte damit genau jenes System in Frage, das den Jesuiten am Herzen lag, aber auch ihre soziale Stellung sicherte: den Verstand zu bilden und den Willen zu stärken, um ihnen im Zusammenwirken mit der göttlichen Gnade den Heilsweg des Menschen anzuvertrauen; für jedes Versagen trat dann ein kirchlich garantierter Heilsschatz ein, der sich zeremoniell eindrucksvoll medialisieren ließ. Ein strenger Augustinismus hingegen wollte sich dem in Christus vermittelten Heilswillen Gottes in geistlicher Selbstbescheidung überlassen und musste daher die sakralinstitutionelle Heilsvermittlung der tridentinischen Ekklesiologie stets relativieren. Kehrseite der gnadentheologischen Prinzipien war ein ethischer Rigorismus zur Erneuerung des Christentums, der den allseitigen sakramentalen Pragmatismus routinierter Alltagspastoral verachtete. Jansenius war für die Häretisierungspolitik der Jesuiten nicht nur als Augustinist interessant, sondern auch, weil er energisch die hergebrachten Rechte der Leuener Universität und ihrer theologischen Fakultät gegen die bildungspolitischen Expansionswünsche der *Societas Iesu* verteidigt und dafür den Schulterschluss mit der spanischen Regierung in Madrid und den spanischen Theologen in Valladolid, Alcalà und Salamanca gesucht hatte. Es war also schon in jener frühen Phase, in der sich alles noch in den spanischen Niederlanden abspielte, jede Menge Politik im theologischen Handgemenge.

Der symbolische Ort jansenistischen Lebens in Paris war die Zisterzienserinnenabtei Port Royal des Champs, die seit 1609 von der Äbtissin Angélique Arnauld (1591–1661) im Sinne der „*parti dévot*“ des Jean Duvergier de Hauranne, Abt von Saint-Cyran (1581–1643) und des Kardinals Pierre de Bérulle (1575–1629) reformiert worden war. Antoine Arnauld (1612–1694), Bruder der Äbtissin, zog mit seinem Traktat „*De la frequente Communion*“ (1643) die gnadentheologischen Auseinandersetzungen als Problem der Beicht- und Eucharistiepastoral auf eine dem breiten Publikum zugängliche öffentliche Ebene. Port Royal war der Mittelpunkt eines agilen und einflussreichen Netzwerkes, welches die Leuener Augustinisten mit Gelehrten der Sorbonne und Vertretern der königlichen Beamtenschaft, insbesondere an den Königsgewalten (*Parlements*) verband; Blaise Pascal (1623–1662) überzog in seinen anonymen „*Lettres provinciales*“ (seit 1656) den jesuitischen Seelsorgestil mit beißendem Spott. Gerade weil die *Lettres* 1660 der königlichen Zensur unterworfen und öffentlich verbrannt wurden, galten sie als jansenistischer Pro-

grammtext, entfalteten noch nach Jahrzehnten eine enorme Wirkung auf die Religionskritik Voltaires (1694–1778) und Jean-Jacques Rousseaus (1712–1788) und lieferten Munition für die Unterdrückung der Jesuiten. Aber die Gruppen um Port Royal verkörperten auch einen bedeutsamen Wandel der religiösen Mentalitäten: Sie werteten die Stellung der Laien auf, würdigten die theologische Kompetenz von Frauen (insbesondere der standhaft opferbereiten Zisterzienserinnen), forderten einen unmittelbaren Zugang der Laien zur Bibel und eine volkssprachliche Liturgie und entwickelten eine die Kindheit ernst nehmende Schulpädagogik.

Zu einem höchst widersprüchlichen Politikum wurde der Jansenismus, weil er von seinen Grundgedanken einer Religiosität der inneren Ein- und Umkehr her zwar antijesuitisch, aber auch antigallikanisch war. Jansenius selbst hatte sowohl die Dominanz der *Societas Iesu* in der posttridentinischen Ära als auch die hegemonialen Ambitionen der Krone und damit die Kirchenpolitik Kardinal Richelieus scharf angegriffen. Außerdem hatte Jansenius die Koalition Richelieus mit den protestantischen Mächten im Reich während des Dreißigjährigen Krieges – und die schrecklichen Folgen, die das für seine Heimatregion Leuven und die spanischen Niederlande insgesamt gehabt hatte – als gewissenlos und areligiös verurteilt. Er hatte dabei kein Blatt vor den Mund genommen und den Ersten Minister des französischen Königs offen herausgefordert („*Mars gallicus*“, 1635). Richelieu, keineswegs zimperlich in solchen Fragen, hatte sich sofort auf die Seite der jesuitischen Häretisierung des Jansenius gestellt und Duvergier als einflussreichen Vermittler des Jansenismus um Port Royal ohne viel Federlesens einkerkeren lassen, und zwar als Agent eines hochverräterischen Komplotts gegen die Kirchenhoheit der Krone. Ludwig XIV. war auf Betreiben seines Nachfolgers, des Kardinals Jules Mazarin, und der jesuitenfreundlichen Partei mit zwei polemischen Argumenten überzeugt worden, der Jansenismus sei staatsgefährlich. Erstens bedrohe er die Superiorität der Krone über die Kirche; zweitens vertrete er eine Lehre, die den Zusammenhang von Königtum, Gesetz und Glauben („*un roi, une loi, une foi*“) zu spalten drohe. Nachdem das Edikt von Fontainebleau (1685) die hugenottische Bedrohung hatte bewältigen sollen, schien nun die jansenistische Bewegung erneut die religiöse Einheit des Staates in Frage zu stellen. Es gelang, die Gnadenehre der Jansenisten offiziell als calvinistisch-hugenottisch zu denunzieren; gleichzeitig untergruben diese Kampagnen nachhaltig die Autorität des Königtums wie des kirchlichen Lehramtes.

Auf Veranlassung der Jesuiten und Ludwigs XIV. wurde der Jansenismus in seinen verschiedenen Vertretern mehrfach päpstlicherseits verurteilt, endgültig in der Bulle *Unigenitus* (8.9.1713).⁸⁴ Damit lief der Jansenismusstreit ins 18. Jahrhundert hinüber: Alle Angebote der Jansenisten, den Konflikt still in der Schwebe zu halten (sog. „*silence respectueux*“), wurden abgelehnt. Die Jansenisten entfachten

⁸⁴ Vgl. Ceysens, Lucien, *Le sort de la Bulle Unigenitus*, Leuven 1992.

daraufrin eine breite, trotz Verboten bis in die 1770er Jahre nicht mehr abebbende Diskussion um den Glauben, die Kirchenrechte des Königs und die Verfassung des Landes. Schließlich sanktionierte der König Port Royal als symbolischen Ort der Bewegung äußerst hart, um ihn dann zu evakuieren und dem Erdboden gleichzumachen (1709–1713). Diese Politik des Königs war nach innen hin gallikanisch, benötigte aber paradoxerweise für die Lehrverurteilungen die Hilfe des Papstes. Als Ludwig XV. die Bulle *Unigenitus* 1703 in Anwendung des ersten Artikels der Gallikanischen Deklaration zum Staatsgesetz erklärte, wandelte sich der Konflikt, der als innerkatholische Schuldebatte um gnadentheologische Spezialfragen begonnen hatte, zu einer generellen Infragestellung der traditionellen Autoritäten: Die ‚Jansenisten‘ und die ‚Gallikaner‘ – oder jene, die sich dafür hielten – verbanden sich gegen die Allianz von Krone und päpstlichem Lehramt. In verschiedenen Spielarten und unter wechselnden Koalitionen assoziierten wortmächtige Teile der französischen Eliten mit der augustinischen Ernsthaftigkeit der Frommen einen antiabsolutistischen, antijesuitischen und antirömischen Affekt, der das päpstliche Lehramt und seinen Anspruch auf einen ‚unfehlbaren‘ Lehrentscheid insgesamt in Frage stellte: Wenn der Papst Lehren des Augustinus verurteile, helfe nur noch eine Appellation an ein allgemeines Konzil (Appellanten). Aber auch die starke Stellung der französischen Krone schien durch den unziemlichen Pakt mit Jesuiten und Kurie zutiefst kompromittiert; die Gallikaner, die bislang mit dem König gegen Rom votiert hatten – Gerichts- und Ratsherrn, Rechtsanwälte, andere Mitglieder der Bildungselite –, verknüpften ihre Autonomieinteressen nun mit den Jansenisten. Die wichtigsten innenpolitischen Gegner des Königs wurden die *Parlements*, die königlichen Obergerichte in Paris und in den Provinzen. Da die Ständeversammlung (*États généraux*) seit 1614 nicht mehr einberufen worden war, verstanden sich die *Parlements* zunehmend als legitime Vertretung der Rechte und Freiheiten des Landes. Alle neuen Gesetze erlangten erst Rechtskraft, wenn sie von den Obergerichten rezipiert worden waren. So konzentrierte sich in den *Parlements* nicht nur die Autonomie der Regionen, sondern auch die anti-zentralistische Beharrungskraft der traditionell Privilegierten gegen die ‚Ministerdespotie‘ des Hofes. Der Gallikanismus wurde dadurch uneindeutiger denn je: Selbständigkeit der Bischöfe für eine fröhlich aufgeklärte individualistische Intensivierung des Christlichen gegen die überkommenen Religiositätsstilen verpflichteten Einflussversuche Roms – auf diesen knappen Nenner ließen sich jene gedanklichen Gemeinsamkeiten bringen, welche die später als ‚Gallikanismus‘ firmierenden Haltungen zeitgenössisch bestimmten. Mit Theologie, gar mit den sehr spezifischen Ausgangsfragen und ihren pastoralen Folgewirkungen, hatte das alles nicht mehr viel zu tun. Welche Rolle das Königtum in dieser eigenständigen französischen Bischofskirche spielen sollte, darüber war keine Einigkeit mehr herzustellen, weder am Hof noch unter der Beamtenschaft, an den Obergerichten oder an den Universitäten, am wenigsten an der Sorbonne, erst recht nicht im Episkopat, unter den Geistlichen und religiös engagierten Laien. Es gab die einen Gallikaner, die die Königsgunst

weiterhin auf ihre Mühlen lenkten, aber auch jene anderen, die die verfemten und verfolgt Jansenisten schützten und verteidigten. Diese Dissoziationen gehören zur Vorgeschichte der Religionskonflikte der französischen Revolution, weil sie nicht nur die päpstliche, sondern auch die königliche Autorität als geistlichen und politischen Despotismus nachhaltig in Frage stellten. Der Jansenismus war also einerseits eine religiöse Bewegung, andererseits aber auch *das* Politikum französischer Innenpolitik schlechthin an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert.

4. Kulturen – Praktiken – Mentalitäten

4.1. Die Geistlichen und die Heilsmedialität ihrer Kirchen

Unabdingbare Voraussetzung einer veränderten Frömmigkeit und Glaubenspraxis der Laien war die Formung des Pfarrklerus im Sinne des Tridentinums: die Verbesserung seiner Ausbildung und Versorgung und die Intensivierung seiner Amtsausübung in Liturgie, Predigt und Sakramentenspendung. Denn die Pfarrei war der eigentliche und ursprüngliche Ort religiösen Lebens für die Religiosität der Vielen in gegenseitiger Verwiesenheit von Pfarrer und Parochianen. Die Reichweite eines ‚tridentinischen‘ Katholizismus musste sich – jenseits allen Reformeifers geistlicher und weltlicher Obrigkeiten – auf der Ebene der Kirchspiele erweisen.

Das Bild, das von den vorreformatorischen Pfarrern gezeichnet wird, ist im Wandel. Bis in die frühen 1980er Jahre hatte man die Geistlichen des 15. Jahrhunderts bewusst heruntergeschrieben: evangelischerseits, um die Reformation als notwendigen Neuaufbruch erweisen zu können, katholischerseits, um die Reformation als wenn schon nicht notwendig, dann doch wenigstens historisch verstehbar plausibilisieren zu können. Hätte die Reform der Kirche, die das 15. Jahrhundert in Angriff nahm, raschere Erfolge gezeitigt, so lautete die These, dann wäre ein Martin Luther möglicherweise niemals zum Reformator geworden. Man brauchte also die Negativfolie eines unzüchtigen und ungebildeten Klerus, um den grassierenden Antiklerikalismus und den humanistischen Spott als Legitimation oder wenigstens Erklärung des Umbruchs nach 1517 verarbeiten zu können. Dabei gab es nicht wenige Indizien, die diese dunkle Folie schon damals in Frage stellten. Die ausführlichen Debatten über Klerusreform, die den Humanismus und den Synodalismus des 15. und frühen 16. Jahrhunderts begleiteten, waren eher Vorzeichen als Hemmnisse des durchgreifenden Wandels, der nach 1550 beginnen sollte. Man wird also eher davon ausgehen müssen, dass die Zeugnisse über die religiöse Intensivierung und über den gleichzeitigen klerikalen Schlendrian und Antiklerikalismus nebeneinander gültig sind: An der Pluralisierung der Frömmigkeit hatte die plurale Lebensweise des Klerus Anteil. Für die Konfessionalisierung der Geist-

lichkeit ist also in katholischen und evangelischen Regionen eine substantielle Gemeinsamkeit zu gewärtigen: nämlich mit den Pfarrern beginnen zu müssen, die nun einmal da waren. Ein Unterschied ist freilich von Beginn an in Rechnung zu stellen: Die reichsstädtische Reformation hatte viele der urbanen Welt- und Ordenspriester zu einer evangelischen Amtsübernahme geführt; ein katholischer Stadtklerus musste sich zu großen Teilen neu erfinden. Auf dem Land dürften die Ausgangsbedingungen sehr ähnlich gewesen sein.

4.1.1. Katholische Priester: die Professionalisierung einer geistlichen Elite

Das Konkubinat als familienähnliches Zusammenleben der Priester mit Frau und Kindern hat sich in den jüngeren Forschungen nicht als moralischer Defekt, sondern als Bestandteil von Versorgungs- und Ämterstrategien erwiesen.⁸⁵ In regelrechten Priesterdynastien brachten Pfarrer ihre Söhne und Neffen mit Hilfe der Patronatsherren in die Amtsnachfolge, während ihre Töchter wiederum als Priesterfrauen lebten, so dass die Versorgung einer größeren Verwandtschaftsgruppe durch kirchliche Ämter im regionalen Umfeld gesichert war. Frauen spielten in den Pfarrfamilien eine maßgebliche Rolle: Die der – meist bäuerlichen – Haushaltung vorstehende Mutter des Pfarrers und dessen zur Haushälterin und Mutter aufgestiegene Magd führten die Wirtschaft unter Hinzuziehung von Knechten, weiteren Mägden und heranwachsenden Kindern.

Genau diese Lebensweise wurde im späten 16. und im 17. Jahrhundert tiefgreifend verändert. Der Priester war nun weniger an einen Sozialraum der Familie, der gegenseitigen Patronage und des Klientelwesens, stattdessen jedoch weit ausschließlicher an seine geistliche Obrigkeit gebunden. Die Beziehungsnetze trugen nur dann über den Beginn des 17. Jahrhunderts hinaus, wenn sie auf tridentinischer Grundlage umgestaltet wurden. Familiarität und formale Qualifikation stellten keinen Gegensatz mehr dar, sondern begannen einander zu ergänzen. Zölibatär lebende Pfarrer förderten nicht mehr ihre Söhne, sondern ihre Neffen und Großneffen, indem sie deren Ausbildung finanzierten oder über die Stiftung von Familienvikarien den Weihetitel und den Einstieg in das priesterliche Amt sicherten. Im Vergleich zu den Landpfarrern ist über eine Sozialgeschichte gebildeter Stadtkleriker noch wenig bekannt. Die Forschung hat das Profil des evangelischen Geistlichen vorrangig von dieser Gruppe her entwickelt; für katholische Städte ist unser Bild hingegen noch sehr unscharf. Wer stellte, neben Jesuiten und Kapuzinern, die Prediger und Liturgen für eine gehobene Klientel? Wer schrieb die Predigtpostillen und Andachtsbücher? Wer gestaltete die Tätigkeit der bischöflichen Verwaltung? Wen versorgten städtische Kollegiatstifte und wozu? Gerade diese

85 Vgl. Holzem, *Christentum*, 331–356 (dort auch Literatur). Hersche, *Muße*, 247–318.

Gruppe, die Ordensgeistlichen eingeschlossen, ist als Trägerschicht tridentinischer Stadtreigion nur lückenhaft greifbar.

Die wichtigsten Funktionen unterhalb der adligen Domkapitel nahmen Priester meist bürgerlicher Herkunft wahr. Ministerialadel und Ritterschaft wurden mit dem Aufkommen der Jesuitenschulen und -universitäten von studierten Bürgerlichen verdrängt. Diese Gruppe vertrat entschieden und öffentlich den von Trient und Jesuitenorden geprägten religiösen Stil. Das Trienter Konzil hatte verlangt, dass Kanoniker an den Kathedralkirchen Magister der Theologie oder Doktoren des kanonischen Rechts zu sein hatten.⁸⁶ Diese Bestimmungen erfüllte der Adelsklerus nur partiell. Stattdessen drangen nun die entsprechend ausgebildeten bürgerlichen Priester in die Stadtseelsorge und die bischöfliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit vor. Der Stadtklerus lässt somit ein Sozial- und Bildungsprofil vermuten, welches der weit besser untersuchten evangelischen Geistlichkeit weitgehend entsprach: Diese Priester aus führenden bürgerlichen Familien kombinierten akademische Professionalität mit guten Beziehungen zum adligen Hochklerus. Dieses soziale Profil veränderte zusammen mit der besseren Ausbildung auch die geistliche Amtsführung. Die Mischreligiosität, die zwischen katholisch und evangelisch nicht genau unterschieden hatte, wich einer klaren konfessionellen Orientierung. Die Reform des Amtes vollzog sich in jenem Spannungsfeld, das sich zwischen den Satzungen von Trient, der materiellen Lage und der gesellschaftlichen Rolle des Priesters in einer meist ländlichen oder kleinstädtischen Gesellschaft erstreckte.

Trient hatte das in die biblische Metapher des ‚guten Hirten‘ (*pastor bonus*) gekleidet. Nichts gebe es, so hatten die Konzilsväter von Trient formuliert, „was andere fortwährend mehr zur Frömmigkeit und zum Dienste Gottes anleitet, als das Leben und das Beispiel derjenigen, welche sich dem göttlichen Dienste geweiht haben.“⁸⁷ Neben den Reformdekreten begründeten sowohl das Messopferdekret⁸⁸ als auch das Dekret über das Sakrament der Weihe⁸⁹ die besondere Würde der Geistlichen mit ihrem göttlichen Dienst. Eucharistie und Buße standen hier in besonderer Weise im Mittelpunkt. Der römische Katechismus schilderte die Konsekrations-, Binde- und Lösegewalt als etwas, was jenseits menschlicher Vernunft und Fassungskraft liege und alles auf der Erde Auffindbare übersteige: „Denn da die Bischöfe und Priester gleichsam Gottes Dolmetscher und Botschafter sind, welche in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren und die Person Gottes selbst auf Erden vertreten: so ist offenbar ihr Amt ein solches, dass man sich kein höheres ausdenken kann, daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden, weil sie des unsterblichen

⁸⁶ Conc. Trid. Sess. XXIV, Cap. XII de ref.

⁸⁷ Conc. Trid. Sess. XXII, Cap. I de ref.

⁸⁸ Conc. Trid. Sess. XXII; DH 1738–1759, 561–567.

⁸⁹ Conc. Trid. Sess. XXIII; DH 1763–1778, 568–572.

Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten.“⁹⁰ Ihre Qualitäten als Hirten sollten sich demnach vor allem in Sakramentenspendung und Liturgie ausdrücken. Auch die Wortverkündigung und die Seelenführung führten stets zu den sakramentalen Funktionen der Geistlichen zurück.

Der Priester als der Engelgleiche, Ab- und Ausgesonderte und vor Gott Gestellte sollte zu seiner Gemeinde mithin eine starke Gegenüberposition einnehmen. Diese verpflichtete ihn unbedingt auf korrekte Amtsvollzüge und integre Lebensführung. Sein Streben nach Vollkommenheit kreiste innerlich um Sünde, Laster und Reinheit; nur die sichtbar strahlende Vergeistigung des herausgehoben heiligen Lebens verleihe dem Hirten gegenüber seinen Schafen eine auf Glaubwürdigkeit aufruhende Autorität. Der heroische Asket, durchformt von jesuitischem Habitus, eröffne seiner Gemeinde besonders intensiven Zugang zu den göttlichen Heilsschätzen. Damit wird bereits die Spannung frühneuzeitlicher Klerusexistenz greifbar: Mit welchen Abschattungen musste gerechnet werden, wenn engelgleiche Herausgehobenheit in einen Pflichtenkanon für Dorfpfarrer übersetzt werden musste? Konkubinat, Trunksucht, Würfelspielen, Benefizienschacher, Kleidung, Verwaltung und Sakramentendisziplin waren darum die Hauptthemen der Synodaldekrete des 17. Jahrhunderts. Der Dienst des Priesters bildete die Gelenkstelle, um die religiöse Intensivierung auf die Gläubigen zu übertragen: Auch ihre konfessionelle Identität sollte gefestigt werden.

Maß und Richtung dieser Reformen hingen freilich von den konkreten Bedingungen frühneuzeitlichen Pfarreilebens ab. Die eigentliche Strukturschwäche des frühneuzeitlichen Pfarreiwesens war bedingt durch die Komplexität der Einkünfte von Pfarrer und Kirchenfabrik, die Verbauerung des Klerus und die dadurch verursachten Konflikte zwischen Priestern und Gemeinden. In Stadt- und Stiftskirchen kombinierte man Geld- und Naturaleinkünfte, um die Geistlichen zu versorgen. Sie wollten eingetrieben sein. Anders und schwieriger war die Lage auf dem Land: Hier war das Pfarrhaus (*domus dotis*) gleichzeitig ein Wedumshof, eine Bauernstelle also, die in Verantwortung, und je nach Umständen, mit den eigenen Händen des Pfarrers zu bewirtschaften war. Der Pfarrer war also ein Bauer im Dorf wie jeder andere – und oft nicht der kleinste. Das Maß seiner Eigenwirtschaft hing von Fähigkeit und Interesse, in zunehmendem Maße aber auch von der Schicklichkeit ab: Die Verpachtung nahm gegen die zunächst gewohnte, dann aber als ‚gewöhnlich‘ geltende Handarbeit im Laufe des 17. Jahrhunderts stetig zu, ergänzt durch komplexe Naturalabgaben, Zins- und Renteinkünfte, selten jedoch durch einen nennenswerten Anteil am Kirchenzehnten. Die Einkommen der Pfarrer und der übrigen Gemeindepriester schwankte demnach beträchtlich. Manche Priester waren die sprichwörtlichen armen Schlucker, andere hingegen konnten Kapitalrücklagen bilden und zu Kleinkreditgebern ihrer Gemeinden werden. Aber die oft geäu-

90 Catechismus Romanus, Pars II, Cap. VII,II.

Berte pauschale Vermutung von den ärmlichen Verhältnissen der Landpfarrer trifft nicht generell zu. Wirklich arme Pfarrer waren eher die Ausnahme. Je größer der Landbesitz eines Pastorates, umso eher und nachhaltiger wandten sich deren Inhaber der Monetarisierung ihrer Einkünfte und damit in der Regel verstärkt ihren geistlichen Pflichten zu. So wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts der Priester, der gleichzeitig handarbeitender Bauer war, zur Ausnahme. Die Herausgehobenheit des ideal gedachten tridentinischen Priesters korrespondierte zunehmend mit einer Pfarrökonomie, die einen entsprechenden Habitus trugen und durch die soziale Schichtzugehörigkeit und ein verändertes Verhalten der Geistlichen mit Respekt und Autorität untermauern konnte. Schwieriger gestaltete sich der Lebensunterhalt der Vikare und Kapläne, wobei zwischen Messpfründen ‚alten Typs‘ und ‚modernen‘ Kuratvikarien unterschieden werden muss.

Es wäre kurzschlüssig, das Verhältnis der Priester zu ihren Gemeinden einlig aus ihrer Pfarrökonomie ableiten zu wollen. Aber in dem Wechselverhältnis von gesellschaftlicher Lage und Amtsfähigkeit fügten die Parochianen auch ihren *parochus* in die Rangordnung der lokalen Hierarchie und in ihre Austauschbeziehungen ein. Sie dachten sein weltliches Gebaren und seine religiöse Glaubwürdigkeit zusammen, weil er ihnen in verschiedenen Rollen vor Augen stand: als Agent der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, der zu kontrollieren und zu erziehen hatte; als religiöser Vermittler zwischen den Belangen der Gemeinschaft und Gott und seinen Heiligen; als Teil des Gemeinwesens wie alle anderen, mitlebend sowohl in Kooperation als auch in Konkurrenz. Während die ersten beiden Aufgaben Entbundenheit, Autorität und Distanz erheischten, folgte aus der dritten Rolle eine spannungsreiche Eingebundenheit. Hinzu kamen jene Ebenen des Pfarreilebens, die Pfarrer und Gemeinde mit tendenziell gleich gerichteten Interessen aufeinander abstimmten: die Pflege der Kirche und die Verwaltung des Kirchengutes, die Verbesserung der Seelsorge und der dafür benötigten Ausstattung. So standen Pfarrer und Gemeinde in einem steten Austausch materieller und immaterieller Güter. Die Frömmigkeit der Laien war keineswegs freischwebend oder rein geistig, sondern beruhte auf Absichten und Interessen irdischen Gelingens und jenseitigen Heiles. Man setzte ein, was man besaß und geben konnte: Geld, Lebensmittel und Teilnahme. Doch dies geschah in praktischer Absicht, und der Pfarrer musste diesen Einsatz zu einem transzendenten Mittel bei heiligen Instanzen gleichsam umformen; jeder Einsatz dieser Art musste sich lohnen und spirituell auszahlen.⁹¹

Trotz dieser Hemmnisse hat sich der Weltklerus zwischen 1570 und 1800 tiefgreifend gewandelt. Der Konkubinat oder andere als geistliche Unzucht gewer-

⁹¹ Vgl. McNamara, Celeste, *Conceptualizing the Priest: Lay and Episcopal Expectations of Clerical Reform in Late Seventeenth-Century Padua*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 104, 297-319.

tete Umgangsformen hatten am Erscheinungsbild des Klerus einen immer geringeren Anteil. Der alten Pfarrökonomie war nach und nach der Boden entzogen. Die neuen Selbstverständlichkeiten schufen dann auch neue Empfindlichkeiten: Das Pfarrhaus umgab sich mit einer Aura der Keuschheit und des geistlichen Lebensstils. Je länger die Konfessionalisierung den kirchlichen und gesellschaftlichen Alltag bestimmte, umso mehr begab sich der Priester bei allen Formen der „Lustbarkeit“ und „Ergötzlichkeit“ leicht auf vermintes Gelände. Einerseits sollte er den Parochianen einer der ihren sein: im Wirtshaus, beim Tanz, beim Festbrauchtum. Andererseits weckte das tridentinische Herausgehobenheitsideal auch die Hoffnung, der ‚reine‘ Priester könne bei Gott und den Heiligen umso mehr erreichen. An der fließenden Grenze des Standesideals durfte der feine Unterschied zwischen Volkstümlichkeit und Leichtfertigkeit nicht unbedacht beiseite gesetzt werden. War diese Grenze überschritten, wandelte sich der Respekt der Gemeinden schlagartig zur Herabwürdigung. Die pragmatische Frömmigkeit der Laien verstand den Pfarrer sehr handfest als Diener der Gemeinde und verlangte aufgrund ihres vielfach instrumentellen Gebrauchs des Heiligen den glaubwürdigen und integren Priester um seiner Wirksamkeit willen; wer das Vertrauen in diese Wirksamkeit seines Umgangs mit dem *sacrum* durch Unwürdigkeit verletzte, verlor allen Kredit und allen bislang geschuldeten Respekt und hatte mit der gesamten Sanktionsskala der Gemeinschaft zu rechnen: materielle Schädigung, Beschimpfung, Ehrabschneidung und Gewalt. Mit dem Rückgang geistlicher Regelverstöße wurden umgekehrt auch diejenigen härter bestraft, die die schuldige Ehrbezeugung gegenüber dem Priester vermissen ließen. Diese Rücken- deckung durch Strafe ächtete Schmähung und Gewalt gegen den Klerus als Übergriff auf die Heiligkeit des geistlichen Standes und auf die Autorität der Kirche insgesamt.

Disziplinierung und Zivilisierung des Klerus zielten darauf, theologisch begründete ständische Schranken und religiöse Abgrenzungen erfahrbar zu machen. Darum wurden die Schicklichkeits- und Disziplinanforderungen an den Klerus stets erhöht, und auf diese Weise war der katholische Priester im Prozess der konfessionellen Auseinanderentwicklung tatsächlich etwas grundlegend Anderes geworden als der evangelische Pfarrer: Er hatte nicht nur und in erster Linie Obrigkeitseghorsam, Tugendsinn, Bürgermoral und Gemeinwohlorientierung zu vermitteln, sondern bezog seine sakrale Autorität aus seiner Professionalität als Kultdiener und Liturgen.

So bildeten neben der Versittlichung geistlicher Lebensformen die geistlichen Funktionen einen zentralen Gegenstand der Klerusreform. Man schreitet hier gleichsam von Äußerlichkeiten zum Kern der Sache vor. Maßgeblichen Anteil an diesen Veränderungen hatte die von der *Ratio studiorum* her neu strukturierte und an neuen Idealen ausgerichtete Klerusbildung der Jesuiten. Wie deren Kollegien und Gymnasien, so waren auch die von ihnen übernommenen Universitäten ganz in den Dienst eines öffentlichen Bildungsauftrags gestellt, der die *ecclesia* ebenso

umfasste wie die *res publica*. In den katholischen Ländern und Territorien waren die Jesuiten auch an den Universitäten zu der alles entscheidenden Bildungsgroßmacht aufgestiegen. Sie vermochten – über die Theologie hinaus – Richtungsentscheidungen akademischer Bildung während des gesamten 17. Jahrhunderts weitgehend zu dominieren.

Gegenüber älteren, von Vorurteilen nicht freien Einschätzungen, die in den Jesuiten vor allem eine strategisch agierende Armada der Gegenreformation sahen, stand für die Jesuiten der Neubeginn katholischer Bildung deutlich im Vordergrund ihrer Anstrengungen: ein „ursprüngliches Engagement für Religion, das kein Produkt von Angst, Haß oder elitären Kampagnen war“⁹². Die Kollegien und Fakultäten der *Societas Iesu* sind als Orte einer profunden und modernen Ausbildung zu begreifen, welche humanistischen Bildungswillen in christlicher, nunmehr konfessionell definierter Glaubensüberzeugung fundierte. Damit verband sich eine Erziehung zu einer ebenso rationalen wie moralischen Lebensführung. Mit den Konzepten und der Leistungsfähigkeit protestantischer Bildungsinstitutionen war das ganz vergleichbar. Auf diese Weise wurde europaweit im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert ein praktisch kompletter Austausch der Bildungseliten in Staat und Kirche durchgesetzt. Gleichzeitig galt es von vornherein einen fundamentalen Dissens zu bearbeiten: Jesuiten wollten Kollegien errichten, um ihren Orden zu fördern. Die Landesherrn aber wollten, dass Jesuiten Gymnasien für eine humanistische Allgemeinbildung eröffneten und tridentinische Priesterseminare leiteten, um einen brauchbaren Diözesanklerus zu erziehen. Die Kollegien, Gymnasien und Universitäten, die die Jesuiten gründeten oder reorganisierten, hatten für ihre öffentliche Wirksamkeit darüber hinaus einen schlagenden Vorteil: Die Häuser und die zu ihnen gehörenden Kirchen wurden zur Ausgangsbasis und zum lokalen städtischen Haftpunkt aller anderen Aktivitäten der Seelsorge.⁹³ Extrem attraktiv war die Internationalität, ja Globalität der Missions- und Reisetätigkeit des Ordens. Zeitschriften der Jesuiten vermittelten neues naturkundliches und kulturwissenschaftliches Wissen.⁹⁴

So sehr das für die katholischen Territorien des Reiches, für Rom und Flandern gilt, traten anderswo die tridentinischen Priesterseminare nach dem Mailänder

⁹² O'Malley, John W., *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995, 34. Engl.: *The first Jesuits*, Cambridge 1998. Vgl. O'Malley, John W., *The Jesuits I/II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, Toronto 2007/2010. O'Malley, John W., *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*, Leiden u. a. 2013.

⁹³ Po-Chia Hsia, *Ronnie, Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618*, Münster 1989, 71.

⁹⁴ Dürr, Renate, *Der „Neue Welt-Bott“ als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34, 441–466, 442, die folgenden Zitate ebd., 446, 466. Vgl. Bamji, Alexandra/Janssen, Geert H./Laven, Mary (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Counter-Reformation*, Farnham/Burlington 2013, 127–162.

Vorbild des Carlo Borromeo als konkurrierende Modelle der Priesterbildung daneben. Allerdings blieb die Seminarbildung der katholischen Priester, die das Seminardekret des Konzils von Trient eindrücklich gefordert hatte, europaweit ein fragiles Gebilde. Manche Seminare konnten vom Ausbildungsstandard her mit den theologischen Fakultäten konkurrieren; andere waren so schwach fundiert, dass sie kaum mehr als ein paar Wochen Instruktion für unmittelbare Weihkandidaten anbieten konnten. Auch in solchen Bistümern, in denen es wegen mangelnder finanzieller Ressourcen nicht gelang, Universitäten oder tridentinische Priesterseminare zu gründen, richtete die *Societas Iesu* an ihren Kollegien und Gymnasien vielfach drei- bis vierjährige Philosophie- und Theologiekurse für Weltpriester ein. Sie erfüllten nicht den Standard des siebenjährigen Vollstudiums für den Ordensnachwuchs, aber legten eine solide Grundlage für die Seelsorge.

Pfarrer verrichteten ihre Amtspflichten und das Breviergebet nun durchwegs sorgfältiger. Die Altäre waren sauber und aufgeräumt, die heiligen Materien wohlverwahrt. Das Ewige Licht brannte, die Paramente und Altartücher sowie die zahlreichen liturgischen Geräte waren sauber und heil. Neben die vielen Messen trat wenigstens am Sonntag die Predigt. Selbst dort, wo Armut der Kirchen zur Bescheidenheit zwang, war die frühere oft grobe Schlamperei weitgehend verschwunden. Unter dem Einfluss der jesuitischen Bildung wurden häufige Beichten und eine intensive Messfrömmigkeit zur standesspezifischen Weise der Gotteshinwendung, der besonders an der sakramentalen Gegenwart des erhöhten Herrn und an der Aktualisierung seines Sühnopfers gelegen war. Als innere Haltung bildete sich mehr und mehr eine gefühlvoll mitleidende Seelenneigung aus. Breviergebet und Betrachtung verstärkten diesen Frömmigkeitszug, der sich anschaulich und sinnlich in die Geheimnisse des Leidens und Sterbens Christi versenkte. Die Andacht von der Todesangst Christi, von Christus im Kerker, von den Wunden und Fußfällen auf der *Via dolorosa*, verbunden mit dem Marienleben und den Marienleiden, das wurde typisch. Auf diesem Niveau und bei diesen Inhalten verharrte die Bildung der Geistlichen dann nahezu konstant.

Der Ordensklerus wird über solchen Analysen der Priester in den Pfarreien leicht vergessen. Die Rolle der Jesuiten war so dominant, dass die alten Prälatenorden – Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser und andere – ihr Ausbildungssystem und ihren Frömmigkeitsstil nicht selten an die Standards der *Societas Iesu* anpassten und ihren Nachwuchs dort ausbilden ließen. Die Selbstdarstellung der großen Klöster stellte sich daher oft als eine Mischung aus der Traditionstiefe der benediktinischen Idee und der Prachtentfaltung barocker Überzeugungskultur dar. Daneben restituieren die Bettelorden, allen voran die Franziskaner und ihr strenger Zweig, die Kapuziner, eine eigene Form von Volksseelsorge. Sie setzten, anders als die intellektuell verfeinerten, auf das städtische Publikum zielenden Jesuiten, eine demonstrativ ärmliche Lebensweise und einfache Seelsorge ein, um in konfessionell umkämpften Gebieten Überzeugungsarbeit zu leisten. Somit ergab sich für das Reich eine Art Arbeitsteilung zwischen

Säkularklerus und verschiedenen Spielarten des Ordenspriestertums.⁹⁵ Dies gilt für die deutschen Verhältnisse.

Frankreich aber, um nur ein weiteres Beispiel zum Vergleich heranzuziehen, bot ein ganz anderes Bild.⁹⁶ Da das Konzil von Trient ein neues Ideal vor allem für Bischöfe entworfen, dessen Füllung aber weitgehend offen gelassen hatte, konnten die Jesuiten in Frankreich das neue Priesterideal zwar für sich beanspruchen, im Gegensatz zum deutschsprachigen Raum aber nicht unangefochten durchsetzen. Im Gegenteil: Man warf den Jesuiten vor, in den französischen Religionskriegen mit den katholischen Extremisten zusammengearbeitet zu haben. Daher setzten die Weltgeistlichen von gallikanischen Traditionen her ein Anti-Programm geistlicher Exzellenz gegen die Reklamationen der Jesuiten; ältere Orden wie die Franziskaner und Dominikaner versuchten sich mit eigenen Konzepten heiligmäßiger Priesterlichkeit zu behaupten. Die daraus erwachsenden „*querelles*“ und „*guerres*“ werden in ihrer Heftigkeit an einer gewaltigen Printproduktion ablesbar: Predigten, Berichte von Festprozessionen und Heiligenkulten, historische Herleitungen, polemische Broschüren und Priesterviten. Daneben trat die ganze Fülle barocker Bildmedien, die den umkämpften Erneuerungsstrom begleiteten: Altargemälde, Druckgrafik, Prozessionskulissen, ephemere Statuen und Aufbauten. In Frankreich wurde bis an die Grenze der Gewalt darum gerungen, wie das geistliche Kapital klerikaler Exzellenz sozial sichtbar und wirksam gemacht wurde, um im Konkurrenzkampf wahrer Priesterlichkeit Gewinn abzuwerfen. Jesuiten inszenierten in großen Feierlichkeiten die Kanonisierung des Ignatius von Loyola und des Franz Xaver. Ihr Ziel war, deren Heiligkeit auf alle Jesuiten abstrahlen zu lassen, um sie als exemte *Clercs réguliers* unwiderruflich von den spirituell zweitklassigen *Clercs séculiers* (Bischöfe, Kanoniker, Pfarrer) abzuheben. Die geistliche „*majesté*“ und „*beauté*“, die sie aus dem hagiographischen und mystagogischen Material herleiteten, das Ignatius und Franz Xaver ihnen boten, bezog sich vor allem auf die mit der priesterlichen Opferhandlung verbundene mystische Erleuchtung, ekstatische Vision und überströmende Begnadung. Engelgleiche Reinheit und Makellosigkeit früh gestorbener Jesuiten wie Stanislaus Kostka oder Aloisius Gonzaga verstärkten den Eindruck einer von Heiligkeit ganz durchströmten Priesterlichkeit. Die Kanonisationsfeiern wirkten teilweise so provozierend, dass die dafür hergestellten kostbaren Kirchengestaltungen und ephemeren Kulissen

⁹⁵ Vgl. Jürgensmeier, Friedhelm/Schwerdtfeger, Regina Elisabeth (Hrsg.), *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*, 3 Bde., Münster 2005–2007. Kuster, Niklaus u. a. (Hrsg.), *Von Wanderbrüdern, Einsiedlern und Volkspredigern. Leben und Wirken der Kapuziner im Zeitalter der Reformation*, Kvelaer 2003. Hersche, Muße, 318–383.

⁹⁶ Vgl. Wehnert, Milan, *Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im Französischen Katholizismus 1620–1640*, Regensburg 2016. Martin, Philippe, *Histoire de la messe. Le théâtre divin*, Paris 2010.

von konkurrierenden Anhängern des herkömmlichen Gallikanismus in Brand gesteckt und vernichtet wurden.

Die Jesuiten behaupteten nicht weniger, als dass schon die ersten Apostel *Clercs réguliers* gewesen seien, deren „prototypes“ man nun wieder konsequent folge. Engelgleiche Priesterheilige könnten nur unter den von der *Societas Iesu* bereit gestellten Bedingungen aus der sozialen Elite Frankreichs hervorgehen; man enterte also den gallikanischen Funktionszusammenhang von Kirche, Adel und Königtum, der in den französischen Religionskriegen schwer gelitten hatte. Die Kirchen der Jesuiten folgten zwar keinem festgelegten Programmstil, schufen aber neue Raumordnungen gestufter Anwesenheit und – vor allem – Sichtbarkeit (Hallen statt Basiliken, Abbau der Lettner, Abschränkungen, Stufen). Sie waren darauf angelegt, dass Laien, und unter ihnen besonders Laieneliten, an der auf neue Weise vorbildlich und prachtvoll ausgestalteten Liturgie der heiligmäßigen *sacerdotes* auf eine höchst innige Weise teilhaben konnten. Bilder und Druckgrafik verstärkten die medialen Effekte über die je konkreten Festakte hinaus. Da den Weltgeistlichen weder diese Lebensform erreichbar sei noch das kultische Material inszenierter Heiligkeit zur Verfügung stünde (Rückstand der bischöflichen Priesterseminare gegenüber den Jesuiten-Kollegien, veraltete Kirchen und Kirchengestaltungen), seien sie unbezweifelbar spirituell deklassiert und müssten das ‚entzündet‘ vom Erleben überwältigender Sakralität, ihrerseits auch eingestehen. Die Klerusreform, die die Jesuiten inszenierten, zog strikte Grenzen nicht nur gegenüber den Laien, sondern auch gegenüber anderen Priestergruppen.

Das jesuitische Priesterideal war demnach ein riskantes Modell, zum einen, weil viele seiner Elemente nicht allein aus dem Jesuitenorden stammten, sondern aus der geistlichen Erneuerungsbewegung des Carlo Borromeo als Erzbischof von Mailand, und zum anderen, weil es unter den Bischöfen Frankreichs einige gab, die diese Innovationen der Jesuiten bewunderten und in ihren Schriften panegyrisch priesen, gleichzeitig aber als Modell für alle Kleriker bewerteten und daher implizit den jesuitischen Exklusivitätsanspruch abwiesen. Die publizistischen Zusammenstöße und Anschläge werteten die Jesuiten daher als Neid der Weltkleriker, insbesondere der Bischöfe, die das Engelgleiche der Apostel- und Ordensmartyrer ebenso wenig zugestehen wollten wie die unleugbare Tatsache, dass die Kirche Frankreichs aus der Mönchskirche der Wandermissionare hervorgegangen sei und auch jetzt auf die maßgebliche Pastoralität und das weithin leuchtende Vorbild der *Clercs réguliers* niemals würde verzichten können. Jede Selbstbehauptung des Gallikanismus richte sich unmittelbar gegen die Autorität des Papstes und sei deshalb eine Häresie. Es ging dabei nicht nur um Jurisdiktion und kanonisches Recht, sondern um eine Liturgie, die aufgrund der spirituellen Exzellenz der sie feiernden Priester eminente Gnadenströme erschließen könne, die der Kirche Frankreichs bislang nicht zur Verfügung gestanden hätten.

Weltkleriker setzten dem entgegen, der nachtridentinische *Catechismus Romanus* schreibe engelgleiche Herausgehobenheit allen Priestern zu; die Forderung nach

„*praeeminentia und excellentia*“, die Carlo Borromeos Pastoralreform erhoben habe, gelte allen Geweihten und durchforme deren Habitus. Aber es ließ sich nicht leugnen, dass es den Weltgeistlichen zunächst misslungen war, das in einer gleichen Weise wie die Jesuiten zu visualisieren. Heiligkeit, Erhabenheit, Makellosigkeit und Reinheit wurde nur von den Jesuiten mit Gesichtern und Biografien aufgefüllt; diese „*gens sancta*“ desakralisierte und entzauberte den Weltklerus. Nicht dass sie die tridentinische Erneuerung oder die Romanisierung der Liturgie generell abgelehnt hätten: Aber sie waren beim Vollzug des Wandels gnadenlos abgehängt und haben ihn oft erst weit nach der Mitte des 17. Jahrhunderts zu realisieren vermocht. Die jesuitische Präsenz am Königshof, in Adelskreisen, bei politischen und ökonomischen Eliten verschoben das gesamte Kraftfeld des Zusammenhangs von Nation, Monarchie und Kirche.

Die Weltkleriker begannen daher, die „*beauté*“ der Jesuiten als spanisch und flandrisch mit den geschworenen Feinden der Monarchie zu identifizieren. Sie seien Spione eines päpstlich-habsburgischen Imperialismus, der die gallikanische Freiheit vernichten wolle, für die „*religion de nos ancestres*“ daher nicht weniger gefährlich als die „*secte Luthérienne*“. Das *Oratoire de Jésus* des Pierre de Bérulle (1575–1629) baute daraufhin eine effektive Gegen-Infrastruktur von Kollegskirchen und -häusern auf. Das *Oratoire* versuchte sich zwei ‚labels‘ zunutze zu machen: im Namen dasjenige des Römischen Oratoriums des Filippo Neri (1515–1595), in der strikten Unterstellung unter den Diözesanbischof das Gehorsamsideal des Carlo Borromeo bei den *Oblati Sancti Ambrosii*. Auch die Spiritualität der Unbeschulten Karmelitinnen der Teresa von Ávila (1515–1582) lenkt Bérulle gezielt zunächst nach Paris und dann in zahlreiche Filialen. Er verzahnte also die Exzellenz von Priestern und Nonnen, die sich in Italien und Spanien ausgebildet hatten, mit der bischöflich-diözesanen *Église gallicane*. Bérulle wollte mit seinem *Oratoire* einen „*choeur mystiques*“ erschaffen, der sich an die geistliche Aufstiegslehre des Pseudo-Dionysius und damit an St. Denis als geistliches Zentrum des Zusammenhangs von Königtum und Kirche in Frankreich anschloss. Die Jesuiten fuhren stärkstes Geschütz auf und häretisierten Bérulles Techniken der mystischen „*divinisation*“ als lehramtlich verurteilten Monophysitismus. Bérulle antwortete mit seinem apologetischen Hauptwerk, dem „*Discours de l'estat et grandeurs de Jesus*“ (1623), der unerhörte Entdeckungen neuer Welten des göttlichen Lichts und der erweiterten Offenbarungen verhiess und von den französischen Bischöfen und der Sorbonne gerade wegen seiner theo-politischen Positionierung viel Unterstützung erfuhr. Nur wenige Bischöfe unternahmen den Versuch, eine Eskalation zu verhindern und die spirituellen Potenziale beider Erneuerungsbewegungen miteinander auszusöhnen.

Den Jesuiten feindliche Bischöfe beschränkten ab 1623 deren pastorale Aktivitäten und den Zulauf der Laien. Strikte Visitationen folgten. 1625 machte sich die *Assemblée generale du Clergé de France* diese Maßnahmen zu eigen. Beichte und Kommunion dürften Laien nur noch in ihren Pfarrkirchen empfangen. Die Jesuiten sahen sich daraufhin

genötigt, die Belange aller französischen Ordensgeistlichen unter Verweis auf das gemeinsame Ziel einer grundlegenden Kirchenerneuerung zu verteidigen. Diese Konzeption wurde in den 1630er Jahren in neuen Jesuitenkirchen und ihren Bildausstattungen ausgebaut. Sie kombinierten eine auf Schönheit und Vitalität angelegte Männlichkeit der Jesuitenheiligen mit gesteigertem Zugang zu göttlichen Heilsschätzen. Aus dem Lohn für das Opfer der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, aus exorbitanten Begnadungen und Charismen, ergab sich ein weltkirchliches Mandat, das nicht regionalkirchlich unterlaufen und begrenzt werden durfte. Jedes barocke Heiligenbild, das die Jesuiten produzieren ließen, provozierte alle anderen Priestergruppen Frankreichs: Sie allein könnten einen zum Himmel strebenden Heroismus verkörpern, der in einzigartiger Weise die Verfügbarkeit heiliger Verkehrskreise öffne.

Besondere Dynamik gewann dieses Statusprogramm in England. Von Frankreich und Italien aus waren Jesuiten gezielt vorbereitet worden, dort einen Untergrundkatholizismus zu unterstützen, der vor allem von Teilen des Landadels protegiert wurde. Nach der Heirat Karls I. mit der Bourbonenprinzessin Henriette-Marie schien die Chance gekommen, eine bischöflich geleitete offizielle katholische Kirche in England zu restituieren. Als die Regularien der *Assemblée du Clergé* von 1625 und das Oratorium Bérulles dafür das Vorbild liefern sollten, verweigerten sich die Jesuiten: Als ‚Englandmartyrer‘, die von Douai aus seit langem den Untergrund-Katholizismus der Britischen Inseln aufrecht erhielten, waren sie keineswegs bereit, sich einem lauen Episkopalismus gallikanischen Zuschnitts zu unterwerfen. Bischöfe würden nur zur Weihe von Priestern wirklich benötigt; ansonsten erweise der englische Untergrundkatholizismus die aus echter Geistlichkeit erwachsende Opferbereitschaft. Die in diesem Vergleich mit den „*Religious Priests*“ implizierte Abwertung des Bischofsamtes schlug diskursiv mit voller Wucht auf den Kontinent zurück; 1631 wurden Schriften und Lehrsätze der englischen Jesuiten vom Erzbischof von Paris und von der Sorbonne verurteilt. Es seien das bischöfliche Zeremonialsystem und die in ihm verwahrten und vollzogenen geistlichen Güter, wodurch Kirche, Gesellschaft und Monarchie im Innersten zusammengehalten würden. Der Bischof sei von Christus selbst, *iure divino* mithin, als *imago* seines eigenen Priestertums eingesetzt und somit die *fons* allen priesterlichen Gnadenhandelns. Doch diese gallikanischen Gegenschlüge riefen nun ihrerseits Rom und die päpstliche Diplomatie auf den Plan; die Monarchie sah sich veranlasst, durch rigorose Zensur den Streit zu dämpfen, wenn schon nicht der Sache nach zu schlichten. Das misslang: Die heftigen Debatten auf dem Konzil von Trient um das *ius divinum* des Bischofsamtes kehrten in neuem Gewand zurück. Aber nicht nur die Jesuiten, sondern auch die Dominikaner, Franziskaner und Kapuziner forcierten ihre post-reformatorische Reorganisation durch geistliche Intensivierung, machten den Pfarrkirchen Konkurrenz, propagierten eigene Heilige und installierten Sonderkulte. Die Gallikaner hielten dagegen und gründeten neue Bildungswerke für Weltgeistliche, insbesondere das *Oratoire* Bérulles und die „Kongregation der Mission“ des Vincent de Paul (Lazaristen). Einen spezifischen Kontrapunkt setzte Vincent de Paul mit der Gründung des Ordens der „*Sœurs de la miséricorde*“: Frauen konnten geistliche Frauen

werden, ohne sich dem Diktat der strengen Klausurregeln bei Klarissen, Dominikanerinnen oder Karmelitinnen zu unterwerfen. Im Gegenteil: Ihre Klausur bestimmte Vincent de Paul als Krankenzimmer, Klassenräume, Armenküchen und jedweden anderen Ort, an dem christliche Liebe sich konkret manifestieren konnte. Das war ein klares Gegenkonzept zu den exaltierten geistlichen Hahnenkämpfen der *querelles des réguliers et séculiers*. Auch Franz von Sales (1567–1622), Bischof im umstrittenen Grenzgebiet der Diözese Genf/Annecy und seinerseits unter dem Einfluss Borromeos, wurde nun zum mustergültigen asketischen Bischof, zum Hirten und Wohltäter ausgestaltet. Nicht ein rigoristisch ordnender Durchgriff wie beim Mailänder Borromeo, sondern seine psychologische Feinfühligkeit als Prediger, Ratgeber, Pädagoge und Seelenführer stand im Mittelpunkt.⁹⁷ Nunmehr entstand eine eigene umfangreiche Hagiographie über „arme Priester“, die unspektakulär aber hingebungsvoll ihren Dienst taten. Deren seelische Intensivierung sollte auf einer subtilen Bekehrung und Begleitung durch den Bischof beruhen: Nicht nur das „parfum“ der Teilhabe am pontificalen Charisma, sondern auch ein pastorales Pathos der Seelenführung und Sterbebegleitung waren Teil dieses neuen, in Priesterviten verbreiteten Ideals.

Bezeichnenderweise hatten diese heftigen Auseinandersetzungen den gleichen Effekt wie die weitgehend konform nach jesuitischen Mustern verlaufende Formierung des Priesterstandes im Reich: eine enorme Dynamisierung des religiösen Lebens, der Predigt und Katechese, des religiösen Buchmarktes, der Aktivitäten von Orden und Bruderschaften⁹⁸, der Sakralisierung der Landschaft wie der Vielfältigung der Praktiken und Artefakte. Die Kehrseite war eine Zunahme der Militanz: gegen Hexen und Zauberer, gegen Hugenotten und Juden, schließlich gegen die Jansenisten. Erst nach der Wende zum 18. Jahrhundert sollten sich jene Wandlungen von Kirchenpolitik, Ritualität und Jenseitsvorsorge manifestieren, die langfristig die Aufhebung der Gesellschaft Jesu und die *déchristianisation* der französischen Gesellschaft vorbereiteten.⁹⁹

Allen Beteiligten an diesen „querelles“ war die Vorstellung völlig selbstverständlich, innerhalb des Volkes Gottes existiere eine *gens sancta*, deren überbordender Heiligkeit eine besondere Erhöhung zuteil werden müsse. Der exzellente Priester sollte nicht nur

⁹⁷ Vgl. Fehlson, Jill, *Boundaries of Faith. Catholics and Protestants in the Diocese of Geneva*, Kirksville 2010.

⁹⁸ Vgl. Donnelly, John Patrick/Maher, Michael W. (Hrsg.), *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain*, Kirksville 1999. Mallinckrodt, Rebekka von, *Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 209), Göttingen 2005. Priesching, Nicole, *Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.–18. Jahrhunderts*, Hildesheim/Zürich/New York 2012.

⁹⁹ Exemplarisch: Henryot, Fabienne/Jalabert, Laurent/Martin, Philippe (Hrsg.), *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne*, Metz 2011. Tingle, Elizabeth C., *Purgatory and Piety in Brittany 1480–1720*, Farnham/Burlington 2012. Martin, Philippe, *Les chemins du sacré. Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^{ème} au XIX^{ème} siècle*, Metz 1995.

die Funktionsfähigkeit kirchlicher Gnadenkanäle sicherstellen, sondern auch ein nachhaltiges Interesse an der geistlichen Aura als solcher schaffen. Lange Zeit waren Ordensgeistliche relativ erfolgreich in dem Bestreben, sich selbst als Vollzugsorgane kirchlicher Vervollkommnung und außergewöhnlicher Begnadung zu inszenieren und die Weltkleriker zu degradieren. Aber in den 1640er Jahren begannen sich die Verhältnisse umzukehren: Nun stärkte sich das bischöflich-weltpriesterliche Modell, um seinerseits mit römischen Primatsansprüchen in Konflikt zu geraten. In Frankreich blieb daher, anders als in Deutschland, der Leitstatus kirchlicher Reformprozesse ebenso umstritten wie das ekklesiologische Reformziel. Auch die schwankende Haltung der gesellschaftlichen Eliten und die Verknüpfung mit dem Jansenismusstreit erzeugte diffuse Konstellationen. „Der Anspruch der priesterlichen Körperschaften auf politische Macht und auf gesellschaftliches Gewicht muss im Zusammenhang gesehen werden mit dem Gewicht und der Macht jener transzendenten Wirklichkeit, die sie – ihrer Selbsteinschätzung nach – in ihren je eigenen kirchlichen Praktiken und Zeichengütern verwahrten.“¹⁰⁰

4.1.2. Lutherische Pfarrer und reformierte Pastoren

Wenn die Reformation landeskirchlich auf Dauer gestellt werden sollte, musste die Versorgung aller Gemeinden mit geeigneten Multiplikatoren gesichert werden. Gab es in den Gemeinden keine Pfarrer, in den Amtsstädten keine Superintendenten und in den Konsistorien keine Amtleute, liefen alle Neuordnungen des Gottesdienstes, des Kirchenwesens und der Armenfürsorge ins Leere. Dementsprechend stark war der Einfluss, den die weltlichen Obrigkeiten auf die personelle Rekrutierung der ihrer Verantwortung zugewachsenen Kirchentümer zu nehmen versuchten.

Strukturell wie materiell war die nachreformatorisch umgeformte oder neu gegründete *alma mater* eine rein landesherrliche Institution. Die Fürsten versahen ‚ihre‘ Universitäten dementsprechend mit ihrer landes- und religionspolitischen Agenda. Wo Reichs- und Hansestädte (Mit-)Gründer gewesen waren, hatten sie um ihre Nominations-, Visitations- und Gestaltungsrechte hart und nicht ohne erhebliche Verluste zu kämpfen. Von den zeitgenössischen politischen Idealen her ging es hier um Synergie und Vereinheitlichung.¹⁰¹ Dennoch: Die Ausbildungszwecke, die in den staatlichen Kanzleien und auf den akademischen Lehrstühlen formuliert wurden, überlappten einander vielfach, aber sie waren nicht einfach deckungsgleich: Fürsten wollten durch konfessionell induzierte Rationalisierung Ordnung, Gehorsam und handhabbare Integration stiften; Theologen wollten

100 Wehnert, *Geschlecht*, 269.

101 Kaufmann, Thomas, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675*, Gütersloh 1997.

durch Ausbildung und Erbauung überzeugte und glaubwürdige Christianisierung befördern.¹⁰² Diese Ideale standen in steter Spannung zueinander, und darum mussten die Lehrenden auch stets zwei Erwartungen genügen: In Handbüchern und Kompendien entwarfen sie lernbare Formalisierungen und Schematisierungen einer „Systematischen Theologie“, um Pastorenköpfe mit pragmatischen Werkzeugen der Heilsvermittlung zu bestücken. Und darüber hinaus wollten sie in ernsthafter Unbeirrbarkeit auf der Basis immer komplexerer Methodenstandards vertiefte Einsicht gewinnen. Daher waren – anders als in der katholischen Kirche – die Universitäten im Zusammenwirken mit der gebildeten Geistlichkeit der Städte und mit den Beamten und juristischen Beratern der Landesherren der maßgebliche Ort der Lehrentscheidung. Diese Spannungen bildeten den dynamischen, aber auch den agonalen Faktor der lutherischen wie der reformierten Universitätstheologie in Europa. Wittenberg und Jena, Leipzig oder Rostock waren davon ebenso betroffen wie Heidelberg, Marburg, Genf oder Leiden; wo reformierte Universitäten nicht zur Verfügung standen, traten Akademien nach dem Vorbild Genfs an ihre Stelle: in Frankreich vor allem Montauban, Saint-Dié, Nîmes und Saumur, in den Niederlanden Utrecht, Groningen, Harderwijk und Franeker.

Die Streuwirkung weniger Musteruniversitäten entfaltete sich auch über den seit der Reformationszeit geradezu explodierenden Buchmarkt. Das soeben neu erschienene „Oxford Handbook of Early Modern Theology“¹⁰³ gibt für die Phase zwischen 1600 und 1800 eine fundierte Einführung in die komplexen Kontroversen katholischer, lutherischer und reformierter Universitätstheologie und in die theologischen Debatten dissidentischer Gemeinschaften, nicht zuletzt die intellektuellen Auseinandersetzungen zwischen den Theologien und der sich zunehmend emanzipierenden Philosophie.

Daneben etablierte sich ein stetig wachsender Bereich der Beratung: Die zahlreichen Theologengutachten (*Testimonia*) bezeugen die Rolle, die die Universitäten bei gravierenden politischen Entscheidungen, bei den Auswirkungen der Theologie auf Kirchenregiment und Kirchenordnung wie in Fragen der Ehegerichtsbarkeit und der Alltagsethik spielten. Theologieprofessoren waren eine „multifunktionale kirchliche Führungs- und akademische Reflexionselite“¹⁰⁴, weil sie nicht nur an der Normierung von Lehre und Bekenntnis, sondern auch am Aufbau territorialer Kirchentümer, an der Professionalisierung des evangelischen Pfarrerstandes und an der flächendeckenden Errichtung des Schulwesens inhaltlich wie organisatorisch, als Lehrer, Gutachter und Autoren, aber auch als Prediger maßgeblich beteiligt waren.

¹⁰² Vgl. Appold, Kenneth G., *Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism*, in: Kolb, Robert (Hrsg.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, Leiden/Boston 2008, 65–115, 93.

¹⁰³ Lehner, Ulrich L./Müller, Richard A./Roeber, A. G. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, Oxford 2016.

¹⁰⁴ Kaufmann, Universität, 14.

Die Amtswirklichkeit evangelischer Pfarrer hatte die Ideale der Universitätstheologie tief internalisiert, traf aber nicht selten auf eine vor- oder außerakademische Umwelt. Wie immer, oder doch so oft, begann alles mit dem lieben Geld. Die wirtschaftliche Versorgung der Pfarrer war nicht nur gegen den unwilligen Geiz von Bürgern und Bauern, sondern oft auch gegen adlige Bereicherungen am Kirchengut sicherzustellen. Vor allem auf dem Land waren die Pfarrpfründe vielfach erbärmlich mager. Ohne die Verbesserung ihrer Ausstattung wäre es kaum möglich gewesen, geeignete Pfarrer für diese Stellen zu interessieren. Außerdem waren die Geistlichen nun in der Regel verheiratet, so dass die Pfründe für den Unterhalt einer ganzen Familie ausreichen musste. Lange Zeit blieben die Landpfarrer gegenüber ihren Amtsbrüdern in der Stadt deutlich benachteiligt. Überhebliche Patronatsherrn missbrauchten die Pfarrer als Briefboten, Jagdtreiber, Erzieher von Hundemeuten und billige Schreiber. Ausnahmen bestätigen eher die Regel: Es gab auch die eindrucksvollen Pfarrdotalgüter, die mit den Vollspännerhöfen der Großbauern konkurrieren konnten. Wer eine solche Position erreicht und sich mit dem sozialen Umfeld des Dorfes arrangiert hatte, der hörte auf, nach einer städtischen Pfarrstelle zu streben.¹⁰⁵ Skandinavien, England, Schottland und Irland kannten ebenfalls Diözesen, in denen mindestens ein Drittel der Pfarreien ihren Pfarrer nicht ernährte. Solche Geistlichen mussten, um über die Runden zu kommen, mehrere Pfründen häufen und im Nebenerwerb Hauslehrer oder Händler oder eigenwirtschaftender Bauer werden.

Eine Konfessionalisierung der evangelischen Geistlichen zu verwirklichen stand von vornherein unter einem schwierigen Anspruch. Einerseits sollte die sakrale Begründung des geistlichen Amtes abgelöst werden, andererseits musste seine Dignität doch sichtbar bleiben. Der besondere Charakter des neuen geistlichen Berufes stützte sich daher auf einen gelehrten Umgang mit dem Wort Gottes, auf die Vorbildlichkeit des Lebens und auf das Wächter- und Strafamt in der Predigt und der Kirchengzucht. Für den direkten Umgang mit der Gemeinde waren die letzten beiden Kriterien einschneidender als das erste: Die exemplarische Lebensführung war konfliktträchtig, weil die hohen Erwartungen der Gemeinden das Vermögen vieler Geistlicher zunächst überstieg. Und das Strafamt stieß von Anfang an auf den zähen Widerstand zahlreicher Gemeindemitglieder, die sich „mit dem Hinweis auf die Vermischung von weltlicher und geistlicher Sphäre im alltäglichen Leben gegen den Anspruch der Geistlichkeit ebenso wehrten wie im politisch-staatlichen Bereich die weltliche Obrigkeit.“¹⁰⁶

105 Vgl. Dürr, Renate, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750, Gütersloh 2006, 155–158.

106 Schorn-Schütte, Luise, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, Gütersloh 1996, 358. Vgl. Leppin, Volker, Die Professionalisierung des Pfarrers in der Reformation, in: Ders., Reformatorische Gestaltungen, Leipzig 2016, 275–292.

Visitationen zwischen 1570 und 1600 kritisierten vor allem eine nach wie vor mangelhafte Predigt und Seelsorge, fehlende Gelehrsamkeit, Ungehorsam gegenüber der Kirchenordnung und der weltlichen Obrigkeit, zu starkes Engagement in weltlichen Geschäften und Trunksucht. Klagen dieser Art waren eine Generation nach Luthers Tod also durchaus noch an der Tagesordnung. Natürlich waren sie kein Spezifikum der evangelischen Konfessionen, sondern ein Spiegel der Grenzen spätmittelalterlichen Kirchenwesens und der Ausgangssituation jedweder Konfessionalisierung der Geistlichkeit. Visitationen sollten entfremdeten Besitz restituieren, die Einkommensverhältnisse der Pfarrer und Lehrer zuträglich regeln und eine funktionstüchtige Armenfürsorge einrichten. Die erste Pfarrergeneration nach der Reformation bestand aus Priestern, die in Bezug auf die Qualifikation für ihren neuen Stand nunmehr verheiratete Autodidakten waren. Fast zwei Drittel von ihnen hatten nicht studiert. Das sahen die Visitatoren ihnen nach, solange sie zu lernen begannen. Vielerorts gestalteten sich die ersten Visitationen als theologische Nachschulung. Luthers Postillen und Katechismen wurden zum unverzichtbaren *Vademecum* dieser ersten Gehversuche nunmehr reformatorischer Pfarrer, denen die hoch akademische Theologie Wittenbergs, von der die Reformation ihren Ausgang genommen hatte, ein fernes Feld jenseits aller Eigenerfahrung blieb.

Daher wurde auch hier Bildung und geistliche Formung zum entscheidenden Thema der Amtsintensivierung. Aus dem Vermögen der aufgehobenen Klöster und Stifte und aus den Mitteln der spätmittelalterlichen Totenmemoria entstand in relativ kurzer Zeit ein streng bekenntnisgebundenes protestantisches Bildungssystem, direkt dem Landesherrn und seiner Konsistorialbehörde unterstehend, welches die Ausbildungsverhältnisse der protestantischen Geistlichkeit von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verbesserte. Zudem konzentrierten sich die Anstrengungen: Die Reformation reduzierte die Mitgliederzahl des geistlichen Standes ganz erheblich. Und weil sich der lutherische Pfarrerstand fast ausschließlich aus dem hohen und mittleren städtischen Bürgertum, kaum aus dem Adel oder aus Bauernfamilien rekrutierte, kam seiner akademischen Ausbildung eine immense Bedeutung für sein Selbstverständnis als geistlicher Stand zu. Nur dort, wo im Nordosten des Reiches, aber auch in abgelegenen Regionen Skandinaviens, Englands oder Irlands die Städtedichte sehr gering war, rekrutierte sich der Pfarrernachwuchs auch aus den nachgeborenen Söhnen besser gestellter Bauernfamilien. Seit dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts wurde es daher üblich, wenn auch noch nicht selbstverständlich, dass der Zugang zu einem geistlichen Amt den Besuch der Landes- oder einer benachbarten Universität voraussetzte. Um 1580 hatte die Hälfte der Pfarrer nie eine Universität von innen gesehen, um 1600 ein Viertel; bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges sank der Anteil der Nichtakademiker auf ein Fünftel. Die adligen Patronatsherren, die über Generationen hinweg ihre ländlichen Pfarrstellen an ungebildete Klientelisten vergaben, waren als rüde Kirchenherrscher über abhängige Pastoren verschrien. Seit dem späten 17. Jahrhundert

unternahmen etwa Preußen und Schweden erhebliche Anstrengungen, dem lokalen Adel das Kirchenpatronat zu entwinden oder wenigstens der Kontrolle der königlich gelenkten Konsistorien zu unterwerfen. Aber in England waren noch im 19. Jahrhundert die Besetzungsrechte zu fast der Hälfte in den Händen der *gentry*. Für das Reformiertentum in den Niederlanden und in den calvinistischen Kantonen der Schweiz wie für den anglikanischen Klerus sind die Zahlen tendenziell vergleichbar, allerdings griff die Akademisierung dort früher und stieg schneller auf ein höheres Niveau. Generell förderte der Universitätsbesuch die Karriere. Aber die Umkehrung gilt nicht: Man konnte bedeutende und höchste kirchliche Ämter auch dann erreichen, wenn man den richtigen Familien entstammte und gut vernetzt war. Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts hatte sich das Universitätsstudium als Standard-Zugangskriterium für das Pfarramt und Bestandteil geistlichen Selbstverständnisses durchgesetzt; 85 % aller Geistlichen hatte die Universität besucht. Das musste nicht heißen, dass sie auch einen Abschluss erwarben. Praktisch alle Stadtpfarrer erwarben den theologischen Magistergrad, aber nur jeder dritte Dorfpastor. Unter den Superintendenten wies sich etwa die Hälfte durch ein Lizenziat oder Doktorat aus. Beide Grade galten erst mit der Zeit als unumstößlich für hohe geistliche Leitungsämter oder eine Universitätsprofessur. Alles in allem war etwa ein Fünftel jeder Pastorengeneration einer repräsentativen Landeskirche graduiert. Wichtiger als akademische Abschlüsse waren die kirchlichen Aufnahmeprüfungen vor der Ordination und der Übernahme geistlicher Ämter. Sie wurden von den Superintendenten oder Konsistorien, oft in enger personeller Verflechtung mit den theologischen Fakultäten, abgenommen. Das dort geprüfte Bildungsniveau darf man sich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts nicht zu hoch vorstellen. Es bewegte sich im Rahmen des in viele Kirchenordnungen eingelassenen *Examen ordinandorum* Melanchthons. Scheiterten Kandidaten daran, genügte den Prüfungskommissionen oft eine Nachschulung von zwei bis drei Wochen für die Konkordienformel, die Kirchenordnung und die orthodoxe Orientierung in den allgegenwärtigen Bekenntnisauseinandersetzungen. Wer sich in den *Loci communes* Melanchthons und in Luthers Katechismen gründlich auskannte, den erwarteten keine Schwierigkeiten.

Zwischen der Aufnahme des Studiums und dem Eintritt in das erste Pfarramt verstrichen fünf bis sieben Jahre, von denen aber zunächst nur zwei, später drei bis vier dem Studium gewidmet werden konnten, die übrige Zeit hingegen dem Unterhaltserwerb dienen musste. Zehn bis fünfzehn Jahre konnte es dauern, bis ein ausgebildeter Theologe eine Pfarrstelle ergattern und dann endlich heiraten und eine Familie gründen konnte. Bis dahin war er Hauslehrer in mehr oder minder begüterten Adels- und Bürgerfamilien. Und viele Briefe, manche biographische Aufzeichnungen, vermitteln ein klares Bild von dem inneren Widerspruch, Teil einer Bildungselite zu sein, der man einen Platz beim Gesinde anwies. Wer sich auf einer ländlichen Pfarrstelle weiterbilden wollte, konnte ‚in der Mitte von Nirgendwo‘ von allem abgeschnitten sein: von lesenswerten Bü-

chern ebenso wie von Gesprächspartnern, die Interesse und Niveau hielten oder gar förderten.

Die lutherische Amtstheologie nährte sich ganz aus den reformatorischen *nota ecclesiae* und machte doch zwischen dem späten 16. und dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts einen bedeutsamen Wandel durch. Die Kennzeichen der wahren Kirche hatte die CA (vgl. CA VII) in der reinen und unverfälschten Predigt des Wortes Gottes und in der einsetzungsgemäßen Spendung der Sakramente der Taufe und des Abendmahls gesehen. Wurde das Amt von hierher verstanden (vgl. CA XXVIII), war alle ‚Hierarchie‘ obsolet. Rein funktional bestimmt, begründete das Amt keine spezifische geistliche *dignitas*. Anders als der Katholizismus verstand das Luthertum das Amt nicht als ein Sakrament, das seinen Träger mit einem sakramental gedachten unverlierbaren Merkmal (*character indelebilis*) der Christusverähnlichung ausstattete. Dennoch wurde das Pfarramt ganz im Sinne einer *repräsentatio* Gottes als des eigentlich Handelnden vorgestellt. Der Amtsträger verdiente nur deshalb Liebe, Verehrung, Respekt und Gehorsam, weil Wort und Sakrament in unmittelbarem Sinn als göttliche Gaben, als Fortsetzung der Sendung Christi und als Sammlung der Gemeinde um die damit verbundenen Heilszusagen aufgefasst wurde. Darum kann das *ministerium* in der Kirche nur unter Mitwirkung des Hl. Geistes ausgeübt werden; es ist Medium und Garant seiner Gegenwart. Von hier her kam der Ordination entscheidende Bedeutung zu; nur sie stellte sicher, dass ein Geistlicher, *rite vocatur*, für das in der Gemeinde angebotene Heil der rechtfertigenden Gottesbegegnung auch tatsächlich eintreten konnte. Es machte die Gemeinde wie ihn selbst seiner Berufung gewiss. Der allergrößte Teil der Pastoren blieb darum der Gemeinde treu, die ihn einmal erwählt hatte. Nur wenige Pfarrer wechselten je, die wenigsten häufig ihre Gemeinde. Zwei Gründe gaben dafür stets den Ausschlag: bessere Einkünfte oder unüberwindliche Zwistigkeiten. Die frühorthodoxe Amtstheologie hatte sich ganz darauf verlassen, dass Struktur, Auftrag und Würde des Amtes den Amtsinhaber im wahrsten Sinne des Wortes trugen, seine persönlichen Schwächen wohl auch überdeckten. Es war Gott selbst, der durch das Amt wirkte.

Im 17. Jahrhundert aber machte sich immer deutlicher ein doppelter Subjektivierungsschub geltend. Er setzte zunächst bei den Adressaten des kirchlichen Handelns an; vorrangig von ihnen, nicht mehr vom Kirchenbild her wurde nun das Idealbild des Pfarrers entworfen. Er sollte ein Seelenarzt werden, seiner Gemeinde also auf eine Art und Weise begegnen, die nicht nur das Unumstößliche der göttlichen Botschaft, sondern auch deren Aufnahmebedingungen zur Geltung brachte. Dem unerbittlichen ‚Seelenwürger‘ wurde nun ein ‚Seelsorger‘ gegenübergestellt. Dadurch bedingt wuchs das Interesse an der individuellen Eignung des Geistlichen, an seiner akademisch trainierten *notitia doctrinae Christianae*, aber auch an der Art ihrer Anwendung in Predigt und Beichtgespräch, um die tröstende und Heil stiftende, aber auch das Gewissen wach rufende Kraft dieser Erkenntnis existenziell zu verkörpern. So sollte sich, wie im Katholizismus, die Exemplarität des Klerus

von der dürftigen Alltagschristianität seiner Klientel abheben. Innere Furcht, Trübsal und Depression waren nicht selten die Kehrseite dieser enormen Erwartungen. Der Doppelcharakter dieser Amtstheologie ist deutlich: Einerseits lebt sie ganz aus den ekklesiologischen Bestimmungen reformatorischer Dogmatik, andererseits aber hatte sie unbezweifelbar legitimatorischen Charakter. Setzte die erste Generation „das alleinige Vertrauen auf den in Wort und Sakramenten anwesenden, seine Gemeinde erhaltenden und zurechtbringenden Christus“, wurde der Geistliche des 17. Jahrhunderts als „vom Geist durchprägte Person“ modelliert.¹⁰⁷

Die Entstehung dieser neuen Körperschaft, der evangelischen Geistlichkeit, ihrer Ehefrauen und ihrer Familien, gehört zu den „sozialgeschichtlich wichtigsten Konsequenzen der Reformation“.¹⁰⁸ Das Amtsideal, das evangelische Geistliche in ihren Antrittspredigten zur Sprache brachten, stand zu ihren sozialen Bezügen in einem eigentümlichen Widerspruch, der auch den Zeitgenossen nicht verborgen geblieben sein kann. Wortreich beschrieben sie ihr Amt als hart durchlittenen Abschied aus der Welt. Man reklamierte in ständischem Sonderbewusstsein, das Christentum ernster und folgenreicher zu leben als der Rest der Welt und dafür einen hohen Preis zahlen zu müssen. Von der Selbstpositionierung katholischer Priester hob sich das zwar theologisch, nicht aber soziologisch ab. Es war gerade die enge Einbindung in bürgerliche Sozialwelten, die Abhängigkeit von ihren Karrierespielen und Werturteilen, die Konkurrenz zu vergleichbaren Verantwortungs- und Aufopferungsrollen der Obrigkeiten, das Unterscheidungsbedürfnis von den Massenchristen, denen man doch durch Herkunft und Verkehrskreise so nahe stand, die diesen ‚Abschied-von-der-Welt‘-Diskurs so überlebenswichtig machte.

Das Pfarrhaus übernahm eine so unverzichtbare Vermittlungsfunktion, weil es die überkommene Trennung des geweihten Priesterstandes vom Laienstand aufhob. Liebe und Verlässlichkeit, Unterordnung und Gehorsam, die wechselseitige Nützlichkeit von Mann und Frau im Rahmen der Schöpfungsordnung, den Umgang mit Geld und Ressourcen, die Sexualität und die Kindererziehung sollte das Pfarrhaus Beispiel gebend verkörpern. Eben darum wurde dem Bürger der Pfarrhaus zum Vorbild dafür, was allgemeines Priestertum meine: Luther und die Luther-Stilisierung beförderten die Idealisierung der Familie und integrierten das Geistliche in das Weltliche, gegen das tridentinisch-katholisch bestärkte Verständnis vom Priestertum als einem weltabgewandten ‚engelgleichen‘ Stand. Ehe als Beruf und Berufung zu leben, dem Teufel zum Trotz, aus Vernunft und ohne

107 Kaufmann, Universität, 240–250, Zitat 249f.

108 Schorn-Schütte, Luise, Zwischen ‚Amt‘ und ‚Beruf‘: Der Prediger als Wächter, ‚Seelenhirt‘ oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert, in: Dies./Sparn, Walter (Hrsg.), *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 1–35, 1.

romantische Paarerwartung, aber in Zuneigung, Dankbarkeit und Festigkeit: Auf diese Art sollte die Pfarrfamilie als Exempel des Lebens aller Gemeindemitglieder fungieren. Das etablierte sie als zentrale Gruppe des Bürgertums, dessen Werte und Lebensweisen sie verkörperten und mitprägten: „Dieser Anspruch galt nicht nur für den Pfarrer selbst, sondern für seine ganze Familie. Das Amt meint nie nur den Amtsinhaber allein. Vielmehr sind alle Familienmitglieder in den Amtsauftrag eingebunden und ihm verpflichtet: der Repräsentation eines exemplarischen Lebensmodells.“¹⁰⁹

Die Verbürgerlichung des geistlichen Amtes zeigt sich auch darin, dass sich das Pfarrhaus keineswegs allein aus sich selbst, aber doch weit überwiegend aus einer bestimmten sozialen Schicht heraus erhielt. Etwa vierzig Prozent der Pfarrer in den Territorien des Reiches waren Pfarrersöhne; die übrigen stammten fast ausschließlich aus dem akademisch gebildeten Amts- und Handelsbürgertum, teils auch dem gehobenen Handwerk, mit dem die Pfarrfamilien eng vernetzt waren. Für die soziale Stabilität in der Mobilität waren oft die Heiraten und damit das Umfeld der Frauen entscheidend. So vergleichsweise offen die Pfarrfamilie auf das gesamte Bürgertum hin war, so abgeschlossen war sie gegenüber den Unterbürgerlichen, den Bauern und dem Adel. Nicht die Regel, aber auch nicht selten waren regelrechte Pfarrerdynastien, die spätmittelalterliche Systeme der Familiarität unter nun offiziell legalisierten Vorzeichen fortführten: Pfarrer von Großvater bis Urenkel amtierten in Folge; Brüder und männliche Verwandte der Seitenlinie arbeiteten in hohen weltlichen Ämtern oder an der Universität; Frauen integrierten durch Einheirat Schwiegersöhne, um wohl etablierte Karrierelinien fortzuschreiben, manchmal über zwei Jahrhunderte hinweg. Auch die Gemeinden und Patronats herrn schätzten solche beharrlichen Kooperationen, wenn sie einmal eingespielt waren. Nicht weniger als drei Viertel aller Pfarrfamilien waren über Generationen lokal stabil. Was sich also selbst rekrutierte, war nicht das Pfarramt als solches, sondern die Herkunfts-, Ausbildungs-, Heirats- und Amtskreise des bestellten Bildungsbürgertums, das für den Rest der Gesellschaft eine miteinander eng verschmolzene geistlich-weltliche Obrigkeit formierte. Die Konfessionalisierung brachte hier eine soziokulturelle Gruppe hervor, die eine vergleichbar entscheidende Größe war wie das Standesideal priesterlicher Sakralität im Katholizismus.

Große Unterschiede bestanden zwischen städtischen und ländlichen Pfarreien, nicht nur im Hinblick auf Einkommenshöhe und Lebensbedingungen, sondern auch im Hinblick auf Bildungsnähe oder -ferne. Die Konfessionalisierung führte auch in der ländlichen Pfarrerschaft eine deutliche Verbürgerlichung herbei. Insbesondere in den Landgemeinden, aber auch gegenüber den städtischen Mittel- und Unterschichten waren die Geistlichen schon dann auf eine Fremdheit begründende Weise gebildet,

¹⁰⁹ Brückner, Shirley, Das Leben ist eine Bühne. Die (Selbst-)Inszenierung des Pfarrhauses, in: Deutsches Historisches Museum (Hrsg.), Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses, Bönen 2013, 55–59, 58.

wenn sie Grundwissen aus der Schrift, einige zentrale Luthertexte und das Konkordienbuch erarbeitet hatten. Das wurde ihnen aber von keiner Seite recht gedankt: Die Städter lachten über ‚Bauernpfaffen‘, weil sie deren Klientel verachteten.¹¹⁰ Die geschmähten Landpfarrer erklärten sich ihrerseits selbst zu Kolonisatoren in einer dem Christentum feindlichen Umwelt. Die Berufserblichkeit war unter Landpfarrern noch deutlich höher als unter städtischen Theologen: Die Pfarrersfamilie arrangierte, aber sie assimilierte sich nicht. Im Einzelnen allerdings wissen wir über evangelische Dorfpfarrer noch erschreckend wenig. Der Protestantismus hat – die jüngere Reformationsforschung eingeschlossen – viel Legitimationskraft aus der Vorstellung gesogen, die Speerspitze der Stadtreigion zu verkörpern. Erste Studien zu evangelischer Dorfreigion deuten jedoch an, dass in den Landgemeinden die Überwindung des Bauerngeistlichen, der zu einem Gutteil von seiner Hände Arbeit lebte, nicht weniger lang dauerte als im katholischen ländlichen Pfarrklerus.

Waren lutherische Pfarrer besonders obrigkeitshörig? Auf der einen Seite ist gar nicht zu bestreiten, dass die Konsistorien einen starken Einfluss des Staates auf die Auswahl der Kandidaten für geistliche Ämter sicherten. Das hat deren Staatsorientierung ebenso gefördert wie deren Verberuflichung. Auf der anderen Seite betont die jüngere Forschung die Unabhängigkeit der evangelischen Geistlichkeit. Sie verweist auf ein geistliches Sonderbewusstsein gegenüber der politischen Obrigkeit, welches sich aus dem Ethos des Evangeliums nährte und sich vom Berufsbild der Juristenbeamten deutlich unterschied. Differenziert wird das Bild durch jene Studien, die nicht allein das Verhältnis der Pfarrer, Superintendenten und Theologen zu ihrer Landes- oder Rats Herrschaft und ihren Konsistorien in den Blick nehmen. Hier ist vermehrt auch von der Rolle der Gemeinden die Rede: derer mithin, die die Pastoren als Schafe ihrer Herde und die Herren als ihre Untertanen sahen. Drei Themen leuchten diese Problemzone in besonderer Weise aus: zum einen die Beteiligung der Gemeinden an Ämterbesetzung und Pfarrerwahl, zum anderen das öffentliche ‚Schelten‘ der Obrigkeit in der ‚Strafgewalt‘ der Predigt, schließlich deren gesteigerte Disziplinierung, indem Geistliche ihre weltlichen Herren im Rahmen der Beichtzucht vom Abendmahl ausschlossen.

Diese Querelen liefern ein komplexes Bild wechselseitiger Einflüsse: Weder waren die Geistlichen wirklich unabhängig von ihren Obrigkeiten und Gemeinden, noch ließen sie einfach an der kurzen Leine.¹¹¹ Es waren stets mehr Parteien, mehr theologische Motivationen und mehr handfeste Interessen im Spiel, als in den überkommenen Obrigkeit-Geistlichkeit-Dualismen vorkamen. Von hehren theologischen Definitionen dessen, was das geistliche Amt ausmache, waren sie ungefähr gleich weit entfernt wie die Priestertheologie des *Catechismus Romanus* von Mühen und Niederungen katholischer Durchschnittspriester. Und nicht zuletzt: Die je unterschiedlichen Verfahren ha-

110 Vgl. Dürr, Kultur, 149–153.

111 Vgl. Holzem, Christentum, 372–380 (dort Beispiele und Literatur).

ben, nicht trotz, sondern eher wegen ihres hohen Symbolwerts, in der Regel funktioniert. Die zahlreichen Konflikte haben die fragile Balance geistlicher und weltlicher Macht in der Regel nicht zu einer Seite hin kippen lassen. Alle Beteiligten wussten immer: Für eine Konfrontation der Geistlichen mit ihren Obrigkeiten und ihren Gemeinden würde ein hoher Preis zu zahlen sein. Manche in ihrer Amtsauffassung standhafte Pfarrer und Superintendenten sahen sich hohem öffentlichem Druck, Tätlichkeiten, Entlassungen und einem unsteten Wanderleben ausgesetzt. Aber typisch war das nicht: Die Ausbildung, die Begutachtungen, die sozialen Verflechtungen und Verpflichtungen, der mit den Jahren eingespielte Usus des von allen für richtig und standesgemäß Gehaltenen – alles das sorgte dafür, dass Einfügung typischer war als Auflehnung. Die Wiedererstehung gesellschaftlicher Konventionen, nach der Kritik der alten, schuf mit veränderten theologischen Legitimationen erneut nachhaltige Etabliertheiten. Der „Wert des geistlichen Dienstes als Heilsvermittlung“ sollte nicht mehr „altkirchlich-sakral“ gefasst werden, gleichwohl aber öffentlichkeitswirksame Autorität entfalten und auch als Sprachrohr territorialer oder städtischer Zuchtordnungen und ihrer theologischen Grundlegung in Sündenökonomie und Tun-Ergehen-Zusammenhang dienen.

Die in der jüngeren Forschung so betonte Autonomie des geistlichen Amtes ist als tapfere Reklamation deutlich wahrnehmbar, aber nirgends setzte sie sich auf Dauer durch. Die Obrigkeit behielt gegen kritische und missliebige Kirchenleute alle Disziplinierungsinstrumente in der Hand. Hierin „spiegelte sich die Problematik der nicht vollzogenen Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre, wie sie die lutherische Orthodoxie nach Luthers Tod im beginnenden Kampf der Konfessionen für die je eigene Glaubensmeinung akzeptiert hatte.“¹¹²

Und neben den Obrigkeiten hatten die Gemeinden – auch darin wenig unterschieden von den katholischen – ihre eigenen Strategien der Abwehr. Auch hier hatten Geistliche, die ihr Strafamt übertrieben oder personalisierend gebrauchten, vor allem mit ökonomischem Entzug zu rechnen oder wurden in eine Spirale subtiler Verächtlichmachung hineingezogen. Das „öffentlich geübte und gegebenenfalls auch obrigkeits- und sozialkritische Wächteramt“ wurde dann gegen Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur praktisch begrenzt, sondern auch theoretisch unterminiert, denn „in der Folge bewegten sich [...] der deutsche lutherische Pietismus als auch die deutsche protestantische Aufklärung ganz überwiegend in ‚staatsfrommen‘ Bahnen.“¹¹³ Als nach 1700 der Kanzelstreit zwischen Orthodoxie

¹¹² Schorn-Schütte, *Geistlichkeit*, 454. Vgl. Strom, Jonathan, *Orthodoxy and Reform. The Clergy in Seventeenth Century Rostock*, Tübingen 1999.

¹¹³ Straßberger, Andreas, *Eruditio – Confessio – Pietas*, in: Michel, Stefan/Ders. (Hrsg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpovs (1639–1699)*, Leipzig 2009, 19–60, 44f. Vgl. Sommer, Wolfgang, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden*, Stuttgart 2006, 297.

und Pietismus zunehmend verboten wurde, entledigte sich der Fürstenstaat in einem Aufwasch auch der lästig auf ihr ‚Wächteramt‘ pochenden Predigtkritik.

Ähnlich schwierige Verhältnisse offenbart das Reformiertentum, wo sich ebenfalls Landes- und Ratsobrigkeiten, Vertreter der Gemeinden und die Geistlichen selbst einigen mussten. Wir dürfen hier in der Regel vergleichbare Strukturunterschiede und ähnliche aus ihnen hervorgehende Konfliktmuster wie im Luthertum voraussetzen, jedenfalls dort, wo konfessionelle Institutionalisierungen sich belastbar herausgebildet hatten. Entscheidend war auch hier, welchen Einfluss der Landesherrschaft oder des Stadtreiments die Kirchenordnungen festschrieben. Drei Typen markieren das Spektrum: War der Calvinismus, wie etwa in der Kurpfalz, ein Oktroy des Landesherrn, dann war die Eigenständigkeit der Geistlichen wenig ausgeprägt. Anders stand es in einer Stadt wie Emden, die sich eine quasi reichsstädtische Autonomie und eine eigenständige reformierte Gemeindekirche erkämpft hatte. Auch hier entstand eine Obrigkeitskirche, in der die Pfarrer aber nicht einfach Befehlsempfänger des Magistrats, sondern selbstbewusste Repräsentanten einer städtischen Kirche waren. Ähnlich stand es in Schottland und Ulster, wo die Presbyterien und Pastorenkonvente trotz der Wiedereinführung des Episkopalsystems nach 1660 stark blieben. Ebenso waren in der schweizerischen Eidgenossenschaft die Landpfarrer Bürger der Stadtrepubliken, in denen sie angestellt waren. In den Niederlanden konkurrierte eine „bewusst tolerante Elite“ mit „berüchtigt kompromisslosen calvinistischen Geistlichen“.¹¹⁴ Der reformierten Kirche wurde ein privilegierter Status zugestanden, aber keine Richtlinienkompetenz für das öffentliche Leben. Niemand musste sich der strengen Disziplin der Pastoren und Ältesten fügen; dennoch hatten die Geistlichen sich auch um die Taufen, Trauungen und Beerdigungen der weniger Frommen zu kümmern. Im Grunde kämpften sie mit dem, was ihre Kollegen in den etablierten Konfessionsterritorien als Laxismus und Epikuräertum beklagten. Der reformierte Land- und Stadtpfarrer fand mithin, was offizielle Amtsstellung, ökonomische Selbstbehauptung und persönliche Abhängigkeiten anging, ähnlich variationsbreite Arbeitsbedingungen wie sein lutherischer Kollege vor. Auch sein Habitus entwickelte bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts eine Mittellage populärer Normalität, die sich den Lebensgewohnheiten der Gläubigen ähnlich annäherte, wie es bei katholischen Priestern und lutherischen Pastoren außerhalb der geistigen Zentren ebenfalls beobachtet werden konnte.¹¹⁵ Am schwierigsten stellte sich die Lage der Pfarrer dort dar, wo die Dinge lange im Fluss blieben wie in manchen Kantonen der Schweiz, aber auch im hugenottischen Frankreich oder in Osteuropa. Geistliche aus diesen und für

114 MacCulloch, *Reformation*, 491.

115 Zum reformierten Pastor und zur Kirchengzucht vgl. Benedict, *Christ's Churches*, 429–489. Zum anglikanischen Klerus in England und zu Skandinavien vgl. *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 6, Cambridge 2007, 444–464; Bd. 7, Cambridge 2006, 109–127 (Luise Schorn-Schütte, Andrew R. Holmes).

diese Regionen mussten eine erhebliche Bereitschaft mitbringen, akademische Wanderschaft und berufliche Unsicherheit auf sich zu nehmen. Das gleiche gilt für Dissenter aller Spielarten, etwa für Presbyterianer in England und Irland, aber auch für Mennoniten oder Quäker. Ihnen muteten ihre Überzeugungen eine oft lebenslange Fern-Mobilität und ein ebenso dürftiges wie zufälliges Einkommen zu.

4.2. Die Kirchenräume und die Sakrallandschaften

Als die Geistlichen, besser gebildet und geistlicher erzogen, ihre Amtsführung geänderten Ansprüchen anpassten, als sich gleichzeitig die äußeren Rahmenbedingungen einer liturgischen Intensivierung verbesserten, wandelte sich der religiöse Erfahrungsraum der Gemeinden. Kirchenräume und Sakrallandschaften wandelten sich zum Identitätsausweis derer, die sie bevölkerten, aber auch derer, die sie beherrschten. Kirchenbau konnte weder in Frankreich noch in England, weder in den Territorialherrschaften des Reiches noch in Italien, an der politischen Autorität vorbei geplant und finanziert werden.

4.2.1. Räume der konfessionellen Identität

Im Katholizismus verstärkte sich mit der Sakralisierung der Kirchen die ständische Abgrenzung von Räumen. Die Laien wurden weitgehend aus dem Chorraum verdrängt: Die repräsentativen Adels- und Honoratiorenbänke, aber auch der Chor der Schulkinder und die öffentlichen Büsser mussten hinter eine Chorschranke weichen. Bänke ordneten das Kirchenschiff. Das wogende Herandrängen an die heiligen Mysterien wich einer andächtigen Schau. Die äußerlich beruhigte Gemeinde sollte die heiligen Geheimnisse innerlich mitvollziehen.

Dieser Deutungsanspruch der Liturgie wurde unterstrichen von einer bis dahin ungekannten ästhetischen Entfaltung selbst bescheidenen Kirchentums. Die Renaissance- und Barockarchitektur wurde landschaftsbestimmend, im Süden stärker als im Norden, wo kaum Kirchen neu errichtet, sondern eher neu ausgestattet wurden. Das große Vorbild stellten die italienischen und dann die deutschen Jesuitenkirchen dar, allen voran Il Gesù und Sant' Ignazio in Rom und St. Michael in München, aber auch die triumphal antireformatorisch ausgestalteten Neubauten in Böhmen und Ungarn. Seit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts zogen die Benediktiner und Zisterzienser in den oberschwäbischen, bayerischen und österreichischen Ordenslandschaften mit eindrucksvollen Neuausstattungen oder Neubauten nach. Auch die ihnen unterstellten Pfarr- und Wallfahrtskirchen zeigten nun ein geschlossenes Ensemble von Makroarchitektur und Innenausstattung. Frankreich tat sich von seiner gallikanischen Eigentradition her schwer damit, den Barock als offenkundig italienischen Stil in die neuen kirchlichen Monumentalbau-

ten einzuführen, die das Repräsentationsbedürfnis des katholischen Königtums erfüllen sollten. Explizit barock bauten vor allem die Orden: Jesuiten, Karmeliten und Oratorianer. Das Rokoko galt ab etwa 1730 wieder als explizit französisch und diente der Verherrlichung absolutistischer Herrschaft; erst die antikisierende Formsprache des Klassizismus sollte dem ein ‚republikanisches‘ Konzept entgegenstellen. So war auch die kirchliche Architektur und Kunst ein sinnfälliger Bedeutungsträger des Politischen. Alles in allem investierten Katholiken mehr in Neubauten und Neuausstattungen als Lutheraner, diese mehr als Calvinisten. Katholischer Kirchenbau war demonstrativ und ostentativ: Man wollte die Kirche als Bau, damit aber auch als Ort des Heils zur Schau stellen.

Diese Formensprache des Barock muss das räumlich-liturgische Erleben durchgreifend verändert haben. Der Hochaltar, flankiert von Säulen, bekrönt von Bögen und Giebeln, den Immanenz und Transzendenz verbindenden Hoheits-, Sieges- und Würdezeichen der Antike, wirkte wie eine ‚Offenbarungsarchitektur‘ in der Raumflucht der Kirchen: Durch das Kirchenportal betrat man eine *via triumphalis*, deren zweites Altarportal einen geistigen Raum der Heilsökonomie eröffnete. Die Laien waren keine bloßen Zuschauer in diesem ‚*theatrum sacrum*‘, sondern auf eine neue Art Teilhabende. Sie sollten durch innere Berührung erfassen und mit den Augen greifen; Kunst sollte den Verstand belehren, dem Auge gefallen und das Herz berühren, also Vernunft, Sinne und Affekte gleichermaßen stimulieren.

Auch die Gegenstands- und Bildwelten in den Kirchen wandelten sich. Die Kirchen wurden mit versilberten und vergoldeten Gerätschaften, mit Messgewändern, Prozessionsfahnen, Vortragskreuzen und Kultgegenständen zuhauf ausgestattet. Barocke Deckengemälde ließen den Kirchenraum ohne Begrenzung mit den himmlischen Sphären verschwimmen, um der Glaubensimagination anschauliche Unterstützung zu geben. Die barocke Kanzel, die Beichtstühle, die Kreuzwege, die neuen Marien-, Heiligen- und Engelsfiguren der konfessionellen Frömmigkeit; die „Glorie“ als Lichterscheinung des geöffneten Himmels sollte die Affekte ebenso bewegen wie die außerordentliche Emotionalität der himmlisch begnadeten neuen Heiligen. Ehrfurcht, Würdigkeit und Reinheit wurden zu den entscheidenden Kriterien jedweden kirchlichen Vollzugs. Diese Investitionen unterhielten eine eigene Handwerker- und Künstlerkultur; wer konnte, ließ sich die ‚je größere Ehre Gottes‘ enorme Summen kosten und steigerte so sein Sozialprestige.¹¹⁶ Die Landschaft wurde auf eine neue Weise sakral: Kirchhöfe, Leichwege, Wegkreuze, Bildstöcke und Prozessionskapellen erfuhren große Aufmerksamkeit. Mit dieser Entwicklung war ein neuer Bildstandard verbunden, der selbst das Heiligenbild nochmals disziplinierte. Bilder durften nicht künstlerisch wertlos, gar primitiv, plump und ungelentk sein, denn das Heilige durfte nicht unbeabsichtigt der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Das Bild durfte nicht beschädigt und auch nicht unschicklich sein. Keine nackten Sebastiane oder Marienbrüste,

116 Vgl. Hersche, Muße, 569–592.

zurückgenommene Drastik in den Passions- und Martyriumsdarstellungen, nichts Profanes, Unehrenhaftes, Laszives, Obszönes, also fromme Augen und einen frommen Geist Beleidigendes durfte ihnen anhaften.

Mit tridentinisch erneuerten Messbüchern und Agenden setzte ein breiter Trend zur Romanisierung der Liturgie ein. Indem die Geistlichen auf ganz bestimmte Texte, Handlungen, Zeichen und Bewegungen verpflichtet wurden, intensivierte sich die spirituelle Erfahrung von Liturgie bei ihnen selbst und bei den Gläubigen. Liturgie zeigte auf diese Weise eine Steigerungsfähigkeit, die viele Landpfarreien über die bislang übliche Nachlässigkeit und Trägheit hinausführte und in aller Formalität und in allem Rubrizismus vielfältige Elemente der Verfeierlichung barg. Die Bedeutung dieser Vorgänge für das liturgische Erleben kann kaum überschätzt werden: Die Visualisierung, Deutung und Durchsetzung einer abgegrenzten, ehrfurchtgebietenden Sphäre der Sakralität erscheint als ein Kernelement katholischer Konfessionskultur. Nicht nur in formen- und symbolreichen Sonderliturgien wie Wallfahrt und Prozession, sondern auch in der rituellen Alltäglichkeit hat sich das daher religiöse Ausdrucksrepertoire in der frühen Neuzeit enorm erweitert und durch strikte Regelmäßigkeit in seiner beeindruckenden Wirkung vertieft. Religiöses Erleben der Katholiken vollzog sich in der frühen Neuzeit über weite Strecken symbolisch-rituell und visuell, weniger wortförmig-kognitiv und auditiv; und auch hier dürfte einer der Kardinalunterschiede zu jenen neuzeitlichen Grundprägungen liegen, die das Luthertum oder der Calvinismus bewirken konnten.

Für die evangelischen Räume des Sakralen ist das Klischee noch allenthalben wirksam: Wo katholische Kirchenräume dem gloriosen Selbstbewusstsein des tridentinischen Katholizismus Ausdruck hätten verleihen wollen, habe in den Kirchen des reformatorischen Wortes bildlose Nüchternheit und predigtzentrierte Strenge Einzug gehalten. Nichts ist falscher: Erst Pietismus und Aufklärung warfen der lutherischen Orthodoxie vor, die kultischen Reste des Papismus nicht gründlich genug hinausgefegt zu haben. Kirchweihpredigten des 16. und 17. Jahrhunderts lehren uns anderes: Man suchte die Waage zu halten zwischen dem, was man entweder als bilderstürmerisches Pathos des Reformiertentums oder als geistlosen Klerikalklimbim der Katholiken ausgab.¹¹⁷

Evangelische Kirchen litten zunächst denselben Mangel wie katholische: Schlecht fundiert und durch Krieg und Teuerung der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts belastet, verschoben die Gemeinden Baulasten über Jahrzehnte. Als man

¹¹⁷ Vgl. Heal, Bridget, Kirchenordnungen und das Weiterbestehen religiöser Kunstwerke in lutherischen Kirchen, in: Arend/Dörner (Hrsg.), *Ordnungen*, 157–174. Spicer, Andrew (Hrsg.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Oxford 2012. Isaiasz, Vera/Pohlig, Matthias (Hrsg.), *Stadt und Religion in der Frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen*, Frankfurt/M./New York 2007. Harasimowicz, Jan, *Evangelische Kirchenräume der Frühen Neuzeit*, in: Rau, Susanne/Schwerhoff, Gerd (Hrsg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2004, 413–445.

sich nach 1650 vom Größten langsam erholte, blieben großartige Neuschöpfungen wie etwa die Regensburger Dreieinigkeitskirche (1627), die Dresdner Frauenkirche (1726–1743) oder der Hamburger ‚Michel‘ (ab 1750) eher die Ausnahme. Die St.-Pauls-Kathedrale in London (1708) kopierte offen St. Peter in Rom. Stattdessen wurde saniert. Lutherische Kirchen waren reich bebildert und bunt ornamentiert: ausgemalt mit biblischen Erzählungen, Tugendpersonifikationen, Emblemata und Bibelzitate. Hochaltäre blieben bewahrt, wo sich ihr Bildprogramm mit evangelischer Lehre vertrug. Sie waren flankiert von lebensgroßen Ganzfiguren der Apostel, der Patriarchen und Propheten und der himmlischen Heerscharen. Die barocke Formensprache wurde voll ausgeschöpft; wo man konnte, sparte man nicht an Kultgeschirr. Ästhetik bedachte auch das Funktionale: Dem Ort der Predigt, der Quelle und Stütze von Oratorium und Gemeindegesang und dem auch für das öffentliche Leben unverzichtbaren Geläut musste angemessener Aufwand zuteil werden. Das aufwändige Zeremoniell einer jeden Kirchweihe suchte die Aufmerksamkeit der großen Öffentlichkeit und die Deutung in Predigt, Gebet und Gesang. Die Würde evangelischer Öffentlichkeit verlangte ein angemessenes Betragen, das den Disziplinanforderungen der Altgläubigen sehr nahe kam: Kirchen seien kein Schlaf- und Schwätzhaus, erst recht kein Huren- und Prachthaus, in dem man unzüchtigen Gedanken und prahlsüchtigem Auftreten nachgehen dürfe. Wie der Raumbezug des in Wort und Sakrament ergehenden Heils zu inszenieren war, darüber konnten die Meinungen auseinandergehen. Der Kanzelalter, der eigentlich aus dem Reformiertentum stammte, stellte für viele Lutheraner etwas Provozierendes zur Schau: nämlich die ständisch herausgehobene Alleinstellung des Pfarrers, wenn es um den Vollzug der *nota ecclesiae* ging. Es war nicht einfach, die Kirchen einzurichten zwischen den vermeintlichen Extremen, die man an Katholiken und Calvinisten verurteilenswert fand.

Evangelische Kirchen waren zudem keineswegs Orte, die den Pfarrern allein gehörten und in denen diese ein unangefochtenes Regiment hätten ausüben können.¹¹⁸ Wie in katholischen Kirchen Räume höchster Sakralität getrennt wurden von Bezirken, die dem Gestaltungs- und Repräsentationsbedürfnis der Laien überantwortet blieben, so beanspruchten auch in evangelischen Kirchen die Obrigkeit und die Gemeinde, dass ihre ‚ständischen‘ Ansprüche in der Anordnung des Kirchenraumes zur Geltung kamen. Gleiches gilt für die sakralen Landschaften. Deren mittelalterliche Prägung verschwand nicht einfach, sondern wurde vielschichtig mit neuen Funktionen und Bedeutungen überschrieben.¹¹⁹

Die calvinistischen Kirchen hingegen blieben nach den reformierten Bilderstürmen und Bilderentfernungen bild- und schmucklos; der leere Raum, gefüllt aus-

118 Dürr, Kultur, 12–27.

119 Vgl. Walsham, Alexandra, *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford/New York 2011. Whiting, Robert, *The Reformation of the English Parish Church*, Cambridge 2010.

schließlich durch andächtige Predigthörer und die teils prachtvollen, teils standardisierten Epitaphien, wurde zum Thema der Genremalerei. In den reformiert geprägten Räumen Europas verlagerte sich gleichursprünglich die bildende Kunst aus den Kirchen: Das Haus, die Landschaft und das Stilleben wurden die großen neuen Sujets. Architekturtheorien des Reformiertentums stammten zumeist aus dem hugenottischen Frankreich und aus den Niederlanden, wo der „temple“ eine hervorragende Stellung im Stadtbild einnehmen, sich aber gleichzeitig vom architektonischen und funktionalen Leitbild mittelalterlicher Kirchen weit konsequenter lösen sollte, als das im Luthertum der Fall war. Man brauchte keinen Altar, und der Abendmahlstisch benötigte keinen festen Ort. Also konnte ein Chorraum entfallen. Fixpunkte der Orientierung wurden daher in reformierten Neuentwürfen die Kanzel und in ihrer unmittelbaren Nähe das Pult für die Schriftlektüre sowie das Gestühl der Gemeinde-Ältesten. Darum herum gewährten aufsteigende Bankreihen und Emporen gute Sicht und Akustik. So strikt wie in Frankreich oder in den Niederlanden ließen sich die Neukonzeptionierungen des reformierten Kirchenraums weder im Reich noch in der Eidgenossenschaft umsetzen, so lange man darauf angewiesen blieb, das weiter zu nutzen, was nun einmal dastand. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts entstanden im nunmehr von einem calvinistischen Landesherrn geprägten Brandenburg-Preußen, in das sich viele französische Hugenotten nach dem Edikt von Fontainebleau zurückgezogen hatten, erste reformierte Neubauten.

Wo alte Kirchen weiterbenutzt wurden, hat man die Altäre in der Regel abgebrochen und das am situativ aufgestellten Tisch gefeierte Abendmahl zunächst aus dem Chorraum in das nunmehr zum Predigtraum umgestaltete Kirchenschiff verlagert. Johannes a Lasco (1499–1560) legte Wert darauf, dass das Abendmahl als sitzend begangenes *Communio*-Mahl vor den Augen der übrigen Gemeinde stattfand; dieses „vor Augen stellen“ (*exhibitio*) sollte auch denen, die nicht teilnahmen, geistliche Frucht bringen. Ob er sich bewusst war, wie nahe diese Vorstellung der mittelalterlichen Augenkommunion kam? Aus ostfriesischen Gemeinden ist aber auch bezeugt, dass für die Herausgehobenheit dieses Gestus bewusst der Chorraum genutzt wurde. Hier wurde die – aus der altgläubigen wie lutherischen Praxis bekannte – besondere Dignität des architektonisch-liturgischen Ortes zu Belehrung und Erbauung bewusst genutzt. Man begann, durch die Nutzung der alten Altarräume zunehmend zwischen Bürgergemeinde und Christengemeinde zu unterscheiden: Der „Registergemeinde“ musste das wahre Christentum fort und fort gepredigt werden; die „Kirchenzuchtgemeinde“ hingegen versammelte sich als Gruppe der wahrhaft Würdigen. Ausführliche Belehrungen, Sündenkataloge, Gewissenserforschungen, Glaubensskrutinien und Andachtsanleitungen stimulierten die innere Bereitung des Selbst für den Empfang des Abendmahls, um diese geistliche Erfahrung konfessionell und moralisch zu formen. Nicht mehr der sakramental geweihte Priester beanspruchte nun einen herausgehobenen Ort, sondern die reine Abendmahlsgemeinde der wahren Christen; die Scheidung derer, die im

Gericht zur Linken und zur Rechten stehen würden, wurde sichtbar vorweggenommen. Und die zunehmend prunkende Ausstattung des Mobiliars und Geschirrs repräsentierte nicht nur die Ehre der Prediger und Ältesten, sondern gab den Würdigen auch einen Vorgesmack des himmlischen Thronsaales. Die Systematik der elitären Heiligkeit veränderte sich – das Elitäre als solches blieb oder etablierte sich neu.

4.2.2. Räume der Männlichkeit und der Weiblichkeit

Aber, so der Verdacht, diese Systematik der Heiligkeit etablierte sich auf eine betont männliche Weise. Je mehr wir derzeit über Frauen in Reformklöstern des 15. und frühen 16. Jahrhunderts erfahren – ihre Schreib- und Lesefähigkeit, ihre Latein- und Liturgiekenntnisse, ihre Bücher und Bibliotheken, ihren Status als Chronistinnen und Produzentinnen pragmatischer Schriftlichkeit, nicht zuletzt den Selbstbehauptungswillen ihres geistlichen Engagements –, umso unwahrscheinlicher ist es, dass sie alle aus einem Joch geistlicher Knechtschaft hätten erlöst werden müssen oder wollen. Vielmehr wird zunehmend klar, dass die Reformation den Frauen, wenn es um religiös fundierte Lebensmodelle ging, nicht nur eine ungeliebte Gelübdelast, sondern auch eine Wahlmöglichkeit genommen hat.¹²⁰ In den Zusammenhang der Kirchenräume gehört eine solche Überlegung deshalb, weil sie vor der Reformation Orte waren, in denen in höchst differenzierter Weise Frauen teils ausgeschlossen wurden, sich aber im Gegenzug gleichzeitig Devotionsräume sichern und vorbehalten konnten. Zudem hatte ein Großteil ihrer Religiosität mit Texten, aber auch mit dem Zusammenhang der Bücher mit Bildern und Artefakten zu tun. Die Umgestaltung der lutherischen, mehr noch die Purifizierung der reformierten Kirchen ließ sämtliche überkommenen Modelle weiblicher Heiligkeit mit einem Schlag verschwinden; bis dahin für herausragend gehaltene Frauen und deren Figurationen von Tugend und Standhaftigkeit wurden unsichtbar gemacht. Das abwertende, gewollt unverständige Urteil mancher Reformatoren über weibliche Heiligendarstellungen und ihre erotisierende Ästhetik, die „hurenhaft“, „schamlos“ und „glitzernd“ die Männer von den Altären herab zur „Wollust“ reizten, setzte ebenso auf die handgreifliche Wirkung von Polemik wie die Abwertung weiblicher Reformmonastik. Sowohl das Heilig-Schöne als auch das Klausu-

120 Vgl. Schlotheuber, Eva, *Bildung und Bibliotheken in spätmittelalterlichen Frauenklöstern*, in: Rode-Breymann, Susanne (Hrsg.), *Musikort Kloster. Kulturelles Handeln von Frauen in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2009, 15–30. Corbellini, Sabrina (Hrsg.), *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages. Instructing the Soul, Feeding the Spirit, and Awakening the Passion*, Turnhout 2013. Meham, June L. u. a. (Hrsg.), *Sacred Communities, Shared Devotions. Gender, Material Culture, and Monasticism in Late Medieval Germany*, Turnhout 2013. Fraeters, Veerle/Gier, Imke de (Hrsg.), *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout 2014.

riert-Keusche fielen einem einengenden Verdikt anheim, das die verheiratete, gebärende, wirtschaftende, partnerschaftlich-loyale Ehefrau zum Maß aller Dinge erklärte. Aber in der Gestaltung des Kirchenraumes war eine solche Frau als erhöhtes Vorbild nicht mehr sichtbar, sondern nur als hörende Besucherin, die sich dem Erscheinungsbild ihrer Vorgängerinnen auf den Epitaphien nach Möglichkeit anzupassen suchte.

Rein optisch tauchten den Blick leitend fast nur noch Männer auf: körperlich Pastoren, bildlich Evangelisten und Apostel. Die These, mit dieser Bereinigung sei eine generelle „Unterdrückung der religiösen Emotionen“¹²¹ einhergegangen, ist umstritten, jedenfalls nicht leicht zu verifizieren, weil es auch eine Emotionalität und nicht nur eine Rationalität des sich ereignenden Wortes gab. Unbestreitbar aber verschwanden die visuellen Haftpunkte, an denen sich eine verinnerlichte Religiosität im 15. und frühen 16. Jahrhundert entzündet hatte, auch eben jene mit Frauengestalten verknüpfte christozentrische (Passions-)Frömmigkeit, die ihrerseits Voraussetzung der Reformation geworden war. Wenn jene Gefühle und seelischen Innenräume, die die zeitgenössische Anthropologie mit Weiblichkeit verband, in lutherischen und erst recht in reformierten Kirchenräumen kein visuelles und strukturelles Pendant mehr fanden, dann wäre es ein dringendes Desiderat der Forschung herauszufinden, wie das kompensiert wurde. Was stand den männlichen Repräsentationsformen protestantischer Religiosität gegenüber? Wichtige neue Räume der Selbsterfahrung und des Handelns sollten sich Frauen erst durch den Pietismus des späten 17. und des 18. Jahrhunderts neu erschließen.¹²² Auffällig ist jedenfalls, dass weibliche Auffassungen von Reformation sich vorwiegend in der Prophetie und im radikalen Dissens Gehör verschaffen konnten.¹²³

¹²¹ Karant-Nunn, Susan C., „Gedanken, Herz und Sinn“. Die Unterdrückung der religiösen Emotionen, in: Jussen, Bernhard/Koslofsky, Craig (Hrsg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145), Göttingen 1998, 69–95, 69. Vgl. Karant-Nunn, Susan C., *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford 2010. Anders: Ryrie, Alec, *Being Protestant in Reformation Britain*, Oxford 2013.

¹²² Vgl. Gleixner, Ulrike, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit; Württemberg 17.–19. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

¹²³ Vgl. Koloch, Sabine, *Kommunikation, Macht, Bildung. Frauen im Kulturprozess der Frühen Neuzeit*, Berlin 2011. Brown, Sylvia (Hrsg.), *Women, Gender, and Radical Religion in Early Modern Europe*, Leiden/Boston 2007. King, Margaret L./Rabil, Albert (Hrsg.), *Teaching other voices. Women and Religion in Early Modern Europe*, Chicago 2007. Wiesner-Hanks, Merry, *Women and Religious Change*, in: Po-chia Hsia, Ronnie (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 6, Cambridge 2007, 465–482. Dürr, Renate, *Prophetie und Wunderglauben. Zu den kulturellen Folgen der Reformation*, in: *Historische Zeitschrift* 281, 3–32. Hacke, Daniela (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16.–18. Jahrhunderts*, Ostfildern 2004. Marshall, Sherrin (Hrsg.), *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and Private Worlds*, Bloomington/Ind. 1989.

Kirchenräume waren demnach Orte, in denen die Kraftfelder der christlichen Stände und der Geschlechter in stets sich wandelnden Formationen und Koalitionen aufeinander einwirkten und Autoritätskonflikte nicht leicht zu lösen waren. Darum war der vormoderne Kirchenraum, in dem hartnäckig und teils opfer- wie gewaltbereit um Teilhabe gerungen wurde, in einem emphatischen Sinne öffentlich und politisch.¹²⁴

4.3. Die Logiken der Laienpraxis

Für die Frage nach den Praktiken der Laien und nach den Logiken, die diese Praxis steuerten, bleibt wenig Raum. Deshalb kann hier keine Phänomenologie der Laienreligiosität geboten werden. Katholiken werden hier mit dem ganzen Reichtum an Ausdrucksformen in Verbindung gebracht, denen man gern auch einen Hang zu Veräußerlichung und Gepränge, zu Aberglauben und Wunderseeligkeit unterstellt. Bei Protestanten aller Couleur schreibt man der Hausandacht eine ungemein bedeutsame Rolle zu, aber auch der Apokalyptik und der Laienprophetie. Natürlich gewannen in allen Konfessionen die Predigt und das religiöse Buch vom Katechismus bis zum Andachts- und Gesangbuch, von der Postille bis zur Bibel eine alles überragende Bedeutung, aber alles das musste auch stets den Erfordernissen einer harten Alltagswelt vermittelt werden, die von sich aus nichts umsonst gab. Das kann hier nicht im Einzelnen beschrieben werden.¹²⁵ Stattdessen ist zu fragen: Wie kann eine innere Logik der Laienreligiosität freigelegt werden, wenn man die Bedeutung des Konfessionellen im 17. Jahrhundert vom Kopf auf die Füße stellt, wenn man also die enorme konfessionelle Positionalität der Frühen Neuzeit nicht auf dessen Beitrag zur Entstehung der Moderne, sondern auf die darin aufbewahrte Praxeologie religiösen Wissens hin befragt (vgl. 2.7)? Entwickelt man den Begriff des Konfessionellen, vielleicht gar der Konfessionalisierung, vom ‚religiösen Wissen‘ her, dann zeigt sich eine eng korrespondierende, aber gleichzeitig hybrid mehrdeutige Verflechtung der Laienreligiosität: erstens mit den Anstrengungen der Herrschaft, Religion zu steuern, und zweitens mit den Versuchen der Geistlichen, in diesem System persönlich erfolgreich zu sein und gleichzeitig den Laien einen sicheren Weg zum Heil zu eröffnen.

124 Vgl. Dürr, Kultur, 16f.

125 Vgl. Hersche, Muße, 383–528, 601–655, 702–845. Holzem, Christentum, 319–559. MacCulloch, Reformation, 713–856. McCulloch, Peter u. a. (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon, Oxford 2011. Martin, Philippe (Hrsg.), Ephemera Catholiques. L'imprimé au service de la religion, Paris 2012.

4.3.1. Konfession und Herrschaft

Gleichgültig, ob man evangelische oder katholische Länder, Territorien und Regionen betrachtet, ist die seit dem 15. Jahrhundert wachsende, durch die Reformation beschleunigte und in den konfessionellen Kulturen verfestigte Verflechtung von Religion und Herrschaft nicht zu übersehen. Nie zuvor hat politische Herrschaft in einem solchen Maß in die Ausbildung von Amtsträgern investiert, seien es weltliche, seien es geistliche. Nie zuvor hatten die Träger der Herrschaft einen auch nur annähernd vergleichbaren Anspruch erhoben, die Sozialisierung des Nachwuchses in öffentlichen Ämtern inhaltlich und strukturell zu beeinflussen. Und nie zuvor wurde dabei neben anderen Kompetenzen dem religiösen Wissen ein derartiger Stellenwert zugemessen. Das religiöse Wissen spielte eine in entscheidender Weise neuartige Rolle bei der Professionalisierung nicht nur von Priestern und Pfarrern, sondern auch von weltlichen Beamten. Dieser Wandel zeugte sich fort, als sich das religiös durchformte Berufswissen und -handeln in den Amtsträgern selbst multiplizierte. In Zusammenarbeit mit den Trägern der Herrschaft formten sie ein neues Bild davon, was eine Öffentlichkeit der *res publica* ausmacht, wie sie sich versteht, wie sie agiert, und wie sie sich dadurch in routiniertem Alltagshandeln stets neu formiert. Das gilt im Großen und Ganzen für Katholiken, Lutheraner und Reformierte gleichermaßen – selbst dann, wenn man die vielen feinen Unterschiede genau beachtet.

Die Anstrengungen, religiöses Wissen der Laien als konfessionelles Wissen zu reformulieren, schlugen direkt auf das Verhältnis durch, das staatliche und kirchliche Amtsträger zu den religiösen Verhaltensweisen derer entwickelten, die in den Augen der einen Untertanen des Fürsten, in den Augen der anderen die Herde des Hirten waren. Schaut man wiederum aus deren Perspektive, dann erfuhren sie in evangelischen und katholischen Territorien gleichermaßen den Versuch, in nie gekannter Weise ihr Leben zu regulieren. Sie werden das – in der Rückschau zutreffend – als Zusammenhandeln wahrgenommen haben. Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts konnten herrschaftliche und kirchliche Instanzen einander wechselseitig als Stützmittel gebrauchen, um bis tief in den Alltag hinein – in das Haus, in die Schenke, in den Kirchenraum – Regulierungsansprüche geltend zu machen. Ob dadurch eher der Staat oder eher die Kirche an Bedeutung gewannen, ist die falsche Frage. Denn sie übersieht, dass ohne Bezüge zur Herrschaft weder in ‚nationalen‘ Königs- noch in presbyterialen Gemeindekirchen, weder in konsistorial verfassten Landeskirchen noch in bischöflich regierten Reichskirchenterritorien eine eigenständige körperschaftlich verfasste Kirche existierte. Kirche war darum auch für die Laien stets nur anwesend im Konnex der Pfarrei mit der Herrschaft, wie gebrochen auch immer. Mit den permanenten Eingriffen in das soziale Leben, von der Predigt über die Kirchenzucht bis zur Polizeiordnung, schufen sich weltliche und kirchliche Instanzen einen neuen Gegenstand ihrer diskursiven Dauerpräsenz und brachten sich damit – ihre Gestalt als Institution

verfestigend – immer von Neuem zur Geltung. Die Konfessionalisierung erschuf Themen und Gegenstände, an denen für die Vielen der Staat als Staat, die Kirche als Kirche erfahrbar wurde, indem sie ihre Lebensweise und Religiosität bewertete und bewachte.

Derzeit muss offen bleiben, ob dieses Zusammenhandeln weltlicher und geistlicher Personen und Instanzen, das Katholischen und Evangelischen eine gemeinsame Erfahrung war, dennoch unterschiedlich erlebt werden konnte. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass sich Katholiken der Bindung an die Pfarrei als geistlicher Erzieherin leichter entziehen konnten, weil es neben ihr eine Vielzahl konkurrierender heiliger Orte gab. Das Verhältnis von religiöser Autorität und obrigkeitlicher Macht blieb diffus. Katholische Parochianen waren es durchaus gewohnt, dass der Landesherr in ihre angestammten Zuordnungen von Religion und Lebenswelt eingriff. Aber er tat das synergetisch und im Rahmen eines deckungsgleichen Symbolsystems. Man kann jedoch allgemein bilanzieren: Konfession und Herrschaft gehörten nicht nur in der Kriegs- und Friedens-, in der Expansions- und Bekenntnispolitik, sondern auch bei der Professionalisierung der Funktionsträger und der Umgestaltung des Herrschaftsanspruchs über den ‚gemeinen Mann‘ und die ‚gemeine Frau‘ eng zusammen. Das gilt selbst dann noch, wenn der Vollzugserfolg dieses Anspruchs sektoral eher mager ausfiel. Aber es ist einseitig, nur das Werden der politischen Gemeinwesen für den eigentlichen Effekt zu halten. Auch die Kirchen des 16. und 17. Jahrhunderts festigten sich im Vergleich zum 15. Jahrhundert enorm, wenn auch als gespaltene Teilkonfessionen, in denen das plurale Material der einen westlichen Kirche auf unterschiedliche Weise aufbewahrt blieb.

4.3.2. Die ‚Funktionalisierung‘ der Religion und das ‚Eigengewicht‘ des Glaubens

Gegen das Konfessionalisierungsparadigma ist immer wieder eingewandt worden, es verleite dazu, Religion auf ihren funktionalen Beitrag zur Entstehung der modernen Welt zu reduzieren und das Eigengewicht des Glaubens gering zu achten. Wo man das tut, ist die Kritik berechtigt. Denn die Macht, die religiösen Überzeugungen und Handlungen innewohnte, ist unübersehbar. Sie ließ sich politischen Kalkülen nicht einfach unterordnen.

Nun muss aber unterschieden werden, was mit dem ‚Eigengewicht des Glaubens‘ eigentlich genau gemeint ist. Es kann hier nicht um die hartnäckig verbissene Maschinerie der konfessionellen Rhetoriken gehen. Sie versuchte einen permanenten Diskurs darüber wach zu halten, wie abgrundtief getrennt man doch sei, ohne einzusehen, wie ähnlich man sich war. Man hielt gemeinsam den Dissens für gefährlich, ohne sich einigen zu können und je länger je weniger zu wollen. Wer sich für diese polemische Arbeit am Unterschied interessiert, hat deswegen

vom Eigengewicht des Glaubens noch nicht viel zu sehen bekommen; auch alle jüngeren Debatten über die ‚Grenzen der Konfessionalisierbarkeit‘ laufen dann ins Leere. Trennt man das eine nicht vom anderen, „geht man das Risiko ein, rhetorische Erklärungen der Rechtgläubigkeit als Beschreibungen der kulturellen und sozialen Realität zu nehmen, und daher eine Ära, die verstrickt ist in die Sprache des Bekenntnisses, als ‚Zeitalter des Glaubens‘ oder ‚konfessionelles Zeitalter‘ zu betrachten. Wenn wir die konstituierende wie die repräsentative Macht solcher Diskurse anerkennen, dann müssen wir wahrnehmen, dass die nachreformatorische Ära teils gerade deswegen von sich verhärtenden konfessionellen Grenzen bestimmt war, weil es den Europäern so schwer fiel in einer neuen Weise darüber zu sprechen, wie religiöser Glaube in ihren Gesellschaften wirkte. Die ständige Betonung des Gegensatzes zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie spiegelte nicht nur, sondern bestärkte auch alle Arten von basalen Spannungen und Konflikten.“¹²⁶

Stattdessen geht es darum zu zeigen, ob und wie weit Glaube in der Gesellschaft wirkte. Der Glaube hat nur dann ein Eigengewicht, wenn er der Hoffnung eine Grundlage gibt und die Liebe bestärkt (1 Kor 13). Würde man Parameter der Konformität anlegen, spräche der Schwall der Kanzelkritik eine klare Sprache: Die Professionalisierung der Geistlichen hätte einigermaßen funktioniert, die Laienkonfessionalisierung eher nicht. Dem widerspricht der Befund, dass die verfeimten Laien sich nicht nur für gute Christen hielten, sondern für ihre religiöse Orientierung und die Bewältigung ihrer lebensweltlichen Risiken auch einen enormen Aufwand trieben. Hier zeigt sich die Grenze eines Religionsbegriffs, der sich von den Selbstbeschreibungen vormoderner Menschen prinzipiell distanziert: Religion lediglich als soziale Verständigung einer Gesellschaft über Sinnfiguren der Transzendenz zu verstehen, greift zu kurz. Religion ist nicht nur ‚funktional‘ in dem Sinne, dass die Kommunikation darüber in Texten, Bildern oder Ritualen Ordnungen entweder stabil hält oder zur Veränderung herausfordert. Religiöse Kommunikation, so waren alle Akteure überzeugt, war nicht nur ein Symbolsystem in der Welt, sondern adressierte substanziell die, die eigentlich unverfügbar waren – Gott selbst als Vater, Sohn und Geist oder als Trinität, Maria, die Heiligen – und rechnet mit deren Antwort. Als unvermittelte religiöse Erfahrung aber erschloss sich das nur wenigen; darum brauchte es die vielgestaltige Medialität des Heiligen: Religion wurde dadurch im Alltag zu einem ‚Set von Erfahrungen‘, und eben diese müssen aus der Kommunikation über jene Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungen erschlossen werden, mit denen Menschen wieder in Prozesse der Verständigung einbrachten, was für sie religiöses Erleben war. Man kann also den

¹²⁶ Head, Randolph C., *Thinking with the Thurgau: Political Pamphlets from the Villmergerkrieg and the Construction of Biconfessional Politics in Switzerland and Europe*, in: Ocker, Christopher u. a. (Hrsg.), *Politics and Reformations*, Vol. 2: *Communities, Politics, Nations and Empires*, Leiden – Boston 2007, 239–259, 257 (Orig. engl.).

transzendenten Bezugspunkt der Religion nicht unabhängig von seinen kommunikativen und medialen Symbolisierungen betrachten, aber man kann auch nicht gegen die Akteure einfach voraussetzen, es gebe ihn nicht. Darum bedeutete Teilhabe am Heiligen, soziale Räume einer dreiseitigen Kommunikation auszubauen und sich darin anzuordnen: Nicht nur Geistliche und Laien, sondern auch die Mächte des Himmels übernahmen darin eine gestufte Handlungsträgerschaft. Wie Geistliche und Laien dieses wechselseitige Handeln in Transzendenzbezügen aufgefasst und erfahren haben, wird uns allerdings erneut nur in rituellen Praktiken, kulturellen Überlieferungen und ästhetischen Repräsentationen fassbar. Was wir dann zu sehen bekommen, ist genau jene Konkurrenz religiösen Wissens mit anderen Wissenssystemen, die mit einer je relativ eigenen Logik hervortreten: ökonomische Rationalität, versuchte Naturbeherrschung, politischer Pragmatismus, familiäre und soziale Strategien. In konfessionspolitisch kodierten Lebensräumen war Religion in der Tat überall, aber nicht über allem. Der Glaube hat sein eigenes Gewicht, der Rest des Lebens aber auch. Konfessionalisierungsprozesse gewinnen mit Phantasien von Volkskirchlichkeit kein sinnvollerer Merkmalsraster als mit Machbarkeitsstudien staatlichen Handelns.

Dementsprechend umstritten ist in der Forschung, wie man sich die Welt der Laien in evangelischen und katholischen Ländern, Territorien und Regionen vorzustellen hat. Nicht Akkulturation und Implementierung, sondern Wahl und Einfügung scheinen die entscheidende Rolle gespielt zu haben: Biblische Texte und religiöse Grundeinsichten, die das Leben deuteten und ausrichteten, konnten Transfers aus der Theologen- in die Laienkultur ebenso auslösen wie die bewusste Entscheidung für einen Habitus des guten Christen. Dabei konnte viel gefordert, erzogen und eingeübt, aber wenig erzwungen werden. Solche Transfers transformierten auch, weil sie Alltagsklugheit, Zuträglichkeit und Nutzen in religiöses Verständnis und fromme Praxis einbezogen, ohne sie bloß kalkuliert zu verzwecken. Die Wahl zu betonen bedeutet auch, mit Auswahl zu rechnen, also mit selektiver Aneignung. Darum können die einen in ihren Bräuchen, Gewohnheiten und Verhaltensmustern ‚katholischer‘, ‚lutherischer‘ oder ‚reformierter‘ sein als die anderen, so untereinander verschieden wie das, was diese Begriffe für die Mitglieder einzelner ‚Stände‘ jeweils bedeuteten. Hier liegt eine gewisse Gefahr der Idee von den ‚konfessionellen Kulturen‘: In ihrem Wunsch, das Distinkte der Konfessionen untereinander sichtbar zu halten, müssen die internen Differenzen homogenisiert werden. Dabei können dann leicht die theoretischen Standards des ‚guten Christen‘ wichtig genommen werden als die tatsächlichen Christen selbst.

Das hat zu Diskussionen geführt. Ist ‚Konfessionalisierung‘ überhaupt ein Paradigma, das etwas erklärt, wenn die Laienreligiosität klerikalen Programmen nicht entsprechen wollte? Schon die Fragestellung verrät ein fast unbegrenztes Vertrauen in die Plan- und Machbarkeit von sozialen Gruppen samt der habituellen Ausstattung ihrer Mitglieder. Und sie offenbart gleichzeitig die Enttäuschung darüber, sie mehr oder minder nirgends in Reinform nachweisen zu können. Dieses

Denken geht davon aus, der Gegensatz zwischen Evangelischen und Katholischen und der je lutherische oder reformierte oder tridentinische Impuls, Religiosität in neuen Formen zu fördern, habe sämtliche Lebensbereiche einer Gesellschaft von dieser einen Grundkonstellation her überformen können und wollen. Aber Geistliche und Laien gehörten, selbst wo das behauptet wurde, nicht strikt getrennten Ständen oder Sphären an. Auch die Kirchen- und Ordensleute waren ihrer Herkunft und Erziehung, ihrer Bildung und ihrem Werdegang nach in adlige Verwandtschaften, bürgerliche Netzwerke und bäuerliche Lebensgemeinschaften eingebunden und vermittelten religiöses Wissen mit dem alltagspraktischen Handlungswissen und dem Weltverständnis der Laien. Nur in dieser angewandten Form wurde religiöses Wissen zu einem Verfahren dessen, was ‚zu tun ist‘. Nicht nur dem Konfessionalisierungsparadigma, sondern jedwedem Erklärungsversuch sozialen Wandels ist zu viel zugetraut, wenn der Konstruktions- und Aushandlungscharakter von Ordnungen nicht ernsthaft und kritisch von der unrealistischen Erwartung entlastet wird, aus Programmen ließen sich – ganz ohne Bruchstellen – Prozesse generieren.

Aus diesem Grund sind „unterschiedliche Grade konfessioneller Identität“¹²⁷ eher das, was als Ergebnis der Konfessionalisierung zu erwarten, als was kritisch gegen sie zu wenden ist. ‚Identität‘ ist nicht zu bestimmen als das Maß der Anpassung des Einzelnen an orthodoxe Setzungen: „Die Frühe Neuzeit war nicht individuell, sondern sozial ausgerichtet. Für die Frage nach einer frühneuzeitlichen ‚Subjektivität‘ trägt die konfessionelle Ambivalenz nur wenig aus.“¹²⁸ Konfessionelle Identität ist also zunächst einmal als Wissen um Zugehörigkeit und als Praxis der Zugehörigkeit zu rekonstruieren: „In diesem Sinne aber hat die konfessionelle Ambiguität nur wenig mit Identität oder Subjektivität zu tun.“¹²⁹ Erst an dieser Stelle kann angesetzt werden, um das Eigengewicht des Glaubens in den jeweiligen konfessionellen Kulturen miteinander zu vergleichen. Hier tun sich nun erhebliche Unterschiede auf. Die Bereitschaft, katholische oder lutherische oder reformierte Überzeugungen in die Lebenswelt einzubeziehen und somit der lokalen Öffentlichkeit wie dem häuslichen und persönlichen Leben ein klar erkennbares Profil zu verleihen – das wird sich an Intensität wenig benommen haben. Es gelang nicht einer Konfession eine erfolgreichere Durchdringung der Laienwelt als den ande-

¹²⁷ Kaufmann, Thomas, Einleitung, in: Greyerz, Kaspar von u. a. (Hrsg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheese*, Gütersloh 2003, 9–15, 13.

¹²⁸ Böttgen, Philippe, Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit?, in: Pietsch, Andreas/Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013, 27–38, 32. Vgl. Böttgen, Philippe, *Qu’ est-ce qu’ une culture confessionnelle? Essai d’ historiographie (1998–2008)*, in: Ders./Duhamelle, Christophe (Hrsg.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l’ époque moderne (XVI^e–XVIII^e siècles)*, La Rochelle 2010, 415–437.

¹²⁹ Böttgen, Eindeutigkeit, 37.

ren. Das Gewicht, das Glaube, Hoffnung und Liebe zukam, senkte nicht erkennbar eine Waagschale der Plausibilität. Der Unterschied liegt in den Ausdrucksformen, die es den Laien ermöglichten, als Glaubende aktiv zu handeln.

Lutheraner und Reformierte blieben in hohem Maß an das Wort gebunden. Sie hörten es in der Predigt, und sie lasen es in Andachts- oder Erbauungsbüchern und Postillen, erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts vermehrt auch in Bibeln. Sie sangen es auch. Aber sie konnten, neben dem Empfang der Taufe und des Abendmahls, wenig tun. Stätten der Religion waren die Pfarrkirche und das Haus. Die Laienprophetie und die Deutung von Naturzeichen signalisieren einen Drang hin zu unmittelbaren Evidenzen. Der Katholizismus hingegen betonte in seiner Liturgie der täglichen Messfeier und in der vergleichbaren Vielfalt seiner Sakramente das Kultische stärker. Er schrieb dem Priester weniger als Verkünder und Katechet, mehr jedoch als wirkmächtigem Vermittler himmlischer Gnadengaben eine ihn heraushebende Rolle zu. Er machte aber gleichzeitig seine Laien unabhängiger, wenn sie selbst als Glaubende handeln wollten. Den Katholiken standen zahlreichere und vielgestaltigere Medien des Ausdrucks zur Verfügung, die sichtbar und handhabbar waren und den Raum erschlossen. Predigten hörten sie auch (wenn auch vielleicht kürzere). Andachts- und Gesangbücher besaßen und lasen sie auch; Häuser bargen dem Gebet vorbehaltene Winkel. Andächtige oder wenigstens still gestellte Präsenz in der Kirche wurde auch von ihnen erwartet. Aber darüber hinaus konnten sie Wallfahrten und Flurprozessionen unternehmen, Reliquien mitführen und küssen, Bilder beschauen, Rosenkränze halten, Berührungsreliquien und Breverl und Schabmadonnen heimbringen, ihre Häuser und Ställe, ihr Vieh und ihren Acker segnen lassen, die Landschaft mit Wegkreuzen, Bildstöcken und Kapellen sakralisieren. Sie konnten Votive, Eisenopfertiere und Wachs darbringen. Sie konnten Katakombenheilige beschauen und sich mit den spezifischen Zuständigkeiten der Heiligen identifizieren. Das war, anders als das aufgeklärte Verdikt oft lautete und lautet, nicht einfach Aberglaube, sondern das sachkulturelle Gebet und die haptische Fürbitte derer, die ohnehin nicht gewohnt waren viele Worte zu machen. Katholiken waren auch in einem weit geringeren Maß an ihre Pfarrkirche gebunden, weil es zwar einen Pfarrbann und eine Osterpflicht gab, aber darüber hinaus Unmengen naher und ferner heiliger Orte. Der Katholizismus, kurz gesagt, ertrug und duldete und förderte in seiner Mitte ein viel größeres Spektrum an Ausdruckshandlungen und Medien transzendenter Vermittlung, ohne ihren Gebrauch zu fordern. Wer das alles nicht mitmachen wollte, konnte es lassen. Den Gebildeten und Anspruchsvollen machte der intellektuelle und personale Stil der Jesuiten und der anderen Reformorden ein Angebot. Die Ränder des Tragbaren und die Grenzen zur Magie, die nicht überschritten werden durften, waren weit gesteckt.

Das schlug auch auf die Selbstkonnfessionalisierung der Laien durch. Konfessionalisierung war kein kultureller Sedimentierungsprozess, sondern handelnde, umformende Aneignung. Sie geschah nicht unbedingt nur freiwillig, sondern re-

agierte auch auf die geweckte Furcht, den ausgeübten Zwang und die zugemessene Strafe. Laien veränderten unter diesem Eindruck ihr religiöses Leben so, dass sie sich selbst als gute Christen wissen, aber gleichzeitig den Erfordernissen ihres Lebens standhalten konnten. Das verschaffte der Selbstkonfessionalisierung der Laien eine irritierende Uneindeutigkeit, wenn man sie mit der Agenda der politischen und klerikalen Eliten abglich. Das Christentum in evangelisch-reformatorischem oder katholisch-reformerischem Sinne sollte das Überleben sichern und im pietätvollen Umgang mit Gott eine jenseitige Zukunft eröffnen. Der Trost und die Hoffnung werden in den Quellen wie in den Verhaltensweisen immer wieder als zentrale Erfahrungsmomente der Frömmigkeit geschildert. Man nimmt unter den Laien so viel Resistenz gegen ihnen nicht einleuchtende Forderungen und Maßnahmen wahr, dass Konfessionalisierung an stummer widerständiger Hartnäckigkeit gescheitert wäre, hätte sie nicht auch die Bedürfnisse, Gefühle und Gewissheiten des ländlichen und städtischen Habitus getroffen und weiterentwickelt. Nicht vorrangig die Furcht und der Zwang haben diese transformierende Aneignung bestimmt, sondern die Fürsorge für das Selbst und die Gemeinschaft. Für diese Art der Einfügung besaßen Katholiken aber einen wesentlich größeren Spielraum.

Die strukturelle Ähnlichkeit dessen, was geistliche und weltliche Obrigkeiten bei untertänigen Laien an loyaler Einfügung erreichen wollten, lässt sich also nur sehr formal bestimmen. Sie ging mit evidenten konfessionskulturellen Verschiedenheiten einher. Dass die lutherischen und reformierten Orthodoxien im Verlauf des 17. Jahrhunderts vom Puritanismus, vom Pietismus und von zahlreichen Spielarten des Dissenses so herausgefordert werden konnten, hat also möglicherweise weniger mit einer leblosen Starre der ‚Orthodoxien‘ als mit einem hohen Grad an durchgängiger Formung zu tun, die aber in sich wenig variabel war. Der Katholizismus hingegen holte zwischen 1670 und 1730 noch einmal richtig aus, um in der verschwenderischen Formensprache des Barock *sophisticated* und populär zugleich zu sein.

Wenn man im Blick auf diese Unterschiede von „erhöhtem Selektionsdruck konfessioneller Konkurrenz“ spricht¹³⁰, dann birgt die biologistische Metapher, die Prozesse des 16. und 17. Jahrhunderts nach Evolutionseinsichten des 19. Jahrhunderts modelliert, eine gewisse Gefahr. Hier ging es ja nicht um Überleben und Aussterben, nicht einmal um mehr oder weniger gelungene Anpassung an die Umweltbedingungen konfessioneller Ökosysteme. Nach 1555, vermehrt sogar ab 1590, rieben sich die Bekenntnisse auch bei der Gestaltung der Laienreligiosität hart aneinander; frommen Menschen kam ein Erweischarakter für dogmatische Wahrheit zu. Aber nach 1648 reagierten die Konfessionen kaum noch wechselseitig aufeinander. Kontroversistik wurde im 17. Jahrhundert zunehmend zu einem spezialisierten Sektor theologischer Rhetorik. Zwar konnten viele Segmente der Ge-

¹³⁰ Reinhard, Wolfgang, Reformation als Mutation? Evolution und Geschichte, in: Zeitschrift für Historische Forschung 37, 601–615, 612.

sellschaft und der Kultur erst ab der Mitte des 17. Jahrhunderts teils erstmals, teils neu mit Struktur- und Sinnressourcen versorgt werden. Aber damit ging ein Statuswechsel einher: weg vom Wettlauf *ad extra*, der den Bellizismus in sich trug, hin zum Gestaltungswillen *ad intra*. Die Gestaltungsimpulse der Laienreligiosität arbeiteten sich nicht mehr am Gegner, sondern am Eindruck interner Entwicklungsdefizite ab. Daraus entstanden in evangelischen Territorien Bewegungen wie der Pietismus und die Aufklärung, die zunächst mehr oder minder abgegrenzt vom *Mainstream* ihr Programm entwickelten, bevor sie für einen Teil der Gläubigen in einem emphatischen Sinn selbst *Mainstream* wurden. Die interne Pluralität des Katholizismus hielt demgegenüber größere Dehnungen aus; selbst die Kämpfe um die Aufklärung sollten keine so distinkte Parzellierung von Richtungen nach sich ziehen wie im evangelischen Bereich. Wenn diese Überlegungen zur langfristigen Wirkungsgeschichte der Laienreligiosität halbwegs zutreffen, dann käme ihnen Erklärungskraft für die Frage zu, warum die Ähnlichkeit, mit der evangelische und katholische Laien auf Formierungsanstrengungen reagierten, trotzdem sehr verschiedene Lebensformen begründete: Es waren mit Predigt, Unterweisung und Disziplinierung relativ ähnliche Auslöser und Impulse (*trigger*) am Werk, die den Wandel dynamisierten, und dennoch war das Ergebnis verschieden.

4.3.3. Die konfessionellen Niemandsländer

Ist die „Vielschichtigkeit frühneuzeitlicher Religionskultur“¹³¹ ein valides Argument gegen die These, zwischen etwa 1550 und 1700 habe eine Agenda der Verchristlichung das religiöse Leben und Erleben der Laien grundlegend umgeformt? Zunächst ja: Denn zu beobachten sind einerseits Prozesse der Geistesgeschichte, die sich vom Konfessionalismus distanzieren. Philosophische Strömungen des Humanismus, des Neostozizismus oder des cartesianischen Rationalismus brachten eine überkonfessionelle Gelehrtenkultur hervor. Die erweiterte, nunmehr globale Welterfahrung ließ den Hader der Bekenntnisse provinziell erscheinen. Die Naturwissenschaft wurde nicht nur durch die Exotik der überseeischen Pflanzen- und Tierwelt an die Grenzen ihrer überkommenen Klassifikationssysteme geführt, sondern wies auch fließende Übergänge zur Alchemie, zum Hermetismus und zu anderen Geheimpraktiken auf. Die Kunst entdeckte und entwickelte, wo die Religion sie brotlos machte, die neuen Sujets und Genres der Landschaftsmalerei, des Stilllebens, des Interieurs und des Portraits. Die Weltbilder der Astrologie und Magie, des Geistersehens und der Dämonenbeschwörung waren mit dem Kirchenglauben schwer vereinbar.¹³²

131 Kaufmann, Einleitung, 13.

132 Vgl. Greyerz, Kaspar von, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000. Trepp, Anne-Charlott/Lehmann, Hartmut (Hrsg.), Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2001.

Zu beobachten war zweitens, dass die dissidentischen Sekten und der unkirchliche Indifferentismus nie vollständig überwunden werden konnten. Alle Maßnahmen weltlicher und geistlicher Amtsträger prallten hier ab. Es blieb ein oft sehr leidensbereiter Rest von Menschen, die sich nicht einfügen ließen. Konfessionalisierung stieß an eine definitive Grenze, wo es nicht mehr nur darum ging, Unentschiedene einzubinden oder Entschiedene in ihrer Religionsausübung weiterzuentwickeln. Als Mittel der Bekehrung ernsthaft Abständiger war ihr Instrumentarium schlicht erfolglos.

Zu beobachten war drittens eine nicht unerhebliche Trans- und Interkonfessionalität, die entweder handfesten Pragmatismus oder Konversionen begünstigte. Außerhalb der Konfessionskriege mit ihren vielen Opfern war die gewaltbereite Konfrontation keine zentrale Alltagserfahrung. Je geschlossener die Lebensräume der Bekenntniskulturen waren, umso mehr redete Konfessionspolemik über einen sehr fernen Gegner, dem zu begegnen kaum Anlass und Gelegenheit bestand. Je näher er aber kam, umso näher lagen auch Kooperation und Konversion. Enge Nachbarschaft konnte sich triezen, provozieren und ärgern. Aber ernsthafte Entscheidungen nach dem Prinzip ‚du oder ich‘ suchte man in den Friedensphasen des konfessionellen Zeitalters in der Regel nicht.

Diese drei Beobachtungen zur Vielschichtigkeit der Religionskultur sind auf der anderen Seite auch ein valides Argument, um die These einer konfessionellen Selbststeuerung der laikalen Lebenswelt zu untermauern. Denn erst der stete Rückbezug dieser kleinen konfessionellen Niemandsländer zu den religionskulturellen Großräumen der Mehrheit macht ihren besonderen Charakter sichtbar. Den Wagnischarakter kognitiver Unabhängigkeit, unkirchlicher Dissidenz und transkonfessioneller Orientierung kann man erst von der Annahme her abschätzen, dass die meisten Menschen diese gefährliche Freiheit weder hatten noch wünschten. Gerade weil ‚Konfession‘ als „normatives Ordnungs- und Identifikationsprinzip frühneuzeitlicher Gesellschaften“ in der Regel erhebliche Zugriffsmöglichkeiten eröffnete, war die bewusste Distanzierung von ihren Setzungen geradezu ein Beleg für deren Wirksamkeit als „obrigkeitlicher Integrationsanspruch“.¹³³ Denn: „Je klarer definierbar und bedeutsamer der Faktor ‚Konfession‘ für die Gesellschaften ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde, umso größere Aufmerksamkeit wurde jenen Personen geschenkt, die die sorgsam gezogenen Grenzen zwischen den Konfessionen überschritten.“ In einer makrogeschichtlichen Perspektive wirken die konfessionellen Niemandsländer geradezu als Indikatoren für die hochgradige Formierung der sie umgebenden Großräume. Denn sie zeigen, dass „eine recht erfolgreiche Konfessionalisierung“ selbst bei denen, die sie verweigerten oder unterliefen, vor allem aber bei denen, die sich mit den Mehrdeu-

¹³³ Bock, Heike, Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich, Epfendorf/N. 2009, 383. Die folgenden Zitate ebd.

tigkeiten auseinandersetzen, offenkundig den Horizont ihrer eigenen Orientierung absteckte. Gerade die resistente Abweichung lenkt den Blick darauf, dass man „das Bewusstsein für eine Differenzierung von Konfessionen und Konfessionskulturen geschärft und ‚Konfession‘ als ein Organisations- und Identifikationsprinzip von Gesellschaften relativ fest verankert hatte.“

Und schließlich gibt es dann noch die Einwände gegen die Konfessionalisierungsthese, die mit den elementaren Plagen der Stoßgebete zu tun haben: Hunger, Pest und Krieg – und in ihrem Gefolge der Ausrottungskampf gegen die Hexen und die Trostsuche in einer Frömmigkeit, die sich für Konfessionsgrenzen nicht mehr interessierte. Wie kann ein religiöser Entwicklungsschub, der solche Konsequenzen zeitigt, ein Beitrag zur Entstehung der modernen Welt sein? Was bekümmert – am Ende aller dieser Reflexionen – ist der Mangel an Liebe und das Vorherrschen der Strenge. Alle waren überzeugt, das wahre Christentum sei ein Christentum der Freiwilligkeit und des tief internalisierten Erlösungsglaubens. Und trotzdem versuchten alle eben dieses Christentum der Freiwilligkeit mit Erziehung, Druck und Strafe zu erzeugen. Das Medium zwischen dem Christentum der Freiheit und des Zwangs war nicht nur eine Theologie der ungewissen Bagnis, sondern parallel dazu auch eine Theologie der umfassenden Tröstung. Letztere aber war strikt an Konformität gekoppelt und insofern ein Angebot, das nicht bedingungslos gemacht wurde. Wenn sich die konfessionellen Lebenswelten an einer Stelle gemeinsam nichts benommen haben, dann an dieser nur zu betrauerten Spannung.

Literatur

- Bamji, Alexandra/Janssen, Geert H./Laven, Mary (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Counter-Reformation*, Farnham/Burlington 2013.
- Die Geschichte des Christentums, Bd. 8: Venard, Marc/Smolinsky, Heribert (Hrsg.), *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)*, Freiburg/Basel/Wien 1992; Bd. 9: Venard, Marc/Smolinsky, Heribert (Hrsg.), *Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750)*, Freiburg/Basel/Wien 1998.
- Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Brecht, Martin (Hrsg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993; Bd. 4: Lehmann, Hartmut (Hrsg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004.
- Greyertz, Kaspar von/Conrad, Anne (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 4: 1650–1750, Paderborn u. a. 2012.
- Hersche, Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg/Br./Basel/Wien 2006.
- Holzem, Andreas, *Christentum in Deutschland. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn u. a. 2015.
- MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's house divided 1490–1700*, London 2003; dt.: *Die Reformation 1490–1700*, München 2008.

- Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Kaufmann, Thomas/Kottje, Raimund (Hrsg.), Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, Darmstadt 2008.
- The Cambridge History of Christianity, Bd. 6: Po Chia Hsia, Ronnie (Hrsg.), Reform and Expansion 1500–1660, Cambridge 2007; Bd. 7: Brown, Stewart J./Tackett, Timothy (Hrsg.), Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815, Cambridge 2006.
- Whitford, David M., Reformation and Early Modern Europe. A Guide to Research, Kirksville 2008.