



Wege zur religiösen Toleranz oder Formenwandel des Konfessionellen im frühneuzeitlichen Europa?

Im Einleitungskapitel zu seinem grundlegenden Buch über die Kirche-Staat-Beziehungen im Europa der Frühneuzeit schreibt Wojciech Kriegseisen Folgendes: „Schon die erste Einsicht in die Kontexte, in denen der Begriff [Toleranz] in der historischen Literatur, der populärwissenschaftlichen wie der akademischen, auftaucht, zeigt, wie begrenzt seine Nützlichkeit ist, nicht nur für die historische Forschung, sondern auch für die wissenschaftliche Reflexion überhaupt“¹. Dennoch setzt sich der Autor dann gründlich und unvoreingenommen mit den verschiedenen Definitionen und Deutungen des Toleranzbegriffs in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen auseinander – von der Philosophie bis zu den Geistes- und Sozialwissenschaften. Dabei kommt er jedoch zu dem Schluss, dass sich die Geschichte der interkonfessionellen Beziehungen in Europa seit der Reformation nicht angemessen als eine Evolutionsgeschichte von Toleranz erzählen lässt. Denn letztlich ging es immer nur um die Frage, ob und wie die konfessionell gespaltenen Gesellschaften und Staaten zu zivilen Formen der religiösen Koexistenz gelangen konnten, und zwar im Rahmen politischer Arrangements. Es ging konkret also nicht um die Durchsetzung der Idee von religiöser Toleranz, sondern um die jeweilige Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche – in der Weise, dass sie im besten Fall ein längerfristiges Tolerieren verschiedener Bekenntnisse ermöglichten².

Leicht lassen sich noch weitere Argumente nennen, warum die Kategorie Toleranz sich nicht zur Beschreibung der Entwicklung der interkonfessionellen Beziehungen im Europa der Frühen Neuzeit eignet. Tatsächlich war der Begriff

¹ W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, S. 18–19 (Übersetzung – MGM).

² W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe*, S. 19–37.

Toleranz in seiner modernen normativen Bedeutung bis ins 18. Jahrhundert unbekannt; über die meiste Zeit überwog vielmehr die Vorstellung, dass das Tolerieren, also das Ertragen oder Dulden eines fremden Bekenntnisses, eine im Grundsatz verwerfliche Haltung sei, zu rechtfertigen allenfalls unter dem Zwang misslicher Umstände³. Auch wissen wir sehr gut, dass die allmähliche Verbreitung der Aufklärung durchaus nicht identisch war mit der Durchsetzung religiöser Toleranz. Zwar entwickelten sich bestimmte Praktiken und Ordnungen der interkonfessionellen Koexistenz und die konfessionellen Konfliktlinien verloren in manchen Bereichen an Bedeutung. Doch sie verschwanden keineswegs.

Diese Beobachtungen bilden den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen. Sie beruhen auf der Annahme, dass die Veränderungen in den konfessionellen Beziehungen im nachreformatorischen Europa nicht als eine Entwicklung zur Toleranz beschrieben und analysiert werden sollten, sondern – neutraler – als eine Geschichte des Bedeutungswandels des Konfessionellen. So soll gezeigt und diskutiert werden, wie sich die Bedeutungen der konfessionellen Identifikationen und Abgrenzungen seit der Glaubensspaltung in der Reformation verändert haben. Dabei werden, getrennt für das 16., das 17. und das 18. Jahrhundert, exemplarisch bestimmte Phänomene der Polarisierung zwischen den christlichen Bekenntnissen wie auch der Überwindung konfessioneller Grenzen zur Sprache gebracht.

Im Denk- und Handlungshorizont des 16. Jahrhunderts gab es eigentlich nur zwei Optionen für den Umgang mit der Frage, wie die Koexistenz abweichender christlicher Bekenntnisse zu rechtfertigen und auszuhalten oder zu ertragen, also zu tolerieren, wäre. Die eine Option war, über die Unterschiede im Glauben zu schweigen, an der Fiktion eines gemeinsamen Bekenntnisses festzuhalten und auch Synkretismus in Kauf zu nehmen, erklärtermaßen oder stillschweigend. Die andere Option bestand in der bewussten und konsequenten Trennung zwischen Herrschaft und Bekenntnis, also im Abschied auch von dem Modell des Augsburger Religionsfriedens, das die Juristen später auf die Formel *cuius regio eius religio* gebracht haben.

Die erste Option war in der Tradition der Römischen Kirche durchaus verankert und vielfach erprobt⁴. Auch im 14. und 15. Jahrhundert hatte sie ihre

³ Dies ist der Grund dafür, dass sich in der historischen Forschung seit den 1990er Jahren der Begriff Tolerieren anstelle von Toleranz durchgesetzt hat, unter anderem H.A. Oberman, *The Travail of Tolerance: Containing Chaos in Early Modern Europe*, in: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, hrsg. von O.P. Grell, B. Scribner, Cambridge 1995, S. 13–31.

⁴ D.J. Collins, *The Christian Church 1370–1550*, in: *Early Modern European History, 1350–1750*, hrsg. von H. Scott, Oxford 2015, S. 543–570.

Einheit trotz erheblicher innerer Spannungen immer auf eben dieser Grundlage wahren können – auf der Grundlage einer kalkulierten Inkaufnahme eines gewissen Maßes an Synkretismus und, vor allem, des programmatischen Schweigens über die Differenzen im Glauben. Die Fundamentalkritik John Wyclifs oder auch des Prager Armenpredigers Johannes Militius an Lehre und Praktiken der Römischen Kirche war, so kann man behaupten, nicht weniger radikal als die Kritik Luthers oder Zwinglis; alle hatten bei ihrer Forderung nach einer Reform der Kirche „an Haupt und Gliedern“ im Wesentlichen dieselbe Agenda. Und trotzdem kam es darüber ja letztlich nicht zum Schisma. Nach der Hinrichtung von Jan Hus und nach dem Patt in den Ketzerkriegen gegen die Hussiten konzedierte das Konzil von Basel den böhmischen Utraquisten 1433 den Gebrauch des Abendmahls in beiderlei Gestalt, ohne sie aus der katholischen Gemeinschaft auszugrenzen. Und denken wir auch an die Brester Kirchenunion von 1596: Die Eingliederung der orthodoxen Bistümer Polen-Litauens in die Römische Kirche beruhte auch auf dem Zugeständnis, dass die ostkirchlichen Riten unangetastet bleiben sollten.

Solches „Management“ von Differenz setzte allerdings die Bereitschaft voraus, zwischen wesentlichen Glaubensinhalten und Nebendingen (Adiaphora) zu unterscheiden. Eben diese Bereitschaft verflüchtigte sich aber infolge der Reformation, im Zeichen eines wachsenden konfessionellen Fundamentalismus⁵ – in Glaubensdingen gebe es eben keine Adiaphora; das stand im protestantischen Lager im Reich spätestens seit den 1540er Jahren fest. Genauer gesagt: Die politischen Triebkräfte, die hinter der konfessionellen Polarisierung standen, ließen ein Verhandeln über Gemeinsames und Trennendes im christlichen Glauben nicht mehr zu, obgleich unter den Theologen und in den Gemeinden darüber brennend diskutiert wurde. In die Religionskriege des 16. Jahrhunderts traten die Bekenntnisparteien politisch jedenfalls im Wesentlichen ohne eine Vorstellung von denkbaren Kompromissen ein – auch ohne eine Vision, wie die Konflikte, in die man mit fundamentalen Forderungen nach der Reinheit der Lehre eintrat, bei einem anderen als dem erwarteten Ausgang hätten beigelegt werden können.

Die andere Option bestand in der Trennung zwischen Herrschaft und Bekenntnis. Diese kam in Polen-Litauen zum Zug⁶, daneben auch in Siebenbürgen⁷. Hier ging es nicht um konfessionelle Aushandlungskompromisse,

⁵ *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, hrsg. von H. Schilling, Oldenburg 2007.

⁶ W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe*, S. 430–500.

⁷ I. Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*,

schon gar nicht um Bekenntnisfreiheit, sondern lediglich darum, die neuen, nachreformatorischen Glaubenskonflikte politisch stillzustellen. Auch die Warschauer Konföderation von 1573 war ja keine „Toleranzakte“, sondern nur ein Gesetz zur politischen Friedenswahrung. Dies war die logische Konsequenz aus einer langen Tradition der konfessionellen Kohabitation von römisch-katholischen und ostkirchlichen Ständeeliten; das Modell musste nur um die Protestanten verschiedener Denominationen erweitert werden. Bezeichnend allerdings war, dass dieses Modell sich als sozusagen nicht „exportierbar“ erwies – also von den westlichen Staaten und Gesellschaften, die im 16. Jahrhundert zum ersten Mal mit einer Glaubenspaltung konfrontiert waren, nicht als Lösungsmöglichkeit wahrgenommen wurde. Im Westen wies die Dynamik der Konfessionalisierung – der Verbindung von eng geführter konfessioneller Kirchenpolitik und Herrschaftsintensivierung – offenbar noch lange in die genau entgegengesetzte Richtung.

Dass es immerhin in Polen so etwas wie den innerprotestantischen Consensus Sandomirensis gegeben hat, lässt sich dagegen nicht als Argument ins Feld führen. Im Gegenteil: Der Consensus von 1570 war zwar nicht nur pragmatisch geboten im Hinblick auf die Überlebenschancen der protestantischen Gemeinschaften in der *Rzeczpospolita*, sondern auch theologisch wohl begründet, jedenfalls im Sinne der gemäßigten und verhandlungswilligen Anhänger Philipp Melanchthons, aber gegen die fundamentalistische Siegesgewissheit der politischen Wortführer des Luthertums im Reich war sozusagen kein Kraut gewachsen⁸. Denn deren Botschaft war in diesem Fall: Kein „politisierender“ Kompromiss mit z. B. den Böhmischem Brüdern oder dem Helvetischen Bekenntnis, solange doch die endgültige Durchsetzung der reinen Lehre erreichbar schien! (Was in der Konstellation der 1570er Jahre in Wirklichkeit schon nicht mehr der Fall war.)

So verfügte das 16. Jahrhundert, jedenfalls nach den 1540er Jahren und im westlicheren Europa, über keine Semantik des Nachdenkens und Redens über konfessionelle Koexistenz. Oder präziser: Man wollte oder konnte hier nicht an die vorreformatorische Tradition anknüpfen – aus Gründen, die wohl sehr

Leiden 2009; Ch. Zach, *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte*, Münster 2004.

⁸ J. Małłek, *Sandomir, Consensus von*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin 1999, S. 29–32; M.G. Müller, *Der Consensus Sandomirensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert*, in: *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von J. Bahlcke u. a., Leipzig 2006, S. 397–408.

viel eher in den Dynamiken territorialisierter Bekenntnispolitik lagen als in der Logik kirchlich-theologischer Reflexion.

Das 17. Jahrhundert stand dagegen schon ganz im Zeichen der Erfahrungen der enorm verlustreichen und dennoch auf ihre Weise ergebnislosen Bekenntniskriege. Diese Erfahrungen veränderten die Bedeutung des Konfessionellen europaweit. Zwar blieb die Bindekraft des Konfessionellen bestehen; sie verstärkte sich womöglich sogar im Zug der bekenntniskirchlichen Traditionsbildung sowie der Entstehung transnationaler konfessioneller Handlungs- und Kommunikationsräume. Doch zugleich verlor das Konfessionelle als ein die Politik leitender Faktor an Verbindlichkeit.

Im Mikrokosmos der Bekenntnispolitik in den Städten des Königlichen Preußen lässt sich dieser Wandel gut beobachten⁹. Für die erste Generation der protestantischen patrizischen Stadtoberen waren die *reformatio ecclesiae* ebenso wie die *reformatio vitae*, nach dem Verständnis der „Philippisten“ (Melanchthon-Schüler), dann der Reformierten, eine verbindliche Leitlinie; sie sahen darin ein gleichermaßen religiöses und politisches Ziel, das sie selbst gegen die vielfältigen Widerstände, wenn auch unter Inkaufnahme befristeter Kompromissen, durchzusetzen entschlossen waren. Das galt für gut drei Jahrzehnte, bis Mitte der 1590er Jahre. Danach aber, in der nächsten Generation der protestantischen Machtelite, gab es andere Abwägungen. Nun gaben die regierenden Räte um des innerstädtischen Friedens willen dem Druck der Mehrheit in Geistlichkeit und Bürgerschaft nach und überließen das städtische Kirchen- und Schulwesen den Lutheranern; die Patrizierfamilien freilich blieben bei ihrem reformierten Bekenntnis und etablierten ihre eigene konfessionelle „Parallelkultur“.

Diese Richtungsentscheidung (in Danzig fiel sie 1605, in Thorn 1606) hatte aber auch zwei bezeichnende Konsequenzen. Die eine war, dass es in der Folge zu einer deutlich schärferen Trennung zwischen Stadtregiment und Stadtkirchen kam. Während in der Phase der reformierten Konfessionalisierung deren geistliche Wortführer in enger Verbindung mit den Räten gestanden hatten, auch Patriziersöhne geistliche Karrieren machten, grenzte sich die Machtelite nach der offiziellen Wende zum Luthertum demonstrativ vom jeweiligen Geistlichen Ministerium ab. Fortan wurden städtische Prediger meist bei den nächstgelegenen lutherischen Universitäten rekrutiert, vor allem in Königsberg, und sie stammten oft aus bescheideneren sozialen Schichten. Die Angehörigen des Geistlichen Ministeriums repräsentierten künftig eine subalterne Dienstschrift.

⁹ M.G. Müller, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung, 1557–1660*, Berlin 1997.

Die zweite Konsequenz war, dass die konfessionellen Verbindungen der Städte zu den „Religionsverwandten“ in der polnischen *Rzeczpospolita* bald eine wesentlich geringere Rolle spielen sollten als im späten 16. Jahrhundert. Noch zur Zeit der Thorner Synode von 1595 hatten die Städte alles darangesetzt, ihre Zugehörigkeit zu (so wörtlich) „den reformierten Kirchen in Polen“ öffentlich zu bekunden und zu beglaubigen¹⁰. In den Jahren und Jahrzehnten nach 1605 dagegen sollten solche Erwägungen keine Rolle mehr spielen; für die politischen Beziehungen zum dissidentischen Lager in Polen-Litauen war der „lutherische Sonderweg“ der Städte, oder allgemeiner: der innerprotestantische Dissens, nun offenbar ein zu vernachlässigender Faktor¹¹.

Auf der Makroebene machte sich die Neugewichtung des Konfessionellen zum Beispiel in der Entwicklung der politisch-militärischen Frontenbildungen und Allianzen im Dreißigjährigen Krieg bemerkbar. Zwar wurden die einzelnen Konflikte in diesem großen Krieg meist im Namen des Glaubens ausgetragen, jedoch nicht um des Glaubens willen. Im Böhmischen Krieg standen böhmische Utraquisten gegen den habsburgischen Katholizismus, in Wahrheit aber die Landesstände gegen das Königtum. Im Heiligen Römischen Reich fochten die Protestantische Union und die Katholische Liga um die Machtverteilung unter den Reichsterritorien. König Gustav Adolf intervenierte zugunsten der Protestanten im Reich, um die Vision eines schwedischen *Dominium maris Baltici* zu verwirklichen – und nicht etwa um den „Religionsverwandten“ beizustehen (welche die schwedische Hilfe oft eher als eine Gefahr und eine Last empfanden). Außerdem: Auch Allianzen über die Konfessionsgrenzen hinweg (z. B. Frankreichs zeitweilige Unterstützung der Protestantischen Liga im Reich) waren jetzt möglich, ebenso wie kriegerrische Konfrontationen zwischen katholischen Mächten (z. B. zwischen dem Kaiser, Spanien und Frankreich im Krieg um die Erbfolge im italienischen Mantua, 1628–1631). Auch der Zweite Nordische Krieg (1655–1661) lässt sich hier als Beispiel anführen: Anfangs standen sich hier Schweden, Brandenburg, das Moskauer Reich und Siebenbürgen sowie Polen-Litauen und die Habsburger Monarchie gegenüber. Doch gruppierten sich die Allianzen dann neu, als Brandenburg und Moskau die Fronten wechselten und die protestantischen Niederlande der anti-schwedischen Allianz beitraten¹². In der Sphäre der zwischenstaatlichen Beziehungen verlor die Loyalität zwischen

¹⁰ Siehe die gemeinsame Erklärung der Räte Danzigs, Thorns und Elbings von 1595 an die in Thorn versammelten Synodalen: „Discursus in der Religions-Sache der Preußischen Städte“, AP Gdańsk 300 R/Pp 1, S. 455–469, dasselbe Biblioteka Gdańska PAN, Ms 499, f. 26r–34v.

¹¹ M.G. Müller, *Zweite Reformation*, S. 167 ff.

¹² R. Frost, *The Northern Wars*, Essex 2000, S. 156 ff.

den Bekenntnisparteien offenbar schnell an Verbindlichkeit – wahrscheinlich wesentlich früher als in anderen Bereichen.

Dieser Vermutung scheint die Tatsache zu widersprechen, dass die großen zwischen- und innerstaatlichen Friedensschlüsse der zweiten Jahrhunderthälfte doch weitgehend auf den überkommenen Prinzipien des 16. Jahrhunderts beruhten. Auch der Westfälische Friede von 1648 bezog die konfessionellen „Wahrheitsfragen“ ein – und ergänzte den Katalog der „rezipierten“, also der zugelassenen, tolerierten Konfessionen nur um das reformierte Bekenntnis. Auf demselben Prinzip hatte das Edikt von Nantes von 1598 am Ende der französischen *Guerres de Religion* beruht, nämlich auf einer hochkomplizierten und hochfragilen territorial-institutionellen Regelung der Beziehungen zwischen zwei zugelassenen christlichen Bekenntnissen.

Zugleich aber reifte im 17. Jahrhundert, aufgrund der Erfahrungen der großen Kriege, eine neue Vorstellung von regelbasierten Beziehungen zwischen den (christlichen) Staaten. Das Nachdenken über Souveränität und internationales Recht wies in eine neue Richtung. Wenn das Prinzip der Souveränität territorialer Herrschaft im Sinne Jean Bodins ernst zu nehmen war, dann musste, zumindest innerhalb des christlichen Europa, auch dem politisch-kriegerischen Interventionismus im Namen des Glaubens Grenzen gesetzt werden. Bis zur expliziten Formulierung dieses Grundsatzes als völkerrechtlicher Doktrin sollte freilich noch viel Zeit vergehen – bis zur Bekräftigung der Unverletzlichkeit der territorialen Integrität legitim regierter Staaten in den Friedensverträgen am Ende des Spanischen Erbfolgekriegs und bis zu Christian Wolffs Feststellung von 1754, dass die „Unterwerfung einer anderen Nation unter dem Vorwand der Religion“ unrechtmäßig sei¹³. Schon lange vorher jedoch begann ein Prozess der allmählichen Delegitimierung des Glaubensarguments als Motiv für außenpolitisches Handeln.

Ein Resultat der ernüchternden Kriegserfahrungen war natürlich nicht zuletzt die Irenik – die von François du Jons (Franciscus Junius) 1593 in Leiden veröffentlichtem *Eirenicum de pace ecclesiae catholicae* ausgehende Erneuerung des interkonfessionellen Dialogs. Deren theologische Argumente an sich waren nicht neu; sie knüpfte direkt an die Adiaphora-Debatten des 16. Jahrhunderts an, auch an die innerkirchlich nie verstummen Diskussionen über die Vision der Wiederherstellung christlicher Einheit, nicht zuletzt an das alte Format der Religionsgespräche (wie das des Consensus Sandomirensis von 1570). Neu war

¹³ Ch. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden*, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Hildesheim 2013 (Original 1754).

indessen, dass der Druck des fundamentalistischen politischen Konfessionalismus offenbar nachließ. Es genügt, auf das Thorner *Colloquium Charitativum* von 1645 zu verweisen: Während der Dreißigjährige Krieg noch andauerte, kam es hier zu dem Versuch eines sozusagen politisch begleiteten, auch politisch gewollten, Religionsgesprächs, in dem die Optionen für Friedens- und Konsensformeln gewissermaßen ausgetestet wurden¹⁴. Dass das Colloquium sein erklärtes Ziel eines „Religionsvergleichs“ nicht erreichte, wird auch die Beteiligten kaum überrascht haben. Das Unternehmen selbst aber gab der auch außerhalb Polen-Litauens rasch wachsenden Überzeugung Ausdruck, dass die konfessionellen Gegensätze in gewissem Umfang entpolitisiert werden mussten. Für eine solche Entpolitisierung fand das 17. Jahrhundert, außer natürlich in Polen-Litauen oder in Siebenbürgen, noch keine Agenda und kein Verfahren. Doch zeichnete sich hier schon die Tendenz zu einer Segmentierung zwischen unterschiedlichen Wirkungs- und Bedeutungsfeldern des Konfessionellen in Politik und Gesellschaft ab.

Wenn es einen Paradigmenwechsel im 18. Jahrhundert gab, so bestand dieser wohl vor allem darin, dass sich die Segmentierung zwischen unterschiedlichen Bedeutungen des Konfessionellen stark beschleunigte – mit sehr unterschiedlichen, teils widersprüchlichen Wirkungen in je besonderen politischen, gesellschaftlichen und theologisch-intellektuellen Handlungsfeldern. In einigen Bereichen verloren die konfessionellen Loyalitäten sehr schnell an Verbindlichkeit, während in anderen Bereichen der Zwang zu konfessioneller Konformität sogar zunahm.

Weitgehend ungebrochen blieb offenbar das politische Bestreben, die Einheit territorialer Untertanenverbände im Rahmen eines obrigkeitlich kontrollierten konfessionellen Kirchenwesens sicherzustellen – soweit dies praktisch möglich war. Unmöglich erschien dies zum Beispiel in Preußen, allemal nach der Annexion Schlesiens. Dagegen schien es möglich, also durchsetzbar, im Russischen Reich, wo die Regierung Katharinas II. seit der ersten Teilung Polens die Rückabwicklung der Brester Kirchenunion von 1596 energisch betrieb. Möglich und durchsetzbar waren auch die Revokation des Edikts

¹⁴ H.J. Müller, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004; M. Ptaszyński, *Das Ringen um Sicherheit der Protestanten in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm, Praxis, Repräsentation*, hrsg. von Ch. Kampmann, U. Niggemann, Bd. 2, Köln–Wien 2013, S. 57–75; M. Ptaszyński, *Religiöse Toleranz oder politischer Frieden? Verhandlungen über den Religionsfrieden in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit*, hrsg. von J. Paulmann u. a., Göttingen 2016, S. 161–178; *Searching for Compromise? Interreligious Dialogue, Agreements, and Toleration in 16th–18th Century Eastern Europe*, hrsg. von M. Ptaszyński, K. Bem, Leiden 2023.

von Nantes 1685 und noch die Vertreibung der Protestanten aus dem Erzstift Salzburg 1731. Dabei zeigt besonders das Beispiel Katharinas II., dass es hier nur mehr um kirchenpolitische Einheit als Ziel imperialer Herrschaftspraxis an sich ging – unter welchem Bekenntnis auch immer¹⁵.

Deutlich trat im 18. Jahrhundert auch ein stärker instrumenteller Umgang mit konfessionellen Argumenten zutage – instrumentell in dem Sinn, dass man in bestimmten Kontexten taktisch mit konfessionellen Motiven argumentierte, ohne dass dieselben konfessionellen Argumente in anderen Kontexten irgendeine Verbindlichkeit gehabt hätten. Preußens und Russlands diplomatisch-propagandistische Kampagnen in „Verteidigung“ der Rechte der polnisch-litauischen Dissidenten demonstrierten dies überdeutlich. Sie waren instrumentell für eine Politik der systematischen inneren Destabilisierung und der internationalen Delegitimierung der *Rzeczpospolita*¹⁶. Noch auf dem sogenannten Reprnin-Reichstag von 1767/68 setzten die künftigen Teilungsmächte unter russischer Führung eine förmliche Bestätigung der ständischen Privilegien des nicht-katholischen Adels durch (was, neben dem oktroyierten „ewigen Freundschaftsvertrag“ mit Russland, zum Auslöser für den Widerstand der Barer Konföderation und den folgenden Bürgerkrieg wurde). Nach dem Vollzug der ersten Teilung dagegen verloren die Teilungsmächte jegliches Interesse an der Frage: Es war der abermals von Russland strikt gelenkte polnische Teilungsreichstag von 1773 bis 1775, der – erstmals per Reichstagsgesetz – die ständische Repräsentation des nicht-katholischen Adels drastisch einschränkte und die Dissidenten von Senats- und Kronämtern ausschloss.

In etwa zeitgleich entstand aber auch das Paradigma der Schutzverpflichtung der europäischen Mächte gegenüber den Christen unter nichtchristlicher Herrschaft. Standards setzte hier der Friede von Küçük Kaynarca (1774), der den russisch-osmanischen Krieg beendete und in dem Russland sich ein Schutzrecht für die osmanischen Christen sicherte. So stand das zwar eigentlich nicht in dem Friedensvertrag, aber genau so wurde die neue Lage durch Russland und dann auch durch andere europäische Mächte interpretiert¹⁷.

¹⁵ Über die Politik Katharinas II. C. Scharf, *Innere Politik und staatliche Reformen seit 1762*, in: *Handbuch der Geschichte Russlands*, hrsg. von M. Hellmann u. a., Bd. 2, Stuttgart 1989, S. 676 ff.

¹⁶ H.-J. Bömelburg, *Friedrich II. zwischen Deutschland und Polen*, Stuttgart 2011; M.G. Müller, *Toleration in Eastern Europe: The Dissident Question in Eighteenth-Century Poland-Lithuania*, in: *Toleration in Enlightenment Europe*, hrsg. von O.P. Grell u. a., Cambridge 2000, S. 212–229.

¹⁷ R.H. Davison, *Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered*, „Slavic Review“ 35, 1976, S. 213–222.

Im Binnenverhältnis zwischen den europäischen Mächten sollten konfessionelle Motive als Begründung für Intervention und Krieg künftig geächtet sein. Doch außerhalb der „Great Western Republic“, von der Edmund Burke 1773 in seiner Kritik an der ersten Teilung Polens schrieb, galten andere Gesetze, worauf Burke übrigens im selben Text ausdrücklich hinwies: Die Macht Europas über die außereuropäische Welt beruhe eben darauf, dass innerhalb der europäischen Staatenrepublik zivilisierte Umgangsformen eingehalten wurden¹⁸. So erschien im Kontext globaler Machtpolitik das religiöse Argument – neben der zivilisatorischen Mission auch der Schutz der Christen – für Europa ein zentrales Instrument der Legitimationsstiftung. Auch in Bezug auf die Religion bzw. das Konfessionelle setzte sich hier die Trennung zwischen einer europäischen Innenwelt und einer (kolonialen) Außenwelt im 18. Jahrhundert durch.

Wiederum ganz andere Bedeutungen hatte das Konfessionelle in den aristokratischen und höfischen Kommunikationsräumen des 18. Jahrhunderts. Die hier auf vielfältige Weise betonte Freiheit, mit der aufgeklärte Geister über die konfessionellen Grenzen hinweg kommunizierten – auch im Zeichen eines neuen Kults der Freundschaft – wurde immer mehr zu einem Habitus der Eliten. Dabei ging es, so scheint es, manchmal freilich weniger um den Transfer von Ideen als vielmehr um soziale Distinktion – um die Zurschaustellung der eigenen Unabhängigkeit von ansonsten verbindlichen gesellschaftlichen Normen. Als Beispiel aus dem polnisch-preußischen Kontext könnte die oft zitierte Freundschaft zwischen dem ermländischen Fürstbischof Ignacy Krasicki und dem preußischen Kammerherrn Ernst Ahasver Heinrich von Lehndorff dienen¹⁹. Sie unterhielten einen in der Tat umfangreichen Briefwechsel, doch ging es darin eigentlich nicht um große Fragen von Philosophie, Religion oder Politik, sondern vor allem um die geteilten künstlerisch-ästhetischen Vorlieben aristokratischer Lebensführung.

Das Hinwegsehen über konfessionelle Differenzen als Elitenphänomen setzte sich sicher auch in der Wissenschaft durch. Die Bindung der Universitäten an besondere konfessionelle Profile verlor im Zeichen der disziplinären Differenzierung der Wissenschaften an Verbindlichkeit und die theologischen Fakultäten büßten an Deutungsmacht ein. Auch kann man wohl die

¹⁸ „The Annual Register, or a View of the History, Politics and Literature for the Year 1772“ 15.

¹⁹ *Korespondencja Ignacego Krasickiego 1743–1801*, hrsg. von T. Mikulski, 2 Bde, Wrocław 1958; K. Pieper, *Krasicki und Lehndorff – Geselligkeit als Bindeglied einer polnisch-preußischen Freundschaft*, in: *Vergangenes in Erinnerung rufen... Beiträge zur Kulturgeschichte des Königlichen Preußens*, hrsg. von L. Lewandowska u. a., Münster 2014, S. 67–74.

Akademie-Gründungen des 18. Jahrhunderts unter anderem mit dem Bedürfnis erklären, wissenschaftliche Forschung von der Einhegung durch den universitären Konfessionalismus zu befreien²⁰. Auch über die Koexistenz divergierender christlicher Bekenntnisse konnte man zunehmend diskutieren, vor allem aber auch gefahrlos schweigen.

War dies nun eine Folge der Aufklärung – der Durchsetzung einer neuen, rationalen Weltsicht, die auch die konfessionellen Spaltungen überwand und das Prinzip der religiösen Toleranz (zumindest innerhalb der Christenheit) verankerte? Die verbreitete Annahme, dass es eine wesenhafte Affinität zwischen Aufklärung und religiöser/interkonfessioneller Toleranz gab, muss man heute bezweifeln²¹. Gewiss kann zum Beispiel John Lockes *Letter Concerning Toleration* von 1689 als ein Meilenstein der aufklärerischen Reflexion über das Verhältnis zwischen Gesellschaft, Politik und Religion gelten²². Doch wollte auch Locke keineswegs alle christlichen Bekenntnisse geduldet sehen (er schloss die Römische Kirche von solcher Duldung aus, da diese der Hoheit des Papstes, also einer weltlichen, dem Anspruch nach universellen Macht unterstand und deshalb in anderen europäischen Staaten nicht die Rechte einer zivilen Glaubensgemeinschaft als einer „free and voluntary society“ in Anspruch nehmen könne²³). Außerdem waren Lockes Argumente zugunsten des Tolerierens Andersgläubiger keineswegs neu, also spezifisch aufklärerisch. Die Forderung nach dem Verzicht auf Zwangsbekehrungen und auf Gewalt gegen andere Bekenntnisgemeinschaften hatte eine lange, sehr viel ältere Tradition in der christlichen Theologie; den Grundsatz der Trennung zwischen weltlicher Macht („the magistrates“) und kirchlicher Autorität hatte nicht nur Luther in seiner Zwei-Reiche-Lehre²⁴, sondern z. B. auch die Warschauer Konföderation von 1573 formuliert.

Darüber hinaus war der dominante Diskurs der Aufklärung sicher nicht genuin an einer Beförderung der Toleranz zwischen den Bekenntnissen interessiert, sondern viel stärker daran, den Gegensatz zwischen rational kontrolliertem gesellschaftlichem Fortschritt einerseits und Rückständigkeit andererseits

²⁰ *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition: Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hrsg. von K. Garber, H. Wisman, Tübingen 1996.

²¹ Vgl. besonders das Kapitel über die Aufklärung in: B.J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard 2007, S. 333–358; A. Pečar, D. Tricoire, *Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?*, Frankfurt am Main 2015.

²² J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, hrsg. von R. Vernon, Cambridge 2010.

²³ J. Locke, *A Letter*, S. 9 ff.

²⁴ B.J. Kaplan, *Divided by Faith*, S. 334 f.

zu markieren – wobei die vermeintlichen oder realen Exzesse konfessionellen Eigensinns an sich der Sphäre der Rückständigkeit, der *barbarie*, zugeordnet wurden. Durchaus erfolgreich wurde so ein Fundamentalgegensatz zwischen dem neuen Geist, und übrigens auch einer neuen sozialen Klasse der „philosophes“ und der alten Welt, einschließlich der Kirchen, konstruiert. Exemplarisch könnte man hier Denis Diderots Roman *Jacques le Fataliste et son maître* anführen, verfasst zwischen 1765 und 1784²⁵. Vehement setzte sich Diderot darin mit der alten Kirche auseinander, in seiner Kritik an der moralischen Verkommenheit des Klerus und an der Kirchenhierarchie – Reflex seiner eigenen Geschichte der Emanzipation von einer aufgezwungenen geistlichen Karriere. Der Toleranzgedanke spielt dabei keine Rolle, umso mehr aber die Frontstellung zwischen den „Philosophen“ und den behaupteten Repräsentanten des alten Denkens. Dass die russische Kaiserin Katharina II. eine rigide Kirchenpolitik der konfessionellen Vereinheitlichung betrieb, sollte Diderot übrigens auch nicht daran hindern, sich uneingeschränkt in deren Dienst zu stellen.

Offenbar schritt im 18. Jahrhundert die Gewöhnung daran fort, dass in vielen europäischen Gesellschaften das Nebeneinander verschiedener christlicher Konfessionen zu einem Dauerzustand geworden war, desgleichen eine wachsende Akzeptanz von entsprechenden praktischen Arrangements des Managements von konfessioneller Differenz. Vor allem aber brachte es die weitere Ausdifferenzierung verschiedener Handlungsbereiche, in denen das Konfessionelle von je sehr unterschiedlicher Bedeutung war. Das grundsätzliche Konfliktpotential, das die Glaubensspaltungen der Reformation hervorgebracht hatten, wurde dagegen auch im Zeichen der Aufklärung nicht beseitigt, sondern bestenfalls zeitweise entschärft.

Das sollte sich in der Folge, im 19. und 20. Jahrhundert, erweisen. So war das 19. Jahrhundert zwar nicht, wie der Historiker Olaf Blaschke suggeriert hat, einfach ein „zweites konfessionelles Zeitalter“²⁶. Mit Recht betonte er die Tatsache, dass der nachreformatorische Konfessionalismus auch während und nach der Aufklärung seine polarisierende Kraft behielt. Doch hatte das Konfessionelle jetzt eine ganz andere Bedeutung und eine andere Mobilisierungskraft als im 16. bis 18. Jahrhundert. Jetzt nämlich wurde die Loyalität zu einem der christlichen Bekenntnisse zunehmend zu einem Faktor kollektiver Identitätsstiftung, auch und vor allem außerhalb der im eigentlichen Sinn religiösen Sphäre – in den Prozessen des modernen *nation-building*, in der Ausbildung staatlicher

²⁵ D. Diderot, *Jacques le Fataliste et son maître*, Paris 1796.

²⁶ O. Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, „Geschichte und Gesellschaft“ 26, 2002, S. 38–75.

Leitkulturen (wie im Deutschen Kaiserreich oder in Russland), selbst noch in der Entwicklung der Arbeiterbewegung²⁷.

Der Bedeutungswandel des Konfessionellen hatte damit einen weiten Weg zurückgelegt. Im Horizont des 16. Jahrhunderts waren die christlichen Heilserwartungen, der „gemeinen Leute“ wie auch die der politischen Akteure, eng an konfessionelle Orthodoxie geknüpft. Das Seelenheil schien nicht nur von der individuellen, sondern auch der gemeinschaftlichen/gemeindlichen Ausrichtung auf den „rechten Glauben“ gebunden; es zählte nicht nur die Selbstverpflichtung, den richtigen Weg einzuhalten, sondern auch das Gebot, für die „Reinheit der Abendmahlsgemeinde“ zu sorgen. Die Verpflichtung, die Irrenden auf den richtigen Weg zu bringen – und die Einheit der Christenheit so zu erneuern – war in diesem Sinn verbindlich.

Nach den katastrophalen Bekenntniskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts verflüchtigten sich solche Gewissheiten. Die Wiederherstellung der Einheit der (wohlgemerkt westlichen!) Christenheit rückte als Ziel in weite Ferne, was zumindest auf der politischen Ebene zu einem ernüchterten Pragmatismus führte. Ernüchterung vielleicht aber auch auf anderen Ebenen. Längerfristig scheinen sich die Heilserwartungen individualisiert, allmählich entkoppeln zu haben von der Vision einer reinen Christengemeinde. Das mag auch den Raum dafür geschaffen haben, dass die Ausdifferenzierung verschiedener Handlungsfelder, auf denen die jeweiligen konfessionellen Loyalitäten je unterschiedliche Verbindlichkeit hatten, allmählich akzeptiert wurde. Indessen behielten die konfessionellen Spaltungen weiterhin das Potenzial für gesellschaftliche wie auch zwischenstaatliche Frontenbildungen, auch für eine erneute Politisierung. Diese Einsichten sprechen letztlich dagegen, von einer Fortschrittsgeschichte der religiösen Toleranz im frühneuzeitlichen Europa auszugehen. Plausibler erscheint die Umschreibung der Veränderungen als Bedeutungswandel des Konfessionellen; sie trägt nicht zuletzt der Tatsache Rechnung, dass es um einen ergebnisoffenen Prozess ging (und geht).

²⁷ D.H. Müller, *Arbeiter – Katholizismus – Staat: Der Volksverein für das katholische Deutschland und die katholischen Arbeiterorganisationen in der Weimarer Republik*, Bonn 1996; J. Štofaník, *Medzi krížom a kladivom: recepcia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia*, Praha 2017.