

Von der Ambiguität zur Eindeutigkeit: Die frühneuzeitliche Konfessionalisierung

KLAUS UNTERBURGER

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Erdteil bewohnte; Ein großes gemeinsames Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses geistlichen Reichs.“¹ Der geniale Novalis (1772–1801) hatte 1799 so seine berühmte Rede über Europa begonnen und ein Geschichtsbild entworfen, das bis in die Gegenwart wirkt: Das Mittelalter war die Zeit der Einheit unter dem Papst, des Friedens, der Herrschaft des geistigen Prinzips der Religion über das materielle Einzelinteresse, eine „ächt-katholische“, „ächt christliche“ Zeit²: die Neuzeit sei durch Zersplitterung, Spaltungen und Säkularisierung gekennzeichnet gewesen. Am Anfang stand die „Insurgens“ der „Protestanten“: Sie „trennten das Untrennbare, theilten die untheilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein“; Religion wurde den Staatsinteressen dienstbar gemacht und philologisch ausgezehrt; eine Feindschaft gegen alle Religion, alles Geheimnisvolle und Wunderbare, sei die Folge der neuzeitlichen Reflexion gewesen.³ Die Kriege der Gegenwart in der Folge der französischen Revolution mochten dem Frühromantiker, der eine neue Zeit der Einheit ersehnte, ein Beleg in der Erfahrung für diese Sichtweise sein. Erst die Gegenwart sei wieder bereit für Poesie, Universalität und Religion.⁴

Die Romantik entwickelte in der Wendezeit um 1800 ein Geschichtsbild, nach der das Mittelalter die Zeit der Einheit und der Religion gewesen sei; seit dem Spätmittelalter sei es zu Verfall, Spaltungen und Krieg, Rationalismus und Säkularismus gekommen; die Einheit des christlichen Abendlandes sei verloren gegangen, besondere durch die von den Protestanten bewirkte Kirchenspaltung. Beim Konvertiten Friedrich Schlegel (1772–1829) vollzog sich dann die weitgehende Verschmelzung dieses inhaltlich gefüllten Europa-Begriffs mit dem in Anschluss an die Lutherbibel 1529 erstmals gebildeten Begriff „Abendland“⁵, auch wenn die programmatische

¹ Novalis (von Hardenberg, Friedrich), „Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment“, in: *Novalis. Schriften*, hg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, Bd. 1, Berlin 1826, S. 187–208, hier 189.

² Vgl. ebd., S. 192.

³ Vgl. ebd., S. 194–199.

⁴ „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden, und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstige Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin, der alten und neuen Welt wird.“ (ebd. 208).

⁵ Vgl. Klaus Behrens, *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794–1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik* (Studien zur deutschen Literatur 78), Tübingen 1984, v. a. S. 171–185.

Verwendung des Abendland-Begriffs dann vor allem eine Sache des 20. Jahrhunderts war.⁶ Seither bringt die Rede vom „christlichen Abendland“ drei Inhalte zum Klingen: a) Es handelt sich um eine vergangene oder zu Ende gehende Periode, die es doch wert wäre, wieder erneuert zu werden; b) sie sei echt und entschieden christlich-religiös gewesen; c) durch die westliche Kirche und Kultur habe eine im Übernatürlichen fundierte Einheit geherrscht.

Christliche, mittelalterliche Einheit als Ideal: Für die katholische Geschichtssicht war dieses Modell unmittelbar anschlussfähig. Es prägte die kirchenhistorischen Lehrbücher: „Das Mittelalter als Epoche idealer Christlichkeit und speziell des Katholizismus. Dieser Idealität galt es nachzueifern.“⁷ Das ganzheitlich-religiöse Mittelalterbild war auch anschlussfähig für die nationale deutsche Geschichtsschreibung. Schon für das Spätmittelalter bürgerte sich die Herbstmetapher ein; bunt, schrill, voller Gegensätze, eine Epoche letzter Übersteigerung und einsetzenden Verfalls.⁸ Reformation und Gegenreformation hätten diese Spaltungen nur noch vertieft. Im katholischen Bereich stand die im 20. Jahrhundert einflussreichste Deutung der Reformation durch Joseph Lortz ganz unter diesen Vorzeichen.⁹ Sie prägte nicht nur geschichtsphilosophische Essays¹⁰, sondern auch das langjährige Standardlehrbuch für katholische Kirchengeschichte von Bihlmeyer und Tüchle.¹¹ Es ist also kein Wunder, dass diese Geschichtssicht noch in der Gegenwart nachwirkt.

Es soll hier nicht bestritten werden, dass es einen von der lateinischen Kirche geprägten Kulturraum gegeben hat; auch muss betont werden, dass gerade zu den Zeiten der Hochkonjunktur der Rede vom „christlichen Abendland“ damit auch der Versuch verbunden war, der Politik ein anderes Wertfundament zu geben als reine Machtsteigerung oder Nationalismus. Dennoch ist der seit der Romantik inhaltlich und geschichtsphilosophisch aufgeladene Begriff vom „christlichen Abendland“ voller Anachronismen. An dieser Stelle muss man auf die Tatsache hinweisen, dass zum mittelalterlichen Europa das Judentum und auch der Islam gehört haben¹²; dies

⁶ Vgl. Heinz Hürten, „Der Topos vom christlichen Abendland“, in: *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, hg. von Albrecht Langner, Paderborn 1985, S. 131–154; Vanessa Conze, *Abendland*, in: EGO. Europäische Geschichte Online (<http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/politische-raeume/politische-raumvorstellungen/vanessa-conze-abendland>) (Zugriff 07.05.2016).

⁷ Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, S. 28.

⁸ Vgl. Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 101969.

⁹ Vgl. Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland. I: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung*, Freiburg – Basel – Wien 51962.

¹⁰ Vgl. Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Salzburg 41951; Ders., *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950.

¹¹ Vgl. bereits die Gliederung von Band 2: „Das Hochmittelalter (1073–1294). Blüte des religiös-kirchlichen Lebens und der kirchlichen Kultur. Höchste Machtentfaltung des Papsttums ... Das Spätmittelalter (1294–1517). Niedergang des religiös-kirchlichen Lebens und der Machtstellung des Papsttums. Der Ruf nach Reform. Vorboten der Glaubensspaltung ...“. Karl Bihlmeyer, *Kirchengeschichte. Zweiter Teil: Das Mittelalter*, neubes. von Hermann Tüchle, Paderborn 181968, S. IX f.

¹² Vgl. Michael Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des*

jedenfalls in stärkerem Maße als in der Frühen Neuzeit, als Judenpogrome und Reconquista-Unternehmungen vielfach eine homogenere, beinahe rein christliche Bevölkerung hergestellt hatten.

Allein diese Tatsache verweist aber auf eine noch tiefer liegende strukturelle Gesetzmäßigkeit, die im Folgenden herausgearbeitet werden soll. Homogenität und Einheitlichkeit sind Ideal und Produkt der frühneuzeitlichen Modernisierung. Die Konfessionalisierung der frühen Neuzeit zielte auf ein religiös zutiefst geprägtes, in einer konfessionell einheitlichen Gesellschaft aufgehobenes Individuum. Das Andere, konfessionell Fremde sollte den wahren Gottesdienst nicht behindern dürfen. Die Mittelalterbilder, die diese Form von Uniformität in das Mittelalter selbst zurückverlegen, projizieren also letztlich ein modernes Ideal in eine vergangene Epoche. Differenz, Pluralität, Andersheit prägten vormoderne Religiosität; Vereinheitlichung und Vereindeutigung sind die Ergebnisse der einsetzenden Modernisierung und Rationalisierung. Diese strukturellen Entwicklungen lassen sich (1.) am Prozess der Staatenbildung, (2.) an der denkerischen, theologischen Entwicklung, besonders aber (3.) am Wandel der Religiosität deutlich machen. Das „christliche Abendland“, das in der Neuzeit verloren gegangen zu sein scheint, ist also im Wesentlichen eine Konzeption, die erst die Neuzeit hervorgebracht hat.

1. Die Entstehung des frühmodernen Staates

Das alte Mittelalterbild stützte sich auf die Kaiser-Idee, die eine universale Herrschaft in der Nachfolge des römischen Reiches beanspruchte: Es habe ein Dualismus zwischen Papst und Kaiser geherrscht. Aus dieser Perspektive musste es so aussehen, als ob seit etwa 1300 diese Einheit durch das allmähliche Entstehen der eigenständigen Königreiche, vor allem Frankreichs, geschwächt worden sei. Auch die Fürsten im Heiligen Römischen Reich schienen im Spätmittelalter nunmehr auf Kosten des einen Reichsoberhauptes zu erstarken. Die mittelalterliche Einheit schien sich zersplittert und in viele Herrschaftszentren partikularisiert zu haben.

Diese Sichtweise setzt nun aber ein anachronistisches Bild von mittelalterlicher Herrschaft voraus. Sie verbleibt einseitig auf einer ideengeschichtlichen Ebene. Von territorialer, staatlicher Herrschaft kann für das Mittelalter noch kaum gesprochen werden; eine starke territorialstaatliche Herrschaftskonzeption kann nicht einfach auf die wechselseitigen personalen Treue- und Loyalitätsbeziehungen, die die Herrschaft im Mittelalter begründeten, rückprojiziert werden. Grundsätzlich ist es ein Missverständnis, zu meinen, die Entstehung von größeren, verdichteten Herrschaftszentren sei auf Kosten einer königlichen oder kaiserlichen Zentralgewalt ge-

gangen.¹³ Vielmehr setzte überall ein Prozess der Herrschaftskonzentration und Herrschaftsverdichtung ein, der in der Regel zu Lasten konkurrierender kleinerer Adelsgeschlechter ging und den die Forschung „Territorialisierung“ genannt hat.¹⁴ In diesem Prozess suchten Herrschaftsträger ihre Rechte systematischer zu sammeln und zu verdichten: konkurrierende Ansprüche sollten ausgeschaltet werden; neue, effektivere Formen der Verwaltung, der Besteuerung und des Gerichtswesens wurden ausgebaut. Durch Kauf, Erbfall oder mit Gewalt sollten andere Rechtsträger ausgeschaltet werden. Ziel war es, möglichst auf einem zusammenhängenden Gebiet ein Gewaltenmonopol zu erreichen, so dass ein „geschlossenes Territorium“ entstand.¹⁵ Dieser Prozess, der zum frühneuzeitlichen Flächen- und Behördenstaat führte, ging aber nun eben nicht auf Kosten einer einheitlichen starken Zentralgewalt, sondern war ein Konzentrationsprozess, der auf Kosten kleinerer Herrschaftsträger ging. Diese starben vielfach aus, wurden verdrängt oder in Abhängigkeit gezwungen.¹⁶ Ein wichtiges Element für den Aufbau der Landesherrschaft war der Erwerb von Klostervogteien. Klöster waren wichtige Grundherren; auch da, wo die Stifterfamilien den Konventen eine freie Abtwahl zugestanden hatten, kam ihnen als Vogt dennoch eine wichtige Aufsichtsfunktion über den klösterlichen Besitz zu; diese Rechte konnten ebenfalls vererbt oder verkauft werden.¹⁷ Für das Spätmittelalter lässt sich zeigen, wie die entstehenden Flächenstaaten zahlreiche dieser Vogteien als Grundlage ihrer territorialen Herrschaft gesammelt haben.

Bereits aus diesem Umstand wird klar, dass auch nicht davon die Rede sein kann, dass die entstehenden Staaten mit ihren Gerichten und ihren Steuern in eine bisherige autonome kirchliche Rechtssphäre eingegriffen hätten. Die Wirklichkeit

¹³ „Jene Territorien, die sich durch Glück und Geschick im Laufe der Entwicklung aus den anderen Machtkomplexen herausheben konnten ... mußten eine möglichst große Zahl solcher Vogteien in ihre Hand bekommen. Sie wurden, mit wenigen Ausnahmen, den Klöstern nicht aufgedrängt, sondern den bisherigen Vogtdynastien durch Heirat, Erbschaft, Verkauf, Tausch oder Gewalttätigkeit abgenommen. Dies war keine Kirchenpolitik, wenn wir darunter die Ordnung der Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt verstehen. Es war reine Territorialpolitik. Eine ‚Zunahme‘ der staatlichen Befugnisse über die Kirche könnten wir dann konstatieren, wenn mit der Übernahme auch die Ansprüche zugenommen hätten. Wer die Rechtsstellung kennt, die einem Haus- oder Dynastenkloster im Mittelalter unter der Vogtei der Stifterfamilie zukam, wird dies nicht behaupten“. Rudolf Reinhardt, „Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat“, in: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967*, München – Freiburg 1967, S. 155–178, hier 167.

¹⁴ Vgl. Klaus Unterburger, *Das bayerische Konkordat von 1583. Die Neuordnung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Bedeutung für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt* (Münchener Kirchenhistorische Studien 10), Stuttgart 2006, S. 100–102.

¹⁵ Vgl. Ernst Schubert, *Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 35), München 1996, S. 1–49; Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2000, S. 125–209.

¹⁶ Vgl. Reinhardt, „Bemerkungen“ (wie Anm. 13), S. 167.

¹⁷ Vgl. Dieter Stievermann, *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989, S. 26.

seit dem Frühmittelalter war durch ein Patronatswesen geprägt, das sich in der Praxis oft nur unwesentlich vom Eigenkirchenwesen unterschied. Die Stifterfamilien übten so Kontrolle und Vollmachten über Klöster und andere kirchliche Benefizien aus. Der Anspruch der Kirche seit der Gregorianischen Reform, welche die Laieninvestitur verboten hatte und eine Gerichts- und Steuerimmunität für geistliche Personen und Sachen forderte, bestand vielfach nur in der Theorie. Zwar gingen im Spätmittelalter auch in dieser Beziehung viele kleinere Herrschaftsträger in größeren auf, die ihre Rechte systematisierten und nun auch flächendeckende Steuern einführen wollten. Dies heißt aber noch nicht, dass die Abhängigkeit von vorherigen kleineren Inhabern der Patronats- und Vogteirechte in der Praxis nicht weniger drückend gewesen wäre.¹⁸ In gewisser Weise parallel dazu suchten auch die Städte und kleineren Gemeinwesen die Patronats- und Aufsichtsrechte über die Kirche auf ihrem Gebiet zu konzentrieren, ein Prozess, der in der Forschung als „Kommunalisierung“ bezeichnet wird und hinter dem fiskalische Interessen ebenso standen wie Frömmigkeit und christliche Heilsverantwortung.¹⁹

In unserem Zusammenhang ist es entscheidend, dass diese Entwicklungen um 1500, am Vorabend der Reformation, bereits weit vorangeschritten waren. Es ist nicht so, dass erst die Reformation die Kirche dem „landesherrlichen Kirchenregiment“ ausgeliefert hätte. Vielmehr konnte die Forschung zu zahlreichen deutschen Flächenstaaten zeigen, dass bereits Ende des 15. Jahrhunderts die Kirchenhoheit ein wesentlicher Bestandteil der Landeshoheit gewesen ist.²⁰ So kam den Landesherren, aber auch dem Rat in den Reichsstädten, vielfach die Entscheidung zu, welches Bekenntnis im Territorium gelten sollte. Dabei standen die katholischen Landesherren mit ihrer Aufsicht über die Kirche dem Kirchenregiment ihrer evangelischen Standesgenossen kaum nach, auch wenn man die Klöster nicht nur als Einheiten der Grundherrschaft, sondern auch als geistliche Konvente bestehen ließ. Es gilt somit: Nicht die Glaubensspaltung hat die Pluralität von Landesherrschaften auf dem Reichsgebiet hervorgebracht, sondern die territorialen Herrscher entschieden sich für das Bekenntnis. Es ist nicht so, als ob es im Mittelalter bereits eine potente, alles durchdringende Zentralgewalt gegeben hätte, sondern diese entstanden erst im Prozess der Territorialisierung als moderne bürokratische Flächenstaaten, im Reich vor allem auf der Ebene der Herzöge und Fürsten, in Frankreich eher als zentrale Königsgewalt. Der Prozess ging also von der Vielheit und der lokalen Ebene zum Einheitsstaat und nicht umgekehrt. Dieser Umstand hatte aber auch auf der Ebene von Religiosität und Frömmigkeit erhebliche Konsequenzen.

¹⁸ Vgl. Unterburger, *Konkordat* (wie Anm. 14) S. 101 f.

¹⁹ Vgl. Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180), Gütersloh 1962; Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987.

²⁰ Vgl. Helmut Rankl, *Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378–1516)* (Miscellanea Bavarica Monacensia 34), München 1971; Stievermann, *Landesherrschaft* (wie Anm. 17); Christoph Volkmar, *Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georg von Sachsens (1488–1525)* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 41), Tübingen 2008.

2. Theologischer Disput und normative Orthodoxie

Wechselt man von der institutionellen, machtpolitischen Ebene zu derjenigen der Theorie und Kognition, so lassen sich dort ähnliche Prozesse ausmachen. Die Theologie als Wissenschaft ist zu einem großen Teil Ergebnis des Bemühens der *magistri* seit dem 12. Jahrhundert, die durch Boethius und Aristoteles geprägte Logik und Sprachphilosophie auf die Rede von den christlichen Glaubensgeheimnissen anzuwenden.²¹ Die neuere Forschung hat gezeigt, dass gerade die scheinbar paradoxe Komplexheit der Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Eucharistie Stimulus war für die Ausbildung einer Theologie als strenger *scientia*, aber auch für den Disput über die Logik und deren Weiterentwicklung.²² So erfuhr die Theologie im 12. und 13. Jahrhundert einen enormen Professionalisierungsschub, der durch die Ausbildung der mittelalterlichen Universitäten schließlich institutionalisiert und abgesichert wurde.²³ Das allmähliche Bekanntwerden des Gesamtwerkes des Aristoteles war dann Maßstab, aber auch eine enorme inhaltliche Herausforderung für die mittelalterliche universitäre Theologie.

Die scholastische Theologie an den Universitäten war dabei allerdings alles andere als uniform. Vielmehr bildete sich eine Pluralität von theologischen Schulen aus, die den Fortgang der Theologie in den nächsten Jahrhunderten bestimmten. Für die Theologie bestanden bedeutende Freiräume. Für die Formation von Schulrichtungen wurde das Jahr 1277 wichtig, als Thomas von Aquin und seine Aristoteles-Rezeption unter Häresieverdacht gerieten, was eine Solidarisierung im Dominikanerorden zur Folge hatte. Nicht alle dominikanischen Gelehrten folgten.²⁴ Dennoch sind die Verteidigungsschriften zugunsten des Aquinaten ein Zeichen des „Selbstbewußtsein[s] einer sich bildenden Schule“.²⁵ Franziskaner wie Wilhelm de la Mare (gest. um 1290) kritisierten Thomas.²⁶ Im 14. Jahrhundert wirkte Johannes Duns Scotus (ca. 1266–1308) schulbildend für viele Franziskaner, der in Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent (vor 1240–1293) eine eigene Konzeption der

²¹ Vgl. Alain De Libera, „Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozeß des Mittelalters“, in: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, hg. von Kurt Flasch / Udo Reinhold Jeck, München 1997, S. 110–122, hier 113.

²² „Es ist an der Zeit, die Mythen der Geschichtsschreibung endlich zu vergessen: Das Mittelalter ist nicht die Epoche eines massiven Gegensatzes von Glaube und Vernunft; es ist vielmehr ein Zeitalter der extremen Rationalisierung der christlichen Kultur. Durch den Kontakt mit der Logik erneuert sich die Theologie, und im Kontakt mit theologischen Problemen wird die Logik weiterentwickelt. Das Mittelalter ist die Epoche der fruchtbaren Begegnung von logischer Rationalität und theologischer Sinnsuche.“ (ebd., S. 111).

²³ Vgl. Volker Leppin, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), Leipzig 2007, S. 54–57, 81–100.

²⁴ Vgl. Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, aus dem Franz. übers. von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischli / Ruedi Imbach, Freiburg – Basel – Wien 1995, S. 322–329.

²⁵ Ebd., S. 320.

²⁶ Vgl. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, S. 159–163.

Theologie als praktischer Wissenschaft entworfen hatte.²⁷ Die Theologie des 14. Jahrhunderts bekannte sich vielfach zur *via moderna*, die sich um sprachliche Präzision bemühte und gegen den „aristotelischen Nezessitarismus“ die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung betonte.²⁸ Neben Duns Scotus kann hier sein franziskanischer Ordensmitbruder Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1347) angeführt werden. Ockham beschränkte die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis weitgehend auf den kreatürlichen Bereich, um einen Raum für die Theologie als Glaubenswissenschaft zu ermöglichen.²⁹ Andere Universitätsfakultäten hielten an der *via antiqua* fest.³⁰ Zwischen den Schulen strittig waren dabei nicht scholastische Spitzfindigkeiten; vielmehr konkurrierten jeweils ganz spezifische Konzeptionen des Verhältnisses von Vernunft und Glaube und damit vom Wesen und der Methode der Theologie. Uneinigkeit herrschte insbesondere hinsichtlich der Möglichkeit und Reichweite der Gotteserkenntnis sowie der anthropologischen Bestimmung des Menschen.

Noch im Spätmittelalter waren wesentliche Glaubenslehren der heutigen katholischen Kirche Gegenstand freier Schuldebatten. Musterbeispiel ist etwa die *nova opinio* der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“.³¹ Ähnliches gilt aber auch für die Sakramentenlehre, die Lehre vom Purgatorium, die Lehre vom Ablass und für fast alle ekklesiologische Fragen. Einige dieser Fragen suchten Unionskonzilien mit den Kirchen des Ostens schließlich im westlichen Sinn festzuschreiben; doch blieb deren Status schon deshalb prekär, da viele dieser Kirchenunionen keinen längerfristigen Bestand hatten. Vor allem die Lehre von der Kirche wurde überhaupt erst am Ende des Mittelalters zu einer theologischen Domäne, die nicht mehr länger allein den Kanonisten überlassen werden sollte.³² Die Gegensätze zwischen konziliaristischen und papalistischen Positionen indizieren auch hier die Spannweite des damals Vertretenen.

Im Mittelalter bürgerte sich die Unterscheidung zwischen einem pastoralen Lehramt der Päpste und Bischöfe und einem theologischen Lehramt ein; letzterem

²⁷ Vgl. ebd., S. 197–201; Giovanni Lauriola, „Historischer Abriss des Scotismus“, in: *Duns-Scotus-Lesebuch*, hg. von Herbert Schneider / Marianne Schlosser / Paul Zahner (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 26), Mönchengladbach 2008, S. 94–105.

²⁸ Vgl. Leppin, *Theologie* (wie Anm. 23), S. 133–136, 160–164.

²⁹ Vgl. Volker Leppin, *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), Göttingen 1995.

³⁰ Vgl. Leinsle, *Einführung* (wie Anm. 26), S. 175–181, 208–212.

³¹ Ulrich Horst, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F. 34), Paderborn u. a. 1987; Ders., *Dogma und Theologie: Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N.F. 16), Berlin 2009.

³² Vgl. Ulrich Horst, *Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. NF 19), Berlin 2012, S. 25.

kam es zu, den Glauben zu durchdenken, zu begründen und gegen Angriffe zu verteidigen.³³ Hierin und besonders bei der Wahl der Methoden und Argumente waren die Theologen frei; die theologischen Fakultäten übten auch eine eigene Zensur-tätigkeit bis weit in die Neuzeit aus. Was die endgültige Definition von Glaubenslehren anging, so kam den Konzilien die entscheidende Stellung zu, zudem auch dem Papst, dem die meisten Theologen den Jurisdiktionsprimat über die Kirche zusprachen. Dennoch nahm die mittelalterliche Kanonistik ein Notstandsrecht auch gegen päpstliche und konziliare Entscheidungen an: Zwar galt der Satz, dass der Papst von niemandem gerichtet werde, aber nur mit dem Zusatz *nisi deprehendatur a fide devius*.³⁴ Das Mittelalter rechnete mit der Möglichkeit eines häretischen Paps-tes, wobei der Begriff von Häresie weit gefasst wurde und auch Fälle von Schisma, Reformunwilligkeiten und anderem schwer kirchenschädigendem Verhalten einschloss. Umgekehrt stand für das Mittelalter fest, dass ein ökumenisches Konzil letztverbindlich den Glauben lehren könne. Doch auch hier eröffnete die Unsicherheit aller Faktizität Spielräume für ein Notstandsrecht: War die konkrete Konzils-entscheidung wirklich die eines ökumenischen Konzils oder handelte es sich dabei viel mehr um ein *conciliabulum*, ein *latrocinium*? Schon die Kriterien, wann ein Konzil ökumenisch ist, waren nicht unumstritten; vor allem aber ermöglichte die Unsicherheit, ob diese Kriterien faktisch auch wirklich erfüllt waren, Raum, seinem Gewissen zu folgen und bei aller prinzipiellen Bejahung eines ökumenischen Konzils an konkreten Entscheidungen zu zweifeln.³⁵

So kannte die mittelalterliche Theologie inhaltlich und in der Frage der Verbindlichkeit der entscheidenden Instanzen größere Freiheitsspielräume als die Neuzeit. Die Kontroversen um Jan Hus (ca. 1369–1415), zwischen Konziliarismus und Papalismus und nicht zuletzt die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts hatten als Reaktion ein verstärktes Sicherheitsstreben zur Folge, dem vor allem der neu entstehende Traktat „Ekklesiologie“ Rechnung tragen sollte.³⁶ Kontroverse Fragen sollten eindeutig und verbindlich entschieden werden; Entscheidungen von Papst und Konzil sollten Sicherheit generieren. Die Berufung auf ein Notstandsrecht sollte sukzessive eliminiert werden. So kann es auch nicht verwundern, dass der Streit um Martin Luther und die Wittenberger Theologie als Theologendisput begann, dann aber zur Kirchenspaltung führte. Luther wandte sich als Augustiner gegen die Ablassverkündigung des Dominikaners Johann Tetzel (um 1460–1519). Die wohl wichtigsten Protagonisten des römischen Prozesses gegen Luther waren dann erneut

³³ Vgl. Klaus Unterburger, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg – Basel – Wien 2010, S. 107–111.

³⁴ Vgl. Thomas Prügl, „Der häretische Papst und seine Immunität im Mittelalter“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), S. 197–215.

³⁵ Vgl. Remigius Bäumer, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 100), Münster 1971.

³⁶ Vgl. Yves Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III/3d), Freiburg – Basel – Wien 1971, S. 1–39.

Dominikaner, Sylvester Prierias (1456–1523) und Thomas de Vio Cajetan (1469–1534). Deshalb konnte Luther in seinem Prozess den Versuch der thomistischen Schulrichtung sehen, eine konkurrierende theologische Richtung mittels der Zensur auszuschalten.³⁷ Dahinter steckte mehr als die Rivalität zweier Orden. Luthers Theologie war getragen von einer spätmittelalterlichen Orientierung an Augustinus (354–430) als dem Lehrer der Gnade: Eigene Werke können uns nicht gerecht machen; es ist allein die Gerechtigkeit Christi, auf die wir vertrauen können und damit allein die Gnade. Er kämpfte für Augustinus und gegen den Einfluss des Aristoteles auf die Theologie: Nicht durch gute Werke bekomme man die Tugend als *habitus* und werde so ein guter Mensch; der in sich verkrümmte Mensch könne gar keine wahrhaft guten Werke vollbringen.³⁸ Vielmehr müsse man erst gut, gerechtfertigt sein, um gut handeln zu können. Die Dominikaner sah Luther als Thomisten und damit als Aristoteliker und Gegner. Umgekehrt waren die meisten Dominikaner und ganz besonders diejenigen, die an seinem Prozess maßgeblich mitwirkten, Anhänger des papalen Standpunktes, die den Konziliarismus und die „böhmische Häresie“ des Jan Hus bekämpften; sie sahen Luther durch diese Brille.³⁹ Was in Wittenberg also vor allem als Theologie- und Universitätsreform begann⁴⁰, entwickelte sich zunehmend zur Glaubenspaltung; Luther wurde exkommuniziert; dieser sah im Papsttum seit dem Mittelalter institutionell den Antichrist, also eine Macht, die strukturell darauf angelegt war, den Menschen Werkgerechtigkeit und Leistungsdanken zu imprägnieren, um sich durch Ablassgelder und Gebühren zu finanzieren.

Dass es aber wirklich zu einer Kirchenspaltung kam und nicht zur Reform der einen Kirche, war dennoch ein längerer Prozess. Am Kaiserhof war man lange Zeit – so auch noch Kaiser Maximilian II. (1564–1576) – überzeugt, auf dem Wege von Religionsgesprächen und disziplinarischen Reformen die Einheit bewahren zu können⁴¹; auch die *Confessio Augustana* erklärte ja den wohlverstandenen katholischen

³⁷ Vgl. Martin Luther, *Resolutiones disputationum de indulge[n]tiarum virtute* [1518]: „Etiam si Papa cum magna parte Ecclesiae sic vel sic sentiret nec etiam erraret, adhuc non est peccatum aut haeresis, contrarium sentire, praesertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per Concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum. Quod, ne multis agam, illo unico probatur, quod Ecclesia Romana etiam cum Concilio universali Basiliensi ac tota ferme Ecclesia sentit, B. Virginem sine peccato conceptam, Et tamen, quia altera pars non est reprobata, non sunt haeretici qui contrarium sapiunt“ (Weimarer Ausgabe, Bd. 1, S. 530–628, hier 583_{5–12}).

³⁸ Vgl. Klaus Unterburger, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubenspaltung 74), Münster 2015, S. 78–82.

³⁹ Vgl. ebd., S. 109–119; Anselm Schubert, „Libertas Disputandi. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), S. 411–442.

⁴⁰ Vgl. Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation*, Tübingen 1928; Jens-Martin Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 187), Mainz 2002.

⁴¹ Vgl. Jochen Birkenmeyer, *Via regia. Religiöse Haltung und Konfessionspolitik Kaiser Maximilian II. (1527–1576)*, Berlin 2008.

Glauben zu lehren.⁴² Die Bekenntnisse, die im 16. Jahrhundert aufgestellt wurden, sollten teilweise auch Brücken schlagen. Vorherrschend wurde aber der Aspekt der Identitätsvergewisserung und damit der Abgrenzung. Zahlreiche Katechismen wurden verfasst, die Ausbildung der Seelsorger sukzessive akademisiert. Ergebnis war einerseits eine forcierte Internalisierung einer christlichen Identität, auf der anderen Seite aber der konfessionellen Differenz. In einem längeren Prozess waren einander sich exkludierende Konfessionen entstanden.

3. Glaubenspraxis und christliche Eindeutigkeit

Kann als Resultat der bisherigen Ausführungen festgehalten werden, dass ein starker Einheitsbegriff mit Blick auf den mittelalterlichen Staat und die christliche Theologie eine Rückprojektion neuzeitlicher Vorstellungen auf die mittelalterliche Welt ist, so bleibt die christliche Glaubenspraxis: Die früh- und hochmittelalterliche Mission hat Europa zu einem christlichen Kontinent gemacht.⁴³ Mag damit also kein starker Einheitsstaat verbunden gewesen sein und mag die christliche Theologie noch viel pluraler als in späteren Zeiten Position bezogen haben, so könnte man doch immerhin sagen, dass es sich um relativ geschlossen christliche, katholische oder orthodoxe, Gesellschaften gehandelt hat. Doch auch hier hat die jüngere Forschung andere Akzente gesetzt: „Christliches Mittelalter – diese Überschrift führt nur dann nicht in die Irre, wenn man aus ihr nicht eine Verwurzelung christlicher Glaubenslehren in den Köpfen der meisten Menschen ableitet. Eine solche Verwurzelung hätte einen systematisch ausgebildeten Pfarrklerus vorausgesetzt – den aber hat erst die Reformation bzw. in der katholischen Kirche die Gegenreformation geschaffen“, so der Göttinger Mediävist Hartmut Boockmann.⁴⁴ Die Vorstellungs- und Glaubenswelten der Bevölkerung im Mittelalter zu erfassen ist dabei quellenmäßig ein schwieriges Unterfangen. Schriftliche Quellen sind ja nur von einer gebildeten Schicht der Gelehrten verfasst worden; ihre Sichtweise kann nicht einfach auf die illiterate Mehrheit der Bevölkerung übertragen werden. Selbst wenn die Schriftquellen in seltenen Fällen einmal diese Gruppe in den Blick nehmen, so sind deren Vorstellungswelten immer von gelehrten Schreibern gedeutet und damit tendenziell deren christlich-orthodoxer Weltsicht angeglichen.

Als der am meisten Erfolg versprechende Weg, an populäre, nicht unbedingt orthodoxe, Glaubenswelten der illiteraten Schicht in der Vormoderne heran zu kommen, hat sich dabei die Analyse von Inquisitionsakten und Gerichtsprotokollen

⁴² Vgl. Vinzenz Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und der Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abt. Abendländische Religionsgeschichte 60), Wiesbaden 1970.

⁴³ Vgl. Lutz Padberg, *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006.

⁴⁴ Vgl. Hartmut Boockmann, *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*, München ⁸2007, S. 118.

etabliert. Natürlich waren auch dort die Schreiber Gebildete und Agenten einer rechtgläubigen Obrigkeit. Doch war es gerade das Ziel, abweichendes Verhalten und heterodoxe Glaubenswelten zu dokumentieren und festzuhalten. Auch hier stellt sich das Problem, ob die Deutungen, die die Gerichte diesen gaben, jene Sinnzuschreibungen waren, die die Befragten selbst mit dem Gesagten verbanden. Immerhin eröffnen sich aber von hier aus Zugänge zu populären Vorstellungswelten und Praktiken, die in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung und Theologie selbst keine Rolle spielten.

Eine der Pioniere dieser Forschungsrichtung, die sich auf die Vorstellungswelten und Selbstzuschreibungen der Opfer der Inquisitionsprozesse konzentrierten, ist Carlo Ginzburg gewesen. Er konnte zeigen, wie im Friaul noch im 17. Jahrhundert in der ländlichen Vorstellungswelt alte magische Praktiken, Vorstellungen von Hexerei und dem notwendigen nächtlichen Kampf gegen den Teufel und zahlreiche agrarisch-kultische Praktiken Realität waren und sich mit der katholischen gottesdienstlichen Praxis synkretistisch mischten.⁴⁵ Andere Studien arbeiteten heraus, wie sehr die Frömmigkeit in Süditalien zur selben Zeit noch von agrarisch-magischen Vorstellungswelten durchdrungen gewesen ist.⁴⁶ Die Hexenverfolgungen in Europa haben bereits eine lange Forschungsgeschichte. Hier führte vor allem die anfänglich als merkwürdig empfundene Tatsache, dass es vielfach weniger das Interesse der Obrigkeiten, sondern der Druck der Bevölkerung war, der zu Verfolgungswellen führte, dazu, sich mit den Vorstellungswelten der Opfer und Täter genauer zu beschäftigen. Ethnologische Forschungen zeigten eine relative Konstanz der Motive und Vorstellungskomplexe in ganz unterschiedlichen Kulturen und Zeiten, so dass von einer „anthropologischen Konstante“ gesprochen werden kann, die freilich nicht überall und in gleicher Weise und auf jeder Kulturstufe anzutreffen ist.⁴⁷ Der gemeinsame Nenner solcher Vorstellungen und Praktiken ist ein magisches Weltbild. Durch magische Praktiken konnte das Übernatürliche rituell beeinflusst werden, so dass als intendierte Folge irdische Vorteile oder Schaden bewirkt werden konnten.⁴⁸ Hier war also faktisch ein Weg zu aktivem Handeln eröffnet. Die Forschung konnte weiter zeigen, dass die Strafverfolgung die Ausnahme, die Koexistenz die Regel war, die vormodernen Gesellschaften also die Magie selbst regulierten; Schadenszauber wurde also dabei mit Gegenzauber und Abwehrmagie in Bann gehalten.⁴⁹

Während vorchristliche Gesellschaften in der Regel zwischen guter und schlechter Magie unterscheiden, bedeutete Christianisierung, dass magische Praktiken von

⁴⁵ Vgl. Carlo Ginzburg, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1980. – Die italienische Erstausgabe erschien 1966.

⁴⁶ Vgl. Gabriele De Rosa, *Vescovi, popolo e magia del Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Neapel 1971.

⁴⁷ Vgl. Wolfgang Behringer, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, München 2002, S. 7–11.

⁴⁸ Vgl. Christoph Daxelmüller, *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie*, München 1993.

⁴⁹ Vgl. Behringer, *Hexen* (wie Anm. 47), S. 27.

der Kirche grundsätzlich als schlecht abgelehnt werden; bis zum Hochmittelalter lehnten christliche Gelehrte die Wirksamkeit von Zauberei ab, werteten aber den Versuch dazu als Sünde, die einer Bußstrafe bedürfe. Gleichzeitig bot die Kirche aber eine Fülle von Riten, Weihen, Segensformeln, Prozessionen und Sakramentalien an, die zumindest synkretistisch-magisch uminterpretiert werden konnten. Subjektiv stand die Magie nicht im Widerspruch zur Kirche.⁵⁰ Magische Vorstellungswelten wurden also integriert und christianisiert, zugleich lebte uralte vorchristliche Religiosität im Christentum fort.

Christianisierung im Mittelalter bedeutete also zunächst einmal das Verschmelzen des Christentums mit einer archaischen Kultur und Religiosität; das Christentum wurde formal übernommen, integrierte aber eine urtümlich-einfache Religiosität, die durch die Betonung von Ritus und ritueller Reinheit, magischer Beeinflussbarkeit des Übernatürlichen, dem prinzipiellen Funktionieren eines *do-ut-des*-Prinzips und der Notwendigkeit sühnender materieller Opfer geprägt war.⁵¹

Diese allgemeine Charakteristik prägte das europäische christliche Mittelalter und bildet die Voraussetzung für Prozesse der Individualisierung, Ethisierung, Intellektualisierung und Verinnerlichung christlicher Religiosität, vor allem in den Klöstern und in den Städten im Hoch- und Spätmittelalter.⁵² Dieser Synkretismus hatte die nichtintendierte Nebenfolge, dass viele Handlungen und Verhaltensweisen, die in der Neuzeit eindeutig-christliche Identitätsmarker wurden, noch mehrdeutig (*ambiguus*) konnotiert waren.

Für ein Verständnis vormoderner islamischer Gesellschaften hat Thomas Bauer von der Psychologie den Begriff der „Ambiguitätstoleranz“ übernommen.⁵³ „Kulturelle Ambiguität [...] durchtränkt unseren gesamten Alltag, wenn auch nicht immer mit der gleichen Komplexität. Sprache, Gesten und Zeichen lassen Eindeutigkeit vermissen, Handlungen müssen interpretiert, Normen ausgelegt werden, einander widersprechende Werte müssen miteinander versöhnt oder unversöhnt nebeneinander toleriert werden.“⁵⁴ Die bei Bauer konstatierte konfliktfreie Koexistenz scheinbar nicht kompatibler Theorien, Sinnzuschreibungen und Verhaltensweisen hat in ihrer konkreten Ausprägung sicher islamisch-arabische Eigenheiten. Erst durch die Begegnung mit dem kolonialen Westen wurden dessen Streben nach Eindeutigkeit übernommen und in die dortige Kultur implementiert.⁵⁵

Alles spricht dafür, dass analog auch die christlich geprägte Kultur des Mittelalters uneindeutige Sinnebenen in sich integrierte, die erst durch das in der Frühen Neuzeit einsetzende Streben nach Einheit, Ordnung und Eindeutigkeit sukzessive zurückgedrängt wurden. Dass sich auch an die christliche Religion vielfältige Bedürfnisse und Sinnebenen anlagerten ist ebenso klar wie die Tatsache, dass keine

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 26.

⁵¹ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 1–44.

⁵² Vgl. ebd., S. 44–88.

⁵³ Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

⁵⁴ Ebd., S. 17.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 376–405.

Instanz die Mittel besaß, disziplinierend umfassende Einheits- und Eindeutigkeits-Purismen systematisch durchzusetzen.

4. Konfessionsbildung und Konfessionalisierung

Das christliche mittelalterliche Europa hat – jedenfalls wenn man die seit der Romantik damit gefassten Bedeutungsinhalte damit verbindet – so nicht existiert, zu sehr war das Christentum durchdrungen von archaisch-vorchristlichen Vorstellungsformen und Vorstellungspraktiken, zu uneindeutig und offen die theologische Diskussion, zu wenig ausgebildet die Staaten und staatlichen Institutionen, die Einheit erst schaffen und dann garantieren konnten. Dies ändert sich seit dem Spätmittelalter in einem Prozess, in dem auch die Reformation bzw. die Glaubensspaltung zu verorten ist. Paradox kann man also formulieren: Gerade zu der Zeit, als eine klar normierte christliche Theologie mit Hilfe des frühmodernen Staates erstmals daran ging, Denken und Verhalten der Untertanen umfassend zu normieren, zerfiel die lateinische Christenheit in drei sich gegenseitig bekämpfende Konfessionen.

Die Reformation knüpfte beim Heilsverlangen einer christlichen Elite an, die nach Heilsgewissheit und authentischem Christsein strebte. Prediger insbesondere aus den Mendikantenorden hatten vor allem in den Städten und an den Fürstenhöfen eine christliche Schicht geschaffen, die vielfach zum wichtigsten Träger des reformatorischen Gedankenguts wurde. Den Boden hatte eine massive Unzufriedenheit mit dem Klerus bereitet, der den gesteigerten Ansprüchen vielfach nicht mehr genügen konnte und als geldgierig, ungebildet und im Widerspruch zu den eigenen Standesnormen lebend galt.⁵⁶ Die Wurzel des Übels wurde dabei meist im Papsttum ausgemacht, das mit dem Jurisdiktionsprimat ein umfassendes Stellenbesetzungs- und Finanzsystem ausbaute, dessen Einnahmen wiederum benötigt wurden, um den Primat praktisch tatsächlich ausüben zu können.⁵⁷ Die tatsächliche konfessionelle Ausrichtung einer Stadt oder eines Territoriums war dann jeweils in hohem Maße von außenpolitischen Loyalitäten oder Gegnerschaften mit motiviert. Jedenfalls bereiteten die allmähliche Ausbildung des frühmodernen Staates sowie das Streben einer christlichen Elite nach einem normierten wahrhaft christlichen Gemeinwesen und nach Heilswissen und Heilssicherheit die reformatorische Neuorientierung vor. Umgekehrt verstärkten sowohl das Luthertum wie der reformierte

⁵⁶ Vgl. Unterburger, *Konkordat* (wie Anm. 14), S. 110–132; Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987; Ders., „Antiklerikalismus und Reformation. Ein sozialgeschichtliches Erklärungsmodell“, in: Ders., *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1995, S. 7–20.

⁵⁷ Vgl. Klaus Unterburger, „Reform der ganzen Kirche“. Konturen, Ursachen und Wirkungen einer Leitidee und Zwangsvorstellung im Spätmittelalter“, in: Andreas Merkt / Günther Wassilowsky / Gregor Wurst (Hg.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven* (Quaestiones Disputatae 260), Freiburg – Basel – Wien 2014, S. 109–137.

Protestantismus diese Tendenzen. Doch auch die katholisch gebliebenen Gebiete waren von ähnlichen Modernisierungsprozessen geprägt; auch hier verstärkte die Konfession diese Prozesse, auch wenn gerade der katholische Bereich tendenziell wohl noch länger durch Vollzugsdefizite geprägt gewesen ist.⁵⁸

Auf allen drei bisher analysierten Ebenen, der Herausbildung des frühmodernen Staates, distinkter und bestimmter theologischer Orthodoxien und einer christlich normierten und disziplinierten, vereinheitlichten Untertanenschaft kam es seit dem Spätmittelalter also zu Umbruchsprozessen, die die Forschung unter dem Theorem der „Konfessionalisierung“ analysiert und diskutiert hat. Bei allen berechtigten Einwänden – etwa was die Diskrepanz von Norm und Vollzug betrifft – kann als Kern des Paradigmas doch festgehalten werden, dass die sich immer mehr voneinander abgrenzenden Konfessionen einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung des modernen Staates und einer diesem korrespondierenden sozialdisziplinierten christlichen Bevölkerung geleistet haben.⁵⁹

Wichtige Akteure der Konfessionalisierung sind demnach die frühneuzeitlichen Staaten gewesen; dass sich die Herrscher für den rechten Kult der Untertanen verantwortlich fühlten, entsprach dabei durchaus dem Herkommen. Modernisiert hat sich aber die Staats- und Behördenstruktur. Moderne Zentralbehörden entstanden; zudem wurde das Territorium immer dichter mit einem Netz an Mittel- und Unterbehörden durchdrungen. Für den religiösen Bereich wurden nicht nur im Protestantismus mit den Konsistorien eigene staatliche Leitungsinstanzen geschaffen; im katholischen Bereich sollten die „geistlichen Räte“ teilweise analoge Funktionen wahrnehmen, auch wenn hier der Dualismus zum Episkopat nicht eliminiert wurde.⁶⁰ Das sich modernisierende Besteuerungswesen erfasste auch die Kirchen und Klöster. Im evangelischen Bereich wurde deren Vermögensmasse in der Regel für andere „fromme Zwecke“ wie Schule, Seelsorge oder Armenfürsorge verwendet; bei den Katholiken sollten die Prälatenorden mit ihrem Grundbesitz an der Finanzierung der Staatsaufgaben beteiligt werden. Wichtig wurde, dass die frühneuzeitlichen Staaten zahlreiche Universitäten und höhere Lehranstalten gründeten, nicht zuletzt, um Positionen in der Staatsverwaltung und der Kirche besetzen zu können.⁶¹ Katholischerseits spielten bischöfliche Priesterseminare für die Hebung der Klerikerausbildung kaum eine Rolle; wichtig wurden hingegen die Jesuitenkollegien, die meist staatlich fundiert wurden.⁶²

⁵⁸ Vgl. Walter Hartinger, „Konfessionalisierung des Alltags in Bayern unter Maximilian I.“, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 65 (2002), S. 123–165; Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bände, Freiburg – Basel – Wien 2006.

⁵⁹ „Die wichtigste und im wesentlichen unbestrittene Grundtatsache der Konfessionalisierung ist ihre enge Verflechtung mit dem Territorialstaat, sowohl formal und räumlich als auch inhaltlich-funktional.“: Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12), München 1992, S. 86.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 14–21, 30–41, 48–53.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 23f., 43f., 54.

⁶² Vgl. Otto Krammer, *Bildungswesen und Gegenreformation. Die Hohen Schulen der Jesuiten im katholischen Teil Deutschlands vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Würzburg 1988.

Auf theologischer Ebene setzte sich das Modell des exklusiven Konfessionsstaates in den allermeisten Fällen durch. Zahlreiche Bekenntnisschriften wurden auf evangelischer Seite als Lehrgrundlage entwickelt; katholischerseits definierte das Konzil von Trient (1545–1563) viele Glaubenslehren in antiprottestantischer Frontstellung neu. Christliche Identität wurde so umfassender theologisch festgelegt und spezifischer abgegrenzt; Katechismen und andere Formen von Vermittlung führten zu einer allmählichen konfessionellen Imprägnierung des Bewusstseins der Bevölkerung, entsprachen aber dabei durchaus auch einem Bedürfnis „von unten“. Durch Mandate versuchte der obrigkeitliche Staat umfassend das religiöse und damit auch das sittliche Verhalten der Untertanen zu normieren und zu kontrollieren. Die Visitation war ein wichtiges Mittel zur Disziplinierung vor allem der Geistlichkeit, mittelbar aber damit auch der Laien.⁶³ Ein besonderes Augenmerk wurde hier auch auf den Kampf gegen Aberglauben gelegt; kein Zufall ist es, dass nunmehr – und eben nicht schon im Mittelalter, wie oft unterstellt – die Hexenprozesse vielerorts ihren Höhepunkt erreichten. Aus Synkretismus sollte christliche Eindeutigkeit werden. Natürlich wird man jeweils mit längerfristigen Prozessen und auch mit Vollzugsdefiziten zu rechnen haben, aber allmählich bildete sich ein konfessionell gereinigtes und normiertes Christentum aus.⁶⁴ Katholischerseits setzte man nach Trient die österliche Pflichtbeichte durch, auf der Seite der Reformierten wuchs der Kirchenzucht eine erhebliche Bedeutung zu.

Trotz der faktischen konfessionellen Spaltung der lateinischen Christenheit vertrat dabei jede Konfession durchaus einen universalen Wahrheitsanspruch. Die Verantwortlichen in Kirche und Gemeinwesen waren vor allem auch für die wahre Verehrung Gottes zuständig, an dessen Segen alles gelegen war. Nicht nur Gotteslästerung, Hexerei und Fluchen mussten deshalb möglichst eliminiert werden, sondern auch Häresie galt als Beleidigung Gottes. Seit dem Spätmittelalter bekamen dies die jüdischen Gemeinden massiv zu spüren; bei Pogromen und Vertreibungen wurde die Reinerhaltung der Gottesverehrung als ideologischer Legitimationsgrund angeführt.⁶⁵ In Spanien wurden überdies die letzten Muslime zur Konversion oder Auswanderung gezwungen. Im Reich hielt Kaiser Karl V. (1500–1558) deshalb bis zum Schluss daran fest, dass es nur eine wahre *religio* geben könne; die Nichtanerkennung der kaiserlichen Religionsmandate durch die „Protestanten“ also illegitim sei. Als dann nach dem Fürstenaufstand und dem Passauer Vertrag 1552 klar war, dass sich dies faktisch nicht mehr durchsetzen ließ, zog er sich schrittweise zuguns-

⁶³ Vgl. Wolfgang Reinhard, „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277; Peter Thadäus Lang, „Die Bedeutung der Kirchenvisitation für die Geschichte der frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 3 (1984), S. 207–212.

⁶⁴ Vgl. *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, hg. von Andreas Pietisch / Barbara Stollberg-Rilinger (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214), Heidelberg 2013.

⁶⁵ Vgl. Martin H. Jung, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008, S. 107–118.

ten seines Bruders Ferdinand I. (1503–1564) von der Herrschaft zurück.⁶⁶ Doch auch der Augsburger Religionsfriede von 1555 gestand zwar den Anhängern der *Confessio Augustana* unter den Reichsständen erstmals ihren Glauben auf Dauer reichsrechtlich zu: Dennoch sollte dies nur gelten bis zur Wiedervereinigung im Glauben; der eine wahre Glaube, dem sich das Reich verpflichtet wurde, war also noch mitnichten aufgegeben.⁶⁷ Zudem ist zu bedenken, dass die *Confessio Augustana* ja gerade keine neue Konfession begründen, sondern die eine wahre katholische Konfession authentisch deuten wollte, so dass der Streit eher als Differenz in der Auslegung der einen wahren Konfession gedeutet wurde. Über Jahrzehnte hinweg wurde im Reich ein Religionskrieg so vermieden, auch wenn sich die konfessionelle Differenz verfestigte. Anders war die Situation in Frankreich, den Niederlanden und dann auch in England, wo schwere kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen einsetzten.⁶⁸ Doch auch im Reich spitzten sich seit Ende des 16. Jahrhunderts die konfessionellen Spannungen immer mehr zu, eine Entwicklung, die schließlich in den Dreißigjährigen Krieg führte. Als dieser mit der Westfälischen Friedensordnung 1648 beendet wurde, war zwar die Wiedervereinigung im Glauben noch immer ein Fernziel. Dennoch hatte sich die religiöse Spaltung vertieft. Neben Katholizismus und Luthertum wurden nunmehr die Reformierten als dritte Konfession im Reich anerkannt; das fürstliche Reformationsrecht wurde zugunsten der Normaljahresregelung außer Kraft gesetzt; die Untertanen selbst bekamen erstmals das Recht auf ein *exercitium religionis privatum*. Man kann sagen, dass die Leitidee der einen religiösen Wahrheit ein Stück weit zugunsten der faktischen Vielfalt zurückstehen musste.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148), Münster 2004, S. 171–239.

⁶⁷ „§25. Und nachdem ein Vergleichung der Religion und Glaubenssachen durch zimliche und gebührliche Wege gesucht werden soll und aber ohne beständigen Frieden zu Christlicher, freundlicher Vergleichung der Religion nicht wol zu kommen, so haben Wir, auch der Churfürsten Rät h an Statt der Churfürsten, erscheinende Fürsten, Stände und der Abwesenden Botschafften und Gesandten, geistliche und weltliche, diesen Fried-Stand, von geliebts Friedens wegen das hochschädlich Mißvertrauen im Reich aufzuheben, diese löbliche Nation vor endlichem, vorstehendem Untergang zu verhüten, und damit man desto ehe zu Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der spaltigen Religion kommen möge bewilligt, solchen Frieden in allen obgeschriebenen Articuln biß zu Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der Religion und Glaubens-Sachen stät, fest und unverbrüchlich zu halten und demselben treulich nachzukommen. Wo dann solche Vergleichung durch die Wege des General-Conciliums, National-Versammlung, Colloquien oder Reichs-Handlungen nicht erfolgen würde, soll alsdann nicht destoweniger dieser Friedstand in allen oberzehnten Puncten und Articuln bey Kräfften biß zu endlicher Vergleichung der Religion und Glaubens-Sachen bestehen und bleiben und soll also hiemit oberührter Gestalt und sonst in alle andere Wege ein beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für ewig wä hrender Fried aufgericht und beschlossen seyn und bleiben“: Johann Jacob Schmauß (Hg.), *Corpus iuris publici S. R. Imperii academicum*, Leipzig 1745, S. 175; auch: http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle (Zugriff 12.05.2016).

⁶⁸ Vgl. *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit*, hg. von Franz Brendle / Anton Schindling, Münster 2006.

⁶⁹ Vgl. Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden* (wie Anm. 66), S. 461–494.

5. Schlussreflexion

Am Ende steht somit ein paradoxes Resultat: Gerade als in der frühen Neuzeit 1) christliche Staaten entstanden waren, 2) eine christliche Identität reflexiv und distinkt ausgebildet war und 3) eine christliche gereinigte Glaubenspraxis der Bevölkerung erreicht war, zerfiel die glaubensmäßige Einheit des von der lateinischen Kirche geprägten Europa. Ein einheitliches christliches Abendland im strengen Sinn hat es also weder vor noch nach der Glaubensspaltung gegeben; vorher nicht, weil eine christliche Identität und Exklusivität in jenem bestimmten Sinn, den man seit der Romantik damit verbindet, dem Mittelalter noch fremd war; danach nicht, weil eine solche Konzeption und die zu deren Umsetzung nötigen Mittel zwar weitgehend ausgebildet waren, es aber nunmehr faktisch zur konfessionellen Spaltung gekommen ist und die Einheit unrealisierbar war. Das Bewusstsein, dass mit dem Christentum dennoch eine tiefgehende Gemeinsamkeit gegeben war, dürfte mit der explosionsartigen Vermehrung der Kenntnisse über andere religiöse Traditionen seit den großen Entdeckungen einhergegangen sein. Der moderne Religionsbegriff, der *religio* nicht als subjektive Pflicht, sondern als das objektiv irgendwie Gemeinsame verschiedener Kulte sah, entstand ja nicht zufällig im 17. Jahrhundert.⁷⁰

Ein komplexes Problem ist es schließlich, wann und warum die erreichte „Christlichkeit“ Europas wieder verloren ging, wann also und warum der Prozess der Säkularisierung einsetzte. Dass eine solche Fragestellung nicht einfach zu beantworten ist, versteht sich. Aus den obigen Ausführungen kann aber immerhin auf folgenden Faktor hingewiesen werden: Die beschriebene „Verchristlichung“ seit dem Spätmittelalter bedeutete vor allem, dass ein bewussteres, gereinigtes Christsein immer mehr von Ambiguität befreit wurde; christliche Praxis sollte also immer mehr um ihrer selbst willen geschehen und nicht synkretistisch gleichzeitig materielle oder andere Bedürfnisse stillen. Je größere Eindeutigkeit also bewusst angestrebt wurde, umso mehr fielen Zusatzmotivationen weg, umso fordernder war das Christentum. Verchristlichung trug so den Keim der Säkularisierung in sich. Als staatlicher Zwang immer mehr entfiel und alternative Formen der Lebensgestaltung präsenter wurden, kam es deshalb zum Rückgang an kirchlicher Partizipation, jedenfalls dort, wo kein kirchliches Milieu entstand, das einen sozialmoralischen Konformitätsdruck vorübergehend substituierte.⁷¹ Die letzte stabile Phase des katholischen Milieus in Deutschland fällt deshalb nicht zufällig zusammen mit dem Höhepunkt einer anachronistischen Beschwörung der Tradition eines christlichen Abendlandes.

⁷⁰ Vgl. Ernst Feil, *Religio. Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 4 Bände (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36, 70, 79, 91), Göttingen 1986, 1997, 2001, 2007.

⁷¹ Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Quaestiones disputatae 141), Freiburg – Basel – Wien 2000.