

Lucian Hölscher

Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz

*Nicht die Gegenstände ändern sich,
sondern die Ansichten der Gegen-
stände – und mit ihnen dann auch
die Gegenstände selbst.*

Jahrhundertlang gehörten konfessionelle Spannungen und Konflikte zur Grundstruktur der politischen und gesellschaftlichen Verfassung in Deutschland. Zunächst als Konflikt zwischen den großen Ständen des Heiligen Römischen Reichs angelegt und im Westfälischen Frieden 1648 nur mühsam zu einem friedlichen Gleichgewicht antagonistischer Kräfte gezähmt, durchtränkten sie seit dem 18. Jahrhundert immer stärker auch die politischen Gremien und gesellschaftlichen Institutionen, um schließlich bis in den Alltag des familiären Zusammenlebens und der nachbarschaftlichen Beziehungen vorzudringen. Dabei verwandelten sie zwar ihren Charakter, wurden aus außen- zu innenpolitischen, aus sozialen zu familiären Konflikten, verloren aber kaum an Schärfe. Kaum eine Familie in Deutschland, die nicht selbst heute noch zumindest in der ferneren Verwandtschaft, kaum eine Schule, die in ihren Klassen nicht Mitglieder einer anderen Konfession aufweist. Zwar gehört ein Drittel der deutschen Bevölkerung heute überhaupt keiner Religionsgemeinschaft mehr an, aber in religiösen Fragen reichen die mentalen Prägungen und Loyalitäten weiterhin weit über den Kreis der kirchlich organisierten Gläubigen hinaus. Mittlerweile haben sich die konfessionellen Spannungen zwischen den christlichen Konfessionen zwar weitgehend gelegt, aber dafür treten Konflikte mit Anhängern anderer, nichtchristlicher Religionen auf, deren Konfliktpotential vermutlich in Zukunft noch bedeutend zunehmen wird.

Gleichwohl wäre es verkehrt, den großen Erfolg des binnenchristlichen Konfliktmanagements zu verkennen, das seit dem Zweiten Weltkrieg die christlichen Konfessionen in Deutschland versöhnt und das gesellschaftspolitische Klima entspannt hat. Von großen konfessionellen Konflikten kann seit den 1970er Jahren in Deutschland eigentlich nicht mehr die Rede sein. Im politischen Interessenausgleich sind andere gesellschaft-

liche Spannungen – zwischen sozialen Klassen, zwischen Regionen, den Geschlechtern und Generationen – in den Vordergrund getreten. Sie haben die älteren konfessionellen Gegensätze überlagert, ja oft sogar verdrängt. Ein ganzes Zeitalter scheint damit zu Ende gegangen. All dies wirft die Frage auf, worauf diese Entwicklung, vor allem die erfolgreiche Beilegung der konfessionellen Konflikte, zurückzuführen ist. Gab es spezifische Strategien, auf deren Basis die Konflikte ausgetragen, und bestimmte Muster, nach denen sie gelöst wurden? Lässt sich aus ihrer Lösung etwas für andere, gegenwärtige wie zukünftige, Konflikte in anderen Teilen Europas oder gar der übrigen Welt lernen? Was bedeutet die Bezeichnung von Religionen als »Konfessionen« und von religiösen Konflikten als »konfessionellen« Konflikten?

In diesem Beitrag soll die Aufmerksamkeit auf den Begriff der »Konfession« selbst gelenkt werden: Dabei geht es nicht allein um seine sich wandelnde Bedeutung und die wechselvollen Situationen seines politischen Gebrauchs; sondern auch und vor allem um seine pragmatische Rolle als sprachliches Instrument bei der Definition, Eingrenzung und schließlich Auflösung religiöser Konflikte. Im europäischen Vergleich lenkt der Begriff schon deshalb die Aufmerksamkeit auf sich, weil er in anderen Sprachen eigentlich kein wirkliches Äquivalent hat: Von lat. »confessio« abgeleitet bezeichnet er wörtlich genommen das »Bekenntnis« – im weiteren Sinne nicht nur das religiöse, sondern auch z. B. das Bekenntnis vor Gericht. Die begriffliche Eingrenzung auf religiöse Bekenntnisse findet sich so in anderen Sprachen nicht.

Aber auch im religiösen Sprachgebrauch bezeichnet der Begriff der »Konfession« nicht das Bekenntnis des einzelnen, sondern vor allem das kollektive Bekenntnis einer ganzen religiösen Gemeinschaft. In anderen europäischen Sprachen entsprechen ihm deshalb so unterschiedliche Begriffe wie »faith« und »denomination«, »croyance«, »culte« und »communauté religieuse«. Doch nicht dies ist das historisch Bedeutsame des Begriffs, sondern die Art und Weise, wie seine semantische Vieldimensionalität die politische Basis für ein Konfliktdefinitions- und Konfliktlösungsmodell abgeben konnte, welches sich so in keinem anderen Land der Welt findet. Wie sich zeigen wird, steht der Begriff der »Konfession« für ein spezifisch deutsches Modell religiösen Konfliktmanagements, das sich gleichermaßen von demjenigen anderer überwiegend protestantischer wie überwiegend römisch-katholischer Länder, nicht zu reden von demjenigen katholisch-orthodoxer, jüdischer, islamischer oder anderer Staaten und Länder unterscheidet.

1. Rückblick auf ein Zeitalter

Die Konfessionsstruktur Deutschlands ist gerade in den letzten Jahrzehnten, nach dem Ende der großen konfessionellen Auseinandersetzungen, zunehmend zum Gegenstand intensiver historischer Erörterungen gemacht worden. Je weniger konfessionelle Konflikte dabei in der Öffentlichkeit eine dominante Rolle spielten, desto mehr gewann der Begriff des Konfessionellen im Rückblick Konjunktur. Die großen religiösen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit werden nicht mehr als Religionskriege, d. h. als Kriege zwischen verfeindeten Religionsgemeinschaften, sondern als Konfessionskriege, d. h. als Bruderkriege zwischen verschiedenen Varianten derselben Religion, gedeutet. Von einem »konfessionellen Zeitalter« hatte man in der deutschen Geschichtswissenschaft zwar vereinzelt schon vor dem Zweiten Weltkrieg gesprochen. Doch erst nach dem Krieg begann sich die Epochenbezeichnung Ende der 1950er Jahre, dank der intensiven Forschungen des Freiburger Frühneuzeithistorikers Ernst Walter Zeeden und seiner Schüler, durchzusetzen und schließlich zu einem Schlüsselbegriff kirchen- und gesellschaftsgeschichtlicher Gesamtdarstellungen aufzurücken. Seit Mitte der 1980er Jahre haben die Begriffe »konfessionelles Zeitalter«¹ bzw. »Zeitalter der Konfessionalisierung« als Bezeichnung für die Epoche zwischen dem frühen 16. und dem späten 17. Jahrhundert selbst in Handbüchern ältere Epochenbezeichnungen wie »Zeitalter der Reformation und Gegenreformation«² verdrängt.

Der Wandel der Epochenbezeichnung war von Anfang an programmatisch gemeint: Zeeden verfolgte mit dem Leitbegriff der »Konfessionsbildung« die gleichermaßen konfessions- wie wissenschaftspolitische Absicht, die Erneuerung des Glaubens und des Kirchentums in der katholischen wie den protestantischen Kirchen des 16. und 17. Jahrhunderts als zwei historisch parallele und epochal gleichberechtigte Vorgänge zu

- 1 Vgl. z. B. früh schon Hans Baron, *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter*, Berlin u. a. 1924; weitverbreitet aber erst seit Mitte der 1980er Jahre, z. B. Harm Kluefing, *Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648*, Stuttgart 1989; Anton Schindling (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Münster 1989; Ernst Koch, *Das konfessionelle Zeitalter*, Leipzig 2000; Maximilian Lanzinner, *Konfessionelles Zeitalter*, Stuttgart 2001; Stefan Ehrenpreis, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002.
- 2 Vgl. z. B. Ernst Tomek, *Humanismus, Reformation und Gegenreformation*, o.O. 1949; Fritz Hartung, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges*, Berlin 1951; Kurt Dietrich Schmidt, *Geschichte der Kirche im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation*, Berlin 1952; Fritz Valjavec, *Reformation und Gegenreformation*, München 1955; Karl Brandt, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, München 1960.

beschreiben. Als eine neue Religion, so seine feste Überzeugung, war im 16. Jahrhundert nicht nur der Protestantismus aufgetreten, sondern auch der Katholizismus hatte erst mit dem Konzil von Trient seine neue konfessionelle Gestalt angenommen. Die Bedeutung dieses religiösen Wandels reichte auch weit über den Bereich der Kirchen ins Politische und Kulturelle hinein.³ Denn die Konfessionen hatten Zeeden zufolge ihre organisatorische Gestalt in der frühen Neuzeit unter wesentlicher Mithilfe des Staats und der Gesellschaft gewonnen.⁴

Zeeden Schüler und Freunde vertieften diesen neuen Blick auf das Zeitalter der Glaubensspaltung weiter, indem sie ihn in neue historiographische Konzepte einbetteten: Stand bei Zeeden noch die organisatorische Verfestigung der christlichen Bekenntnisse im Zentrum des Interesses, so griffen die neueren Forschungen von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling seit den 1970er Jahren darüber hinaus auch auf die mentalen, sozialen und kulturellen Strukturen aus. Unter dem Leitbegriff der »Konfessionalisierung« beschrieben sie nun ein ganzes Bündel gesellschaftsgeschichtlicher Wandlungen Deutschlands als integrale Bestandteile eines langfristigen Modernisierungsprozesses, in dem sich in den deutschen Ländern der moderne Staat und die moderne Gesellschaft herausbildeten.⁵ Dabei wurde allerdings meines Erachtens nicht hinreichend in Rechnung gestellt, daß der Begriff der »Konfession« die verfeindeten und konkurrierenden Religionen in Deutschland von vorneherein

3 Vgl. stellvertretend für viele andere Titel Heinz Schilling, »Konfessionsbildung« und »Konfessionalisierung«. Ein Literaturbericht, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, Bd. 42, 1991, S. 447-463; Johannes Burckhardt, *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517-1617*, Stuttgart 2002, S. 77 f.

4 Mit Zeeden eigenen Worten: »die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinander strebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchtum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform. Zugleich ihr Ausgreifen in die christliche Welt des frühneuzeitlichen Europa; ihre Abschirmung gegen Einbrüche von außen mit den Mitteln der Diplomatie und Politik; aber auch ihre Gestaltung durch außerkirchliche Kräfte, insonderheit die Staatsgewalt«. Vgl. Ernst Walter Zeeden, *Grundlage und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 185, 1958, S. 251 f.

5 Vgl. dazu u. a. und stellvertretend für viele andere Schriften: Wolfgang Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: ders., *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, München 1981, S. 165-189; Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich – religiöser und ges. Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 246, 1988, S. 1-45; Wolfgang Reinhard u. a., *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1995.

in den Horizont eines übergeordneten deutschen Nationalstaats stellte, der ihre Bedeutung für das politische Gemeinwesen relativierte und eingrenzte; daß der Begriff der »Konfession« die religiösen Verhältnisse der frühen Neuzeit, wie gleich noch näher zu zeigen sein wird, also immer schon implizit durch die Brille der Staatsauffassung des 19. Jahrhunderts betrachtete.

Eine stärker konfliktorientierte Wende nahm die historische Epochenbezeichnung schließlich seit Ende der 1990er Jahre bei dem Trierer Historiker Olaf Blaschke: Mit dem Konzept eines »Zweiten konfessionellen Zeitalters« stellt er dem »ersten« konfessionellen Zeitalter im 16. und 17. Jahrhundert ein »zweites« an die Seite, das er vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis etwa 1970 ansetzt. Mit dem ersten teilt dieses zweite seiner Meinung nach vor allem ein charakteristisches Merkmal: nämlich die Tatsache, daß die konfessionellen Konflikte alle übrigen gesellschaftlichen Konflikte, also vor allem die sozialen, regionalen und nationalen Konflikte des 19. und 20. Jahrhunderts überschatten und damit gewissermaßen als Fundamentalkonflikt grundieren.⁶ Die neue Epochenbezeichnung und ihre Begründung wurde in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ambivalent aufgenommen: Einerseits begrüßte man im Grundsatz die Intention, die in der neueren deutschen Sozial- und Gesellschaftsgeschichte vor allem von der führenden sozialgeschichtlichen Schule in Bielefeld weithin ausgeblendete religiöse Dimension der Epoche wieder verstärkt hervorzuheben,⁷ andererseits wurde aber gerade deren begriffliche Überhöhung zur Grundsignatur der Moderne auch kritisiert: Als fraglich erschien nicht nur der zeitliche und räumliche Geltungsbereich der Epochenbezeichnung sowie die Kontinuität, Allgegenwärtigkeit und öffentliche Relevanz der konfessionellen Auseinandersetzungen, verwie-

6 Vgl. Olaf Blaschke, *Das 16. und das 19. Jahrhundert: zwei konfessionelle Zeitalter? Ein Vergleich*, in: Angela Giebmeier u. a. (Hg.), »Das Wichtigste ist der Mensch«. FS Klaus Gerteis zum 60. Geb., Mainz 2000, S. 117-137; ders., *Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* Bd. 26, 2000, S. 38-75; ders., *Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren*, in: Andreas Gotzmann u. a. (Hg.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen 2001, S. 33-66; ders., *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002; ders., *Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800-1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter: eine Parabel*, in: *Zeitenblicke*, Bd. 5, 2006, Nr. 1 [04.04.2006]

7 Vgl. dazu symptomatisch die Vernachlässigung religiöser Konflikte in Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, bisher 4 Bde. (1987-2003).

sen wurde auch auf das Erstarken einer säkularen Gesellschaft sowie gegenläufige Konfliktlinien wie die zwischen Gläubigen und Ungläubigen oder zwischen Kirche und Staat.⁸

Die Vielzahl, Heterogenität und ganz unterschiedliche Tiefe der konfessionellen Konflikte macht es in der Tat schwer, sie unter dem Etikett eines »konfessionellen Zeitalters« zu einer langfristigen Kontinuität zusammenzufassen. Mit der Infragestellung, Relativierung und Zurückweisung des Epochenmodells ist die Frage allerdings noch nicht beantwortet, welche Bedeutung konfessionellen Strukturen und Konflikten im 19. und 20. Jahrhundert innerhalb des vielschichtigen und aspektreichen Feldes religiöser Manifestationen zuzuschreiben ist. Mag der Begriff der »Konfession« und des »Konfessionellen« auch nicht als Ordnungsbegriff taugen, der den Zeitraum zwischen 1800 und 1970 insgesamt als Epoche zusammenhält, so spielt er doch im zeitgenössischen religiösen und religionspolitischen Vokabular eine erhebliche Rolle, ja er bildet wohl sogar einen der wichtigsten religiösen Grundbegriffe dieses Zeitraums. Mit seiner Hilfe wurden immer wieder wesentliche Scheidelinien zwischen religiösen Gruppen und Gegnern gezogen, mit seinem Gebrauch religiöse Ordnungen und Konflikte strukturiert. Am Konfessionellen schieden sich die Geister, allerdings handelte es sich dabei keineswegs immer um dieselbe Art von Konflikten: Mit dem Rückgriff auf die Kategorie des »Konfessionellen« wurden nämlich nicht nur die Unterschiede und Grenzen zwischen Katholiken und Protestanten markiert, sondern auch zwischen Kirche und Staat, Gläubigen und Ungläubigen, Anhängern einer Einheitsreligion und deren Gegnern, ja selbst innerhalb der jüdischen Gemeinden schieden sich am Begriff der »Konfession« Assimilationsanhänger und -gegner.⁹ Der Begriff der »Konfession« ist im 19. und 20. Jahrhundert vieldeutig, doch gerade darin religions- und gesellschaftspolitisch von höchster Brisanz und Potenz. Deshalb lohnt es sich, seinem Funktions- und Bedeutungswandel historisch nachzugehen. Ziel einer solchen Analyse ist es, den Strukturwandel des Feldes historischer Ordnungen nachzuvollziehen, das er zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Problemkonstellationen unterschiedlich abgesteckt hat.

Allerdings soll dabei gleich vor einem Mißverständnis gewarnt werden: Eine solche begriffs- und diskursgeschichtliche Analyse eignet sich

8 Vgl. Carsten Kretschmann u. a., Ein »Zweites konfessionelles Zeitalter«? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 276, 2003, S. 369-392.

9 Dieser Aspekt der Begriffsgeschichte muß hier vorerst ausgeblendet bleiben, verdient jedoch eine eigene, für die Geschichte des Judentums in Deutschland außerordentlich wichtige Untersuchung.

nicht dazu, das, was Konfessionen und konfessionelle Konflikte sind, definitiv festzulegen, so wie dies systematische Begriffsdefinitionen häufig versuchen, um von Anfang an klarzumachen, welchen Gegenstand sie historisch zu betrachten gedenken. Der historische Begriffsgebrauch verändert sich, er gibt auch in seiner Summe nicht eindeutig preis, was wir heute als »Konfession« und »konfessionell« zu bezeichnen haben. Er erlaubt keine einheitliche und für alle Zeiten gleich gültige Definition religiöser Gruppen und Positionen, vielmehr scheidet er religiöse Freunde und Feinde in konkreten Konstellationen. Er erlaubt keine klare Umgrenzung eines historischen Untersuchungsfeldes, sondern strukturiert vielmehr auf immer wieder neue Weise das Feld religiöser Auseinandersetzungen. Die folgende Darstellung der Konfessionspolitik in Deutschland verzichtet daher auf eine vorgängige Definition ihres Gegenstands, sondern sucht deren wechselnde Gestalt in den Quellen selbst auf. Wenn man sich dieses bislang ungewohnte Verfahren mit einer Metapher veranschaulichen will, so kommt es am ehesten der Arbeit im Internet nahe, dessen Ausdehnung sich mit jedem Server erweitert, der neue Daten ins Netz stellt. In diesem Sinne erweitert sich auch das Diskursfeld des Begriffshistorikers mit jedem neuen Anwendungsfall des Begriffes, den er historisch untersucht.

2. Theoretische Vorüberlegungen: Beschreibungs- und Quellsprache

Für Ernst Walter Zeeden und seine Schule gehört der Begriff der »Konfession« zur analytischen Beschreibungssprache heutiger Geschichtsdarstellungen. Das Recht zur Nutzung leiten sie nicht aus den zeitgenössischen Quellen, sondern aus der Analyse des Zeitalters insgesamt ab, dessen historischer Charakter sich erst dem rückwärtsgewandten Blick des Historikers in Gänze erschließt. Doch nicht nur dies: Hinzu kommt auch ein zukunftsgerichtetes Anliegen: das Interesse einerseits an der Pazifizierung des religiösen Bürgerkriegs, der Deutschland und mit ihm große Teile Europas nicht nur im 16. und 17. Jahrhundert, sondern in deren Folge letztlich bis in die jüngste Vergangenheit hinein erschüttert hat, andererseits an der Herausarbeitung der Modernisierungsleistungen, die mit der Konfessionalisierung der deutschen Gesellschaft verbunden waren. Konsequenterweise wurde und wird deshalb in der Zeeden-Schule die frühe Neuzeit vom Standpunkt einer späteren Zeit, nämlich der aktuellen Situation nach dem Zweiten Weltkrieg, in den Blick genommen.

Die Protagonisten haben dies oft genug selbst ausgesprochen: Vor allem Zeeden selbst verband, wie etwa Heinz Schilling 1991 betonte, mit der Erhebung des Konfessionsbegriffs zum forschungspolitischen Leitbegriff

explizit ein ökumenisches Erkenntnisinteresse an der »Überwindung der dogmatisch-weltanschaulichen Fixierung auf jeweils eine der Großkonfessionen«.¹⁰ Die Entfaltung der Konfessionen im 16. Jahrhundert und ihr Fortwirken bis ins 19. Jahrhundert hinein waren ihm zufolge, »zurückhaltend ausgedrückt, problematische und schmerzliche Dinge – Dinge und Probleme, die, weil sie bis zur Stunde akut sind, aber auch die Erforschung ihrer geschichtlichen Anfänge im Zeitalter der Glaubensspaltung in einem ganz unsensationellen Sinne aktuell machen bis zur Gegenwart.«¹¹ Mit dem Begriff der Konfession verband sich also auch gerade in seiner Anwendung auf die frühneuzeitliche Gesellschaft ein gegenwartsorientiertes Interesse.

Noch deutlicher als bei Zeeden wird dies bei Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling, die Zeedens Begriff der »Konfessionsbildung« in den 1970er Jahren durch den der »Konfessionalisierung« ersetzen: Der retrospektive Begriffsgebrauch rechtfertigt sich bei ihnen vor allem aus der Tatsache, daß es sich bei der Herausbildung des modernen Staates und der modernen Gesellschaft um historische Prozesse handelt, die sich eben erst im nachhinein erkennen lassen. Daß der Begriff der »Konfession« den Zeitgenossen noch nicht zur Verfügung stand, schränkt dessen historische Geltungskraft diesem Wissenschaftsverständnis zufolge nicht ein – ganz im Gegenteil: Ist es doch eben diesem Umstand zu verdanken, daß man mit ihm heute historische Erkenntnisse fassen kann, die den Zeitgenossen so noch nicht zur Verfügung standen. So ist etwa Wolfgang Reinhard durchaus bewußt, daß der Ausdruck »Konfession« die Bedeutung einer »Organisation derjenigen, die sich zu dieser Lehre bekennen«, erst »mit dem 19. Jahrhundert« annahm. Doch, so fügt er gleich hinzu, »die Sache, um die es geht, die Konfessionskirche, existiert lange vorher [...]«¹² Das, so sein implizites Argument, konnten die Zeitgenossen noch nicht erkennen, wohl aber der Historiker, der sich der frühen Neuzeit mit neuen politikwissenschaftlichen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Begriffen und Fragestellungen zuwendet.

Darin klingt das Erbe eines historistischen Geschichtsbegriffs nach. Ihm zufolge zeigt erst das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses dessen Wesen. Aufgabe einer so verstandenen Geschichtswissenschaft ist es deshalb auch, die aus den Quellen gesammelten Fakten unter heute aktuellen Begriffen, Hypothesen und Fragestellungen zu organisieren. Dem sei

¹⁰ Schilling, Konfessionsbildung (s. Anm. 3), S. 447.

¹¹ Ernst Walter Zeeden, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholische Reform, Stuttgart 1985, S. 190.

¹² Vgl. Wolfgang Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, (s. Anm. 5), S. 165.

hier nicht grundsätzlich widersprochen, so kann man in der Tat verfahren. Doch die historistische Rekonstruktion der Geschichte hat auch ihre Erkenntnisgrenzen: Denn die zeitgenössische Sicht der Dinge hat ihre eigene Struktur und Wirklichkeit, die mit späteren Rekonstruktionen nicht immer zusammenpaßt und schon gar nicht zusammenfällt. Zwar täuschen sich die Zeitgenossen oft über den Ausgang ihrer Taten und überhaupt über das, was kommen wird. Aber auch darin artikuliert und strukturiert sich ihre Gegenwart. Die vergangene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geht nicht in unserer Vergangenheit, verstanden als Vorgeschichte unserer erfahrenen Gegenwart und erwarteten Zukunft, auf. Durch die Mediatisierung der zeitgenössischen Weltwahrnehmung geht dem rückwärtsgerichteten Blick des Historikers der Richtungs- bzw. Perspektivenwechsel verloren, der sich zwischen unsere Gegenwart und Vergangenheit schiebt.

Ja mehr noch: In einer geheimen Form von Kumpanei läuft der historistische Historiker Gefahr, die ex-post sichtbaren Tendenzen der historischen Entwicklung in deren zeitgenössische Manifestationen, etwa die Ziel- und Zukunftsvorstellungen der Zeitgenossen selbst hineinzulesen. Die historische Darstellung wird dadurch auf eigentümliche Weise anachronistisch: Implizit ist in ihr, wie wir an Zeedens zu seiner Zeit aktuellem politischen Erkenntnisinteresse gesehen haben, immer schon von der Gegenwart die Rede. Dies gilt, wie wir noch sehen werden, auch für die übrigen Autoren, die sich des Begriffs eines »konfessionellen Zeitalters« bzw. der »Konfessionalisierung« bedienen, um damit die frühneuzeitliche Gesellschaft und ihren Wandel zu bezeichnen. Tatsächlich verzeichnen sie die Verhältnisse dadurch, daß sie sie schon immer unter den Kategorien einer späteren Zeit begreifen. Deshalb gilt es, stärker Abstand zu halten, genauer gesagt: den aus der Gegenwart rückwärtsgewandten Blick unseres Forschungsinteresses durch einen Blick zu konterkarieren, der sich aus der vergangenen Gegenwart selbst auf deren eigene Gegenwart und Zukunft richtet. Voraussetzung einer solchen Operation ist freilich, daß wir die vergangene, von den Zeitgenossen entworfene Zukunft nicht eo ipso schon immer mit unserer eigenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichsetzen, sondern ihr als nicht verwirklichte Möglichkeit einen eigenen Ort in der vergangenen Wirklichkeit freihalten.

3. Von der Religionspartei zur Konfession

Die Frage nach der begrifflichen Bezeichnung der »Konfessionsbildung« und der »Konfessionalisierung« durch die Zeitgenossen im 16. und 17. Jahrhundert gewinnt im Kontext einer diskursgeschichtlichen Analyse eine

andere Dimension als im Kontext sozial- und gesellschaftsgeschichtlicher Analysen. Denn unbeschadet des zunehmenden zeitgenössischen Bewußtseins von der dogmatischen und institutionellen, politischen und kulturellen Differenz zwischen Lutheranern, Reformierten und Katholiken setzten sie sich bis weit ins 18. Jahrhundert hinein zueinander in aller Regel noch nicht ins Verhältnis von Konfessionen, d. h. von staatsrechtlich gleichberechtigten religiösen Bekenntnissen von Bürgern in einem verfassungsrechtlich einheitlichen Staatswesen.

Als Überbegriffe für alle drei nachreformatorischen Ausformungen des Christentums standen wohl schon eine Reihe von Ausdrücken bereit, welche sowohl ein paritätisches als auch ein hierarchisches Verhältnis zwischen ihnen zu beschreiben erlaubten: Neben den schon bestehenden Bezeichnungen der »Religion« und der »Kirche« gilt dies seit 1648 etwa für den staatsrechtlich legalisierten Begriff der »Religionspartei«, seit dem späten 17. Jahrhundert dann immer häufiger auch für den vor allem von Samuel Pufendorf und Christian Thomasius naturrechtlich begründeten Begriff der »Religionsgesellschaft«.¹³ Die zeitgenössischen Begriffe zeugen von dominanten Mentalitäten, welche bis weit über den Dreißigjährigen Krieg hinaus von Feindschaft und sich wechselseitig ausschließender Konkurrenz bestimmt waren und erst langsam, unter dem Eindruck naturrechtlicher Forderungen im Innern und gemeinsamer Bedrohungen von außen durch Atheismus und Aberglauben, einer wachsenden wechselseitigen Toleranz wichen.

Eine deutsche Vorreiterrolle spielte dabei das Königreich Preußen. Der Konfessionswechsel Kurfürst Johann Sigismunds 1613 hatte in den Hohenzollernschen Ländern schon 1615 zur rechtlichen Parität des reformierten mit dem lutherischen Bekenntnis geführt, welche in der Folge durch die Aufnahme der calvinistischen Hugenotten 1685, die Vereinigung der Leitung aller staatlichen Leitungsfunktionen im Department der geistlichen Angelegenheiten 1738, die Rechtsgarantie der freien Religionsausübung für die katholischen Gemeinden in Schlesien 1745 und andere Maßnahmen vielfach bekräftigt und ausgebaut worden war. Diesem Umstand trug in einem amtlichen Dokument zum ersten Mal das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 begrifflich mit der Rede von den »drei Haupt-Konfessionen der christlichen Religion, nämlich die reformierte, lutherische und römisch-katholische«, Rechnung. Ihnen wurden in den preußischen Staaten wechselseitige Toleranz, »gute Harmonie« und Beistand, die Abstinenz von jeglicher Proselytenmacherei sowie das Festhalten an ihren alten, in den symbolischen Büchern ihrer jeweiligen Konfession festgelegten Lehrbegriffen aufgetragen.

13 Vgl. hierzu den Beitrag von Hans Erich Bödeker in diesem Band.

Bis dahin waren als »Confession« meist nur die öffentlichen und privaten Glaubensdokumente der beiden protestantischen Kirchen bezeichnet worden, deren Anhänger deshalb auch »Confessionsverwandte« hießen. Nur sehr selten nutzten protestantische Autoren auch schon im 17. und frühen 18. Jahrhundert die Bezeichnung »Confession« für die katholische Glaubenslehre.¹⁴ Dieser protestantische Begriffsgebrauch ging auf symbolische Bücher der beiden Kirchenparteien wie die »Confessio Augustana«, die »Augsburger Confession« von 1530, zurück, in denen sich die reformatorischen Bemühungen zur Wiederherstellung des christlichen Glaubens zu größeren Vereinbarungen zwischen den Ständen des Reichs verdichtet hatten. Neu war deshalb am Ende des 18. Jahrhunderts vor allem die Ausdehnung der Bezeichnung »Konfession« auf die Katholiken: Indem der Begriff dabei seiner spezifisch protestantischen Bedeutungskonnotationen entkleidet wurde, erlaubte er die Gleichstellung des katholischen mit den beiden protestantischen Bekenntnissen. Damit näherte er sich stark dem schon älteren Begriff der »Religionspartei« an, von dem er sich jedoch weiterhin auch unterschied: So sprach das Wöllnersche Religionsedikt auch von den protestantischen »Secten« – also jenen Religionsgesellschaften, deren Anhänger im Zeichen der individuellen Gewissensfreiheit zwar ihre eigene Religion behalten, sie aber nicht ausbreiten (und auch nur z. T. wie die Herrnhuter, Mennoniten und Böhmisches Brüder in privaten Gottesdiensten gemeinsam praktizieren) durften – als von »Religionsparteien«, während er den Begriff der »Confession« den drei großen christlichen Religionsparteien vorbehielt.

Auch zeichnete sich schon jetzt ab, daß der Begriff der »Confession« die so bezeichnete Religionsgesellschaft nicht als kirchliche Institution, sondern als soziale Gruppe, nämlich als Gesellschaft der Bekenner zu einem gemeinsamen Glauben, also als Kollektiv individueller Glaubensbrüder faßte. Angesichts des noch geringen Grads institutioneller Autonomie spielte dies vor dem Beginn der kirchlichen Reorganisationsarbeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch keine große Rolle und war vom Wöllnerschen Religionsedikt so vielleicht nicht einmal intendiert. Doch nach der Französischen Revolution trat bald eine politische und geistige Konstellation ein, in der die neue Bedeutung zu einem entscheidenden semantischen Merkmal des noch jungen Konfessionsbegriffs wurde.

Im Rückblick auf das 16. bis 18. Jahrhundert erweist sich so die durch eine Bedeutungserweiterung entstandene Neubildung des Konfessionsbegriffs gegen Ende des 18. Jahrhunderts als ein strukturell bedeutsamer

14 Vgl. die Beispiele bei Hans Schulz (Hg.), Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 1, Straßburg 1913, S. 375.