

Konfessionelles Zeitalter

Begriff und Bedeutung

Mit dem Begriff »konfessionelles Zeitalter« wird die nachreformatorische Epoche in der Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit bezeichnet, in welcher die Konfessionskulturen römisch-katholischer, lutherischer, calvinistisch-reformierter und frühnational-englischer (anglikanischer) Gestalt als miteinander konkurrierende, aber auch vielfach ineinander verwobene Größen zu dominanten Kräften der gesellschaftlichen Entwicklung wurden. Als Eckdaten des konfessionellen Zeitalters werden in mitteleuropäischer Perspektive meist der Augsburger Religionsfriede 1555 und das Ende des Dreißigjährigen Krieges mit dem Westfälischen Frieden 1648 genannt, doch sind dies nur ungefähre Hinweise auf eine Kernzeit, die mit »weichen«, je nach konfessions- und länderspezifischer Perspektive unterschiedlich akzentuierbaren Übergängen zu versehen ist.

Die vorliegende Darstellung schließt so weit wie möglich an G. Seebaß' ›Geschichte des Christentums III‹ (III. Konfessionelles Zeitalter) an, greift aber einzelne Themen nochmals auf, wo dies sinnvoll erscheint.

Kirchen- und theologiegeschichtlich spricht vieles für eine Ausdehnung der Epoche des konfessionellen Zeitalters bis weit in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein. Erst danach gewannen Pietismus und Aufklärung zunehmend an Einfluss. Ebenso wichtig ist die Einsicht in die sachliche innere Verschränkung der religiös-kulturellen Prozesse konfessioneller, pietistischer und aufklärerischer Identitätsfindung, die sich nicht rein chronologisch ordnen lassen. Was aus der Perspektive der jeweils dominanten Kräfte verkürzt als Abfolge von Konfessionellem Zeitalter, Pietismus und Aufklärung erscheint, soll in Wahrheit unterschiedliche Denktraditionen und Deutungshorizonte von Gott, Welt und Mensch auseinanderhalten und in Beziehung zueinander setzen. Nur so lässt sich jene Dynamik verstehen, welche die Transformation des frühneuzeitlichen Christentums in die Moderne vorantrieb.

Die Gliederungseinheit »konfessionelles Zeitalter« überschneidet sich teilweise mit herkömmlichen Konzepten wie »Reformation und Gegenreformation« (bzw. »katholischer Reform«), »Zeitalter der Glaubenskämpfe«, »Zeitalter der Glaubensspaltung«, dem »Barock« sowie dem inzwischen allgemein akzeptierten und umfassend gebrauchten Terminus der »Frühen Neuzeit« für die Epoche zwischen Spätmittelalter und Moderne.

Das konfessionelle Zeitalter wurde nach einer breit getragenen Überzeugung wesentlich durch den Prozess der sog. Konfessionalisierung bestimmt. Dies historiographische Paradigma war anfangs stark etatistisch geprägt, hat sich aber inzwischen so

geweitet, dass nicht nur Akteure »von oben«, sondern auch solche »von unten« angemessen berücksichtigt werden. Konfessionalisierung in diesem Sinne meint die auf unterschiedlichen Ebenen angestrebte und teilweise erfolgreich durchgesetzte Ausbildung distinkter Konfessionskulturen in Gesellschaften, in denen die Konfession zu einer prägenden Kraft religiöser und religiös motivierter Praxis und Reflexion wurde (»Konfessionskulturen in Konfessionsgesellschaften«).

Die in den Konfessionskulturen im Interesse deutlicher Markierung von Differenz ausgebildete exklusive Identität musste sich im Spannungsfeld interner und externer Gegenkräfte jeweils neu behaupten und definieren. So setzten die Traditionen des (Spät-)Humanismus Kräfte frei, die sich der strikten Konfessionalisierung aller Lebensbereiche widersetzen, wie umgekehrt die philologischen und pädagogischen Impulse des europäischen Humanismus die Ausgestaltung der Konfessionskulturen dauerhaft mitbestimmten. Der (Spät-)Humanismus blieb in Teilen eine die Konfessionsgrenzen transzendierende kritische Größe, auch wenn eine klare Abgrenzung als »dritte Kraft« zwischen den Großkirchen oder gar als »dritte [nichtkirchliche oder gar nichtchristliche] Konfession« (F. Heer) unmöglich erscheint.

Der Prozess der Konfessionalisierung war eng mit anderen fundamentalen frühneuzeitlichen Vorgängen verwoben, so mit der frühmodernen Staatsbildung, der zunehmenden Zentralisierung, Bürokratisierung und Professionalisierung obrigkeitlicher Aktivitäten, der verstärkten Reglementierung und Disziplinierung der Untertanen zur Formung einer gesellschaftlichen Einheit und der Förderung frühkapitalistischer ökonomischer Strukturen sowie der fortgesetzten Pluralisierung christlicher Glaubens- und Lebenswelten im weiteren Gefolge der Reformation. Auch wenn somit die Konfessionalisierung nicht die einzige treibende Kraft der Entwicklung von Konfessionsgesellschaften war, übte sie doch auf diese einen starken Einfluss aus. Ein bedeutsames Element im Spannungsfeld von konfessioneller Uniformierung und Pluralisierung blieb daher auch die Frage von religiösen Toleranz und Repression im Umgang mit anderskonfessionellen und nonkonformistischen christlichen Minoritäten sowie mit dem Judentum.

Die folgende Überblicksdarstellung mit Schwerpunktsetzungen im Alten Reich nimmt zunächst die konfessionellen Entwicklungen auf der Ebene der europäischen Länder und Territorien (Konfessionslandschaften), die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und markante, konfessionell unterschiedlich stark geprägte Themenfelder wie Hexenverfolgungen, obrigkeitliche Disziplinierungsmaßnahmen, Theologien und Wissenschaftsentwicklung, Volksfrömmigkeit und Migration in den Blick. Sodann widmet sie sich den einzelnen Konfessionen. Leitend sind dabei das Verhältnis von Kirche und Staat, die kirchlichen Institutionen und Ämter, die Frömmigkeitspraxis und -literatur, die wissenschaftliche Theologie und die intra- wie interkonfessionellen Auseinandersetzungen und Reformbestrebungen. Weitere Felder kultureller, konfessionell mitgeprägter Praxis wie Dichtung und Bildende Kunst werden eher knapp behandelt. Des weiteren kommen der religiöse Nonkonformismus und das Judentum zur Sprache.

Zur Forschungsgeschichte

Das konfessionelle Zeitalter wurde in der älteren Forschung hauptsächlich in seiner theologischen Gestalt lutherischer und reformierter Orthodoxie thematisiert (hier wie in den folgenden Überblicken zur Forschungsgeschichte liegt der Schwerpunkt auf dem deutschsprachigen Protestantismus). Das Spektrum der Interpretation bewegte sich dabei – je nach länder- und konfessionsspezifischen Interessen – zwischen entgegengesetzten Polen: einerseits betonte man die bleibende Bedeutung der Orthodoxie als legitimer Fortentwicklung und Vollendung der Reformation, andererseits sah man, vor allem auf Seiten der pietistischen und aufklärerischen Historiographie, die Orthodoxie als Rückschritt gegenüber dem reformatorischen Aufbruch.

Neue historiographische Anstöße gingen im frühen 19. Jahrhundert von August Neander aus, der von Johann Gottfried Herders und Friedrich Schleiermachers Geschichtsauffassung inspiriert war. Seine erweckliche »Herzens-Theologie« lenkte das Interesse auf die frömmigkeitsgeschichtliche Erforschung von Einzelbiographien, in denen sich die epochenübergreifend wirksamen Gegensätze von Glaube und Unglaube bzw. Zweifel studieren ließen. Neanders am (frommen) Individuum orientierter Ansatz wirkte weiter bei Karl August von Hase, August Tholuck und Richard Rothe.

Einen sowohl die individualisierende wie die pragmatische Sichtweise überbietenden Weg historisch-kritischer Geschichtsforschung wies Ferdinand Christian Baur mit seinem von Friedrich Schleiermacher und Georg Wilhelm Friedrich Hegel befruchteten Gedanken organischer historischer Entwicklung in einem universell-objektiven Sinn.

Die Reformation blieb für Baur die eigentliche epochale Wende von der Welt des Mittelalters hin zu einer höheren Realisierung der christlichen »Idee« von Kirche. Hier wurzelten ihm zufolge die in der Folgezeit wirksamen tragenden protestantischen Prinzipien, die »Freiheit des Subjekts« und die »Autonomie des Staats«. Andere namhafte Theologen des 19. Jahrhunderts wie der von Immanuel Kant, G.W.F. Hegel und F. Schleiermacher beeinflusste Isaak August Dorner und der Lutherforscher Julius Köstlin würdigten die Orthodoxie als legitime, wengleich defizitäre »scholastische« Fortsetzung der Reformation, ohne freilich der Aufklärung eine besondere Bedeutung zuzumessen.

Im breiteren Spektrum des (neu-)lutherischen Konfessionalismus etablierte sich mit dem Fortschreiten historischer Forschung das Interesse an der geschichtlichen Entwicklung des orthodoxen Lehr- und Kirchenbegriffs, eingebunden in Versuche zur moderaten zeitgemäßen Fortbildung einzelner Dogmen wie in der von Johann Christian Konrad von Hofmann ausgehenden Erlanger theologischen Schule (Gottfried Thomasius). Im strengen Neuluthertum betonte man die Einheit und Normativität des orthodoxen Bekenntnisses und seiner dogmatischen Grundlagen, auch wenn man – wie etwa Theodor Kliefoth – die *ganze* Geschichte der Kirche jener Zeit erforscht sehen wollte.

Ähnliche antimodern angelegte Forschungsstrategien zur Legitimierung der jeweils eigenen »Orthodoxie« fanden sich auf reformierter Seite im sog. Neocalvinismus in den Niederlanden, der die normative Bedeutung von Schrift und Bekenntnis in einer vom Staat »freien« Kirche einforderte (Abraham Kuyper, Herman Bavinck). Die Orthodoxie des 17. Jahrhundert bekam als »protestantische Scholastik« eine zentrale Stellung als Vollgestalt der Reformation. Für die hier skizzierten Linien lassen sich auch Analogien in den anderen Konfessionen finden. So gingen im 19. Jahrhundert von Seiten der Jesuiten und des sog. Ultramontanismus Impulse zur Erforschung der sog. Neuscholastik in antiliberaler Absicht aus.

Für die konfessionelle Dogmengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts und ihren harmonisierenden Blick auf die orthodoxen Theologien charakteristisch waren die dogmatischen Quellenauszüge nach der Ordnung einzelner *Loci* (Heinrich Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, zuerst 1843, und ihr Gegenstück von Heinrich Hepp, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, zuerst 1861). Diese Werke bereicherten nicht nur die detailliertere Kenntnisnahme orthodoxen Denkens, sondern inspirierten auch die dogmatische Arbeit über die eigenen Kreise hinaus. – Eigene Beiträge zur lehrmäßigen und kirchenrechtlichen Erforschung der Orthodoxie leisteten die im weiteren Umfeld der kirchlichen Unionsbemühungen im 19. Jahrhundert angestellten vergleichenden Untersuchungen zu lutherischer und reformierter Entwicklung auf dem Gebiet der Lehre (»komparative Dogmatik«) und der kirchlichen Verfassung. Hierzu zählen die wegweisenden Arbeiten des seit 1834 in Bern wirkenden Baur-Schülers Matthias Schneckenburger, der die Differenzen auf der Ebene des religiösen Subjekts und seiner Gestimmtheit fand und dazu neben gelehrten Texten auch Katechismen und Gebetbücher als Quellenmaterial heranzog. Für die reformierte Seite sei hier auf die Schriften Alexander Schweizers und die von Karl Bernhard Hundeshagen hingewiesen. Auch die umfangliche »Dogmengeschichte des Protestantismus« von Wilhelm Gaß, die mit der historischen Rechtfertigung der Union diene, knüpfte bei Schneckenburger und Schweizer an, um den »geistigen Parallelismus in der Entwicklung der [protestantischen] Konfessionen« (Gaß, Dogmengeschichte, Bd. 1 (1854), XI), soweit vorhanden, darzustellen. Hilfreich war auch seine Beobachtung vom Einfluss der katholischen jesuitischen Scholastik (Francisco Suárez) auf die protestantische Orthodoxie.

Zur Festigung eines negativen Bildes von der historischen Orthodoxie trugen insbesondere Albrecht Ritschl und seine Schule bei.

Ritschl erneuerte die These von der Orthodoxie als Rückfall in die katholische Scholastik bzw. Metaphysik und deren spekulatives »Räsonieren«. Das systematische Ordnungsdenken als solches wusste er zu würdigen. Diese Linie setzte sich in der Ritschl-Schule, so bei Adolf von Harnack und Karl Müller, in variiertem Form fort. Das Interesse galt einer nichtspekulativen Offenbarungstheologie, die das reformatorische Christentum hauptsächlich vom jungen Luther verkörpert sah. Auf Seiten der »positiven« Theologie konservativen Zuschnitts versuchte der national-völkisch ausgerichtete Reinhold Seeberg mit seinem »Lehrbuch der Dogmengeschichte« ein geschichtliches Verständnis der Typen des religiösen und kirchlichen Lebens im Sinne einer Morphologie von Religion und Kirchentum zu befördern.

Folgenreiche Anregungen zum Verständnis des konfessionellen Zeitalters jenseits partikularkirchlicher historiographischer Interessen gingen von Ernst Troeltsch aus, der in religions- und kulturgeschichtlicher Perspektive dieser Epoche des protestantischen Christentums in europäischer Weite eine bestimmende Funktion im Übergang von der römisch-katholischen Einheitskultur des Mittelalters zur Neuzeit der pluralen »modernen Welt« attestierte.

Troeltsch widersprach sowohl der Ansicht, die Orthodoxie sei ein Rückfall in die (römisch-katholische) Scholastik, wie der These, deren Fortentwicklung zu einer protestantischen »Glaubensmetaphysik« sei noch für die Gegenwart relevant. Zwar lagen für Troeltsch die Anfänge der neuzeitlichen Moderne mit ihrer autonom-rationalen Signatur vorwiegend in Aufklärung und Pietismus, doch dies bedeutete keine Abwertung der vorausgehenden Epochen, im Gegenteil: Gerade die von Troeltsch »konfessionelles Zeitalter« (oder »konfessionelle Periode«) genannte Epoche offenbarte die dem Protestantismus von der Reformation mitgegebene Kraft zur Fortentwicklung und Transformation des Eigenen in Wechselwirkung mit den jeweiligen kulturellen Kräften der Zeit. Altprotestantismus und altprotestantische Theologie wurden als spezifische Gestalt christlicher Theologie gewürdigt. Ihre dogmatische Leistung bestand im grundsätzlichen Zusammenhalt von allgemeiner und religiöser Bildung sowie einer gleichzeitig »dualistischen« (wohl im Sinne von Troeltsch besser: dialektischen) Verhältnisbestimmung von weltlicher Wissenschaft (»Gesetz« in Gestalt der Vernunft) und biblischer Offenbarung (»Evangelium«). Das altprotestantische oder konfessionelle Zeitalter des 16. und 17. Jahrhunderts erschien dabei als reformatorisch umgeformte, aber in wesentlichen Teilen die mittelalterliche Einheitskultur fortsetzende epochale Größe. Diese endete mit den Religionskriegen auf dem Kontinent und in England. Ihr folgte im 18. und 19. Jahrhundert, erwachsend aus Aufklärung und Pietismus, die Epoche des Neuprottestantismus bzw. des modernen Protestantismus. Nicht die dominanten reformatorischen und orthodoxen Bewegungen, sondern Renaissance-Humanismus und (radikalreformatorischer) Spiritualismus wiesen demnach auf die Neuzeit voraus. Troeltsch bestritt somit nicht die These von der inneren Einheit von Reformation und Orthodoxie, wohl aber die Ansicht, Pietismus und Aufklärung seien nur vorübergehende Episoden, welche die bleibende Bedeutung der reformatorischen Anfänge verstellten. Weder sollte wie bei Ferdinand Christian Baur und der Tübinger Schule bis hin zu Isaak August Dorner der »Altprotestantismus« gegenüber der Reformation unterschätzt, noch dessen mittelalterliche Signatur und sein Gegensatz zur modernen Welt wie bei Ritschl und in der Ritschl-Schule aus einseitig lutherischer Perspektive nivelliert werden.

Von kirchengeschichtlicher Seite bereitete Karl Holl im Zeichen der »Lutherrenaissance« des frühen 20. Jahrhunderts in Abgrenzung von Troeltsch einer neuen Würdigung der Orthodoxie als lebendiger Frömmigkeitsbewegung mit beachtlichem Reformpotential den Weg. Die Denksätze wurden in der Holl-Schule aufgenommen, so durch Hans Leube, Heinrich Bornkamm und Hanns Rückert.

Vor allem Leube bemühte sich, mehr noch als Holl, um eine grundlegend positive Würdigung der Orthodoxie, was seinen Ausdruck in der Profilierung der sog. Reformorthodoxie und deren Bedeutung als Vorläufer des lutherischen Pietismus innerhalb der Orthodoxie fand. Holls Nachfolger in Halle, der Kirchenhistoriker Erich Seeberg, sollte die Fixierung auf Luther als Zentrum deutscher Frömmigkeitsgeschichte fortführen und nationalkirchlichen wie nationalsozialistischen Erwartungen anpassen. – Zur Vertiefung des bei Tholuck im erweckungstheologischen Kontext angelegten frömmigkeitsgeschichtlichen Ansatzes trug neben A. Ritschl aus lutherischer Perspektive Paul Althaus d.Ä. mit seinen »Forschungen zur Geschichte der evangelischen Gebetsliteratur« (1927, repr. 1966) bei. Sowohl bei Ritschl als auch bei Althaus d.Ä. wurde die im Luthertum seit der Mitte des 16. Jahrhunderts reichlich rezipierte altkirchliche, mittelalterliche und zeitgenössische katholische meditative Gebets- und Frömmigkeitsliteratur als dem Luthertum fremde Mystik kritisiert. Fortschritte brachte erst Winfried Zeller Anfang der 1970er Jahre. Er konstatierte das Aufkommen einer »neuen Frömmigkeit« religiöser Innerlichkeit im Luthertum um 1700, repräsentiert durch Philipp Nicolai, Johann Arndt und Valerius Herberger. Sie galt ihm als Antwort auf eine durch Veräußerlichung der reformatorischen Botschaft und Verflachung des Bußernstes zustande gekommenen Frömmigkeitskrise der Zeit. Anders als bei A. Ritschl und P. Althaus d.Ä. wurde hier

eine positive Wertung der Mystik im Luthertum vorgenommen. – Zu den Systematikern, die sich intensiv um ein besseres Verständnis der lutherischen Orthodoxie in Aufnahme des Tholuck'schen Erbes bemühten, gehört der Martin Kähler-Schüler Hans Emil Weber. Seine Hauptaufgabe sah er darin, die harte Abwertung der Orthodoxie bei Ritschl und seinen Schülern zu überwinden und die wesentliche Kontinuität mit dem dogmatischen Denken der Reformation aufzuzeigen.

In den Bahnen von A. Ritschl setzte Emanuel Hirsch die Kritik am lehrmäßigen Denken alter und neuer Orthodoxien fort. In aller Deutlichkeit markierte Hirsch die epochale »Umformungskrise«, welche der Protestantismus auf dem Weg in die Neuzeit und im Abschied vom supranaturalistischen Weltbild der alten Orthodoxie durchschritt.

Neue Perspektiven in der Weiterentwicklung der Erlanger Theologie nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte Werner Elert mit seiner von Oswald Spenglers Konzept einer Kulturmorphologie inspirierten und durch die Auseinandersetzung mit Troeltsch bestimmten Arbeit zur »Morphologie des Luthertums« (2 Bde, 1931–1932, verb. Nachdr. 1952–1953; 3. Aufl. 1965). Sie dokumentierte die hohe theologische wie soziale und kulturelle Bedeutung der Orthodoxie in der engen Verflechtung von Kirche und Staat.

Ebenfalls in Auseinandersetzung mit Troeltsch formulierte der Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink aus lutherischer Perspektive die Bedeutung von Reformation, Gegenreformation und Orthodoxie zwischen Mittelalter und Neuzeit im namhaften »Handbuch für Kirchengeschichte« (1911). In der zweiten Auflage des Handbuchs von 1931 übernahm Wilhelm Maurer die Darstellung von Gegenreformation und Orthodoxie. Die (deutsche) Orthodoxie erschien hier zwar im Gegenüber zu den »großen und farbensatten Schauspielen« des interkonfessionellen Ringens im westlichen Europa als »unfruchtbar« und »kleinkreisig«, doch auch sie galt es als wesentliches Element für die Epoche zwischen 1560 und 1689 wahrzunehmen und jenseits dogmatischer oder polemischer Interessen als positiven Beitrag zum »Heraufkommen des klassischen Zeitalters des Geistes und der Persönlichkeit« in Pietismus und Aufklärung zu würdigen (2. Aufl. 1931, 238f.).

Die seit Leopold von Ranke zunehmend für die Kirchengeschichtsforschung fruchtbar gemachten allgemeinhistorischen Methoden und Grundsätze sowie die Einbettung der Kirchen in die politische Geschichte Europas waren zunächst vor allem der Reformationsgeschichtsschreibung zugutegekommen (Lutherjubiläum 1883), beeinflussten aber auf Dauer auch das Bild der späteren Epochen, etwa im Blick auf den Dreißigjährigen Krieg. Ähnliches gilt für die zunächst auf die Renaissance gerichteten sozial- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Die nähere Profilierung von katholischer Reform und Gegenreformation, ausgehend von der allgemeinen Geschichtsschreibung, beförderte ebenfalls das Interesse am konfessionellen Zeitalter.

Nachhaltig auf die Erforschung des Zusammenhangs von Konfession und Ökonomie wirkte Max Webers klassischer Aufsatz »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (2 Teile, 1904–1905, überarb. Fassung 1920). Er präsentierte den Protestantismus und dabei insbesondere den Calvinismus aufgrund seines rationalen, auf »innerweltliche Askese« angelegten Berufsethos als entscheidenden Katalysator (nicht: Ursache) für die Entwicklung des modernen, von rationaler Arbeitsorganisation und rastloser Arbeit zum Zwecke der Kapitalakkumulation beherrschten Kapitalismus. Weber setzte sich darin kritisch mit Werner Sombart auseinander, der von einem größeren Einfluss des spätmittelalterlichen Katholizismus und einer für spezifisch jüdisch ausge-

gebenen Erwerbsethik überzeugt war. Webers These entfachte unmittelbar nach ihrem Erscheinen heftige Debatten, kam aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu breiterer Wirkung. Neben grundsätzlicher Kritik blieb kaum ein Teilbereich der These auf Dauer unangefochten. Kritisiert wurden etwa die Unklarheiten in der Begrifflichkeit von Protestantismus, Calvinismus und Puritanismus, die konfessionelle Engführung des Problems und die unkritischen Rückschlüsse von theologischen Lehrinhalten auf die Handlungsmotivation breiterer Schichten. Neben dem Calvinismus hatte Weber zwar gleichgerichtete Einflüsse von Pietismus, Methodismus und anderen Bewegungen wie den Quäkern benannt, doch war er diesen nicht weiter nachgegangen. Ein weiterer Kritikpunkt war, dass Webers Konzept wenig Raum bot für die Würdigung des mittelalterlichen Erbes, etwa der humanistischen Hochschätzung weltlicher Arbeit oder des Ethos der städt-bürgerlichen Erwerbswirtschaft jener Zeit. Demnach setzte der »Prozess der Verfleißigung« (Paul Münch) schon lange vor dem konfessionellen Zeitalter ein. Am Ende blieb die Frage offen, ob der Protestantismus als solcher überhaupt etwas mit dem Gang ökonomischer Entwicklung zu tun hatte, zumal sich konfessionsspezifische Einflüsse im Sinne Webers bislang nicht wirklich verifizieren ließen. Jedenfalls findet sich der von Weber behauptete Zusammenhang zwischen dem »Geist des Kapitalismus« und der calvinistischen Prädestinationslehre erst bei einzelnen englischen Puritanern nach etwa 1660. Die Förderung des Kapitalismus verdankt sich nach gängiger neuerer Auffassung mehr der Aufklärung als dem puritanischen Calvinismus. Darauf weisen das nachhaltige Lob des Marktes und des freien Handels als zivilisatorischer Kraft, die Geschäft und Moral wie von selbst zum Ausgleich bringen würden (Montesquieu, Adam Smith). Wichtig geworden sind in diesem Bereich inzwischen Fragen nach den konfessionsübergreifenden Faktoren ökonomischer Dynamisierung, der Rolle religiöser Minoritäten wie der Juden und der Hugenotten, und der Bedeutung der jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Kontexte. – Als Beispiele zügiger wirtschaftlicher Entwicklung gelten die Niederlande und England, während Länder wie Frankreich, Spanien und weite Teile des Alten Reiches vergleichsweise lange rückständig blieben.

Für Kurt Dietrich Schmidt, dessen ›Grundriss der Kirchengeschichte‹ (1949, 5. Aufl. 1964) nach dem Zweiten Weltkrieg die Ausbildung zahlreicher Theologen begleitete, blieb der »lebendig quellende Glaube Luthers« die kritische Instanz gegenüber der in der Orthodoxie sichtbar werdenden »Verhärtung« bzw. »Lehrverengung«, die sich aus der strikten Bekenntnisbindung ergab. Entsprechend marginal fiel die Behandlung der Orthodoxie aus. Ausdrücklich anerkannt wurde ihr Beitrag zur Festigung des konfessionellen Bewusstseins, ihr hohes intellektuelles Niveau und die trotz allem in ihrer Mitte weiterhin fortlebende »ernste Herzensfrömmigkeit« (Paul Gerhardt, Johann Sebastian Bach).

Im Bereich der dialektischen Theologie wollte man das relative Recht klassisch protestantischer Lehrformen der Orthodoxie nicht bestreiten, doch mit Orthodoxie im Sinne von formelhaftem Intellektualismus naturgemäß nichts zu tun haben. Die frühe Sorge von Emil Brunner, dass sich Karl Barth und Eduard Thurneysen in die Richtung einer »neuen Orthodoxie« (1919) bewegten, sollte sich für Kritiker wie Leonhard Ragaz im Nachhinein für die gesamte dialektische Theologie bestätigen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Epochenbegriff »Orthodoxie« zunehmend als ungenügend empfunden. Auch von systematischer Seite plädierte man schließlich für den weiteren Begriff »konfessionelles Zeitalter« als Phase zwischen Reformation und Aufklärung bzw. Pietismus (Jörg Baur, Walter Sparn 1992).

Für die Deutung der (lutherischen) Orthodoxie in ihrer inneren Dynamik und ihrem Verhältnis zum Pietismus sind immer wieder Krisentheorien bemüht worden. So sah W. Zeller das Aufkommen des Arndtianismus (der sog. Arndtschen Frömmigkeitsbewegung) als Ant-

wort auf eine Krise der Orthodoxie gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Hartmut Lehmann erweiterte im Anschluss an die nach dem Zweiten Weltkrieg aufkommenden Krisentheorien, welche die bedrängenden Erfahrungen von Ernährungskrisen – unter anderem durch die Verschlechterung des Klimas in der »Kleinen Eiszeit« –, Kriegen und Epidemien und deren mentale Auswirkungen im Blick hatten, die »Frömmigkeitskrise« zu einer allgemeinen Strukturkrise des 17. Jahrhunderts. In erster Linie dürfte in unserem Kontext von einer dauerhaften, wenngleich unterschiedlich intensiv wahrgenommenen und markierten »Strukturkrise der (Volks-)Kirchlichkeit« bzw. des Traditionschristentums auszugehen sein, die Reforminitiativen und -bewegungen unterschiedlicher Art freisetzte. Wie Ulrich Sträter in seiner Studie zu »Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts« (1995) deutlich machte, durchlief die um 1700 bei Johann Arndt einsetzende explizite innerlutherische Kirchenkritik das ganze Jahrhundert.

Einen Schritt über die konfessionelle und politische Geschichtsbetrachtung hinaus tat Ernst Walter Zeeden mit seinem komparativ angelegten, religions- und kulturgeschichtlich offenen Konzept der Konfessionsbildung im »Zeitalter der Glaubensspaltung«. Demnach vollzogen sich im nachtridentinischen Katholizismus, im Calvinismus und im Luthertum vergleichbare, durch die Staatsgewalt wesentlich beeinflusste Prozesse hin auf die Verfestigung der unterschiedlichen Kirchentümer. Zeedens Impulse gingen in das bislang ausgesprochen produktive Paradigma der »Konfessionalisierung« ein, wie es in den 1980er Jahren von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard entwickelt wurde. Charakteristisch für das Konzept ist sein Anspruch auf eine umfassende sozialgeschichtliche Deutungskraft in europäischer Weite. Im Zentrum des Interesses standen die frühmoderne Staatsbildung in Europa und der gesamtgesellschaftliche Wandel, bei dem im Anschluss an Gerhard Oestreichs Konzept der Sozialdisziplinierung die Anstrengungen zur obrigkeitlich gelenkten Uniformierung des Untertanenverbandes eine maßgebliche Rolle spielen.

Die Konfessionalisierung wurde definiert als »gesellschaftliche[r] Fundamentalvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlichen disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal und fragmentiert, sondern institutionell und flächenmäßig organisiert war« (Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich, 6).

Die Konfessionalisierung wurde auf diese Weise zur wichtigsten Antriebskraft im frühneuzeitlichen Transformationsprozess der altständischen hin auf die moderne demokratische Gesellschaft und war damit auch universalhistorisch von Interesse. Im Blick auf Religion und Kirche bedeutete Konfessionalisierung die institutionelle Ausbildung und Etablierung miteinander konkurrierender Konfessionskirchen mit jeweils eigenen, gesamtgesellschaftlich formativ wirkenden Konfessionskulturen. Diese betrieben in engem Wechselverhältnis mit dem Staat eine religiös-weltanschauliche Uniformierung der Gesellschaft nach je eigenen Grundsätzen in Lehre, Frömmigkeit – gegenwärtig auch »Spiritualität« genannt – und Alltagsleben. Sie legten einen strikten Willen zur Integration nach innen wie der Abgrenzung nach außen an den Tag.

Das anfänglich stark etatistisch geformte Konzept der Konfessionalisierung erfuhr mit der Zeit dank der breiteren Rezeption sozial- und kulturgeschichtlicher Fragestellungen zahlreiche Anpassungen. Zum einen weiteten sich die Forschungsinteressen neben der reformierten,

lutherischen und katholischen Konfessionalisierung auf vergleichbare Phänomene im Anglikanismus und im osteuropäischen Christentum. Zum anderen kamen stets mehr spezifische Fragestellungen zum Tragen, welche die Komplexität des Konzepts deutlich machten. So präzierte sich die Frage nach den Akteuren der Konfessionalisierung und deren Zielsetzungen über den Staat als eigentlichem Träger und »Gewinner« der Konfessionalisierung hinaus. Neben den Institutionen der staatlichen Obrigkeit wurden die internen kirchlichen, kommunalen und familialen Ebenen verstärkt in den Blick genommen. Auch die Gegenkräfte auf unterschiedlichen Gebieten von Kultur und Religion, welche die Uniformierungsstrategien unterliefen oder sich ihnen zu entziehen wussten, wie auch die intra- und interkonfessionellen Pluralisierungsprozesse etwa im Blick auf die keineswegs monolithisch, sondern begrenzt plural angelegten Orthodoxien gehören zum Gesamtpanorama. Zur Erforschung der Grenzen und Grenzüberschreitungen zwischen den Konfessionen leistet beispielsweise die Konversionsforschung, welche die bis ins 18. Jahrhundert hinein zuweilen dramatischen Wechsel des religiösen Bekenntnisses als strukturelles Merkmal der Konfessionskultur studiert, weiterführende Beiträge. In jedem Fall legt es die Erweiterung der Perspektiven nahe, das Konzept der Konfessionalisierung auf das der Konfessionskulturen bzw. -gesellschaften (Thomas Kaufmann u. a.) hin zu öffnen und beide idealtypisch zu fassen. Dabei ist von vielseitigen Wechselwirkungen zwischen den Konfessionen und ihrer jeweiligen Kraft zur Ausbildung konfessionsübersteigender Perspektiven sowie von stets präsenten Gegenkräften auszugehen, die nur teilweise domestiziert werden konnten.

Besondere Aufmerksamkeit wird inzwischen den »Verlierern« der Konfessionalisierung geschenkt, den von Repressionen bedrängten Andersgläubigen. Die Konfessionsmigration, d. h. die Vertreibung und Neuansiedlung von Glaubensflüchtlingen aus religiösen wie ökonomischen Motiven, war ein übergreifendes Problem. Von ihr waren in der gesamten Frühen Neuzeit schätzungsweise etwa eine Million Menschen aller religiösen Überzeugungen betroffen. Zum konfessionell mitgeprägten, aber keineswegs konfessionell dominierten Umgang mit religiöser Devianz zählen auch die inzwischen nachhaltig erforschten Hexenverfolgungen.

Trotz Fortschritten in der Erforschung der Konfessionskulturen bzw. -gesellschaften herrscht nach wie vor Bedarf an territorialer und thematischer Einzelforschung, ohne die es keine sinnvollen komparatistischen Konzepte in europäischer oder gar globaler Weite geben kann. Dies gilt auch für die weitere Erforschung der »materialen Religion« (Ikonographie, Architektur, Kunstgegenstände usw.). Auch die Integration anderer Forschungsansätze wie die der historischen (Kultur-)Anthropologie und der Alltagsgeschichte bleibt eine wichtige Aufgabe zum besseren Verständnis dessen, was nur unzureichend mit der Unterscheidung von Popular- und Elitenkultur erfasst wird.

Die Kritik am Konfessionalisierungsparadigma ist trotz seiner Weiterentwicklung über die etatistische Schwerpunktsetzung der Anfänge hinaus und unbestreitbar großer historiographischer Produktivität nie ganz verstummt. Als problematisch gelten die umfassenden epochalen Deutungsansprüche, die andere zeittypische, keineswegs einheitlich konfessionell markierte Faktoren wie die Territorialisierung, die Verrechtlichung der internationalen Beziehungen und die Entwicklung frühkapitalistischer ökonomischer Strukturen nicht hinreichend würdigten bzw. die begrenzten Möglichkeiten einer Wechselwirkung mit der Konfessionalisierung unterbelichtet ließen.

Es spricht einstweilen wenig dafür, das Konfessionalisierungsparadigma aufzugeben oder den Begriff des konfessionellen Zeitalters gänzlich durch die breitere Rede vom »frühmodernen« Protestantismus und Katholizismus zu ersetzen. Auch ein von 1550 bis 1870 oder gar bis

nach dem Zweiten Weltkrieg andauerndes »konfessionellen Zeitalter« wird den inneren Entwicklungen nicht gerecht. – Andere inzwischen in die Geschichtswissenschaft eingeführte interdisziplinär anregende Paradigmen wie des Kulturtransfers und der »histoire croisée« (»gekreuzte Geschichte«; Michael Werner, Bénédicte Zimmermann) unterstreichen die Notwendigkeit erweiterter transnationaler Forschungshorizonte. Als besonders flexibel für unterschiedliche religions-, kultur- und sozialgeschichtliche Ansätze erwies sich bislang das Konzept des Kulturtransfers, das – grob gesprochen – auf den dynamischen Austausch mit dem »Anderen« und die schöpferische Anverwandlung bzw. Akkulturation an das jeweils »Eigene« zielt und weniger statisch vorgehen will als die herkömmliche historische Komparatistik. Die Forschungsschwerpunkte lagen freilich lange auf Deutschland und Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert. Die »histoire croisée« verspricht dagegen mehr Aufmerksamkeit für die Verwobenheiten und Überschneidungen von Kulturen über die Transferanalyse hinaus. Mehr noch als die Transferforschung hat diese bislang eher programmatische als praktische Bedeutung für die Historiographie. Ansatzpunkte für die Anwendung des Kulturtransferkonzepts bieten das konfessionelle Zeitalter wie auch Pietismus und Aufklärung in europäischer und (nord-)amerikanischer Weite zur Genüge. Man denke nur an den internationalen Charakter des Calvinismus, die entsprechenden Aktivitäten der Jesuiten im römischen Katholizismus, die grenzüberschreitenden Verflechtungen und dynamischen Wechselwirkungen mit anderen Konfessionen in Luthertum und Anglikanismus, sowie an die Migrations- und Kolonialgeschichte. Entsprechend ergiebig dürften weitere Untersuchungen zur Geschichte der Predigt- und Erbauungsliteratur, des Kommunikationswesens und der Mission sein.

Die auf innere Kohärenz und äußere Differenz bzw. Distanzierung vom Anderen setzenden konfessionellen Kräfte blieben naturgemäß weit hinter ihren Einheitsidealen zurück. Was sich an äußerer Dramatik in Migration, Diaspora, Exil und Konversion darstellt, spiegelt sich zu einem guten Teil in den internen Spannungen und Auseinandersetzungen auf theoretischer und praktischer Ebene, aber auch in den vielfachen Grenzüberschreitungen, wie sie für »poröse« oder »hybride« Identitäten kennzeichnend sind. Bedeutsam bleiben in diesem Zusammenhang Fragen religiös-kultureller Interaktion, Exklusion und Vorurteilsbildung, der Fremd- und Selbstwahrnehmung religiöser Minderheiten, der Genderproblematik und der außereuropäischen »Anderen« und »Fremden«, sowie die grundlegenden Fragen konfessionskultureller Praxis in gesamtgesellschaftlicher Breite (vgl. die Ansätze interkultureller Hermeneutik bzw. komparatistischer oder kultureller Imagologie).

Im Zeichen der Globalisierung werden europäische, konfessionsübergreifende, interreligiöse und interkulturelle Horizonte eine zunehmend bedeutende Rolle spielen. Auch der bei M. Weber angelegte, in der Konfessionalisierungsforschung bislang eher implizit präsente universalhistorische Deutungsrahmen (»Zivilisationstyp [Alt-]Europa«), welcher die Gesamtleistungen der mit der Konfessionalisierung verbundenen Prozesse auf dem Weg in die Moderne zu würdigen versucht, wird dabei weiter zu entwickeln sein.

Der bisherige Forschungsstand erlaubt es nicht, die frühneuzeitliche europäische Geschichte konfessioneller Kulturen und Landschaften einschließlich des Nonkonformismus und des Judentums und die Transformationen von Pietismus und Aufklärung in gesamtgesellschaftlicher Perspektive umfassend zu beschreiben, geschweige denn, eine integrative Gesamtdeutung zu versuchen. Weitere Fortschritte in multiperspektivisch-komparatistischer Hinsicht werden unabdingbar sein, um der Großepoche »Frühe Neuzeit« und damit auch der spät- (für manche: post-)modernen Gegenwart neue Deutungshorizonte zu erschließen.