



Leseprobe

Konfessionelle Ambiguität

Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit

"Dieser Band regt zu weiterführenden Überlegungen an, beispielsweise zum Zusammenhang von Ambiguität, ihrer Wahrnehmung und (nicht zuletzt kontroverstheologischen) Zuschreibungen wie "Irenik" oder "Polemik". *Sehepunkte.de*, Christian Volkmar Witt

Bestellen Sie mit einem Klick für 49,99 €



Seiten: 380

Erscheinungstermin: 25. März 2013

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte

IM AUFTRAG DES VEREINS
FÜR REFORMATIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KASPAR VON GREYERZ UND
THOMAS KAUFMANN

BAND 214

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Konfessionelle Ambiguität

Uneindeutigkeit und Verstellung
als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von Andreas Pietsch
und Barbara Stollberg-Rilinger

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS

Inhalt

Vorwort	7
<i>Barbara Stollberg-Rilinger</i>	
Einleitung	9
<i>Philippe Büttgen</i>	
Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der <i>doctrina</i>	27
<i>Kaspar von Greyerz</i>	
Konfessionelle Indifferenz in der Frühen Neuzeit	39
<i>Jean-Pierre Cavaillé</i>	
Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité	62
<i>Maurus Reinkowski</i>	
Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamisch geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten	75
<i>Jürgen Macha</i>	
Konfessionelle Differenzen auf dem Feld der Sprache? Sprachhistorische Befunde zur Frühen Neuzeit	99
<i>Karin Westerwelle</i>	
Dissimulatio und Gewissen in Montaignes <i>Essais</i>	118
<i>Matthias Poblig</i>	
Wahrheit als Lüge – oder: Schloss der Augburger Religionsfrieden den Calvinismus aus? . . .	142
<i>Jan-Friedrich Mißfelder</i>	
Die allzu politische Konversion des Duc de Lesdiguières Zur diskursiven Produktion von Aufrichtigkeit	170

<i>Lorenz Baibl</i>	
»Catholique, Heretique, ou Athée?«	
Konfessionelle Uneindeutigkeit im frühneuzeitlichen Adel am Beispiel Graf Friedrich Christians von Schaumburg-Lippe	183
<i>Sebastian Neumeister</i>	
Zwischen den Konfessionen	
Daniel Caspar von Lohensteins Lob der Piasten in seiner Übersetzung des Traktats <i>El Político Don Fernando el Católico</i> von Baltasar Gracián	210
<i>Friedrich Vollhardt</i>	
Gefährliches Wissen und die Grenzen der Toleranz	
Antitrinitarismus in der Gelehrtenkultur des 17. Jahrhunderts	221
<i>Andreas Pietsch</i>	
Messbesuch für Anfänger und Fortgeschrittene	
Zur Ambiguität der konfessionellen Zugehörigkeit	238
<i>Johannes Müller</i>	
›Orthodoxie‹ jenseits der Konfessionen?	
Die Diskussion religiöser Streitfragen in niederländischen Rhetoriker- gesellschaften im frühen 17. Jahrhundert	267
<i>Alexandra Walsham</i>	
Zu Tisch mit Satansjüngern	
Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatorisches England	285
<i>Christian Windler</i>	
Uneindeutige Zugehörigkeiten	
Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit <i>communicatio in sacris</i>	314
<i>Martin Scheutz</i>	
»Glauben sie übrigens, daß ich den Teufel nicht so schwarz mahlen könne, wie er in sich selbst ist.«	
Die habsburgische Zentralverwaltung und die Vielfalt der untergrund- protestantischen Zeichen um die Mitte des 18. Jahrhunderts	346
Personenregister	373

Dieser Band dokumentiert eine Tagung, die im Rahmen des Exzellenzclusters ›Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‹ vom 20. bis 22. September 2010 an der WWU Münster stattgefunden hat. Veranstaltet wurde sie vom Teilprojekt ›Politisches Amt und religiöse Dissimulation. Konfessionelle Zweideutigkeit im 16. und 17. Jahrhundert‹.

Inwiefern kennzeichnet es eine Kultur, welche Toleranz oder Intoleranz sie – diskursiv und praktisch – gegenüber Uneindeutigkeit aufbringt? Dies ist eine der Leitfragen des Exzellenzclusters. Die Anregung dazu kam aus der Islamwissenschaft. Thomas Bauer, Vertreter der Arabistik an der WWU Münster, der leider nicht selbst an der Tagung teilnehmen konnte, hat die klassische arabische Kultur als eine Kultur von besonders hoher Ambiguitätstoleranz – in der Religion, der Politik, der Sexualität usw. – charakterisiert (Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Frankfurt a. M. 2011). Die Moderne scheint demgegenüber durch einen extremen Verlust an Ambiguitätstoleranz, also durch ein Bemühen um Vereindeutigung gekennzeichnet. Diese Fragestellung haben wir aufgenommen, weil sie uns besonders anregend zu sein scheint gerade auch für die Epoche der europäischen Konfessionalisierung, für das 16. und 17. Jahrhundert.

Das Thema ›Konfessionelle Ambiguität‹ lässt sich nur sinnvoll angehen, wenn man die engen wissenschaftlichen Disziplingrenzen überschreitet. Deshalb sind wir den Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus den Bereichen der Geschichtswissenschaft, der Literatur- und Sprachwissenschaft, der Theologie und Kunstgeschichte dankbar, dass sie durch Vorträge und Diskussion zum Gelingen der Tagung – und dieses Bandes – beigetragen haben. Auch in diesem Fall haben wir von den vielfältigen interdisziplinären Impulsen und der lebhaften Diskussionsatmosphäre profitiert, die die Zusammenarbeit im Cluster kennzeichnen: Mit Karin Westerwelle (Romanistik), Jürgen Macha (Historische Sprachwissenschaft) und Thomas Lentes (Katholische Theologie) haben sich drei weitere Clustermitglieder an der Tagung beteiligt. Besonders erfreulich ist, dass uns nachträglich fünf zusätzliche Aufsätze für den Band zur Verfügung gestellt worden sind, die ihn wesentlich bereichern, nämlich die Beiträge von Lorenz Baibl, Johannes Müller, Sebastian Neumeister, Alexandra Walsham und Christian Windler.

Für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der ›Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte‹ sind wir Kaspar von Greyerz und Thomas Kaufmann zu besonderem Dank verpflichtet. Nicht nur intellektuelle Anregungen, sondern auch materielle und technische Förderung verdanken wir dem Exzellenzcluster, aus dessen Mitteln auch die Drucklegung finanziert worden ist. Viele Mitarbeiterin-

nen und Studentische Hilfskräfte haben in ganz unterschiedlichen Funktionen für einen angenehmen und reibungslosen Tagungsverlauf gesorgt: Dr. Iris Fleßenkämper, Verena Ilger, Klaus Jansen, Brigitte König, Viola van Melis, Katharina Mennemann und Jurek Skrobala. Theresa Gers-Grapperhaus hat die redaktionelle Einrichtung der Beiträge übernommen, Gregor Walczak das Personenregister erstellt. Ihnen allen sei an dieser Stelle ganz besonders herzlich für ihre Umsicht, Sorgfalt, Freundlichkeit und Professionalität gedankt.

Münster, im August 2012

*Barbara Stollberg-Rilinger
Andreas Pietsch*

Sündenfall das paradiesische Zeitalter der unveränderlichen, reinen und vollständigen Wahrheit beendet hatte und erst der Jüngste Tag es zurückbringen würde. Die europäische Ideengeschichte vor allem der Frühen Neuzeit lässt sich geradezu als Geschichte der unterschiedlichen Versuche schreiben, das überaus strenge christliche Wahrheitsgebot zu moderieren, zu relativieren oder auch einfach zu ignorieren. *Simulatio*, also das aktive, offensive Täuschen und Betrügen, wurde zu diesem Zweck von passiver, defensiver *dissimulatio*, also dem Verbergen, Verhehlen und Verschleiern, begrifflich zu unterscheiden versucht. Die Einschränkungen des schroffen Lügenverbots waren breit und vielfältig – angefangen bei Machiavellis massivem Tabubruch im Namen der politischen Klugheit über die halbherzige Wieder-Einhegung dieses Tabubruchs durch Staatsräsonlehre und Neustoizismus, über die Lehren von der »ehrenwerten Verstellung«³ zu Zwecken der Nächstenliebe, Rücksicht und Höflichkeit, aber auch der eigenen Affektkontrolle und Seelenruhe, bis hin zu den kasuistischen Strategien der religiösen Gewissensentlastung durch *aequivocatio* und *reservatio mentalis*. Einen Höhepunkt fand die Klugheitslehre der *dissimulatio* bekanntlich bei Baltasar Gracián, der auch die Aporie der perfekten Verstellungskunst auf den Punkt gebracht hat: »Indem die Verstellung ihre Künste erkannt sieht, steigert sie sich noch höher und versucht nunmehr, durch die Wahrheit selbst zu täuschen: Sie [...] lässt das nicht Erkünstelte als erkünstelt erscheinen, indem sie so ihren Betrug auf die vollkommenste Aufrichtigkeit gründet.«⁴ Diese Einsicht führte in eine kommunikative Sackgasse, aus der es kaum mehr ein Entkommen gab: Wie soll man noch »kommunizieren, dass man aufrichtig kommuniziert«,⁵ wenn einmal

gen 2006, S. 45-92; *Carlo Ginzburg*, Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500 [Biblioteca di cultura storica 107], Turin 1977; *Johann P. Sommerville*, The »New Art of Lying«. Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry, in: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, hg. v. Edmund Leites [Ideas in context 9], Cambridge 1988, S. 159-184; *Perez Zagorin*, Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge (MA) 1990; *Jean-Pierre Cavaillé*, Simulation et dissimulation. Quatre définitions (XVIe-XVIIe siècle), in: *Deceptio. Mystifications, tromperies, illusions. De l'Antiquité au XVIIe siècle*, Bd. 1, Montpellier 2000, S. 49-75; *Toon van Houdt* u. a. (Hg.), On the Edge of Truth and Honesty. Principles and Strategies of Fraud and Deceit in the Early Modern Period, Leiden / Boston 2002; *Jon R. Snyder*, Dissimulation and the Art of Secrecy in Early Modern Europe, Berkeley 2009; *Wolfgang Reinhard* (Hg.), Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege [Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 10], Wien 2007; *Daniel Jütte*, Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400-1800), Göttingen 2011.

3. *Torquato Accetto*, Della dissimulazione onesta, Turin 1997 [Originalausgabe Neapel 1641]; dt. Von der ehrenwerten Verhehlung, Berlin 1995.
4. *Baltasar Gracián*, Oráculo manual y arte de prudencia, 1647; dt. Handorakel und Kunst der Weltklugheit, übers. v. Arthur Schopenhauer, Stuttgart 1986, Nr. 13.
5. *Niklas Luhmann / Peter Fuchs*, Reden und schweigen. Frankfurt a.M. 1989, S. 128.

der Verdacht in der Welt war, dass Aufrichtigkeit nur die subtilste Verstellung sein könnte? Aus dieser einmal erkannten Aporie, der Einsicht in die Ununterscheidbarkeit von Aufrichtigkeit und Verstellung, die Gracián geradezu als zweiten Sündenfall aufgefasst hat, kommt man seither nicht mehr heraus – so sehr die Aufklärung mit ihrem Echtheitspathos und ihrer Authentizitätsrhetorik sich auch darum bemüht hat.

Die Ausgangsfrage dieser Tagung lautete, was es eigentlich über das europäische Zeitalter der Konfessionalisierung verrät, dass der Diskurs um Lüge, Betrug und Verstellung Hochkonjunktur hatte, mit den Worten Montaignes: »la dissimulation est des plus notables qualités de ce siècle.«⁶ Denn es ist keineswegs selbstverständlich, dass Ambiguität grundsätzlich als aufzulösendes Wahrheitsproblem, als unerträgliche Widersprüchlichkeit empfunden werden muss. Unter anderen kulturellen Umständen konnte man damit sehr gut leben; Mehrdeutigkeit wurde ignoriert, toleriert oder sogar begrüßt.⁷ Uneindeutigkeit muss daher auch nicht notwendig zu Verstellung zwingen, sie muss keineswegs – wie in Cesare Ripas Allegorie – mit Betrug, Falschheit und Lüge identifiziert werden. Daher fragt sich: Und unter welchen Umständen, warum und mit welchen Folgen wurden religiöse Uneindeutigkeit bzw. Aufrichtigkeit überhaupt zum Problem? Und noch grundsätzlicher: Was heißt überhaupt *religiöse*, was heißt *konfessionelle* Uneindeutigkeit? Mit was für unterschiedlichen Phänomenen haben wir es zu tun?

Einerseits ist seit der Reformation ein intensiviertes Bemühen um rigide Vereindeutigung des Glaubens selbst ebenso wie der Glaubenszugehörigkeit zu beobachten – mit dem buchstäblichen Einschwören auf *ein* präzises, schriftlich fixiertes Bekenntnis. Dass sich mit der Zeit mehrere distinkte Konfessionskirchen herauskristallisierten, war bekanntlich das Ergebnis eines verschlungenen, konfliktreichen und keineswegs linearen Prozesses, der zeitweise eine starke Dynamik der wechselseitigen Abgrenzung nach außen und zugleich der Homogenisierung nach innen entfaltete. Es ging um eindeutige Definitionen, im wörtlichen Sinne: Grenzziehungen, und zwar nicht nur von sozialen Gruppen, sondern auch von politischen Gemeinwesen, und zwar eben mithilfe der Kriterien Glaubensbekenntnis, Glaubenswissen und Glaubenspraxis. Was Berndt Hamm den Vorgang der »normativen Zentrierung« durch die Reformation genannt hat, entfaltete eine immer mächtigere Logik des Entweder / Oder.⁸ So berief man sich

6. *Michel de Montaigne*, Les Essais, hg. v. Pierre Villey, 3 Bde., 2. Aufl., Paris 1992, Bd. II, 18 (»Du desmentir«); vgl. den Beitrag von *Karin Westerwelle*, in diesem Band, S. 127.

7. Vgl. dazu jetzt grundlegend mit Bezug auf den Islam: *Thomas Bauer*, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Frankfurt a. M. 2011.

8. *Berndt Hamm*, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 26, 1999, S. 162-202.

im Hinblick auf die Vermischung von evangelischen und katholischen Praktiken auf Paulus: »Ihr könntet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch; ich könntet nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Tisches und der Teufel Tische« (1 Kor 10,21). »Denn was hat die Gerechtigkeit zu schaffen mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis?« (2 Kor 6,14)⁹

Doch das war nur die eine Seite der Medaille. Die Forderungen der Orthodoxien trafen auf eine religiöse Praxis der Unentschiedenheit, Vermischung und Mehrdeutigkeit, die viel größere Beharrungs- und Widerstandskräfte aufwies, als man lange angenommen hat. Doch die alltägliche Praxis der religiösen Uneindeutigkeit blieb von den Vereindeutigungszwängen nicht unberührt. Man hat es offenbar – wie so oft – mit einem dialektischen Wechselverhältnis zu tun. Denn es liegt auf der Hand, dass gerade der Zwang zu Einheit und Eindeutigkeit – komplementär – Strategien des Verschleierns, Verbergens, Verstellens und der absichtlichen Doppeldeutigkeit hervorbrachte: Orthodoxie produziert Heterodoxie. Deshalb ist es kein Wunder, dass der Diskurs über *simulatio* und *dissimulatio* im 16. und 17. Jahrhundert Hochkonjunktur hatte und dass er, als der konfessionelle Konformitätsdruck sich im 18. Jahrhundert zunehmend lockerte, durch einen neuen Aufrichtigkeitsoptimismus abgelöst wurde.¹⁰ Den immer elaborierteren Techniken des Enthüllens der je *einen* Wahrheit standen ihrerseits immer elaboriertere Techniken des Verbergens und Verstellens gegenüber; beides bedingte und steigerte sich wechselseitig. Das galt auf allen Feldern: Je geheimer die Arkanpolitik der Fürsten, desto mehr Raffinement bei der Ausforschung ihrer Gegner und ihrer Untertanen. Je perfekter die rhetorische Kunst der *eloquentia corporis*, desto perfekter auch die Physiognomik als Lesekunst der unwillkürlichen Körperzeichen. Und je strenger die Befragungstechniken im Inquisitionsverhör und im Beichtstuhl, desto ausgefeilter die moralische Kasuistik der Verstellungskunst. Das Europa der Frühen Neuzeit war bekanntlich geradezu ein Laboratorium der politischen und religiösen Pluralität. Die deutschen Historiker haben den polarisierenden »Zwang zur Eindeutigkeit«, zur Ausmerzung von Zwischentönen

9. Vgl. den Beitrag von *Alexandra Walsham* in diesem Band; zur Verwendung der Paulus-Zitate in der lutherischen Orthodoxie im späten 16. Jahrhundert auch *Barbara Stollberg-Rilinger*, Das Zeichen des Antichrist. Einsetzungsriten der Fürstbischöfe im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Rituale der Amtseinsetzung. Inszenierungen von Otto dem Großen bis Barack Obama*, hg. v. Gerd Althoff / Helene Basu, Darmstadt 2013 (im Druck).
10. Vgl. *Ursula Geitner*, Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 1992. – Es ist kein Zufall, dass die im 16. und 17. Jahrhundert sehr genau ausbuchstabierte Unterscheidung zwischen *simulatio* / *dissimulatio*, d.h. passivem Verbergen / Verstellen und aktivem Täuschen / Betrügen – gegen Ende des 18. Jahrhunderts an Relevanz verlor und allmählich ganz verschwand, so dass wir heute Schwierigkeiten haben, die Varianz *simulatio* / *dissimulatio* überhaupt noch zu verstehen und sprachlich angemessen wiederzugeben.

und diffusen Übergangsfällen, von Kompromissen und Mittelpositionen im Vorgang der Konfessionalisierung ausführlich beschrieben.¹¹ Ihre Aufmerksamkeit galt vor allem den Prozessen der wechselseitigen Abgrenzung und inneren Homogenisierung der Konfessionskirchen, die partiell mit der territorialen Staatsbildung einhergingen. In anderen europäischen Ländern interessiert man sich hingegen schon seit längerem für die vielfältigen Formen konfessioneller Uneindeutigkeit, Indifferenz und Vermischung.¹² In jüngerer Zeit werden auch in der deutschen Forschung zunehmend die Bruchstellen, Widerstände und »Grenzen der Konfessionalisierbarkeit« betont¹³ und Vorgänge inter- und transkonfessioneller »Osmose« hervorgehoben.¹⁴ Es erscheint vielversprechend, auch hier kulturalistische, diskurstheoretische und praxeologische Ansätze aufzugrei-

11. Grundlegend *Wolfgang Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10, 1983, S. 257-277.
12. Vgl. nur etwa: *Ginzburg*, Il nicodemismo (wie Anm. 2); *Gregory Hanlon*, Confession and Community in Seventeenth-Century France. Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine, Philadelphia 1993; *Alexandra Walsham*, Church Papists. Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England [Royal Historical Society Studies in History], London 1993; *dies.*, Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England 1500-1700, Manchester 2006; vgl. die neueren Sammelbände: *C. Scott Dixon / Dagmar Freist / Mark Greengrass* (Hg.), Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe, Aldershot 2009; *Benjamin J. Kaplan*, Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge (MA) 2007; *Benjamin J. Kaplan* u. a. (Hg.), Catholic Communities in Protestant States. Britain and the Netherlands c. 1570-1720 [Studies in Early Modern European History], Manchester 2009; *Rudolf Leeb / Martin Scheutz / Dietmar Weigl* (Hg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg [Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51], Wien / München 2009; *Hartmut Laufhütte / Michael Titzmann* (Hg.), Heterodoxie in der Frühen Neuzeit [Frühe Neuzeit 117], Tübingen 2006; *Günther Mühlpfordt / Ulman Weiß* (Hg.), Kryptoradikalität in der Frühneuzeit [Friedenstein-Forschungen 5], Stuttgart 2009; *Thomas Max Safley* (Hg.), A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World [Brill's Companions to the Christian Tradition 28], Leiden 2011. – Ferner *Thomas Hase*, Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten. Vorläufige Überlegungen, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 12, 2011, S. 307-315; *Jesse Spohnholz*, The Tactics of Toleration. A Refugee Community in the Age of Religious Wars, Newark 2011.
13. *Anton Schindläng*, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, hg. v. dems. / *Walter Ziegler*, Bd. 7, Münster 1997, S. 9-44; vgl. auch *Wolfgang Reinhard*, »Konfessionalisierung« auf dem Prüfstand, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, hg. v. *Joachim Bahlcke / Arno Strohmeyer*, Stuttgart 1999, S. 79-103; zuletzt *David M. Luebke*, A Multiconfessional Empire, in: *A Companion to Multiconfessionalism* (wie Anm. 12), S. 129-154.
14. *Kaspar von Greyerz / Manfred Jakobowski-Tiessen / Thomas Kaufmann / Hartmut Lehmann* (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität.

fen und Konfessionalität nicht essentialistisch als eine feste Größe zu behandeln, die sich einmal herausgebildet und dauerhaft verfestigt hat, sondern sie als eine stets schwankende und instabile kulturelle Praxis im jeweiligen performativen Vollzug zu beschreiben. Konfessionszugehörigkeit erscheint dann als etwas situativ stets aufs Neue Erzeugtes, das zudem nicht unabhängig von – oft widersprüchlichen – Selbst- und Fremdzuschreibungen erfasst werden kann.¹⁵

Um dazu einen Beitrag zu leisten, orientiert sich dieser Band an einer Reihe von Leitfragen.

Erstens geht es um die elementare Frage nach der Formierung religiöser Gruppenzugehörigkeit. Welche Praktiken waren es, an denen die Zeitgenossen eine religiöse Differenz identifizierten und durch die sie Eindeutigkeit herzustellen suchten? Welche Rolle spielten Sakramentspraxis und Glaubenswissen, aber auch alltägliches Verhalten; welche Bedeutung hatten etwa Schreib- und Sprechweisen, körperliche Gesten oder Gegenstände? Wie exklusiv, wie eindeutig, wie flexibel, wie situationsbedingt waren diese Markierungen? Was bedeutete der Vorgang der Konversion für die Konfessionsgrenzen? Und vor allem: Wie verhielten sich bei alldem Selbst- und Fremdzuschreibung zueinander? Wer beanspruchte die Definitionsgewalt über Konfessionszugehörigkeit, wer konnte die relevanten Unterscheidungszeichen durchsetzen – und wer eben nicht?

Zweitens: Unter welchen strukturellen Bedingungen wurde religiöse Uneindeutigkeit überhaupt als solche diagnostiziert und als Problem wahrgenommen, unter welchen Umständen hingegen nicht? Welche – politischen, sozialen, theologischen – Faktoren sind dafür namhaft zu machen? Unter welchen Umständen begnügte sich eine Obrigkeit mit der äußerlichen Unterwerfung der Untergebenen und duldete latente religiöse Uneindeutigkeit, wann suchte sie sich der Gewissen und der ›Herzen‹ vollständig zu bemächtigen und welche Folgen hatte das? Welche Techniken der Enthüllung und des Verbergens korrespondierten miteinander?

Drittens: Welche unterschiedlichen Phänomene religiöser Uneindeutigkeit gab es überhaupt? Welche Vermeidungs- und Überwindungsstrategien lassen sich ausmachen, die darauf abzielten, eine konfessionell kodierte Differenz zu ignorieren, zu überschreiten oder zu unterlaufen? Gab es eine gezielte, strategisch eingesetzte Mehrdeutigkeit? Was bedeutet religiöse Indifferenz und wie verhält

Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201], Heidelberg 2003.

15. Etwa als sozial konstruierte Wirklichkeit im Sinne von *Peter L. Berger / Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (1969), Frankfurt a. M. 1987; als »strukturierte Struktur« im Sinne von *Anthony Giddens*, Die Konstitution der Gesellschaft (1984), Frankfurt a. M. 1988; oder als performative Praxis im Sinne von *Jürgen Martschukat / Steffen Patzold* (Hg.), Geschichtswissenschaft und ›performative turn‹. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln / Weimar / Wien 2003.

sie sich zu Toleranz? War Uneindeutigkeit eine Sache der ›Laxen‹ oder auch der ›Frommen‹ – mit Montaigne: der »foi ordinaire« oder auch der »foi vive«? Welche verbalen und nonverbalen Sprachen der konfessionellen »Chamäleontik«¹⁶ wurden gepflegt? Reagierten die Praktiken der Dissimulation nur auf Konformationsdruck oder gar Verfolgung? Oder lassen sich auch theologische Ursachen dafür ausmachen?

Viertens: Welche Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen Außen und Innen spielten für die Beteiligten eine Rolle, von dem Verhältnis zwischen äußerem Handeln und innerer Überzeugung, ›Körper‹ und ›Seele‹, Ritus und Dogma, sichtbarer und unsichtbarer Kirche? Diese Frage verweist auf die ritual- und zeichentheoretischen Dimensionen des Themas.¹⁷ Hier waren die theologischen Antworten ja denkbar unterschiedlich – und zwar quer zu den konfessionellen Lagern. Für die einen war es hinnehmbar, dass die Kommunikation gegenüber Gott und die Kommunikation gegenüber den Menschen in Ausnahmefällen auseinandertraten, dass also die sichtbare Äußerung zu dem ›im Herzen‹ Gemeinten in Gegensatz stand. Andere bestanden auf der notwendigen Übereinstimmung von körperlicher und geistiger Glaubenshaltung. Für Calvin etwa war es nicht hinnehmbar, dass der Körper als »Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 6,19) durch äußerliche Verstellung verunreinigt wurde und dass der äußere Gehorsam der Untertanen gegenüber der Obrigkeit zu ihrem inneren Gehorsam gegenüber Gott im Widerspruch trat. Luther sah das bekanntlich ganz anders. Welche sakramentaltheologischen Zusammenhänge gibt es hier?

Fünftens schließlich: Wie ging man diskursiv mit den Phänomenen von Uneindeutigkeit und Verstellung um? In welchen konkreten Handlungskontexten und im Rahmen welcher Dispositive wurde das Wort oder die Feder ergriffen und eine bestimmte theoretische Position formuliert? In welchem Verhältnis standen theologischer Gelehrtdiskurs und Alltagspraxis der Gläubigen?

* * *

Mit diesen Fragen setzen sich die Beiträge dieses Bandes teils theoretisch, teils auf der Grundlage konkreter empirischer Fallstudien auseinander.

Die ersten drei Aufsätze bemühen sich um grundsätzliche Begriffsklärungen mit dem Ziel, die Wahrnehmung der historischen Phänomene durch präzisere Unterscheidungen zu schärfen. *Philippe Büttgen* wendet sich der doppelten Bedeutung des Begriffs ›Konfession‹ – als Akt des Bekennens und als Organisation der

16. Vgl. *Karl A. E. Erenkel*, Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius, Berlin 2008, S. 814 ff., der von der »autobiographischen Methode der *Chamäleontik*« spricht.

17. Vgl. *Barbara Stollberg-Rilinger*, Knien vor Gott – Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt, in: *Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, hg. v. Gerd Althoff, Münster 2004, S. 501-533.

Bekennenden – zu und weist darauf hin, dass das Problem der Ambiguität nur vor dem Hintergrund des Zwangs zur konfessionellen Eindeutigkeit angemessen zu verstehen ist. Instrument der Vereindeutigung war die *doctrina*, die explizite religiöse Lehre, verstanden als »Einheit von Wissensform und Glaubensnorm«. ¹⁸ Böttgen betont den sozial-kollektiven, »konservativen«, nicht individualistischen Charakter frühneuzeitlicher Konfessionalität. Es kennzeichnet die Frühe Neuzeit, dass sie politisch-soziale Zugehörigkeit an Wahrheitslehren knüpfte und dadurch »Zwang und intellektuelle Kreativität« miteinander verband. Die *doctrina* wurde aufgeschrieben und gelehrt, aber auch angeeignet und »bekannt«. Sie stellte Eindeutigkeit nicht nur her, sie symbolisierte sie auch und schuf eindeutige Zugehörigkeit – nicht aber subjektive persönliche Identität im modernen Sinne. *Kaspar von Greyerz* befasst sich mit dem vieldeutigen Begriff und den vielfältigen Phänomenen konfessioneller Indifferenz, die nicht allein als Ensemble religiöser Ideen zu begreifen sind, sondern vielmehr aus dem sozialgeschichtlichen Kontext heraus beschrieben werden müssen. Er versteht darunter das Bemühen, die Frage der konfessionellen Abweichung aus unterschiedlichen Gründen zu ignorieren, und grenzt den Begriff der »Indifferenz« nach verschiedenen Seiten ab. Indifferenz ist nicht zu verwechseln mit Toleranz, denn Toleranz impliziert, dass man duldet, was man gleichwohl selbst ablehnt, und ist daher mit dezidiertem Konfessionalität vereinbar. Indifferenz ist auch nicht identisch mit schlichter Unkenntnis der Glaubenslehre noch mit offensiver konfessioneller Devianz, etwa in Gestalt von Blasphemie. »Indifferenz« umfasst ganz Verschiedenes: den Verzicht auf den Ausschließlichkeitsanspruch der eigenen Konfession, wie in der Irenik, aber auch den Verzicht auf zentrale Dogmen sämtlicher christlicher Konfessionen, wie im Deismus. Kann man von Indifferenz schon da sprechen, wo zugunsten gemeinsamer politischer Ziele die konfessionellen Differenzen zeitweise hintangestellt, mithin Religion und Politik ansatzweise ausdifferenziert wurden? Wo Adelige sich konfessioneller Zucht nicht unterwarfen? Sind Mehrfachkonversionen Indiz oder Faktor für konfessionelle Indifferenz? Sind konfessionelle Grenzgänger notwendig indifferent? Theologisch offensiv begründete Indifferenz ist am ehesten im radikalen Pietismus feststellbar, der die Mitglieder der wahren Geistkirche unter allen Konfessionen gleichermaßen findet. Kurzum: »Indifferenz« ist ein überaus vieldeutiger Begriff, der nur im Kontext zeitgenössischer Zuschreibungen angemessen verständlich wird.

Um alle möglichen Arten von kritischer Distanz gegenüber den Konfessionsgrenzen geht es auch in dem Beitrag von *Jean-Pierre Cavallé*, der Calvins Polemik gegen die »Nikodemit« einer neuen Lektüre unterzieht. Er nimmt allerdings die entgegengesetzte Perspektive ein wie von Greyerz: Ihm geht es gerade um die Gemeinsamkeiten all derer, die den Konfessionsgrenzen in irgendeiner Weise kritisch gegenüberstanden, diese leugneten, verletzten, unterliefen, dis-

18. *Philippe Böttgen*, in diesem Band, S. 35.

simulierten usw., und sieht darin eine »attitude commune«. ¹⁹ Nikodemismus definiert er als vorübergehende oder dauerhafte Strategie eines äußerlichen Konformismus, religiösen Dissens welcher Art auch immer zu verschleiern. So jedenfalls verwendete Calvin selbst den Begriff, um gegen die mangelnde Konfessionsbereitschaft der Nicht-Katholiken in Frankreich zu polemisieren, und nivellierte damit die Unterschiede zwischen konfessionell Unentschiedenen, Freigeistern und Kryptoprotestanten. Ausgehend von Calvins Schriften gegen »Les Messieurs les Nicodémistes« und gestützt auf den Katalog des Nikodemismus bei Pierre Bayle, diagnostiziert Cavaillé langfristig eine allgemeine Tendenz zum »désengagement confessionnel«, das von latitudinarischen, irenischen, permissiven Formen des Christentums über Gruppen wie Familisten und Labadisten, den Deismus und die natürliche Religion bis hin zu Atheismus und Irreligiosität reichte, also alle Arten der Abweichung von der Orthodoxie schlechthin umfasste. Cavaillé betont mithin die Gemeinsamkeit aller dieser höchst unterschiedlichen Phänomene, nämlich dass sie einen langfristigen Prozess der »Dekontextualisierung« bewirkten.

Es stellt sich allerdings die Frage, inwiefern man sich mit Begriffen wie Indifferenz, Nikodemismus oder Kryptoreligiosität nicht immer schon die Perspektive der Orthodoxie einhandelt. *Maurus Reinkowski* wirft in diesem Sinne einen kritischen Blick auf den Begriff der Kryptoreligion, und zwar am Beispiel des muslimisch dominierten Mittelmeerraumes. Der Blick auf das Zusammenleben von Muslimen, Christen und Juden ist höchst aufschlussreich und macht deutlich, wie sehr unser Verständnis interreligiöser Verhältnisse von der auf Eindeutigkeit zielenden christlichen Konfessionskultur geprägt ist. Reinkowski lehnt den Begriff »Kryptoreligion« wegen seiner essentialisierenden Tendenz ab und plädiert stattdessen dafür, von situativ unterschiedlichen »kryptoreligiösen Phänomenen« zu sprechen. Hilfreich – auch im Blick auf innerchristliche Verhältnisse – erscheint der von ihm eingeführte Begriff der »Metadoxie« ²⁰ als Bezeichnung für eine vor-dogmatische religiöse Indifferenz, einen Zustand diffuser Vieldeutigkeit jenseits von Orthodoxie und Heterodoxie. Wo es keine klaren und eindeutigen Grenzziehungen gibt, so Reinkowski, ergibt auch die Rede von Kryptoreligiosität keinen Sinn.

Die Verhältnisse zwischen Christen und Muslimen bzw. Juden und Muslimen in verschiedenen Grenzregionen des Osmanischen Reiches beschreibt er als erstaunlich durchlässig: Religionswechsel waren hier entweder von der Obrigkeit aufgezwungen, so dass die Verbundenheit mit der alten Religion stark blieb, oder sie verliefen »osmotisch und unmerklich«, »diffus und zeitlich langgestreckt«, ohne unmittelbare Spuren in den Quellen zu hinterlassen. Der Alltag war von

19. *Jean-Pierre Cavaillé*, in diesem Band, S. 66.

20. Nach *Cemal Kafadar*, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley u. a. 1995; vgl. *Maurus Reinkowski*, in diesem Band, S. 79.

einem verblüffenden Nebeneinander verschiedener Kultpraktiken gekennzeichnet, was es schwer macht, die Gläubigen eindeutig als Muslime, Christen oder Juden zu klassifizieren: Man war beschnitten *und* getauft, hatte einen muslimischen *und* einen christlichen Namen, war – pointiert gesagt – zu Hause Christ und in der Öffentlichkeit Muslim oder im Sommer in den Bergen Christ und im Winter in der Stadt Muslim.²¹ Im Falle massenweise zwangs- \rightarrow konvertierter \langle Juden blieb der Islam buchstäblich auf \langle Lippenbekenntnisse \rangle beschränkt, ohne dass die Obrigkeiten an dieser offensichtlichen *dissimulatio* Anstoß nahmen. Der Gewaltsamkeit der von Zeit zu Zeit erzwungenen Bekenntnisse stand eine bemerkenswerte Laxheit gegenüber ihrer dauerhaften Implementierung gegenüber. Muslimische Obrigkeiten waren am \langle wahren Glauben \rangle ihrer Untertanen nicht interessiert; eine der christlichen Inquisition vergleichbare Institution gab es nicht. Erst die Kolonialmächte setzten in den muslimischen Ländern eindeutige Religionszugehörigkeiten durch und bekämpften eine \langle Kryptoreligiosität \rangle , die sie selbst erst als solche identifiziert hatten. Statt den anachronistischen Maßstab eindeutiger religiöser Zugehörigkeit an \langle metadoxe \rangle Verhältnisse heranzutragen, so Reinkowski, ist vielmehr zu fragen, welche Handlungsspielräume die religiöse Zwischenstellung den Betroffenen selbst eröffnete und wie sie strategisch damit umgingen.

Im Vergleich mit den Verhältnissen *vorkonfessioneller* \langle Metadoxie \rangle wird die konfessionelle Prägung des christlichen Europa desto deutlicher sichtbar. Konfessionelle Distinktionszeichen reichten weit über die Bereiche von Doktrin und Kultus hinaus und beherrschten den Alltag bis hinein in die Sprache – das jedenfalls ist die These des Sprachwissenschaftlers Jürgen Macha, der nach signifikanten schriftsprachlichen Varietäten zwischen lutherischen und katholischen Regionen des Reiches fragt. So wurden etwa gewisse sprachliche Besonderheiten (etwa »Vater unser« vs. »unser Vater«) schon von den Zeitgenossen als eindeutige Konfessionsmarkierungen wahrgenommen. Am Fall der Stadt Donauwörth, die 1607 einen abrupten Wechsel von reichsstädtisch-protestantischer zu bayerisch-katholischer Herrschaft hinnehmen musste, lässt sich nach Macha gar ein »konfessionenskulturell induzierter Sprachwandel« dingfest machen. Allerdings bleibt das methodische Problem bestehen, wie man den Faktor Konfession von anderen Faktoren sprachlicher Varietät sauber unterscheiden kann.

Die zeitgenössische Reflexion über *dissimulatio* behandelt Karin Westerwelle am Beispiel Montaignes, neben Gracián der wohl prominenteste zeitgenössische Beobachter des Problems. Montaignes Erfahrung der konfessionellen Spaltung führte ihn zu einer hellsichtigen kulturalistischen Diagnose *avant la lettre*: Die Religiosität ist abhängig von den Zufällen der Herkunft und Gewohnheit; die Wahrheit ist unsicher; an ihre Stelle tritt die Forderung nach unbedingter innerer

21. Vgl. dazu ausführlicher *Maurus Reinkowski*, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam, in: Saeculum 54, 2003, S. 13-37.

Aufrichtigkeit und Erforschung der *conscience*. Vor dem Hintergrund dieses hohen und prekären Anspruchs – man kann auch sich selbst gegenüber unaufrichtig sein – befasste sich Montaigne mit *simulatio* und *dissimulatio* in all ihren Schattierungen und auf allen Feldern: der Machtpolitik, der Moral, der Rhetorik, der Religion. Er ging aus von dem unbedingten Augustinischen Lügenverbot: Sprache ist das Mittel der menschlichen Verständigung, wer sie verfälscht, übt Verrat an der menschlichen Gemeinschaft. Religiöser Zwang gebiert nichts als Heuchler und Atheisten, keine frommen Christen, und bedroht dadurch die Fundamente aller gesellschaftlichen Bindungen. Montaignes Erkenntnis, dass der obsessive Zwang zur Durchsetzung der religiösen Wahrheit nur sein Gegenteil bewirke, kleidete er in eine subtile Rehabilitation des Kaisers Julian Apostata, den er den französischen Königen als Spiegel vorhält. Bei dieser politisch riskanten Operation kam er seinerseits, so zeigt Westerwelle, nicht ohne raffinierte literarische Strategien der Doppeldeutigkeit aus.

Mit der Flüssigkeit der konfessionellen Grenzen auf der Ebene der Reichsverfassung beschäftigt sich *Matthias Pohlig* am Beispiel des Konflikts um Friedrich III. von der Pfalz auf dem Reichstag von 1566. Er zeigt, dass die Frage, ob der Calvinismus in den Augsburger Religionsfrieden eingeschlossen gewesen sei oder nicht, falsch gestellt ist, und ersetzt sie durch die Rekonstruktion der wechselhaften Konfliktgeschichte aus der Akteursperspektive der verschiedenen »Interpretationsgemeinschaften«. Das Dilemma, das fast alle Beteiligten zur Dissimulation zwang, sieht er darin, dass man in einer Zeit fortgesetzter konfessioneller Differenzierung an Bekenntnistexte als Zugehörigkeitsnormen gebunden war, »die von dieser Differenzierung noch nichts wissen konnten.«²² In diesem Fall habe die Lösung in einer innerprotestantischen Differenzierung zwischen Religion und Politik gelegen: Während die lutherischen Fürsten den reformierten Pfalzgrafen auf reichspolitischer Ebene inkludierten, wurde er gleichzeitig auf der Ebene der Kontroverstheologie exkludiert.

Konversionen sind die neuralgischen Punkte des konfessionellen Zeitalters und in letzter Zeit Gegenstand intensiven historiographischen Interesses. Die Beiträge von *Jan-Friedrich Mißfelder* und *Lorenz Baibl* repräsentieren den Paradigmenwechsel der jüngeren Konversionsforschung, die nicht mehr nach den (schlechthin unbeobachtbaren) »wahren inneren Motiven« der Akteure, sondern vielmehr nach ihren kommunikativen Strategien fragt.²³

22. *Matthias Pohlig*, in diesem Band, S. 148.

23. So *Jan-Friedrich Mißfelder*, in diesem Band, S. 173. – Vgl. *Ute Lotz-Heumann / Jan-Friedrich Mißfelder / Matthias Pohlig* (Hg.) *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit* [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205], Gütersloh 2007; sowie den Forschungsüberblick von *Kim Siebenhüner*, *Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34, 2007, 243-272.

Den Akt der Konversion als »diskursive Vereindeutigungsarbeit«, die die Konfessionsgrenzen durch Überschreitung nicht etwa durchlässig, sondern performativ nur desto sichtbarer machte, thematisiert *Jan-Friedrich Mißfelder* anhand eines prominenten französischen Falles. Der reformierte Duc de Lesdiguières trat 1622 im hohen Alter in einem spektakulären öffentlichen Akt zum Katholizismus über und erhielt unmittelbar danach das Amt eines *connétable de France*. Der politische Sinn des Ganzen lag auf der Hand. Doch dass dies überhaupt als legitimationsbedürftig empfunden wurde, so argumentiert *Missfelder*, machte erst Sinn vor dem Hintergrund einer neuartigen Authentizitätserwartung. Nur wenn die Konversion als genuin religiöser, nicht politischer Akt wahrgenommen wurde, konnte man ihre politische Instrumentalisierung als systemfremdes Skandalon empfinden. Dies aber setzte eine fortgeschrittene Differenzierung von Religion und Politik voraus, die über den Code Aufrichtigkeit versus Verstellung kommuniziert wurde. Dadurch wurde ein legitimitätsstiftendes Narrativ notwendig, und deshalb wurde die Konversion des Duc de Lesdiguières als Gehorsam gegenüber göttlichem Plan und königlichem Befehl inszeniert. Vorgänge wie dieser offenbaren das unhintergehbare Dilemma des konfessionellen Zeitalters, das Beobachter wie *Gracián* oder *Montaigne* vor Augen hatten, nämlich dass auch Aufrichtigkeit als solche inszeniert werden musste.

Einen ähnlichen Zugang wie *Mißfelder* und *Pohlig* verfolgt *Lorenz Baibl* in seinem Beitrag über die uneindeutige konfessionelle Orientierung des Grafen Friedrich Christian von Schaumburg-Lippe (1655-1728). Auch er stellt nicht die müßige Frage nach »inneren Motiven« und versucht die Uneindeutigkeit nicht in der einen oder anderen Richtung aufzulösen, sondern beschreibt die Konfessionalität des Grafen als flexiblen Gegenstand von Selbstinszenierung und Fremdzuschreibung. Der reformiert getaufte Graf, der sich lange in Italien und am Wiener Hof aufgehalten hatte, heiratete eine katholische Frau und umgab sich mit katholischen Hofleuten, konvertierte aber nie, sondern bewegte sich eher in einem »konfessionellen Niemandsland« und legte einen gelehrt-irenischen Frömmigkeitsstil an den Tag. Wenn seine Umgebung aber Gerüchte über seine Konversion zum Katholizismus streute, so diente das den handfesten dynastisch-politischen Interessen der protestantischen Nachbarfürsten.

Sebastian Neumeister führt einen anderen bemerkenswerten Fall von Überschreitung der Konfessionsgrenzen vor: Der Lutheraner Daniel Casper von Lohenstein widmete dem reformierten schlesischen Thronfolger im Jahr 1672 einen erkatholischen Fürstenspiegel, nämlich seine deutsche Übertragung von *Baltasar Gracián*s Lobpreis auf Ferdinand den Katholischen. Lohenstein bewegte sich als Lutheraner am Wiener Hof und war kaiserlicher Rat. *Neumeister* interpretiert die ungewöhnliche Widmung als Hinweis auf die überkonfessionelle Rolle nicht nur des habsburgischen Kaiserhauses, sondern eines klugen Fürsten schlechthin, wie sie nach dem Westfälischen Frieden möglich geworden sei.

Unter welchen geistigen Voraussetzungen und kulturellen Rahmenbedingungen

im akademischen Feld religiöse Dissidenz entstand, untersucht *Friedrich Vollhardt* am Beispiel einer Gruppe von Sozinianern an der Hochschule in Altdorf, denen dort 1615/16 ein Häresieprozess gemacht wurde. Der Altdorfer Kreis um den Mediziner Ernst Soner unterstützt die Annahme, dass es das neue naturphilosophische Wissen – hier des Paduaner Aristotelismus – und die Beweispraktiken der Naturforschung waren, die »religiösen Pluralisierungsdruck« erzeugten. Zudem wird deutlich, dass die spezifischen Kommunikationsformen der Akademie einen gewissen Spielraum für dogmatische Unschärfen boten und das tentative, indirekte Ausprobieren skeptischer Positionen ermöglichte.

Andreas Pietsch thematisiert die zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen Konfessionalisierung und Ambiguität am Beispiel von Justus Lipsius, Hendrik Niclaes und der »Familia caritatis«. Die Familisten, die den Orthodoxen ein Greuel der Uneindeutigkeit waren, verstanden sich selbst, wie eine genaue Analyse ihrer Schriften zeigt, keineswegs als Dissimulanten, sondern sie »negierten« schlicht »die konfessionelle Demarkationslinie des Messbesuchs«. ²⁴ Sie unterliefen die konfessionelle Spaltung durch eine geschichtstheologisch unterfütterte, inklusivistische Religion der Liebe und knüpften dabei an vorreformatorische mystische und spiritualistische Frömmigkeitstraditionen an: *veritas* wurde als *caritas* verstanden. Niclaes lehnte die katholische Messe keineswegs ab, er empfahl sie vielmehr für die Schwachen und deutete sie für die avancierten Frommen in einem spirituellen Sinne um. Zwischen den wahren »Freien« vermochten die äußerlichen Zeremonien keine Spaltung zu stiften. Kein Fall von (Dis)Simulation also, sondern von Ambiguitätstoleranz aus theologischer Überzeugung. Allerdings lassen sich die Familisten nicht einfach als transkonfessionelle Formation verstehen; sie knüpften zugleich auch an ältere binnenkonfessionelle, semireligiöse Formen an und hielten an institutioneller Hierarchie fest, was ihnen andere Spiritualisten wie Coornhert zum Vorwurf machten. Für die Leitfrage der Tagung zieht Pietsch den Schluss, Konfessionalisierung als einen Prozess der »Neuverhandlung religiöser Normen« zu verstehen, »der gleichermaßen gesteigerte Eindeutigkeit wie – als nebenbei verursachten Zweiteffekt – auch gesteigerte Uneindeutigkeit, Ambiguität und Ambiguitätstoleranz hervorbringt«. ²⁵

Justus Lipsius und die Altdorfer Studenten, Daniel Casper von Lohenstein und der gelehrte Graf von Schaumburg-Lippe bieten sehr unterschiedliche Anschauungsfälle für einen die Konfessionsgrenzen überschreitenden religiösen Habitus und für das, was Matthias Pohlig als »gelehrten Frömmigkeitsstil« charakterisiert hat. ²⁶ Der Beitrag von *Johannes Müller* führt in ein anderes soziales Milieu, näm-

24. *Andreas Pietsch*, im vorliegenden Band, S. 256.

25. Ebd., S. 266.

26. *Matthias Pohlig*, Gelehrter Frömmigkeitsstil und das Problem der Konfessionswahl. Christoph Besolds Konversion zum Katholizismus, in: Konversion und Konfession (wie Anm. 23), 328 f.

lich in die stadtbürgerlichen Rhetorikerkammern der Niederlande, und thematisiert einen bemerkenswerten Fall überkonfessioneller theologischer Debattenkultur. Im Jahr 1613, mitten in der Remonstranten-Kontroverse, wurde auf einem überregionalen Rhetoriker-Wettstreit ausgerechnet die Frage der Gnadenlehre zum Thema gemacht. Erstaunlicherweise vertraten alle Teilnehmer – auch solche, die aus den katholischen südlichen Niederlanden angereist waren – die Auffassung von der alleinigen Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Der Konsens über diese von allen (!) als orthodox dargestellte Position diente nach Müller als »Diskursregulativ«, vor dessen Hintergrund es dann durchaus möglich war, konkurrierende Auffassungen über die menschliche Willensfreiheit zum Ausdruck zu bringen. Müller zieht daraus den Schluss, dass die ›Umgangsökumene‹, von der der Alltag in den Vereinigten Niederlanden nach Willem Frijhoff geprägt war,²⁷ nicht so sehr auf religiöser Indifferenz und politischer Irenik beruhte als vielmehr auf einem (imaginierten) theologischen Grundkonsens. Das legt die Vermutung nahe, dass es noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden viel weniger »stabile konfessionelle Schablonen«²⁸ gab als gemeinhin angenommen.

Alexandra Walsham befasst sich anhand der Verhältnisse im England des 16. Jahrhunderts mit dem Dilemma, dass das Abendmahl einerseits ein wirkmächtiges Ritual geistlicher und weltlicher Gemeinschaftsstiftung war, zugleich aber zunehmend als definitive konfessionelle Grenzmarkierung dienen sollte. Die ›Frommen‹ beider Konfessionen verurteilten den je anderen Eucharistieempfang als schwere Sünde und Gefährdung des Seelenheils und ließen auch keine Mentalreservation gelten. Dass der Tisch des Herrn die Einheit von geistlicher und weltlicher Gemeinschaft symbolisierte und zugleich stiftete, führte nun im Alltag der Gemeinden zu erheblichen Problemen. Indem die Puritaner die alltägliche ›Umgangsökumene‹ auszumerzen und das Abendmahl von allen Sündern und Dissimulanten zu reinigen suchten, trugen sie dazu bei, dass das Abendmahl sich von einem Inklusions- in ein Exklusionsritual verwandelte. Die Gläubigen beider Seiten befanden sich in einem fortwährenden Normenkonflikt zwischen den Forderungen der religiösen Abgrenzung einerseits und den hergebrachten sozialen Selbstverständlichkeiten guter Nachbarschaft andererseits. Doch Walsham legt auch eine Fülle anschaulicher Quellennachweise dafür vor, dass Anglikaner, Katholiken und Nonkonformisten aller Art, Geistliche nicht ausgenommen, auf mannigfache Art weiterhin gesellig miteinander

27. *Willem Frijhoff*, Religious Toleration in the United Provinces. From ›Case‹ to ›Model‹, in: Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, hg. v. Ronnie Po-Chia Hsia, Cambridge 2002, S. 27-52; ders., The Threshold of Toleration. Interconfessional Conviviality in Holland during the Early Modern Period, in: ders., Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History, Hilversum 2002, S. 39-65.

28. *Johannes Müller*, in diesem Band, S. 268.

verkehrten und sich gegen die Versuche der Frommen aller Konfessionen, das zu unterbinden, durchaus zur Wehr setzten. Sie kommt daher zu dem Schluss, dass die Auflösung der alten sakramentalen Einheit des *corpus mysticum* und die Herausbildung exklusiver Kultgemeinschaften paradoxerweise zu neuen Formen überkonfessioneller Soziabilität führte.²⁹ »An die Stelle der vom Abendmahl zusammengehaltenen christlichen Gesamtgemeinschaft traten zwar einzelne Kirchen, die ihre eigenen Formen des heiligen Mysteriums entwickelten und diese allein ihren Mitgliedern vorbehalten«, aber gerade dadurch wurden neue, von religiösen Fragen entlastete Formen von Soziabilität erst möglich. Das geschah durch einen »Prozess der Einübung mentaler und physischer Grenzziehung [...], der Religion von anderen Dimensionen menschlicher Erfahrung trennte«. ³⁰ Mit anderen Worten: Die konfessionelle Pluralisierung führte zur Ausdifferenzierung der Religion gegenüber anderen sozialen Sphären.

Auch *Christian Windler* thematisiert die grenzüberschreitende Teilnahme an den Sakramenten, aber in einem ganz anderen Kontext: nämlich am Beispiel der katholischen Mission gegenüber armenischen Christen im persischen Safawidenreich im 17. und 18. Jahrhundert. Auch dort gab es eine lokale Praxis der Uneindeutigkeit, nämlich einen gemeinsamen Sakramentsempfang armenischer und römischer Christen (»communicatio in sacris«). Man nahm einander dort zunächst nicht als konfessionell geschiedene Lager wahr, sondern – angesichts der muslimischen Umwelt – stellte die christlichen Gemeinsamkeiten in den Vordergrund. Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde der »Graben zwischen Prinzipien der nachtridentinischen Kirche [...] und den Zwängen der lokalen Verhältnisse« allerdings immer tiefer; 1729 verbot die Propagandakongregation den Missionaren jede »communicatio in sacris«. ³¹ Windler betrachtet die Folgen sowohl aus lokaler als auch aus zentraler Perspektive. Dabei zeigt sich, dass die Kurie selbst gespalten war und dass die Propagandakongregation und das Heilige Offizium durchaus konkurrierende Strategien verfolgten. Vor allem wird einmal mehr deutlich, wie aussichtslos es war, die geforderte strenge konfessionelle Grenzziehung tatsächlich durchzusetzen. Da aber die Glaubenswahrheit als nicht verhandelbar betrachtet wurde, entschied man sich, auf die Anfragen aus der Ferne, ob in Not- und Zweifelsfällen nicht doch »communicatio in sacris« gestattet werden könne, einfach gar keine Antwort zu geben – ein bemerkenswertes Ausweichen vor den selbstgeschaffenen Entscheidungszwängen.

Den englischen *church papists* sind die österreichischen Kryptoprotestanten, die *Martin Scheutz* in seinem Beitrag beschreibt, in vieler Hinsicht – nur unter umgekehrten konfessionellen Vorzeichen – vergleichbar. In den habsburgischen Erbländern gab es ein eingespieltes Nebeneinander von öffentlicher katholischer

29. *Alexandra Walsham*, in diesem Band, S. 313.

30. Ebd.

31. *Christian Windler*, in diesem Band, S. 338.

»Performanzkultur« und häuslicher protestantischer Frömmigkeitspraxis. In einer durch und durch katholisch geprägten Konfessionslandschaft waren sich die Protestanten allerdings der konfessionellen Differenz, so Scheutz, deutlich bewusst, wenn sie evangelische Schriften lasen und miteinander sangen und beteten. Die konfessionelle Demarkationslinie verlief beim Sakramentenempfang, vor allem der Letzten Ölung. Über längere Zeit funktionierte das dörfliche Zusammenleben offenbar im Alltag »relativ friktionsarm«,³² bis die Obrigkeit in den 1750er Jahren eine rigide Verfolgungspolitik auf die Agenda setzte: Es galt die Kryptoprotestanten aufzustöbern und zu bekehren, wozu man sie zur Not in Konversionshäuser steckte und schlimmstenfalls deportierte. Trotz aller Missionsbemühungen gelang es nicht, absolute Herrschaft über die Gewissen herzustellen. Die Kampagne führte vielmehr zu einer Krise der Konfessionalisierungspolitik, deren Scheitern mit dem Toleranzpatent Josephs II. besiegelt wurde.

* * *

Die Beiträge dieses Bandes tragen zum besseren Verständnis des Themas Konfession, Konfessionalität, Konfessionalisierung bei, obwohl oder gerade weil sie sich ihm von seiner Kehrseite her nähern. Allen hier behandelten historischen Phänomenen ist gemeinsam, dass sie sich eindeutigen, exklusiven und scharfen Konfessionsgrenzen nicht fügten. Lässt man die versammelten Beiträge Revue passieren, so zeichnen sich einige allgemeine Ergebnisse ab.

1) Es gab in der Frühen Neuzeit offenbar so etwas wie den Segen der Ambiguität. Religiöse Uneindeutigkeit war in vielen Fällen üblich, alltäglich, nicht erklärungsbedürftig. Solange keine Konflikte auftraten, die zur Vereindeutigung zwangen, blieb diese Uneindeutigkeit im sozialen Umgang gewöhnlich latent. Es gibt eine überwältigende Evidenz für das alltägliche Ignorieren von Konfessionsgrenzen – in England, in den Niederlanden, in Österreich; auf dem Dorf, bei Hof, an der Universität. Daraus kann man folgern, dass Konfessionszugehörigkeit bei weitem nicht so eindeutig und stabil war wie bisher angenommen, sondern eher eine Frage der situativen Festlegung und Zuschreibung.

2) Dabei sind allerdings signifikante Unterschiede festzustellen, die durch den Begriff der Uneindeutigkeit nicht nivelliert werden sollten. Das zeigt vor allem der Vergleich mit den Verhältnissen in islamisch beherrschten Regionen (Reinkowski, Windler), die sich als »Metadoxie« fassen lassen und sich der Dichotomie von Orthodoxie / Heterodoxie entziehen. Ähnliche Verhältnisse einer religiösen Uneindeutigkeit oder Hybridität, die von den Gläubigen selbst gar nicht als solche wahrgenommen wurde, sind aus dem christlichen Europa als *vor*konfessionelle Übergangszustände bekannt.

3) Mit der förmlichen Bindung von sozialer bzw. politischer Zugehörigkeit an Bekenntnistexte, die differente Glaubenslehren und Kultpraktiken schriftlich fi-

32. *Martin Scheutz*, in diesem Band, S. 370.

xiierten, ergab sich indessen eine neue Lage. Der Konfessionalisierungsprozess führte zur Herstellung von Konfessionsgemeinschaften, die mehr waren als nur »kultische Gemeinschaft der Anwesenden«,³³ indem sie das (zu beschwörende) Glaubensbekenntnis zu einer Art formaler Mitgliedschaftsregel machten. Dadurch entstand grundsätzlich eine neue Differenz. Religion wurde zum Gegenstand von expliziter Zugehörigkeit und damit zum Gegenstand von Entscheidung. Vor allem im Akt der individuellen Konversion wurde das manifest.

4) Das bedeutet allerdings nicht, dass die konfessionellen Grenzen ein für allemal gezogen und stabil gewesen wären. Um Eindeutigkeit und Klarheit musste beständig gekämpft werden (Büttgen); die Grenzen mussten stets aufs Neue performativ erzeugt und diskursiv abgesichert werden. Was sich als orthodox behauptete und was als heterodox ausgegrenzt wurde, war eine Frage von Machtverhältnissen und Deutungskämpfen. Die konfessionellen Grenzen, die die Obrigkeiten definierten, konnten von den Untertanen aus verschiedenen Gründen und auf verschiedene Weise ignoriert, überschritten oder unterlaufen werden. Für die Historiker heißt das, dass sie sich hüten müssen, die Fremdzuschreibungen der herrschenden Orthodoxie zu übernehmen, wenn sie von Kryptoreligiosität, Indifferenz oder Nikodemismus sprechen.

5) Zum einen gab es Formen von Kryptokonfessionalität, bei denen die Betroffenen für sich selbst eine »falsche« öffentliche von einer »richtigen«, aber verborgenen Religionszugehörigkeit unterschieden, vor allem wenn sie unter den Bedingungen von politischem Konformitätsdruck oder sogar Verfolgungsdrohung ein anderes öffentliches Bekenntnis abzulegen genötigt waren, als sie es im Geheimen praktizierten oder gar nur »im Herzen vor Gott« aufrechterhielten. Inwiefern diese Dissimulation bei innerer *reservatio mentalis* von den Theologen erlaubt oder verboten wurde, hing von vielerlei Umständen ab. Die religiöse Demarkationslinie, die zu überschreiten den Gläubigen ihr Gewissen verbot, wurde unterschiedlich gezogen; der Eucharistieempfang scheint für viele eine solche Demarkationslinie gewesen zu sein.

6) Eine andere Möglichkeit, die Konfessionsgrenzen zu unterlaufen, bestand in ihrer expliziten theologischen Nivellierung, d. h. in Positionen eines Indifferentismus oder Spiritualismus, also von Geisteshaltungen, für die die Fragen der äußerlichen Kultpraxis und der formalen Gruppenzugehörigkeit aus ganz unterschiedlichen Gründen für irrelevant erklärten und die daher entweder überkonfessionelle Vermittlungspositionen einnahmen oder sich relativ problemlos wechselnden konfessionellen Umweltbedingungen anpassen konnten. Justus Lipsius ist ein Beispiel dafür.

7) Konformitätsdruck erzeugte Verstellung, und Verstellung erzeugte ein Aufrichtigkeitsproblem. Autoren wie Gracián und Montaigne thematisierten die Erkenntnis, dass Heuchelei und Aufrichtigkeit schlechthin nicht zu unterscheiden

33. So Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1982, S. 289.

sind, gleichsam als zweiten Sündenfall. Der Ausweg lag langfristig in dem Rückzug auf das innere Forum des individuellen Gewissens, in der Intimisierung und Privatisierung der Religion.

8) Die vielfältig zu beobachtenden Phänomene einer alltäglichen ›Umgangsökumene‹ zwischen den Angehörigen verschiedener Konfessionen bedeuten nicht, dass es kein Konfessionsbewusstsein mehr gegeben hätte. Es bedeutet aber, dass der religiöse Kult – insbesondere die Abendmahlsfeier – seine sozial einheitsstiftende Wirkmacht tendenziell einbüßte und das soziale Leben zunehmend auf ›religionsfreie‹ Räume auswich (Walsham).

9) Das Bemühen um scharfe konfessionelle Grenzziehungen und eindeutige, zugleich politische *und* religiöse Zugehörigkeiten war langfristig zum Scheitern verurteilt; das zeigen die vielfältigen Phänomene der »Dekontakalisierung« (Cavaillé). Josephs II. Toleranzpolitik markierte das Scheitern der konfessionellen Disziplinierungsbemühungen in Österreich (Scheutz). Die Kurie sah sich gezwungen, ihre selbstgesetzten Entscheidungszwänge zu unterlaufen (Windler). Viele andere Indizien ließen sich dafür anführen, dass das langfristig auf eine zunehmende Differenzierung von Religion und Politik hinauslief.

10) Insgesamt hat sich gezeigt: Statt in essentialistischer Weise von konfessioneller Identität auszugehen, sollte man lieber von ›situativer Konfessionalität‹ sprechen. Wenn man Konfessionsgrenzen nicht als etwas ein für allemal Gegebenes, sondern als laufend performativ erzeugt und in konfliktreicher Weise ausgehandelt versteht, dann stellen sich viele religiöse Phänomene in einem anderen Licht dar. Die homogene Konfessionskirche erweist sich dann als historiographisches Konstrukt, das sich den Fiktionen orthodoxer Theologen und den Wunschkonstruktionen der Obrigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts verdankt.

Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der *doctrina*

Vorab drei Thesen: *These 1.* Das klassische Konfessionalisierungsparadigma soll im Folgenden nicht widerlegt, sondern ergänzt werden: Die Erforschung frühneuzeitlicher ›Ambivalenz‹ von Religionsangelegenheiten eröffnet dem seit mehr als dreißig Jahren vertretenen Paradigma eine zweite Chance, die Chance einer reflexiven Besinnung auf das implizit Bleibende.

These 2. Die sogenannte ›Frühe Neuzeit‹ kann als das Zeitalter der Eindeutigkeit bezeichnet werden. Dies gilt allerdings nur insofern, als die ›Frühe Neuzeit‹ zugleich ein Zeitalter der *doctrina* gewesen ist. Die Lehre, verstanden sowohl als Wahrheitsform wie auch als Glaubensnorm, war das privilegierte Medium, das Eindeutigkeit symbolisierte. Phänomene konfessioneller Ambivalenz sind daran zu messen.

These 3. Die beiden vorangehenden Thesen liefern aus einer anderen Perspektive heraus betrachtet die Erklärung dafür, aus welchem Grund Eindeutigkeit und ihre Gegensätze – Verstellung und Dissimulation, Uneindeutigkeit und Ambivalenz – bis ins späte 18. Jahrhundert hinein Gegenstand einer massiven und permanenten Problematisierung gewesen sind. Für den Historiker wird dies allerdings erst dann sichtbar, wenn er auf Begriffe wie den der konfessionellen ›Identität‹ verzichtet. Nicht die Identität war durch das permanente Risiko konfessioneller Uneindeutigkeit gefährdet, sondern die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die an dieser Stelle als Grundkategorie der Frühen Neuzeit hervorgehoben sei.

Im Folgenden seien diese Thesen zunächst präzisiert und ergänzt.

I. Das Zeitalter des Eindeutigen oder: die Geburt der Ambiguität aus dem Geist der Konfessionen

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist ein Text, der aus verschiedenen Gründen als ›Taufakt‹ der Konfessionalisierungsforschung gelten kann. Der von Wolfgang Reinhard 1983 in der *Zeitschrift für Historische Forschung* veröffentlichte Aufsatz »Zwang zur Konfessionalisierung?« trägt den Untertitel »Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters« und darf als »Zusammenfassung [s]einer bisherigen Überlegungen« begriffen werden. Der gleiche Untertitel er-

scheint bereits wortwörtlich in einem Aufsatz aus dem Jahr 1977 im *Archiv für Reformationsgeschichte*: »Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters.«¹ Die Formulierung sticht hervor, weist sie doch auf einen theoretischen Anspruch hin, der seither weder von anderen Nestoren der Konfessionalisierungsforschung noch von Reinhard selbst eingeholt worden ist.² Dabei liegt die eigentliche Brisanz der von Reinhard angestrebten ›Theorie‹ in der Zuspitzung auf die ›Klarheit‹ als Hauptmoment des Konfessionalisierungsprozesses.

Reinhard's ›Theorie‹ basiert auf drei ›Grundannahmen‹: »Parallelität von ›Reformation‹ und ›Gegenreformation‹«, »Methodische Herstellung neuer Großgruppen« und »Konfessionalisierung im Dienst politischen Wachstums.«³ Dabei sei die zweite Annahme besonders hervorgehoben:

»Die Geschlossenheit der neuen Großgruppe ›Konfession‹ wird in Calvinismus, Katholizismus und Luthertum mit folgenden Verfahren erzielt:

1. Wiedergewinnung klarer theoretischer Vorstellungen,
2. Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen,
3. Propaganda und Verhinderung von Gegenpropaganda,
4. Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung,
5. Disziplinierung der Anhänger (im engeren Sinn),
6. Anwendung von Riten,
7. Beeinflussung der Sprache.«⁴

Uns interessiert an dieser Stelle der erste Aspekt, die »Wiedergewinnung klarer theoretischer Vorstellungen«, sowie seine prominente Platzierung. Denn es geht erneut um ›Theorie‹:

»Die Klarheit fester Überzeugungen und die harte Entscheidungsfreude im praktischen Bereich als Grundlagen sind nur zu gewinnen, wenn Friedenswillen und Ausgleichsbemühungen als Hindernisse überwunden werden. *Theoretisch* ist dies mit der Erstellung fester Glaubensbekenntnisse erreicht; daher die Schlüsselfunktion von *Confessio* für das Zeitalter. Dazu kommt noch, daß im Prozeß der ›Konfessionalisie-

1. *Wolfgang Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10, 1983, S. 257-277. Vgl. auch *ders.*, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68, 1977, S. 226-251. Zitiert wird hier nach dem Nachdruck in: *ders.*, Ausgewählte Abhandlungen [Historische Forschungen 60], Berlin 1997, S. 127-147 bzw. S. 77-102. Ich mache den Vorschlag, die großen Impulsgeber der Konfessionalisierungsforschung – hier Reinhard – als *Autoren* zu lesen. Schon aus diesem Grund erübrigt sich eine Bestandsaufnahme der seit dem Erscheinen von Reinhard's Aufsatz uferlos gewordenen Literatur zum Konfessionalisierungsparadigma.
2. Zur Rechtfertigung des theoretischen Ansatzes siehe *Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? (wie Anm. 1), S. 128.
3. Ebd., S. 129, 132-133, 138.
4. Ebd., S. 132-133.

»Der Begriff ›Konfession‹ eine Bedeutungserweiterung erfährt, aus der Bezeichnung für den personalen Akt des Bekennens wird die Bezeichnung für die Organisation der Bekenner.«

Reinhard fährt fort:

»Mit der positiven Leistung der Erstellung von Glaubensbekenntnissen ist aber in der religiösen Gemengelage im Reich nicht alles gewonnen; es muß noch die negative Leistung der Ausmerzung von konfessionellen Unklarheiten hinzukommen. Paradebeispiel ist der Laienkelch, der Abendmahlsempfang unter beiden Gestalten, kein Streitfall der Theologie, sondern der Kirchendisziplin.«⁵

Der gesamte Abschnitt stellt sich als eine Art Phänomenologie frühneuzeitlicher *confessiones* dar und lässt ein Dreifaches erkennen:

1. »Klarheit«, »Festigkeit«, »Härte« sowie in negativer Formulierung die »Ausmerzung von [...] Unklarheiten« stellen die Hauptcharakteristika der Reinhard'schen Phänomenologie frühneuzeitlicher *confessiones* dar. Dabei ist der suggestive Ausdruck »harte Entscheidungsfreude« nachdrücklich zu unterstreichen und als das paradoxe Motto anzusehen, unter dem eine künftige Erforschung konfessioneller Ambiguität betrieben werden kann.
2. Als primäre Träger der ›harten Entscheidungsfreude‹ erscheinen die frühneuzeitlichen Glaubensbekenntnisse. Der sich in zahlreichen Symbolen und *confessiones* der Frühneuzeit – wie etwa der *Confessio Augustana*, *Tigurina*, *Helvetica*, *Belgica* oder *Professio Fidei Tridentina* – verdichtende Zwang zur Klarheit und Explizitwerdung religiöser Überzeugungen wird von Reinhard mit dem »Zwang zur Konfessionalisierung« schlechthin identifiziert.
3. Vor diesem Hintergrund erscheint es als schicksalhaft, dass ausgerechnet der für Reinhard zentrale Begriff der *confessio* selbst zutiefst zweideutig ist. Reinhard verbarg allerdings jene Zweideutigkeit unter dem Begriff der ›Bedeutungserweiterung‹, die für den frühneuzeitlichen *confessio*-Begriff charakteristisch gewesen sei: »Aus der Bezeichnung für den personalen Akt des Bekennens wird die Bezeichnung für die Organisation der Bekenner.« Insofern aber die Äquivokation des Ausdrucks *confessio* dem Lateinischen inhärent ist, dürfte sich die von Reinhard angenommene Sinnverschiebung im Sinne einer ausschließlichen Bedeutungserweiterung für den uns interessierenden Zeitraum nicht aufrechterhalten lassen. Auch eine Sinnverschiebung in die andere Richtung kommt in den Quellen vor – wie beispielsweise eine Widmungsvorrede des Matthias Flacius Illyricus aus dem Jahr 1570 belegt. Flacius, ein prominenter Exponent der lutherischen Konfessionalisierung und bekanntlich kein Freund von unklaren Formulierungen, wünschte seinen Korrespondenten »*euangelii Iesu Christi sinceram cognitionem et intrepidam confessionem usque ad finem*«. ⁶ Die *intrepida confessio* erscheint

5. Ebd., S. 133; meine Hervorhebung von »theoretisch«, Ph. B.

6. *Flacius Illyricus, Defensio sanae doctrinae de originali iustitia ac iniustitia*, Basileae 1570,

hier im Sinne Reinhardtscher Begrifflichkeit als »personale[r] Akt des Beken- nens«, vermutlich als Bereitschaft zum Martyrium, verweist aber zugleich auf Formen religiöser Soziabilität: Man *wünscht* jemandem die *intrepidam confessio- nem*. Der theologische Inhalt des lutherischen »Bekenntnisses« wird zur Segens- formel und lässt dadurch die *confessio* als ein von vornherein institutionalisiertes Konstrukt erscheinen. Die von Reinhard in Bezug auf die frühneuzeitliche *con- fessio* gezogene Trennlinie zwischen »personale[m] Akt des Bekenntens« und »Organisation der Bekenner« erweist sich dabei mindestens als problematisch. Zusammenfassend lässt sich sagen: Der *Zwang zur Eindeutigkeit* als symbolisches Pendant zum »Zwang zur Konfessionalisierung« muss als wesentliches Charakte- ristikum der Frühen Neuzeit gelten, da er sich auf privilegierte Weise in den frühneuzeitlichen *confessiones* und Glaubensbekenntnissen niederschlug. Die Erforschung konfessioneller Ambiguität in der Frühneuzeit kommt an diesem Fak- tum nicht vorbei, wenn sie ihrem Gegenstand gerecht werden will: Der zentrale Zugang zum neuen Forschungsfeld liegt daher nach wie vor in der erstrebten Eindeutigkeit der *confessio* als Medium der Klärung und Verständigung, aber auch in der dem Begriff der *confessio* inhärenten Äquivokation. Es war der Verdienst der anhebenden Konfessionalisierungsforschung, darauf hingewiesen zu haben. Sie selbst stieß dabei offensichtlich an Grenzen, zumindest vernachlässigte sie das Thema. Denn es ist ein merk- und denkwürdiger Umstand, dass die Konfessionalisierungsforschung seit dreißig Jahren ohne definitorische Klärung des Ausdrucks *confessio* verfährt.⁷ Eine Geschichte des Begriffs *confessio* dürfte daher als dringendes Forschungsdesiderat einzuklagen sein. Sie müsste meines Erachtens in enger Verbindung mit der Erforschung konfessioneller Ambiguität

f. 3v (verzeichnet bei *Wilhelm Preger*, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, Erlangen 1859-1861 [Neudruck Hildesheim 1964], Bd. 2, S. 567). Zu Flacius siehe zuletzt nur *Andreas Waschbüsch*, Alter Melanchthon. Muster theologischer Autoritätsstiftung bei Matthias Flacius Illyricus [Forschungen zur Dogmen- und Kirchengeschichte 96], Göt- tingen 2008.

7. Forschungsgeschichtlich erscheint das Jubiläum der Confessio Augustana 1980 als Start- und Endpunkt einer Einbeziehung frühneuzeitlicher *confessiones* in das Konfessionalisie- rungsparadigma. Vgl. dazu *Wolfgang Reinhard*, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: Bekenntnis und Geschichte: Die Confessio Augustana im historischen Zu- sammenhang [Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg 20], hg. v. dems., München 1981, S. 165-189, nachgedruckt in: *ders.*, Ausgewählte Abhand- lungen (wie Anm. 1), S. 103-125, wo übrigens bereits von einer »Theorie der Konfessio- nalisierung« die Rede ist (siehe S. 112 und oben Anm. 1). Aus anderer Perspektive ist das Forschungsinteresse am Phänomen frühneuzeitlicher Bekenntnisse neu erwacht: Vgl. zu- letzt *Wolf-Dieter Hauschild*, Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protes- tantismus zwischen 1530 und 1980, ZThK 104, 2007, S. 172-206; *Jan Rohls*, Die Con- fessio Augustana in den reformierten Kirchen Deutschlands, ZThK 104, 2007, S. 207- 245; *Thomas Kaufmann*, Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters, ZThK 105, 2008, S. 281-314.

in der Frühen Neuzeit stehen. Im Folgenden sei daher der innere Zusammenhang beider Projekte kurz angedeutet.

Aber zunächst im Anschluss an Reinhard's Ausführungen zwei ergänzende Bemerkungen:

Die erste Bemerkung betrifft den Begriff Abgrenzung, vor welchem in der Einleitung zu dieser Tagung zu Recht gewarnt wird: Nachdem »in der Forschung [...] vor allem der Prozess der wechselseitigen äußeren Abgrenzung und inneren Homogenisierung der Konfessionskirchen beschrieben worden [sei]«, »der mit der territorialen Staatsbildung einherg[e]«, »werden in jüngster Zeit eher Widerstände, Bruchstellen und Grenzen der Konfessionalisierung betont, Zustände inter- und transkonfessioneller ›Osmose‹ hervorgehoben«. Das Beispiel Reinhard zeigt, dass bereits die frühe Konfessionalisierungsforschung die abgrenzende Funktion frühneuzeitlicher Glaubensbekenntnisse nachdrücklich betonte – meines Erachtens zu Recht. Das Streben nach Eindeutigkeit gehörte dazu, wenn auch das Streben selbst aus dem Blick der Forschung geraten ist: ›Entscheidungsfreude‹ gab es nur deshalb, weil die vollzogene Entscheidung und eine daraus resultierende ›Klarheit‹ zu den ersehnten Errungenschaften zählten. Bei aller legitimen Betonung des Abgrenzungsmoments scheinen die Nestoren der Konfessionalisierungsforschung nämlich übersehen zu haben, dass der Konfessionalisierungsprozess von Anfang an ein panisches Moment besaß, insofern sich jeder vom anderen um jeden Preis abzugrenzen suchte.

›Wechselseitige [...] Abgrenzung«, heißt es im Exposé, wiederum zu Recht. Sobald aber hinter der Methodik die Panik spürbar wird, bekommt die Konfessionalisierung ein neues Gesicht – auch in ihren strengsten Zügen und auch in den Glaubensbekenntnissen. Der ›Zwang zur Konfessionalisierung‹ ist der Zwang zur Eindeutigkeit, wobei die Dimension des Zwangs zu betonen ist: Erst vor diesem Hintergrund wird der Begriff frühneuzeitlicher Ambiguität für die Forschung operationalisierbar, gleichsam als präzisierende Bestätigung des Konfessionalisierungsparadigmas.

Aus dieser Korrektur, und weiterhin in Anlehnung an den Reinhard'schen ›Taufakt‹ von 1983, ergibt sich zum Zweiten ein neues Bild der Frühen Neuzeit. Der soeben kritisch erläuterten Annahme von der »methodischen Herstellung neuer Großgruppen« stellte Reinhard folgende Überlegung voran, eine Annahme, die sich inzwischen auch in der Forschung mehr als etabliert zu haben scheint, die »Parallelität von ›Reformation‹ und ›Gegenreformation‹«. Dabei sei angemerkt, dass trotz aller Kritik am Konfessionalisierungsparadigma die Grundannahme einer Parallelität beziehungsweise ›funktionaler Gleichheiten‹ der konkurrierenden Konfessionen nicht widerlegt werden konnte, selbst nicht dort, wo man den sogenannten ›Funktionalismus‹ des Konfessionalisierungsparadigmas am heftigsten angriff.⁸ Reinhard's Begründung allerdings trägt von Anfang an spezifische

8. Ich erlaube mir, auf eigene Diskussionsbeiträge hinzuweisen: *Philippe Büttgen*, *Histoire*

Züge, er stützt sich nämlich auf die »Demonstration der Modernität in der angeblichen ›reaktionären‹ Gegenreformation« (Stichwort Jesuitenorden) und auf den Nachweis einer frühen »konservative[n] Wende« innerhalb der lutherischen Konfessionalisierung seit den 1520er Jahren bei Beteiligung der Obrigkeit.⁹ Diese Befunde sind nicht nur verallgemeinerbar, sie bestimmen auch jenes Bild der Frühen Neuzeit, das für die Erforschung konfessioneller Ambiguität ausschlaggebend ist.

Aus diesem Grund seien im Folgenden drei Thesen ergänzend hinzugefügt: *These 4.* Die Frühe Neuzeit war weder ›modern‹ noch ›neu‹. Bestenfalls kam sie ›früh‹. Sie war keineswegs emanzipatorisch, sondern zutiefst konservativ. Erst vor diesem Hintergrund können Phänomene konfessioneller Ambivalenz ihre angemessene Deutung erhalten: Religiöse Verstellung und Dissimulation implizieren alles andere als eine ›fortschrittliche‹ Lebensführung.

These 5. Der Frühen Neuzeit ging es nicht um Individuen, sondern um die »methodische Herstellung« geschlossener Gruppen (Reinhard) – wie etwa der Konfessionen. Die Frühe Neuzeit war also nicht individuell, sondern sozial ausgerichtet. Für die Frage nach einer frühneuzeitlichen ›Subjektivität‹ trägt die konfessionelle Ambivalenz nur wenig aus.

These 6. Der für die Frühe Neuzeit als spezifisch aufgewiesene Zwang zur Eindeutigkeit verdankt sich diesem Konservatismus sowie der Sorge um soziale Kohärenz. Die Frühe Neuzeit war nicht das Reich der Klarheit. Sie war vielmehr im Gegenteil ›obskur‹ und musste beständig um Klarheit kämpfen.

II. Das Zeitalter der *doctrina*

Mein zweiter Abschnitt verfährt wiederum wissenschaftsgeschichtlich und stellt die Anfänge der Konfessionalisierungsforschung erneut ins Zentrum. Die Entstehung und Ausformulierung des Konfessionalisierungsparadigmas in den späten 1970er Jahren verdankte sich nicht zuletzt dem wiederbelebten Interesse am geschichtswissenschaftlichen Potential religiöser Phänomene. Das Paradigma selbst aber blendete doktrinale Aspekte nicht zuletzt deshalb aus, da man auf diesem Wege die bei aller theologischen Kontroverse bestehenden ›funktionalen Gleichheiten‹ der verschiedenen Konfessionen nachzuweisen beabsichtigte.¹⁰ So

doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation. Quelques remarques à partir de l'histoire de la philosophie, in: *Études Germaniques* 57/3: La Confessionnalisation dans le Saint Empire, xv^e-xviii^e siècles, 2002, S. 558-576; ders., Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie (1998-2008), in: *Religion ou confession? Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (xv^e-xviii^e siècles)*, hg. v. dems. / Christophe Duhamelle, Paris 2010, S. 415-437.

9. Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? (wie Anm. 1), S. 130-131.

10. Zur forschungskonzeptionell gewollten Ausblendung doktrinaler (theologischer) Aspekte

wurde – wie erläutert – der ›Funktionalismus‹ zwar mehrfach kritisiert, nicht aber die Reinhardsche Annahme einer Parallelität von Reformation und Gegenreformation – ein Argument, das zugunsten des so häufig angeprangerten ›Funktionalismus‹ ins Feld geführt werden kann.¹¹

Was sich aber nicht ausblenden lässt, ist die Doktrin selber, also die Lehre oder *doctrina* als privilegiertes Medium religiöser Kommunikation. Hier sei noch einmal das Reinhardsche Beispiel angeführt: Die Verfasser frühneuzeitlicher Glaubensbekenntnisse waren deshalb an der Formulierung von ›festen Überzeugungen‹ interessiert, da ihr jeweiliges *corpus doctrinae* überzeitliche Geltung haben sollte. Insofern hoben sie auf die Verteidigung der sogenannten »wahren Lehre« (*pura, vera ac sana doctrina*) ab, wie es etwa in der Confessio Augustana von 1530 heißt. Dabei konnte der Inhalt des »docent« in Formulierungen wie »*Ecclesiae magno consensu apud nos docent*« – dabei ist der Aspekt des *docere* von *doctrina* betont – nur deshalb als konsensfähig gelten (*magno consensu*), weil er einer *doctrina* entnommen war, die ein Ganzes bildete. Denn im Anschluss an mittelalterliche Techniken der theologischen Lehrbildung und -vermittlung, die erst allmählich als solche untersucht werden,¹² stellte die *doctrina* das frühneuzeitliche Mittel dar, um Klarheit und Eindeutigkeit in Religionsachen zu schaffen.

Ich habe andernorts für eine Geschichte der *doctrina* plädiert, für eine Geschichte der doktrinalen Geste beziehungsweise des *Doktrin-Machens* in Mittelalter und Früher Neuzeit.¹³ Die mit diesem Vorhaben verbundenen Fragen sind nun von direktem Belang für die Erforschung konfessioneller Ambiguität in der Frühneuzeit.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass in den mittelalterlichen und frühneu-

in der Frühphase der Konfessionalisierungsforschung siehe nur *Reinhard*, Zwang zu Konfessionalisierung? (wie Anm. 1), S. 130-131, 137, sowie *Heinz Schilling*, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, HZ 246, 1988, S. 1-45; nachgedruckt in: *ders.*, Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte [Historische Forschungen 75], hg. v. Luise Schorn-Schütte / Olaf Mörke, Berlin 2002, S. 504-540.

11. Vgl. oben Anm. 8.

12. Im Anschluss an *Marie-Dominique Chenu*, La théologie comme science au xiii^e siècle [Bibliothèque thomiste], Paris 1957 (dt. Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert [Collection Chenu], Ostfildern 2008) sei exemplarisch verwiesen auf *Adriano Oliva*, Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina [Bibliothèque thomiste], Paris 2006.

13. Vgl. die oben Anm. 8 angeführten Titel sowie zusätzlich *Philipp Bütgen*, Le contraire des pratiques. Commentaires sur la doctrine de Michel de Certeau, in: Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques – Michel de Certeau lesen. Die Förmlichkeit der Praktiken, hg. v. dems. / Christian Jouhaud [Zeitsprünge 12 1/2], Frankfurt a. M. 2008, S. 69-98; *ders.* / *Ruedi Imbach* / *Ulrich J. Schneider* / *Herman J. Selderhuis* (Hg.), Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes – L'idée de doctrine de saint Augustin à Descartes [Wolfenbütteler Forschungen 123], Wiesbaden 2009.

zeitlichen *doctrinae* das Schreiben der Lehre und ihre Übernahme, also deren Aneignung und Verteidigung unmittelbar und untrennbar verbunden waren. All diese Handlungen betrafen niemals nur ein einzelnes Individuum, sondern auch unmittelbar die Gemeinschaft derjenigen, die die verschiedenen *doctrinae* redigierten, hörten, verfügten, verbreiteten, anwendeten und befolgten. Diese Beobachtung betrifft nicht nur theologische Traktate verschiedensten Formats, sondern auch, ja vorrangig die Hauptmedien frühneuzeitlicher Konfessionalisierung – im Sinne der Reinhardschen Typologie: Glaubensbekenntnisse, Kirchenordnungen, aber auch Katechismen. Man denke nur an Petrus Canisius' *Großen Katechismus* von 1555, dessen vollständiger Titel lautet: *Summa doctrinae christianae*.¹⁴

Es gab also Lehren, die man schrieb, die man unterrichtete und die man bekannte. Und es gab Lehren, an die man glaubte oder zu glauben vorgab. Die Rechtgläubigkeit des Einzelnen – und dies betrifft etwa das Ritual der Vereidigung, also das *iuramentum religionis*¹⁵ – wurde anhand einer *doctrina* überprüft, deren spezifische Formulierung an den Bildungsstand des Eidleistenden angepasst war. Dabei bemühte man sich, der als Prüfinstrument eingesetzten *doctrina* einen möglichst eindeutigen Ausdruck zu verleihen, indem die Eidleistenden entweder die Form der Artikelsammlung, wie etwa in Glaubensbekenntnissen, oder die Summe als solche, wie etwa in Katechismen, annehmen mussten. Die entsprechende Systematik diente in erster Linie der Festlegung eindeutiger Überzeugungen, und damit praktisch der Beseitigung von Uneindeutigkeiten und Ambivalenzen.

Dies impliziert nun allerdings, dass jeder durch *doctrinae* identifizierbar war. Das Bekennen einer Lehre stellte fest, wer man war und wo man stand: ein Katholik, ein Lutheraner, ein reformierter Christ. Die *doctrina* umfasste also sowohl die Bildung von Wissen als auch die religiöse Zugehörigkeit: Darin dürfte ihre Relevanz für eine umfassende Kultur- und Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit in Europa bestehen. Dass sie religiöse Eindeutigkeiten symbolisieren konnte, ver-

14. *Petrus Canisius*, Der Große Katechismus. *Summa doctrinae christianae* (1555) [Jesuitica 6], ins Deutsche übertragen und kommentiert v. Hubert Filser / Stephan Leimgruber, Regensburg 2003.
15. Grundlegend noch *Klaus Schreiner*, *Iuramentum religionis*. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener der frühen Neuzeit, in: *Der Staat* 24, 1985, S. 211-246; *ders.*, Rechtgläubigkeit als »Band der Gesellschaft« und »Grundlage des Staates«. Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die *Formula Concordiae* und das »Konkordienbuch«, in: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, hg. v. Martin Brecht / Reinhard Schwarz, Stuttgart 1980, S. 351-379. Vgl. auch *Martin Gierl*, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts* [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129], Göttingen 1997, S. 65-73.

