

IUS COMMUNE

Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte

Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts
für Europäische Rechtsgeschichte
Frankfurt am Main

XX

Herausgegeben von DIETER SIMON
und MICHAEL STOLLEIS



Vittorio Klostermann Frankfurt am Main
1993

MICHAEL STOLLEIS

„Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates*

„Religion“ und „Politik“ sind die beiden Brennpunkte der barocken Ellipse. In ihnen verdichtet sich alle Dramatik des 17. Jahrhunderts. Aus den langen kirchlichen und weltlichen Reformanläufen des 14. und 15. Jahrhunderts waren kurz nacheinander Reichsreform und Reformation hervorgegangen. Ihnen folgte das sog. „konfessionelle Zeitalter“, das „Zeitalter der Glaubenskriege“ sowie eine lange Reihe konfessioneller Konflikte nach 1648 bis in das ausgehende 18. Jahrhundert.¹ Alle politischen Fragen waren religiös affiziert, alle religiösen Fragen führten in politische Handlungszwänge. Religiöses und politisches Handeln waren untrennbar verquickt.²

Aus der Fülle möglicher Fragestellungen, die den Rechts- und Verfassungshistoriker beschäftigen könnte, soll jene zentrale Frage herausgegriffen werden, die in den letzten Jahren unter den Stichworten „Konfessionalisierung“, „Sozialdisziplinierung“ und „Staatsbildung“ diskutiert worden ist. Hinter diesen Stichworten stehen zwei zunächst unvereinbar scheinende Thesen:

Die eine lautet, die Entwicklung zum modernen Staat sei ein Vorgang der Distanzierung, Ausklammerung und Neutralisierung

* Grundlage des folgenden Textes war ein Vortrag auf dem Barock-Kongreß „Religion und Politik“ im September 1991 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

¹ D. STIEVERMANN, Politik und Konfession im 18. Jahrhundert, in: ZHF 18 (1991), S. 181 ff. nennt die kurpfälzischen Konflikte ab 1685, Kursachsen ab 1697, Braunschweig-Wolfenbüttel 1710, Württemberg 1733, Hessen-Kassel 1749.

² Die methodischen Probleme der Verwendung der im heutigen Kontext klar abgrenzbar scheinenden Begriffe „Religion“ und „Politik“ seien wenigstens angedeutet. Beide Begriffe sind neuzeitlich und treten erst im Laufe der Entwicklung auseinander. Insbesondere der das Ancien Régime beherrschende (aristotelische) Politikbegriff umschloß die religiöse Lebensform der Bürger. Vgl. E. FEIL, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; H. LÜBBE, Religion nach der Aufklärung, Wien, Graz, Köln 1986.

des Religionsproblems, kurz ein Prozeß der „Säkularisierung“.³ Die andere These lautet, die Entwicklung zum modernen Staat sei gerade im Gegenteil durch intensive „Konfessionalisierung“, durch obrigkeitliche Indienstnahme der Religion, durch Disziplinierung von Klerus und Laien bewirkt (oder doch immerhin verstärkt) worden.⁴

Der hierin enthaltene Widerspruch führt in das Zentrum frühneuzeitlicher Staatsbildung. Vereinfacht gefragt: Sind die Strukturen des bürokratisierten Anstaltsstaats *mit* der Religion oder *gegen* sie aufgebaut worden oder gibt es eine verweltlichende Intensivierung von Religion durch den Staat, die sich vordergründig, aber langfristig gegen die Religion auswirkt? Bildete sich „Verfassungsrecht“ (im vorkonstitutionellen Sinn) spezifisch „religionsneutral“ aus? Wie weit wurde die neuzeitliche Sphärentrennung von Religion, Politik, Moral und Recht im Barock vorangetrieben oder gehemmt? Lagen die Hauptgewichte auf der Seite der „Konfessionalisierung“ oder gerade auf der Gewinnung eines von theologischer Bevormundung befreiten Plateaus, auf dem sich dann Aufklärung und Industrielle Revolution entwickeln konnten?

³ E. W. BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: DERS., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt am Main 1991, S. 92 ff.

⁴ E. W. ZEEDEN, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: DERS., Konfessionsbildung, Stuttgart 1985, S. 67–112; H. SCHILLING, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981; DERS., Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), S. 1–45; DERS., Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emdener Presbyteriums in den Jahren 1557–1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit, Franz Petri zum 80. Geburtstag, hg. von W. EHBRECHT und H. SCHILLING, Köln, Wien 1983, S. 261–327; DERS., The Reformation and the Rise of the Early Modern State, in: Luther and the Modern State in Germany, ed. by JAMES D. TRACY, Kirksville 1986, S. 21–30; DERS., „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 42 (1991), S. 447–463; DERS., Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas, in: Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit, hg. von K. GARBER, Tübingen 1989, S. 87–107; DERS., Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: Nationale und kulturelle Identität, hg. von B. GIESEN, Frankfurt am Main 1991, S. 192–252; W. REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977), S. 226–251; DERS., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), S. 257–277; R. PO-CHIA HSIA, Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750, London, New York 1989; H. R. SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992.

I

Die Juristenperspektive (und damit mehr oder weniger auch die der Rechtshistoriker) ist traditionell bestimmt vom Ausgangspunkt des geltenden Rechts. Im Falle von Religion und Politik ist es das heutige Staatskirchenrecht mit seiner seit 1919 eingeführten Trennung von Staat und Kirche. Bekanntlich kennt Deutschland keine perfekte, aber doch eine weitgehende Trennung.⁵ In Frankreich und Italien ist sie schärfer entwickelt, in England und in den skandinavischen Staaten ist sie kaum vorhanden. Wie auch immer die Modelle aussehen mögen, es gibt jedenfalls eine generelle Linie der west- und mitteleuropäischen Staaten, die da lautet: Der Staat soll weltanschaulich neutral sein, „konfessionell farbenblind“, wie man gesagt hat, er soll dem Prinzip der „Nichtidentifikation“ (H. Krüger) folgen, er soll Glaubens-, Gewissens- und Weltanschauungsfreiheit gewähren, und zwar so weit wie möglich, bis an die Schmerzgrenze von Strafrecht und öffentlicher Ordnung. Den Religionsgesellschaften wird ihre Selbstverwaltung und Selbstentfaltung „im Rahmen des für *alle* geltenden Gesetzes“ garantiert (Art. 137 III WRV).

Das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat, verbunden mit wohlwollender Kooperation, wo sich die Sphären notwendig berühren, war Endpunkt einer langen und leidvollen Entwicklung. Für den heutigen Juristen, der sich historisch orientiert, wird diese Trennung zum Ausgangspunkt eines in die Vergangenheit zurückführenden Pfades. Mehr oder weniger unbewußt sucht er die „Vorgeschichte“ des heutigen Zustandes und akzentuiert deshalb auch jene Elemente stärker, die auf Trennung von Politik und Religion und auf Neutralisierung der Rechtsordnung hinweisen.

So kann man auf der Folie des modernen Staatskirchenrechts, des religionsneutralen Rechtsstaats und der Grundrechte der Glaubens- und Gewissensfreiheit in die Geschichte zurückblicken und fragen, wo die Wurzeln des heutigen Zustands liegen. Dann wäre tatsächlich der Investiturstreit (1057–1122) der erste Riß im mittelalterlichen Weltgebäude, der erste Schritt zur Entsakralisierung der Politik und ihrer Träger, vor allem des Kaisers.⁶ Der zweite Schritt ist dann die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts. Die ihr folgenden politi-

⁵ A. v. CAMPENHAUSEN, in: v. MANGOLDT-KLEIN-STARCK, Grundgesetz, 3. Aufl., Bd. 14, München 1991 (Art. 140 GG).

⁶ BÖCKENFÖRDE (Anm. 3).

schen und kriegerischen Wirren in Frankreich und Deutschland drängten zur Suche nach einer *über* dem konfessionellen Dissens stehenden Ebene, weil anders die Situation nicht zu entschärfen war.⁷

Dabei sind Deutschland und Frankreich aufgrund ihrer ganz unterschiedlichen Verfassungslage verschiedene Wege gegangen. Im Reich, das weiterhin „Heiliges“ Römisches Reich hieß und dessen Kaiserhaus katholisch blieb, mußte man einen Kompromiß suchen, weil die Religionsparteien etwa gleichstark waren und einander nicht verdrängen konnten, beide aber ein Interesse an der Erhaltung des Reichsrahmens hatten. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 enthielt dann tatsächlich die „erste dauernde Abschichtung und Verselbständigung der politisch-rechtlichen Existenz des Reichs von dem kirchlich-theologischen Absolutheitsanspruch beider Seiten“ und bewirkte eine „Teilemanzipation des Reichsverfassungsrechts vom theologischen Rechtsdenken und vom kirchlichen Rechtssystem“. ⁸ Das war freilich weniger „Staatsentstehung“ als Reichserhaltung; denn das Reich schied seit damals aus dem europäischen Prozeß der Staatsbildung aus. Die Versuche des frühen 16. Jahrhunderts, hier den Anschluß zu gewinnen (Reformgesetze von 1495, Reichskammergericht, Reichshofrat, Gemeiner Pfennig, Reichsregiment, Constitutio Criminalis Carolina 1532, Reichspolizeiordnung 1530), haben in den entscheidenden Punkten keine Erfolge gebracht. Reichsheer, Reichsfinanzen und Reichsexekutive blieben in Ansätzen stecken.⁹

In Frankreich bezeichneten die Bartholomäusnacht (1572), das Edikt von Nantes (1598) und dessen Aufhebung (1685) die Stationen der gewaltsamen Lösung des Religions- bzw. Konfessionsproblems.¹⁰ Die stärkere Partei verdrängte die schwächere und etablierte stufenweise einen Zentralstaat, dessen theoretisches Rückgrat die „Souveränität“ war. Auch in Frankreich waren es die Juristen, die theoretisch und praktisch die konfessionsneutrale Ebene des Verfassungsrechts ausgestalteten.¹¹ Bodin vor allem konzentrierte die Ho-

⁷ H. QUARITSCH, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986 m. w. N.

⁸ M. HECKEL, *Das konfessionelle Zeitalter*, Göttingen 1983, S. 52.

⁹ Vgl. dazu den Beitrag von K. HÄRTER in diesem Band S. 61–141.

¹⁰ J. CHAMBON, *Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur französischen Revolution* (1937), 6. Aufl., München 1948.

¹¹ M. GÖHRING, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen 1946; R. SCHNUR, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des*

heitsrechte im Souveränitätsbegriff (*Maiestas*) als absolute, zeitlich unbegrenzte, unteilbare Herrschaftsmacht. Der Herrscher mußte in der Lage sein, „de donner loy à tous en general, & à chacun en particulier“. ¹² Das Gebot des Herrschers galt auch und insbesondere für diejenigen, die durch theologischen Dissens den Staat zu verwirren drohten. Daß der französische König, der notwendig katholisch sein mußte, den Titel des „*Rex christianissimus*“ führte, legte ihn als Träger der Staatsidee nicht fest. Es bewahrte die sakrale Seite des Königtums, ohne der Ausbildung eines (religionsneutral gedachten) Zentralstaats entgegenzustehen.

Was sich im Reich und in Frankreich zeigte, lag auf der Linie der allgemeinen europäischen Entwicklung in Richtung auf eine Enttheologisierung der Politik, wenn auch in Deutschland der religiös fundierte Politikbegriff und die Fixierung auf die Konfession viel länger anhielten. Machiavellis Empfehlung, die Fürsten sollten die Religion taktisch verwenden und religiöse Gesinnungen heucheln, während sie den Gesetzen der Machtpolitik folgten, wurde mit einer gewissen Verzögerung seit dem Konzil von Trient als antikirchlicher Brandsatz erkannt und entsprechend bekämpft. Die dann vom Jesuitenorden in ganz Europa entfachte antimachiavellistische Bewegung machte klar, worum es ging, nämlich um die Verhinderung einer von den Normen des Christentums entbundenen autonomen „Politik“. ¹³ Die Kampfformel lautete: „Ein Politicus, das ist ein Statist, das ist ein Machiavellist, das ist ein Atheus, das ist kein Christ“. ¹⁴ Diese Politici folgten dem berühmt-berüchtigten Leitwort der Epoche, der „*ragion di stato*“ (*raison d'état*, *statecraft*, *interest of state*, Staatssachen, *ratio status*, *arcana imperii*) – ein Wortfeld, das sich zwischen 1550 und 1650 überall festsetzte. ¹⁵ Es zielte auf eine aus der „Sache“ der Politik selbst entwickelte handlungsleitende Orientierung, auf Abschüttelung von religiösen und moralischen Vorgaben, auf die Machtpolitik innerhalb der sich als autonom begreifenden Sphäre der Höfe und ihrer Diplomatie.

16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates, Berlin 1962.

¹² J. BODIN, *Les six livres de la république*, Paris 1576, Chap. X, p. 221.

¹³ R. BIRELEY, *The Counter reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill 1991.

¹⁴ Anonym, o. O. 1674.

¹⁵ M. STOLLEIS, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1990 m. w. N.; DERS., Art. „Staatsräson“, in: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, hg. von A. ERLER und E. KAUFMANN, Bd. IV, Berlin 1990, Sp. 1826–1832.

Propagiert wurde dies alles von den „Politici“, die sich zunehmend als eigene Kaste jenseits der theologischen Probleme stehend empfanden. Ein fast unbekannter katholischer Jurist aus Mainz, der Justus Lipsius nahestand, schrieb 1620 ausdrücklich: „Und soll uns Politische der gelehrten Theologen Zanck und ohneinigkeit nicht so viel hindern können.“¹⁶ Das Politische ist hier nicht unchristlich, aber es grenzt sich ab gegen das Konfessionsproblem und gegen theologischen Dissens. Die juristische Argumentation war für diese Abgrenzung besonders geeignet. Ihre Kategorien waren neutral, ihre maßgeblichen Texte im Kern antik-heidnisch. Sprichwörtlich hieß es seit dem späten Mittelalter „Juristen, böse Christen“.¹⁷ Es zielte nicht nur auf die bekannte Rabulistik, Habgier und Verschlagenheit der Juristen, also auf „unchristliche“ Charaktermängel, sondern markierte in der frühen Neuzeit auch die Differenz zwischen der Kirche und denen, die mit juristischen Mitteln versuchten, eine konfessionsneutrale Politik zu treiben und einen Staat auf die Beine zu stellen, der gewiß immer noch christlich war, aber zugleich den Anspruch erhob, *über* den Religionsparteien zu stehen.

Das berühmteste suggestive Bild für jenen die streitenden Parteien beherrschenden Staat ist Hobbes' „Leviathan“, der sterbliche Gott, dem sich die Menschen im fiktiven Unterwerfungs- und Herrschaftsvertrag überantworteten und gegen den es kein Widerstandsrecht gab, allenfalls den inneren Vorbehalt privater Glaubens- und Gewissensfreiheit.¹⁸ Hobbes ist von seinen theologischen Zeitgenossen – ähnlich wie Machiavelli und Spinoza – als gottlos und als Theoretiker eines tyrannischen Absolutismus angegriffen, ja verteufelt worden. Aber im Rückblick wird deutlich, daß es eben jene Theoretiker Machiavelli, Bodin und Hobbes waren, die den frühmodernen Staat

¹⁶ M. KREPS, *Teutsche Politick oder von der Weise wol zu Regieren in Frieden und Kriegszeiten*, Frankfurt 1620, I, 1. Dazu M. STOLLEIS, *Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600*, in: *Christentum und modernes Recht*, hg. von G. DILCHER und I. STAFF, Frankfurt 1984, 96–109 sowie DERS., *Lipsius-Rezeption in der politisch-juristischen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland* (1987), in: *Staat und Staatsräson* (Anm. 15), S. 245.

¹⁷ M. HERBERGER, Art. „Juristen böse Christen“, in: *Handwörterbuch* (Anm. 15), Bd. II, Berlin 1978, Sp. 482–484.

¹⁸ C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938, nutzt diesen Vorbehalt auf eine für ihn charakteristische Weise für eine antisemitische Invektive gegen Spinoza, wobei er den für Spinoza entscheidenden niederländischen Kontext religiöser Toleranz völlig ausblendet.

auf die säkularisierte Linie gebracht haben, die ihn mit der Autonomie politischen Handelns nach „Staatsräson“ versehen, ihm das juristische Konzept des legitimen Gewaltmonopols (Souveränität) gegeben und ihn mit der grundlegenden rationalen Vertragskonstruktion ausgestattet haben.

Seither ist das Leitbild des souveränen, das Religionsproblem inkludierenden oder exkludierenden und dabei seine eigenen Interessen verfolgenden Machtstaates nicht mehr verschwunden. Er hat zwar im 19. Jahrhundert noch das Zusatzmerkmal des *Nationalstaates* aufgenommen, und man hat sich bemüht, das staatliche Gewaltmonopol selbst wiederum zu zivilisieren und zu zähmen, vor allem durch Verfassungen und die dadurch bewirkte Bindung an das selbstgesetzte Recht. Aber die *Kernaussage* blieb erhalten: Die Staatsgewalt erhält ihre Legitimität dadurch, daß sie *über* konkurrierenden Ideologien steht und private Gewalt überwindet.¹⁹ Die Führung von Kriegen nach außen und die Gewaltanwendung gegenüber Individuen nach innen steht prinzipiell dem ideologisch neutralen, die Religionsparteien beherrschenden, rechtlich organisierten Staat zu.

In der historischen Wirklichkeit ist dieses Leitbild freilich nie erreicht worden. Die Verdrängung des mittelalterlichen „Personenverbandstaates“ durch den anstaltlich organisierten „Flächenstaat“ war ein langgestreckter, komplizierter Prozeß mit erheblichen Modifikationen und Zeitverschiebungen. Die Vorbildrolle der Kirche und ihrer Verwaltung ist bedeutend, vor allem hinsichtlich des Kanzleiwesens, der Verschriftlichung und der Ausbildung des Berufsbeamtentums. Auch im 18. Jahrhundert ist der perfekte absolutistische Einheitsstaat mit einem durch Bürokratie und Heer verwalteten staatlichen Gewaltmonopol kaum irgendwo erreicht worden. Nicht nur das religiös-konfessionelle Konfliktpotential blieb virulent, wenn auch immer schwächer werdend,²⁰ auch der theologische Kernbereich des kirchlichen Lebens blieb direktem staatlichem Zugriff

¹⁹ Die „private Gewaltausübung“ wird zurückgedrängt auf die Fälle, in denen es dem Bürger nicht zugemutet werden kann, die Staatsgewalt heranzuziehen (Selbsthilferechte des Gläubigers, des Vermieters, des Besitzers und Besitzdieners, vgl. §§ 2229 ff., 561, 859 f. BGB).

²⁰ Sechs nach 1790 verfaßte deutsche Verfassungsentwürfe gehen auf die Religionsfreiheit kaum mehr ein; vgl. Die Anfänge des Konstitutionalismus in Deutschland. Texte deutscher Verfassungsentwürfe am Ende des 18. Jahrhunderts, hg. von H. DIPPEL, Frankfurt am Main 1991.

entzogen. Wollte sich der Landesherr hier einmischen, dann konnte er dies zwar als „*praecipuum membrum ecclesiae*“ und Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments, aber ein Lehramt über die theologischen Grundaussagen stand ihm nicht zu.

Die historischen Modifikationen sollen hier aber zunächst beiseite bleiben. Wichtiger ist hier die (typologisch gemeinte) These: Staatwerdung vollzog sich durch Errichtung eines legitimen Gewaltmonopols oberhalb der streitenden Konfessionen und jenseits der vielfältigen Gliederungen des spätmittelalterlichen Gemeinwesens. Sie implizierte die Distanzierung von Inhalten, eine wachsende Verrechtlichung und die Einrichtung einer zentral gelenkten, *more geometrico* entworfenen Verwaltungsmaschinerie. Das bedeutete im Prinzip die Trennung von Politik und Religion und die Zurücksetzung der Theologen in der inneren Rangordnung der Höfe.

Wissenschaftsgeschichtlich fand letzteres seinen Ausdruck darin, daß die Juristenfakultäten an den reformierten und lutherischen Universitäten des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts die Führung übernahmen, während die Theologischen Fakultäten zurückfielen. An katholischen (jesuitischen) Universitäten fand wenigstens eine Gewichtverschiebung in diesem Sinne durch Aufwertung der Jurisprudenz im 18. Jahrhundert statt.²¹

II

Die zweite These lautet, der frühmoderne Staat habe sich nach der Aufbruchphase der (ersten) Reformation zwischen 1517 und 1530 – also im Zeitalter von „Gegenreformation“, „Zweiter Reformation“²² und „Orthodoxie“ – gerade durch „Konfessionalisierung“ stabilisiert und durchgesetzt.²³ Durch intensive Normgebung, durch Kontrollen bei der Normdurchsetzung (Visitationen), durch theologische Propaganda (Predigten, Schriften, Theater), durch Konfessionalisierung

²¹ N. HAMMERSTEIN, *Jus und Historie*, Göttingen 1972; DERS., *Aufklärung und katholisches Reich*, Berlin 1977.

²² Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“, hg. von H. SCHILLING, Gütersloh 1986, dort bes. der Beitrag von SCHILLING, Die „Zweite Reformation“ als Kategorie der Geschichtswissenschaft, S. 387 ff.

²³ REINHARD, *Zwang* (Anm. 4), S. 257 ff.

des Schul- und Universitätswesens habe der Staat drei Ziele angestrebt und durchweg auch erreicht:

- (1) die Außen- und Innenstabilisierung des staatlichen Apparats,
- (2) die Kontrolle über die Institution Kirche (auch in finanzieller Hinsicht),
- (3) die Disziplinierung der Untertanen durch „Kirchenzucht“.

Jeder Kirchen-, Sozial- oder Rechtshistoriker sowie jeder Literaturhistoriker kann für diese These eine Fülle von Belegmaterial anbieten.²⁴ Besonders Heinz Schilling hat hierüber in den letzten Jahren gearbeitet und den Zusammenhang von Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung betont.²⁵ Es überzeugt in der Tat, wenn es heißt (W. Reinhard), die Konfessionalisierung – von Staat und Kirche gemeinsam betrieben – habe im Ergebnis einen „erheblichen Wachstumsschub moderner Staatlichkeit“ gebracht.²⁶ Vor allem die Rationalisierung der Verwaltung durch straffe Gliederung, die Besetzung mit einem langfristig disziplinierbaren „modernen“ Beamtentypus und die durchgängige Schriftlichkeit der Verfahren seien hierdurch vorangebracht worden. Die wechselseitige Stützung von Thron und Altar habe besonders den Thron stabilisiert.²⁷ Alle Zeitgenossen waren sich einig, nichts sei nützlicher für Ruhe und Wohlfahrt des Landes als eine einheitliche Religion im Land, weil dadurch die systemsprengenden Gefahren eines Konfessionskonflikts entfielen, nichts nützlicher überdies für den Thron als fromme Untertanen. Insofern gebot die Staatsräson, die Kirche zu fördern – und zugleich instrumentell zu nutzen. Sehr typisch sagt in diesem Sinne Dietrich Reinking, einer der führenden Staatsrechtler des frühen 17. Jahrhunderts: „Religion und Ratio Status fangen beyde vom R. an, und stecket in diesen beyden das größte Arcanum Rerumpublicarum,

²⁴ P. MÜNCH, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassung im 16. Jahrhundert*. Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel, Stuttgart 1978; P. ZIEGLER, *Zürcher Sittenmandate*, Zürich 1978; neuerdings die Beiträge von M. PRINZ, M. SCHARFE, G. LOTTES, W. FREITAG, R. v. FRIEDEBURG u. a. in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), S. 1 ff.

²⁵ H. SCHILLING, „Geschichte der Sünde“ oder „Geschichte des Verbrechens“? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* 12 (1986), S. 169–192; DERS., *Sündenzeit und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, in: *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, hg. von G. SCHMIDT, Stuttgart 1989, S. 265–302; DERS., *Reformierte Kirchenzucht* (Anm. 4), S. 261–372.

²⁶ REINHARD, *Zwang* (Anm. 4), S. 275.

²⁷ M. STOLLEIS, Art. „Thron und Altar“, in: *Handwörterbuch* (Anm. 15), 33. Lieferung, Sp. 202–204.

sonderlich wann ein neues Reich und Regiment stabiliret werden soll[...]. Eine Religion in einem lande und Republica verbindet und verknüpffet die Gemüther der Unterthanen unter sich und gegen ihre Obrigkeit so viel stärker und erhält besser Vertrauen [...]"²⁸ Der lutherische Konservative Reinking ist für die enge Verzahnung von Politik und Religion gewiß ein guter Zeuge. Für ihn ist die Autonomisierung von Politik und Staatsräson ein Greuel, er beharrt auf „christlicher Politik“ und schreibt in diesem Sinne seine „Biblische Policey“ (1653).

Es fragt sich jedoch, ob dies eine für die europäische Entwicklung repräsentative, auf die Dauer erfolgreiche Position war oder eine solche, die eben gerade nicht den entscheidenden Punkt bei der Entstehung des modernen Staates trifft. Wenn wir in dieser Weise erfolgreiche und nicht erfolgreiche Positionen unterscheiden, ordnen wir freilich nach einem fragwürdigen Kriterium des historischen Fortschritts: Was sich in Richtung Aufklärung, Toleranz, Privatisierung der Religion, Religionsfreiheit, Trennung von Religion, Recht, Moral und Politik bewegte, wird als letztlich historisch siegreiche Position begünstigt, während die eher „fundamentalistische“ Sicht der notwendigen Einheit von Religion, Politik, Recht und Moral negativ bewertet werden. Theokratische Herrschaftsmodelle erscheinen uns rückständig, säkularisierte, entsakralisierte Modelle als fortschrittlich.

Diese hierin steckenden methodischen Gefahren mehr oder weniger unbewußter Akzentsetzungen sollte man sich bewußt halten und offen bleiben für die in der Konfessionalisierungs-These enthaltene scheinbare Paradoxie, daß nämlich gerade die in der langfristigen Entwicklung unterliegende Position der Einführung von Religion und Politik modernisierende Effekte haben konnte.²⁹ Akzeptiert man insoweit die Beweisführung Reinhardts, dann kann man – ohne in eine Dichotomie von falsch und richtig zu verfallen – weiter fragen, ob nicht beide Thesen ihre Richtigkeit haben und daß man sich, um nicht ungeordnete Belege für die eine oder andere Sicht aufzuhäufen, über die Ebene verständigen muß, auf der man diskutiert.

²⁸ D. REINKING, *Biblische Policey*, Frankfurt 1653 (Frankfurt 1681). Zu ihm CH. LINK, in: *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, hg. von M. STOLLEIS, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1987, S. 78–99.

²⁹ REINHARD, *Gegenreformation* (Anm. 4).

III

Offenbar gibt es verschiedene Wege, auf denen die generell im 16. Jahrhundert in eine Modernisierungskrise geratenen Gemeinwesen den Konflikt von Religion und Politik bereinigen konnten. In jedem Fall ging es aber darum, daß eine immer stärker sich verweltlichende „Politik“ die „Religion“ zu überwältigen und zu steuern suchte. Idealtypisch gesprochen gab es dazu die bereits genannten Möglichkeiten der *Inklusion* und der *Exklusion*.

Inklusion bedeutet hier, daß der frühmoderne Staat, der einigermaßen einheitliche Konfessionsverhältnisse behielt oder durchsetzen konnte, die Religion „benutzte“, indem er sie durch „umarmende Reglementierung“ zur Intensivierung seiner Herrschaftsabsichten einbezog. Indem er sie, scheinbar wohlwollend und stützend, in seinen Herrschaftsapparat integrierte, machte er die Kirche nicht nur zur Nutznießerin staatlichen Schutzes, sondern auch zur gewaltunterworfenen „Religionsgesellschaft“. Der konfessionell geschlossene Territorialstaat kennt nur eine Souveränität, eben die weltliche Herrschaft über das Territorium mit Land und Leuten. „Cuius regio, eius religio“ ist die Kurzformel für die Unterworfenheit der Religion. Dieser Staat kann zwar aus Rücksicht auf Tradition und Zweckmäßigkeit den Kirchenverwaltungen Eigenständigkeit und den Theologen einen Kernbereich eigener Definitionsmacht gewähren, theoretisch zwingend ist dies aber nicht. Der Souverän über das Territorium ist zugleich Souverän über die von ihm „zugelassenen“ Religionsgesellschaften.³⁰

Wählt der Staat dagegen den Lösungsweg der *Exklusion* des Religionsproblems, also der Ausklammerung und Neutralisierung der wichtigsten Institutionen und Verfahren, dann bedarf es eines ähnlich hohen Energieaufwandes, um diese Exklusion gegen die streitenden Konfessionen zu bewirken. Die weltliche Gewalt setzt hier voraus, daß es ein dauerhaftes Nebeneinander konkurrierender Konfessionen auf ihrem Territorium geben wird und daß es deshalb einen souveränen „Schiedsrichter“ über ihnen geben müsse, der den

³⁰ K. SCHLAICH, Der rationale Territorialismus, in: ZRG 85 KA 54 (1968), S. 269–340; CH. LINK, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, Wien, Köln, Graz 1979, S. 292–321; M. HECKEL, Art. „Territorialsystem“, in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl., Stuttgart 1987, Bd. 2, Sp. 3600–3603; DERS., Art. „Ius reformandi“, in: ebenda, Bd. 1, Sp. 1416–1420.

neutralen Rahmen vorgibt, innerhalb dessen alle existieren müssen. Das kann die Staatsgewalt nur, wenn sie hinreichend stark ist oder die Religionsparteien entsprechend erschöpft sind.

In beiden Fällen also – *Inklusion* oder *Exklusion* – war die tendenziell sich säkularisierende weltliche (staatliche) Seite der eigentliche Sieger. Dies alles ist nun freilich idealtypisch gesprochen. Die politische Realität war zweifellos viel komplexer als es die hier skizzierten globalen Thesen erkennen lassen. Das christliche Europa, innerhalb dessen man sich mit dem Verhältnis von Religion und Politik herumschlug, war religiös und politisch zerklüftet. Alle nur denkbaren Modelle politischer Herrschaft und konfessioneller Mischungsverhältnisse waren vertreten. *Politik* und *Religion* stellten sich sozusagen alle paar Meilen als neues Problem.

Dominante Staatsform des 17. Jahrhunderts war die Monarchie, die ihrerseits wieder unterschiedlichste Bindungsverhältnisse zu den Ständen, zu Kirche und Adel aufwies. Daneben gab es freie Stadtgemeinden mit meist aristokratischer Binnenstruktur³¹ sowie echte Republiken und andere „nichtmonarchische Staatsformen“.³² In diesem bunten Durcheinander setzte sich (wiederum idealtypisch) der absolutistische Anstaltsstaat durch, der die Stände entweder ausschaltete oder jedenfalls in ihrer Bedeutung herabdrückte. Spricht man von der Entstehung des modernen Staates, dann ist *dieser* Typus gemeint. Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß die anderen Formen weiter existierten und daß dort jeweils spezielle Lösungen für das problematisch gewordene Verhältnis von Religion und Politik gefunden werden mußten – etwa in Form des komplizierten paritätischen Stadtreiments der Reichsstadt Augsburg.³³

Innerhalb der Monarchien war es von erheblicher Bedeutung, ob es sich um ein weltliches oder geistliches Territorium handelte. Der geistliche „Monarch“ konnte von vornherein die Distanzierung von Religion und Politik nicht akzeptieren. Jeder Neutralisierungs- und

³¹ Recht, Verfassung und Verwaltung in der frühneuzeitlichen Stadt, hg. von M. STOLLEIS, Köln, Wien 1991 m. w. N.

³² U. SCHEUNER, Nichtmonarchische Staatsformen in der juristischen und politischen Lehre Deutschlands im 16. und 17. Jahrhundert, in: Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hg. von R. SCHNUR, Berlin 1986, S. 737–773; E. H. KOSMANN, Dutch Republicanism, in: DERS., Politieke Theorie en Geschiedenis, Amsterdam 1987, S. 211 ff.; Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, hg. von H. KOENIGSBERGER, München 1988.

³³ E. FRANÇOIS, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991.

Säkularisierungsversuch mußte ihm verdächtig sein. Auch wenn er Andersgläubige nicht drangsalierte oder des Landes verwies, mußte er auf dem Satz „cuius regio, eius religio“ beharren, weil er die Grundlage seiner Herrschaft darstellte. Der weltliche Monarch war demgegenüber in einer schwierigeren Situation, wenn es zwei oder drei Konfessionen im Lande gab und er sogar selbst und seine Dynastie von der Mehrheit im Lande abwichen (Preußen, Sachsen). Andererseits konnte er in diesem Fall auch taktieren und unter Berufung auf das Staatsinteresse durchgreifen.

Von vornherein kann es also, wie man an diesen einfachen Fakten der europäischen Entwicklung sieht, keine einheitliche Antwort auf die gestellte Frage geben. Mehr als die Angabe bestimmter typischer modellhafter Lösungen und Strukturen wird man redlicherweise nicht erwarten können. Ganz entscheidend für die Antwort auf die Frage, ob die genannten beiden Thesen miteinander in Verbindung gebracht werden können, ist allerdings die Fragestellung selbst. Sieht man den entscheidenden Punkt frühmoderner Staatsbildung in der Intensivierung bestimmter Herrschaftstechniken, dann ist das „konfessionelle Zeitalter“ nur eine Durchgangsstation. Denn was wir heute unter Entstehung der modernen Gesetzgebungsideologie, unter Rationalisierung, Verrechtlichung und Sozialdisziplinierung verstehen, ist kein Spezifikum des 17. Jahrhunderts, sondern ein viel längerer, im Hoch- und Spätmittelalter beginnender Umformungsprozeß.³⁴ Die „Konfessionalisierung“ als Reaktion auf die Glaubensspaltung ist in dieser Perspektive nur eines von mehreren Mitteln zur Verdichtung von Herrschaft. Sie tritt im 16. und 17. Jahrhundert auf jenem langen Weg begleitend und verstärkend hinzu und gibt dem Prozeß der Staatsbildung neue Schubkraft, könnte aber wohl auch hinweggedacht werden, ohne daß der Vorgang der Entstehung des Staates wesentlich anders verlaufen wäre – allenfalls langsamer.³⁵

Sieht man den entscheidenden Punkt dagegen in der Positionsbestimmung von Politik und Religion, dann kann sich die Betrach-

³⁴ S. BREUER, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik, hg. von CH. SACHSSE und F. TENNSTEDT, Frankfurt am Main 1986, S. 45–69.

³⁵ Vgl. die Sammelbesprechung von A. LÜDTKE, Genesis und Durchsetzung des „modernen Staates“. Zur Analyse von Herrschaft und Verwaltung, in: Archiv für Sozialgeschichte 20 (1980), S. 470–491.

tung viel stärker auf den Zeitraum zwischen Reformation und Westfälischem Frieden konzentrieren. Dann steht wirklich das „konfessionelle Zeitalter“ im Zentrum, weil in ihm an einem Wendepunkt der europäischen Geschichte entschieden wurde, welchen Rang die Religion künftig im Gemeinwesen einnehmen sollte. Die Glaubenskriege waren in dieser Perspektive krampfartige, gewaltsame Lösungsversuche des Problems. In ihnen ruinierten Theologie und Kirchen ihren Führungsanspruch in öffentlichen Angelegenheiten. Die rettende Parole war eine Doppelstrategie je nach Lage: staatliche Beherrschung und Indienstnahme durch „Konfessionalisierung“, wo eine klare konfessionelle Mehrheit vorlag, dagegen Distanzierung und Neutralisierung des Konfessionsproblems dort, wo sich die streitenden Parteien blockierten und wo – wenn nicht alles zusammenbrechen sollte – eine theologiefreie Ebene gewonnen werden mußte. Es ist also richtig festzustellen, es sei „in eigenartiger Weise die teilweise Säkularisierung des Verfassungsrechts mit einer teilweisen Konfessionalisierung kombiniert“.³⁶ Insbesondere muß beachtet werden, daß paradoxerweise eine von staatlichen Stellen ausgehende „Konfessionalisierung“ langfristig gerade auf Säkularisierung hinauslief.

Konfessionalisierung auf Territorialebene, Neutralisierung des Verfassungsrechts auf Reichsebene – das mag für das Deutsche Reich die grobe Linie sein. Aber auch dort stimmt sie nicht ganz. Das Reich wird bis zu seinem Untergang nie ganz entsakralisiert. Die Territorien blieben in vielen Fällen gemischtkonfessionell – mit allen damit verbundenen Schwierigkeiten. In Frankreich beobachtet man eine starke Verweltlichung und Rationalisierung der Herrschaft, obwohl – oder gerade weil – die Einheit der Konfession erhalten blieb. Sowohl der Außen- als auch der Innendruck in Richtung auf eine Lenkung der Untertanen durch Religion war erheblich geringer. Frankreich wählte also gerade nicht den Weg einer Konfessionalisierung, wie er in den Konfessionalisierungsthesen vorausgesetzt wird, sondern ordnete im Gallikanismus die Kirche immer stärker dem Staat unter, ohne sie instrumentell zur Disziplinierung einzusetzen.

³⁶ M. HECKEL, Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 12 (1966/67), S. 16.

IV

Abschließend soll die hier behandelte Frage noch einmal aus der Perspektive des Individuums (1) und des Staates bzw. seiner Administration (2) beleuchtet werden.

1. Nehmen wir zunächst die Position des frühneuzeitlichen Individuums ein und versuchen, uns (sozusagen) auf der Empfängerseite obrigkeitlicher Sozialregulierung und -disziplinierung³⁷ einzustellen. Der christliche Untertan war zugleich untertäniger Christ; eine scharfe begriffliche Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Maßnahmen war weder organisatorisch gewollt und nachvollziehbar noch erschien sie überhaupt sinnvoll. Was wir heute – als Erben von Aufklärung, Säkularisierung und genereller Entkirchlichung – für bedrückende Eingriffe und skandalöse Bevormundung halten, war damals eingeübt und selbstverständlich und gehörte zur fraglos akzeptierten christlichen Lebensform, auch wenn man freilich propagierte und praktizierte Lebensform nicht miteinander verwechseln darf. Ein Leben ohne jene alle Poren des Alltags und der Privatheit durchdringende Christlichkeit mit Gottesdiensten, Abendmahl, Gebet und Segen, bei Katholiken ohne Messe, Heiligen- und Marienverehrung, Wallfahrten und Beichten wäre ein (im Grunde unvorstellbares) Leben außerhalb der Gemeinschaft gewesen. Physische Instabilität, Einsamkeit und Angst wären so massiv gewesen, daß sie den Einzelnen überfordert hätten. Man sollte deshalb die vielberedete „Sozialdisziplinierung“ nicht aus dem heutigen Kontext von Libertinage und zertrümmerten Ordnungskategorien beurteilen, sondern aus dem damaligen Zusammenhang einer engräumigen Lebensweise mit ohnehin hoher Sozialkontrolle, starkem Gruppen- oder Kollektivverhalten und insgesamt geringen Chancen individueller Abweichung.

Auch die Rechtsvorstellungen jener Zeit waren religiös durchwirkt. Recht und Gerechtigkeit lagen immer noch nahezu ungeschieden beieinander. Die Legitimation des Herrschers kam von Gott, der

³⁷ Zu dieser Unterscheidung W. SCHULZE, Gerhard Oestreichs Begriff der „Sozialdisziplinierung“ in der frühen Neuzeit, in: ZHF 14 (1987), S. 265–302; kritisch hierzu W. BUCHHOLZ, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel, in: ZHF 18 (1991), S. 129 ff. mit Literatur sowie K. HÄRTER in diesem Band S. 61–141.

Herrscher stand unter Gott und war ihm Rechenschaft schuldig. Die Gemeinde sang im Gottesdienst:

All Obrigkeit Gott setzet/ Als seine Ordnung ein:/
 Wer sie nicht dafür schätzet/ wird nicht ohn Strafe sein/
 Die Gottes Stell verwalten/ soll man in Ehren halten/
 Man sie drum Götter nennt.

Was sie amts halber heißen/ muss man nicht weigern sich/
 Gehorsams sich befleißigen/ Sind sie gleich wunderlich
 Gott kann ihr Herz bald lenken/ dass sie doch einst be-
 denken/ sie stehen unter Gott.

Dass sie von ihrem Leben/ und was durch sie geschicht/
 einst Rechenschaft zu geben/ dort müssen vor Gericht/
 Auf dass von ihnen werde/ die anvertraute Herde/
 geliebet und gepflegt.

Dementsprechend wird auch die Obrigkeit als legitimiert angesehen, das weltliche und geistliche Wohl der Untertanen zu befördern. Die Untertanen sollten arbeitsam, zufrieden, fromm und friedlich sein, zu ihrem, des Landes und der Kirche Nutzen. Die Interessenkonvergenz geistlicher und weltlicher Maßnahmen war so eng, daß sie gar nicht auffiel oder gar als zynisch-raffinierte Lenkung empfunden wurde. Die Obrigkeit war im Prinzip „gute“ Obrigkeit:

Durch sie uns Gott verleiht/ Ruh, Sicherheit und Schutz
 Wir sind durch sie befreiet/ von böser Leute Trutz
 Es müssen, die uns hassen, uns doch zufrieden lassen/
 das schafft die Obrigkeit
 Darum ihr auch gebühret/ Schoss, Schatzung, Dienst und
 Pflicht/ Was ihr Amt mit sich führet/ wird dadurch
 ausgericht/ Und soll man's auf Begehren/
 ohn Murren und Beschwerden/ entrichten williglich.

Was also „Sozialdisziplinierung“ oder – stärker elitebezogen – der „Prozeß der Zivilisation“ genannt wird, ist zunächst einmal legitime (d. h. als berechtigt und notwendig empfundene) gemeinwohlbezogene Sozialgestaltung. Was uns aus der Perspektive moderner Grundrechtsgarantien als bedenklicher Eingriff in die privaten Freiheits-

rechte erscheint, war es für das Bewußtsein der Zeitgenossen viel weniger, weil für die Bewertung der damalige „Empfängerhorizont“ entscheidet. Selbstverständlich haben die Menschen jener Zeit solche Maßnahmen auch als zu schwer oder gar überflüssig angesehen, aber sie waren im Durchschnitt außerstande, sich so weit zu distanzieren, daß sie an der Basislegitimation solcher Maßnahmen zweifeln konnten.

Wieweit diese staatlich-kirchliche Pädagogik, die moralische, geistliche und vor allem rechtliche Lenkung des Alltagsverhaltens (Fluchen und Schwören, Ehebruch und Unzucht, Trinken und Völlerei, Tanzen, Kleidung, Verschwendung aller Art) in einem strikten Sinne kausal für die zweifellos feststellbare Veränderung des kollektiven Verhaltens war, ist eine wegen ihrer Komplexität vermutlich kaum lösbare Frage. Die Verschiebungen des Bewußtseins und des Verhaltens ganzer Populationen lassen sich nicht zuverlässig darstellen. Wie tief die Normdurchsetzung reichte, kann allenfalls in statistischer Annäherung ermittelt werden. Es gibt immer enorme Reibungsverluste auf dem langen Weg vom gesetzgeberischen Input bis zum einzelnen Adressaten und besonders damals in der Entstehungsphase der modernen Administration: das Gebot wird vielleicht nicht ausreichend bekannt, der Apparat nimmt es nicht an, die Adressaten nehmen es nicht an, umgehen es, modifizieren es usw. Der Erfolg kann eintreten, weil sich die ökonomischen Bedingungen ändern – etwa wenn das verbotene Gut aus anderen Ursachen so teuer wird, daß niemand es sich mehr leisten kann. Die Mode und die Sitten können sich ändern, vielleicht wegen der Preise, vielleicht aber auch wegen des Klimas, vielleicht aber auch wegen gänzlich unbekannter kollektivpsychischer Verschiebungen, die aus dem Unterbewußten gesteuert werden.

Warum bestimmte Schichten sich durch Gastereien wirtschaftlich ruinieren, warum an gewissen Höfen bis zur Besinnungslosigkeit getrunken wurde, warum bestimmte Tänze exzessiv getanzt werden und dann wieder verschwinden, warum Hexenverfolgungen epidemisch auftreten – wir wissen es immer noch nicht zuverlässig. Was die Durchsetzung von Rechtsnormen im Rahmen der sog. Sozialdisziplinierung angeht, so wird man daraus lernen können, daß normkonformes Verhalten der Adressaten oft gar nicht direkt mit der Norm zusammenhängt, daß die Norm oft nur in verzerrter Form wahrgenommen und selten wörtlich befolgt wird. Die lineare Kausalität zwischen Normsetzung und Normbefolgung dürfte eher die Ausnahme bilden.

In der Perspektive der betroffenen Untertanen sind die von den Juristen so betonten Unterschiede zwischen staatlichen und kirchlichen Maßnahmen eher irrelevant. Für sie ist entscheidend die Summe dessen, was die Obrigkeiten ihnen auferlegen. Sakral abgesicherte Autoritäten werden in der frühen Neuzeit generell noch akzeptiert; was sie im Rahmen desjenigen tun, was die Gemeinschaft als „normal“ definiert, ist nicht untragbar drückend oder Unrecht, sondern eben das „Normale“: Die weltliche „Policey“ und die Kirchenzucht, die Körperstrafen, das entehrende Anprangern, die Zucht- und Arbeitshäuser und die Kirchenbußen bilden den insgesamt eisernen Ring der von der Gemeinschaft gebilligten Reaktionen auf abweichendes Verhalten. Daß diese Reaktionen sich im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte verschieben, vielleicht sogar (an einem „objektiven“ Maßstab gemessen?) verschärfen, mag sein und der Historiker mag es rückblickend so sehen – den Zeitgenossen wird dies wegen der Unmerklichkeit der Verschiebungen nur selten bewußt.

2. Wechseln wir den Standort und begeben uns auf die Ebene der Ökonomie und der staatlichen Verwaltung: Wie sah der in jenem Wechselspiel von Religion, Politik und Recht zu beobachtende Modernisierungsschub aus?³⁸ War wirklich die disziplinierende Ausrichtung auf *eine* Konfession der „Motor der Modernisierung“?³⁹ Hat die protestantische, speziell die reformierte Kirchenzucht im Westen und Nordwesten den Menschen ein stärkeres Arbeitsethos durch sublimierte, nach außen gewendete Schuldgefühle vermittelt, sie zu innerweltlicher Rechtfertigung animiert und damit den Kapitalismus vorangebracht? Ist es richtig, daß das katholische Modell auf Entlastung von Schuldgefühlen durch Ritual und Beichte gründet, daß ihm die Motorik des Rechtfertigungsdranges durch Askese und Güteranhäufung fehlt, was letztlich den ökonomischen, technischen und geistigen Rückstand katholischer Territorien erklärt?

Auch auf diesem Feld sind griffige Thesen leichter aufzustellen als zu belegen. Einen gewissen Einfluß haben die genannten Faktoren gewiß gehabt, aber dessen Stärke im Verhältnis zu anderen Faktoren ist gerade das Problem. Der staatliche Zugriff auf die institutionelle Ausgestaltung der Kirchen und die Durchsetzung von Zucht und

³⁸ REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? (Anm. 4).

³⁹ STIEVERMANN (Anm. 1), S. 199.

Ordnung durch staatlich-kirchliche Maßnahmen war ein wichtiges Tätigkeitsfeld – aber doch nur eines von mehreren. Wer sich intensiv mit dem Phänomen der „Konfessionalisierung“ beschäftigt, kann in Gefahr geraten, es in seiner Wirksamkeit im Verhältnis zu anderen Faktoren zu überschätzen. Unbestritten ist das religiöse Moment im 17. Jahrhundert allgegenwärtig, alles durchdringend, und es kann nicht einfach durch Subtraktion entfernt werden. Aber die Entstehung des modernen Staates ist doch ein viel breiterer Vorgang.⁴⁰ Es ist daran zu erinnern, wie bedeutsam die Einführung stehender Heere, die Uniformierung der Soldaten und die Schaffung einheitlicher Exerzierreglements war. Welchen gewaltigen Einfluß hatte die allmähliche Durchsetzung einer geordneten Steuererhebung und einer entsprechenden Finanzverwaltung.⁴¹ Wie wichtig waren die – von jeglicher „Konfessionalisierung“ weiter entfernten Bereiche kammalistischer bzw. merkantilistischer Einflußnahme auf die Wirtschaft oder die weiten nichtreligiösen Bereiche obrigkeitlicher Policey (Armen- und Bettelordnungen, Marktordnungen, Bau- und Feuerchutzordnungen, Gassen- und Brunnenordnungen, Handwerksordnungen, Schulordnungen, Regelungen des Gesundheitswesens usw.). Alles dies sind Felder staatlichen Zugriffs in der frühen Neuzeit, auf denen „Sozialdisziplinierung“ stattfindet und auf denen es nicht um „Konfessionalisierung“ geht. Die über „Konfessionalisierung“ gesteuerte Sozialdisziplinierung rückt vielmehr aus dem Zentrum an die Peripherie, und zwar immer mehr, je länger das 18. Jahrhundert voranschreitet. Am Ende des Ancien Régime ist sie schon fast ein Randphänomen.

Daraus möchte ich den Schluß ziehen, daß die Konfessionalisierung – so wichtig sie im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert gewesen sein mochte – im Prozeß der Entstehung des frühneuzeitlichen Staates nicht der Zentralpunkt, sondern eines von mehreren Aktionsfeldern gewesen ist, das zudem nach 1648 kaum noch praktische Bedeutung hatte.

⁴⁰ A. LÜDTKE (Anm. 35); M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 1, München 1988, S. 126 ff.

⁴¹ E. KLEIN, *Geschichte der öffentlichen Finanzen in Deutschland. 1500–1870*, Wiesbaden 1874; M. STOLLEIS, *Pecunia Nervus Rerum. Zur Staatsfinanzierung in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1983; *Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer*, hg. von U. SCHULTZ, München 1986.

V

Am Ende dieses mit vielen Generalisierungen besetzten Überblicks läßt sich thesenartig herausheben, was inzwischen unstrittig sein dürfte:

1. Das Vorliegen einer einheitlichen Konfession war der Durchsetzung des absolutistischen Staates günstig. Es leuchtet ein, daß in solchen Territorien die Reibungsverluste religiöser Auseinandersetzungen fehlten, daß Staat und Kirche symbiotisch existierten und die partielle Interessenidentität von Thron und Altar nutzen konnten. In konfessionell gespaltenen Territorien mochte es insoweit eine Verschleppung der generellen Tendenz geben, notwendig war dies jedoch nicht; denn der weltliche Arm konnte sich gerade wegen der Konfessionsstreitigkeiten genötigt sehen, schärfer reglementierend zuzugreifen, um durch spezielle Neutralisierungsstrategien die öffentliche Ordnung zu erhalten.

2. Man sollte freilich nicht die unterstützende Wirkung der isoliert betrachteten Konfessionalisierung mit dem Vorgang der Staatsbildung selbst verwechseln. Letzterer ist nach Überzeugung wohl der meisten Historiker und Rechtshistoriker ein weit hinter das 16. und 17. Jahrhundert zurückreichender Vorgang der Umschichtung öffentlicher Herrschaftsverhältnisse, ein allmählicher Übergang von der agrarischen Wirtschaftsform zu arbeitsteiligen und vom modernen Geldwesen bestimmten Formen, vom ritterlichen Lehensheer zu modernerer Kriegsführung, von mündlicher und personaler Herrschaftsausübung zu Schriftlichkeit, Distanzierung und Verdichtung von Herrschaft.

3. Ebenso sind die langfristige Sozialdisziplinierung und die historische relativ kurzfristige Konfessionalisierung auseinanderzuhalten. Die Sozialdisziplinierung war schon vor der Konfessionalisierung da, und sie hat sich, als die Konfessionalisierung in der Aufklärung zerfiel, weiter fortgesetzt. Die Konfessionalisierung, also die Symbiose von Staat und Kirche im Zeitalter der theologischen Orthodoxie, zeigte ihre Wirkungen nur etwa vom späten 16. bis zum späten 17. Jahrhundert. Schon die Frühaufklärung drängte auf stärkere Distanzierungen von Staat und Kirche, Religion und Politik, Politik und Moral, Moral und Recht (Christian Thomasius).

Von da an setzte sich der Prozeß der Säkularisierung und der Individualisierung (Privatisierung) des Glaubens unaufhaltsam fort. Der Rechtsbegriff wurde zunehmend religionsneutral, wurde das vom Staat gesetzte, positive, „für alle geltende Gesetz“, seien es Christen verschiedener Konfession, seien es – dann im 19. Jahrhundert – Juden, Atheisten oder Anhänger nichtreligiöser „Weltanschauungen“.

Anders ausgedrückt: Die Konfessionalisierung war ein historisch begrenztes Phänomen gegenseitiger Abgrenzung der feindlichen Konfessionen und der angestrebten Zusammenfassung der Kräfte von Staat und Kirche, um die Krise des konfessionellen Zeitalters zu überwinden. Mit der Beruhigung des Konfessionsstreits nach dem Westfälischen Frieden lockerte sich der scharfe Zugriff, das Individuum gewann in Fragen der Glaubensentscheidung langsam an Spielraum und konnte sich schließlich im 18. und 19. Jahrhundert einen natürlichen, angeborenen und als Grundrecht geschützten Freiheitsraum gegenüber der Staats- und Kirchengewalt erobern. Gleichzeitig füllten sich allerdings die dem Individuum zuwachsenden Freiräume auf anderen Feldern der Sozialdisziplinierung auf, ja die Zwänge verschärften sich dort weiter, wie Norbert Elias gezeigt hat.

Daß das Heilige Römische Reich Deutscher Nation auf dem Pfad des religionsneutralen Verfassungsrechts selbst nicht zur Staatsbildung gelangte, ist kein Gegenargument, sondern unterstreicht gerade, daß Konfessionalisierung und Staatsbildung nicht in einem genuinen kausalen Zusammenhang stehen, sondern sich allenfalls in gewisser historischer Parallele und gegenseitiger Unterstützung vollziehen; denn es fehlte dem Reich an nahezu allen Faktoren, die einen Weg, wie ihn etwa Frankreich gegangen ist, hätten möglich machen können.

4. Die letztlich stärkere historische Linie ist die der Säkularisierung des Rechts und der Enttheologisierung öffentlicher Herrschaft. Ich halte deshalb die These von der Entstehung des Staates als Vorgang voranschreitender Säkularisierung für die Langzeitperspektive vom Mittelalter bis zur Neuzeit für die richtigere These. Das schließt nicht aus, daß die Konfessionalisierungsthese im Sinne einer kräftigen Unterstützung der Staatsbildung während des konfessionellen Zeitalters ihre sektorale und territoriale Stimmigkeit hat.

Was das Reich in seiner Notsituation von 1555 und 1648 tastend erprobte, nämlich die Ausbildung von „neutralem“ Verfassungsrecht jenseits absoluter Wahrheiten, sollte das Signum der Moderne werden. Schließlich haben sich auch die konfessionell geschlossenen Staaten einem rein weltlichen Rechts- und Verfassungsbe-griff zugewandt und ihre Trennung von Politik und Religion vollzogen. Selbst dort, wo sich Staatskirchenmodelle formal halten konnten (etwa England, Schweden, Dänemark), erscheint spätestens seit dem 18. Jahrhundert der Rechtsbegriff säkularisiert wie anderswo auch.

Im Ganzen besteht wohl kein Zweifel, daß die seit dem 16. Jahrhundert schubweise auftretenden Säkularisierungs- und Differenzierungstendenzen⁴² sich gegen alle Versuche, die verlorene Einheit „fundamentalistisch“ und wenigstens innerhalb eines Territoriums wiederherzustellen, durchgesetzt haben. So zeigt sich die Entstehung eines eigenständigen Feldes praktischer und theoretischer „Politik“ seit Machiavellis Auftreten. Ebenso macht das Verfassungsrecht des Ancien Régime einen stufenweisen Prozeß der Entsakralisierung durch, am schnellsten in gemischtkonfessionellen Ländern, und es mündet am Ende in die rationalistische naturrechtliche Konstruktion der Verfassungsgebung durch den *pouvoir constituant*. Parallel hierzu wird das Recht immer mehr staatlich gesetztes, positives Recht, während die ehemals so großen Bereiche des Gewohnheitsrechts und des genossenschaftlich autonom geschaffenen Gruppenrechts an Bedeutung verlieren.

5. Die Religion wird schon während des Prozesses der Entstehung des modernen Staates, und gerade durch ihn, aus der Politik herausgedrängt. Die Phase intensiver Konfessionalisierung wirkt in der Langzeitperspektive wie ein Zwischenschritt. Die Religion herrscht nicht mehr, sie wird in der Neuzeit instrumentell benutzt, taktisch eingesetzt, vor allem eben auch als Disziplinierungsmittel. Dies beraubt sie längerfristig ihres eigentlichen religiösen Kerns und es konnte nicht ausbleiben, daß sich die Individuen im Namen von Glaubens- und Gewissensfreiheit, Auswanderungsfreiheit und Toleranz gegen die religiöse Disziplinierung aufbäum-

⁴² N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989.

ten. Religion wurde auf diese Weise zunächst zur Sache einzelner Kollektive, bedrängter Minderheiten, dann aber eine Sache des Individuums selbst, das es seither als fundamentales Recht empfindet, die den Persönlichkeitskern betreffende Glaubensentscheidung in Freiheit und Selbstverantwortung, aber auch in Unsicherheit und Einsamkeit selbst zu treffen.