

Einheit und Vielheit - Europa pluralisieren? Ordnungsmodelle und Pluralisierung. Ein Europa der Differenzen, Band 1

Dingel, Irene (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Die Publikation wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds für Monografien der Leibniz-Gemeinschaft gefördert. / The publication was supported by the Open Access Publishing Fund of the Leibniz Association.

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dingel, I. (Hrsg.). (2022). *Einheit und Vielheit - Europa pluralisieren? Ordnungsmodelle und Pluralisierung. Ein Europa der Differenzen, Band 1* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 135). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666571459>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

BAND 1

EIN EUROPA DER DIFFERENZEN



Irene Dingel (Hg.)

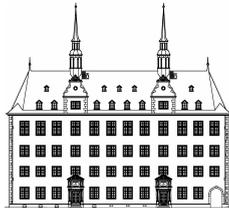
Unter Mitarbeit von Marion Bechtold-Mayer

Einheit und Vielheit – Europa pluralisieren?

Ordnungsmodelle und Pluralisierung



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Herausgegeben von
Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 135

Ein Europa der Differenzen
Band 1

Einheit und Vielheit –
Europa pluralisieren?
Ordnungsmodelle und Pluralisierung

Herausgegeben von
Irene Dingel

Unter Mitarbeit von
Marion Bechtold-Mayer

Vandenhoeck & Ruprecht

Die Publikation wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds für Monografien der Leibniz-Gemeinschaft gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2022, Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.

Die Beiträge sind als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung«) unter dem DOI <https://doi.org/10.13109/9783666571459> abzurufen.

Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwendung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlages.

Coverabbildung: Shibuya Crossing, Tokio, Japan. Johnny Greig, iStock by Getty images.

Satz: Vanessa Weber, Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056

ISBN 978-3-666-57145-9

Inhaltsverzeichnis

Irene Dingel Vorwort und Einleitung	7
Christian V. Witt Das geschichtliche Christentum als spannungsreiche Vielfalt	13
Christopher Voigt-Goy »Religionsfrieden«. Rechtliche Ordnungsbildungen konfessioneller Koexistenz im frühneuzeitlichen Europa	25
Tijana Krstić »Confessionalization« of Sunni Islam? Utility and Limits of the Concept in the Early Modern Ottoman Context	47
Dean Phillip Bell Jewish Communities in European Modernity. Between Marginality and Emancipation	63
Urszula Pękala Versöhnung ohne Übereinstimmung. Christliches Versöhnungskonzept im politischen Kontext am Beispiel des deutsch-polnischen Verhältnisses ..	75
Friederike Nüssel Ökumene im Kontext von Ordnungsstreben und Pluralisierung	87
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	99
Orts- und Personenregister	101

Irene Dingel

Vorwort und Einleitung

Der vorliegende Band versammelt einen Teil der Vorträge, die im Rahmen der Konferenzreihe des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte »Ein Europa der Differenzen – Pluralisierung, Provinzialisierung und Säkularisierung« zu der Fragestellung »Einheit und Vielheit – Europa pluralisieren?« im November 2020 gehalten wurden. Der Thematik zugrunde liegt die Feststellung, dass in der Dichotomie von »Einheit und Vielheit« eine Grundsignatur Europas besteht. Versucht man, sich diesem Faktum wissenschaftlich zu nähern, so bringt dies konsequenterweise die Frage nach den vielfältigen Formen des Umgangs mit Differenz auf die Agenda. In welcher Weise reagierte man in Europa auf Ungleichheit und Andersartigkeit, die sich seit jeher, aber seit der Frühen Neuzeit in besonders dynamischer Weise auf allen Ebenen des sozialen, kulturellen und religiösen Lebens bemerkbar machten und höchst unterschiedlich entfalteten? Welche Formen von Regulierung oder Begrenzung des Andersartigen wurden gefunden und inwiefern trugen solche Formen der Einhegung von Differenz auch dazu bei, Pluralität nicht aufzuheben, sondern dauerhaft zu bewahren, sogar herzustellen und möglicherweise langfristig zu gewährleisten? Diese Ausgangsfragen lagen der Tagung zugrunde und sind auch leitend für die in diesem Band publizierten Beiträge. Alle beschäftigen sich mit dem oft spannungsgeladenen Wechselspiel von erstrebter Einheit und – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – fortdauernder Vielheit.

Unter einer auf »Ordnungsmodelle und Pluralisierung« gerichteten Perspektive werden historische Verfahren im Umgang mit religiöser Vielfalt oder (religions-)politischer Differenz in den Blick genommen und danach gefragt, welche Mittel dazu dienten, Unterschiede durch Integration bzw. Marginalisierung oder durch Versöhnung und ökumenische Ansätze zu überwinden bzw. unter welchen Bedingungen sich Duldung, Akzeptanz, schließlich Wertschätzung der Vielheit und damit auch des Differenten entwickelten.

Der zu Beginn platzierte Beitrag von Christian V. Witt über *Das geschichtliche Christentum als spannungsreiche Vielfalt* trägt einführenden Charakter, denn er versucht, am Beispiel der Geschichte des Christentums die in allen Epochen bestehenden und in stets unterschiedlicher Weise austarierten Spannungen zwischen religiöser Einheit und Vielheit exemplarisch

aufzuzeigen. In einem weit ausholenden Bogen schildert er die bereits in der christlichen Antike aufbrechende religiöse Pluralität und wendet sich damit gegen das dem Christentum oft angeheftete Klischee einer bis zum Ende des Mittelalters in Lehre und Praxis einheitlich-konsistenten Religion. Trotz der sich in patristischer Zeit vollziehenden Entwicklungen, die darauf zielten, Pluralität durch die Schaffung von Normen, Strukturen und Institutionen zu ordnen und trotz des dadurch in Gang gesetzten Integrationschubs, wurden die sich mit der Institutionalisierung verbindenden Geltungsansprüche und Ansprüche auf theologische Deutungshoheit weiterhin in Frage gestellt. Im Mittelalter taten dies vor allem die große Attraktivität erzielenden Häresien, deren Infragestellung der Einheit man mit Ausgrenzung, Verfolgung und Marginalisierung begegnete. Die endgültige religiöse Spaltung der Christenheit durch Reformation und Konfessionsbildung in der Frühen Neuzeit und die damit einhergehende dauerhafte und durch Bekenntnisnormen, neue Strukturen und neue Institutionalisierungen gestützte Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche versuchte man zwar immer noch unter Anwendung sowohl gewaltsamer als auch irenischer Mittel zu überwinden, schuf aber zugleich neue Ordnungsmodelle, die Pluralität langfristig akzeptabel machten und rechtlich absicherten.

An dieser Stelle setzt der Beitrag von Christopher Voigt-Goy »*Religionsfrieden*«. *Rechtliche Ordnungsbildungen konfessioneller Koexistenz im frühneuzeitlichen Europa* ein. Er stellt Religionsfriedensregelungen als ein rechtspolitisches Ordnungsmodell vor, mit dem politische Obrigkeiten in die Domäne der Religion eingriffen, um konfessionelle Koexistenz und damit – nicht mehr rückgängig zu machende – konfessionelle Pluralität rechtlich abzusichern. Dies bedeutete keineswegs eine Gleichbehandlung der Konfessionen, aber eine jeweils an die religiösen und politischen Bedingungen angepasste, Differenz akzeptierende Existenzgarantie. Am Beispiel der Stadt Bautzen, Polen-Litauens und Frankreichs werden verschiedene Modelle von Konfliktregelung aufgezeigt, denen drei Aspekte gemeinsam sind: Erstens wurde innerchristliche Pluralität zunehmend den ordnungspolitischen Interessen weltlicher Herrschaftsträger unterworfen. Kirchliche Gestaltungsspielräume im Umgang mit konfessioneller Differenz wurden langfristig durch rechtlich politische überlagert. Zweitens kam es im Zuge ordnungspolitischen Handelns häufig zu einer Verschränkung von bereits vorreformatorisch angelegten Traditionen mit postreformatorisch aufgenommenen Elementen. Ein in diesem Zusammenhang vorgenommener Rückbezug auf übergeordnete Rechtsnormen, wie z. B. den Augsburger Religionsfrieden, konnte dann legitimierend wirken. Drittens zeigt sich, dass ordnunggebendes Handeln stets im Zusammenwirken endogener und exogener Faktoren Gestalt gewann, ohne in jedem Fall zu einer Gleichbehandlung der Konfessionen zu führen.

Diesem Fallbeispiel, das eine weiträumige religiöse Pluralisierung durch Konfessionalisierung im Christentum voraussetzt, tritt eine Betrachtung islamischer Kontexte zur Seite. Tijana Kristić stellt die Frage »*Confessionalization*« of Sunni Islam? Utility and Limits of the Concept in the Early Ottoman Context. Sie geht davon aus, dass die Übertragung des heuristischen Konzepts der »Konfessionalisierung« in nicht-christliche, muslimische Kontexte nicht von dem durch die Reformation ausgelösten Pluralisierungsschub im Europa des 16. Jahrhunderts abstrahieren kann, dass dieser aber als Teil einer breiter zu betrachtenden Entwicklung zu werten sei. Denn Prozesse der Normierung von Lehre und Leben, Orthodoxie und Orthopraxie, seien auch im Islam zu beobachten und als ein breites, sich im eurasischen Raum abspielendes, religionspolitisches Phänomen zu analysieren. Bereits in der Frühen Neuzeit existierte im Islam eine Vielfalt verschiedener Glaubensrichtungen, für deren Ausprägung die jeweils regional unterschiedlichen Machtstrukturen ausschlaggebend waren, da in muslimischen Kontexten keine dem Christentum vergleichbaren institutionellen Strukturen mit autoritativem Einfluss auf Lehrentscheidungen – wie Klerus, Konzilien etc. – ausgebildet wurden. Ansprüche auf religiöse Normierung hatten daher stets mit offen widerständigem Verhalten, Ambiguität, Dissimulation und Indifferenz zu kämpfen. Obrigkeithliche Eingriffe zielten darauf, mithilfe von Gebetsvorschriften oder über die Erstellung von Katechismen vereinheitlichend zu wirken und so Ordnungsmodelle zu etablieren. Auf diese Weise sei eine »Rumi Sunni confessional culture« entstanden, unter dessen Oberfläche freilich weiterhin konfessionelle Ambiguitäten oder krypto-konfessionelle Andersartigkeit Raum fanden.

Ähnlich komplexe Strukturen und Entwicklungen kann Dean Phillip Bell feststellen, wenn er *Jewish Communities in European Modernity. Between Marginality and Emancipation* beschreibt. Allein schon die Beobachtung, dass frühneuzeitliche jüdische Gemeinschaften sowohl im christlichen Europa und im osmanischen Reich, als auch in der Neuen Welt in Größe und interner Struktur sowie in ihren Beziehungen zu nicht-jüdischen Mehrheitskulturen und Mehrheitsgesellschaften sehr unterschiedlich agierten, zeigt die hohe Komplexität bzw. den hohen Grad existenter Pluralität. Drei Fallstudien, die vergleichend in jüdische Alltagskulturen vordringen, beschreiben interne und externe Prozesse von Marginalisierung, Formen von Akkulturation und Integration sowie ordnungspolitische Interventionen. An rabbinischen Anstellungsverträgen z. B. wird deutlich, wie die religiöse Autorität des Rabbi mit seinem Abhängigkeitsverhältnis als Angestellter einer nicht-religiösen Gemeindeleitung kontrastierte. Die Behandlung von Gewaltdelikten im jüdischen öffentlichen Raum lässt erkennen, dass mit der Zeit interne Autonomie und der Einbezug nicht-jüdischer Autoritäten auszubalancieren waren. Umweltkatastrophen und Krisenzeiten schließlich

begünstigten bei Juden und Christen den Blick über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinweg, auch wenn dies nicht unbedingt zu gesellschaftlicher Harmonie, Integration und Toleranz führte. Der Beitrag zeigt, dass die oft vertretene Dichotomie von frühneuzeitlicher Diskriminierung und Gettoisierung der Juden einerseits und zunehmender neuzeitlicher Emanzipation und Integration andererseits zu plakativ ist und plädiert für die Kenntnisnahme der großen jüdischen Pluralität, die schon in der frühen Neuzeit hybride Identitäten, Akkulturation und Wandel inmitten traditioneller Strukturen und interner Hierarchien dulden konnte.

Mit dem Beitrag von Urszula Pękala *Versöhnung ohne Übereinstimmung. Christliches Versöhnungskonzept im politischen Kontext am Beispiel des deutsch-polnischen Verhältnisses* wird der Blick ins 20. Jahrhundert geweitet. Zudem wird hier am Beispiel des Konzepts der »Versöhnung« ein ordnungspolitisches Handeln nachgezeichnet, dessen Akteure diesmal nicht primär auf politischer, sondern auf religiöser Seite anzusiedeln waren, zumal sich mit dem Begriff der Versöhnung genuin theologische Vorstellungshorizonte verbinden und Prozesse beschrieben werden, die insofern über politisches Handeln hinausgehen, als sie höchst individuelle Schuldanerkenntnis und Vergebung einschließen. Dass der Transfer dieses Denkens ins Politische, den die Bischöfe in den nach dem Zweiten Weltkrieg neu zu ordnenden deutsch-polnischen Beziehungen unternahmen, auch Widerständiges zutage treten ließ, wird nachvollziehbar dargestellt. Dies war z. B. der Fall, wenn im Versöhnungsprozess nationale Interessen mit verhandelt wurden bzw. auf dem Spiel standen, so dass es selbst in religiös-kirchlichen Kontexten zu einer Konkurrenz bzw. Vermischung der Werte kommen konnte. Die auf eine neue Ordnung zielende Versöhnung, d. h. die Dynamik von Versöhnungsprozessen, brachte daher auch stets neue Pluralität hervor, und zwar in erster Linie in Freunden und Feinden der jeweiligen Umsetzungsprozesse, deren Haltungen und Argumentationen. Dies ist eine der drei Herausforderungen in der Verwirklichung von Versöhnung, die die Autorin am Beispiel des deutsch-polnischen Versöhnungsprozesses beschreibt. Hinzu kommt die im Verständnis des Versöhnungskonzepts zu Tage tretende Pluralität und die im Vermittlungsprozess des zu Erreichenden und Erreichten höchst diverse Rezeption.

Abschließend macht Friederike Nüssel *Ökumene im Kontext von Ordnungsstreben und Pluralisierung* zum Thema und führt vor dem Hintergrund der europäischen Einigung aus, inwiefern für die am Einigungsprozess teilhabenden Kirchen das Streben nach Einheit stets auch ein Streben nach Ordnung darstellt. Damit im Zusammenhang steht das Bemühen aller beteiligten Denominationen um einen »konstruktiven Umgang mit religiöser Pluralität und Pluralisierung« sowie das Bestreben, die Vielfalt der Religionen und Kulturen in Europa zu respektieren und zu würdigen. Der kurze

historische Rückblick auf das Entstehen und die Entfaltung der Ökumenischen Bewegung erschließt die Dynamiken im Umgang mit religiöser bzw. konfessioneller Vielfalt, die in den 1990er Jahren in die Erstellung der *Charta Oecumenica* mündete, welche dann im Januar 2001 verabschiedet wurde. Die in der *Charta Oecumenica* ausgesprochene Wertschätzung kultureller Pluralität gilt zugleich als Selbstverpflichtung der europäischen Kirchen, einzutreten für »Menschenwürde und die Versöhnung der Völker und Kulturen« in der Mitgestaltung Europas. Die Vertiefung der Gemeinschaft mit dem Judentum, die Pflege der Beziehungen zum Islam und die »Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen« sind wichtige Bestandteile dessen. Diese Vielfalt und Differenz werden zudem überspannt durch den Versuch, solche Werte zu definieren, die in der Lage sind, »jenseits religiöser und weltanschaulicher Unterschiede eine gemeinsame Handlungsorientierung zu geben«. Unhintergehbare Grundbedingung dafür ist die Menschenwürde, auf deren Fundament Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz, Partizipation und Solidarität die viel beschworene Einheit in Vielheit für Europa gewährleisten können.

Christian V. Witt

Das geschichtliche Christentum als spannungsreiche Vielfalt

Entgegen bestimmten kirchlich-konfessionellen Lesarten der Christentums-geschichte sind Pluralität und Konflikt Grundsignaturen des geschichtlichen Christentums. Im Werden christlicher Institutionen, Normen und Ideen stehen Pluralität und Konflikt in einem direkten Verweiszusammenhang: »Christianity has never been a unified or uniform phenomenon«¹. Die »vielen Gesichter des Christentums«² sind bereits in seinen frühesten Zeugnissen dokumentiert: »Schon innerhalb des Neuen Testaments spiegeln sich unterschiedliche Auffassungen wider, im Laufe der Kirchengeschichte und Dogmenbildung wurden die Differenzen ausgeprägter und immer stärker gedanklich unterfüttert«³. In Anbetracht der grundsätzlichen Vielfalt gehörte schon zu den Anfängen des geschichtlichen Christentums der Konflikt.

Dies gilt nicht nur für die Selbstidentifizierung nach außen gegenüber anderen religiösen Auffassungen und Kulturen, sondern auch für die Formierung nach innen. Beides ist miteinander verwoben. [...] Das Christentum ist seit seinen Ursprüngen vielfältig und eben deshalb konfliktträchtig. Die internen Konflikte wurden phasenweise so heftig und scharf ausgetragen wie die externen Konflikte⁴.

Diese Tatsache ruft analytisch wie historisch früh den Begriff der Ordnung auf den Plan, bedurfte der pluralitätsbedingte religiöse Konflikt doch aufgrund seiner existenziellen Qualität bezüglich religiös-universaler Geltungsansprüche der normativen Regelung oder zumindest der diskursiven Einhegung, um entweder die vorfindliche Vielheit zu reduzieren oder zumindest weitere Pluralisierungsphänomene zu unterbinden. Dass wiederum

- 1 Karen L. KING, Which Early Christianity?, in: Susan ASHBROOK HARVEY/David G. HUNTER (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, S. 66–84, hier S. 67.
- 2 Volker LEPPIN, *Geschichte der christlichen Kirchen. Von den Aposteln bis heute*, München 2010, S. 8.
- 3 Ebd.
- 4 Günter MECKENSTOCK, *Das Christentum: Werden im Konflikt. Selbstwahrnehmung für das Gespräch der Religionen*, Berlin u. a. 2008, S. 1.

Ordnungsversuche und -faktoren dabei oftmals genau das Gegenteil bewirken und Differenzierungsprozesse sowie Pluralisierungsimpulse eher freisetzen als eindämmen, ist historisch ebenfalls nicht von der Hand zu weisen. Insofern lässt sich das geschichtliche Christentum von seiner Entstehung an als spannungsreiche Vielfalt in ihrer zeitlichen Erstreckung beschreiben, die durch die bleibende und dynamische Interdependenz von Pluralität, Konflikt und Ordnung gekennzeichnet ist. Prominenter Ausdruck dessen ist in gewisser Weise schon der Verschiedenes und Konfliktreiches sammelnd ordnende Begriff »Christentum« selbst: Er

gehört nicht der theologisch-dogmatischen Fachsprache an, sondern verdankt seine allgemeine Bedeutung jener religiösen Emanzipation, die das, was Thema der Theologie und der Praxis der Kirche ist, in einer Allgemeinheit und Beziehungsvielfalt wahrzunehmen sucht, die die Grenzen der theologisch-kirchlichen Sprachwelt sprengt⁵.

In den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte führten Pluralität und daraus resultierender Konflikt in Anbetracht der Konkurrenz sich festigender normativer religiöser Geltungsbehauptungen nachweislich zu zunehmend institutionalisierten Ordnungsbestrebungen⁶. Zwecks dauerhafter Stabilisierung der Orientierung darüber, was eigentlich heilsrelevanter Kern des Christentums und damit wahrhaft rechthgläubig sein kann und muss, entstanden mit der Trias von bischöflichem Amt, biblischem Doppelkanon und lehrmäßigem Bekenntnis in kontingenten pluralitätsbedingten Durchsetzungsprozessen – wie sich zeigen sollte – zukunftssträchtige institutionelle Ordnungsfaktoren. Diese konstituierten dann im Moment der orientierungsstabilisierenden Verflechtung diejenige religiöse Sozialgestalt, die sich als Institution »Kirche« vor dem Hintergrund komplexer historischer Bedingungsgefüge sukzessiv gegen die Konkurrenz anderer Typen behauptete⁷.

5 Trutz RENDTORFF, Art. Christentum, in: Otto BRUNNER u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart ⁴1994, S. 772–814, hier S. 772.

6 Die dem Folgenden zugrundeliegenden institutionentheoretischen Überlegungen stützen sich auf Karl-Siegbert REHBERG, *Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen*, in: Ders., *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. v. Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014, S. 43–83; ders., *Die »Öffentlichkeit« der Institutionen. Grundbegriffliche Überlegungen im Rahmen der Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen*, in: Ebd., S. 85–117; ders., *Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung*, in: Ebd., S. 147–173.

7 Vgl. zur Illustration Carl ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart u. a. 1971. Für die Entstehung und Durchsetzung von Rechthgläubigkeitsansprüchen bleibt in diesem Kontext grundlegend Walter BAUER, *Rechthgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, hg. v. Georg STRECKER, Tübingen ²1964.

Die sich in und mit ihr durchsetzenden Ordnungen innerhalb der spannungsreichen Fülle des Christlichen fanden durch jene spezifische Sozialgestalt ihre symbolische Verkörperung, indem durch Amt, Doppelkanon und Bekenntnis stabilisierte religiöse Geltungsansprüche eine bestimmte institutionelle Form und Funktion gewannen. Die sich so angesichts von Pluralität, Konflikt und Ordnungsnotwendigkeit schrittweise herausbildende Institution »Kirche« prägte ihrerseits Strukturen aus, für deren religiöse Begründung und institutionelle Verstetigung sie Stabilitätsfiktionen aufrichtete, um durch Transzendierungsleistungen ihren transitorischen Charakter wirksam zu verdecken. Die Sakralisierung kirchlicher Ämter⁸, die Aufwertung des Papstamtes⁹ oder die Kanonisierung von Tradition und Lehre¹⁰ bilden dafür besonders eindrückliche Beispiele.

Das sich in bleibender Wechselwirkung mit politischen, gesellschaftlichen, rechtlichen, ökonomischen und anderen Aspekten gegen konkurrierende Modelle durchsetzende und dauerhaft etablierende kirchlich-institutionelle Ordnungsarrangement blieb ungeachtet der Aufrichtung religiöser Stabilitätsfiktionen aufgrund der Verarbeitung pluraler Einflüsse auch weiterhin in sich spannungsreich. Das Christentum

hat seit seiner ersten Ausbildung zur kirchlichen Organisation fortwährend neue wissenschaftliche, soziale, ethische und kultische Elemente aus der Umwelt aufgenommen. Aber diese Aufnahme erfolgte ohne Bewußtsein um eine grundsätzliche Verschiedenheit und unter Wahrung der Vorherrschaft des bisherigen Dogmas in der kirchlich-kultischen Organisation¹¹.

Entsprechend fanden in der lateineuropäischen Kirche, die sich im Laufe der Jahrhunderte in wechselvollen Ereigniszusammenhängen zur sichtbaren hierarchischen Heils-, Rechts- und Lehranstalt durchbildete, religiöse Einflüsse Platz, die im Falle der Artikulation und Entfaltung normativer Geltungsbehauptungen miteinander in Konflikt geraten konnten. Zwar gelang der mittelalterlichen Kirche die dauerhafte und dynamische institutionelle

8 Vgl. dazu Hans von CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen ²1963.

9 Vgl. dazu Erich CASPAR, Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bde., Tübingen 1930/33.

10 Vgl. dazu Hans von CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; Adolf Martin RITTER, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Ders./Carl ANDRESEN (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen ²1999, S. 99–283.

11 Ernst TROELTSCH, Art. Weiterentwicklung der christlichen Religion, in: RGG 5 (1913), Sp. 1881–1886, hier Sp. 1881.

Synthese von durchaus Widersprüchlichem. »Gerade als eminent ›offenes System‹ entfaltete die Kirche eine bemerkenswerte Integrationskraft«¹².

Gleichwohl stand sie auch und gerade im Mittelalter wiederholt vor gewaltigen Herausforderungen durch alternative, sich ihrerseits institutionalisierende christliche Orientierungsangebote und Normenvorstellungen, die das kirchliche Ordnungsarrangement faktischer und normativer religiöser, rechtlicher und politischer Geltungsansprüche infrage stellten. Diese aus kirchlicher Sicht dann ketzerischen Bewegungen – seien es etwa die Katharer, seien es die Waldenser oder später die Hussiten – konnten durch ihre Anziehungskraft zu regelrechten Volksbewegungen werden, die in bestimmten Regionen West- und Mitteleuropas zeitweise gar die Mehrheit der Christen stellten. Nur mit erheblichen Kraftanstrengungen schaffte es die lateineuropäische Kirche, die Herausforderung durch die ausgemachten Ketzer immer wieder aufs Neue anzugehen, wenn auch mit wechselndem Erfolg – durch geschickte Integration des Integrierbaren und durch die gewaltsame Bekämpfung dessen, was sich ihrem Liebespaternalismus widersetzte. Dennoch musste die mittelalterliche Kirche bei allem zu verzeichnenden Macht- und Ressourcenzuwachs, bei aller Festigung und Expansion ertragen, dass es stets Personen und Gruppen innerhalb wie außerhalb ihres Verfügungsbereichs gab, die sich in die von ihr konstituierte Heilsgemeinschaft nicht integrieren wollten, konnten oder eben durften¹³.

Die daraus resultierende konkurrenzbedingte Partikularität der Kirche in Lateineuropa war freilich von Region zu Region und von Jahrhundert zu Jahrhundert unterschiedlich stark ausgeprägt und verschieden deutlich wahrnehmbar. Sie ist beispielsweise in Italien und Spanien in zeitgenössischer Betrachtung wie historischer Rückschau viel weniger offensichtlich als phasenweise in Südfrankreich, Flandern oder Böhmen. Alles in allem wird man eingedenk ihrer Selbstwahrnehmung und ihres Anspruchs weniger von geschichtlicher Universalität als vom religiös-normativen Universalismus der mittelalterlichen Kirche sprechen können. Das gilt naturgemäß auch von der Ordnung, die sie institutionell repräsentierte und darüber als heilsgeschichtlich alternativlos ausgab. Eine neue Dimension erreichte die konfliktträchtige Pluralität schließlich durch den komplexen Ereignis-

12 Thomas KAUFMANN, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Berlin 2016, S. 64.

13 Vgl. exemplarisch Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Darmstadt 1970; ders., *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1: *Religiöse Bewegungen*, Stuttgart 1976, S. 313–327; Malcolm LAMBERT, *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*, Darmstadt 2001.

zusammenhang, der gemeinhin mit »Reformation« überschrieben wird, in welcher »aus dem Zentrum des rechtgläubigen abendländischen Christentums heraus die Erstgestalt einer ganz und gar neuartigen Spielart christlichen Glaubens, Lebens und Denkens entsprang«¹⁴. Der mit der Reformation auf dem Boden der lateineuropäischen Christenheit einsetzende und anhaltende Differenzierungs- und Pluralisierungsschub religiöser Orientierungsangebote und institutioneller Ordnungsarrangements stand freilich in ungebrochener Korrelation mit Politik, Recht, Gesellschaft, Ökonomie etc. Entscheidend begünstigt wurde die Verstetigung der quantitativ und qualitativ gesteigerten innerchristlichen Pluralität besonders durch (macht-)politische Konkurrenzen. Die reformatorischen Impulse konnten schließlich allein deshalb geschichtsmächtig werden, weil in der scheinbar festgefühten kirchlichen Einheit im Spätmittelalter längst Risse klafften. Papst und Kaiser, Kaiser und Stände, die Stände untereinander, der König von Frankreich und der Kaiser, der Papst und Venedig – sie alle agierten nicht zuletzt in religions- oder kirchenpolitischen Angelegenheiten im 15. und 16. Jahrhundert kaum je miteinander, sondern einmal – einander misstrauisch beäugend – nebeneinander her, ein andermal aber auch offen gegeneinander in unterschiedlichen Bündniskonstellationen¹⁵.

Derart befördert, gerann jener (nach-)reformatorische Pluralisierungsschub religiöser Orientierungsangebote und institutioneller Ordnungsarrangements zum dauerhaften, weil späterhin politisch-rechtlich sanktionierten Neben-, Gegen- und Miteinander exklusiver religiöser Wahrheitsansprüche und normativer Geltungsbehauptungen, die sich im Bestreben wechselseitiger Abgrenzung strukturell gegeneinander profilierten. Die sich herausbildenden konkurrierenden Konfessionskirchen »in the sixteenth century participated in a common project to make belief hard«¹⁶. Sie »pochen auf die Identität ihrer jeweiligen Theologie und ihres Kircheseins mit der wahren Kirche Christi. Und das mit der Härte letztgültiger Überzeugung«¹⁷. So hat vorerst in allen sich institutionalisierenden Konfessionen »die Idee der reinen

14 Martin OHST, Transformationsversuche und ihre Grenzen. Der Begriff des Martyriums im lutherischen Protestantismus, in: Andrea STRÜBIND/Klaas-Dieter VOSS (Hg.), Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit. Interkonfessionelle und interdisziplinäre Beiträge zur Erforschung einer Buchgattung, Tübingen 2019, S. 27–45, hier S. 28.

15 Einen darstellerisch glänzenden Überblick bietet Karl MÜLLER, Kirchengeschichte, Bd. II/1, Tübingen 1902.

16 Ethan H. SHAGAN, The Birth of Modern Belief. Faith and Judgment from the Middle Ages to the Enlightenment, Princeton u. a. 2018, S. 4.

17 Trutz RENDTORFF, Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven nachneuzeitlichen Christentums, in: Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, S. 1–34, hier S. 26.

Lehre zentrale Bedeutung gehabt. Als Tradenten, Hüter und Verteidiger der geoffenbarten Lehre haben sich die Theologen verstanden«¹⁸. Und weil dabei

der Schutz der Kirche und die Förderung der wahren christlichen Lehre gemäß der politiktheoretischen und juristischen Tradition sowie der zeitgenössischen Überzeugung zu den Hauptaufgaben einer guten Obrigkeit gehörte, besaß der durch die Reformation ausgelöste Religionsstreit erhebliche politische und juristische Auswirkungen¹⁹.

Einerseits also außerstande, die je eigene Partikularität durch Austilgung der religiös illegitimen Konkurrenz zu beheben, andererseits aber auch nicht in der Lage, angesichts fortgesetzter Muster der religiösen Selbst- und Weltwahrnehmung den institutionellen Alleingeltungsanspruch bezüglich der Repräsentation der heilsnotwendigen christlichen Wahrheit aufzugeben, mussten sich die Konfessionskirchentümer in ihre pluralitätsgeschuldete Konkurrenzsituation fügen, ohne freilich gleichsam automatisch einen affirmativen Umgang mit der vorfindlichen und durch religionspolitische Ordnungsmaßnahmen bzw. religionsrechtliche Pazifizierungsregelungen auf Dauer gestellten Pluralität auszuprägen. In der dahinter stehenden Interferenz von exklusiven Wahrheitsansprüchen, konkurrierenden Lehrgebäuden, religiösen Ordnungsvorstellungen und sozialgestaltenden Uniformierungsbestrebungen wird jedenfalls eine kirchen- und kulturgeschichtlich bedeutende Kontinuität zwischen Mittelalter und Neuzeit erkennbar, die die Deutung der Reformation als Epochenscheide historisch eher erschweren

18 Hans-Joachim BIRKNER, *Protestantismus im Wandel. Aspekte, Deutungen, Aussichten*, München 1971, S. 39.

19 Jan Martin LIES/Hans-Otto SCHNEIDER, *Medienereignis und Bekenntnisbildung. Das Interim im Heiligen Römischen Reich*, in: *Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit*, hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), URL: <http://wiki.ieg-mainz.de/konjunkturen/index.php?title=Medienereignis_und_Bekenntnisbildung:_Das_Interim_im_Heiligen_Römischen_Reich> (31.10.2020). Bezüglich der angesprochenen juristischen Dimension und der sich daraus ergebenden (reichs-)rechtlichen Implikationen der Bekenntnisbildung und der entsprechenden Durchsetzungsbemühungen bleibt einschlägig Martin HECKEL, *Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses*, in: Ders., *Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte*, Bd. 2, hg. v. Klaus SCHLAICH, Tübingen 1989, S. 737–772. Vgl. zu den entsprechenden Zusammenhängen zwischen Lehrbildung, Konfessionspolitik und Religionsrecht auch die Beobachtungen in Irene DINGEL, *Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert*, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u. a. ²2005, S. 61–81, sowie Martin OHST, *Reformatorische Lehrbekenntnisse in ihren kirchengeschichtlichen Kontexten. Ein Nachwort*, in: Daniel GEHRT u. a. (Hg.), *Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation*, Göttingen 2019 (VIEG Beiheft 128), S. 279–305.

dürfte. So bleibt in nachreformatorischer Zeit der konfliktstrukturierende Gegensatz von Pluralität und Pluralismus auch und vor allem christentums-geschichtlich signifikant:

Gemeint ist damit, dass die Frühe Neuzeit eine Epoche war, in der aus traditioneller Einheit eine neue Vielfalt entstand, sowohl in religiöser als auch in politischer Hinsicht, dass aber [...] die Menschen nicht bereit waren, diese neue Vielfalt anzuerkennen. Es entstand also in der Praxis eine neue Pluralität religiöser und politischer Einheiten, ohne dass die Pluralität allgemein akzeptiert wurde²⁰.

Die geschichtliche Pluralität ohne Pluralismus aufseiten der institutionellen religiösen Ordnungsmodelle in Gestalt der konkurrierenden Konfessionskirchentümer prägte notwendig die Wahrnehmungsmuster sowie die Debattenkultur der Zeitgenossen entscheidend; auch ein »Kirchensystem von der Ausschließlichkeit der neuen protestantischen Kirchen kann nicht in einer Mehrzahl von Kirchen existieren, ohne untereinander in die bittersten Gegensätze zu geraten«²¹. Entsprechend waren die »Ordnungsmächte der Frühen Neuzeit [...] sichtlich bestrebt, religiöse Vielheit zu beseitigen, zumindest innerhalb der ihnen unmittelbar zustehenden Machtbereiche«²². Zwar war die religiöse Pluralisierung seit dem 16. Jahrhundert

nicht das einzige Phänomen, das sich als Prozess der Herausbildung »kompetitiver Teilwirklichkeiten« beschreiben lässt. Prägend für diese Epoche waren Pluralisierungstendenzen in zahlreichen gesellschaftlichen Bereichen. Sie führten auch dort zu Konflikten und zur Entwicklung neuer Problemlösungsstrategien. Angesichts der hohen Relevanz, die Religion in dieser Epoche für Führungsschichten und Untertanen besaß, erscheint der Prozess der Stabilisierung eines friedlichen konfessionellen Nebeneinanders jedoch als ein besonders schwieriger und gravierender²³.

Gleichwohl kommt die Konkurrenz wesentlich exklusiver und sich institutionell festigender religiöser Wahrheitsansprüche selbst als ein bedeutender Motor bestimmter Pazifizierungsbemühungen und der daraus erwachsenen Ordnungsregelungen zu stehen. Gegen die einseitige Annahme, der

20 Christoph KAMPMANN, Friedensnorm und Sicherheitspolitik. Zur Geschichte der Friedensstiftung in der Neuzeit, in: Ders. u. a. (Hg.), Bündnisse und Friedensschlüsse in Hessen. Aspekte friedenssichernder und friedensstiftender Politik der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter und in der Neuzeit, Marburg 2016, S. 1–22, hier S. 6.

21 Ernst TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), hg. von Volker DREHSEN, Berlin u. a. 2004 (Kritische Gesamtausgabe Bd. 7), S. 208.

22 Ralf-Peter FUCHS, Ein »Medium zum Frieden«. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, München 2020, S. 12.

23 Ebd., S. 6f.

konfessionelle Antagonismus habe wegen seines schier unerschöpflichen Konflikt- sowie Gewaltpotenzials der politischen Eindämmung bedurft, die erst möglich wurde, als sich Politik und Recht von religiöser Bevormundung emanzipiert hatten, wird man die »produktive Kraft konfessioneller Konkurrenz«²⁴ ernstnehmen müssen. »Konfessionelle Konkurrenz und konfessioneller Streit haben *indirekt* dazu beigetragen, Modelle der rechtlichen Zählung von Konflikten sich ausschließender religiöser Wahrheitsansprüche zu entwickeln«²⁵. Auch fehlte es aus den Reihen der Theologie nicht an Vorstößen, konfessionellen Konflikt und aus diesem resultierende Gewalt wirksam einzudämmen²⁶. Grundsätzlich waren die

Präsenz und Vielfalt des Konfessionellen [...] auch im »konfessionellen Zeitalter« keineswegs einheitlich oder allgemein, und das Konfessionelle war außerdem nicht durchweg ausschließlich durch Abgrenzung bestimmt. Es war als Merkmal einer bestimmten kulturellen Konfiguration auf die Anwendungsbedürfnisse, situativen Kontexte, gesellschaftlichen Tätigkeitsbereiche, persönlichen Handlungsspielräume und kommunikativen Praktiken bezogen, in denen Menschen und Gruppen von ihm Gebrauch machten²⁷.

Dabei sind die genuin theologischen Ordnungsversuche zur interkonfessionellen Konfliktminimierung unter zumindest vorläufiger Duldung religiös-institutioneller Pluralität beispielsweise in Form irenischer Ausgleichsbemühungen oder Koexistenzprogramme immer in engstem Zusammenhang mit konfessionspolitischen sowie religionsrechtlichen Ordnungsmechanismen zu sehen²⁸, die mit unterschiedlichem Erfolg die konfessionelle Konkurrenz in ihrer umfassenden soziokulturellen Verflechtung zu befrieden suchten, ohne sie aufheben zu können oder zu wollen. Zudem entwickelten sich vor Ort nachweislich aus Gründen der Pragmatik vergleichsweise sta-

24 Vgl. dazu grundlegend Christoph STROHM, Die produktive Kraft konfessioneller Konkurrenz für die Rechtsentwicklung, in: Ders. (Hg.), *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkung der Reformation*, Tübingen 2017, S. 131–171.

25 Ebd., S. 160.

26 Vgl. Wilhelm HOLTSMANN, *Die Pfälzische Irenik im Zeitalter der Gegenreformation*, Göttingen 1960 (Masch.); Howard HOTSON, *Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648*, in: Howard P. LOUTHAN/Randall C. ZACHMAN (Hg.), *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648*, Notre Dame, IN 2004, S. 228–285; Harm KLUETING (Hg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Hildesheim u. a. 2003.

27 Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, S. 10.

28 Vgl. Christian Volkmar WITT, *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011.

bile Formen der Koexistenz: »In gemischtkonfessionellen Gebieten fanden Obrigkeiten trotz Schwierigkeiten immer wieder Wege für ein einigermaßen reguliertes Mit- und Nebeneinander, etwa durch vertraglich festgelegten gemeinsamen Gebrauch von Kirchengebäuden und Friedhöfen«²⁹. Sozial wie alltagspraktisch herausfordernde Aspekte wie beispielsweise der Umgang mit gemischtkonfessionellen Ehen und Erbschaftsfragen stellten institutionelle Geltungsansprüche, religionsrechtliche Regelungen und obrigkeitliche Machtausübung manches Mal vor erhebliche Probleme³⁰, weshalb keineswegs zuletzt den zeitgenössischen Theologen der Nutzen pragmatischer Zugänge zur ordnenden Gestaltung konfessioneller Pluralität nicht verborgen blieb und in bemerkenswerter Weise handlungsleitend zu werden vermochte³¹.

Im historisch strukturgebenden Geflecht von Pluralität, Konflikt und Ordnung kam es vor dem Hintergrund der fortschreitenden »Demonopolisierung« religiösen Wahrheitsanspruchs³² in der Frühen Neuzeit konkurrenzbedingt also auf verschiedenen institutionellen Ebenen zu funktionalen konfessionellen Kooperationen sowie politisch-rechtlichen und theologischen Pazifizierungsanstrengungen bezüglich der antagonistischen religiösen Geltungsansprüche mit ihren normativen Implikationen. Das Zusammenwirken von primär außerkirchlichen Ordnungsfaktoren zwecks situativer Konfliktsedierung oder gar nachhaltiger Differenzminimierung bedeutete allerdings auch mit Blick auf die konfessionelle Vielheit nicht, dass religiöse Pluralisierung und politische Ordnung durchgängig »oppositive Größen« darstellten, im Gegenteil:

Wenn die Epoche zwischen Spätmittelalter und der »Sattelzeit« des 18. Jahrhunderts als ein Feld gesteigerter Pluralisierungen und sich verändernder Pluralisierungsmuster erscheint, dann werden diese wiederum durch autoritative Institutionen und Prozesse der Autorisierung nicht nur begrenzt und kanalisiert, sondern auch stimuliert und weitergetrieben³³.

29 Hans-Martin KIRN, *Geschichte des Christentums*, Bd. IV / 1: *Konfessionelles Zeitalter*, Stuttgart 2018, S. 79. Vgl. zur materialgesättigten Veranschaulichung David M. LUEBKE, *Hometown Religion. Regimes of Coexistence in Early Modern Westphalia*, Charlottesville u. a. 2016.

30 Das illustriert eindrücklich Dagmar FREIST, *Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2017.

31 Vgl. dazu die Fallstudie von Christopher VOIGT-GOY, *Das exercitium religionis Reformierter im Spiegel lutherischer Responsa vor 1648*, in: Malte van SPANKEREN / Christian Volkmar WITT (Hg.), *Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert*, Leipzig 2015, S. 76–93.

32 FUCHS, Ein »Medium zum Frieden«, S. 15.

33 Jan-Dirk MÜLLER, Vorwort, in: Ders. u. a. (Hg.), *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2010, S. V–XII, hier S. Vf.

Allgemein bleibt dabei aber die »für das konfessionelle Zeitalter charakteristische Infragestellung der Pluralität als ein fester Bestandteil des Prozesses der Pluralisierung zu begreifen. Pluralisierung ist dabei klar von Pluralismus zu unterscheiden«³⁴.

Dieser manifestiert sich mehr und mehr diskursprägend erst in, mit und nach den gewaltigen ideen-, wissenschafts- sowie institutionengeschichtlichen Umformungsprozessen seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in spezifischen Wahrnehmungsmustern religiöser Pluralität und ihrer innerweltlichen Ordnung. Die spannungsreiche Fülle des geschichtlichen Christentums in ihrer zeitlichen Erstreckung wurde nun zunehmend nicht mehr nur vorübergehend geduldet und institutionell auf verschiedene Weise gebändigt; sie wurde gedanklich jetzt affirmativ angeeignet und konstruktiv verarbeitet, auch mittels theologischer Denkfiguren. Die miteinander konkurrierenden Konfessionskirchentümer als exklusive institutionelle Verkörperungen christlicher Wahrheit und Rechtgläubigkeit wurden dabei in ihrer Selbst- und Weltwahrnehmung überhaupt erst zu ihrerseits partikularen Konfessionen innerhalb ein und derselben Religion namens Christentum. Vor diesem Hintergrund kann etwa Friedrich Schleiermacher, einer der glänzendsten Denker und wirkmächtigsten Vertreter des spezifisch neuzeitlichen Protestantismus³⁵, 1834 in seiner letzten Neujahrspredigt dem in der Berliner Dreifaltigkeitskirche zahlreich versammelten Publikum erklären: »Friede ist nur wo Verschiedenheit ist!³⁶« Der Weg hin zur Ermöglichung sowie Akzeptanz solch öffentlicher Bekundungen eines religiös fundierten und artikulierten Pluralismus war freilich uneben und verschlungen. Mit dem Ausgang des Dreißigjährigen Kriegs »neigt sich das Zeitalter der konfessionellen Kämpfe in Europa langsam seinem Ende zu. [...] Die Völker und die Fürsten sehen in dem Gegensatz von Reformation und Gegenreformation nicht mehr den Brennpunkt aller außen- und innenpolitischen Fragen«³⁷. Damit war vor allem die Etablierung einer überkonfessionellen Rechtsordnung seit Mitte des 17. Jahrhunderts ermöglicht. Sie bewirkt

34 FUCHS, Ein »Medium zum Frieden«, S. 16.

35 Vgl. Kurt NOWAK, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2002, und Martin OHST (Hg.), Schleiermacher Handbuch, Tübingen 2017.

36 Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Predigten 1833–1834. Einzelstücke, Addenda und Corrigenda zur III. Abteilung, hg. v. Günter MECKENSTOCK (Kritische Gesamtausgabe Abt. III, Bd. 14), Berlin u. a. 2017, S. 573–586, hier S. 580.

37 Emanuel HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh 1960, S. 3f.

nicht nur die Befriedung der jeweiligen Einzelstaaten; mehr noch prägte sie die zwischenstaatlichen Beziehungen. Das europäische Völkerrecht konnte nur wirksam sein, weil es über die Pluralität der Religionen hinweg eine neuartige Verbindlichkeit erzeugte. Diese Verbindlichkeit war politisch³⁸.

Das Spektrum konfessionelle Toleranz befördernder ideeller und institutioneller Transformationen ist freilich breiter, andere einschlägige, religiösen Pluralismus ermöglichende und perpetuierende Aspekte ließen sich nennen.

Doch genug: Die bis hierhin einführend skizzierten Zusammenhänge unterliegen naturgemäß bestimmten inhaltlich-thematischen Konzentrationen und disziplinären Bindungen, weshalb sie im Folgenden der historischen Konkretisierung genauso dringend bedürfen wie des religionsgeschichtlichen Vergleichs. In Anbetracht dieser doppelten Notwendigkeit verweisen sie nun direkt auf die anschließenden Fallstudien, die ihrerseits der Frage nach den Relationen von Pluralisierungsphänomenen und Ordnungsmodellen vertiefend nachgehen. Den Auftakt bildet die komparatistische Untersuchung von europäischen Religionsfrieden als frühneuzeitlichen Ordnungsmustern konfessioneller Vielfalt. Die bis dahin erfolgte Beschränkung auf christliche oder christentumsgeschichtliche Phänomene brechen dann die folgenden Beiträge zu Islam und Judentum auf. Sie treten damit diesen einführenden Überlegungen religionshistorisch und institutionentheoretisch diskutierend zur Seite, bevor am Beispiel der Versöhnung eine Option der Konfliktbewältigung zwischen theologischem Konzept und politischer Handlungspraxis vorgestellt und schließlich der Blick auf die Dynamiken der Ökumene in Europa gerichtet wird.

38 Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg u. a. 1977, S. 32.

Christopher Voigt-Goy

»Religionsfrieden«

Rechtliche Ordnungsbildungen konfessioneller Koexistenz im frühneuzeitlichen Europa

Eine unmittelbare Folge der Reformation war die Entstehung von rechtspolitischen Arrangements, die das Zusammenleben der Angehörigen der verschiedenen, sich allmählich ausbildenden Konfessionen in einem Gemeinwesen friedlich ausgestalten sollten. Thomas M. Safley hat mit Blick auf die Verbreitung solcher Arrangements festgehalten:

the legally recognized and politically supported coexistence of two or more confessions in a single polity, be it a city-state or territorial state, was the rule rather than the exception for most regions and polities that experienced Reformation¹.

Ergänzend kann man hinzufügen, dass politisch-juristische Regelungen zur Sicherung konfessioneller Koexistenz – meist in Form einzelner Bestimmungen – im Verlauf der Frühen Neuzeit ebenfalls in Bündnisschlüssen, Handelsverträgen und Friedensabkommen zwischen den sich ausformenden europäischen Staaten zu finden sind. Für derartige Einzelmaßnahmen und Arrangements werden in der jüngeren Forschung die Bezeichnungen »Religionsfriedensregelungen«, »Religionsfriedensordnungen« oder kurz: »Religionsfrieden« gebraucht².

- 1 Thomas Max SAFLEY, Introduction, in: Ders. (Hg.), *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Leiden 2011, S. 1–22, hier S. 7.
- 2 Vgl. dazu jetzt mit weiterer Literatur die Übersicht: Irene DINGEL, Religionsfrieden, in: Dies. u. a. (Hg.), *Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit / Handbook of Peace in Early Modern Europe*, Berlin / Boston 2021, S. 267–290. Eine digitale Edition dieser vielfältigen »Religionsfrieden« in ihren unterschiedlichen Dimensionen ist Gegenstand des Langzeitvorhabens der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften »Europäische Religionsfrieden Digital – EuReD«, das seit 2020 an der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz mit dem Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz, und der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt als Kooperationspartner durchgeführt wird; vgl. die Website »eured.de« (URL: <<https://eured.de>>) für weitere Informationen und den Zugang zur als »work in progress« veröffentlichten Edition. Diesem Projekt ging das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierte Projekt: »Religiöse Friedenswahrung und Friedensstiftung in Europa (1500–1800). Digitale Quellenedition frühneuzeitlicher

Den vielfältigen Religionsfrieden war gemeinsam, dass durch sie das bislang unhinterfragte papstkirchliche Regime für den Umgang mit innerchristlicher Vielfalt allmählich den religionspolitischen Regelungsinteressen weltlicher Herrschaftsträger untergeordnet wurde. Zwar hatten schon vor der Reformation besonders städtische und territoriale Obrigkeiten oft in kirchliche Belange eingegriffen. Doch diese *reformationes* zielten gerade nicht auf eine grundsätzliche Änderung der papstkirchlichen Institutionen, ihrer Lehre oder ihres Lebens ab, sondern darauf, diese Institutionen durch Abstellung wahrgenommener Missbräuche zu stärken³. Von der Lehre der Papstkirche abweichende Glaubensvorstellungen sowie kirchliche Devianz wurden dementsprechend durch die Obrigkeiten als »häretische« und »schismatische« Gefahren bekämpft. Dort, wo sie nicht endgültig beseitigt werden konnten, wurden Häretiker und Schismatiker zumindest in das politische und gesellschaftliche Abseits gedrängt⁴. Die seltene Duldung regionaler christlicher Sondergemeinschaften in Lateineuropa blieb an ihre Anerkennung durch die *catholica* gebunden, wie es etwa bei der ausdrücklich auf den Basler Kompaktaten aufbauenden Duldung der aus der hussitischen Bewegung hervorgegangenen Utraquisten durch den Kuttenberger Landtag 1485 der Fall war: Deren liturgische Praxis, die Eucharistie unter beiden Elementen – Brot und Wein – zu kommunizieren, wurde nur mit der Bedingung gestattet, dass die Utraquisten sich der römischen Obödienz unterstellten und ihren institutionellen Status quo in Böhmen nicht zu verändern anstrebten⁵. Andere aus der hussitischen Bewegung stammende Gemeinschaften, wie etwa die »Böhmischen Brüder«⁶, wurden nicht geduldet und obrigkeitlich

Religionsfrieden« voraus; vgl. Irene DINGEL (Hg.), Europäische Religionsfrieden der Frühen Neuzeit. Quellen, Bd. 1: Religionsfrieden 1485–1555, bearbeitet von Alexandra Schäfer-Griebel, Christopher Voigt-Goy und Andreas Zecherle, Gütersloh 2021.

- 3 Vgl. Bernd Christian SCHNEIDER, *Ius reformandi*. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, Tübingen 2001, S. 11–49.
- 4 Vgl. die Übersicht bei Malcolm LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford / Cambridge, MA ³2002. Vgl. ferner Jörg OBERTSE (Hg.), *Pluralität – Konkurrenz – Konflikt*. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne, Regensburg 2013. Zu den entlang meist ethnischer Zugehörigkeiten gefundenen Arrangements des Zusammenlebens von Anhängern der Papstkirche mit den »Schismatikern« der östlichen Orthodoxien in Siebenbürgen und Polen-Litauen vgl. Benjamin KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA / London 2007, S. 248–250.
- 5 Vgl. zum Kuttenberger Landtagsabschied mit weiterer Literatur: Alexandra SCHÄFER-GRIEBEL, *Der Kuttenberger Religionsfrieden von 1485*, in: DINGEL u. a. (Hg.), *Handbuch Frieden*, S. 781–797. Die Basler Kompaktaten liegen nun in einer neuen Edition vor: František ŠMAHEL, *Die Basler Kompaktaten mit den Hussiten (1436)*. Untersuchung und Edition, Wiesbaden 2019.
- 6 Vgl. Martina THOMSON, »Wider die Picarder«. Diskriminierung und Vertreibung der Böhmischen Brüder im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim BAHLCKE (Hg.),

verfolgt. Die Regelungen des Landtags füllten also einen kirchlich fest vorgegebenen, engen Gestaltungsspielraum aus. Mit den Religionsfrieden, die im Zug der Ausbreitung der Reformation geschlossen wurden, griffen hingegen die weltlichen Herrschaftsträger auch in die Gestaltung der Gestaltungsspielräume für den Umgang mit christlicher bzw. kirchlicher Vielfalt ein.

Allerdings waren Religionsfrieden nicht einfach das Produkt solcher herrschaftspolitischen Eingriffe, auch wenn sie immer in unmittelbarem Zusammenhang mit religiösen, politischen und sozialen Konfliktsituationen standen, welche die Ausbreitung der Reformation unter den jeweiligen lokalen, städtischen, regionalen usf. Gegebenheiten provozierte. Denn jeder dieser Eingriffe war, wie ordnungsbildendes Handeln allgemein, auf eine bereits existierende »normative Praxis« bezogen, die selbst durch Normen- und Ordnungsarrangements unterschiedlichen Institutionalisierungsgrads geformt war und durch die historischen Akteure nur bedingt geformt werden konnte⁷. Oder anders formuliert: Religionsfrieden waren in normativen Vorgaben verwurzelt, die Einfluss darauf nahmen, wie konfessionelle Pluralität unter den jeweiligen Gegebenheiten rechtlich zu regeln war⁸. Die Frage, welche konkreten Folgen diese Verwurzelungen für die Entstehung frühneuzeitlicher Religionsfrieden hatten, soll im vorliegenden Beitrag im Zentrum stehen, wobei angesichts der eingangs erwähnten Vielzahl von Religionsfrieden natürlich nur eine kleine Auswahl solcher Ordnungsbildungen thematisiert werden kann: Im Fall Bautzens eine, die auf städtischen normativen Voraussetzungen beruhte, im Fall Polen-Litauens eine, die in einer »Tradition kollektiver ständeübergreifender Friedensregelung«⁹ stand, und schließlich im Fall Frankreichs eine durch die Übernahme anderer Religionsfriedensregelungen mitgeprägte Ordnungsbildung. Die Schlussbetrachtung wird die Überlegungen zu bündeln versuchen.

Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa, Berlin/Münster 2008, S. 145–164. Ferner vgl. Franz MACHILEK, Böhmisches Brüder, in: TRE 7 (1981), S. 1–8.

- 7 Vgl. Christoph MÖLLERS, Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, Berlin 2015, bes. S. 374–378. Zum Begriff der »normativen Praxis« vgl. ebd., S. 135f. Grundlegende theoretische Überlegungen auch bei Roland CZADA/Uwe SCHIMANK, Institutionendynamik und politische Institutionengestaltung, in: Raymund WERLE/Uwe SCHIMANK (Hg.), Gesellschaftliche Komplexität und kollektive Handlungsfähigkeit, Frankfurt/New York 2000, S. 23–43.
- 8 Vgl. dazu die interessanten, aus dem »historischen Institutionalismus« stammenden Überlegungen von Dan SLATER/Erica SIMMONS, Informative Regress. Critical Antecedents in Comparative Politics, in: Comparative Political Studies 43 (2010), S. 886–917, sowie Hillel David SOIFER, The Causal Logic of Critical Junctures, in: Comparative Political Studies 45 (2012), S. 1572–1597.
- 9 Der Begriff bei Horst CARL, Landfrieden als Konzept und Realität kollektiver Sicherheit, in: Gisela NÄEGLE (Hg.), Frieden schaffen und sich verteidigen im Spätmittelalter / Faire la paix et se défendre à la fin du Moyen Âge, Göttingen 2011, S. 121–138, hier S. 137.

I. Bautzen 1583 / 1599

In der oberlausitzischen Stadt Bautzen fasste die Reformation früh Fuß¹⁰. Wie bei städtischen Reformationen der 1520er Jahre häufig zu beobachten, wurde die 1523 / 24 beginnende Tätigkeit reformatorisch gesinnter Prediger vom Stadtrat unterstützt. Nach einer Disputation im örtlichen Franziskanerkloster zwischen dem Klosterabt und in Wittenberg ausgebildeten Prädikanten über den Charakter des Messopfers trat die Mehrheit der Stadtbewohner 1527 zum evangelischen Glauben über¹¹. Die reformatorische Differenzierung der Sakralgemeinschaft führte zu anhaltenden Konflikten zwischen dem Rat und dem ortsansässigen Kanonikerstift, dessen Dom St. Petri die einzige Parochialkirche in Stadt und Umland Bautzens war. Eine Eskalation des Konflikts wurde jedoch durch eine informelle Vereinbarung zwischen dem Rat und dem Dekan des Stifts, Paul Küchler¹², verhindert, der um 1530 eine Mitnutzung des Doms durch reformatorisch gesinnte, vom Rat eingestellte Prediger zuließ¹³. Rat und Stift verteidigten dieses Simultaneum in der Folgezeit gegen den schnell entstehenden Widerstand des für Bautzen zuständigen Bischofs in Meißen¹⁴. Von welchen (strategischen) Interessen diese Kooperation von Rat und Stift um 1530 auch immer bestimmt gewesen sein mag, so spiegelt sich in ihr eine strukturelle Besonderheit der Bautzener Kirchenverfassung, die seit dem späteren 14. Jahrhundert durch die *Concordia Carolina* geprägt war¹⁵: 1364 hatte der böhmische König Karl IV. einen Streit zwischen Stadtrat und Stift geschlichtet, der sich um die Besetzung der Schulmeisterstelle und die Aufsicht über den Schulmeister drehte. Der vermittelte Kompromiss sah nicht nur eine gemeinsame Besetzung des für die schulische Finanzierung zuständigen Amtes des Kirchenpflegers,

10 Vgl. zur Reformation in Bautzen nun Hermann KINNE, *Das (exemte) Bistum Meissen*. Bd. 1: *Das Kollegiatstift St. Petri zu Bautzen von der Gründung bis 1569*, Berlin 2014, bes. S. 113–128. Hilfreich, wenn auch nicht immer zuverlässig (s. u. Anm. 16), sind die älteren Schilderungen von Johann Gottlieb MÜLLER, *Versuch einer Oberlausitzischen Reformationsgeschichte*, Görlitz 1801, bes. S. 252–314; Friedrich Hermann BAUMGÄRTEL, *Die kirchlichen Zustände Bautzens im 16. und 17. Jahrhundert*. Nach urkundlichen Quellen, Bautzen 1889, bes. S. 9–24. Zur Reformationsgeschichte der Oberlausitz vgl. mit interessanten Aspekten Martin CHRIST, *Biographies of a Reformation. Religious Change and Confessional Coexistence in Upper Lusatia, 1520–1635*, Oxford 2021. Zur Verfassungsgeschichte der Oberlausitz vgl. Norbert KERSEN, *Die Oberlausitz von der Gründung des Sechsstädtebundes bis zum Übergang an das Kurfürstentum Sachsen (1346–1635)*, in: Joachim BAHLCHE (Hg.), *Geschichte der Oberlausitz. Herrschaft, Gesellschaft und Kultur vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*, Leipzig ²2004, S. 99–142.

11 BAUMGÄRTEL, *Die kirchlichen Zustände*, S. 15.

12 Zu ihm vgl. KINNE, *Das (exemte) Bistum*, S. 834–836.

13 Vgl. ebd., S. 118.

14 BAUMGÄRTEL, *Die kirchlichen Zustände*, S. 17f.

15 Vgl. zum Folgenden KINNE, *Das (exemte) Bistum*, S. 103–108.

sondern auch eine gemeinsame Verwaltung der Kirchenfabrik durch Rat und Stift vor. Besonders bedeutsam war dabei die von Karl in diesem Kontext promulgierte Aufhebung des *privilegium fori* zusammen mit der Bestimmung, dass die Klärung von Streitsachen zwischen Rat und Stift zukünftig dem städtischen Gericht überantwortet werden sollten. Erst in Fall einer Appellation, die jedoch nicht vor einem geistlichen Gericht erfolgen durfte, sollte eine dem städtischen Gericht übergeordnete Instanz das Urteil übernehmen. 1388 wurden die Bestimmungen Karls durch König Wenzel IV. und den Bischof von Meißen, Nikolaus I., bestätigt. Wenn also etwa 150 Jahre später Rat und Stift in der Frage der gemeinsamen Kirchennutzung kooperierten, nahmen sie diesen lang institutionalisierten, zunächst auf innerstädtische Konfliktregelung zwischen Rat und Stift verwiesenen Verfahrensweg in Anspruch.

Doch zu einer rechtlichen Formalisierung dieses informellen Simultaneums kam es erst einmal nicht¹⁶. Denn der Stiftsdekan machte keine Anstalten, etwas an den Besitzrechten des Doms und der mit dem Kollegiatstift seit seiner Gründung verbundenen Zuständigkeit für die geistliche Gerichtsbarkeit in der Oberlausitz¹⁷ ändern zu wollen. Zudem geriet die innerstädtische Konfliktregulierung angesichts zunehmender Übergriffe der reformatorisch gesinnten Stadtmehrheit in die Gottesdienstzeiten, das Geläut des Doms, die Nutzung des Kirchhofs und die Finanzierung der Schule schnell an ihre Grenzen. 1544 appellierte das Stift deshalb beim Landesherrn der Oberlausitz, dem böhmischen König Ferdinand I. Dieser verwies jedoch Rat und Stift gemäß der herrschenden, von seinem Vorgänger instituierten Kirchenverfassung Bautzens zunächst auf eine gemeinsame gütliche Einigung zurück¹⁸. Erst 1556 wurde erneut ein Versuch unternommen, durch eine königliche Kommission zwischen Rat und Stift eine vertragliche Schlichtung zu erreichen, was aber wieder nicht gelang. Der überlieferte Vertragsentwurf ist allerdings in zweierlei Hinsicht informativ¹⁹: Erstens zeigt er,

16 In der älteren Literatur wird zwar auf einen Vertrag von 1543 verwiesen (MÜLLER, Versuch, S. 274f.; BAUMGÄRTEL, Die kirchlichen Zustände, S. 23), den es aber nicht gab. Diese – teils bis heute fortgeführte – Angabe ist abhängig von Samuel GROSSERN, Lausitzische Merckwürdigkeiten darinnen von Beyden Marggraffthümern in fünff unterschiedenen Theilen von den Wichtigsten Geschichten, Religions- und Kirchen-Begebenheiten, Regiments-Verfassung, Beschaffenheit der Schulen und Literatur, Landes-Art und Fruchtbarekeit, wie auch Gewerben, Handthierungen und Commerciens, zulängliche Nachrichten gegeben, mit gehörigen Documenten und Anmerckungen bestärcket, wie auch gehörigen Kupffer-Blättern erläutert worden, Leipzig/Budisßin 1714, S. 22. Was hier allerdings als Inhalt des »Vertrags« von 1543 wiedergegeben wird, ist der Inhalt des 1583 geschlossenen Vertrags (s. u. Anm. 24).

17 Vgl. KINNE, Das (exemte) Bistum, S. 95.

18 Vgl. ebd., S. 115–118.

19 In längeren Auszügen inklusive der Überarbeitungsvorschläge des Rats mitgeteilt bei MÜLLER, Versuch, S. 277–286. Vgl. dazu auch KINNE, Das (exemte) Bistum, S. 118.

dass die Wahrnehmung konfessioneller Differenzen in Bautzen auch noch zu dieser Zeit wenig ausgeprägt war, selbst wenn grundsätzlich festgehalten wurde, dass die Parteien »Christlich in Christo und seinem heilwärtigen Bekenntniß verschieden« waren²⁰. Als Eigenarten der »Stadtceremonien«²¹ wurden aber nur »Deutsche Gesänge« und die der Abendmahlskommunion vorhergehende Vermahnung und Predigt hervorgehoben²². Zweitens bekundet der Entwurf den Willen von Rat und Stift, am bestehenden Simultaneum festzuhalten, zum Zweck zukünftiger Konfliktvermeidung aber die informelle Kooperation in eine regulierte Koordination zu überführen. Dafür wurden Festlegungen der Gottesdienstzeiten, des Glockengebrauchs, der Begräbnisgebühren und Absprachen bei der Besetzung der Prädikantenstellen avisiert²³.

Genau diesem Weg hin zu einer regulierten Koordination folgten die 1583 und 1599 geschlossenen Verträge zwischen Rat und Stift, die das informelle Simultaneum schlussendlich in formale Rechtsformen gossen²⁴: Gottesdienstzeiten, Predigtlängen, die Nutzung der Orgel und der Glocken, die Bestattungen, Hochzeiten, Pfarrstellenbesetzung, Schulangelegenheiten und 1599 auch die Taufen wurden zwischen den beiden Parteien Bautzens minutiös geregelt. Kurzum: Es wurde all das geordnet, was schon in der mittelalterlichen Kirchenfabrik von Rat und Stift gemeinsam verwaltet wurde. Allerdings wurden diese Bestimmungen in beiden Verträgen durch konfessionelle Spezifikationen ihres Geltungsbereichs gerahmt, die weniger die Gegebenheiten in Bautzen selbst reflektierten als vielmehr die religionspolitischen Debatten, die in der Oberlausitz – wie in den anderen Kronländern Böhmens – zwischen den Landständen und dem Landesherrn, dem böhmischen König Rudolf II., entbrannt waren²⁵. Zur Begrenzung der Macht des Landesherrn versuchten die Landstände dabei, ihre konfessionsübergreifende Politik durch die Anbindung an reichsrechtliche Bestimmungen zu

20 Zit. MÜLLER, Versuch, S. 281.

21 Zit. ebd., S. 280.

22 Zit. ebd., S. 278.

23 Vgl. Zit. ebd., S. 280–282.

24 Die Verträge sind abgedruckt bei Johann Benedict CARPZOV, Neueröffneter Ehren-Tempel Merckwürdiger Antiquitäten des Marggraffthums Ober-Lausitz : In welchen Allerhand bisher unbekandte, oder von andern Autoribus nicht gründlich untersuchte Historische Nachrichten [...] getreulich angezeigt [...] worden; Alles Aus beglaubten Uhrkunden und Documentis publicis mühsam zusammen gebracht [...] in zweyen Theilen [...] abgehandelt, mit nützlichen Marginalien [...] ans Licht gestellt, Th. I, Leipzig/Budißin 1719, S. 247–250.

25 Vgl. dazu insgesamt Joachim BAHLCKE, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619), München 1994. Für den österreichischen Kontext vgl. Arno STROHMEYER, Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650), Mainz 2006.

legitimieren. So war es das 1583 von den Landständen vermittelte Abkommen zwischen Rat und Stift Bautzens, das die Regelungen in der dem König unterstellten Landstadt durch einen Hinweis auf den Augsburger Religionsfriedens von 1555 bekräftigte, der in der Oberlausitz als Habsburger Erbland gar nicht formal in Kraft gesetzt worden war²⁶: Schmähungen zwischen den Anhänger der »Augsburgischen Confession«²⁷ und den »Catholicos« wurden untersagt, »damit also der Religions=Fried fürnehmlich in dieser Kayserl. Majestät Landen in achtgenommen, und guter nachbarlicher Wille gepflanzet und erhalten werde«²⁸. Ohne es auf eine Konfrontation mit den Landständen ankommen zu lassen, ließ Rudolf II. durch seine Gesandten diesen Hinweis auf das Reichsrecht in dem im Jahr 1599 aufgesetzten Bautzener Vertrag präzisieren: In dem jüngst aufgebrochenen Streit zwischen Rat und Stift über die Taufe der Angehörigen »Augsburgischer Konfession« wurde nun erlaubt, dass deren Taufen an einem eigenen, jedoch nicht fest verbauten, Taufstein durch einen eigenen Pfarrer »nach Lutheri Tauff=Büchlein« stattfinden dürften. Der Dekan von St. Petri, der bis dahin für die Taufe aller Einwohner Bautzens zuständig war, wurde dazu angehalten, die Taufen in das Taufbuch des Stifts einzutragen²⁹. Zugleich bekräftigte das Abkommen die Ausübung der geistlichen Jurisdiktion durch den Dekan des Stifts: Er solle die »Kirchen=Diener« des Amts entsetzen, die als Anhänger »des Calvinismi, oder ander irrigen Secten im Religions=Frieden nicht begriffen« verdächtig seien, »und also irrige Lehren und Secten Einführung verhütet werde«³⁰. Damit hatte Rudolf II., der diesen Vertrag durch eine eigene Urkunde ratifizierte³¹, zumindest die Definitionshoheit über einen »(konkordien)lutherischen« Begriff der »Augsburgischen Konfessionsverwandtschaft« behalten³² und ein Signal gegen das Vordringen der sogenannten zweiten Reformation bzw. reformierten Konfessionalisierung in die Oberlausitz gesetzt.

26 Vgl. zu diesem Problem Joachim BAHLCKE, Religionsfreiheit und Reichsbewusstsein. Deutungen des Augsburger Religionsfriedens im böhmisch-schlesischen Raum, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Heidelberg 2007, S. 389–413.

27 Zit. CARPZOV, *Neueröffneter Ehren-Tempel*, S. 248.

28 Zit. ebd., S. 250.

29 Zit. ebd., S. 253. Zur Taufpraxis in Bautzen vgl. auch CHRIST, *Biographies*, S. 118–120.

30 Zit. CARPZOV, *Neueröffneter Ehren-Tempel*, S. 252.

31 Gedruckt in ebd., S. 254.

32 Vgl. zu den Deutungsdebatten um die »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« Irene DINGEL, *Augsburger Religionsfriede und »Augsburger Konfessionsverwandtschaft«*. Konfessionelle Lesarten (2007), in: Dies., *Vielfalt – Ordnung – Einheit. Kirchengeschichtliche Studien zur Frühen Neuzeit aus den Jahren 1997 bis 2015*. Mit einem Vorwort von Robert Kolb, hg. v. Henning P. JÜRGENS u. a., Göttingen 2021 (VIEG Beiheft 133), S. 193–211.

Im zusammenfassenden Rückblick auf den Prozess der Ausformung des Religionsfriedens in Bautzen ist zunächst festzuhalten, dass der Fall Bautzen nur bedingt als »an experiment that evolved into a formal agreement«³³ verstanden werden kann. Denn diese These übersieht nicht nur das institutionelle Gewicht, welches die mittelalterliche Kirchenverfassung der Stadt schon für die allererste informelle Übereinkunft zwischen Rat und Stift hatte, sondern auch, dass der Übergang von der informellen zur rechtlich formalisierten Koexistenz nicht durch die innerstädtischen Akteure selbst hervorgebracht wurde. Rat und Stift nahmen zwar auf die Richtung der Ordnungsbildung Einfluss, welche von der kirchlichen Kooperation in der gemeinsamen Glaubenspraxis zur konfessionellen Koordination verschiedener Glaubenspraktiken zwischen »evangelischer Stadt« und »katholischem Stift« führte. Doch die gemeinsame Übereinkunft auf die konkreten rechtlich fixierten Regulierungsmaßnahmen wurde erst durch politische Interventionen von außen und mit Bezugnahme auf übergeordnete Vorstellungen konfessioneller Rechtsordnungen, in diesem Fall denen des Alten Reichs, realisiert und präzisiert. In dieser letztgenannten Hinsicht steht Bautzen für eine ganze Reihe landstädtischer Simultaneen des 16. Jahrhunderts, die durch exogene politische Ordnungseingriffe entstanden und teils auch im Schatten übergeordneter Normvorstellungen in rechtliche Formen überführt wurden³⁴. Jedoch verschwanden die meisten dieser Simultaneen im Unterschied zu dem Bautzens – das bis heute besteht – recht schnell wieder, da in den anderen Landstädten der rechtlichen Formalisierung konfessioneller Koexistenz keine vergleichbaren endogenen Ordnungsbildungen vorangingen.

33 Wayne TE BRAKE, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*, Cambridge 2017, S. 73.

34 Vgl. dazu die glänzende Übersicht bei Norbert KERSKEN, *Konfessionelle Behauptung und Koexistenz. Simultankirchen im 16. Jahrhundert*, in: Joachim BAHLCKE u. a. (Hg.), *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2006, S. 287–302.

II. Polen-Litauen 1573

Analog zur Bautzener Kirchenverfassung des 14. Jahrhunderts konnten auch »Traditionen kollektiver ständeübergreifender Friedensregelung«³⁵ durch bereits vorreformatorisch bestehende normative Praktiken und Institutionen den Konfessionskonflikt in die Richtung rechtlich geordneter konfessioneller Koexistenz lenken. Dies ist für die in der Tradition des (föderal organisierten) »Landfriedens« stehenden Religionsfrieden in der Eidgenossenschaft und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation schon oft analysiert worden³⁶. Das gilt auch für die durch die Kappeler Frieden 1529/31³⁷ und den Augsburger Religionsfrieden 1555³⁸ initiierten – dabei sehr unterschiedlich verlaufenden – Prozesse der Konstitutionalisierung, die nach den Villmergerkriegen im Vierten Landfrieden 1712 und nach der Katastrophe des dreißigjährigen Kriegs im Westfälischen Frieden 1648 zur Verfestigung paritätischer Konfessionsverfassungen in beiden Territorialverbänden führten³⁹.

Nicht weniger weitreichende Bedeutung hatte die vom Adel getragene Friedenstradition in Polen und Litauen, in der die Ausbildung der konfessionellen Koexistenzordnung der »Republik der polnischen Krone und des Großfürstentum Litauens« (*Rzeczpospolita Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*) ihre Wurzeln hatte⁴⁰. Diese Tradition war Ausdruck des Selbstverständnisses des in sich hoch differenzierten Adelsstandes (*Szlachta*⁴¹), dass er von politisch gleichberechtigten Mitgliedern konstituiert wird und zusammen mit dem König das gesamte Reich abbildet⁴², und schlug sich im genossenschaftlichen Widerstand gegen Bedrohungen des polnisch-litau-

35 Wie Anm. 9.

36 Vgl. etwa TE BRAKE, *Religious War*, S. 44–64.

37 Vgl. mit weiterer Literatur Andreas ZECHERLE, *Erster und Zweiter Kappeler Landfrieden 1529 & 1531*, in: DINGEL u. a. (Hg.), *Handbuch Frieden*, S. 817–835.

38 Vgl. mit weiterer Literatur Armin KOHNLE, *Augsburger Religionsfrieden 1555*, in: DINGEL u. a. (Hg.), *Handbuch Frieden*, S. 837–856.

39 Vgl. für die Eidgenossenschaft Randolph C. HEAD, *Modes of Reading, Community Practice and the Constitution of Textual Authority in the Thurgau and Graubünden, 1520–1660*, in: Wim BLOCKMANS u. a. (Hg.), *Empowering Interactions. Political Culture and the Emergence of the State in Europe 1300–1900*, Farnham u. a. 2009, S. 115–129, und André HOLENSTEIN, *Majorität, Minorität, Parität. Die Aushandlung des Landfriedens im Thurgau 1713*, in: Lisia BÜRGI/Eva KELLER (Hg.), *Ausgeschlossen einflussreich. Handlungsspielräume an den Rändern etablierter Machtstrukturen*, Basel 2020, S. 163–190. Für das Alte Reich SCHNEIDER, *Ius, und Martin HECKEL, Parität (1. Teil)*, in: ZRG.KA 80/49 (1963), S. 261–420; ders., *Itio in partes*, in: ZRG.KA 95/64 (1978), S. 180–308.

40 Das Folgende greift tlw. zurück auf Christopher VOIGT-GOY, *Warschauer Konföderation 1573*, in: DINGEL u. a. (Hg.), *Handbuch Frieden*, S. 877–896.

41 Zur sozialen Schichtung des Adelsstandes vgl. Gottfried SCHRAMM, *Der polnische Adel und die Reformation. 1548–1607*, Wiesbaden 1965, S. 10.

42 Vgl. zusammenfassend Manfred ALEXANDER, *Kleine Geschichte Polens*, Stuttgart 2008, S. 89–91.

schen Unionsverbandes von Innen nieder. Der Widerstand formierte sich, wie Hans-Jürgen Bömelburg formulierte, »umso stärker [...], umso heftiger manifeste Gewalt und Sicherheitsverletzungen vorkamen«⁴³. Verfassungsrechtlicher Ausdruck dieser Tradition war seit 1505 die »Nihil-Nov-Verfassung«, welche die königliche Gesetzgebung an die Beratung und Zustimmung des Reichstags (*Sejms*) band. Während der Interregna in der *Rzeczpospolita* kam der adligen Friedenstradition die zentrale reichspolitische Funktion zu, die innere Sicherheit bis zur Wahl und Krönung des nächsten Königs zu garantieren⁴⁴. In dieser reichspolitischen Funktion prägte sie auch die Warschauer Konföderation von 1573, deren Vorlauf nur knapp rekapituliert werden soll⁴⁵:

Nachdem reformatorische Vorstellungen seit den 1530er Jahren zunehmend Sympathien unter den Ständen des Adels fanden, etablierten sich reformatorische Bewegungen – neben der lutherischen auch die der Reformation Züricher und Genfer Prägung (»Reformierte«) sowie die »Böhmischen Brüder« – öffentlich erst in der Regierungszeit von Sigismund II. August (reg. 1548–1572). Eine plurale Konfessionslandschaft mit regionalen, durch die geopolitische Lage Polen-Litauens begünstigten Schwerpunkten bildete sich bis in die 1550er und 1560er Jahre heraus⁴⁶. Doch weder die lutherischen, reformierten noch die böhmischen Kirchen bildeten in Polen und Litauen über die einzelnen Adelherrschaften bzw. Livland und Kurland hinausreichende Institutionen oder Organisationsformen aus. Der reformatorisch gesinnte Adel blieb ebenfalls religiös uneins. Er konnte aber seit den 1550er Jahren vor allem im Verbund mit der reichsreformerischen »Exekutionsbewegung«⁴⁷ eine Reihe von Beschlüssen im *Sejm* durchsetzen, die im schon vorreformatorisch geführten Konflikt von Adel und Klerus den

43 Hans-Jürgen BÖMELBURG, Sicherheitskonzepte ohne Landfrieden. Gewalt- und Sicherheitsgemeinschaften in Polen-Litauen, in: Christoph KAMPMANN/Ulrich NIGGEMANN (Hg.), Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation, Köln u. a. 2013, S. 288–298, hier S. 290.

44 Vgl. ebd., S. 290. Zu den Interregna siehe Maria RHODE, Ein Königreich ohne König. Der kleinpolnische Adel in sieben Interregna, Wiesbaden 1997.

45 Vgl. die kurze Übersicht mit weiterer Literatur bei Maciej PTASZYŃSKI, The Polish-Lithuanian Commonwealth, in: Howard LOUTHAN/Graeme MURDOCK (Hg.), A Companion to the Reformation in Central Europe, Leiden/Boston 2015, S. 40–67. Für eine ausführlichere Schilderung der Vorgänge vgl. neben SCHRAMM, Adel, auch Wojciech KRIEGSEISEN, Between State and Church. Confessional Relations from Reformation to Enlightenment. Poland – Lithuania – Germany – Netherlands, translated by Bartosz Wójcik and copy-edited by Alex Shannon, Frankfurt 2016, S. 363–413.

46 Vgl. ausführlich SCHRAMM, Adel, S. 27–162. Ferner Janusz TAZBIR, La géographie du protestantisme polonais aux XVIe et XVIIe siècles, in: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae V, Louvain 1974, S. 143–157.

47 Vgl. James MILLER, The Polish Nobility and the Renaissance Monarchy. The »Execution of Laws Movement«. Part One, in: Parliaments, Estates and Representa-

Einfluss der kirchlichen Gerichtsbarkeit deutliche Schranken setzte: Auf die einjährige Aussetzung der gegen den Adel geführten kirchlichen Prozesse im Jahr 1552 folgte 1555 die Aufhebung der kirchlichen Häresiegesetzgebung für Adlige und deren Hausgeistliche bis zu einem Nationalkonzil⁴⁸. Acht Jahre später verbot der *Sejm* die Exekution kirchlicher Urteile durch den König und seine Behörden⁴⁹. Rechtlich waren damit die bestehenden Freiheiten des Adels auch hinsichtlich der Glaubensüberzeugungen gegenüber Eingriffen der Papstkirche gesichert. Rechtliche Regelungen zur Ausgestaltung der Beziehungen der Denominationen in der *Rzeczpospolita* untereinander blieben unter Sigismund II. August jedoch aus.

Auch die Warschauer Konföderation von 1573 griff dieses Problem nicht auf. Sie wurde während des Interregnums nach dem Tod von Sigismund II. August beschlossen, um mit Blick auf die Königswahl die in der *Rzeczpospolita* geltenden und vom zukünftigen König zu garantierenden Adelsrechte zu fixieren⁵⁰. Dementsprechend wurde die Religionsfrage in eine wechselseitige Verpflichtung von Adel und zukünftigem König aufgenommen, die nun vor allem in der oben skizzierten adlig-genossenschaftlichen Friedens-tradition stand⁵¹: Während die Stände versprachen, keine Separationen im Reichsverband zuzulassen und den König in einer allgemeinen Wahl zu bestimmen, verpflichteten sie diesen, alle ihre Rechte, Privilegien und Freiheiten zu bestätigen und den Frieden unter den Ständen zu erhalten. Das galt auch für den Frieden »zwischen den nach Glauben und Gottesdienst getrennten und verschiedenen Menschen«⁵². In einer näheren Ausführung

tion 3 (1983), S. 65–87, Part Two, in: *Parliaments, Estates and Representation* 4 (1984), S. 1–24.

48 Vgl. SCHRAMM, Adel, S. 193f.

49 Vgl. ebd., S. 197f.

50 Vgl. zu den Hintergründen RHODE, Ein Königreich, S. 36–48.

51 Vgl. den Text Martin Paul BUCHHOLZ (Bearb.), *Warschauer Konföderation*, in: *Europäische Religionsfrieden Digital (EuReD)*, hg. v. Irene DINGEL und Thomas STÄCKER, PURL: <<https://purl.ulb.tu-darmstadt.de/vp/a000008-0602>> (21.06.2021). Der Edition liegt folgender Druck zugrunde: CONFEDERACIO || GENERALIS VARSOVIAE, in: *Constitutie || Státutá y Przywileie / ná || wálnych Seymiech Koronnych od Roku || Páñ ftiego 1550 áz do Roku || 1578 vchalone. etc.*, Krakau: Mikołaj Szarfenberg [o.J.], 220 Bl., 2°, fol. 119v–120v. Benutztes Exemplar: Warschau, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Sign.: XVI. F. 692. Eine modernisierte Textfassung der zeitgenössischen deutschen Übersetzung Kęstutis DAUGIRDAS (Bearb.), *Die Warschauer Konföderation 1573*, in: *Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit*, hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, URL: <https://wiki.ieg-mainz.de/konjunkturen/index.php?title=Die_Warschauer_Konföderation_1573> (21.06.2021).

52 Übersetzung nach Michael G. MÜLLER, *Toleranz vor der Toleranz. Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, in: Yvonne KLEINMANN (Hg.), *Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen*, Stuttgart 2010, S. 59–75, hier S. 67.

dieser Selbstverpflichtung – später »Dissidentenartikel« genannt – wurde ausgeführt, dass »wir, die in der Religion uneinig sind (*dissidentes de religione*), Frieden untereinander wahren und nicht um des verschiedenen Glaubens und abweichender Kirchen[gebräuche] willen Blut vergießen wollen«⁵³. Der Gebrauch von Zwangsmaßnahmen in Glaubensdingen wurde abgelehnt. Daraus resultierende Güterkonfiskation, Ehrverletzung, Freiheitsberaubung sowie Vertreibung wurde von den Ständen geächtet. Auch allen Obrigkeiten und Amtsträgern wurde die Anwendung solcher Zwangsmittel untersagt. Die Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber den Grundherren wurde aber nachdrücklich »sowohl in geistlichen als auch weltlichen Dingen« (*tam in spiritualibus quam in saecularibus*) bekräftigt. Jedwede Auflehnung »unter dem Vorwand der Religion« (*sub praetextu religionis*) sollte bestraft werden.

Die Warschauer Konföderation hatte unterschiedliche Auswirkungen auf die Entwicklung konfessioneller Koexistenzverhältnisse in Polen und Litauen, auch weil ihr Rechtsstatus in den beiden Teilen des Unionsverbandes sehr unterschiedlich war: In Litauen wurde sie mit der Aufnahme in das Dritte Litauische Statut von 1588 Landesgesetz. Zusammen mit den darin ebenfalls niedergelegten Sicherheitsgarantien für die aus der Reformation stammenden Gemeinden und einer allgemeinen Schutzbestimmung für Kirchen bildete die Warschauer Konföderation in diesem Unionsteil die Grundlage dafür, dass der protestantische Adel den Konfessionsstand seiner Herrschaftsgebiete bis in das 18. Jahrhundert hinein auch gegen konfessionspolitische Veränderungen im Reichsverband schützen konnte⁵⁴. In Polen entfaltete sie hingegen nur indirekt durch die *Articuli Henriciani* Rechtswirkung, die zwar ursprünglich für den 1573 gewählten König, Heinrich von Valois, als Wahlkapitulation zusammengestellt, aber erst von dessen Nachfolger Stephan Báthory (reg. 1576–1586) in Kraft gesetzt wurden. Die *Articuli Henriciani* bildeten die Grundlage der folgenden Wahlkapitulation und galten als *leges fundamentales* des Unionsverbandes⁵⁵. In die insgesamt 22 Punkte umfassende Grundordnung der *Rzeczpospolita*⁵⁶ wurde

53 Übersetzung nach: Ebd., S. 68.

54 Vgl. Wojciech KRIEGEISEN, Protestanten in Polen-Litauen (1696–1763). Rechtliche Lage, Organisation und Beziehungen zwischen den evangelischen Glaubensgemeinschaften, Wiesbaden 2011, S. 23f.

55 Vgl. Maciej PRASZYŃSKI, Die polnischen Wahlkapitulationen des 16. Jahrhunderts und ihr Fortleben im 17. Jahrhundert, in: Heinz DUCHHARDT (Hg.), Wahlkapitulationen in Europa, Göttingen 2015, S. 59–72. Zur Geschichte der Fundamentalgesetze vgl. Heinz MOHNHAUPT, Von den »leges fundamentales« zur modernen Verfassung in Europa. Zum begriffs- und dogmengeschichtlichen Befund (16.–18. Jahrhundert), in: *Ius commune* 25 (1998), S. 121–158.

56 *Literae confirmationis articulorum Henrico Regi antea oblatorum* [= *Articuli henriciani*], in: *Volumina Legum. Prawa, konstytucje y przywileie Królestwa Polskiego Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących [...]*, Bd. 2: [1550–1609], Petersburg 1859, S. 150–153.

im zweiten Artikel aus der Konföderationsakte das Versprechen des Adels übernommen, dass diejenigen, die in der Religion uneinig sind (*dissidentes de religione*), aus Glaubensgründen weder gegeneinander Krieg führen noch Verfolgungen vornehmen werden⁵⁷. Im Schatten dieser allgemeinen Rechtsnorm bildete sich bis in das frühe 18. Jahrhundert hinein eine konfessionell asymmetrische rechtspolitische Koexistenzordnung auf der Ebene der einzelnen adligen und königlichen Herrschaftsgebiete sowie in den reichspolitischen Strukturen der *Rzeczpospolita* aus.

Zentrale Bedeutung hatten in diesem Prozess die vor allem durch die Jesuiten vorangetriebenen Rekatholisierungsmaßnahmen, die bereits seit den 1560er Jahren sowohl von der Mehrheit des Adels als auch den Königen gefördert wurden, und zahlreiche Konversionserfolge besonders im mittleren und höheren Adel verzeichnen konnten⁵⁸. Der Konversionsdruck wurde dabei auch durch die bereits 1577 durch die polnischen Bischöfe ausgesprochene Exkommunikation all derjenigen erhöht, die der Warschauer Konföderation beigetreten waren. Im Zug der durch die Polemik aufgeheizten Polarisierung zwischen den Konfessionsgruppen kam es immer wieder zu Zerstörungen von protestantischen Einrichtungen wie Kirchen und Friedhöfen. Königliche und adlige Interventionen verhinderten, dass diese Kirchen wieder aufgebaut werden konnten und die Angriffe gerichtlich verfolgt wurden⁵⁹. Dies verschärfte die ohnehin rechtspolitisch ungesicherte Lage für die Untertanen, die ihre Religionsausübung beibehalten wollten. Robuste Eingriffsschranken in territoriale Konfessionsverhältnisse existierten im Unionsverband nur im königlichen Preußen, in Livland und in Kurland, wo bereits in den 1550er und 1560er Jahren königliche Privilegien die evangelische Religionsausübung der Einwohner garantiert hatten⁶⁰. Den Räten der Privatstädte gelang es aber ab und zu, den konfessionellen Status quo in Verträgen mit den konfessionsverschiedenen adligen Stadtbesitzern zu sichern (»publicum et liberum religionis in den Kirchen confessionis Augustanae et Helveticae ohne praepedycyi alle exercitium«)⁶¹. In den königlichen Städten hingegen wurde – zuerst in Warschau 1574 – Protestanten das Bürger-

57 Vgl. *Litterae Confirmationis*, S. 150.

58 Vgl. KRIEGSEISEN, *Between State and Church*, S. 400f.

59 Vgl. ŁUKASZ NIENIASZ, Ohne Scheiterhaufen, aber mit Henkern. Die Jesuiten und die Dissidentenfrage in der Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert, in: Sascha SALATOWSKY / Winfried SCHRÖDER (Hg.), *Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2016, S. 59–74.

60 KRIEGSEISEN, *Protestanten*, S. 24 (Preußen) und S. 27 (Livland und Kurland). Für das königliche Preußen vgl. auch Michael G. MÜLLER, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1660)*, Berlin 1997.

61 Vgl. KRIEGSEISEN, *Protestanten*, S. 30f., Zitat: S. 30.

recht verwehrt und im Verlauf der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Neubau protestantischer Kirchen untersagt⁶². Reichspolitisch zeigte sich der wachsende Einfluss des katholischen Adels durch die Verabschiedung neuer Religionsgesetze: 1658 wurden die »Böhmischen Brüder« als »Arianer« geächtet. 1668 wurde der altkirchliche Ketzerbegriff auf Konvertiten zum evangelischen Glauben erweitert⁶³. Gestützt wurden diese Maßnahmen auch durch die Könige, die im Verlauf des 17. Jahrhunderts ihr Berufsrecht für den Senat des *Sejms* nutzten, um die obere Kammer des Reichstags nur mit katholischen Adligen zu besetzen. Nicht nur faktisch, sondern *de jure* wurde der Unionsverband 1669 katholisch, als der *Wahlsejm* den Grundsatz verabschiedete: »Rex catholicus esto«⁶⁴. Ab 1673 wurde in Polen und Litauen nur noch nobilitiert, »wer den hl. katholisch, römischen Glauben annehmen möge«⁶⁵. Zum Abschluss kam dieser Prozess unter der Herrschaft des sächsischen *rex orthodoxus* der *Rzeczpospolita*, August II. von Polen (reg. 1697–1706 und 1709–1733), auf dem »Stummen *Sejm*« 1717. Es wurde u. a. das Verbot des Neubaus von evangelischen Kirchen von den königlichen Städten auf die Privatstädte und Dörfer ausgedehnt, die Einstellung von evangelischen Pfarrern und Lehrern außer für vor 1632 (oder, nach anderer Interpretation, 1674) bestehende Kirchen und Schulen untersagt und die übrige protestantische Religionsausübung auf die Hausandacht beschränkt⁶⁶.

Während dieses gesamten – und gerade natürlich nur nach einigen Eckpunkten umrissenen – Zeitraums war die Warschauer Konföderation heftig umstritten. Sie war aber nie außer Kraft gesetzt worden. Was sich allerdings unter den konfessionspolitischen Veränderungen in Polen-Litauen grundsätzlich verschoben hatte, war die Bedeutung des Begriffs der »Dissidenten«. Das zeigt schon die Wahlkapitulation von Władysław IV. Wasa (reg. 1632–1648). Sie bekräftigte die aus der adligen Friedenstradition durch die Warschauer Konföderation vermittelte Schutz- und Friedensnorm für die *dissidentes de religione*, hielt aber zugleich fest, dass diese Maßnahme nur nötig sei, da es im Unionsverband *dissidentes in religione* gebe⁶⁷. Oder anders formuliert: Die Befriedung der religiösen *Uneinigkeit* im Unionsverband war durch die religiöse *Abweichung* einiger erforderlich geworden. Dass die in dieser terminologischen Bedeutungsverschiebung⁶⁸ verdichtete Wahrnehmung der Zustände des Unionsverbands nicht auf eine rechtliche

62 Vgl. ebd., S. 29.

63 Vgl. ebd., S. 16.

64 Vgl. ders., *Between Church and State*, S. 553f.

65 Zit. ders., *Protestanten*, S. 18.

66 Vgl. ebd., S. 45–48.

67 Vgl. den Text bei ders., *Between Church and State*, S. 522f.

68 Vgl. zur Begriffsgeschichte die Bemerkungen von Martin DEHLI, *Dissidenten. Die Geschichte eines Begriffs weltanschaulicher Pluralisierung*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), S. 173–198, bes. S. 174.

Gleichbehandlung der Konfessionen zulaufen konnte, war nur konsequent. Ebenso konsequent war es daher auch, die allgemein akzeptierte Richtung der konfessionellen Ordnungsbildung, die die Anwendung systematischer Gewalt ausschloss, durch rechtliche Maßnahmen auszugestalten, welche die politische Gleichbehandlung der Konfessionen verhinderte. Die Religionsfriedensbildung in Polen-Litauen wurde also nicht durch exogene, sondern durch endogene Ordnungsgestaltungen vorangetrieben, die mit der Terminologie der historischen Institutionenanalyse als »layering« bezeichnet werden können:

Layering involves active sponsorship of amendments, additions, or revisions to an existing set of institutions. The actual mechanism for change is differential growth; the introduction of new elements setting in motion dynamics through which they, over time, actively crowd out or supplant by default the old system as the domain of the latter progressively shrinks relative to that of the former⁶⁹.

III. Frankreich 1686

Religionsfrieden hatten auch andere Religionsfrieden als normative Vorgaben. Im Fall Bautzens ist das hier bereits angeklungen. Auf territorialer Ebene lässt sich dieser Sachverhalt an der Pace di Cavour⁷⁰ von 1561 ablesen, die in Savoyen den Waldensern ihre Religionsausübung in den Cottischen Alpen gestattete; ebenso empfangen die Koexistenzordnungen in komplexen Herrschaftsgebilden wie dem Königreich Frankreich oder der Republik der Vereinigten Provinzen der Niederlande grundlegende Impulse aus bereits bestehenden Religionsfrieden⁷¹. Ordnungsbildende Effekte lösten in

⁶⁹ Wolfgang STREECK/Kathleen THELEN, Introduction. Institutional Change in Advanced Political Economies, in: Dies. (Hg.), *Beyond Continuity. Institutional Change in Advanced Political Economies*, Oxford 2005, S. 1–39, hier S. 24. Vgl. die weitere Differenzierung von Kategorien institutionellen Wandels bei Kathleen THELEN, *How Institutions Evolve. Insights from Comparative Historical Analysis*, in: James MAHONEY/Dietrich RUESCHEMEYER (Hg.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge 2003, S. 208–240.

⁷⁰ Vgl. dazu nun Marion BECHTOLD-MAYER, Pace di Cavour (5. Juni 1561). Einleitung, in: *Europäische Religionsfrieden Digital (EuReD)*, hg. v. Irene DINGEL und Thomas STÄCKER, PURL: <<https://purl.ulb.tu-darmstadt.de/vp/a000008-0402>> (21.06.2021).

⁷¹ Vgl. für das Verhältnis Altes Reich, Savoyen und Frankreich Cornel A. ZWIERLEIN, *Europäische Referenznetzwerke. Religionsfriedenskommunikation in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Bent JÖRGENSEN u. a. (Hg.), *Friedensschlüsse. Medien und Konfliktbewältigung vom 12. bis zum 19. Jahrhundert*, Augsburg 2008, S. 83–122. Für die Niederlande vgl. Horst CARL, *Kollektive Sicherheit und föderative Ordnung. Die Eidgenossenschaft und die Niederlande in der Frühen Neuzeit*,

der Frühen Neuzeit auch völkerrechtliche Bestimmungen des entstehenden »internationalen« Mächtesystems Europas aus, wie das letzte hier noch zu skizzierende Beispiel zeigt:

Die offizielle Rekatholisierung des Königreichs Frankreich unter Ludwig XIV. erreichte im Jahr 1685 ihren ersten Höhepunkt⁷². Auf die Promulgation des »Code Noir« – der u. a. die Ausweisung aller Juden aus den französischen Kolonien, die römisch-katholische Taufe aller Sklaven anordnete und als einzig zugelassene Religion in den Kolonien die römisch-katholische bestimmte⁷³ – folgte das Edikt von Fontainebleau, welches das Edikt von Nantes Punkt für Punkt aufhob⁷⁴. Die dadurch ausgelöste Massenflucht der »Hugenotten«⁷⁵ setzte Ludwig XIV. politisch unter Druck. Neben den in der Publizistik befeuerten Befürchtungen vor einem »universalen Religionskrieg« in Europa⁷⁶ verlor Ludwig mit Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg-Preußen einen wichtigen außenpolitischen Verbündeten⁷⁷. Auch innenpolitisch rief die massenhafte Emigration Probleme hervor: Zwar hatte bereits in den 1660er Jahren mit den antiprotestantischen Maßnahmen Ludwigs die Auswanderung der Hugenotten begonnen, so dass der protestantische Bevölkerungsanteil zurückgegangen war⁷⁸. Jedoch hatte die allgemeine Bellizität der Politik Ludwigs sowie seine Religionspolitik zeitgleich die Einwanderung vor allem qualifizierter Arbeitskräfte aus Europa massiv

in: Irene DINGEL u. a. (Hg.), *Theatrum Belli – Theatrum Pacis. Konflikte und Konfliktregelungen im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2018 (VIEG Beiheft 124), S. 25–37.

72 Eine gute Übersicht der antiprotestantischen Politik Ludwigs bei: Anne BERNARD, *Die Revokation des Edikts von Nantes und die Protestanten in Südostfrankreich (Provence und Dauphiné)*, München 2003, S. 11–54.

73 Vgl. die Edition Jean-François NIORT, *Le »Code Noir«*. Édition du Code noir de mars 1685 commentée, Paris 2012. Vgl. zu dessen Entstehung Valentine Palmer VERNON, *Essai sur les origines et les auteurs du Code Noir*, in: *Revue internationale de droit compare* 50 (1998), S. 111–140.

74 Vgl. *Édit du Roy portant défenses de faire aucun exercice public de la Religion prétendue réformée dans son Royaume*. Registré en la Chambre des vacations le 22 octobre 1685, Paris 1685.

75 Vgl. dazu nun Alexander SCHUNKA, *Die Hugenotten. Geschichte, Religion, Kultur*, München 2019, S. 68–102.

76 Vgl. dazu insgesamt Christian MÜHLING, *Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679–1714). Konfessionelle Memoria und internationale Politik im Zeitalter Ludwigs XIV.*, Göttingen 2018 (VIEG Band 250).

77 Vgl. zu den unmittelbaren Reaktionen und Maßnahmen nun Corinna EHLERS, *Edikte von Kassel (18. April 1685) und Potsdam (8. November 1685)*. Einleitung, in: *Europäische Religionsfrieden Digital (EuReD)*, hg. v. Irene DINGEL und Thomas STÄCKER, PURL: <<https://purl.ulb.tu-darmstadt.de/vp/a000008-0904>> (21.06.2021).

78 Vgl. Philip BENEDICT, *The Huguenot Population of France, 1600–1685. The Demographic Fate and Customs of a Religious Minority*, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 5 (1991), S. i–ix und S. 1–164.

sinken lassen⁷⁹. Auch aus dem Ausland stammenden protestantischen Eliten, die schon länger in Frankreich lebten und das Bürgerrecht erworben hatten, drohte durch das Edikt von Fontainebleau, wie den Hugenotten, nicht bloß die Wahl zwischen Konversion und Auswanderung, sondern darüber hinaus auch eine nachhaltige Zerrüttung ihrer grenzüberschreitenden Netzwerke, was vor allem für die Händler existenzbedrohend werden konnte. Um die bevölkerungspolitischen und ökonomischen Folgen des Edikts von Fontainebleau zumindest zu mildern, erließ der königliche Rat am 11. Januar 1686 eine Anordnung »Zu Gunsten ausländischer Protestanten, welcher Religion sie seien«. Durch sie wurde allen protestantischen Händlern samt ihren Familien umfassende Freizügigkeit gewährt und freier Handel zugesagt. Allerdings durften sie ihre Religion im Königreich nicht ausüben. Kurzum: Ausländische Protestanten sollten in Frankreich nicht wegen ihres Glaubens verfolgt werden⁸⁰, sofern sie ihn nicht offen praktizierten.

Mit dieser Anordnung reproduzierte der königliche Rat unilateral eine Norm, die sich im 17. Jahrhundert in einer Reihe von Handelsvereinbarungen konfessionsverschiedener Handelspartner als eine Art Minimalbedingung durchgesetzt hatte. In einem offiziellen Dokument begegnet diese Norm zuerst 1604 in einem englisch-spanischen Friedensvertrag, in dem festgehalten wird, dass – so die Zusammenfassung von Joël Graf – »Engländer, die auf spanischem Gebiet Handel trieben, nicht wegen ihres Gewissens (*por razón de consciencia*) verfolgt werden durften, solange sie nicht für einen religiösen Skandal (*escándalo*) sorgten«⁸¹. Aufgenommen wurde diese Norm indirekt in den niederländisch-spanischen Friedensvertrag von 1609

79 Vgl. Peter SAHLINS, *Unnaturally French. Foreign Citizens in the Old Regime and After*, Ithaca, NY 2003, S. 186.

80 Die Bestimmung hier nach dem frühen Druck: Arrest Du Conseil, En faveur des Estranger Protestants, de quelque Religion qu'ils soient. Du 11. Janvier 1686, in: Recueil des Edits, Declarations, et Arrêts du Conseil, rendus au Sujet de la Religion pretendue reformée. Depuis 1679. jusqu'à present, Paris 1701, S. 322f.: »Sa Majesté estant en son Conseil a permis & permet à tous Marchands & autres Estrangers Protestants, de quelque Religion qu'ils soient, d'entrer dans le Royaume avec leurs femmes, enfans domestiques & autres de leur nation, leurs hardes & marchandises, y séjourner, aller & venir dans les villes & lieux d'iceluy, & en sortir avec la même liberté qu'ils ont fait par le passé: à la charge qu'ils ne pourront emener avec eux les Sujets de sa Majesté sans sa permission expresse par écrit signée de l'un des Secretaires d'Etat & des Commandemens de sa Majesté, ni faire dans le Royaume aucun exercice de leur Religion, Enjoint à cet effet Sa Majesté à tous ses Gouverneurs & Lieutenants Generaux, Intendans & Generalitez de son Royaume, & autres qu'il appartiendra, de laisser seurement & librement passer & repasser ledits Etrangers [sic], & les favoriser en tout rencontre, sans permettre qu'il leur soit fait ou donné aucun trouble ni empêchement.«

81 Joël GRAF, *Die Inquisition und ausländische Protestanten in Spanisch-Amerika (1560–1770). Rechtspraktiken und Rechtsräume*, Köln u. a. 2017, S. 92f. Vgl. auch Thomas WELLER, *Eine schwarze Legende? Zum Umgang mit religiöser Differenz im*

und den Handelsvertrag zwischen England und Portugal, dann in etwas erweiterter Form, 1641; 1647 findet sich diese Bestimmung auch im Vertrag zwischen Spanien und der Hanse: »damit der Handel sicher sei [...] sollen die Hansen in Gewissensfragen nicht entgegen dem Handelsrecht belästigt oder beunruhigt werden, solange sie keinen Skandal erzeugen«⁸². Der Ursprung dieser Bestimmung liegt allerdings bereits im geheimen Alba-Cobham-Abkommen von 1575 zwischen Spanien und England, in dessen Abfassung auch der spanische Inquisitionsrat miteinbezogen war⁸³. Und es waren offensichtlich just dessen Vertreter, welche die entscheidende juristische Fiktion entwickelten, um das im Kanonischen Recht geregelte kategorische Handelsverbot mit »Häretikern« zu umgehen. Sie drängten darauf, dass zur Vermeidung religiösen Skandals von den Engländern das Verhalten erwartet werden sollte, das nach bestehenden *kastilischen* Gesetzen auch »moros y judíos« den Sakramenten der Kirche entgegenzubringen hatten⁸⁴. Auf dieser Grundlage wurden also protestantische Engländer, oder allgemeiner: Ausländer, den »Ungläubigen« bzw. »Heiden« gleichgesetzt. Diese juristische Fiktion griff Philipp II. in diesem Kontext sogleich bekräftigend auf⁸⁵. Das für Häretiker kirchenrechtlich geltende Verfolgungs- und Bekämpfungsgebot konnte durch diesen Umweg über regionale weltliche Gesetze ausgesetzt⁸⁶ und der Handel mit den »Heiden«, der im Kanonischen Recht durchaus große Spielräume hatte, aufgenommen werden⁸⁷.

Ob dem französischen Königsrat 1686 diese Hintergründe präsent waren, kann bezweifelt werden. Er griff aus seiner Sicht wahrscheinlich eher auf ein gängiges Regelungsinstrument europäischer Handelsbeziehungen der

frühneuzeitlichen Spanien, in: Johannes PAULMANN u. a. (Hg.), *Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit*, Göttingen 2016 (VIEG Beihefte 108), S. 41–63, hier S. 46.

82 Zit. bei Jorun POETTERING, *Handel, Nation und Religion. Kaufleute zwischen Hamburg und Portugal im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2013, S. 84. Hier auch zu den anderen erwähnten Verträgen.

83 Vgl. GRAF, *Die Inquisition*, S. 87; WELLER, *Eine schwarze Legende*, S. 46f.

84 Zit. bei GRAF, *Die Inquisition*, S. 87. Weitere Hintergründe bei Thomas WELLER, *Heuchelei und Häresie. Religiöse Minderheiten und katholische Mehrheitsgesellschaft im frühneuzeitlichen Spanien*, in: Arndt BRENDECKE (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, München 2015, S. 585–595.

85 Vgl. WELLER, *Eine schwarze Legende*, S. 47.

86 Vgl. zum mittelalterlichen Häresiebegriff und zu den Bestimmungen Othmar HAGENEDER, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: Willem LOURDAUX u. a. (Hg.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th – 13th c.)*. Proceedings of the International Conference Louvain, May 13–16, 1973, Leuven u. a. 1983, S. 42–103.

87 Vgl. zu den Handelsregelungen des Kanonischen Rechts nun Stefan STANTCHEV, *Formation and Refiguration of the Canon Law on Trade with the Infidels (c. 1200 – c. 1600)*, in: Pamela SLOTTE/John. D. HASKELL (Hg.), *Christianity and International Law. An Introduction*, Cambridge 2021, S. 59–90.

Zeit zurück, um den Handels- und Warenverkehr Frankreichs mit anderen Ländern aufrechtzuerhalten. Auch signalisierte er damit, dass die Krone Frankreichs mittlerweile gewachsene völkerrechtliche Minimalstandards wahrte; ein außenpolitisch nicht unwichtiger symbolischer Akt. Tatsächlich stabilisierte die Anordnung die in Frankreich existierenden Milieus ausländischer Protestanten, und konnte mittelfristig die Arbeitsmigration befördern. Besonders in Paris wurde mit der rechtspolitischen Maßnahme des Rats sogar ihr Wachstum ermöglicht. Diese Milieus sammelten sich um die als extraterritorial geltenden Gesandtschaftskapellen der Stadt, wo sie ihren Gottesdienst feierten⁸⁸. Sie unterstützten durch ihre Armenfürsorge, die auf innerprotestantische Differenzen wenig Wert legte, indirekt auch den in Paris verbliebenen Untergrundprotestantismus. Die Netzwerke, über welche die ausländischen protestantischen Händler verfügten, waren ein entscheidender Faktor für die Revitalisierung des französischen Protestantismus als einer öffentlich institutionalisierten Religion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts⁸⁹. Natürlich waren diese Folgen vom königlichen Rat 1686 weder intendiert noch abzusehen. Doch sie zeigen, wie exogene Ordnungsbildungen konfessioneller Koexistenz – und sei es nur eine so formale, wie die gerade betrachtete – endogene Ordnungsgestaltungen beschränken konnten, welche die monokonfessionelle Prägung des französischen Untertanenverbandes zum Ziel hatten. Dadurch entstanden gesellschaftliche Residuen konfessioneller Koexistenz, die neuen Religionsfriedensbildungen als Wurzelgrund dienen konnten.

IV. Schlussbetrachtung

In der Forschung zur frühneuzeitlichen Multikonfessionalität ist wiederholt hervorgehoben worden, dass Religionsfrieden von den zeitgenössisch dominanten Vorstellungen einer »guten Ordnung« der Gemeinwesen abwichen⁹⁰: Selbst relativ dauerhaft bestehende konfessionelle Pluralität hob die Imagination einer jenseitigen Glückseligkeit und diesseitige Wohlfahrt garantierenden

88 Hierzu SAHLINS, *Unnaturally*, S. 84. Weitere Literatur ebd., S. 369, Anm. 73. Vgl. David GARRIOCH, *The Huguenots of Paris and the Coming of Religious Freedom, 1685–1789*, Cambridge 2014, S. 39.

89 Vgl. GARRIOCH, *The Huguenots*, S. 126–154.

90 Vgl. nur DINGEL, *Religionsfrieden*, S. 270f., und Thomas BROCKMANN, *Die frühneuzeitlichen Religionsfrieden. Normhorizont, Instrumentarium und Probleme in vergleichender Perspektive*, in: Christoph KAMPMANN u. a. (Hg.), *L'art de la paix. Kongresswesen und Friedensstiftung im Zeitalter des Westfälischen Friedens*, Münster 2011, S. 575–612, bes. S. 579–581.

Symbiose von *sacerdotium* und *imperium* nicht auf⁹¹, die bis in lokale Sozialgefüge hinein als Fiktion der Homogenität von kirchlicher Sakralgemeinschaft und politischer Gemeinde sedimentiert war⁹². Auch in den durch die Reformation geprägten Kirchen wurde diese, nun exklusiv auf die je eigene Konfession bezogene Vorstellung aufgenommen und fortgeführt⁹³. Konfessionelle Pluralität erschien zeitgenössisch als Ausdruck eines Ordnungschwundes bzw. als »Bedrohung«⁹⁴. Insofern waren Religionsfrieden konfessionsübergreifend mit einem beträchtlichen Legitimitätsdefizit versehen, das sich oft auch darin ausdrückte, dass Religionsfrieden zeitlich begrenzt oder ausdrücklich als Übergangslösungen bezeichnet wurden⁹⁵.

Zweifelsohne erschwerten derartige Ansichten zusammen mit dem – bereits eingangs erwähnten – Umstand, dass die »Koexistenz der Konfessionen und Glaubensgemeinschaften [...] nicht zum gegebenen Erfahrungshorizont« der vorreformatorischen Gemeinwesen Lateineuropas gehörte⁹⁶, die Entwicklung rechtspolitischer Instrumentarien. Doch – und das haben die hier betrachteten Beispiele gezeigt – umschlossen die vorreformatorisch etablierten Institutionen und Rechtssetzungen auch Möglichkeiten der friedlichen Ausgestaltung religiös konnotierter Konfliktlagen, welche unter den postreformatorischen Bedingungen sich ausformender antagonistischer konfessioneller Identitäten bei der Lösung ordnungspraktischer Probleme helfen konnten. Dass diese vorreformatorischen Ordnungsbildungen weder von selbst noch aus sich heraus die konkreten rechtlichen Koexistenzarrangements produzierten, sondern diese immer auf die Ordnungsgestaltung durch regelungsrelevante Akteure von innerhalb (wie in den Fällen Polen-

91 Vgl. zur Ausbildung dieser Ordnungsvorstellung Wilhelm KÖLMEL, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970.

92 Vgl. hierzu die differenzierende Betrachtung bei Robert W. SCRIBNER, *Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland*, in: Norbert FISCHER/Marion KOBELT-GROCH (Hg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden u. a. 1997, S. 21–46, bes. S. 30–39.

93 Die nach wie vor beste Gesamtdarstellung bei Ernst TROELTSCH, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF, Berlin/Boston 2021 (Kritische Gesamtausgabe Bd. 9).

94 Vgl. Winfried SCHULZE, *Pluralisierung als Bedrohung. Toleranz als Lösung*, in: Heinz DUCHHARDT (Hg.), *Der Westfälische Frieden. Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte*, München 1998, S. 115–140. Vgl. auch daran anknüpfend Ralf-Peter FUCHS, *Ein »Medium zum Frieden«. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges*, München 2010, bes. S. 11–18.

95 Vgl. Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Confessional Peace as a Political and Legal Problem in the Early Modern Period*, in: Gunther HELLMANN (Hg.), *Justice and Peace. Interdisciplinary Perspectives on a Contested Relationship*, Frankfurt u. a. 2013, S. 98–111.

96 BROCKMANN, *Die frühneuzeitlichen Religionsfrieden*, S. 579.

Litauens und Frankreichs) oder von außerhalb (wie im Fall Bautzens) eines Regimes angewiesen waren, hat sich im Verlauf der Betrachtung ebenfalls gezeigt. Das ist nicht nur gleichsam das Komplement zu der eingangs betonten Beschränkung eines neuschaffenden Ordnungshandelns (macht)politischer Herrschaftsträger, sondern auch noch in einer anderen Hinsicht interessant: Denn an allen Beispielen ist auffällig, dass in den Konfliktlagen solche vorreformatorischen Ordnungsvorgaben wirksam wurden, in denen weltliche Herrschaftsträger bereits eine starke Mitwirkung an der Gestaltung kirchlicher Institutionen eingeräumt worden war (wie im Fall Bautzens), gewaltsame innerstaatliche Konflikte durch eine ständeübergreifende weltliche Herrschaftsideologie ohnehin geächtet waren (wie im Fall Polen-Litauens) oder die Anwendung eindeutiger kirchlicher Rechtsnormen – wie die der Häresiegesetzgebung – durch eine auf weltlichem Recht fußende juristische Fiktion sistiert werden konnte (wie im Fall der in Frankreich herangezogenen Völkerrechtsnorm). Oder anders – und thetischer – formuliert: Ein auf konfessionelle Koexistenz ausgerichtetes politisch-rechtliches Ordnungshandeln wurde durch solche Vorgaben begünstigt, die bereits ein normativ-institutionelles Gefälle zugunsten weltlicher Herrschaftsträger auswiesen. Das erleichterte sichtlich die Eingriffe in die Gestaltung der vormals kirchlich diktierten Gestaltungsspielräume für den Umgang mit konfessionellen Differenzen.

Eine nun selbst differenzierungstheoretische Deutung der Beispiele liegt den hier präsentierten Überlegungen allerdings fern. Denn es handelte sich eben nur um institutionelle bzw. normative Eingriffe und auf dieses Feld beschränkte zunehmende Übergewichte weltlicher Herrschaftspolitik in Religionsachen. Mit einer Differenzierung von »Religion« und »Politik« muss das erst einmal gar nichts zu tun haben, wie die hier präsentierten Fälle Polen-Litauens und Frankreichs im 17. Jahrhundert deutlich machen: Konfessionelle Koexistenz konnte wie in Polen-Litauen »weltlich« auch asymmetrisch zugunsten einer klaren religiösen Option für das gesamte Gemeinwesen ausgestaltet werden, die andere religiöse Optionen an den gesellschaftlichen Rand drängte. Oder sie konnte im »weltlichen« Frankreich – außer in den im 17. Jahrhundert annektierten Gebieten⁹⁷ – auf Katholizität als Kriterium der Zugehörigkeit zum Königtum insistieren und konfessionelle Devianz nur geduldeten Fremden zugestehen. Schon der Soziologe Matthias Koenig hat darauf hingewiesen, dass eine an der Differenzierung von Religion und Politik orientierte Interpretation der neuzeitlichen Entwicklung Europas aufgrund ihrer – in vielen Hinsichten leistungsfähigen – Abstraktionshöhe

97 Vgl. hierzu am Beispiel des Elsass nun Stephen A. LAZER, *State Formation in Early Modern Alsace, 1648–1789*, Rochester 2019.

bei der Beschreibung institutioneller Prozesse »analytisch unscharf« wird⁹⁸. Entsprechend überspielen derartige Interpretationen schnell »die große Variationsbreite der Verhältnisse von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften«. Diese Variationsbreite analytisch zu erfassen, erfordert – so noch einmal Koenig –, in den »Arrangements von Recht, Politik und Religion« stärker die »Entstehungs-, Reproduktions- und Wandlungsmechanismen ganzer Institutionensets« zu beachten⁹⁹. Das Phänomen der Religionsfrieden stellt in diesem Interpretationskontext durch die Verschränkung vor-reformatorischer und postreformatorischer Ordnungselemente sowie durch das eröffnete rechtliche Ordnungsspektrum, das von Parität bis Segregation reicht, ein zentrales, aber janusköpfiges »Novum«¹⁰⁰ der Frühen Neuzeit dar.

98 Matthias KOENIG, »Kampf der Götter? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration, in: Christine LANGENFELD/Irene SCHNEIDER (Hg.), *Recht und Religion in Europa. Zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven*, Göttingen 2008, S. 102–118, hier S. 105.

99 KOENIG, »Kampf der Götter«, S. 107.

100 Eike WOLGAST, *Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit*, in: *HZ* 282 (2006), S. 59–96, hier S. 63.

Tijana Krstić

»Confessionalization« of Sunni Islam?

Utility and Limits of the Concept in the Early Modern Ottoman Context¹

At first glance, the notion of »confessionalization« – with its implied pursuit of confessional homogeneity and exclusivity for the sake of state-building² – appears incompatible with the Ottoman Empire’s multiconfessional make-up and reputation for institutionalized tolerance of »religious minorities«³ as a

- 1 Research for this essay was supported by the funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 648498). Parts of the essay draw on my larger study entitled: Can We Speak of »Confessionalization« beyond the Reformation? Ottoman Communities, Politics of Piety, and Empire Building in an Early Modern Eurasian Perspective, in: Tijana KRSTIĆ / Derin TERZIOĞLU (eds.), *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries*, Piscataway, NJ 2022, pp. 25–116.
- 2 In the 1980s German historians Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling developed what they called the »confessionalization paradigm«, which maintained that the simultaneous and competitive building of Lutheran, Catholic, and Calvinist internally coherent and externally exclusive confessions in the aftermath of the Reformation ushered in a fusion of church and state that resulted in an unprecedented degree of order and control, which in turn fuelled early modern state formation in German lands. Relevant publications are too numerous to list, but for the most representative studies see Wolfgang REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ZHF 10 (1983), pp. 257–277 (translated as *Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age*, in: C. Scott DIXON [ed.], *The German Reformation. The Essential Readings*, Oxford 1999, pp. 172–192) and Heinz SCHILLING, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: HZ 246 (1988), pp. 1–45 (translated as *Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620*, in: Heinz SCHILLING, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early-Modern Society*, Leiden 1992, pp. 205–245).
- 3 The narrative about Ottoman tolerance towards »religious minorities« (denoting Jews and Christians in this context) is widespread in both popular and scholarly publications about the Ottoman Empire. However, as Aaron Rodrigue has argued, the notion of religious »minority«, associated with liberal political systems and the possibility of achieving equal rights and eradicating difference, is inadequate for the analysis of the Ottoman social context where »difference« rather than »sameness« was the norm. As he suggests, in the Ottoman Empire, »tolerance was predicated on the notion of acceptance of difference, but it did not imply a lack of discrimination«. See Aaron RODRIGUE, *Difference and Tolerance in the Ottoman Empire*. Interview by Nancy

strategy of maintaining the empire. The basis of the narrative about Ottoman tolerance is that the early modern Ottoman authorities, unlike their counterparts in confessional-era Europe, did not engage in persecution of their subjects with different religious persuasions (i. e., non-Muslims) or seek to convert them by force (to Islam) but rather allowed them freedom of worship and legal autonomy. Juxtaposed to the toxic nationalist discourses that fed the war in former Yugoslavia and inter-ethnic tensions in other parts of the Balkans and the Middle East, the narrative about a tolerant imperial system that preceded the birth of the nation states became particularly appealing to the scholars in Western and Turkish academia in the 1990s and was part of the gradual »imperial turn« across historical fields that we witnessed during the 2000s⁴. However, more than twenty years after rightfully highlighting nationalist and Orientalist biases and establishing itself as a historiographical orthodoxy, the narrative about Ottoman tolerance is beginning to hinder a more nuanced and historicized understanding of Ottoman social dynamics and religious politics.

As a Muslim-ruled state, the Ottoman Empire indeed had a legal framework to accommodate the »people of the Book«, Jews and Christians, who were considered protected subjects (*dhimmis*), and their freedom of belief and worship was guaranteed as long as they paid a poll-tax. However, the nature of inter-confessional relations in the Ottoman Empire throughout the six centuries of its existence can hardly be comprehensively explained and historicized only by referring to the general framework of the *dhimma* pact⁵. This framework is also of very limited utility if one is interested in how the meaning of being a Muslim, a Christian or a Jew changed over time in relation to the vicissitudes of the Ottoman imperial project and inter-imperial configurations of power in the early modern period.

Another term that prevails in the historiography of inter-faith relations in the Ottoman Empire and the narrative about tolerance is *millet*, which in Ottoman parlance could denote a religious community, confession, rite, or a nation⁶. According to the traditional Ottomanist historiography, after the conquest of Constantinople in 1453 Sultan Mehmed II appointed three

Reynolds, in: *Stanford Humanities Review* 5 (1996), pp. 81–92. For an important discussion of Ottoman tolerance vis-à-vis non-Muslims as a strategy for maintaining the empire see also Karen BARKEY, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge 2008, esp. pp. 109–153.

4 See Alan MIKHAIL/Christine M. PHILLIOU, *The Ottoman Empire and the Imperial Turn*, in: *Comparative Studies in Society and History* 54/4 (2012), pp. 721–754.

5 See Yohanan FRIEDMANN, *Dhimma*, in: Kate FLET et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam* 3, URL: <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26005> (21.05.2020).

6 Michael O. H. URSINUS, *Millet*, in: Peri J. BEARMAN et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, URL: <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0741> (11.12.2019).

millet leaders, one for the Orthodox Christians, one for the Armenians and one for the Jews, and from this point on until the empire's demise Ottoman non-Muslims were supposedly ruled through a *millet system*, with the heads of the *millets* serving as sort of ethnarchs and / or as communal tax collectors⁷. However, recent research has demonstrated that *millet* was just one among many terms used to refer to non-Muslim communities and that there was no »system« for ruling them before the nineteenth century. Rather, there was a panoply of ad hoc arrangements and solutions for different confessional groups that constantly changed and evolved depending on the dynamics in Ottoman society and beyond it⁸. This traditional narrative about Ottoman tolerance based on the notions of *dhimma* and *millet system*, imagines the state as a total arbiter of religious dynamics and focuses only on the vertical, top down relations between the Ottoman state and its non-Muslim subjects, but largely obfuscates the role of lateral relations between the Ottoman subjects themselves, as well as between various Ottoman groups and external representatives of religious and political powers, which could significantly affect the nature of interconfessional relations in the empire.

Furthermore, if we go beyond the habit of measuring Ottomans' tolerance by how they treated Christians and Jews, we discover that, starting in the sixteenth century, the Ottoman religious outlook underwent a significant shift and ceased to be as accommodating as before to other Muslims – especially those with Shi'i and Alid⁹ leanings – who did not subscribe to what was

- 7 For a classical articulation of the *millet system* see Hamilton A. R. GIBB / Harold BOWEN, *Islamic Society and the West*, vol. 1, part 2, Oxford 1957, pp. 207–261; for a pioneering challenge to this notion see Benjamin BRAUDE, *Foundation Myths of the Millet System*, in: Id. / Bernard LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, New York / London 1982, pp. 69–87.
- 8 URSINUS, *Millet*; Eleni GARA, *Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire. The Early Modern Centuries*, in: *Acta Poloniae Historica* 116 (2017), pp. 57–91; Antonis HADJIKYRIACOU, *Beyond the Millet Debate. The Theory and Practice of Communal Representation in Pre-Tanzimat-Era Cyprus*, in: Marinos SARIYANNIS (ed.), *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, Rethymno 2019, pp. 71–96.
- 9 This expression refers to reverence for 'Alī ibn Abi Tālib, the cousin and son-in-law of Prophet Muhammad who ruled as the fourth caliph, and his descendants. Although descent from the Prophet Muhammad through Ali ibn Abi Talib and his wife Fatima was central to the Shi'i discourse of political legitimacy, veneration for Ali and for the People of the Prophet's Household (*ahl al-bayt*) was widespread among Sufis and Sunnis as well, constituting an arena of »confessional ambiguity« and competition among all these groups, especially from the sixteenth century onwards. See Vefa ERGINBAŞ, *Problematizing Ottoman Sunnism. Appropriation of Islamic History and Ahl al-Baytism in Ottoman Literary and Historical Writing in the Sixteenth Century*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60 (2017), pp. 614–646; Derin TERZIOĞLU, *Confessional Ambiguity in the Confessional Age. Philo-Alidism, Sufism and Sunni Islam in the Ottoman Empire, Late Fifteenth to Late Seventeenth Centuries*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Entangled Confessionalizations?*, pp. 563–624.

understood as a Sunni orthodoxy and orthopraxy in this particular historical moment. The development that many historians see as the reason for the new Ottoman interest in defining and enforcing a Sunni orthodoxy in the early 1500s is the onset of the rivalry with the Safavids, who in 1501 proclaimed conversion of Iran to Shi'ism¹⁰. Coming back to our historiographical terms for discussion of tolerance, we should remember that while the *dhimma* pact conceived of difference among Ottoman non-Muslim subjects, it did not stipulate anything about alterity within the Muslim community itself or envision rights and legal autonomies for non-Sunni groups. The narrative about Ottoman tolerance thus obfuscates a history of intra-Muslim hostilities, of which the Ottomans were key protagonists, and of which we see lasting consequences to this day. In a sixteenth-century Ottoman administrator's own words, the ultimate, most hated »other« were neither Christians nor Jews but the »Persians«, by which he had in mind the Kizilbash, the followers of the Safavid shah with Shi'ite leanings¹¹.

As a number of scholars recently pointed out, we need a new analytical framework that would account for these blind spots and historicize the nature of inter- and intra-confessional relations in the Ottoman Empire in their full complexity and multidirectionality¹². This framework has to be flexible enough to accommodate both the shifts within the Ottoman understanding of the Sunni tradition, and the evolving nature of the Ottomans' relationship with various Muslim and non-Muslim groups within their society, whose understanding of their own traditions was also simultaneously evolving as a result of the dialogue and entanglements with other groups within and beyond the Ottoman Empire. When approached in this way, the question cannot be treated strictly as an Ottoman problem but has to be contextualized in a connected history of religio-political developments in polities and communities that were in various ways connected to and/or straddled the boundaries of the Ottoman Empire, from Europe to Iran.

Over the past five years I have been working on a project to develop such a framework in cooperation with my colleague Derin Terzioğlu and a team

10 See, for instance, Nabil AL-TIKRITI, *Kalam in the Service of State. Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity*, in: Hakan T. KARATEKE / Maurus REINKOWSKI (eds.), *Legitimizing the Order. Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden 2005, pp. 131–149; Gülru NECİPOĞLU, *The Age of Sinan*, Princeton, NJ 2005, pp. 47–70; Hüseyin YILMAZ, *Caliphate Redefined. The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, Princeton, NJ 2018, pp. 246–248, etc.

11 Charles T. FORSTER / F.H. Blackburne DANIELL (eds.), *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, vol. 1, London 1881, pp. 235f.

12 See, for instance, Bernard HEYBERGER, *Eastern Christians, Islam, and the West. A Connected History*, in: *International Journal of Middle East Studies* 42/3 (2010), pp. 475–478; GARA, *Conceptualizing Interreligious Relations*.

of young scholars¹³. We have been particularly intrigued by the fact that as a result of Ottoman-Safavid rivalry, the notion of confessional allegiance (Sunni vs. Shi'i) progressively became central to the empires' mutual differentiation as well as disciplining of their respective subjects, in a way reminiscent of and exactly contemporary to the confessional polarization that accompanied the formation of territorial states in Europe. One question that preoccupied us has been whether this was a coincidence, and if not, how we can think about these parallel developments. In thinking about these questions we have found it particularly productive to engage with the concept of confessionalization, not in order to »apply it«, but as a heuristic device with which to interrogate the Ottoman context and expose aspects of it that have been obfuscated by various paradigms in Ottoman studies. Rather than only the original thesis formulated by Reinhard and Schilling, what we found extremely stimulating were its subsequent critiques that found fault with the thesis' etatistic approach, embeddedness in modernization theory, as well as paradigmatic claims. These studies emphasized multiple and multi-directional initiatives and agents of the discourses of orthodoxy and orthopraxy, the situational nature of confessional policies and identificatory practices, as well as persisting confessional ambiguity and indifference in the confessional age¹⁴. We found particularly useful for our purposes Philip Benedict's redefinition of confessionalization as »a process of rivalry and emulation by which the religions that emerged from the upheavals of the Reformation defined and enforced their particular versions of orthodoxy and orthopraxy, demonized their rivals, and built group cohesion and identity«¹⁵.

13 The title of the project is »The Fashioning of a Sunni Orthodoxy and the Entangled Histories of Confession-Building in the Ottoman Empire, 15th–17th Centuries« (OTTOCONFESSION, 2015–2020, project ID # 648498). For details on the project and related publications see URL: <<https://cems.ceu.edu/ottoconfession>>.

14 For an overview of the critiques of the original »confessionalization paradigm« and desiderata for further research on inter-confessional relations in early modern Europe see, among others, Ute LOTZ-HEUMANN, The Concept of »Confessionalization«. A Historiographical Paradigm in Dispute, in: *Memoria y Civilización* 4 (2001), pp. 93–114; Thomas KAUFMANN, Einleitung. Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar VON GREYERZ et al. (eds.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*, Heidelberg 2003, pp. 9–15; C. Scott DIXON, Introduction. Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe, in: Id. et al. (eds.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham 2009, pp. 1–20; Barbara STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, in: Ead./Andreas PIETSCH (eds.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in Frühen Neuzeit*, Göttingen 2013, pp. 9–26.

15 Philip BENEDICT, Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence, in: Raymond A. MENTZER/Andrew SPICER (eds.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559–1685*, Cambridge 2002, pp. 44–61, at p. 48.

Where we differ, however, is in the belief that the early modern processes of creedal and/or ritual normativization that became bases for community- and in some cases state-building can be dissociated from the Reformation and geographic constraints of Europe. Instead, we approach them as a broader early modern Eurasian phenomenon of which the fallout from the Reformation was only one prominent manifestation¹⁶. Our argument is that the reasons for the emergence of the discourses of orthodoxy and orthopraxy from Europe to Iran around 1500 were specific to the particular religio-political traditions and power configurations in different regional contexts, but were similarly based on calls for religious and moral renewal and implicated in the redefinition of communal and political authority¹⁷. In the Ottoman-Safavid context it was the competition over spiritual authority (*walāya*) that led in the first decades of the sixteenth century to the exacerbation of the pre-existing but muddled sectarian differences and their progressive rearticulation into new Sunni and Shi'i orthodoxies employed in the service of dynastic legitimacy and state-building¹⁸. Over the course of the sixteenth and seventeenth centuries various religious discourses (Sunni, Shi'i, Catholic, Protestant, Orthodox, etc.) claiming to represent the only true belief and/or correct ritual came to be entangled in the Ottoman context as a result of inter-imperial rivalries, especially Habsburg-Ottoman and Ottoman-Safavid, greater mobility ushered in by the early modern era – of traders, diplomats, missionaries, soldiers, religious refugees, converts, laborers, etc. –, and the ever-new entanglements, comparisons, and commensurations that this mobility triggered allowing various exclusive claims to the representation of the only true belief and/or only correct ritual to be calibrated in a competitive and comparative perspective¹⁹. At the same time, these normative claims also faced

- 16 Compare, for instance, this argument with Cornel A. ZWIERLEIN, »Konfessionalisierung« europäisch, global als epistemischer Prozess. Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskussion, in: Christoph STROHM (ed.), *Reformation und Recht*, Tübingen 2017, pp. 1–52, who maintains that one cannot speak of confessionalization without the Reformation.
- 17 I have laid out this argument in greater detail in Tijana KRSTIĆ, *Can We Speak of »Confessionalization« beyond the Reformation? Ottoman Communities, Politics of Piety, and Empire Building in an Early Modern Eurasian Perspective*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Entangled Confessionalizations?*
- 18 On this process see especially Cornell H. FLEISCHER, *A Mediterranean Apocalypse. Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61 (2018), pp. 18–90; YILMAZ, *Caliphate Redefined*; Matthew MELVIN-KOUSHKI, *Early Modern Islamic Empire. New Forms of Religiopolitical Legitimacy*, in: Armando SALVATORE et al. (eds.), *The Wiley-Blackwell History of Islam*, Malden, MA 2018, pp. 353–375.
- 19 See Tijana KRSTIĆ, *Introduction*, in: Ead. / TERZIOĞLU (eds.), *Entangled Confessionalizations?*, pp. 1–24; and ead., *Can We Speak of »Confessionalization« beyond the Reformation?*

various forms of resistance, ranging from open rejection to various forms of ambiguation, dissimulation and indifference.

Recent research in Eastern Christian Studies and Jewish Studies, respectively, has begun to engage with the notion of confessionalization and how the discourses of creedal and/or ritual normativity manifested themselves in various early modern Eastern Christian and Jewish communities, including those in the Ottoman Empire²⁰. However, developments in early modern Islam have not been part of that discussion, largely because until recently post-classical Islamic discourses were not subject of a closer study and historicization²¹.

When it comes to the notions of »orthodoxy« and »confessionalization« in the early modern Islamic context, scholars with a background in Islamic studies often question whether these terms can be used given the multiple »hermeneutical approaches«²² to truth in Islam, absence of a central ecclesiastical authority regulating belief, as well as plurality of Islamic law. Several developments of the early modern Ottoman era speak to this concern. First, beginning in the mid fifteenth century, we see the development of an Ottoman imperial learned hierarchy (*ilmīye*) topped by a state-appointed chief jurist, which went hand in hand with the promotion of one of the four Sunni schools of law (*madhhab*) – the Hanafi one – into the state school of law. Both the appointment of a chief jurist by the sultan and the choice of a state school of law were moves unprecedented from the standpoint of the medieval Islamic tradition, and they considerably circumscribed the plurality of Islamic law in the Ottoman context according to a particular imperial vision²³. Studies have also shown that in the Ottoman context the level of integration of the

- 20 For a discussion of the notion of confessionalization in the Orthodox Christian context see Alfons BRÜNING, Die Orthodoxie im konfessionellen Zeitalter. Von der kirchlichen Reform zur Konfessionalisierung – oder nicht?, in Mihai.-D. GRIGORE/Florian KÜHRER-WIELACH (eds.), Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas, Göttingen 2018 (VIEG Beiheft 114), pp. 45–76, and Vasilios MAKRIDES, Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt. Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch, in: Ibid., pp. 77–110. For the Jewish context see Dean P. BELL, Confessionalization in Early Modern Germany. A Jewish Perspective, in: Christopher OCKER et al. (eds.), Politics and Reformations. Histories and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. BRADY, JR, Leiden 2007, pp. 345–372; Gerhard LAUER, Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozess der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit, in: VON GREYERZ et al. (eds.), Interkonfessionalität, pp. 250–283.
- 21 On the neglect of post-classical Islamic discourses see Shahab AHMED, What Is Islam? The Importance of Being Islamic, Princeton, NJ 2016; see also essays in Tijana KRSTIĆ/Derin TERZIOĞLU (eds.), Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750, Leiden 2020.
- 22 See AHMED, What Is Islam?
- 23 On these developments see Guy BURAK, The Second Formation of Islamic Law. The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire, Cambridge 2015; and id., The

traditionally independent religious scholars (*ulema*) into the structures of the state was unparalleled in Islamic history²⁴. So, although in Islam there has been no equivalent of the church, clergy or councils deciding on matters of doctrine, in the Ottoman Empire the integration of the traditionally independent Muslim scholars into the structures of the state created conditions that were conducive for a group of social actors backed by political power to impose their opinion of what constituted correct belief and practice – i. e., the conditions for the definition of »orthodoxy« and »orthopraxy«. Given the power relations that underpinned these definitions, these discourses of orthodoxy and orthopraxy were more perceptible in the contexts where Ottoman-appointed scholars and administrators had greater presence, such as in the urban centers of the Ottoman Balkans and Anatolia, while they faced various types of resistance and indifference in the regions where other forms of authority vied with the Ottoman Sunni Hanafi imperial project. This was the case in Syria and Egypt, for instance, with their long traditions of Islamic learning associated with all schools of law, in the regions with strong tribal structures (such as eastern Anatolia), as well as in various inaccessible rural or mountainous parts of the empire.

The new Hanafi legal discourse on heresy and apostasy that emerged early in the sixteenth century paid close attention to the acts, outward appearance and speech utterances that constituted blasphemous or heretical behavior according to the newly-promoted standards of Sunni Hanafi orthodoxy and orthopraxy²⁵. These standards, in turn, were articulated in such a way to constitute the mirror opposite of everything believed and practiced by the followers of the Safavid shah and various antinomian Sufis resisting sultan's authority in temporal matters²⁶. As a result of being pushed beyond the margins of »acceptable« and being externally defined as »deviant« and non-sharia abiding, various heretofore loosely organized Sufi groups began to evolve into

Second Formation of Islamic Law. The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law, in: *Comparative Studies in Society and History* 55/3 (2013), pp. 579–602.

24 This does not mean that the state-appointed jurists always did the sultan's bidding; they could also gain the upper hand in this relationship.

25 İsmail S. ÜSTÜN, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, unpublished PhD thesis, University of Manchester 1991; Ahmet Y. OCAK, *Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de zendeqa ve ilhad (hérésie et athéisme) au XVIe siècle*, in: *Turcica* 21–23 (1991), pp. 71–82; AL-TIKRITİ, *Kalam in the Service of State*; Derin TERZIOĞLU, *How to Conceptualize Ottoman Sunnization. A Historiographical Discussion*, in: *Turcica* 44 (2012–2013), pp. 301–338.

26 On the issue of Ottoman-era Sunni creeds see Tijana KRSTIĆ, *State and Religion, »Sunnitization« and »Confessionalism« in Süleyman's time*, in: Pal FODOR (ed.), *The Battle for Central Europe. The Siege of Szigetvar and the Death of Süleyman the Magnificent and Miklos Zrinyi (1566)*, Budapest/Leiden 2019, pp. 65–91.

more formal communities – the Kizilbash-Alevi case being the most prominent one – with their own spiritual genealogies, beliefs and rituals, despite the predominantly rural oral culture²⁷. In other words, the process of Sunni-Shi'i polarization sparked other projects of creedal and ritual articulation and community-building in response.

While the Sunni legal discourse was used to otherize and persecute those not conforming to the new standards, especially in the context of the military operations against the Safavids in eastern Anatolia, as Derin Terzioğlu has argued, the steps taken by the Ottoman political and religious authorities to build a Sunni and Hanafi consciousness – what she calls Sunnitization – also, and more importantly, entailed correction of Sunni Muslims' own beliefs and practices²⁸. This disciplinary thrust was particularly visible in the context of the discourse on congregational prayers, which came to serve as the site par excellence for Sunni community building in the sixteenth century. In contrast to the medieval Hanafi jurists, who considered prayer in congregation as recommended, Ottoman jurists came to maintain that five daily congregational prayers constituted a duty and thus necessitated sanctions for non-compliance, which opened the door for the Ottoman sultan to intervene into the regulation of piety at the communal level to ensure that this defining marker of Sunniness was upheld throughout the empire²⁹. Attendance at prayers became monitored and non-attendance sanctioned by various measures, including expulsion from the neighbourhood. Monitoring was facilitated by a boom in building of Friday mosques in the cities across Ottoman domains, but also by the decree promulgated in 1537–1538, which stipulated that each village in the empire must have a designated prayer space (*masjid*) or face sanctions³⁰. How this stipulation was realized in practice in the villages across the empire is a matter of further research that requires us to resolve the methodological conundrum of how to gauge the effect and reception of Sunnizing policies in different contexts.

Building a Sunni community through prayer was accompanied by communicating a clearer definition of who belongs to that community and who does not, so we see in the sixteenth and especially seventeenth century a

27 Rıza YILDIRIM, Literary Foundations of the Alevi Tradition. Mainstream, Canon and Orthodoxy, in: Benjamin WEINECK / Johannes ZIMMERMANN (eds.), *Alevism between Standardisation and Plurality*, Berlin 2018, pp. 61–96; Ayfer KARAKAYA-STUMP, *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia. Sufism, Politics and Community*, Edinburgh 2020, pp. 295–302.

28 TERZIOĞLU, *How to Conceptualize Ottoman Sunnitization*.

29 H. Evren SÜNNETÇIOĞLU, Attendance at the Five Daily Congregational Prayers, Imams and Their Communities in the Jurisprudential Debates during the Ottoman Age of Sunnitization, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, pp. 341–375.

30 NECİPOĞLU, *The Age of Sinan*, pp. 47–70.

proliferation of the catechetical sources (*ilmihal*) in simple Turkish written by various authors both with and without connections to the state. They defined criteria of belonging to the Sunni community by selecting those articles from the medieval Sunni creeds that directly distinguished Sunnis from Shi'ites³¹. These catechisms also insisted that the faithful acknowledge the Sunni *madhhab* (literally, path) as the only true path in terms of belief, and the Hanafi legal *madhhab* as the most correct one in terms of ritual practice, thus articulating a particular Ottoman *madhhab* consciousness and promoting the Sunni Hanafi path as superior to all others. In that sense, if we look for the vocabulary of polarization used by the early modern Ottoman Muslim authors, it may be more fitting to label the dynamic under discussion here as *madhhabization* rather than Sunnitization.

This building of a Rumi Sunni-Hanafi consciousness also focused on the personal beliefs. My research indicated that there was an important difference in the Ottoman catechists' views on the individual believer's understanding of faith and responsibility for salvation compared to medieval Hanafi and Maturidi tradition. The latter generally maintained that professing shahada was sufficient in order to be considered a true believer (*mu'min*) and attain a place in Heaven. However, from the mid sixteenth century onwards and especially in the seventeenth century, Ottoman catechists began to put greater emphasis on the detailed knowledge of one's faith and practice, and the need to raise the ability of the common folk to distinguish between the correct and false teachings of Islam³². After 1639 and the end of Ottoman-Safavid wars, when Shi'ism ceased to be the primary target of polemicists, this new sensitivity towards correct teachings was largely employed to label various Ottoman Sunni Muslims' beliefs and practices as deviant and bad innovation, stirring polarization among empire's Muslim groups³³.

Students of the confessionalization debate would inevitably wonder how this Sunni-Hanafi orthodoxy could have been enforced given the absence of print in the early modern Ottoman Muslim context. Undoubtedly, the absence of print, as well as limited resources of an empire the size of Ottoman, with its vast rural regions and low literacy rates, precluded the standardization of confessional texts or concerted enforcement of their teachings comparable to what went on in the urban centers of Catholic Reform, Lutheran or Calvinist

31 KRSTIĆ, State and Religion.

32 Ead., »You Must Know Your Faith in Detail«. On the Role of Knowledge and Boundaries of Belief in Ottoman Catechisms from the Age of Confessional Polarization, in: Ead./TERZIOĞLU (eds.), *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, pp. 155–195. See also id., *Where Catechism Meets 'İlm-i hâl*. Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization, in: *Past & Present* 220 / 1 (2013), pp. 79–114.

33 See Nir SHAFIR, *How to Read Heresy in the Ottoman World*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, pp. 196–231.

Reformation. However, we should not exaggerate the separation between print and oral culture before the eighteenth century, and underestimate the importance of the manuscripts and the performative nature of reading for transmission of knowledge and religious instruction³⁴. Hundreds upon hundreds of manuscripts of key Ottoman catechisms, especially by Birgivi Mehmed, Rumi Ahmed Efendi, Kadızade Mehmed as well as a host of anonymous texts survive from the Ottoman period in collections from Hungary to Cairo, copied by people who ranged from functionally literate to educated court and mosque personnel. These texts were both read individually and aloud in family, workshop, or other types of communal gatherings, thus reaching a much wider audience and playing a role in the formation of textual and aural communities around confessional literature. While print overrides the process of »natural« selection, manuscripts of Ottoman catechisms allow us to trace the process by which certain texts became popular, gradually became connected to others, and came to constitute the canon (of sorts) of the Ottoman Rumi (pertaining to the Balkans and Anatolia) Sunni confessional ecosystem. It would be possible, thus, to speak of a Rumi Sunni confessional culture – with a variety of catechetical texts that sustained it – along the lines proposed by Thomas Kaufmann for the Lutheran case³⁵.

While we can see a new thrust towards normativity in various prescriptive sources from the sixteenth and seventeenth centuries, is that the whole story? Unsurprisingly, no. Recent research by Ottomanists suggests that the Rumi Sunni confessional culture had different discursive and spatial registers, and that various forms of ambiguity – in particular various degrees of Alid loyalty and devotion to the Household of the Prophet (known as »*ahl al-baytism*«), which also characterized late medieval Muslim landscape in Eurasia, persisted in this age of confessional polarization³⁶. This was particularly visible in poetry, Sufi treatises, and writings of various intellectuals. Away from the public eye and the dangers of being misunderstood by commoners, whose intellectual capacities were considered sufficient for processing only the most basic, exoteric interpretations of the Quran, spiritual and intellectual elites steeped in the Sufi tradition could engage in the exploration of the more esoteric meanings of the divine message. More often than not these explorations of the higher truth by Ottoman Sufis and intellectuals led through the veneration of ‘Alī ibn Abī Tālib and even the Twelve Imams as the guardians of

34 See Roger CHARTIER, *Texts, Printing, Readings*, in: Lynn HUNT (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley et al. 1989, pp. 154–175.

35 Thomas KAUFMANN, *What Is Lutheran Confessional Culture?*, in: Per INGESMAN (ed.), *Religion as an Agent of Change*, Leiden 2016, pp. 125–148.

36 ERGINBAŞ, *Problematising Ottoman Sunnism*; id., *Reading Ottoman Sunnism through Islamic History. Approaches towards Yazid ibn Mu‘āwiya in the Ottoman Historical Writing*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Historicizing Sunni Islam*, pp. 451–478.

the highest spiritual insight. However, as Derin Terzioğlu demonstrates, these forms of confessional ambiguity in the Ottoman context were spatially and discursively circumscribed in a way that they were not before the 1500s and cannot be conceived of as an indication of an undisturbed continuity with the medieval period or some timeless feature of Islam. In short like orthodoxy, ambiguity also has to be historicized³⁷.

As recent research shows, the public, outward compliance with the shariatic law, whose implementation and enforcement were the basis of Ottoman political legitimacy, along with the acceptance of the sultan's rule and imperial ulema's authority, constituted the ultimate boundary of orthodoxy and orthopraxy in the sixteenth- and seventeenth-century Ottoman Empire. Thus, it appears that even during the sixteenth and seventeenth centuries Ottoman authorities, while being fully aware of various communities' non-conformity to Sunni creedal and ritual norms, nevertheless willingly treated them as Sunni Muslims at times of peace. For instance, while Ottoman punitive actions against the Kizilbash populations were part and parcel of the Ottoman-Safavid wars up to 1639, researchers have demonstrated that in times of peace or in places far away from the theatres of war the decision of the Ottoman authorities whether to persecute known Kizilbash, Yezidi and/or Shi'i population depended on the latter's readiness to acknowledge the sultan's sovereignty, typically by paying requisite taxes, and not disturb public order by flaunting their religious views³⁸. Nevertheless, when any sort of conflict emerged, either due to local circumstances or due to wars with the Safavids, so did the rhetoric of heresy and measures of persecution. This approach allowed the authorities to maintain the dynastic state's legitimacy without disrupting public life and unnecessarily exerting violence or expanding precious resources. These kinds of strategies were not uncommon in confessional-era Europe, where in daily life local and imperial authorities had incentives to privilege coexistence in the interest of stability of rule³⁹. However, it is clear that the tolerance for ambiguity, dissimulation, and »don't ask, don't tell« approach was much higher in the

37 TERZIOĞLU, *Confessional Ambiguity in the Confessional Age*.

38 Stefan WINTER, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*, Cambridge 2010; Ayşe BALTACIOĞLU-BRAMMER, *The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s–1630s*, in: *International Journal of Turkish Studies* 20/1&2 (2014), pp. 21–48; ead., *Neither Victim nor Accomplice. The Kızılbaş as a Borderland Authority in the Early Modern Ottoman Realm*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Historicizing Sunni Islam*, pp. 423–450; Yavuz AYKAN, *Law, Geography and Confession-Building in the Case of Early Modern Kurdistan (16th–18th-centuries)*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Entangled Confessionalizations?*, pp. 673–700.

39 See, for instance, essays in DIXON et al. (eds.), *Living with Religious Diversity*; Keith LURIA, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, DC 2005; Benjamin J. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA / London 2007 etc.

Ottoman context. The dichotomy between the monitored, Sunnitized »public« and unsupervised »private« space left considerable room for groups and individuals to maintain different forms of beliefs and practices away from the public eye, thus encouraging the formation of double or crypto-confessional identities but also various forms of dissimulation.

Thus, although a broad consensus emerged in the Ottoman Balkans and Anatolia that Sunni Islam was the only publicly admissible form of Islam, Ottoman authorities had limited »infrastructural power« to enforce such policies in all corners of the empire at all times, especially beyond the cities. It is true that just as in other early modern states, Ottoman technologies of rule were becoming more formalized, with the growth in record keeping and archival consciousness as well as in initiatives to classify subjects, survey lands, account for revenues, and define the functions and prerogatives of various office holders⁴⁰. Nevertheless, the sheer vastness of the sultan's domains, their overwhelmingly rural character with predominantly oral culture, absence of landed nobility *stricto sensu*, and legal pluralism that governed its various communities meant that a desire for imposition of order and norms would always remain unfulfilled⁴¹. This was more so the case here than in contemporary European states with their numerous urban centers that were either politically autonomous or controlled by major landed nobility who had the incentives and resources to enforce confessional discipline within their own sphere of interest, either in their own or the king's/emperor's name⁴². Ambiguities thus persisted in the Ottoman confessional age, not as some timeless feature of pre-modern Islam but in a close dialogue with and circumscribed

40 See, for instance, Heather FERGUSON, *The Proper Order of Things. Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*, Palo Alto 2018, and Baki TEZCAN, *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge 2010.

41 On multiple legal systems available to non-Muslim communities in the Ottoman Empire see Eugenia KERMELE, *The Right to Choice. Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries*, in: Andreas CHRISTMANN / Robert GLEAVE (eds.), *Studies in Islamic Law. A Festschrift for Colin Imber*, Oxford 2007, pp. 165–210; Antonis ANASTASOPOULOS, *Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)*, in: Jeroen DUINDAM et al. (eds.), *Law and Empire. Ideas, Practices, Actors*, Leiden / Boston 2013, pp. 275–292.

42 Although Ottoman sultans awarded land grants (*timar*) to the cavalrymen serving in the Ottoman army, which could be passed on from father to son provided that the latter serves in the same military capacity, the land ultimately belonged to the sultan and there was no hereditary landed aristocracy in the Ottoman context that could be compared to European nobility. That being said, in certain times and places Ottoman administrative elites could and did mobilize their own resources as well as networks of patronage and influence to implement confessional policies that supported the imperial goal of Sunni community building and cohesion. See, for instance, Grigor БОУКОВ, *Abdāl-affiliated Convents and »Sunnitizing« Halveti Dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli*, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, pp. 308–340.

by the discourses of orthodoxy and orthopraxy that were central to early modern political imagination and community building⁴³. Law served as the key hermeneutical resource for Sunni community building and confessional disambiguation, seeping into other genres, including Sufi treatises, in a new way⁴⁴. This indicates that the process of reducing the hermeneutical diversity of Islam to law, which Shahab Ahmed viewed as a modern phenomenon, began in the early modern period and is a legacy of Ottoman empire building rather than (exclusively) of Western colonization⁴⁵. It is with these insights into developments in early modern Islam and Ottoman governance that we need to return anew to the questions of diversity and tolerance, while keeping in mind that Ottoman non-Muslim communities underwent parallel processes of rethinking their own notions of orthodoxy and orthopraxy, at least partly in dialogue with the new Sunni Hanafi normative discourse.⁴⁶

In conclusion, how useful is the notion of confessionalization for thinking about the developments in early modern Ottoman Islam? Similarly to the original confessionalization thesis in the context of early modern German historiography, the engagement with the notion of confessionalization and historiography it generated in the European context has helped Ottomanists to meaningfully integrate religion into the study of Ottoman history, which has until recently been dominated by socio-economic approaches. Furthermore, it has inspired historians to take a closer look at the legal and theological texts produced by Ottoman literati to explore what they understood as Sunni Islam and how their engagement with the Sunni tradition differed from those of Muslims living in other historical periods and geographies, thus historicizing Ottoman Sunni Islam and its peculiarities. This research has suggested that similarly to the case of early modern Latin Christian confessions, a new impetus for defining ritual and creedal norms also emerged in the Ottoman Sunni context as a result of state building and political competition with the Safavids. Derin Terzioğlu has labeled this phenomenon »Sunnitization«, while I have suggested that a term reflecting Ottoman literati's polemical vocabulary would be *madhhabization*, with the notion of *madhhab* in the sense of a distinct »path« in the domain of belief and / or practice functioning as the key term of polarization within the Muslim community (and beyond). These terms aim to provide a more tradition-specific vocabulary befitting the

43 For an argument about ambiguity in Islam prior to the colonial era see THOMAS BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011; for a critique based on Ottoman early modern experience, see TERZIOĞLU, *Confessional Ambiguity in the Confessional Age*.

44 See KRSTIĆ, *State and Religion*, esp. pp. 90f.

45 AHMED, *What Is Islam?*, p. 515.

46 On this entanglement see KRSTIĆ, *Can We Speak of »Confessionalization« beyond the Reformation?*

Ottoman Muslim articulation of what appears to have been a more global and entangled dynamic of polarization and community building around re-defined ritual and/or credal norms in the sixteenth and seventeenth centuries. This dynamic manifested itself and was experienced in different ways in different communities, religious traditions, and political contexts. For the sake of expedience and comparative potential it may be useful to continue referring to it as »confessionalization«, as long as we understand that the Reformation was only one of its manifestations rather than its precondition. This reconceptualized confessionalization was a phenomenon that entailed a process of rivalry and emulation by which different denominations within the Christian, Muslim, and Jewish traditions in the early modern polities from Europe to Iran defined and enforced their particular versions of orthodoxy and orthopraxy, demonized their rivals, and built group cohesion and identity. As an imperial formation in which the new polarization between Sunni and Shi'i Islam came to interact with the spirit of the Catholic Reform and Protestant Reformation championed by missionaries aiming to convert various groups of local Christians (who in response began to rethink the boundaries of their own confessional communities), and with several Jewish diaspora-wide developments that originated from its domains⁴⁷, the Ottoman Empire represents an exciting »laboratory« for the examination of this phenomenon beyond the stultifying discussions about tolerance and administrative realities of the *millet system*.

47 As Carsten Wilke points out, most early modern diaspora-wide Jewish movements originated from the Ottoman territories: »legal codification and the Safed Kabbalah emerging in the sixteenth century, the Holy Land charities and Sabbateanism coming in the seventeenth, and moralistic literature starting in the eighteenth.« See Carsten WILKE, Kabbalistic Fraternities of Ottoman Galilee and their Central European Members, Funders, and Successors, in: KRSTIĆ / TERZIOĞLU (eds.), *Entangled Confessionalizations?*, pp. 255–284.

Dean Phillip Bell

Jewish Communities in European Modernity

Between Marginality and Emancipation

I. Introduction

In this essay, I explore some of the persistent and changing structures and concerns in Jewish communal life during the transition between the early modern and modern periods. I do this by examining aspects of Jewish community from the late 15th through the mid 17th century on one hand and during the 18th century on the other in three brief case studies that revolve around rabbinic contracts (and associated questions of and challenges to religious authority), violent behavior within the Jewish community (highlighting the porosity as well as the structures of community, along with issues of hierarchy and agency), and Jewish responses to floods (and related concepts and expressions of identity and integration that point to both particular and universal elements within Jewish life). These cases reveal early modern Jewish communities to have been diverse, in many ways open to and able to accommodate difference internally and engage in many ways with the broader, non-Jewish world. The balance between continuity and innovation that surfaces in these case studies reveals both unity and diversity and increasing pluralism and some degree of tolerance that was developing in modern Europe more generally. Along the way, therefore, these cases challenge us to reflect on how we define Modernity and they offer the opportunities for comparison with the experiences of other groups in both early modern and modern Europe.

The concept of Modernity (and the process of modernizing) has garnered a great deal of attention and has often been associated with certain characteristics that typically include: capital, resources, and production¹; centralization of authority – that could result in political and legal emancipation on one hand and growing xenophobia and hostility to others on the other; increasing globalization along with related economic and demographic shifts; cultural and social integration; rationalism, and a growing historical- and time-consciousness; the breakdown (or at the very least, decline) of formal religious

1 See Jürgen HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, translated by Frederick D. Lawrence, Cambridge, MA 1990 (original 1985), p. 2.

structures, the increase of secularism, and the deepening of the voluntary nature of religious and communal engagement (in part expressed through growing individualism and the loosening of social/corporate bonds). Some scholars have boiled these myriad changes down into a few primary categories, most notably changes to notions of authority, agency, and identity². Or, consider the contemporary classic, *The Consequences of Modernity*, in which Anthony Giddens emphasizes three core discontinuities of Modernity – a radical accelerated pace and expanded scope of change, and the development of new social forms and institutions³, with a dynamism that involved »the reflexive ordering and reordering of social relations in the light of continuing inputs of knowledge affecting the actions of individuals and groups«⁴. Giddens argues that if space and place in pre-modern societies largely coincided, resulting in »presence«, »the advent of modernity increasingly tears space away from place by fostering relations between ›absent‹ others, locationally distant from any given situation of face-to-face interaction«⁵. These somewhat traditional approaches to Modernity are valuable in signaling some important shifts in human experiences and societies. They offer helpful, if often simple and binary metanarratives upon which to hang historical development and progress into the future. And yet, at least at the start of Modernity, wide-spread and accelerated change could be mitigated by longer-term communal structures and traditions and new and increasingly complex social relations could be refracted through handed-down hierarchies and local and regional networks.

Historical periods are porous and their boundaries are often quite flexible. The standard metanarratives of Modernity, therefore, can overemphasize change and downplay continuities, occluding the tensions within Modernity (modernities) itself as well as the rich diversity and developments of the pre-modern period. Early modern Jewish communities in Germany – as well as across Europe, in the Ottoman Empire, and the New World – varied a great deal in terms of size, structure, and relationship to the non-Jewish majority cultures and societies in which they were situated. The early modern period has been described by some scholars as a period of hybrid and fluid identities. Early modern Jewish communities, to cite the work of the famous Jewish social historian Jacob Katz, were able to tolerate, absorb, and neutralize dissent, being rather halakhically flexible and in some ways more permeable than was once believed.

2 Alexander J.B. HAMPTON, Ecology and the Unbuffered Self. Identity, Agency, and Authority in a Time of Pandemic, in: Id. (ed.), *Pandemic, Ecology and Theology. Perspectives on COVID-19*, London 2021, pp. 17–28, at p. 18.

3 Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford 1990, p. 6.

4 *Ibid.*, p. 17.

5 *Ibid.*, p. 18.

The postmodern critique of Modernity has similarly and simultaneously swept away some of the uniqueness we once ascribed to the »modern«, even as it has identified actual changes but sought to uncover the latent structures of power and coercion held within them. This critique potentially calls for a recalibration of Hegel's (and others') notion of Modernity as a »new age«⁶. Such reframing is discussed in a review of historiographical trends by Michal Rose Friedman, for example, who notes that recent scholarship on modern Jewish history places Jews »beyond exceptionalism«, meaning that Jewish experience is no longer solely examined on its own terms, governed by its own internal dynamics, and »determined by assumptions of difference, placed in opposition to or in isolation from other groups and histories«⁷. In the same way, the »transnational turn« has also tested and helped to displace traditional political notions and organizing principles often associated with the centralization of authority and the rise of the nation state; instead suggesting that Jews were part of a much more complex and changeable (and often more localized) set of power relationships that existed and operated in a variety of levels and contexts⁸. This approach also means that Jews did not experience a »linear process of emancipation and assimilation«, and that Jews' histories and experiences often involved the »entanglement with other minorities and ethnicities«⁹.

The experiences of pre-modern Jews and the post-modern critique both provide opportunities to explore in a more nuanced way (from both chronological sides) some of the most compelling concerns and developments of Modernity – including religious diversity and pluralization, marginalization (both voluntary and forced), and tolerance (internal and in relation to others). In order to explore these and other issues in more detail, I turn now to the case studies.

II. Case Studies

Rabbinic Contracts: Religious Authority and Social Hierarchy

Authority has often been seen as an important aspect of changing notions of community from the medieval into the early modern and modern periods. The role of the rabbi in the early modern world in particular has been a key focus of discussions of authority in Jewish communities and it has been

6 HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 5.

7 Michal Rose FRIEDMAN, *Emerging and Comparative Trends in Modern Jewish History. Beyond Exceptionalism*, in: Dean Phillip BELL (ed.), *The Routledge Companion to Jewish History and Historiography*, London 2019, pp. 257–281, at p. 258.

8 *Ibid.*, pp. 258–261.

9 *Ibid.*, p. 261.

described as increasingly professionalized and standardized on one hand and weakened on the other. There were differences in rabbinic authority, as it played out in reality and in rabbinic agreements, and, of course, in different communities and in the personalities and experiences of individual rabbis. It has often been assumed that Modernity ushered in a crumbling of the role of religion, the authority of the rabbi, as well as broader communal structures. A comparison of rabbinic contracts from the 16th and 18th centuries does indeed suggest a decrease in rabbinic authority, changes in some of the functions of the rabbi, and a correlated increase of lay leader authority on the eve of Modernity. At the same time, rabbis and lay leaders maintained some aspects of their early modern authority and relationship and some of the more functional work of the professionalized rabbi – including recording of communal legal decisions and customs as well as teaching – were also part of early modern rabbinic work.

In the fall of 1574, the Jewish community of Friedberg entered into an agreement with Rabbi Man Todros Spira – one of the earliest rabbinic contracts in Germany that we possess –, by which he would serve as rabbi of the community, a position he in fact held until 1582¹⁰. The document is comprised of 13 clauses and was included in the communal record book (*pinkas*). In brief outline, the document notes that heads of house and residents of the Jewish community of Friedberg have accepted Man Todros as head of the court. The agreement is ratified by Man Todros and the community council, and both agree to a term of service of four years. The document also outlines the payments that the rabbi will receive for this position annually (12 Gulden) as well as for various services, including marriage contracts, release from Levirate marriage, betrothals, housing of students, decisions of the court, certification for ritual slaughterers, and writing of summonses. It also stipulates his exemption from certain taxes and the food and drinks provided him at every celebratory meal. The primary function of the rabbi is laid out and he is presented as on equal footing as the lay leaders. The language of parity continues throughout much of the document, although the document outlines the authority that the rabbi has to excommunicate community members and under what circumstances he must follow the dictates of the lay leaders. The agreement obligates the rabbi to hear the complaints and testimonies and to arbitrate between community members. Significantly, the rabbi (*av bet din*) cannot change anything of the customs of the community, without the consent of the community.

10 For a full treatment of this document, see Dean Phillip BELL, The Rabbinate and Jewish Communal Structures in Reformation Germany, in: Matthias POHLIG (ed.), *Juden, Christen und Muslime im Zeitalter der Reformation / Jews, Christians, and Muslims in the Reformation Era*, Heidelberg 2020, pp. 255–274.

By way of comparison, consider an 18th-century rabbinic contract from the Jewish community of Metz¹¹. The 1765 agreement includes 23 provisions and the rabbi's appointment is in effect for six successive years. The rabbi, referred to early on as the *av bet din*, agrees not to leave the community to take a rabbinic position anywhere else for a period of 12 years and with his signature and seal in the community ledger accepts upon himself the agreement to follow on pain of excommunication. The contract outlines the rabbi's salary – the community agrees to pay the rabbi 6,000 livre – as well as payments for additional services, including writing of marriage contracts (*ketubot*), conducting marriages and overseeing divorces, as well as drawing up of testimony/evidence.

The rabbi has the authority to fine people up to limited amounts (6 livre) by himself and to a higher amount (6 Reichsthaler) in conjunction with the rabbinic court (*bet din*) – presumably for transgressions of communal rules and norms. As with the 16th-century document, the agreement stipulates the tax exemptions – customary and unusual – that were granted to the rabbi. In an interesting section, the council sets aside every year a sum of 200 livre for the rabbi's wife while she is in the community – avoiding any potential conflict of interest, the council removes from the rabbi (*av bet din*) all appeals, conflicts, damages relating to the rabbi's wife.

The agreement turns to some additional issues that were not addressed directly in the Friedberg agreement. The rabbi may not give rabbinic ordination (*semicha*) to people from the region, whether at the level of chaver or morenu, without the permission and will of the community council (*h"h ha-kahal*). However, if the rabbi (*av bet din*) gives ordination at the level of chaver to someone from another place, that person will not be recognized and called as such to the Torah. The rabbi has other authority as well – at least in the form of required consent. The council may not investigate guests or residents without the permission of the rabbi and, importantly, the rabbi does not have authority to do the same without the permission of the council. Much of the agreement pertains to the rabbi's bureaucratic and teaching roles. The rabbi is obligated to make entries in the community ledger (*pinkas*) from time to time that he receives from the council and records decisions and appeals.

In the 16th and the 18th century agreements the rabbi has some authority and is simultaneously a paid employee of the community, dependent upon the lay leadership. In the earlier case, the rabbi has clear decision-making powers in the area of Jewish law. Indeed, his appointment is also as head of the Jewish court (as it is in the 18th-century agreement) and he also has formal responsibilities related to the yeshiva. In the later document, the rabbi shares authority

11 Simon SCHWARZFUCHS, On the Rabbinate of the Shaagat Aryeh in Metz, in: *Moriah* 15/2 (1986), pp. 81–90 [Hebrew].

with the lay leaders in a deeper way and there are limitations placed on his authority, even within more ostensibly religious matters such as ordination and excommunication (which receives far shorter treatment in the 18th-century agreement). The rabbi in the 18th-century agreement has very specific teaching assignments – in terms of frequency and subjects – as well as preaching duties (even if limited). In the later agreement the rabbi appears at times to be more of a bureaucrat, who is also responsible for recording items in the community ledger. In some ways, the rabbi's authority is further circumscribed in the 18th-century text, though the later contract does have similar stipulations to the earlier one. On the eve of Modernity, and at least on paper, the Jewish community appears to be developing along similar lines to Christian communities, with communal authority increasingly in the hands of the lay leadership (often at the expense of religious leaders), communal oversight increasingly focused on formal bureaucratic structures and processes, and religious life more firmly ensconced in the area of education.

Violence: Agency and Community Boundaries and Hierarchies

Judging from a range of early modern records, Jews were at times involved in violence – some of which was perpetrated against other Jews, at times in the synagogue, where Jews often met for religious as well as social and communal matters. These cases are of interest for what they may tell us about Jewish communal tensions, structures, and authority. Here I compare several incidents of violence from Frankfurt am Main in the late 15th century with an incident (one of several) from the 18th century in south Germany.

Simon of Weissenau¹² – to take one, instructive 15th-century example – was a key and long-standing member of the Jewish community of Frankfurt am Main, already referenced in the city court records by 1487. Simon was one of the wealthiest Jews in late 15th- and early 16th-century Frankfurt and he was involved in many financial activities. Traveling in wealthy circles, there are records of Simon's lavish displays, at times leading to complaints from the ecclesiastical court as well as the Jewish community because of a luxurious wedding he hosted, which clearly disregarded traditional communal sumptuary laws. Numerous complaints by both Christians and Jews are recorded against him and his son Gumprecht. He seems to have been rather litigious himself, bringing complaints against many others. Simon himself appears to have had either a temper or a violent streak. He was known to be aggressive

12 This case is presented in greater detail in Dean Phillip BELL, *Early Modern Comparative Topics and Emerging Trends*, in: Id. (ed.), *The Routledge Companion to Jewish History and Historiography*, London 2019, pp. 207–220, at pp. 212–218.

and he incited fear in others. He was ordered to pay a fine for striking a Jewish woman in 1487. In 1515 he was listed in the court records for beating bloody a woman and he was ordered to pay another substantial fine. Nevertheless, Simon was also at times a representative of the Jewish community in various financial and legal negotiations outside the city. Conflict within the early modern Jewish communities frequently involved restrictions on business or settlement, taxation, lay leadership, and rabbinic authority. Discord within the Jewish community could be communal as well as (or in addition to) personal – having to do with things such as wealth and migration patterns – pointing to social hierarchies as well as diversity, which could be related to economic standing, familial networks, and geographical origins.

For comparative purposes, consider a conflict between several Jews assembled in the synagogue that took place in the fall of 1751 in Gailingen, Baden¹³. The incident was investigated by the civic courts on June 16, 1752. The proceedings detailed a disturbance among the Jews in the synagogue the previous fall, in which a fight broke out between several of the local Jews. The plaintiff, a Jew named Israel Moyses, who was a journeyman bachelor, testified that as journeyman bachelor he intended to purchase the honor of being called to the Torah on one of the high holidays. Moyses Borach, the gabbai (who supervised the synagogue service and handing out of honors), would not allow him to purchase the honor, even though it was permitted for bachelors at the time. The plaintiff accepted the ruling initially. But on the same day the honor was again offered for purchase and acquired by another bachelor. Consequently, the plaintiff complained to the gabbai, and the exchange became heated. According to the plaintiff, the gabbai attacked and started beating him, joined by other Jews. The beating, he claimed, was so severe that the plaintiff could feel it for a long time after. He claimed that some Jews called for the mob to beat the plaintiff to death. The authorities finally had to intervene and restore order. One of defendants testified that his father, the gabbai, had at the time officially proclaimed that »no servant shall purchase an aliyah [the honor of being called to the reading of the Torah] before his master«, and that he came to his father's defense and demanded that the plaintiff desist from his complaints; as the latter refused, the accused threatened to throw him out of the synagogue.

The rabbi was also called as a witness. He stated that he didn't see the altercation. He only joined when he heard the uproar. He didn't know that on that day unmarried laborers were prohibited from purchasing an *aliyah*; if another unmarried laborer was allowed to purchase an *aliyah* on that day, then the

13 Generallandesarchiv Karlsruhe, Sign.: 61/5719, Amtsprotokoll der Herrschaft Gailingen, 1739–1763, Part 4, pp. 66–70: Verhandelt und fortgesetzt am 16. Juni 1752 in Gailingen, file Schlaghändel.

plaintiff too should have had that right. The cantor Ezechiel corroborated that the gabbai had ordered him not to sell an *aliyah* to laborers. Subsequently, when the plaintiff attempted to purchase an *aliyah*, the witness told him that this was presently not permitted. He could not remember whether an *aliyah* was sold to another laborer, nor did he know how the altercation ended. After all of these testimonies were heard, and financial penalties were determined, everyone was ordered to maintain peace and quiet or face more stringent punishments in the future.

In both cases above, violence within the community was often played out in the main community space, the synagogue. In both cases social hierarchies were clearly at work in festering and in responding to the events. Both sets of cases also involved conflict between local and foreign Jews and entailed relationships with non-Jewish authorities, though in the latter, more modern case, the non-Jewish authorities played the role as both arbiter and judge for a community that appeared to lack the ability to deal with its own conflict. In the modern case, the rabbi appears as something of a bystander in the ongoing functioning and theater of the synagogue and prayer services. While early modern Jews rued the involvement of non-Jewish authorities in Jewish affairs – and correspondingly took steps to punish Jews who turned to the non-Jewish courts – by the 18th century, the non-Jewish authorities clearly had deep involvement in many aspects of Jewish communal life. In both cases, the relationship between Jews and Christians was complex – in the former, wealthy Jews could engage with and also draw the ire of Christians; in the latter, Jews seemed to have formed part of a larger state structure that governed aspects of religious and civic life. In both cases, Jews could be active agents within and beyond their own communities and Jewish communities had to navigate internal autonomy and relationships with non-Jewish authorities, pointing to a growing range of diversity within even the smallest communities.

Floods: Identity and Integration – Particular and Universal

Many diverse Jewish sources provide details about climate and environmental conditions, including flooding – some in great detail and some almost in passing. Among the most extensive and detailed Jewish flood narratives from the early modern period, is that of Juspa, the *Shammash* (sexton) of Worms, in the middle of the 17th century, which was appended to his customs book for the community¹⁴. His work included accounts of flooding from winter 1651, winter 1658, as well as several summer floods during the 1660s and 1670s. Unlike

¹⁴ Customs Book of Worms by Juspa, *Shammash*, prepared by Eric Zimmer, 2 vols., vol. 2, addenda, Jerusalem 1998, pp. 260–263 [Hebrew]. See Fritz REUTER, *Warmaisa*.

other early modern Jewish flood narratives, Juspa did not focus on human sin as an explanation for floods, nor did he provide supplications or evidence of more »religious« responses to such events. Juspa demonstrated that Jews were familiar with the Jewish section of the city as well as the city at large and the broader countryside. At some times, like other early modern writers, Juspa is very particularistic; he provides commentary related specifically to the Jewish community or he notes a broader Jewish context. At other times, however, his account is shorn of any specific Jewish focus and Juspa narrates general developments in a more universalizing way. Although the Jewish community of early modern Worms cannot be seen as easily integrated into the broader society, members of the large Jewish community clearly interacted at all levels with their non-Jewish neighbors, shared in the larger culture, and responded to similar events and levels of vulnerability. Some issues were different, though the differences were often related to the urban as opposed to the rural experiences that Juspa narrated.

On the eve of Modernity, one of the most calamitous environmental disasters in central European history, the flooding of the Rhine River in 1784, along with the volcanic eruptions and deep cold that may have precipitated it, spawned a range of literary and artistic responses¹⁵. Numerous Jewish and Christian accounts survive, providing a unique opportunity to explore how Jews and Christians experienced, understood, and remembered the events of 1784. The diversity of genres of these accounts allows us to understand nuances in Jewish and Christian perceptions and also to consider daily life and Jewish and Christian relations at the end of the early modern period. Given the importance of the Rhine and the magnitude of the flooding, the high waters of 1784 naturally affected Germans living close to as well as more distant from the mighty river. For Jews affected, the flood of 1784 left an indelible mark on individual and communal consciousness and writing of the period.

Jewish writers tended to emphasize the importance of recording the flood for posterity so that people would recognize the power of God and the fact that the Jews were deserving of being saved. Like many Christian authors, Jewish writers frequently referred to the Providence of God and the need for and enactment of charity and prayer. The Jewish texts also addressed the theme of penance and the idea of God's punishment for sin, though the latter was generally less of a focus of attention. Rather, throughout the texts the authors affirmed positive Jewish actions – exertions to save sacred objects, efforts to carry out religious obligations and services in the face of extreme adversity,

1000 Jahre Juden in Worms, Worms 1984, pp. 92f. and pp. 132f. for historical lists and maps of houses in the Jewish quarter.

- 15 See Dean Phillip BELL, Navigating the Flood Waters. Perspectives on Jewish Life in Early Modern Germany, in: Leo Baeck Institute Yearbook 56 (2011), pp. 29–52.

and general internal cohesion in the face of the disaster. The Jewish communities quickly looked to restore or rebuild damaged or destroyed synagogues and they paid premium prices to rewrite communal memory books so that the souls of the deserving deceased would be properly recognized. In the very narrative structures of their accounts, Jewish writers referred to more general developments and, in some cases, apparently even borrowed from Christian accounts of the flood. Inevitably, however, they turned their attention to internal Jewish communal concerns, revealing engagement but not integration with the broader society in which they lived.

While environmental distress did not create civic harmony, it did allow opportunities for both Jews and Christians to look from their respective communities into a broader society in which real-world concerns encouraged a greater degree of engagement and in which the struggles and interactions of daily life we can no longer see have left faint traces of their complicated and interwoven nature. Jewish life could vary a great deal depending upon specific circumstances. On the eve of Modernity, Jewish communities were themselves diverse (and at times connected and supportive of each other) and, especially during periods of crisis, Jews might experience increasing tolerance and even a certain degree of civic harmony, which although it did not lead to full integration, signaled significant change and growing social and legal opportunities for Jews.

III. Conclusions

Scholars have often labeled the early modern period of Jewish history – replete with anti-Jewish stereotyping, legal discrimination, and ghettoization – as a period of marginalization and, by contrast, the modern period of Jewish history as one of emancipation and increasing integration, occupational opportunity, and legal rights and privileges. As we have seen, however, this simple dichotomy could be incomplete and at times misleading. Early modern Jewish communities were complex, despite their size, with internal hierarchies and dynamics. They could also be significantly impacted by external pressures and influences, often leading to acculturation and change, even when anchored in traditional structures, practices, and belief systems. Indeed, a number of changes that animated the early modern Jewish communities signaled some of the hallmark changes we have often associated with Modernity – including challenges to religious authority, crossing of communal boundaries, and reflections on both universal and particular elements in Jewish life.

Early modern Jewish communities may not have been pluralistic in the modern, or better postmodern, sense; however, they could be flexible when it came to Jewish law, somewhat tolerant, complex and nuanced despite generally

small population sizes, diverse in religious practice and customs, and at times comprised of people with hybrid identities. Many of the communal structures and institutions that we associate with Modernity emerged, even if not fully formed, in the early modern period.

Modernity imposed upon Jewish communities new contexts and concerns, ushering in further changes to religious authority, with rabbis even further integrated into the bureaucratic machinery of the community and increasingly in some places serving as secondary communal officials and functionaries. Although early modern Jews clearly struggled with the interaction of individual Jews with non-Jewish authorities, the developing political structures outside the Jewish community came increasingly to impact Jews and their communities as the process of confessionalization reached its conclusion and as Jews could more profoundly be seen as another religious denomination and as Jews, while still members of an autonomous religious community, came more securely under the scrutiny of secular authorities, who ruled in cases regarding internal conflicts, recorded these conflicts in their own records, and exacted punishments and fines that redounded to the city or state's coffers – placing Jews more thoroughly and more consistently within the machinery of the State. While it cannot really be seen as true integration, the developments and sensibilities of the 18th century sources we have reviewed do point to a shift in how Jews might situate themselves in relationship to their Christian neighbors and the softening boundaries of Jewish life and community that would increasingly characterize Jewish life in the 19th century. In the end, the case studies presented here provide a picture of Jewish life on the edge of Modernity that was highlighted by both continuity and change, internal and external concerns and contexts, and importantly a complexity that offers opportunities for reconsidering Jewish experiences in both early modern and modern periods.

Urszula Pe̋kala

Versöhnung ohne Übereinstimmung

Christliches Versöhnungskonzept im politischen Kontext
am Beispiel des deutsch-polnischen Verhältnisses

Versöhnung gewann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Politik und Gesellschaft als Strategie nachhaltiger Konfliktbewältigung an Wertschätzung. Die Geschichte Europas seit Ende des Zweiten Weltkriegs zeigt, dass Versöhnung im politisch-gesellschaftlichen Bereich möglich ist, und dass sie weitgehend durch das christliche Versöhnungskonzept inspiriert wurde (etwa im deutsch-französischen oder deutsch-polnischen Kontext). Diese Beobachtung würde nahelegen, dass sich Versöhnung seitdem zu einer Art Ordnungsmodell zur Überwindung der gewaltbelasteten Vergangenheit und zur Etablierung des dauerhaften Friedens entwickelt hat. Aus den Erfahrungen der Versöhnungsprozesse wird allerdings auch ersichtlich, dass Versöhnungsinitiativen auf offenen Widerstand stoßen können, und dass selbst ihre Befürworter sich in den Methoden zur Schlichtung strittiger Anliegen nicht immer einig sind. Lässt also das Ordnungsmodell »Versöhnung« auch Pluralität zu, setzt es sie vielleicht voraus oder bringt es sie sogar hervor? Mit dieser Frage setzt sich dieser Beitrag auseinander und beleuchtet sie am Beispiel der deutsch-polnischen Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg.

Versöhnung in politisch-gesellschaftlichen Kontexten, auch diejenige zwischen Deutschen und Polen, erscheint als ein Prozess, der an der Schnittstelle der religiösen und politischen Sphäre angesiedelt ist¹. Systematische Untersuchungen von Versöhnungsprozessen der vergangenen Jahrzehnte zeigen, dass sich ihre Akteure mit diversen Herausforderungen konfrontiert sahen, die auf unterschiedlichen Ebenen gelagert sind und jeweils eine Pluralität von Bedingungen oder Voraussetzungen innerhalb der Versöhnungsprozesse selbst erkennen lässt². In diesem Beitrag werden drei solcher

- 1 Urszula PE̋KALA, Deutsch-polnische Versöhnung an der Schnittstelle von Religion und Politik, in: Dies./Irene DINGEL (Hg.), Ringen um Versöhnung. Religion und Politik im Verhältnis zwischen Deutschland und Polen seit 1945, Göttingen 2018 (VIEG Beiheft 116), S. 9–48.
- 2 Für einen systematischen Überblick vgl. bspw.: Sándor FAZAKAS, Versöhnung als Modell der historischen Aufarbeitung, in: *theologie.geschichte* 7/2012, URL: <<http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/477/516>> (31.03.2021);

Konstellationen angesprochen. Erstens existiert Pluralität im Verständnis von Versöhnung zwischen dem Bereich der Theologie bzw. der Religion und der Politik. Zweitens, tauchen selbst innerhalb von Gruppen, die über ein gemeinsames Versöhnungskonzept verfügen, Kontroversen auf, wie dieses Konzept praktisch umgesetzt werden und zu welchen konkreten Ergebnissen die Versöhnung auf der Ebene von Politik und Gesellschaft führen sollte. Schließlich, drittens, findet Versöhnung selten sofort einen allgemeinen Zuspruch als Weg zur Konfliktbewältigung. Das Gelingen von Versöhnung ist darauf angewiesen, überzeugend vermittelt zu werden, so dass breite Teile der Gesellschaft dafür gewonnen werden können.

Diese Herausforderungen sollen im Folgenden anhand ausgewählter Beispiele aus der Geschichte der deutsch-polnischen Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg geschildert werden. Der Fokus wird dabei auf den Initiativen der Bischöfe liegen, die als Vertreter der katholischen Kirche entscheidend an diesem Prozess mitwirkten und aus ihrer religiösen Motivation heraus versuchten, Einfluss auf Gesellschaft und Politik zu nehmen.

I. Verständnis von Versöhnung

Wenn Prozesse und Akte von Versöhnung durch eine bestimmte religiöse Idee inspiriert werden, sich aber im gesellschaftlich-politischen Bereich niederschlagen, stellt sich die Frage, was man überhaupt unter Versöhnung zu verstehen hat. Das theologische und das politische Verständnis von Versöhnung sind nicht deckungsgleich³, was an Erwartungen, Zielen und Handlungen der Akteure im kirchlichen und politischen Bereich erkennbar ist. Für christlichen Glauben und Theologie hat Versöhnung eine zentrale Bedeutung. Das christlich-theologische Versöhnungsverständnis ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Aufdeckung der Wahrheit über die belastende Vergangenheit, Reue und Schuldbekentnis, Vergebungsbereitschaft und Vergebung. Dabei kommt es auf die Haltung des Einzelnen an, denn Versöhnung setzt eine freie Entscheidung des einzelnen Menschen voraus. Eine

Valérie ROSOUX, *Reconciliation as a Peace-Building Process. Scope and Limits*, in: Jacob BERCOVITCH (Hg.), *The SAGE Handbook of Conflict Resolution*, Los Angeles 2009, S. 543–563. Konkrete Beispiele von unterschiedlichen Versöhnungsprozessen weltweit liefern Sammelbände: Corine DEFRANCE / Ulrich PFEIL (Hg.), *Verständigung und Versöhnung nach dem »Zivilisationsbruch«? Deutschland in Europa nach 1945*, Bruxelles u. a. 2016; Urszula PĘKALA (Hg.), *Ringens um Versöhnung II. Versöhnungsprozesse zwischen Religion, Politik und Gesellschaft*, Göttingen 2019 (VIEG Beiheft 117).

3 Mehr zu diesem Sachverhalt in: PĘKALA, *Deutsch-polnische Versöhnung an der Schnittstelle von Religion und Politik*, S. 12–19.

solche Disposition wird im Christentum durch Dekalog und Evangelium als Orientierung für das Leben und durch die Gemeinschaft der Gläubigen als Lebensumfeld gerahmt. Ihnen kommt eine besondere Rolle zu.

Eine direkte Übertragung des theologischen Versöhnungskonzepts auf den politischen Kontext erweist sich allerdings aus vielen Gründen als nicht möglich, weil »Versöhnung« kein genuin politischer Begriff ist. Zu den konstitutiven Elementen politischer Prozesse zählen nämlich die Spannungsfelder von Macht, Rivalität, Durchsetzung eigener Interessen. Diese sind mit dem christlich-religiösen Konzept von Versöhnung nur schwer vereinbar, weil Versöhnung das Gegenteil voraussetzt – Kompromiss, Verzicht auf Dominanz und Konkurrenz. Im politischen Bereich scheint es schwieriger zu sein, vergleichbare und verbindliche Maßstäbe wie etwa innerhalb des Christentums zu finden, mit denen sich Versöhnung als Konfliktlösung begründen ließe. Vor diesem Hintergrund stellt sich hier die Frage, wie man Versöhnung legitimieren, die Nachhaltigkeit eines Versöhnungsprozesses garantieren und somit die politische Kultur dauerhaft verändern kann umso dringender.

Trotz der genannten Unterschiede im Versöhnungsverständnis lassen sich gewisse Elemente ausmachen, die auch im politischen Kontext als relevant für Versöhnung gelten können und zugleich gewisse Parallelen zum theologischen Verständnis aufweisen: Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Anerkennung von Leid bzw. Leiden der Opfer und deren Entschädigung, gegebenenfalls rechtliches Vorgehen gegen die Täter und Schaffen von Gerechtigkeit, Streben nach dauerhaftem Frieden. Auf dieser Grundlage wird deutlich, dass das theologische und das politische Verständnis von Versöhnung durchaus einen gemeinsamen Kern haben: Bei Versöhnung handelt es sich um Überwindung der konfliktbelasteten Vergangenheit, damit eine gemeinsame Zukunft der verfeindeten Parteien möglich wird und zwar so, dass die zerbrochene Gemeinschaft im nationalen oder internationalen Kontext (wieder-)hergestellt wird.

II. Praktische Anwendung des Versöhnungskonzepts

Wie funktionierte nun in der Praxis die Anwendung des christlichen Versöhnungskonzepts auf das politische Anliegen des deutsch-polnischen Verhältnisses nach dem Zweiten Weltkrieg? Im Allgemeinen war das theologische Verständnis von Versöhnung unter den Katholiken und ihren Bischöfen unstrittig; auch der Gedanke, dass man als Christ das Verhältnis zum Nachbarland nach christlichen Prinzipien und somit im Geiste der Versöhnung gestalten sollte, wurde nicht grundsätzlich abgelehnt. Für die Versöhnung zwischen den beiden Völkern lieferte die Heilige Schrift eine universale Grundlage, auf die auch Bischöfe verwiesen: Es sei der christliche Glaube,

der jegliche Unterschiede zwischen den Menschen überwinde und eine Einheit unter ihnen schaffe. Auf diesen Gedanken, der sich in den Paulinischen Briefen findet, beriefen sich die Bischöfe mit besonderer Betonung. So aktualisierte beispielsweise der Apostolische Administrator von Breslau, Bischof Bolesław Kominek, die Paulinischen Gedanken in einer Rede, mit der er 1957 eine Delegation der ehemaligen französischen Zwangsarbeiter begrüßte, die während des Krieges nach Niederschlesien deportiert worden waren:

Ich habe Angst vor großen Worten – aber während der Messe hatte ich die Idee, wie schön es wäre: ein Europa, eine Menschheit ohne Grenzen, die manchmal unüberwindbar sind, eine Menschheit, in der es nach dem Ausdruck des hl. Paulus »weder Griechen noch Juden«, sondern nur Christen geben würde... Ja: Franzosen auch, und Polen, aber vor allem Christen! Menschen, und erst dann Franzosen und Polen...⁴.

Auch der Bischof von Hildesheim, Josef Homeyer, forderte seine Zuhörer beim Deutschlandtreffen der Schlesier in Hannover fast 30 Jahre später unter Berufung auf Paulus dazu auf, die europäische und deutsche Einheit in Christus, der selbst der Friede unter den Menschen sei, wiederaufzubauen:

Durch sein [d. h. Christi] Sterben, sein Blut, seine Hingabe »für uns« schafft er eine neue Einheit, eine neue Gemeinschaft, eine neue Menschheit, in der es nicht mehr – wie der Galaterbrief sagt – »Juden und Christen, Sklaven und Freie...« – Fügen wir hinzu: Polen und Deutsche – gibt, sondern alle eins sind in Christus Jesus (Gal 3,28)⁵.

Solche allgemeinen Bekundungen des Versöhnungswillens und Aktualisierungen der christlichen Lehre für den jeweiligen politisch-historischen Kontext wurden im Laufe des jahrzehntelangen deutsch-polnischen Versöhnungsprozesses nicht prinzipiell in Frage gestellt, doch die Formen ihrer

4 Bolesław KOMINEK, *Mes très chers frères Français, Ośrodek »Pamięć i Przyszłość«, Archiwum kardynała Bolesława Kominka [Forschungszentrum »Erinnerung und Zukunft« in Breslau, Archiv von Kardinal Bolesław Kominek] (OPiP, ABK), Sign: Dokumentacja Ziem Zachodnich 1957–59, Bl. 512, 515–517 [Übers. aus dem Französischen – U. P.]. Die zwei folgenden Stellen aus den Briefen an die Galater und die Kolosser stellen hier die mögliche Vorlage für Komineks Worte dar: »Denn alle seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.« (Gal 3,26–28); »[Ihr] habt den neuen Menschen angezogen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. Da gibt es dann nicht mehr Griechen und Juden, Beschnittene und Unbeschnittene, Barbaren, Skythen, Sklaven, Freie, sondern Christus ist alles und in allen.« (Kol 3,10f.).*

5 Dr. Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim, Predigt im Gottesdienst beim Deutschlandtreffen der Schlesier am 16. Juni 1985 in Hannover, Bistumsarchiv Essen (BAE), Sign.: NL1 / 1392 Ansprachen und Predigten, S. 3.

praktischen Umsetzung schon – und zwar auch von Menschen, die sich ausdrücklich zum christlichen Glauben bekannten. Im Allgemeinen ging es um die folgenden eng miteinander verbundenen Fragen: Was ist der konkrete Anwendungsbereich von Versöhnung – also wo verläuft bei Versöhnung die Grenze zwischen Religion und Politik? Welche praktischen Folgen soll diese Versöhnung haben – also welche politischen Entscheidungen und Handlungen gehören zum Versöhnungsprozess?

Diese Problematik lässt sich am Beispiel der deutsch-polnischen Kontroversen um die Oder-Neiße-Grenze zeigen, die 1945 kraft der Entscheidung der alliierten Siegermächte festgelegt worden war. Die Etablierung neuer Grenzen hatte massenhafte erzwungene Migrationen zur Folge – sowohl von Deutschen, die in den nun an Polen angeschlossenen Territorien ansässig waren, als auch von Polen, die aus den polnischen Ostgebieten vertrieben wurden. Bis zum Grenzvertrag von 1990⁶ wurde die Grenze von der westdeutschen Politik immer wieder in Frage gestellt, innerhalb der deutschen Gesellschaft waren auch nach dem Vertrag Stimmen vernehmbar, die eine Grenzrevision forderten; in Polen bestanden hingegen bereits seit Kriegsende sowohl Politiker als auch Bürger auf der Festschreibung der Grenze.

Im Zusammenhang mit der Unterzeichnung des Warschauer Vertrags vom Dezember 1970⁷ kam es zwischen dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Julius Kardinal Döpfner und dem polnischen Primas Stefan Kardinal Wyszyński zu einer Kontroverse über den Umgang der Episkopate mit der Oder-Neiße-Grenze, die in umfangreichen Briefen ausgetragen wurde. Wyszyński erwartete, dass sich die Deutsche Bischofskonferenz befürwortend für die Anerkennung der Grenze ausspreche und damit den Versöhnungswillen der Deutschen gegenüber den Polen mit konkreten Taten zum Ausdruck bringe. Dies machte Wyszyński in seinem Brief an Döpfner vom November 1970 (d. h. in der Verhandlungsphase vor der Unterzeichnung des Vertrags) deutlich:

In dieser historischen Stunde erscheint zum ersten Mal, seit den furchtbaren Vorgängen vor fünfundzwanzig Jahren und der Entfremdung unserer Völker, die Möglichkeit einer Regelung der Lebensfragen des polnischen Volkes und Staates. Darf da die

- 6 Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Republik Polen über die Bestätigung der zwischen ihnen bestehenden Grenzen vom 14. November 1990, URL: <https://pl.wikisource.org/wiki/Traktat_mi%C4%99dzy_Rzecz%C4%85pospolitej_%C4%85_Polski%C4%85_a_Republik%C4%85_Federalnej_Niemiec_o_potwierdzeniu_istniej%C4%85cej_mi%C4%99dzy_nimi_granicy,_podpisany_w_Warszawie_dnia_14_listopada_1990_r.> (31.03.2021).
- 7 Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen über die Grundlagen der Normalisierung ihrer gegenseitigen Beziehungen vom 7. Dezember 1970, URL: <https://www.1000dokumente.de/pdf/dok_0246_war_de.pdf> (31.03.2021).

bischöfliche Führung in der Bundesrepublik beiseite stehen? In unserem Briefwechsel von 1965⁸ haben wir, im Geiste des Evangeliums und des Konzils, um gegenseitige Versöhnung gebeten. Heutzutage wird um die konkrete, politische Konsequenz [sic!] dieser Gesinnung zwischen unseren Völkern gerungen. Mir scheint es die Aufgabe der Kirche zu sein, die staatliche Leitung auf die Wichtigkeit der kommenden Entscheidung aufmerksam zu machen, so daß wir an diesem historischen Ereignis nicht vorbeilaufen oder zurückbleiben⁹.

Döpfner beteuerte zwar in seiner Antwort an Wyszyński den deutschen Versöhnungswillen, in der Grenzfrage blieb er aber weiterhin zurückhaltend – und zwar mit der Begründung, die Versöhnung nicht gefährden zu wollen. Dies erklärte Döpfner zum einen damit, dass die deutschen Heimatvertriebenen für einen solchen Schritt der Grenzankennung noch nicht bereit seien¹⁰. Zum anderen vertrat Döpfner die Position, dass der deutsche Episkopat den politischen Entscheidungen nicht vorgreifen sollte: »Ich habe Ihnen auch immer wieder gesagt, daß es nicht nur im Falle Polens, sondern auch sonst bewährter Brauch der Kirche war, mit endgültigen kirchlichen Lösungen zu warten, bis die politische Lösung vollzogen ist«¹¹. Damit beschränkte Döpfner die praktische Anwendung von Versöhnung auf den innerkirchlichen Bereich.

Im Allgemeinen waren Döpfner und Wyszyński beide aufrichtig um eine deutsch-polnische Versöhnung bemüht. Die hier angeführte Korrespondenz zeigt jedoch, dass sie sich trotzdem grundlegend in der Einschätzung unterschieden, welcher Umgang mit der Oder-Neiße-Grenze für die Versöhnung förderlich sei; im Hintergrund standen dabei unterschiedliche Auffassungen in der Frage, inwiefern Bischöfe als Kirchenvertreter gezielt Einfluss auf Politik nehmen dürften.

Ein zweites Beispiel für die Herausforderungen im Zusammenhang mit der praktischen Anwendung des christlichen Versöhnungskonzepts bezieht

- 8 Wyszyński meint hier den Versöhnungsbriefwechsel polnischer und deutscher Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wovon noch in diesem Beitrag weiter unten die Rede sein wird.
- 9 S. Wyszyński an J. Döpfner, 5. November 1970, abgedruckt in: Hansjakob STEHLE, Der Briefwechsel der Kardinäle Wyszyński und Döpfner im deutsch-polnischen Dialog von 1970–1971, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 3 (1983), S. 536–553, hier S. 546 [Hervorhebungen im Original].
- 10 J. Döpfner an S. Wyszyński, 15. Mai 1971, Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Sekretariat Prymasa Polski [Archiv der Erzdiözese Warschau, Sekretariat des Primas von Polen] (AAW, SPP), Sign.: II.3.24. 43–46; abgedruckt in: STEHLE, Der Briefwechsel der Kardinäle, S. 551–553.
- 11 J. Döpfner an S. Wyszyński, 14. Dezember 1970, Archiv des Erzbistums München und Freising (EAM), Sign.: Julius Kardinal Döpfner 43/1970 (Briefwechsel mit Bischof Rubin und den polnischen Bischöfen), abgedruckt in: STEHLE, Der Briefwechsel der Kardinäle, S. 550.

sich auf Vergebung und Wiedergutmachung. Das eigentliche Problem lag nicht darin, dass beides Bestandteile von Versöhnung sind, sondern darin, inwiefern sich auf Versöhnung zielende Vergebung und Wiedergutmachung im politischen Bereich tatsächlich umsetzen und mit bestimmten nationalen Interessen vereinbaren ließen. Diese Schwierigkeit spricht deutlich aus einem Brief aus dem Jahr 1965 eines Vertriebenen an den Essener Bischof Franz Hengsbach:

Die von den Polen geraubte Heimat gehört uns ganz allein. Wir verzeihen, aber wir vergessen nicht, und wir fordern die Wiedergutmachung. [...] Die katholische Kirche lehrt, daß, wer geraubt hat, keine Verzeihung vor Gott erhält, sofern er nicht das Unrecht gutmacht oder gutmachen will. Die Polen aber einschließlich der dortigen Geistlichkeit verharren auch weiterhin in dem Gedanken, das uns angetane Unrecht zu verewigen¹².

Dieses sich hier ausdrückende Denken war für das Vertriebenenmilieu nicht unüblich, was im Folgenden noch an einem weiteren Beispiel deutlich wird. Der Adressat wurde übrigens nicht zufällig gewählt: Hengsbach galt als großer Freund Polens; die Arbeit unter den seit Generationen im Ruhrgebiet lebenden Polen gehörte zu seinen Seelsorgefeldern, noch im Priesterseminar erlernte er dafür die polnische Sprache.

Der zitierte Brief des Vertriebenen weist auf ein unlösbares Problem hin: Die polnische Seite betrachtete den Anschluss der deutschen Gebiete an das polnische Staatsterritorium als Teil der Wiedergutmachung für die Verluste und Zerstörungen infolge des NS-deutschen Angriffskrieges und der darauf folgenden Besatzung Polens; die deutschen Vertriebenen forderten hingegen einen polnischen Verzicht auf diese Gebiete – als Wiedergutmachung für die Gewalt und Verbrechen, die ihnen im Zusammenhang der Vertreibung widerfahren waren.

III. Legitimierung von Versöhnung

Die beiden hier angeführten Beispiele für die auseinandergehenden Erwartungen bezüglich der praktischen Umsetzung von Versöhnung unter bestimmten politischen Umständen deuten auf die dritte Herausforderung hin: die überzeugende Vermittlung der Versöhnungsidee und die Legitimierung der Versöhnungsinitiativen. Die zu versöhnenden Gruppen stimmen in ihrem Umgang mit Versöhnung meist nicht überein; sie halten die Versöhnung mit

12 A.K. an F. Hengsbach, 7. Dezember 1965, BAE, Sign.: NL1/1292 Briefwechsel der Bischöfe von 1965 (Teil III).

der jeweils anderen Partei nicht notwendigerweise für selbstverständlich, daher kann es zu Widerstand gegen Versöhnung kommen – auch von Seiten gläubiger Christen. Mit dieser Herausforderung sahen sich auch Akteure der deutsch-polnischen Versöhnung konfrontiert, die daher ihre Handlungen zu begründen und zu rechtfertigen suchten.

Ein erstes Beispiel hierzu kommt aus Polen. Während der letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spätherbst 1965 richtete der polnische Episkopat an den deutschen Episkopat eine Versöhnungsbotschaft, in deren Abschlussteil der berühmte Satz stand: »Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung«¹³. Eine positive Antwort der deutschen Bischöfe kam einige Wochen später¹⁴. Heute gilt dieser Briefwechsel der Bischöfe als Meilenstein der deutsch-polnischen Versöhnung, doch zeitgenössisch wurde er durchaus kontrovers aufgenommen. In Polen entfachte die kommunistische Regierung eine monatelange antikirchliche Kampagne, in der den Bischöfen Verrat polnischer Nationalinteressen und unberechtigte Einmischung in die Außenpolitik vorgeworfen wurden.

Allerdings tat sich nicht nur die Regierung mit dieser Botschaft schwer, sondern auch viele Katholiken. Zwanzig Jahre nach Kriegsende war die Erinnerung an die deutschen Verbrechen auf polnischem Boden noch sehr lebendig; deswegen waren viele Menschen nicht imstande diesem Vergebungsangebot an die Deutschen zu folgen. Die größten Reserven aber bestanden wegen der an die Deutschen gerichteten Bitte um Vergebung. In hunderten von Briefen wurde die Kritik an der polnischen Versöhnungsbotschaft an den Primas und weitere Bischöfe herangetragen; gleichwohl gab es ebenso zahlreiche Bekundungen der Solidarität mit dem Episkopat und Gratulationen zu seinem mutigen Schritt¹⁵.

In Reaktion auf die Kritik und Angriffe versuchten die Bischöfe mehrere Wochen lang, ihre Vergebungsformel zu verteidigen und zu begründen. Schließlich – um weitere Spannungen innerhalb der Kirche in Polen zu vermeiden und die Kirche vor weiteren Angriffen seitens der Regierung zu

13 Botschaft der polnischen Bischöfe an die deutschen Bischöfe vom 18. November 1965, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumentation der Predigten und Ansprachen bei der Begegnung des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński und einer Delegation der Polnischen Bischofskonferenz mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland im September 1978, Bonn 1978, S. 76–87.

14 Antwortschreiben der deutschen Bischöfe an die polnischen Bischöfe vom 5. Dezember 1965, in: Ebd., S. 88–92.

15 Bspw. OPiP, ABK, Sign.: Orędzie 1965–66, Bl. 43, 56, 76, 84, 96, 99, 100; Archiwum Kurii Metropolitarnej Archiwum Kurii Metropolitarnej Krakowskiej, Archiwum Kardynała Karola Wojtyły [Archiv des Metropolenordinariats in Krakau, Archiv von Kardinal Karol Wojtyła] (AKMKr, AKKW), Sign.: F IX/61, 64, 68, 80, 152; AAW, Sign.: SPP/II.3.39.1–52, 55–115; AAW, SPP, Sign.: II.3.40.1–319; AAW, SPP, Sign.: II.3.41.1–430; AAW, SPP, Sign.: II.3.42.1–366.

schützen – relativierte der Episkopat die Formel in einem gemeinsamen Brief vom Februar 1966, indem der direkte Bezug auf den Krieg in eher abstrakt anmutende theoretische Erwägungen aufgelöst wurde:

Hat denn das polnische Volk einen Grund dafür, seine Nachbarn um Vergebung zu bitten? Sicherlich nicht! Wir sind überzeugt, dass wir als Volk dem deutschen Volk im Laufe der Jahrhunderte keinen politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Schaden zugefügt haben. Wir bekennen aber zugleich das christliche Prinzip, das neuerdings auch in manchen Werken der Literatur betont wird, nämlich dass es keine schuldlosen Menschen gebe (Albert Camus). Wir sind überzeugt, dass selbst wenn sich nur ein Pole als niederträchtiger Mensch erwiesen hätte, wenn nur einer im Laufe der Geschichte eine niederträchtige Tat begangen hätte, wäre das schon ein Grund zu sagen: »wir entschuldigen uns«, [das müssen wir auch sagen,] wenn wir ein Volk von edelmütigen und großzügigen Menschen, ein Volk der besseren Zukunft, sein wollen¹⁶.

Ein weiteres Beispiel für den Widerstand gegen Versöhnung zwischen Polen und Deutschland liefert der Nachlass des Mainzer Bischofs Hermann Kardinal Volk. Im Dezember 1980 wurde er von einem Mann angeschrieben, der als 13-jähriger Junge mit seiner Mutter und drei kleineren Geschwistern aus der Gegend von Breslau vertrieben wurde. Der Brief war eine Reaktion auf den Polenbesuch der Delegation der Deutschen Bischofskonferenz im September desselben Jahres. Über den Besuch wurde in westdeutschen Medien berichtet, die Predigten und Ansprachen, die auf diesem Treffen gehalten wurden, erschienen im Druck¹⁷. Kardinal Volk gehörte der Delegation an. Der Absender des Briefes nahm Anstoß daran, dass Volk in seiner Ansprache in Breslau die Polen als Brüder und Schwestern im Glauben begrüßt hatte:

Als ehemaliger Meßdiener einer Kirchengemeinde in der Nähe von Breslau hat diese Äußerung für mich besonderen Wert. Zumal ich meine eigenen Erfahrungen mit Ihren polnischen Brüdern und Schwestern habe, die Ihnen offensichtlich mehr am Herzen liegen als die vertriebenen Glaubensbrüder. [...] ich kann mich auch damit nicht einverstanden erklären, um Christi und des lieben Friedens willen nun einfach zur Tagesordnung überzugehen. Denn so viel weiß ich noch aus meiner Zeit als aktiver Katholik¹⁸: Absolution wird nur dem gewährt, der seine Sünden bereut und begange-

16 *Słowo Biskupów Polskich o listach do episkopatów na temat Millennium*, 10. Februar 1966, in: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, S. 433–438, hier S. 437 [Übers. aus dem Polnischen – U.P.].

17 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Begegnung der Deutschen Bischofskonferenz mit der Konferenz des Polnischen Episkopates in Polen im September 1980. Dokumentation der Predigten und Ansprachen*, Oktober 1980, Bonn 1980.

18 Der Mann war inzwischen aus der Kirche ausgetreten, was er in seinem Brief an Kardinal Volk auch erwähnte.

nes Unrecht wieder gut macht. Wie Sie wissen[,] ist weder das eine noch das andere von Ihren polnischen Glaubensbrüdern erfolgt und zu erwarten¹⁹.

Argumentationen dieser Art wiederholten sich in vielen anderen Zuschriften, die im Laufe der Jahrzehnte von Seiten der Vertriebenen bei verschiedenen deutschen Bischöfen eingingen. Meist reagierten die Bischöfe in solchen Fällen nicht oder beließen es bei der Versendung einer Eingangsbestätigung. Doch in diesem Fall antwortete Kardinal Volk mit einer umfangreichen Begründung der Notwendigkeit der Versöhnung mit Polen. Seine Ausführungen lassen zugleich seine Kritik an der Denkweise des Mannes erkennen:

Das Christliche müsste gerade die Möglichkeit bieten, einen neuen Ansatz zu schaffen. Das bedeutet nicht, zur Tagesordnung überzugehen, so, als wäre nichts gewesen. Der neue Ansatz bedeutet vielmehr, obwohl oder gerade weil etwas gewesen ist, was uns trennt und was wider einander spricht, gerade darum sollte ein neuer Ansatz gefunden werden. [...] Davon leben wir ja auch vor Gott. Wie soll die Welt zum Frieden kommen, wenn man nicht vergißt und wahrhaft vergibt? So etwas scheint doch möglich zu sein, denn im Verhältnis von Deutschland und Frankreich, Deutschland und Amerika ist doch offenbar ein Wandel der Beziehungen eingetreten, und das will sehr viel bedeuten. Das Aufrechnen hilft da nicht weiter, sondern der Sprung nach vorne. Dies sind allerdings andere Denkkategorien, als Sie in Ihrem Schreiben anklingen lassen. Darum müssten Sie nach meiner Meinung die Kategorien Ihres Denkens ergänzen, sonst bleiben Sie in den Netzen der gegenseitigen Aufrechnung hängen und kommen dabei selbst nicht weiter²⁰.

Leider geben die Quellen keine Auskunft darüber, wie diese Antwort Volks von dem Mann aufgenommen wurde.

IV. Schlussbetrachtung

Die in diesem Beitrag skizzierten drei Herausforderungen von Versöhnung zeugen davon, dass Versöhnung einen dynamischen, kontextgebundenen Aushandlungsprozess darstellt²¹: In allen Zusammenhängen ist es notwendig, sich über den Versöhnungsbegriff zu verständigen, den Anwendungsbereich und konkrete Ergebnisse von Versöhnung zu bestimmen und Skeptiker

19 B. K. an H. Volk, 26. Dezember 1980, Dom- und Diözesanarchiv Mainz (DDAMZ), Sign.: Best. 45,4 NL Volk Nr. 296, Ausländerseelsorge Polen 1978–83.

20 H. Volk an B. K., 9. Januar 1981, DDAMZ, Sign.: Best. 45,4 NL Volk Nr. 296.

21 PEKALA, Deutsch-polnische Versöhnung an der Schnittstelle von Religion und Politik, S. 42.

von der Notwendigkeit der Versöhnung zu überzeugen. Dadurch erscheint Versöhnung als ein nie abgeschlossener Prozess, vielmehr als eine ständige Bemühung, als ein Entschluss, der stets einer Aktualisierung und inhaltlichen Begründung bedarf.

Dank des Rückbezugs aller betroffenen Parteien auf das gemeinsame christliche Versöhnungskonzept fungierte Versöhnung in den angeführten Fallbeispielen als eine Art Ordnungsmodell für die Gestaltung des konfliktbelasteten Verhältnisses zwischen Deutschen und Polen. Die beschriebenen Herausforderungen ergaben sich nicht daraus, dass die Versöhnung im deutsch-polnischen Kontext von den Beteiligten vollkommen unterschiedlich verstanden oder gar für unmöglich gehalten wurde. Das eigentliche Problem bestand vielmehr in der Anwendung dieses Konzepts auf die konkreten politischen und gesellschaftlichen Umstände – auch wenn sich die Beteiligten innerhalb desselben weltanschaulichen Horizonts bewegten und in der Basisidee miteinander übereinstimmten. Die Schwierigkeiten mit der Übertragung eines theologischen Modells in einen politischen Kontext zeigen, dass Versöhnung immer eine gewisse Spannung im Verhältnis zwischen den involvierten Parteien hinterlässt – dass also jedem Versöhnungsprozess auch Bereiche von Unversöhntem oder Unversöhnbarem inhärent sind.

Wie stellt sich nun das Verhältnis des auf Einheit bzw. Übereinstimmung zielenden Ordnungsmodells »Versöhnung« zu dem Konzept von zugleich existierender Pluralität dar? Dieses Verhältnis lässt sich in drei Schlussfolgerungen zusammenfassen. Erstens kann Versöhnung als ein Modell für den produktiven Umgang mit einer besonderen Form der Pluralität – nämlich mit der sich aus unterschiedlichen Quellen speisenden Feindschaft, mit fundamentalen Gegensätzen von Zielen, Interessen und Geschichtsnarrativen – gelten. Ohne diese Pluralität der Ausgangssituation wäre Versöhnung gar nicht nötig. Zweitens öffnet sich innerhalb des Versöhnungsprozesses selbst ein Raum für Pluralität, denn dort ringen unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich des Verständnisses und der Umsetzung von Versöhnung in einem bestimmten Kontext miteinander. Schließlich bleibt, drittens, eine Form von Pluralität selbst dort erhalten, wo ein Versöhnungsprozess als fortgeschritten oder sogar vollendet erscheint: Der im Laufe des Versöhnungsprozesses hergestellte friedliche *modus vivendi* der einst verfeindeten Parteien setzt nämlich keineswegs voraus, dass nun alle Haltungen und Ansichten bezüglich der strittigen Anliegen miteinander abgeglichen und vereinheitlicht wurden. Vor diesem Hintergrund ist offensichtlich, dass Erfolg und Nachhaltigkeit von Versöhnungsprozessen nicht primär davon abhängen, ob die betroffenen Parteien eine umfassende Übereinstimmung im Umgang mit den Belastungen der Vergangenheit finden, sondern davon, ob sie bereit sind, die unüberbrückbaren Spannungen und Unterschiede offen zu legen und sie zu akzeptieren.

V. Anhang:
Verzeichnis der Abkürzungen

AAW, SPP	Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Sekretariat Prymasa Polski [Archiv der Erzdiözese Warschau, Sekretariat des Primas von Polen]
AKMKr, AKKW	Archiwum Kurii Metropolitarnej Krakowskiej, Archiwum Kardynała Karola Wojtyły [Archiv des Metropolenordinariats in Krakau, Archiv von Kardinal Karol Wojtyła]
BAE	Bistumsarchiv Essen
DDAMZ	Dom- und Diözesanarchiv Mainz
EAM	Archiv des Erzbistums München und Freising
OPIp, ABK	Ośrodek »Pamięć i Przyszłość«, Archiwum kardynała Bolesława Kominka [Forschungszentrum »Erinnerung und Zukunft« in Breslau, Archiv von Kardinal Bolesław Kominek]

Friederike Nüssel

Ökumene im Kontext von Ordnungsstreben und Pluralisierung

I. Einführende Überlegungen

Die moderne Ökumenische Bewegung, die von der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 ihren Ausgang nahm, widmet sich zwar auf vielfältige und institutionell geordnete Weise dem Umgang mit religiöser Vielfalt. Gleichwohl spielen die Begriffe »Ordnungsstreben« und »Pluralisierung«, anhand derer historische Verfahren im Umgang mit Pluralität und Pluralisierung identifiziert werden sollen, in den Beschreibungen der ökumenischen Bemühungen nur eine marginale Rolle. Das muss vorab gesagt werden, bevor in diesem Beitrag mit der *Charta Oecumenica* ein wichtiger ökumenischer Ansatz der Kirchen in Europa vorgestellt werden soll. Das ökumenische Ziel der sichtbaren Einheit, welches der Weltrat der Kirchen in seine Basisformel aufgenommen hat, kann allerdings durchaus mit einem Streben nach Ordnung in Verbindung gebracht werden¹. Theologisch hat der Ordnungsgedanke seinen Ort zum einen in der Schöpfungslehre, in der das schöpferische Handeln Gottes im Anschluss an die biblischen Aussagen als ein Ordnendes und darin bewahrendes und lenkendes Handeln ausgelegt wird. Zum anderen spielt der Ordnungsgedanke in der Ekklesiologie eine wichtige Rolle, insofern die Kirche als Leib Christi zur Einheit bestimmt ist (vgl. Eph 4,3–6) und die Uneinigkeit zwischen den Kirchen nicht der Ordnung Gottes entspricht. Zwischen den Kirchen, die dem Weltrat der Kirchen angehören, konnte Einigkeit erzielt werden, dass die angestrebte sichtbare Einheit die Einheit im Glauben, in der Verkündigung und in den Sakramenten impliziert. Welche Rolle die Ordnung der Kirche und insbesondere die Ordnung der Ämter spielt, ist hingegen eine bis heute offene Frage. Dies macht die Studie der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*

1 Vgl. dazu Friederike NÜSSEL/Dorothea SATTLER, Einführung in die Ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, S. 22; Jutta KOSLOWSKI, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Münster 2008, S. 41–112; Bernd OBERDORFER/Oliver SCHUEGRAF (Hg.), Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive, Leipzig 2017.

von 2013 deutlich². Selbst wenn der Ordnungsgedanke in den ökumenischen Texten kaum als begründendes Motiv für das Einheitsstreben benannt wird, wird man doch sagen können, dass das Streben nach Einheit ein Streben nach Ordnung und nach Überwindung von Antagonismen ist.

Was den zweiten Begriff der »Pluralisierung« betrifft, so wird dieser in ökumenischen Diskursen zur Beschreibung der wachsenden Vielzahl der christlichen Kirchen und Konfessionen herangezogen. Unter Pluralisierung verstehen viele Kirchen dabei vor allem eine Problemkonstellation und Herausforderung, die dem Ziel der sichtbaren Einheit entgegensteht. Dies gilt insbesondere für die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen. Demgegenüber beschreibt die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa in ihrer Studie *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*³ die pluralistische Gesellschaft und die Vielfalt der Religionen offensiv als den gegenwärtigen Kontext kirchlichen Lebens und Handelns und sucht einen konstruktiven Umgang mit religiöser Pluralität und Pluralisierung.

II. Institutionelle Formierung als Voraussetzung für den Umgang mit Vielfalt

Der konstruktive Umgang mit religiösen Differenzen und religiöser Vielfalt erfordert institutionelle Formierung und damit bestimmte Ordnungsstrukturen. Diese Einsicht bestimmt die Entstehungsgeschichte der globalen Ökumenischen Bewegung, die darin an die globalen Missionsbewegungen im 19. Jahrhundert und an die Entstehung der ersten konfessionellen Weltbünde und Allianzen anschließt. Die Missionsbewegungen und die frühe Ökumenische Bewegung verfolgten dabei das Ziel der Evangelisierung der Menschheit. Auch wenn dieses Ziel unter postkolonialen Bedingungen problematisch erscheint, so lässt sich die globale Organisation und institutionelle Formierung der Ökumenischen Bewegung nur von diesem Ziel her verstehen. Der von der Missionsbewegung ausgehende spezifisch ökumenische Impuls erwuchs dabei aus den vielfältigen missionarischen Erfahrungen,

2 Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Hg.), *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*. Studie Nr. 214 (2013), URL: <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Die_Kirche_korrigiert.pdf> (27.08.2021).

3 Michael BÜNKER/Martin FRIEDRICH (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Wien-Lainz, 9. Mai 1994), Leipzig ⁴2012. Zum Phänomen der religiösen Pluralisierung vgl. u. a. Peter L. BERGER, *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston / Berlin 2014.

denen zufolge mit der Verkündigung des Evangeliums auch die konfessionellen Abgrenzungen und Auseinandersetzungen in die Missionsgebiete getragen wurden. Neben der Missionsbewegung entstanden als weitere Pfeiler der ökumenischen Bewegung die Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order), die sich jeweils global in Gestalt von Weltversammlungen formierten. Als 1948 der Weltrat der Kirchen (WCC) in Amsterdam gegründet wurde, traten die Bewegung für Praktisches Christentum und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung dem Weltrat bei, 1961 folgte auch die Missionsbewegung.

Die globale Einrichtung des Weltrats wurde zum Vorbild und Muster für die Formierung analoger regionaler ökumenischer Einrichtungen. In Europa war dies die Konferenz europäischer Kirchen (KEK), die 1959 mit Sitz in Genf gegründet wurde. Ihr gehören orthodoxe, anglikanische, altkatholische, lutherische, reformierte, unierte, methodistische und baptistische Kirchen in Europa an. Die römisch-katholische Kirche ist weder im WCC noch in der KEK Mitglied, kooperiert aber durch den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen mit der KEK. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae, CCEE) wiederum wurde als europäisches Organ zur Verständigung der nationalen Bischofskonferenzen 1971 in Rom gegründet und hat seinen Sitz in St. Gallen. Neben diesen beiden europäischen Organen, die der kirchlichen Zusammenarbeit auf europäischer Ebene dienen, ist als dritte die bereits kurz erwähnte Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, mit Sitz in Wien und Vertretung in Brüssel) zu nennen, in der sich auf Basis der Leuenberger Konkordie von 1973 lutherische, reformierte, unierte, vorreformatorische und in jüngerer Zeit auch methodistische Kirchen in Europa verbunden haben und Kirchengemeinschaft in Gestalt von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft pflegen.

Für die multilaterale Ökumene in Europa ist die KEK bis heute ein wichtiges Organ. Ihre Entstehung hängt eng mit der Spaltung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen. In den fünfziger Jahren erkannten eine Reihe von kirchenleitenden Persönlichkeiten aus verschiedenen Kirchen in Europa die Notwendigkeit, für einen Austausch der Kirchen in den westlichen und östlichen Teilen Europas zu sorgen und sie dazu zu bewegen, für Verständigung und Frieden einzutreten. Die Gründung der KEK erfolgte zwei Jahre vor dem Bau der Berliner Mauer. Über dreißig Jahre hinweg war es eine der wesentlichen Funktionen der KEK, den Kirchen Kontakte über den Eisernen Vorhang hinweg zu ermöglichen. Als nach der politischen Wende 1990 diese Aufgabe wegfiel, musste die KEK ihre ökumenische Arbeit neu ausrichten. Dabei wurde die Zusammenarbeit mit der CCEE wichtig. KEK und CCEE organisierten gemeinsam Europäische Ökumenische Versammlungen

in Basel 1989 und Graz 1997⁴, auf denen sie sich dem Konziliaren Prozess⁵ anschlossen, der auf der Weltversammlung des WCC 1983 in Vancouver angestoßen worden war und der auf die gegenseitige Verpflichtung zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im christlichen Verbund gegen Rassismus, Sexismus, Militarismus, Unterdrückung der Kasten und Klassenherrschaft zielte.

III. Das multilaterale Projekt der *Charta Oecumenica*

In den 1990er Jahren erkannten die KEK und die CCEE ein zentrales Aufgabenfeld in der Begleitung des Europäischen Einigungsprozesses, der mit der *Charta von Paris für ein neues Europa* 1990 und dem Maastrichter Vertrag über die Europäische Union von 1992 eine neue Stufe erreicht hatte. In einem vierjährigen Prozess haben die in der KEK versammelten Kirchen und die CCEE die *Charta Oecumenica*⁶ (CO) ausgearbeitet und am 22. Januar 2001 in Straßburg verabschiedet. Ausgangspunkt des ökumenischen Programms ist die gegebene Pluralität europäischer Kulturen, deren friedliches Zusammenleben für die europäischen Einigungsprozess konstitutiv ist. Im Vorspruch hält die CO fest:

Auf unserem europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, der heute mehr denn je durch eine plurale Kultur geprägt wird, wollen wir mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen⁷.

Diese Anerkennung kultureller Pluralität und das Ziel, für die Menschenwürde und die Versöhnung der Völker und Kulturen *als Kirchen* einzutreten, gründen in der Einsicht, dass die konfessionellen und religiösen Auseinandersetzungen auf europäischem Boden und deren Transferierung in andere Regionen der Welt viel Unfrieden, kriegerische Auseinandersetzungen und Leid hervorgerufen haben. Die Kirchen der KEK sehen ihre Aufgabe daher darin, dass sie »(i)m Geiste des Evangeliums gemeinsam die Geschichte

4 Vgl. Konferenz Europäischer Kirchen (Hg.), *Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Oekumenischen Versammlung 1989 in Basel, Basel/Zürich 1989.*

5 Vgl. Walter MÜLLER-RÖMHELD, *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1983.*

6 Viorel IONITA/Sarah NUMICO (Hg.), *Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa, Genf/St. Gallen 2003.* Im Folgenden wird der Text aus dieser Ausgabe mit dem Kürzel CO und Nr. sowie Seitenzahl zitiert.

7 Aus dem einleitenden Text der CO, S. 8.

der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist⁸. Sie gestehen ein, dass »(m)enschliche Schuld, Mangel an Liebe und häufiger Missbrauch von Glaube und Kirchen für politische Interessen [...] die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses schwer beschädigt«⁹ haben. Sie bekennen in der CO ihre »Mitverantwortung« an der Schuld für »das Versagen der Christen in Europa und über dessen Grenzen hinaus«¹⁰ und »bitten Gott und die Menschen um Vergebung«¹¹. Zwar wird nicht genauer gesagt, worin ihr Versagen besteht. Doch aus dem Kontext und anhand des dem Abschnitt vorangestellten Bibelzitates aus Mt 5,9: »Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden«, ist klar, dass es sich um das Versagen im Einsatz für den Frieden und dessen Bewahrung handelt. Die CO möchte dabei aber nicht nur friedliche Beziehungen der Kirchen untereinander befördern, sondern – wie es im Untertitel heißt – »Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa« geben. Die Zielvorstellung der sichtbaren Einheit wird zwar erwähnt, aber auch vorsichtig modifiziert, indem der Weg hin zur »sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa« avisiert wird. Denn mit der CO ist den Kirchen der KEK vor allem an einer Zusammenarbeit der Kirchen gelegen, die den europäischen Einigungsprozess unterstützt.

Die CO ist in ihren drei Teilen wohl durchdacht komponiert und bringt darin faktisch eine gewisse Ordnungsstruktur zum Tragen. Im ersten und kürzesten Teil wird zunächst die gemeinsame Berufung der Kirchen zur Einheit im Glauben festgehalten. Im zweiten Teil wird beschrieben, worin der Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa besteht. Elemente des Weges sind die gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, das Aufeinanderzugehen in ökumenischer Offenheit und der Überwindung von Vorurteilen, das gemeinsame Handeln, das Beten miteinander und schließlich die Fortsetzung der Dialoge. Im dritten Teil folgt schließlich die Entfaltung der gemeinsamen Verantwortung der Kirchen über ihre eigenen Grenzen hinaus für Europa. Die Gedankenbewegung in den drei Teilen der CO erfolgt somit in konzentrischen Kreisen, ausgehend von der gemeinsamen Berufung zum Kirchesein (Teil I) über die Gestaltung der zwischenkirchlichen Beziehungen (Teil II) hin zu der Zusammenarbeit der Kirchen in der Beziehung zur Welt und zu den anderen Religionen (Teil III). Als elementare Aufgaben werden in den Leitlinien benannt, Europa mitzugestalten, Völker und Kulturen zu versöhnen, die Schöpfung zu bewahren, die Gemeinschaft

⁸ CO, Nr. 3, S. 10.

⁹ Ebd.

¹⁰ CO, Nr. 7, S. 12.

¹¹ Ebd.

mit dem Judentum zu vertiefen, die Beziehungen zum Islam zu pflegen und für die Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen zu sorgen. Dabei ist in der Beschreibung der Ziele im Verhältnis zu den verschiedenen Religionen unschwer eine Stufung in der Intensität der Beziehungen nach Nähe und Ferne zu erkennen. Diese erinnert an die Beschreibung der Beziehungen der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in der *Erklärung Nostra Aetate über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*¹² des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo nach dem Schema von Ferne und Nähe in umgekehrter Reihenfolge zunächst die Religionen des Hinduismus und Buddhismus, sodann die muslimische Religion und schließlich die jüdische Religion thematisiert werden.

Auch die Komposition der Argumentation folgt einer Ordnung, die alle drei Teile bestimmt. Jeweils wird ein Bibelzitat als Ausgangsbasis vorangestellt, welches den Auftrag und damit die theologische Begründung für die dann genauer entfaltenen Aufgaben liefert. In den auf die drei Teile verteilten zwölf Leitlinien folgt eine Erklärung der Situation und der Aufgabe, die die Kirchen gemäß der biblischen Berufung und Weisung für sich erkennen. Zum Abschluss jeder Leitlinie werden meist mehrere Selbstverpflichtungen formuliert. Diese benennen und konkretisieren Handlungsweisen, mit denen die Kirchen zum Zusammenwachsen untereinander beitragen und den Zusammenhalt in Europa befördern wollen. Die Selbstverpflichtungen richten sich dabei dezidiert an die Kirchen und nicht an die einzelnen Christen der Mitgliedskirchen. Denn für die römisch-katholische Kirche und für manche Kirchen in der KEK werden die moralischen Pflichten der Kirchenmitglieder durch die Kirchen bestimmt, denen die jeweiligen Christen und Christinnen angehören¹³. Wie der Kirchenrechtler Dietmar Konrad erklärt,

12 Vgl. Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, URL: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html> (21.08.2021).

13 So regelt z. B. das römisch-katholische Kirchenrecht die Rechtspflichten für die Mitglieder der römisch-katholischen Kirchen. Zur Rechtspflicht katholischer Christen gehört es demnach, »all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt« (Codex Iuris Canonici, Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz, deutsche Übersetzung von Winfried Aymans u. a. (1984), Kevelaer⁵2001. Hier: Canon 750 § 1, S. 345). Damit verbunden sei auch »(f)est anzunehmen und zu bewahren [...], was bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre vom Lehramt der Kirche endgültig vorgelegt wird, nämlich was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich ist« (Canon 750 § 2, S. 345). Nach evangelischem Verständnis können die kirchenleitenden Organe hingegen keine moralischen Pflichten der Gläubigen

bedeuten die Selbstverpflichtungen der Kirchen in der *CO*, dass diese sich verpflichten, »durch ihren Verkündigungsdienst darauf hinzuwirken, dass die einzelnen Gläubigen sich entsprechend diesen verhalten«¹⁴. Zugleich markieren die Selbstverpflichtungen, wobei die Kirchen sich wechselseitig behaften und worauf sie sich ansprechen können¹⁵. Eine andere Möglichkeit der Bindung an die *CO* als die der Selbstverpflichtung gab es für die beteiligten Kirchen dabei nicht, weil weder die KEK für ihre Mitgliedskirchen noch der CCEE kirchenrechtliche Bindekraft besitzt. Die ökumenische Wirksamkeit der *CO* hing und hängt daher entscheidend davon ab, dass die regionalen Kirchen sich die *CO* zu eigen machen. So hat in Deutschland Kardinal Lehmann in seiner Funktion als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz dafür gesorgt, dass die *CO* durch die deutschen Bischöfe auf dem ersten ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 offiziell angenommen wurde, während in der EKD den einzelnen Landeskirchen die Annahme der *CO* oblag. Auf Basis solcher Annahme konnten auf örtlicher Ebene offiziell ökumenische Gemeindeparterschaften auf der Grundlage der Leitlinien der *CO* geschlossen werden. An diesem komplexen Weg der Ratifizierung der *CO* kann man zum einen sehen, wie kirchenrechtlich komplex die Trennung der Kirchen in unterschiedliche Kirchentümer ist. Zum anderen dokumentiert gerade der komplexe Rezeptionsprozess der *CO* den entschiedenen Willen und das Engagement der ökumenischen Akteure auf multilateraler Ebene.

IV. Die Basis des Zusammenwachsens in Europa

Neben den Überlegungen, wie die *CO* verpflichtend werden kann, war in der Entwicklung der *CO* vor allem die Frage zu klären, wie die Kirchen das Zusammenwachsen trotz bzw. angesichts ihrer Diversität befördern können. Die Grundlage für den Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa bildet das gemeinsame Bekenntnis zur Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche. Das Zitat aus Eph 4,3–6 mit dem Aufruf zur Bewahrung der Einheit des Geistes verweist zugleich auf den Grund: »ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist«. Wie in der Erläuterung ausgeführt wird, ist der Glaube an den dreieinigen Gott der Grund dafür, dass sich die Kirchen mit den Unterschieden und Trennungen in Bezug auf das Verständnis des Evangeliums, der Kirche, der Sakramente und der Ämter nicht abfinden

festlegen, vgl. dazu Dietmar KONRAD, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, Tübingen 2010, S. 438f.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 439.

¹⁵ Ebd.

dürfen, sondern »alles uns Mögliche tun [müssen], die noch bestehenden kirchentrennenden Probleme und Hindernisse zu überwinden«¹⁶. Der gemeinsame Glaube an den dreieinigen Gott und die Bestimmung der Kirche zur Einheit ist mithin die Grundlage für den ökumenischen Weg in Richtung auf sichtbare Gemeinschaft, der im zweiten Teil beschrieben wird. Im Zentrum steht hier die Selbstverpflichtung, »auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder grössere Zweckmässigkeit dem entgegenstehen«¹⁷. Das gemeinsame Handeln setzt dabei voraus, dass die Kirchen offen aufeinander zugehen und ihre Geschichte »aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist«¹⁸. Ein wichtiges Thema der Kirchen in Europa ist dabei die Aufarbeitung des Verhältnisses von Mehrheits- und Minderheitskirchen und die Anerkennung der Rechte von Minderheiten, die in die Selbstverpflichtungen aufgenommen ist. Die Selbstverpflichtung lautet

anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden¹⁹.

Auch verpflichten sich die Kirchen wechselseitig dazu, über ihre »Initiativen zur Evangelisierung [...] zu sprechen, darüber Vereinbarungen zu treffen und so schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden«²⁰. Mit dem Problem des Proselytismus und der Beschneidung der Rechte von Minderheitskirchen sind die wichtigsten Probleme adressiert, die Unfrieden unter den Kirchen generieren.

Den Beitrag zur Gestaltung eines friedlichen Europa und zur »Einigung des europäischen Kontinents«²¹ beschreiben die Kirchen im dritten Teil in der siebten Leitlinie. Korrespondierend zur Präambel des europäischen Vertrags von Lissabon formulieren die Kirchen hier Werte und die These, ohne gemeinsame Werte sei »die Einheit dauerhaft nicht zu erreichen«²². Die Thematisierung der Werte als einende Grundlage versteht sich für die Kirchen

16 CO, Nr. 1, S. 9.

17 CO, Nr. 4, S. 11.

18 CO, Nr. 3, S. 10.

19 CO, Nr. 2, S. 10.

20 Ebd.

21 CO, Nr. 7, S. 13.

22 Ebd. Vgl. zur Werteorientierung der CO Friederike NÜSSEL, Ökumene der Werte. Der ökumenische und kirchenrechtliche Beitrag der Kirchen zum Zusammenwachsen

dabei nicht von selbst. Denn wenngleich der Wertebegriff inhaltlich in der abendländisch-christlichen Denktradition verankert ist²³, wurde er in der Philosophie des 19. Jahrhunderts im Rückgriff auf das semantische Potential des ökonomischen Wertebegriffs geprägt mit dem Ziel, eine gemeinsame ethische und moralische Orientierung losgelöst von Religion zu fundieren²⁴. Der Wertebegriff wurde in der theologischen Diskussion im 19. Jahrhundert zwar rezipiert, spielte aber in den ökumenischen Diskursen der Kirchen lange keine zentrale Rolle. Von Seiten evangelischer Theologen wurde er in Deutschland im Kontext der Debatten um den Schwangerschaftsabbruch sogar scharf kritisiert²⁵. Demgegenüber greift die CO die Rede von den Werten gezielt auf und macht sich das Potential der »Werte« zu eigen, jenseits religiöser und weltanschaulicher Unterschiede eine gemeinsame Handlungsorientierung zu geben.

Der entsprechende Passus der CO konzentriert sich auf die Frage, was notwendig ist für die Gestaltung eines humanen und sozialen Europa und ist sorgfältig komponiert. Als erste elementare Grundbedingung werden die Menschenrechte genannt. Sodann nennt die CO sechs Grundwerte, die sich teilweise überschneiden mit denen, die später auch in der Präambel des EU-Vertrages von Lissabon genannt werden²⁶. Die CO bestimmt als Grundwerte

Europas, in: Michael MEYER-BLANCK (Hg.), *Christentum und Europa*. XVI. Europäischer Kongress für Theologie (10.–13. September 2017 in Wien), Leipzig 2019, S. 509–530.

- 23 Vgl. dazu Christof BREITSAMETER, *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn u. a. 2009, siehe hier insbesondere die beiden ideengeschichtlichen Betrachtungen in Teil 2 und Teil 4.
- 24 Siehe zur Entwicklung der Wertphilosophie Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland. 1831–1933*, Frankfurt/Main 1983. Vgl. neuerdings auch Andreas Urs SOMMER, *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*, Stuttgart 2016. Sommer beschreibt den Wertebegriff als »Nachkömmling« des moralisch Guten« (ebd., S. 39), der entwickelt worden sei, um auf das Wegbrechen der »weltanschaulichen und religiösen Rahmenbedingungen des in Alteuropa Gebotenen und Verbottenen« (ebd., S. 40) zu reagieren. »Auf den lieben Gott konnte sich der Bürger nicht mehr verlassen. So bedurfte er wie die Philosophen einer neuen Selbstverständlichkeit – und merkte, dass doch alles, woran ihm lag, ›Werte‹ waren. Warum sollte das in der Moral anders sein als zu Hause, in Geschäft und Gesellschaft?« (ebd., S. 41). Die Geschichte zeige dabei, »dass moralische Werte so formbar sind wie Wachs« (ebd., S. 68), und dokumentiere darin, dass die Werte »etwas (vielleicht irreduzibel) Historisches sind« (ebd., S. 31).
- 25 Vgl. Carl SCHMITT u. a., *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979. Siehe hier bes. den Beitrag von Eberhard JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«*, in: Ebd., S. 45–75. Zur philosophischen Kritik an einer Wertontologie vgl. die in Fußnote 24 genannten Arbeiten von Herbert Schnädelbach und Andreas Urs Sommer.
- 26 Vgl. Vertrag von Lissabon, Amtsblatt der EU, C 306, 50 (2007), Präambel Art. 2, Ergänzung 1a): »Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten

die Werte »des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität«²⁷. Auch wenn die Auswahl und Reihenfolge der hier genannten Grundwerte nicht erklärt wird, suggeriert doch die sprachliche Präsentation eine bewusste, nicht reduzierbare und auch nicht einfach umkehrbare Zusammenstellung. Fragt man nach dem Motiv der Auswahl und Zusammenstellung, so kann man mit Blick auf die historische Entwicklung drei Wertepaare vermuten. Während Friede und Gerechtigkeit in der Bibel als Grundbestimmungen für das Verhältnis von Gott und Mensch und Menschen untereinander verstanden werden und entsprechend auch in der Ökumenischen Bewegung zentrale Bedeutung gewonnen haben, haben sich Freiheit und Toleranz im Durchgang durch die europäischen Religionskonflikte als Werte etabliert. Partizipation und Solidarität sind jüngere Begriffe, die unter anderem in den Debatten um gesellschaftlichen Zusammenhalt ins Zentrum gerückt sind. Im Vergleich zu den Werten, die in der Präambel zum Vertrag von Lissabon genannt werden, fällt auf, dass die CO politische Werte wie Rechtsstaatlichkeit und Demokratie nicht nennt, wenngleich sie an späterer Stelle in der Leitlinie zur Versöhnung der Völker und Kulturen erklärt, »den Prozess der Demokratisierung in Europa«²⁸ fördern zu wollen. In diesem Sinne wird die Selbstverpflichtung artikuliert, »die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen«²⁹, sich über die Inhalte und Ziele der »sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen *möglichst gemeinsam* zu vertreten«³⁰.

Die Kirchen stellen mit der CO ihre ökumenischen Beziehungen zum einen ausdrücklich in den Dienst des europäischen Projekts. Zum anderen eröffnen sie aber auch die Debatte über die Frage, welches die Grundwerte für ein humanes und soziales Europa sind. Und sie bringen zur Geltung, dass für die Realisierung der Grundwerte das christliche Ethos förderlich ist. Denn direkt im Anschluss an die Bestimmung der Grundwerte nennen die Kirchen als weitere Bedingungen für ein humanes und soziales Europa »die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit«³¹.

angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.«

27 CO, Nr. 7, S. 13.

28 CO, Nr. 8, S. 1.

29 CO, Nr. 7, S. 13, zweiter Spiegelstrich.

30 Ebd., erster Spiegelstrich, Hervorhebung FN.

31 CO, Nr. 7, S. 13.

Wie sich in den zwei Jahrzehnten nach der Veröffentlichung der *CO* immer deutlicher gezeigt hat, sind die Kirchen in der Auslegung und Umsetzung des christlichen Ethos keineswegs einig. So gibt es in Deutschland immer neue Konflikte zwischen Deutscher Bischofskonferenz und EKD in Bezug auf bioethische Fragen insbesondere am Beginn des Lebens. Europaweit und auch global gibt es zwischen den Kirchen aber vor allem Konflikte über familien- und sexualethische Themen und hier insbesondere über die Beurteilung von Homosexualität und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Die Trennlinien zwischen den Kirchen verlaufen in diesen Fragen anders als in den herkömmlichen kontroverstheologischen Fragen nach Sakramenten-, Kirchen- und Amtsverständnis. Das gemeinsame Eintreten für Grundwerte im europäischen Einigungsprozess wird leider durch diese Differenzen überlagert und untergraben, so dass es den Kirchen immer wieder schwerfällt, mit einer Stimme zu sprechen und sich in Europa Gehör zu verschaffen.

V. Schluss

Welche Wirkung von der *CO* für die Zusammenarbeit der Kirchen ausgeht, ist nicht leicht abzuschätzen. Unter ökumenischen Akteuren kann man gelegentlich Enttäuschung über die mangelnde Wirkung hören. Ob diese Einschätzung wirklich sachgerecht ist, ist schwer zu überprüfen. Denn die Zusammenarbeit der Kirchen auf lokaler und regionaler Ebene ist wenig dokumentiert und wird für die Kirchen auf europäischer Ebene wenig sichtbar. Für die lokalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland sind aber zum Beispiel die Leitlinien der *CO* durchaus wichtig und haben auch das Miteinander der Kirchen in praktischer Zusammenarbeit befördert. Gleichwohl würde man sich wünschen, dass sich die Kirchen in ihren ökumenischen und sozialen Aktivitäten häufiger und deutlicher auf die *CO* zurückbeziehen. Denn die *CO* gibt in ihren Leitlinien klare Orientierung für eine Zusammenarbeit der Kirchen in Anerkennung ihrer unterschiedlichen konfessionellen Profile. Das Bekenntnis zu den Menschenrechten, zu der in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründenden Menschenwürde, zu den beschriebenen Grundwerten, zum vorrangigen Einsatz für die Armen, Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit verbindet die Kirchen und ordnet ihre Zusammenarbeit. Insofern können die Leitlinien der *CO* durchaus als Realisierung eines Ordnungsstrebens verstanden werden. Zugleich erlauben sie, das christliche Ethos im europäischen Diskurs über ein humanes und soziales Europa gerade über den Gebrauch der Werteterminologie so einzuspeisen, dass es jenseits von religiösen und weltanschaulichen Positionierungen Akzeptanz und Resonanz finden kann. Von elementarer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Bekenntnis zur Religions- und Gewissens-

freiheit und zur Ablehnung von Proselytismus. In den Selbstverpflichtungen zum Dialog mit Religionen und Weltanschauungen wird die Pluralität der religiösen und weltanschaulichen Prägungen klar anerkannt. Insofern gelingt es der CO, Ordnungsstreben und Pluralisierung in einen Ausgleich zu bringen. Darüber hinaus enthält sie auch einen Hinweis, wie die Kirchen mit den Differenzen in ethischen, insbesondere familien- und sexualethischen Fragen umgehen können. Denn das Bekenntnis zu Menschenwürde und Menschenrechten, gekoppelt mit den genannten Grundwerten, beinhaltet, dass die Auseinandersetzung über diese Fragen selbst an diesen Kriterien zu orientieren ist.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dean Phillip BELL is President/CEO and Professor of Jewish History at the Spertus Institute for Jewish Learning and Leadership in Chicago. He earned his PhD at the University of California, Berkeley and he has also taught at Northwestern University, DePaul University, and the University of Illinois, Urbana-Champaign. Bell is the author or editor of several books in early modern Jewish history and Jewish Studies, and most recently, *Plague in the Early Modern World: A Documentary History* (2019) and *Interreligious Resilience: Interreligious Leadership for a Pluralistic World* (2022). Contact: Dean Phillip BELL, PhD, Spertus Institute for Jewish Learning and Leadership, 610 S. Michigan Avenue, Chicago, IL 60605-1901, dbell@spertus.edu.

Tijana KRSTIĆ, PhD University of Michigan, 2004, is Associate Professor in the Department of Medieval Studies at Central European University in Vienna. She is a historian of the Ottoman Empire specializing in early modern religious and cultural history. From 2015 to 2021 she was the PI of the ERC-funded OTTOCONFESSION project. Contact: Tijana KRSTIĆ, PhD, Central European University, Department of Medieval Studies, Nador u. 9, Faculty Tower 508, 1051 Budapest, Hungary, krstict@ceu.edu.

Friederike NÜSSEL ist seit 2006 Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Universität Heidelberg. Sie wurde 1994 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in der Ludwig-Maximilians-Universität München zum Dr. theol. promoviert und habilitierte sich dort 1998. 2001 bis 2006 war sie Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kontakt: Prof. Dr. Friederike NÜSSEL, Universität Heidelberg, Ökumenisches Institut, Planckengasse 1, 69117 Heidelberg, Friederike.Nuessel@oek.uni-heidelberg.de.

Urszula PEKALA, PD Dr. theol., ist Stellvertretende Leiterin der Gedenkstätte bei der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung und Privatdozentin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Kontakt: PD Dr. Urszula PEKALA, Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung, Krzyżowa 7, 58–112 Grodziszczce, Polen, urszula.pekala@krzyzowa.org.pl.

Christopher VOIGT-GOY, PD Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Vorhaben »Europäische Religionsfrieden Digital – EuReD« der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften, das an der Akademie der Wissenschaften und der Literatur | Mainz in Verbindung mit dem Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz, und der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt durchgeführt wird. An der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel ist er Privatdozent für Kirchengeschichte. Kontakt: PD Dr. Christopher VOIGT-GOY, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, voigt-goy@ieg-mainz.de.

Christian Volkmar WITT, PD Dr. theol., ist Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz und Privatdozent für das Fach Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Seit 2021 vertritt er den Lehrstuhl Kirchengeschichte I (Mittelalter und Reformationgeschichte) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Kontakt: PD Dr. Christian Volkmar WITT, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, witt@ieg-mainz.de.

Register¹

Ortsregister

- Ägypten 54
Amsterdam 89
Anatolien 54f., 57, 59
- Balkan 48, 54, 57, 59
Basel 90
Bautzen 8, 27f., 28, 29–31, 31, 32f., 39, 45
Berlin 22, 89, 93
Böhmen, Königreich 16, 26, 30
Breslau 78, 83
Brüssel 89
- Cavour 39
- Deutschland 64, 66, 68, 78, 83f., 93, 95, 97
- Edinburgh 87
England, Königreich 41f.
Europa 7–11, 22f., 25, 40, 42, 45, 47f., 50–52, 58f., 61, 63f., 75, 78, 87–95, 95, 96f.
- Flandern 16
Fontainebleau 40f.
Frankfurt am Main 68
Frankreich, Königreich 8, 17, 27, 39, 39, 40f., 43, 45
Friedberg 66f.
- Gailingen 69
Genf 34, 89
Graz 90
- Hannover 78
Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 33
Hildesheim 78
- Iran 50, 52, 61
Italien 16
- Jugoslawien 48
- Kairo 57
Konstantinopel 48
Kurland 34, 37
- Lissabon 94–96
Litauen, Großfürstentum 33, 36
Livland 34, 37
- Meißen 28f.
Metz 67
Mittlerer Osten 48
- Niederlande, Republik der Vereinigten Provinzen der 39
- Oberlausitz 28, 28, 29–31
Osmanisches Reich 9, 47, 47, 48–54, 57–59, 59, 60f., 61, 64
- Paris 43, 90
Polen, Königreich 36
Polen-Litauen (Rzeczpospolita) 8, 26, 27, 33–39, 45
Portugal, Königreich 42
Preußen (königliches) 37
- Rom 89
- Spanien, Königreich 16, 42
St. Gallen 89
Straßburg 90
Syrien 54
- Ungarn 57
- Vancouver 90
Venedig 17
- Warschau 34–38, 79
Wittenberg 28
Worms 70f.

1 *Kursiv* gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen.

Personenregister

- ʿAlī ibn Abī Tālib (ca. 600–661) 49, 57
 August II., König von Polen (1670–1733,
 reg. 1697–1706 und 1709–1733) 38
- Báthory, Stephan, König von Polen-Litauen
 (1533–1586, reg. 1576–1586) 36
 Birgivi Mehmed (1522–1573) 57
 Borach, Moyses 69
- Camus, Albert (1913–1960) 83
- Döpfner, Julius, Kardinal (1913–1976) 79f.
- Fatima bint Muhammad (605 / 615–632) 49
 Ferdinand I., König von Böhmen (1503–1564,
 reg. Böhmen 1526–1562) 29
 Friedrich Wilhelm, Kurfürst von Branden-
 burg-Preußen (1620–1688, reg. 1640–1688)
 40
- Gumprecht von Weissenau (Sohn von
 Simon) 68
- Heinrich von Valois, König von Polen-
 Litauen (1551–1589, reg. 1573 / 74) 36
 Hengsbach, Franz, Kardinal (1910–1991) 81
 Homeyer, Josef, Bischof (1929–2010) 78
- Juspa, Shammash von Worms (1604–1678)
 70f.
- Kadzade Mehmed (1582–1635) 57
 Karl IV., König von Böhmen (1316–1378,
 reg. Böhmen 1347–1378) 28
 Kominek, Bolesław, Bischof von Breslau
 (1903–1974) 78, 78
- Küchler, Paul 28
- Lehmann, Karl, Kardinal (1936–2018) 93
 Ludwig XIV., König von Frankreich
 (1638–1715, reg. 1643–1715) 40
- Man Todros Spira 66
 Mehmed II., Sultan (1432–1481,
 reg. 1444–1446 und 1451–1481) 48
 Mohammed (570 / 573–632) 49
 Moyses, Israel 69
- Nikolaus I., Bischof von Meißen (gest. 1392)
 29
- Philipp II., König von Spanien (1527–1598,
 reg. Spanien 1556–1598) 42
- Rudolf II., König von Böhmen (1552–1612,
 reg. Böhmen 1575–1611) 30f.
- Rumi Ahmed Efendi (gest. ca. 1632) 57
- Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 22
 Shimeon aus Weissenau (1450–1523) 68f.
 Sigismund II. August von Polen-Litauen
 (1520–1572, reg. 1548–1572) 34f.
- Volk, Hermann, Kardinal (1903–1988) 83,
 83, 84
- Wenzel IV., König von Böhmen (1361–1419,
 reg. 1363 / 1378–1419) 29
 Władysław IV. Wasa (1595–1648, reg. 1632–
 1648) 38
 Wyszynski, Stefan, Kardinal (1901–1981)
 79f., 80