

Kapitel 5

Der religiöse Umbruch im ausgehenden 18. Jahrhundert

1. Einleitung

Den Ausgangspunkt für die hier anzustellenden Überlegungen bildet die Beobachtung eines umfassenden Rückgangs der kirchlichen Integrationsfähigkeit und Glaubensbindung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Für den Katholizismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts stellte Michel Vovelle (1973) in seinen seriellen Untersuchungen von Testamenten in den Jahren zwischen 1750 und 1780 einen Umbruch der Mentalitäten fest. In den Jahren nach 1750/1760 verringerte sich der Anteil der gestifteten Messen, der sogenannten Seelenmessen, die nach dem Ableben des Verstorbenen zur Verkürzung seines Aufenthaltes im Fegefeuer gegen Entgelt gelesen wurden, vor allem – bei beachtlichen regionalen Differenzen – in großen Städten sowie bei Höhergebildeten, bei Männern, bei Kaufleuten, Richtern und Beamten (Vovelle 1973: 140ff.). Während vor 1750 in den von ihm untersuchten Testamenten die Anrufung der Heiligen und Marias im Zentrum stand, dominierte in den Jahren danach die Bezugnahme auf Gott und Christus. Den Untersuchungen Rudolf Schlögls zufolge, der nach dem Vorbild der Annales-Schule den Anteil der Testamente mit Messstiftungen in katholischen Städten Deutschlands (Köln, Aachen, Münster) analysiert hat, trat die Frömmigkeit des katholischen Bürgertums auch in Deutschland nach 1730 in ein „Stadium langsamer, aber kontinuierlicher Auszehrung“, das bereits 1780 weit fortgeschritten war (Schlögl 1993: 108; 1995).

Tendenzen zurückgehender kirchlicher Integrationskraft lassen sich aber auch im Protestantismus konstatieren. Lucian Hölscher (2005) hat in seinen Untersuchungen zum Wandel der Kirchenbindung für das 18. Jahrhundert eine Abschwächung der Abendmahlsbeteiligung unter den Protestanten in Deutschland nachgewiesen. Um 1700 war der Kirchen- und Abendmahlsbesuch in den meisten deutschen Regionen sowohl auf dem Land als auch in den größeren Städten noch weitgehend intakt. In dieser Zeit bewegte sich der sogenannte Abendmahlsquotient – das heißt, der Anteil der Abendmahlsbesuche pro Jahr an der Zahl der Einwohner – innerhalb der evangelischen Bevölkerung in Sachsen und Schlesien bei 200 bis 300 Prozent. Rechnet man die in der Einwohnerzahl enthaltene religionsunmündige Jugend heraus, so wird man annehmen können, dass die erwachsene Bevölkerung in dieser Zeit

durchschnittlich noch etwa drei bis vier Mal im Jahr zum Abendmahl ging, wie es die lutherischen Kirchenordnungen vorschrieben. In den Vorstädten von Breslau sank diese Zahl auf 135 Prozent im Jahre 1750 und auf 31 Prozent im Jahre 1800, in der Dresdener Innenstadt auf 100 Prozent, in der Innenstadt von Berlin auf 40 Prozent und im reichen Hannover gar auf 16 Prozent. Die Zahlen weisen ein klares Nord/Süd-Gefälle auf. Auf dem Lande setzte der Rückgang der Abendmahlsbeteiligung etwas später ein, meist erst nach dem Siebenjährigen Krieg, und erreichte nicht denselben Umfang wie in den Städten, wohl aber ebenfalls signifikante Ausmaße.

Im Katholizismus sind in demselben Zeitraum sowohl für Frankreich als auch für Deutschland rückläufige Zahlen von Berufungen zum Geistlichen, von Neuaufnahmen in Priesterseminare und Klöster sowie von Erstkommunionen belegt (Nipperdey 1983: 403; McLeod 2003: 7; Ziemann 2009: 46).

Verbunden war die Abschwächung der kirchlichen Bindungen, wie sie in den aufgeführten Indikatoren zum Ausdruck kommt, mit Umbauten in der dominanten religiösen Semantik. Im 18. Jahrhundert lassen sich Tendenzen der Subjektivierung, der Privatisierung, der Immanentisierung und Entkonkretisierung des Religiösen ausmachen, die auf eine Relativierung der Objektivität der christlichen Glaubensgehalte hinausliefen und die Distanz zur Institution Kirche beförderten. Dabei manifestierten sich die Subjektivierungstendenzen in der Herausbildung pietistischer Konventikel, die auf das individuelle Glaubenserlebnis, die persönliche Gottesbeziehung und die tägliche intensive Selbsterforschung ebenso viel Wert legten wie auf einen subjektiv verantworteten sittlichen Lebenswandel, gleichfalls aber auch im Methodismus, in der Herrnhuter Frömmigkeit oder auch im Jansenismus. Diese protestantischen und katholischen Erneuerungsbewegungen stimmten in ihrer Kritik an der verweltlichten, mit der politischen Herrschaft verflochtenen Kirche sowie in ihrer Betonung des individuellen Glaubenslebens weitgehend überein. In kritischer Wendung gegen eine als veräußerlicht und erstarrt wahrgenommene Kirche strebten sie die subjektive Verinnerlichung des christlichen Glaubens an. Einen späten Ausdruck fand diese Subjektivierung des Religiösen noch in der Theologie Schleiermachers, der Religion im Gefühl des Menschen verankerte und kategorial von Moral und Wissen unterschied. Auch in der religiös-pathetischen Dichtung und in der entsprechenden Dichtungstheorie der Zeit – beispielsweise in der pietistisch geprägten ersten Hallischen Dichterschule oder bei den Schweizer Theoretikern Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger – wird die Steigerung des Gefühls und die subjektive Komponente in der heilig-erhabenen Poesie proklamiert. Ausdruck dieser Haltung und klassisches Zeugnis ist Friedrich Gottlieb Klopstocks Messias, der das Weltendrama Jesu Christi in einer neuartigen erhabengefühlsschwangeren Sprache schildert. Bilden in Klopstocks Poesie noch die Worte und Taten des Erlösers den Gegenstand des Epos, so wird in der Klopstock-Reminiszenz in Goethes Werther der religiöse Anlass bedeutungs-

los und nur noch die Hoheit des Gefühls besungen. Wenn es im Faust schließlich heißt „Nenn‘ s Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch“, dann bekommen wir eine Ahnung davon, welche gegenstandsauflösende Wirkung von der Subjektivierung des Religiösen ausgehen kann.

Mit der Subjektivierung der religiösen Semantik verknüpften sich Tendenzen zur Privatisierung und Intimisierung der christlichen Glaubenspraxis. Privatkommunionen kamen in Mode. Beerdigungsfeiern fanden im Kreis der Verwandten und Freunde statt, aber nicht mehr unter Anteilnahme der kommunalen Öffentlichkeit. Kleine pietistische Kreise trafen sich zu Andacht und Gebet. Dem Wandel der christlichen Überzeugungsgehalte entsprachen Veränderungen in der religiösen Praxis.

Auch setzten sich Tendenzen zur Verdiesseitigung religiöser Gehalte in dieser Zeit immer mehr durch. Glaubenslehren wurden rationalisiert, unverständliche Passagen und umständliche Formulierungen aus der Liturgie entfernt. Das klassische Ideal der Verständlichkeit, Einfachheit und Schönheit fand auch auf die Feier des Gottesdienstes Anwendung. Jesus galt der aufklärerischen Theologie nicht mehr in erster Linie als Retter und Erlöser, sondern als Erzieher und Sittenlehrer. An das Predigtamt wurde die Frage nach seiner sozialen Nützlichkeit gestellt. Gebetszeiten, Wallfahrten, Prozessionen, Feiertage nahmen nicht wenige aufklärerische Reformer als verlorene Arbeitszeit wahr (Schlögl 2013: 95). Immer wieder ging die Staatsmacht gegen Orden vor, sofern sich die Mönche und Nonnen nicht karitativ oder erzieherisch betätigten. In der Zeit der Josephinischen Reformen erging sogar ein Erlass zur Aufhebung von Klöstern und Bruderschaften mit rein kontemplativer Ausrichtung. Zudem brachen seit Mitte des 18. Jahrhunderts Generatoren der religiösen Sinnbildung wie Erbsünde, Höllenstrafen oder Teufel zunehmend weg, da sie alltagsweltlich wie theologisch an Plausibilität verloren hatten (Schlögl 2013: 16). Dagegen wurden religiöse Tätigkeiten aufgewertet, die wie Seelsorge, Unterricht oder Sozialfürsorge einen unmittelbaren diesseitigen Zweck erfüllten. Die Bewertung religiöser Gebräuche und Traditionen nach dem Grad ihres ökonomischen, politischen und moralischen Nutzens, die Devaluation von Gebet und Kontemplation, die Ersetzung von Erlösungslehren durch moralische Gebote illustrieren auf anschauliche Weise die Umorientierung von der Erlangung jenseitiger Güter auf die Erhöhung des irdischen Nutzens. Im Vordringen sogenannter „stiller“ Beerdigungen ohne Beisein des Pfarrers und geistlichen Segen drückt sich diese Abwendung von der Konzentration auf die jenseitige Welt ebenfalls aus.

Doch ist es wirklich überzeugend, die Abschwächung jenseitiger Orientierungen als eine Verlustgeschichte christlicher Bindungen zu interpretieren oder stellt sie nicht vielmehr nur „einen Formenwandel in den sozialen Konfigurationen, die den Bezug auf Transzendenz trugen,“ dar, bedeutet sie also nicht lediglich die Aushöhlung einer barocken Variante des Christentums,

nicht aber eine Dechristianisierung (Hölscher 1995: 270–273; Kselman 2003; Ziemann 2009: 47, 50)? Die Deutung von quantitativen Prozessen als qualitative Formveränderungen erfreut sich in der historischen und sozialwissenschaftlichen Religionsforschung seit einiger Zeit einer auffälligen Beliebtheit. Die religiösen Abbruchprozesse in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als bloßen Formenwandel zu interpretieren, dürfte die Radikalität der Umbrüche indes unterschätzen.

Wenn sich der Schwerpunkt der Konzentration vom Jenseits auf das Diesseits verschiebt und religiöse Bestände mehr und mehr auf ihre Tauglichkeit für die Verfolgung irdischer Ziele geprüft werden, handelt es sich nicht einfach nur um das Abstreifen überlebter Transzendenzvorstellungen und ihre Umformung in zeitgemäße Glaubensformen, sondern um einen Mentalitätswandel grundsätzlicher Natur. Eine Verschiebung im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz berührt die zentrale Unterscheidung, die allen religiösen Kommunikationen zugrunde liegt. Schrumpft die Relevanz der Transzendenz im religiösen Diskurs, schwächt sich daher mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die gesellschaftliche und individuelle Bedeutung von Religion ab. Für diese Annahme spricht, dass die Umbauten in der religiösen Semantik mit gravierenden Veränderungen in der religiösen Praxis einhergingen. Es liefen im 18. Jahrhundert, besonders in seiner zweiten Hälfte, nicht nur Prozesse der religiösen Subjektivierung, Entkonkretisierung und Verdiesseitigung ab, sondern auch Prozesse der religiösen Aktivitätszurücknahme und des zunehmenden religiösen Disengagements.

Hinzu kommt die länderspezifisch unterschiedlich ausgeprägte Religions- und Kirchenkritik, deren Wirkungen man zwar nicht überschätzen, aber auch nicht unterschätzen sollte. Selbstverständlich fasste diese Kritik nur bei den bürgerlichen und adligen Eliten Fuß. In den dörflichen Gemeinschaften¹ hing man nach wie vor halb magischen, halb christlichen Praktiken an, mit deren Hilfe man auf das Wirken der undurchschaubaren Naturkräfte Einfluss zu nehmen versuchte, sei es um die Ernte zu sichern oder Schaden von Mensch und Tier abzuhalten (Stollberg-Rilinger 2006: 104). Die religiösen Erneuerungsbewegungen wurden jedoch von denselben sozialen Gruppen getragen, aus denen auch die religions- und kirchenkritischen Aufklärer stammten: vom Kaufmanns-, Handels- und Bildungsbürgertum sowie vom mittleren Land- und Amtsadel (Hölscher 1990: 603). Auch wenn die Spannungen zwischen den Frommen im Lande und den Philosophen, den Pietisten und den Aufklärern im Hinblick auf ihr Menschen- und Weltbild sowie auf ihr Religionsverständnis erheblich waren und sie die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die Vernünftigkeit des Glaubens unterschiedlich einschätzten, hatten

¹ Die Aufgeschlossenheit für religiöse Fragen war im 18. Jahrhundert trotz der aufklärerischen Religions- und Kirchenkritik teilweise auch in den Städten hoch. Für den Fall Leipzig vgl. OTTO 2015.

beide doch den gleichen sozialen Nährboden und entstammten beide den gebildeten Eliten (Stollberg-Rilinger 2006: 112). Es dürfte daher nicht unberechtigt sein, zwischen den Tendenzen zur religiösen Subjektivierung und Verdiesseitigung und den Impulsen der Religions- und Kirchenkritik einen engen sozialen und geistigen Zusammenhang anzunehmen. Und tatsächlich trafen sich beide Bewegungen nicht nur in ihrer Ablehnung von kirchlichem Machtmissbrauch und religiös begründeter Gewalt und auch nicht nur in ihrer Distanzierung von veräußerlichtem Ritualismus und objektiviertem Dogmatismus, sondern auch in ihrem Bemühen um eine Zentrierung des Subjekts.

Offenbar vollzog sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein umfassender Wandel der kirchlichen und religiösen Bindungen (vgl. auch Gibson 1989: 8). Er betraf nicht nur die religiösen Diskurse und Semantiken, die religiösen Transzendenzvorstellungen und christlichen Glaubensinhalte, sondern auch die religiösen Praktiken und Gebräuche, zeigt also sowohl eine prinzipiell veränderte Haltung gegenüber religiösen Inhalten als auch eine abgeschwächte Praxis an und kann insofern nicht nur als religiöser Formenwandel und auch nicht nur als Entkirchlichung verstanden werden. Vielmehr müssen wir ihn als einen mehrdimensionalen Prozess der Säkularisierung fassen. Die in Kirchenfeindschaft ausmündende Französische Revolution und die Herrschaftssäkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich, in Italien, Spanien und anderswo fügten diesem Prozess weitere Dimensionen hinzu. Mit der Französischen Revolution und den großen Säkularisationen wurde die politische und materielle Herrschaftsbasis der katholischen Kirche angegriffen. Nennenswerter Protest gegen die Enteignung des Kirchenvermögens regte sich nicht, noch nicht einmal unter den Katholiken (Schlögl 2013: 132). Insofern müssen die Herrschaftssäkularisationen wohl als integraler Bestandteil eines umfassenderen Säkularisierungsprozesses angesprochen werden. Die in der Französischen Revolution vollzogene Umgründung der politischen Herrschaft vom königlichen Gottesgnadentum auf die Souveränität rechtsgleicher, freier Bürger und die damit in Zusammenhang stehende Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte entspricht der Umorientierung der alltäglichen Lebensführung vom jenseitigen auf das diesseitige Leben. Bekanntlich war die Gewährung der Religions- und Gewissensfreiheit mit der Anerkennung aller anderen Freiheitsrechte eng verflochten.

2. Fragestellung

Aus den hier vorgestellten Ausgangsbeobachtungen ergibt sich die Frage, welche Gründe sich für den „religiösen Tiefstand“ im ausgehenden 18. Jahrhundert (Ehrhard 1902: 10) geltend machen lassen. Der naheliegende Hinweis auf die Wirkungen der revolutionären Ideen von 1789, die vor allem in

den Städten Europas schnell Verbreitung fanden, überzeugt nur partiell, da nicht zuletzt in Frankreich selbst der Prozess der Dechristianisierung seinen Startpunkt vor 1789 hatte. Auch die Veränderungen in den ökonomischen Verhältnissen taugen nur eingeschränkt als Erklärung, denn die Industrialisierung setzte nach den hier beschriebenen grundlegenden religiösen Wandlungsprozessen ein. Zwar sieht Antonius Liedhegener in seinen Untersuchungen zu Christentum und Urbanisierung eine Korrelation zwischen Entkirchlichung und Industrialisierung. Vor allem für die Frühphase der Industrialisierung konstatiert er einen Rückgang der Kirchenbindung (Liedhegener 1997: 553–561; 2001: 204f.; vgl. auch Brown 1992). Andere, wie Lucian Hölscher, haben jedoch herausgearbeitet, dass die Anfänge der Kirchendistanzierung der Industrialisierung vorausgingen (Hölscher 1990: 600f.; 1991: 243–249). McLeod (2007: 26) bestreitet, dass es überhaupt einen Zusammenhang zwischen Industrialisierung und Entkirchlichung gibt.

Wenn also weder die Französische Revolution noch die Industrialisierung für die Bedeutungsrückgänge von Religion und Kirche im ausgehenden 18. Jahrhundert verantwortlich gemacht werden können und diese mit der politisch-ökonomischen Doppelrevolution allenfalls korrespondieren, dann muss für die Erklärung des radikalen religiösen Wandels nach anderen Einflussfaktoren Ausschau gehalten werden. Im Folgenden sollen in Form tastender Suchbewegungen vier Hypothesen getestet werden, die vielleicht in der Lage sind, uns näher an eine plausible Erklärung heranzuführen: die Differenzierungs-, die Markt-, die Pluralisierungs- sowie die Horizonterweiterungshypothese.

3. Die Differenzierungshypothese

Im Konfessionellen Zeitalter fielen auf territorialer Ebene Staat und Religion noch selbstverständlich zusammen. Nachdem in der Reformation die Einheit der Kirche zerbrochen war, bemühten sich die Territorialherrscher um die Bewahrung der religiösen Einheit in ihren Gebieten. Politische, religiöse, soziale und rechtliche Ordnung sollten zur Deckung kommen. Daher waren Eherecht, Sittenzucht, Schulwesen und Armenfürsorge ebenso kirchliche Aufgaben, wie es zu den Funktionen der politischen Herrschaft gehörte, für die religiöse Wahrheit und die reine Lehre zu sorgen (Sehling 1914: 8). Recht, Staat und Obrigkeit galten nach reformatorischer Lehre als göttliche Stiftungen. Auch wenn die lutherische Zweiregimentenlehre den weltlichen Arm nur für die Ordnung der Welt als zuständig ansah, hatte er für die Durchsetzung der Gebote und der wahren Lehre doch gleichwohl Verantwortung zu tragen. Aus der Sorge für das Evangelium war er nicht entlassen. Vielmehr oblag es der von Gott eingesetzten Obrigkeit, für das Heil ihrer

Untertanen zu sorgen. Andernfalls hätte sie sich vor dem Schöpfer und Richter der Welt schuldig gemacht.

Ebenso wie die politische Herrschaft als göttlich legitimiertes Regiment religiöse Aufgaben zu erfüllen hatte, übernahm die Kirche herrschaftliche Funktionen. Aufgrund ihrer Allianz mit dem frühmodernen Staat agierte die Kirche im Konfessionellen Zeitalter in Stadt und Land nicht selten als dessen Repräsentant. Sie übte über Kirchengzucht und soziale Kontrollmechanismen, aber auch über Predigt, Seelsorge und die Verbreitung von Andachts-, Gebets- und Gesangbüchern einen unmittelbaren Einfluss auf die Ausbildung von Normen im Glauben, Denken und Verhalten der Menschen aus, trug durch ihr Engagement in Erziehung, Eheangelegenheiten und Armenfürsorge zur sozialen Disziplinierung bei und war auf diese Weise im gesellschaftlichen Leben, in Schule und Verwaltung allgegenwärtig. Heinz Schilling hat diese wechselseitige Durchdringung von Kirche und Staat, Schule und Predigtamt, Glaube und Familie auf überzeugende Weise dargelegt (Schilling 1988; 1993; 2009; Dinges 1991)².

Im nachkonfessionellen Zeitalter traten kirchliche und weltliche Ordnung allerdings zunehmend auseinander. Aufgrund der Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges und seiner Folgen gewann die Einsicht an Boden, dass die konfessionelle Einheit nicht durchsetzbar und die faktische Differenz zwischen den Konfessionen anzuerkennen ist. Die Staatszwecklehre änderte sich. Nicht länger kam dem Staat die Aufgabe zu, als Beauftragter Gottes die Verkündigung des Evangeliums zu sichern und für die Wahrheit einzutreten. Vielmehr trat an die Stelle der religiösen Zweckbestimmung des Staates die Staatsräson – „das Wohl, der Nutzen des Staates, die *salus publica*“ (Sehling 1914: 35). Politische Gebilde existierten nicht um der Kirche willen, der Staat – so wollten es die Naturrechtslehren von Pufendorf, Pfaff, Boehmer und anderen – habe sein Ziel vielmehr in der Sicherung der öffentlichen Ordnung. Die Sorge um die Religion nahmen die Naturrechtslehrer ausdrücklich von den Staatspflichten aus. Mehr und mehr fand religiöse Vielfalt faktische Anerkennung, wenn auch aus Gründen der Staatsräson der religiösen Einheit der Vorzug eingeräumt wurde, wie natürlich auch die Ansicht gültig blieb, dass Religion für den Zusammenhalt des Staats, für die allgemeine Moral und die Einhaltung von Verträgen von Nutzen sei (Schlaich 1969: 78f.).

Seit Ende des 18. Jahrhunderts kam es in Europa und den Vereinigten Staaten zur zunehmenden Differenzierung von Religion und Politik. 1791 wurde die Trennung von Kirche und Staat in den USA in der Verfassung verankert, 1795 in Frankreich, obschon bereits 1801 wieder rückgängig gemacht, 1796 in den Niederlanden. Im Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1794 wurden die Kirchen, die einst mit dem Anspruch aufgetreten waren,

² Zum Konfessionalisierungsansatz vgl. auch die Arbeiten von Wolfgang REINHARD (1995; 2004). Zur Kritik vgl. GREYERZ (2000: 65f.) und FÄTKENHEUER (2004: 39).

für die Durchsetzung der wahren Lehre Sorge zu tragen, zur rechtlichen Organisationsform eines Vereins oder einer „geistlichen Gesellschaft“ herabgestuft (Hattenhauer 1970: 542–584). Die mit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und den anderen Säkularisationen vorgenommenen Enteignungen der katholischen Kirche bedeuteten auf der politischen Ebene die Abschaffung der geistlichen Fürstentümer und trugen insofern gleichfalls zur Differenzierung von Religion und Politik bei.

Natürlich galten Religion und Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach wie vor als politisch nützliche Einrichtungen. Predigt und Seelsorge erbrachten unverzichtbare Dienstleistungen für den Bestand von Staat und Gesellschaft, denn der Staat könne zwar die Einhaltung der Gesetze erzwingen, aber nicht Sittlichkeit und Tugend garantieren und für die Einhaltung von Verträgen sorgen. Dies vermöge nur die Religion, die für den Staat daher „die Quelle größten Segens“ sei – das war eine verbreitete Position in der deutschen Aufklärungsphilosophie (Aner 1929: 127). Ob der geistliche Stand entbehrlich oder sogar schädlich sei, wurde in der Zeit zwar bereits diskutiert, die Antwort aber fiel im Großen und Ganzen noch immer zugunsten von Religion und Kirche aus. Gleichwohl hatte sich die Deckungsgleichheit von Staatseinheit und Religionseinheit inzwischen weitgehend aufgelöst. Der oberste Zweck des Staates bestand nach allgemeiner Auffassung nicht mehr im Schutz der Kirche, sondern in der Sicherung von Recht und Frieden. Von dorthier wurde insbesondere von den Kameralisten, die die Säkularisierung des Staates vorantrieben, auch der Sinn und Zweck der Religion betrachtet. Insoweit Religion den Interessen des Staates zuwiderlief, unterzog man sie der Kritik. So wurden im Habsburger Reich die kirchlichen Feiertage eingeschränkt und Wallfahrten über Nacht verboten, da diese Müßiggang und Ausschweifung beförderten und vom produktiven Wirtschaften abhielten. Ebenso griff der josephinische Staat in die Diözesanregelungen ein, wo diese den staatlichen Autonomieansprüchen zuwiderliefen (Schlögl 2013: 96). Und wo übernationale kirchliche Organisationsstrukturen, wie etwa der Jesuitenorden, nationalen Interessen im Wege standen, erfolgte auch da der Angriff auf sie (Cognet 1970/1985: 442). Die Verhältnisbestimmungen zwischen Staat und Kirche zeigen, worin die Kennzeichen funktionaler Differenzierung bestehen: Nicht darin, dass Politik und Religion nichts miteinander zu tun haben und friedlich, schiedlich nebeneinander bestehen, sondern darin, dass sie sich interaktiv aufeinander beziehen, sich möglicherweise wechselseitig stützen und ergänzen, sich aber auch, wo die eigene Autonomie gefährdet ist, voneinander abgrenzen und Fremdansprüche abwehren.

Nicht nur im Verhältnis zwischen Politik und Religion lassen sich im 18. Jahrhundert Prozesse der funktionalen Differenzierung beobachten, sondern auch zwischen Religion und Bildung, Religion und Wissenschaft, Religion und Ethik, Religion und Kunst usw. Um 1800 setzte sich in Deutschland die Idee durch, Bildung und Erziehung zu eigenständigen, von Herkunft und

Stand, aber auch von Tradition und Autorität unabhängigen Zielen zu erklären, bestimmt nicht mehr durch Geburt, sondern durch Talent und Leistung (Nipperdey 1983: 60). Die kirchliche Verfügung über die Schule wurde gelockert. In Preußen übernahm der Staat 1794 die Kontrolle über die Erziehung (ebd.: 56). Im Allgemeinen Preußischen Landrecht heißt es: „Alle öffentlichen Schul- und Erziehungsanstalten stehen unter der Aufsicht des Staats, und müssen sich den Prüfungen und Visitationen desselben zu allen Zeiten unterwerfen“ (Allgemeines Landrecht, 1794, 2. Teil, 12. Titel, § 9). Zwar sollten die Prediger des Orts bei der Schulaufsicht mitwirken. Die geistliche Schulaufsicht aber war mit den Bestimmungen des Allgemeinen Preußischen Landrechts abgeschafft und zur staatlichen Schulberatung umgebaut worden. Auch die Universitäten gewannen konfessionelle Unabhängigkeit. An die Stelle der konfessionell getragenen Universität trat die Universität als Staatsanstalt (Nipperdey 1983: 65).

In dieselbe Zeit fiel auch das Aufkommen neuer Formen des politischen, sozialen und ethischen Denkens, das von allen religiösen Bezügen frei war, etwa der Ansatz des Utilitarismus eines Beccaria oder Bentham, der die menschliche Moral am Prinzip „of the greatest happiness of the greatest number“ ausrichtete (McLeod 2003: 7f.). Die Unabhängigkeit des wissenschaftlichen Denkens von Theologie und Kirche manifestierte sich auch darin, dass es sich bewusst der Diskussionen von religiösen und theologischen Themen enthielt. So wurden Religion und Politik aus den Verhandlungen der neu gegründeten Bayrischen Akademie der Wissenschaften thematisch ausgeschlossen (Dülmen 1989: 127). Die Bedeutung funktionaler Differenzierung zeigte sich aber vor allem darin, dass es nun möglich wurde, Religion und Kirche von einem außerkirchlichen Standpunkt aus zu kritisieren. Nicht mehr war wie noch im Konfessionellen Zeitalter die theologisch begründete Auffassung das Argument, das alle anderen Argumente schlug. Vielmehr erlaubte die Unabhängigkeit des Denkens von theologischen Gesichtspunkten, zum Beispiel wenn in der historisch-kritischen Betrachtung die Heiligen Schriften denselben Kriterien wie profane Werke der Literatur unterworfen wurden, ein hohes Maß an unbefangener Kritik³.

³ Die Vermeidung der dadurch entstehenden theologischen Probleme durch Umorientierung der Sinnvermittlungsinstanzen ist interessant. Im Streit um die Wertheimer Bibel lässt sich die Tendenz beobachten, den Streit um die Gültigkeit der Bibel, etwa um die von Johann Lorenz Schmidt bezweifelte Gültigkeit der Messiasweissagungen des Alten Testaments, zu umgehen und die Vermittlung religiöser Aussagen stattdessen über ihre Poetisierung vorzunehmen (vgl. GOLDENBAUM 2004: 62–66). Noch Herder blendet in der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ die kritischen Fragen aus und vertraut stattdessen auf die ästhetische und suggestive Wirkung des Textes. Man könnte von einer Art Sakraltransfer sprechen. Ein solcher Sakraltransfer ist allerdings erst möglich, wenn sich Religion und Wissenschaft sowie Religion und Poesie in ihrer Funktion und ihrer Semantik voneinander unterscheiden lassen. Dann kann die wissenschaftlich umstrittene Behandlung

Die Kirche verlor im nachkonfessionellen Zeitalter, so lässt sich zusammenfassend festhalten, also mehr und mehr die Kontrolle über andere gesellschaftliche Bereiche wie Schule und Universität, Politik und Staat, Wissenschaft und Recht, aber auch über Ehe und Familie sowie Öffentlichkeit und über den öffentlichen Diskurs mit der Folge, dass auch ihr Einfluss auf das Denken und Handeln der Menschen in den unterschiedlichen Lebensbereichen zurückging. Möglicherweise manifestierte sich der Einflussverlust im Rückgang religiöser Praxis und in der alltagsweltlichen Umorientierung von der Erlangung jenseitiger Güter auf die Erhöhung irdischen Nutzens, so dass der Differenzierungshypothese vielleicht eine gewisse Erklärungskraft zugeschrieben werden kann. Welches die antreibenden Motoren der aufgezeigten Differenzierungsprozesse waren, bleibt in unserer Argumentation bislang allerdings offen.

4. Die Markthypothese

Von der Differenzierungshypothese zu unterscheiden ist und doch mit ihr in engem Zusammenhang steht die Markthypothese. Sie besagt, dass im 18. Jahrhundert aufgrund der stärkeren Auseinanderziehung unterschiedlicher Konstitutionsebenen des Sozialen gesellschaftliche Institutionen, Ordnungen und andere Systeme der Handlungskoordination wie Staat, Kirche, Kommunen, Städte, Stände, Zünfte nicht mehr jenen unmittelbaren Zugriff auf das Denken, Fühlen und Handeln der Individuen besaßen, wie das im Konfessionellen Zeitalter der Fall war, und sich daher in Wirtschaft, Wissenschaft und öffentlichem Leben zunehmend marktförmige Beziehungen mit höheren Freiheitsgraden für das Individuum herausbildeten.

Die Herrschaft des Staates über den Glauben der Untertanen war das Kennzeichen des Konfessionellen Zeitalters (Stollberg-Rilinger 2006: 94). Die Obrigkeit hatte für die Verpflichtung der Untertanen auf das christliche Bekenntnis Sorge zu tragen und übte in religiöser, aber auch in politischer, ökonomischer wie sozialer Hinsicht ein hohes Maß an Kontrolle über das gesamte Leben der Bevölkerung aus. Aus dem Grundsatz *cuius regio eius religio* resultierte der Ausschluss abweichender religiöser Bekenntnisse aus dem Territorium des Landesherrn. Mit der Tolerierung andersartiger Lehren würde sich dieser, wie gesagt, vor Gott schuldig machen. Hatte der Landesherr die religiöse Wahrheit „für seine Person erkannt, so hat[te] er [folglich] nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, seine Untertanen zu dem gleichen Bekenntnis zu zwingen und Widerstrebende von seinen Staatsgrenzen auszuschließen.“ (Sehling 1914: 8) Wer dem Bekenntnis des Landesvaters

religiöser Aussagen umgangen und stattdessen ihre ästhetische Wirksamkeit in Anspruch genommen werden.

aus Gewissensgründen nicht folgen konnte, war aufgefordert, das Land zu verlassen, besaß unter bestimmten Bedingungen aber auch das Recht dazu. In Frankreich mussten die Protestanten, die weder zum katholischen Glauben konvertieren noch emigrieren wollten, mit Galeerenstrafen rechnen. Im freierlicheren England – Ähnliches galt für Wales und Schottland – waren unterschiedliche Glaubensrichtungen zwar geduldet; die Toleranz gegenüber den Dissenters implizierte jedoch nicht ihre Gleichberechtigung, wenn es etwa um die Besetzung öffentlicher Ämter ging; Katholiken waren von der Duldung bis 1829 ohnehin ausgenommen. Von religiöser Freiheit konnte im Konfessionellen Zeitalter also lediglich in einem sehr eingeschränkten Sinne die Rede sein. Über die Kirchengleichheit, die der Staat im Auftrag der Kirche ausübte, wurde das Leben der Menschen nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch in Ehe und Familie, ja bis hin zur individuellen Glaubenspraxis und privaten Gewissensüberzeugung diszipliniert. Die Gläubigen wiederum nahmen die Kirche „als Teil der ihnen auch sonst auferlegten Herrschaft wahr“ (Schlögl 2013: 58).

Das Cuius-Regio-Prinzip gab dem Landesherren nicht nur das Recht, seine Konfession zu wählen. Es hatte auch Auswirkungen auf die individualrechtliche Sphäre. Das mit ihm verbundene *ius emigrandi* eröffnete dem Individuum erstmals einen individuellen Freiheitsbereich und stellt insofern eine Vorwegnahme der Religions- und Gewissensfreiheit dar. Aufgrund der religiösen Konversionen der Landesherren, der Migrationsbewegungen in der Bevölkerung, der Gewährung von Ausnahmerechten für die, die im Normaljahr (1624) keinem Bekenntnis zuzuordnen waren, und anderen Umständen konnte die konfessionelle Einheitlichkeit jedoch zunehmend weniger durchgesetzt werden. Auch nicht mit Gewalt. Die Landesherren sahen sich daher genötigt, Abweichungen von der Staatsreligion mehr und mehr zu dulden. Die Praxis lief den rechtlichen Fixierungen voraus und trug zur Anpassung der Prinzipien an die Praxis bei. So setzte sich seit Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts – unterstützt durch die Argumentation der Aufklärungsphilosophie – faktisch eine Relativierung des Konfessionszwanges durch⁴. Die staatliche Religionsaufsicht blieb zwar erhalten, trotz staatlicher Kirchenhoheit

⁴ In den Niederlanden waren Konfessionsdifferenzen *de facto* geduldet. In Brandenburg waren mit dem Übertritt von Kurfürst Johann Sigismund zum Calvinismus im Jahr 1613 und dem Widerstand der Stände gegen eine Calvinisierung ebenfalls konfessionelle Differenzen entstanden, die mit der Zusicherung des Bestands des lutherischen Bekenntnisses sogar rechtlichen Schutz erfuhren. In England und Wales (1689) sowie in Schottland (1712) wurden die konfessionellen Differenzen ebenfalls gesetzlich geschützt (MCLEOD 2003: 6). Die Unterscheidung von öffentlichen Kirchengesellschaften mit den Privilegien einer Staatsreligion, privaten Religionsgemeinschaften, die in privaten Häusern zum Gottesdienst zusammenkommen durften und Sekten, die sich trotz individueller Glaubensfreiheit nicht außerhalb der Familie zum Gottesdienst zusammenfinden durften, blieb freilich in Geltung.

unterstützte der Staat die Kirche jedoch nicht mehr bei der Umsetzung kirchlich verhängter Strafen. Die Kirchenzucht wurde damit de facto abgeschafft und erhielt auch kaum noch gesellschaftliche Unterstützung. Auch wenn die Aufsicht der Staatsgewalt über die Religionsausübung der Untertanen weiterhin in Geltung blieb, erstreckte sie sich doch mehr und mehr nur noch auf die äußeren Umstände des kirchlichen Lebens und immer weniger auf Fragen des Glaubens oder theologische Fragen.

In der Zeit, als die Territorialmacht zunehmend genötigt war, Abweichungen im Bekenntnis zu tolerieren, gewannen auch Staatstheorien an Boden, die die staatliche Herrschaft nicht mehr religiös legitimierten, sondern sie auf die freie Entscheidung souveräner Bürger zurückführten. Die veränderte Religionspraxis der Territorialfürsten eröffnete für die Diskussion und Aufnahme der Vertragstheorien eines Hobbes, Rousseau und Locke neue Gelegenheitsstrukturen. Nun konnten sich die Herrscher der Toleranzforderungen der Aufklärung zur Rechtfertigung ihrer politischen Praxis bedienen. Ein Staat, der auf Freiwilligkeit beruhende Zusammenschluss mündiger Bürger sei, könne niemals Zwang über die Gewissen derjenigen ausüben, die ihn erst konstituiert hätten. Der Glaube entziehe sich der staatlichen Kontrolle. Er sei etwas höchst Individuelles. Allenfalls die äußere Glaubenspraxis unterliege der staatlichen Aufsicht. Gerade diese aber mache nicht den Kern des Christentums aus. Neue politische Gelegenheitsstrukturen, Forderungen nach religiöser Toleranz, Kritik an der äußerlichen Zwangsgestalt der Kirchen und Tendenzen der religiösen Individualisierung verbanden sich miteinander. Der Konfessionszwang, wo er denn noch ausgeübt wurde, erwies sich als Anachronismus. Immer deutlicher wurde, dass sich der Glaube nicht länger von der Obrigkeit vorschreiben ließ, dass der Staat nicht für das Seelenheil seiner Untertanen sorgen kann und er dem Individuum das Recht auf Selbstbestimmung einräumen muss.

Die Lockerung des staatlichen Zugriffs auf den Einzelnen erlaubte eine Freisetzung bislang gebundener gesellschaftlicher Kräfte. In den sich wirtschaftlich erholenden Territorien entstanden soziale Freiräume. Die Buch- und Zeitschriftenproduktion explodierte. Im Sturm und Drang brach sich ein alle überkommene Regeln und Abhängigkeiten sprengendes Lebensgefühl Bahn. Eine neue urbane Geselligkeits- und Freizeitkultur bildete sich heraus. Das ist die These Lucian Hölschers, der damit jene sozialen Kräfte benennt, die erodierend auf die kirchlichen Bindungen einwirkten. Lucian Hölscher (1990: 603; 2005: 96ff.) stellt fest, dass es vor allem nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges vornehmlich in Nord- und Mitteldeutschland zu einer raschen Entfaltung des urbanen Lebens, zu einer zunehmenden Mobilität der Bevölkerung, zur Entstehung eines wachsenden literarischen Markts, zum Aufbau nichtkirchlicher Erziehungssysteme sowie zur Ausbreitung von neuen Kommunikations- und Geselligkeitsformen kam. Aufgrund des Ausbaus des Straßensystems und der Verbesserung der Postverbindungen beschleunigte

sich der Verkehr zwischen den höfischen und städtischen Zentren. Der Abriss der alten Stadtmauern und der damit verbundene Wegfall der Sperrstunden der Stadttore trugen zur Belebung des Verkehrs mit dem städtischen Umland bei. Mit der Weitung der literarischen und sozialen Öffentlichkeit entstand eine völlig neue bürgerliche Freizeitkultur. Fahrten ins Grüne und ausgedehnte Spaziergänge in der Natur, Kaffeehäuser und Theatervorstellungen, literarische Zirkel sowie Tee- und Tanzveranstaltungen erfreuten sich einer wachsenden Beliebtheit. Das Theater trat als Anstalt zur moralischen Belehrung und Weltdeutung geradezu in Konkurrenz zum kirchlichen Gottesdienst, nicht zuletzt auch dadurch, dass die Aufführungen teilweise zeitgleich am Sonntag stattfanden. Mit der Errichtung säkularer Schulen wie dem Philanthropinum in Dessau bildeten sich konkurrierende Sozialisationsinstanzen. Diese aufblühende urbane Freizeit-, Bildungs- und Geselligkeitskultur stellte die bislang unangefochtene Monopolstellung des Gottesdienstes als Kommunikationszentrum der Städte und Gemeinden in Frage⁵.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts änderte sich auch das Leseverhalten der gebildeten Schichten. Die intensive Lektüre wandelte sich zur extensiven. Statt wieder und wieder die stets gleichen Schriften zu lesen – Erbauungsbücher, Gebetsbreviere, Andachtsbücher und natürlich die Bibel –, wurde nun immer neuer Lesestoff konsumiert⁶. Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert wurden neue Zeitschriften gegründet, allgemeine Gelehrtenzeitschriften ebenso wie spezielle Zeitschriften auf philosophischem, juristischem oder pädagogischem Gebiet. Theologische Zeitschriften waren dabei keineswegs in der Überzahl (Kirchner 1969: 110–139). Ins Leben gerufen wurden Zeitungen mit Hinweisen auf das europäische Wissenschaftsleben, auf Veröffentlichungen in europäischen Zeitschriften und auf neu erschienene Bücher sowie Rezensionszeitschriften (Habel 2007). Manche, wie die „Acta eruditorum“ (Erscheinungsbeginn: 1682), berichteten neutral über Buchinhalte, andere, wie die „Monatsgespräche“ (Erscheinungsbeginn: 1688), äußerten sich meinungsfreudiger, teilweise sogar polemisch und satirisch. Aber auch politische Zeitschriften, die Hofberichterstattung in großem Stil betrieben und akribisch über militärische Vorgänge berichteten, kamen in Mode, ebenso Intelligenzblätter mit Lokalanzeigen und moralische Wochenschriften, die Tugendlehren verbreiteten, sich in unterhaltsamer Art über Tabaksucht, Schwatzhaftigkeit und religiöses Eifertum ausließen, abfällige Kommentare über die aufkommenden Ritterromane und andere Erzeugnisse der Trivialliteratur abgaben

⁵ Auch drängten sich im Rechts- und Verwaltungswesen, in den Wissenschaften und Künsten, in Fragen des Geschmacks und des Anstands, ja selbst der Moral konkurrierende Gesichtspunkte vor. Religion konnte man nunmehr auch außerhalb der Kirchen finden, in der Natur, in der Kunst, in der Wissenschaft.

⁶ Mit der Verbreiterung des Lektürebestands veränderte sich auch der Umgang mit der Bibel. Aus einem ‚heiligen‘ Text wurde nun zunehmend ein in vielerlei Hinsicht interessierender ‚kultureller‘ Text. Vgl. Sheehan (2005).

(Martens 1971) und ein Forum für – tatsächliche und fingierte – Leserzeitschriften boten (Mlitz 2008: 132–146). Das Zeitschriftenwesen erlebte in Deutschland im 18. Jahrhundert eine Blüte, die ihresgleichen sucht.

In erster Linie waren die Zeitschriften ein Medium der Information, der Belehrung und Erziehung, der Werbung und des intellektuellen Austausches. Sie waren aber auch eine Form der Ablenkung von religiöser Lektüre und der konfessionellen Neutralisierung. Einige von ihnen setzten sich kritisch mit der Theologenschaft auseinander, viele waren konfessionell neutral, die meisten übten Zurückhaltung in theologischer Hinsicht. Ihre säkularisierende Wirkung ging weniger von der in ihnen geübten Kritik an Theologie und Kirche als von der durch sie getragenen Interessenverschiebung aus: weg von theologischen und religiösen Inhalten und hin zu Themen des wissenschaftlichen, kulturellen, politischen und alltäglichen Lebens, weg von seelischer Erbauung und hin zu Unterhaltung, Zerstreuung und Vergnügen, weg von der Ausrichtung auf das jenseitige Schicksal und hin zu aktuellen Themen des Hier und Jetzt. Die Zeitschriften und Bücher der Zeit veränderten das Verhältnis zu religiösen Fragen also weniger aufgrund ihrer kritischen Beschäftigung mit den Ungeheimnissen der Theologie und den Missständen der Kirche als aufgrund der mit ihrer Konsumtion unausweichlich verbundenen Distraction und Aufmerksamkeitsabsorption.

Es ist offensichtlich, dass durch das Aufkommen dieser neuen Gesellschafts- und Freizeitkultur sowie durch die Ausweitung des Zeitschriften-, Zeitungs- und Buchmarktes, an dem Pastoren, Pastorenkinder oder künftige Pastoren einen beträchtlichen Anteil hatten, Kirche und Theologie herausgefordert waren und ihre soziale Zentralstellung durch die neuen Konkurrenzangebote in Wissenschaft, Freizeit und Kultur beeinträchtigt wurde. Bis ins letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts sahen sich die Theologen durch die kulturelle Vervielfältigung in der Regel nicht bedroht⁷. Das wurde erst aufgrund der Wirkungen der Französischen Revolution anders (Hölscher 2005: 94). Unabhängig davon, wie die Veränderungen interpretiert wurden, trug der mit der kulturellen Pluralisierung einsetzende Wettbewerbsmechanismus aber wohl entscheidend zur Schwächung der kirchlichen Position und zu einer Vielzahl von semantischen Umorientierungen und praktischen Verhaltensänderungen im religiösen Leben des ausgehenden 18. Jahrhunderts bei. Die

⁷ Der Zwang zur Teilnahme an den kirchlichen Riten lockerte sich zwar im Laufe des 18. Jahrhunderts. Diesen Rückgang nahmen viele Geistliche jedoch „lange Zeit mehr mit Bedauern als mit wirklicher Besorgnis zur Kenntnis“ (HÖLSCHER 2005: 104). Die Mehrzahl der aufgeklärten Geistlichen neigte dazu, den Befund optimistisch zu deuten. Die Menschen gingen zwar weniger zur Kirche, aber sie hätten sich in ihrem Religionsverständnis von einer magischen zu einer aufgeklärten Sicht gewandelt und seien moralisch auf dem Weg der Besserung (ebd.: 106). Erst durch die kirchenfeindlichen Ausschreitungen der Französischen Revolution fühlten sich die Geistlichen alarmiert. Zunehmend schälte sich nun das Bild vom Niedergang des kirchlichen Lebens heraus.

Kräfte der urbanen Geselligkeitskultur wirkten hier gewissermaßen als Pull-Faktoren, wobei ihre Wirkung durch Kirchen- und Bibelkritik und religiösen Skeptizismus, also durch Push-Faktoren, noch verstärkt worden sein dürfte.

5. Die Pluralisierungshypothese

Die Pluralisierungshypothese unterscheidet sich von der Markthypothese insofern, als es in ihr nicht um die Auswirkungen von jenseits des religiös-kirchlichen Feldes aufkommenden säkularen Alternativen geht, sondern um die Auswirkungen der Vervielfältigung religiöser Alternativen selbst, also um die Auswirkungen eines entstehenden innerreligiösen Pluralismus. Die neuerdings von Religionsgeschichtlern aufgestellte These, die europäische Religionsgeschichte sei seit der Antike durch religiösen Pluralismus gekennzeichnet (Gladigow 1995; Kippenberg 2007: 59; Kippenberg/Rüpke/Stuckrad 2009: 1; Rüpke 2009: 9), macht einen Nebengesichtspunkt zum Hauptmerkmal. Schon die Anfänge des Christentums können als ein Versuch, den religiösen Synkretismus in der Umwelt des Christentums innerchristlich zu überwinden, interpretiert werden (Markschies 2003). Erst recht war die europäische Religionsgeschichte des Mittelalters vor allem durch die Ausgrenzung, Abwehr und Marginalisierung nichtchristlicher Religionsgemeinschaften sowie die Bekämpfung innerchristlicher Abweichungen geprägt. Dass in einem Staatswesen nur eine Religion herrschen kann, war im Mittelalter selbstverständlich (Sehling 1914: 8). Um die Suprematie des Papsttums innerhalb der einen heiligen Kirche und über alle anderen gesellschaftlichen Bereiche ging denn auch der Streit seit den Hildebrandschen Reformen des 11. Jahrhunderts (Althoff 2013b; Steckel 2013; Pollack 2013a; 2013b). Noch dem Konfessionellen Zeitalter war der Gedanke einer Parität unterschiedlicher Religionen oder Konfessionen in einem Territorium fremd. Das Zerbrechen der Einheit der Kirche in der Reformation kam insofern einer mentalen Revolution gleich. Die Entstehung unterschiedlicher Konfessionen stellte für die Zeitgenossen des 16. und 17. Jahrhunderts eine Herausforderung dar, von deren Ausmaß wir uns heute kaum noch einen Begriff machen können. Der konfessionelle Pluralismus unterminierte den Glauben an die eine christliche Wahrheit. Die gewaltsamen Versuche der Gegenreformation, die Religions-einheit im Reiche trotz der bereits eingetretenen konfessionellen Spaltung doch noch durchzusetzen und eine konfessionelle Entscheidung zu erzwingen, zeugen nicht nur von den Dominanzansprüchen der katholischen Seite, sondern auch davon, wie unfassbar sich der Gedanke einer konfessionellen Pluralität damals ausnahm.

Gerade aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen setzte sich jedoch immer stärker die Einsicht durch, dass die Einheit des Reiches nur zu bewahren ist, wenn die bisherige Deckungsgleich-

heit von Staat und Religion aufgegeben wird. Da eine Einigung über die religiöse Wahrheit auf friedlichem Wege nicht erreicht werden konnte, sich in den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts aber auch keine Seite auf militärischem Wege durchzusetzen vermochte, sah man sich zur Duldung der konfessionellen Differenzen genötigt. Die Duldung war keineswegs gewollt und kann insofern auch nicht als Ausdruck einer aufgeklärten Geisteshaltung und als eine aus der Zeit herausfallende Vorwegnahme der neuzeitlichen Kultur angesehen werden (Heckel 1968: 71), sie wurde durch die militärische Pattsituation erzwungen. Das Reich definierte sich als religiös neutral und installierte ein Reichskirchenrecht, das weder evangelisch noch katholisch, sondern konfessionell indifferent war (Heckel 1968: 69). Der Staat wurde von der Pflicht entbunden, für das Heil seiner Untertanen zu sorgen. Religion und Politik traten funktional auseinander, womit übrigens die Frage nach der Legitimität der politischen Herrschaft neue Dringlichkeit gewann und ein weiteres Einfallstor für den Rekurs auf Vertragstheorien und Ideen der Volkssouveränität entstand.

Im Westfälischen Frieden wurde das gleichberechtigte Nebeneinander der katholischen, lutherischen und reformierten Reichsstände besiegelt. Das Aufsichtsrecht der Obrigkeit über die Religion ihrer Untertanen auf Territorialebene blieb dabei unangetastet. In den Territorien galt also nach wie vor die staatliche Kirchenhoheit, die auf der Einheit von Kirche und Staat beruhte. Konfessionell neutral war der Staat nur auf der Reichsebene.

Die nicht intentional herbeigeführte Differenzierung von Religion und Politik auf der Reichsebene hatte freilich Folgen, die die religionsrechtlichen Bestimmungen und Praktiken auf der Territorialebene nicht unbeeinflusst ließen. Sie zeigte, dass es für die Staatsgewalt oft zuträglicher war, „sich von Fragen der Glaubenswahrheit überhaupt zu entlasten und einen Standpunkt oberhalb der streitenden Parteien einzunehmen“ (Stollberg-Rilinger 2006: 96). Das Plädoyer für die konfessionelle Neutralisierung des Staates um des inneren Friedens willen gewann an Überzeugungskraft. Während in Frankreich Ludwig XIV. das Toleranzedikt von Nantes aufhob und Thron und Altar bis ins späte 18. Jahrhundert hinein eng verbunden blieben, sorgte die kurfürstliche und königliche Politik in Brandenburg und Preußen für ein erträgliches Auskommen zwischen den unterschiedlichen Bekenntnissen – mit nützlichen Folgen für Stadt und Land. In Frankreich war eine blutige Revolution erforderlich, um das Bündnis von Thron und Altar zu sprengen. In Preußen und anderen Staaten des Reiches hingegen verlief die Entwicklung zu einer Entkopplung von Religion und Politik undramatischer und evolutiver. Bestärkt durch die Kirchen- und Religionskritik der Aufklärung erlangte die Vorstellung des unkonfessionellen Staatskirchenrechts immer mehr Zuspriech. Aufgeladen durch die kirchenkritische Philosophie der Aufklärung sprang diese Vorstellung gewissermaßen vom Reich auf die Territorien über (Heckel 1968: 72). Noch allerdings blieb die Kirchenhoheit fest in der Hand

der Fürsten und wurde von ihnen trotz beobachtbarer Lockerungen zur Reglementierung der individuellen Religionsausübung eingesetzt.

Die Pluralisierung des religiösen Feldes wirkte also wie eine Schleuse, deren Öffnung eine Vielzahl von parallel laufenden Prozessen in Gang setzte. Die mit der Reformation einsetzende religiöse Pluralisierung brachte die Neutralisierung des Reichskirchenrechts und damit die Differenzierung von Religion und Politik auf Reichsebene hervor. Sie trug zur Plausibilisierung der Idee eines religionsindifferenten Staates bei und damit zur Relativierung des Konfessionszwanges in den Ländern. Sie erzwang eine konfessionelle Abweichungen stillschweigend dulden landesherrliche kirchenpolitische Praxis. Sie erlaubte die weltanschaulich-aufklärerische Aufladung konfessionsneutraler Ideen. Die in ihrem Gefolge ausbrechenden Glaubenskriege schlugen sich schon in den Schriften Pierre Bayles, dann aber auch bei vielen anderen Gelehrten der Zeit in der gründlichen Diskreditierung der christlichen Konfessionskirchen nieder. Bedingt durch die religiöse Pluralisierung breitete sich also auch ein neues Christentumsverständnis aus, das die theologisch ausgearbeitete Unterscheidung zwischen Institution und Glaube verschärfte und die innerliche Glaubenserfahrung deutlich von der äußeren Zwangsgestalt der Kirchen absetzte. Damit bereitete die innerchristliche Pluralisierung der Entstehung von subjektivistischen Glaubensformen den Boden. Vor allem aber wurde mit der Pluralisierung der religiösen Bekenntnisse und ihrer damit notwendig gewordenen faktischen wechselseitigen Anerkennung die Gültigkeit der einen christlichen Glaubenswahrheit in Frage gestellt. Wenn sich die Kirchen nicht auf ein gültiges Bekenntnis einigen können, schwächen sich unweigerlich die Motive ab, den Lehren der Kirche zu glauben, ihre Gebote zu befolgen und der Wirksamkeit ihrer Rituale zu vertrauen. In einem langen und durch weitere Faktoren beeinflussten Prozess relativieren sich die Gehorsamsansprüche der Konfessionskirchen schließlich gegenseitig.

Mit dem Zerbrechen der religiösen Einheit durch die Reformation kam es mithin zu einer Art soziokulturellen Entriegelung, in deren Folge sich Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Kirchendistanzierung, der religiösen Subjektivierung und der religiösen Relativierung Bahn brachen, die das religiöse Feld grundlegend dynamisierten. Die Pluralisierungshypothese scheint für die Analyse der hier in Frage stehenden Veränderungen von religiöser Praxis und Vorstellungswelt ein beachtliches Aufklärungspotential zu besitzen.

6. Die Horizonterweiterungshypothese

Die Horizonterweiterungshypothese nimmt eine kulturgeschichtliche Perspektive ein, die in gewisser Weise quer zu den bereits präsentierten Hypo-

thesen steht. Gleichwohl soll auch sie hier auf ihre Tragfähigkeit geprüft werden. Sie besagt, dass es im 17. und 18. Jahrhundert zu einer Weitung des der Menschheit zgedachten Zukunftshorizontes kam, die mit einer Verzeitlichung der dem Menschen zugetrauten Gotteserkenntnis verbunden war.

Seit der „Sattelzeit“ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts traten, so die bekannte und viel zitierte These von Reinhart Koselleck (1972: XIIIff.; 1989a), Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zunehmend auseinander und öffneten sich – zunächst in den gebildeten Schichten Westeuropas, dann auch in anderen Bevölkerungsgruppen – völlig neue geschichtliche Perspektiven⁸. War das Zukunftsbild bis zum Dreißigjährigen Krieg noch durch die Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes geprägt und die Deutung der Gegenwart pessimistisch getönt, dehnte sich der Zukunftshorizont in der Zeit danach zunehmend aus und gewann die Zukunft den Charakter eines „Glücksversprechens“ (Roland Mortier). Philipp Jakob Spener ersetzte schon in seinen „Pia desideria“ von 1675 die Prognose eines baldigen Weltendes durch die Hoffnung besserer Zeiten, da durch Gottes Wirken eine Bewegung in Gang gekommen sei, die die irdischen Zustände (der Kirche) zum Besseren wenden werde (Greschat 1971: 208–291). In seiner „Hoffnung besserer Zeiten“ von 1692 deutete er Ereignisse, die bisher als Nachweis des baldigen Weltendes genommen worden waren, nicht mehr als Vorzeichen eines bevorstehenden Endes aller Zeiten, sondern erklärte, dass das Ende nicht so rasch eintreten werde. Johann Spalding dehnte den Zukunftshorizont noch weiter und hielt die Erfüllung der Bestimmung des Menschen sogar jenseits des Weltendes für vorstellbar. Und in seiner „Naturgeschichte des Himmels“ von 1755 behauptete Immanuel Kant schließlich, dass die Welt niemals aufhören würde zu bestehen.

Mit der Eröffnung neuer Zukunftsperspektiven änderte sich auch die Einstellung zur Gegenwart, die nun nicht mehr nur als ein Jammertal, dessen sich Gott in seiner unendlichen Güte demnächst barmherzig annehmen werde, angesehen wurde, sondern als ein Ort von Dauer, als ein Ort des Durchgangs und der Veränderung, der eine Vielzahl von Verbesserungen erlaube und damit auch ein aktiveres Weltverhältnis erfordere. Der bisher weitgehend geschlossene Geschichtsraum, in welchem die Ordnung des Seins durch ein höchstes Seiendes zusammengehalten, die Weltdeutung durch ein Notwendigkeitsdenken geprägt und daher das Welterleben auf Überraschung und Kontingenz gestimmt war, wurde aufgebrochen und durch ein Weltbild ersetzt, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit auseinandertraten und mit der Kontingenz des Geschehens stets gerechnet werden musste. Die Welt wurde als ein Gegenstand menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten sichtbar, verlor damit aber auch ihre selbstverständliche Einbettung in einen Gewissheit ver-

⁸ Die These Kosellecks wird rezipiert und weiter ausgearbeitet von Lucian HÖLSCHER (2005: 91ff.), dem wir hier weitgehend folgen.

mittelnden ontologischen Rahmen. Mit Luhmann (1990) könnte man sagen, dass die leitende Semantik von Gefahr auf Risiko umgestellt wurde und die Gegenwart dadurch in die Lage geriet, als ein Raum der Bewährung, möglichen Scheiterns, aber auch erzielbarer Gewinne in Erscheinung zu treten.

Im 17. und 18. Jahrhundert vollzog sich jedoch auch eine Veränderung der Einstellung zur Frage nach der Erkennbarkeit Gottes⁹. Von der Scholastik bis Luther ging die Theologie davon aus, dass den Seligen trotz der Erfahrungen von Gottesferne die Unmittelbarkeit des Gottesbezugs, die *visio beatifica*, die glückseligmachende Anschauung, anstrengungslos gegeben sei. In der vollkommenen Erkenntnis Gottes (*visio Dei*) finde der menschliche Geist seine Vollendung. Die Endlichkeit des Menschen müsse zwar mitbedacht werden, der Selige aber erkenne das Wesen Gottes unmittelbar (*lumen gloriae*). Wenn er Gott unmittelbar schaue, erkenne er auch das Kreatürliche über seinen Anteil an Gott. Diese Erkenntnis werde ihm geschenkt. Vom *lumen gloriae* sei das *lumen naturae*, die natürliche Erkenntnis, getrennt. Das eine führe nicht zum anderen.

In der Zeit der Aufklärung erfuhr dieses Erkenntnisideal eine Verzeitlichung. Erkenntnis Gottes wurde nun als eine Fortsetzung der diesseitigen Erkenntnis verstanden, nicht mehr als ein Bruch. Das Erkenntnisziel aber könne niemals erreicht werden. Die Unmittelbarkeit der Erkenntnis Gottes hörte auf denkbar zu sein. Glückseligkeit war folglich nicht mehr eine Form der Vollendung, ein Ruhen in Gott, sondern ungehindertes Fortschreiten, unendliche Perfektibilität. Koselleck (1989b: 320f.) konstatiert für die Zeit nach 1750 insgesamt eine Verzeitlichung von Perfektionsidealen. Diesseits und Jenseits rücken zusammen. Das jenseitige Leben wird zu einer Fortsetzung des diesseitigen. Damit aber weiten sich nicht nur die Horizonte der Menschheit. Es fallen auch menschliche Erkenntnis und Erkenntnis Gottes prinzipiell auseinander. Mit Kants Widerlegung der Gottesbeweise wird Gott zu einem Postulat der Vernunft, das durch einen den Bedingungen der Zeit und des Raumes unterworfenen Verstand nicht eingeholt werden kann.

Ebenso wie Kant stellt sich auch Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ die in der Offenbarung des Johannes und von den Schwärmern des Mittelalters verheißene Vollkommenheit als ein langsames Vorschreiten vor. „Das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt“, würde „durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt [...], deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert“ (Lessing 1956 [1781], § 92). „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben.“ (ebd., § 93) Den Weg zur Vollkommenheit

⁹ Hier folgen wir einer Argumentation von Michael Firsching, die dieser in einem unveröffentlichten Papier (*Visio beatifica: Zur Umformulierung und Beendigung eines Diskurses im 18. Jahrhundert*) entwickelt hat.

könne der Einzelne aber nicht in einem einzigen Leben bewältigen. Vielmehr führt Lessing hier den Gedanken der Seelenwanderung ein, um die Vervollkommnung des Einzelnen als denkmöglich auszuweisen. In seiner wiederholten Rückkehr auf die Erde häufe der Mensch so viele neue Kenntnisse und Fertigkeiten an, als er zu erlangen geschickt sei (ebd., § 98).

Die Vorstellung der Seelenwanderung erlaubt es Lessing, den Lauf des individuellen Lebens ins Ewige auszudehnen und die Vervollkommnung des Einzelnen als einen ins Unendliche ausgreifenden Prozess der Ausschöpfung seiner individuellen Potenziale zu begreifen. Über die Verknüpfung der Bahn des individuellen Lebens mit dem Gang der Menschheitsgeschichte versieht Lessing die menschliche Geschichte mit einem heilsgeschichtlichen Sinn. Damit aber ist das diesseitige Leben des Menschen und der Menschheit utopisch aufgewertet, ja bis ins Jenseitige verlängert¹⁰. Gleichzeitig ist die Vorstellung einer unmittelbaren Gotteserkenntnis, eines unvermittelten Einsseins mit Gott, einer differenzlosen Glückseligkeit aufgegeben. Die Perfektionsidee wird in einen Gradualismus überführt, der dem Menschen die Vervollkommnung durch eigene Anstrengung zutraut.

In den Vorstellungen von Zeit, Diesseits, Jenseits, Endlichkeit und Erlösung hat sich innerhalb von nur 150 Jahren ein fundamentaler Wandel vollzogen. Aus dem irdischen Jammertal ist ein Ort der Vervollkommnung geworden, der gleich mehrfach durchschritten wird. Aus der himmlischen Erlösung ein vom Irdischen aus anstrebbares Perfektionsideal. Aus dem erwarteten Bruch der Menschheitsgeschichte ein ins Unendliche gehendes Fortschreiten des Menschengeschlechts. Göttliche Vorsehung und menschliches Bestreben werden hier noch als vereinbar gedacht. Mit der Verzeitlichung des Perfektionsideals aber ist die apokalyptische Endzeiterwartung bereits fallen gelassen und das Diesseits freigegeben für einen weit ausgreifenden menschlichen Gestaltungsoptimismus.

In der optimistischen Umwertung des Diesseits besteht die wesentliche Konsequenz des Wandels der Zeit- und Jenseitsvorstellungen, denn nun wird der irdische Zeithorizont nicht nur ins Unendliche geweitet, sondern damit die Welt auch als Gestaltungsaufgabe sichtbar, als eine Gelegenheit, die moralische Besserung des Menschen herbeizuführen, vernünftige Zustände herzustellen und Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kunst zu reformieren. Erbsündenlehren, Erlösungshoffnungen und Höllenstrafen verlieren an Plausibilität, das Diesseits ist tätiges Leben (Goethe). Erst aufgrund der Preisgabe der apokalyptischen Endzeiterwartung konnte der Gedanke irdi-

¹⁰ Treffend heißt es bei HABERMAS (1985b: 142), auf den ersten Blick schlossen sich geschichtliches und utopisches Denken aus. „Tatsächlich aber hat das moderne Zeitbewusstsein einen Horizont eröffnet, in dem das utopische mit dem geschichtlichen Denken verschmilzt. Dieses Einwandern utopischer Energien ins Geschichtsbewusstsein kennzeichnet jedenfalls den Zeitgeist, der die politische Öffentlichkeit der modernen Völker seit den Tagen der Französischen Republik prägt.“

schen Fortschritts im aufklärerischen Denken Einzug halten. Fortschritt bildet den Schlüsselbegriff für die Erwartung einer zielgerichteten geschichtlichen Entwicklung (Rosa 2005: 440). Er erlaubt es, politische Konzeptionen einer besseren Gesellschaft aus dem imaginären Raum der Utopie herauszuholen, in die Zukunft zu projizieren und damit in den Raum der Geschichte und der Politik hineinzustellen (ebd.).

Mit dem Verzicht auf die Erbsündenlehre und auf die Vorstellung des kurz bevorstehenden Weltendes sind freilich wesentliche Triebfedern der christlichen Heilsvorstellungen verloren gegangen. Sofern es im 18. Jahrhundert tatsächlich zu einer Verlagerung des Interesses vom Jenseits zum Diesseits, zu einer Transzendenzschrumpfung, zu einem Rückgang der Messstiftungen und einer Liberalisierung der Glaubenspraxis gekommen sein sollte, wäre das aus den beschriebenen Umbauten der eingenommenen Zeitperspektive gut verständlich zu machen. Was aber hat die Ausweitung des Zukunftshorizontes ausgelöst?

Denkbar wäre, dass die Horizonterweiterung mit der für das 18. Jahrhundert nachgewiesenen Beschleunigung des sozialen und technischen Wandels sowie der Senkung der Mortalität zusammenhängt. Aufgrund des Wachstums der Produktivität in der Landwirtschaft, des Ausbaus der Infrastruktur und effektiverer Handwerks- und Manufakturbetriebe erhöhte sich das Tempo des technologischen Wandels. Aufgrund verbesserter landwirtschaftlicher Anbaumethoden, der Erhöhung der landwirtschaftlichen Nutzfläche, der Einführung neuer Kulturpflanzen sowie der Entwicklung der öffentlichen und privaten Hygiene stieg aber auch die Lebenserwartung an (Marschalck 1984: 26; Wrigley 1969: 77). Pandemien verschwanden, die Anzahl der Hungersnöte reduzierte sich, und auch die durch Kriege verursachte Sterblichkeit nahm ab. Infolge des beschleunigten sozialen und technologischen Wandels sowie der höheren Lebenserwartung wurde soziale Veränderung erstmals individuell erfahrbar¹¹. War Zukunft bislang die Verlängerung der Vergangenheit, so trat sie nun als eine andersartige, als Bruch mit der Vergangenheit in Erscheinung. Es erscheint plausibel, dass die Erfahrbarkeit geschichtlicher Veränderung die Herausbildung dynamischer Zeitvorstellungen befördert hat. Zweifellos aber hat die Dynamisierung der Zeitvorstellungen zu einem Verblässen der Endzeiterwartungen und einer Umkehrung der Blickrichtung vom Jenseits auf das Diesseits, zu einer Aufwertung der diesseitigen Welt und ihrem Verschmelzen mit utopischen Zukunftsvisionen beigetragen. Sollte daran etwas Richtiges sein, dann käme es darauf an, die Gründe für die Veränderung der Temporalvorstellungen genauer ins Auge zu fassen. Gewiss ist dafür nicht

¹¹ Wie Jan Assmann und Reinhart Koselleck vermuten, vermag das kommunikative soziale Gedächtnis nicht mehr als 80 bis 100 Jahre zu umfassen. Die Wahrnehmung von Veränderung wäre dann, so schlussfolgert ROSA (2005: 177f.) daran gebunden, dass sich signifikante Wandlungsprozesse innerhalb von drei bis vier Generationen vollziehen.

nur die Agrarkonjunktur im 18. Jahrhundert sowie die höhere Lebenserwartung verantwortlich zu machen. Vielmehr spielen hier auch die infolge einer verbesserten Infrastruktur ansteigende Mobilität, das Aufkommen einer neuen urbanen Geselligkeits-, Bildungs- und Freizeitkultur, die Erweiterung des Zeitschriften- und Buchmarktes sowie überhaupt der steigende Wohlstand eine zentrale Rolle. Vermutlich wirkten all diese Veränderungen an der Aufmerksamkeitsverschiebung vom Jenseits zum Diesseits mit. Das hieße, zwischen sozialstrukturellen und semantischen Veränderungen einen engen Zusammenhang zu unterstellen.

7. Fazit

Bei einem Rückblick auf die hier diskutierten Hypothesen fällt es schwer, eine von ihnen als unbegründet auszuschließen. Vielmehr scheint allen eine gewisse Erklärungskraft zuzukommen. Es dürfte plausibel sein, einen Zusammenhang zwischen dem Auseinandertreten von religiöser und weltlicher Ordnung und dem Rückgang kirchlicher Kontrolle über nichtreligiöse Bereiche wie Schule, Universität, Politik, Staat, Wissenschaft, Ehe und Familie anzunehmen und eine damit zusammenhängende Abschwächung des kirchlichen Einflusses auf religiöse Überzeugungen und Praktiken. Nicht minder plausibel dürfte es sein, davon auszugehen, dass die Entstehung urbaner Geselligkeitsräume und eines gebildeten Bürgertums den Zugriff des Landesherrn auf die religiösen Verhaltensweisen seiner Untertanen und ihre Gewissen zurückdrängte. Aber es leuchtet auch die Behauptung ein, das Zerbrechen der religiösen Einheit des Reiches und die mit der Reformation entstehende religiöse Pluralität habe den Geltungsanspruch religiöser Wahrheit unterminiert und die aus der konfessionellen Zersplitterung resultierenden Glaubenskriege hätten die Neutralisierung des Reichskirchenrechts erforderlich gemacht, der funktionalen Differenzierung von Religion und Politik vorgearbeitet und der aufklärerischen Kirchenkritik Nahrung gegeben, also als eine Art Entriegelung fungiert. Wie auch die Annahme, die Preisgabe der Unmittelbarkeit des Gottesbezugs und die gleichzeitige Vergeschichtlichung utopischer Perfektionsvorstellungen habe zu einer Aufmerksamkeitsverschiebung von Jenseitshoffnungen zu diesseitigen Fortschrittskonzeptionen geführt, unmittelbare Evidenz für sich beanspruchen kann.

Erst recht überzeugt es, alle diese Veränderungen auf sozialstrukturelle Wandlungsprozesse zu beziehen und ihren engen Zusammenhang mit Prozessen des Bevölkerungswachstums, des Sterblichkeitsrückgangs, des wirtschaftlichen Produktivitätszuwachses, der Verstädterung, des Bildungsanstiegs, der Mobilitätserhöhung usw. herauszustellen. Und besonders bestechend ist das Argument, dass die Spezifik dieser miteinander verbundenen Veränderungen eben genau in ihrem intrikatsten Verflechtungszusammenhang liegt. Ja, tragen

nicht die durch die religiöse Pluralisierung ausgelösten Konflikte zur funktionalen Differenzierung und diese zum kirchlichen Einflussverlust sowie zur Stärkung nichtreligiöser Gesichtspunkte bei, und werden nicht umgekehrt nichtreligiöse Kriterien der Lebensführung, des Diskurses und der Erfahrung auch durch das Aufkommen städtischer Bildungs- und Kommunikationskulturen befördert, die zugleich ein Ausdruck funktionaler Differenzierung sind, aber ohne Produktivitätszuwächse, Bevölkerungswachstum, Mobilität und Bildungsanstieg ebenso undenkbar wären? Zu schweigen von der Tatsache, dass die gebildeten Schichten die Träger der aufklärerischen Kirchenkritik sind, die wiederum allerdings auch mit der grundlegenden Diskreditierung der christlichen Kirchen durch die Konfessionskriege zusammenhängt, die gleichzeitig zur Verschärfung des Gegensatzes zwischen äußerer Kirchlichkeit und innerem Glaubensleben und damit zur religiösen Individualisierung und damit wiederum zur Distanzierung von der staatlichen Obrigkeit beigetragen hat.

Offenbar vollzog sich der gesellschaftliche und mentale Wandel in den unterschiedlichen Sphären von Politik, Recht, Religion, Sozialstruktur, Wirtschaft, Wissenschaft zu gleicher Zeit. Eben darin scheint das wesentliche Merkmal fundamentalen Wandels zu bestehen, dass viele gesellschaftliche Sphären von ihm betroffen sind. Die Verflechtung mit den anderen Bereichen macht den religiösen Wandel des 18. Jahrhunderts weltgeschichtlich so einzigartig.