

Heinz Schilling
Konfession und politische Identität im Europa der werdenden Neuzeit¹

I. Die religionssoziologischen und konfessionsgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Neuzeit

Den Zusammenhang zwischen religiöser und politischer Identität zu erforschen, bedarf heute kaum noch einer expliziten Legitimierung – zu deutlich sind die aktuellen Anknüpfungspunkte, vom Krieg christlicher Serben oder Kroaten gegen muslimische Bosnier im zerfallenen Jugoslawien über vergleichbare Konflikte in der ehemaligen Sowjetunion, insbesondere zwischen Armeniern und Aserbaidschanern, bis hin zur explosiven Verschränkung religiöser, ethnischer und sozialer Kräftelinien auf dem indischen Subkontinent, um nur das Augenfälligste zu nennen. Zu denken wäre auch an die Ukraine, wo die angespannte Konkurrenz zwischen russischer Orthodoxie, autokephaler ukrainisch-orthodoxer und ukrainisch-katholischer Kirche zwar – soweit ich sehe – nicht die innere nationale Identitätsbildung berührt, wohl aber maßgeblich die Frage der außenpolitischen Orientierung, deren Lösung in die eine oder andere Richtung längerfristig vital die Identität des

Landes und der eben befreiten ukrainischen Nation mitbestimmen wird – eine primäre Ostbindung zum orthodoxen Rußland oder über das römisch-katholische Polen hin eine Orientierung zum Westen.

In der Geschichtswissenschaft hatte sich unabhängig von der gegenwärtigen Aktualität bereits Mitte der 1970er Jahre eine erneute Hinwendung zu religionssoziologischen Fragestellungen ergeben: In einer Zeit, in der sich auch die nichtmarxistische Geschichtswissenschaft vorrangig für soziale und ökonomische Triebkräfte interessierte und religiöse wie allgemein die kulturellen Zusammenhänge weitgehend aus dem Blickfeld gerückt waren, ging es darum, die historische Relevanz von Religion und Kirche für die Entstehung der neuzeitlichen Gesellschaften Europas in doppelter Abgrenzung theoretisch und methodologisch zu begründen: zum einen gegen den erwähnten sozialwissenschaftlichen Reduktionismus einer Geschichte ohne religiöse und kulturelle Erklärungsmodelle, zum anderen gegen einen nicht weniger reduktionistischen Idealismus, dem jede sozial- oder gesellschaftsgeschichtliche Interpretation religiöser und kirchlicher Phänomene suspekt war, wenn er nicht gar, wie damals an einigen theologischen Fakultäten durchaus zu hören, darauf beharrte, daß Kirchengeschichte nur nach dem Walten Gottes innerhalb eines heilsgeschichtlich definierten Prozesses zu fragen habe. Bei der Konstruktion des religionssoziologisch-konfessionshistorischen Ansatzes, der beide Reduktionismen umgeht und Religion als eigenständigen Wirkfaktor in und durch die Gesellschaft begriff, waren zwei Stränge der soziologischen Diskussion behilflich – zum einen die auf Max Weber zurückgehende Modernisierungsdebatte, zum andern der systemtheoretische Ansatz.

In der *systemtheoretischen Perspektive* ließ sich die Reformationszeit, in gewisser Weise auch das Mittelalter, als ein Gesellschaftssystem begreifen, in dem anders als in der modernen, säkularisierten Welt des 19. und 20. Jahrhunderts Religion und Kirche nicht als Subsysteme unter mehreren anderen wirkten, sondern als zentrale und tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt, ohne die politisches und gesellschaftliches Leben noch nicht voll

funktionsfähig waren. Juristen des 17. Jahrhunderts brachten das auf die Formel: «Religio vinculum societatis» – die Religion ist das einheitsstiftende Band, ohne das ein geordnetes Zusammenleben in Staat und Gesellschaft nicht möglich ist. Diese religionssoziologische Strukturbesonderheit Alteuropas basierte demnach auf dem jener Epoche eigentümlichen Begriff des Politischen, der im Unterschied zu dem der Gegenwart Religion und Kirche einschloß und sie nicht – wie seit der Aufklärung üblich – als politikfremde Außenfaktoren auf Distanz zu bringen suchte. Daraus ergibt sich, daß sachgerechte Einsichten in Struktur und spezifischen Wandel Europas in der werdenden Neuzeit ohne die hinreichende Berücksichtigung der Konfession als eine der «Grundkategorien» historischer Forschung nicht möglich erscheinen.

Durch die Rezeption der *Max-Weber-Debatte*, und zwar nicht nur ihrer Calvinismus-, sondern auch und vor allem ihrer Rationalitätstheorie, kam eine explizit entwicklungsgeschichtliche Perspektive ins Spiel. Dadurch erscheinen die religiösen und kirchlichen Strukturen und Prozesse der werdenden Neuzeit (15. bis 17. Jahrhundert), und zwar stärker diejenigen des konfessionellen Zeitalters als der Reformation im engeren Sinne, nicht mehr als anachronistische Hemmschuhe des sozialen Wandels, sondern im Gegenteil als einer seiner Motoren. Der Prozeß der Konfessionalisierung wird nicht mehr als Rückfall in vormoderne, vorsäkulare Zustände betrachtet, die durch Humanismus und Renaissance «an sich» schon überwunden waren. Vielmehr wird die Konfessionalisierung dezidiert als Modernisierung begriffen, und zwar nicht nur – wie in der Folge der Max-Weberschen Calvinismus-Theorie lange üblich – der angeblich per se progressive calvinistisch-reformierte Protestantismus und protestantische Dissens, sondern auch das Luthertum und der erneuerte Katholizismus. Reformiert-calvinistische, lutherische und katholische Konfessionalisierung werden in strenger, systematisch-begrifflicher Parallelität als funktional, d.h. als in ihren makrohistorischen politischen und gesellschaftlichen Funktionen und Auswirkungen gleiche oder doch ähnliche Prozesse gesehen.

«Konfessionalisierung» meint einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang, der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließt wie staatlich-politische und soziale. Es geht somit nicht nur um die Entstehung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als Institutionen oder der Konfessionen als religiös-kultureller Systeme, die sich bekenntnismäßig in Lehre, Spiritualität, Ritus und Alltagskultur deutlich voneinander unterscheiden. Vielmehr geht es um einen religiös und kirchlich gesteuerten Wandlungs- und Formierungsprozeß, der alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens umfaßte und das Profil des neuzeitlichen Europa wesentlich mitprägte. Die Erforschung dieser Konfessionalisierung umfaßt ein außerordentlich weites Arbeitsfeld – von politischen, rechtlichen und institutionellen Problemen über Fragen der Mentalitäts- und Verhaltensnormierung (Sozialdisziplinierung und Kirchengleichheit) bis hin zur Rolle des Konfessionellen in der Außenpolitik und bei der Herausbildung eines internationalen Mächtesystems.

II. Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa – ein Blick aus der Vogelperspektive

Die spezielle Frage nach dem Zusammenspiel von Konfessionalisierung und Entstehung oder Stärkung politischer, insbesondere der nationalen Identitäten im frühneuzeitlichen Europa, um die es im folgenden geht, bezieht sich sowohl auf mentalitätsmäßig-sozialpsychologische als auch auf rechtlich-institutionelle Zusammenhänge, nämlich auf den Prozeß der Nationenbildung wie auf denjenigen der frühmodernen Staatsbildung. Beides konnte zusammenfallen, konnte aber auch getrennte Wege gehen oder gar in Konflikt miteinander geraten. Dementsprechend konnte die konfessionelle Identität eine Rolle spielen sowohl bei der Herausbildung eines Nationalbewußtseins als Basis eines Nationalstaatsbewußtseins als auch bei der Herausbildung politischer und nationaler Identitäten ohne Staatsbildung oder gegen eine fremdnationale Staatsbildung. Letzteres war namentlich in Ir-

land, zeitweilig auch in Böhmen, Ungarn und Slowenien der Fall, nämlich zur Zeit der protestantischen Opposition gegen die katholische Herrschaft Habsburg-Österreichs. Konfessionelle Momente spielten häufig auch bei der Herausbildung von Minderheitenidentitäten eine Rolle. Diese standen oft, aber keineswegs immer, in Grundsatzopposition zum jeweiligen Staat. Eine Minderheitenidentität ohne Grundsatzopposition entwickelten zum Beispiel die Katholiken in den Niederlanden und in England oder die Protestanten im Frankreich des 18. Jahrhunderts.

Dem politisch-institutionellen Wandel der realhistorischen Staatsbildung entsprach auf der Ebene kollektiver Mentalitäten die Herausbildung *politischer und kultureller Identitäten*, die in einigen europäischen Ländern bereits früh den Charakter nationaler Identität annehmen. Auch dieser im hohen Mittelalter beginnende Prozeß wurde entscheidend von der neuzeitlichen Konfessionalisierung des späten 16. und des 17. Jahrhunderts gefördert. Systematisch gesehen, erklärt sich das aus der prekären Umbruchsituation von der mittelalterlich-universalistischen zur neuzeitlich-partikularen Begründung des Zusammenlebens von Großgruppen und der damit einhergehenden Neudefinierung ihres Selbstverständnisses. In dieser Übergangsphase war es hilfreich, wenn nicht sogar entwicklungsgeschichtlich notwendig, daß sich das neu zu entwickelnde partikulare Wir-Verständnis der einzelnen europäischen Staaten oder Völker auf den universalistischen Diskurs der frühmodernen Konfessionssysteme mit transzendental begründetem Welterklärungsmonopol stützen konnte.

Im nachreformatorischen Europa lassen sich vier Zonen konfessionell-politischer Identitätsbildung unterscheiden: die tridentinisch-katholische, die lutherisch-protestantische, die reformiert-protestantische und die gemischt- bzw. multikonfessionelle. Daß es keine nationale, gesamtstaatliche Identitätsbildung auf der Basis nicht-konfessionell verfaßter Religionsgemeinschaften gibt, etwa der Täufer, ist bezeichnend und bestätigt unsere Hypothese von der strukturgeschichtlich bedingten Verkopplung von Konfessions- und Nationalidentitätsbildung. Aus Platzgründen können

im folgenden nur zwei Beispiele skizziert werden, und zwar eines aus der katholischen und eines aus der lutherischen Zone. Ausdrücklich betont sei jedoch, daß die neuzeitliche Beziehungsgeschichte zwischen Konfessions- und Nationalidentität außerordentlich komplex und in jedem Einzelfall anders gelagert ist. Besonders kompliziert war sie in der vierten Zone gemischt- bzw. multikonfessioneller Identität, der vor allem Deutschland und die Schweiz angehörten².

Auf katholischer Seite sind die Zusammenhänge am deutlichsten im Falle *Spaniens*, wo über die Jahrhunderte hin nationales Bewußtsein und Katholizität, und zwar in der konfessionalistisch-tridentinischen Form, fast dasselbe waren. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß die iberische Gesellschaft ihren machtpolitischen und kulturellen Höhepunkt gleichzeitig mit der Konfessionalisierung erlebte. Die kollektive Erinnerung an das «siglo de oro» der spanischen Malerei und Literatur und an die Hegemonialstellung in Europa und Übersee verband und verbindet sich zwangsläufig mit derjenigen an die Erneuerung des Katholizismus als Antwort auf die Herausforderung durch die Reformation. Hervorragende Träger dieser Erneuerung waren Spanier, und zwar auf allen Feldern, dem spirituell-geistigen ebenso wie dem institutionellen und machtpolitischen. Galt die Reformation den Spaniern als «Pestis Germaniae», so waren Gegenreformation und katholische Erneuerung in ihren Augen Heilmittel am Körper der Christenheit, zu deren Bereitstellung das spanische Volk das Entscheidende beigetragen hat – durch den religiösen und organisatorischen Genius seiner geistlichen Führer, allen voran Ignatius von Loyola; durch die Glaubensglut der großen Mystiker, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz; durch die intellektuelle Schärfe der Spätscholastik an Universitäten und in gelehrten Konventen (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Fray Luis de León, Luis de Molina, Francisco Suarez); durch die politische und militärische Entschiedenheit der Dynastie ebenso wie der kirchlichen Hierarchie und der Führungsgruppen insgesamt. All das waren Elitephänomene, die dessen ungeachtet das spanische Selbstverständnis generell tief be-

einflußt haben. Auch für das Volk hatte der erneuerte Katholizismus eine mächtige, Identität stiftende Realität – durch eine Volks- und Alltagskultur, die stärker als diejenige der meisten anderen europäischen Nationen vom konfessionalistischen Katholizismus geprägt wurde; durch die Masse von Brüdern und Schwestern in den erneuerten Ordenskongregationen spanischer Konvente im Mutterland und in der ganzen Welt; durch die Opfer an Menschen und Geld, die alle Spanier quer durch die sozialen Schichten über Generationen hin für Armee und Flotte aufbrachten, um in Europa und Übersee zugleich mit dem Ansehen Spaniens die Macht und den Ruhm der katholischen Kirche zu befestigen. So verroht und undiszipliniert die spanische Soldateska gerade des konfessionellen Zeitalters auch war, die Kämpfe gegen die Häretiker auf den europäischen Schlachtfeldern haben ebenso entschieden zur nationalen Identitätsbildung beigetragen wie der Einsatz in Übersee, der außer von Goldrausch und Abenteuerum immer auch von missionarischem Ethos getragen wurde: «Sancta Maria» – dieses Feldgeschrei der Spanier 1620 in der Schlacht am Weißen Berg vor Prag zeigt an, wie sich die spanischen Soldaten und mit ihnen die meisten ihrer Landsmänner als Ritter der Mutter Gottes begriffen. Ein Dreivierteljahrhundert zuvor, in der Schlacht bei Mühlberg, die den Schmalkaldischen Krieg beendete, hatte das Feldgeschrei noch einfach «Hispania und das Reich» gelautet. Die Identifizierung mit der Mutter Gottes war ein Ergebnis der tridentinischen Konfessionalisierung, in deren Folge die marianische Frömmigkeit der erneuerten Kirche zum «ideologischen» Kernbestand der frühneuzeitlichen spanischen Nation wurde.

Diese starke und vergleichsweise geschlossene Identifizierung mit der Katholizität der abendländischen Christenheit hatte viele Wurzeln: politische, wie vor allem die entschiedene Option der Habsburger und des Adels für den Glaubenskampf nach innen und außen, ebenso wie theologisch-kirchengeschichtliche, vor allem die frühen, zum Teil noch vorreformatorischen Ansätze einer spirituellen und institutionellen Erneuerung der spanischen Kirche, die bereits in der allenthalben in

Europa für die katholische Kirche so kritischen ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sichtbare Erfolge hervorbrachten. Die mentalitätsgeschichtlich bedeutendste Voraussetzung für die enge Verkopplung von national-spanischem und konfessionalistisch-katholischem Selbstverständnis war aber wohl die spätmittelalterliche Erfahrung. Im Krieg gegen die Araber in Granada, den weit entschiedener als ältere Phasen der Reconquista Militanz und Politisierung des Christentums prägten, war das religiöse Argument bereits offen zu einem nationalen geworden. Als 1494 mit Granada die letzte Bastion des Islam in Westeuropa fiel, erhielt das spanische Königspaar, das erstmals alle spanischen Länder unter einer Krone vereinte, von Papst Alexander VI. den Ehrentitel «Los Reyes Católicos». Ähnliche mentalitätsgeschichtliche Konsequenzen hatten die Auseinandersetzungen mit der starken jüdischen Minderheit, die vor die Wahl gestellt wurde, zum Christentum zu konvertieren oder Spanien zu verlassen.

Religion als Kern kollektiver Identität hatte somit auf der Iberischen Halbinsel Ende des 16. Jahrhunderts bereits eine lange Tradition. Man hatte die Kraft und die Brisanz dieser Verbindung bei den Gegnern erlebt, die sich über Jahrzehnte hin unter dem Vorzeichen des Islam oder des Judentums der Unterwerfung und der Integration in die aufsteigende nationale Gesellschaft widersetzen, und zwar – wie man nicht zu Unrecht argwöhnte – selbst dann, wenn sie sich formell zum Christentum bekehren ließen. Und man hatte die integrierende Potenz der Religion in den eigenen Reihen erfahren, die in der Besinnung auf das Christentum als dem allen Spaniern gemeinsamen Glauben eine bis dahin unbekannte Geschlossenheit erhielten.

Dieses «ideologische» Band war um so wichtiger, als die spanischen *Königreiche die gesamte Frühneuzeit hindurch institutionell getrennt* blieben. Religion und Kirche waren neben der Dynastie die wichtigsten übergreifenden Instanzen. Das war für den politischen Wandel von spätmittelalterlichen zu neuzeitlichen Formen von größter Bedeutung: Die Allianz zwischen Religion und frühmoderner Staatsbildung, die andernorts in Europa erst im konfessionellen Zeitalter erfolgte, war in den

spanischen Königstümern bereits im Zeichen spätmittelalterlicher Katholizität geschlossen worden. Vor die Aufgabe gestellt, die bislang getrennten Reiche zusammenzuführen und dabei tiefverwurzelte soziale, institutionelle und kulturelle Gegensätze zu überspannen, hatte die Krone auf ein Programm christlicher Erneuerung gesetzt, um die Teilreiche politisch zu modernisieren und deren Bewohner im Zeichen der Katholizität zu einer Nation zusammenzuführen. Entscheidende Unterstützung gab die 1478 auf Bitten der Spanier von Papst Sixtus IV. eingerichtete Inquisition, eine der ersten Institutionen nationalspanischen Zuschnitts. Ihre Aufgabe war es, die befürchtete Subversion durch «verschlagene» *conversos* zu verhindern, die nur zum Schein den christlichen Glauben angenommen hatten, in Wahrheit aber weiterhin dem Islam oder Judentum anhängen und dadurch das Christentum von innen her bedrohten. Bereits die spätmittelalterliche Inquisition, die von der großen Mehrheit des Volkes anerkannt wurde, hatte die Spanier mit der Idee vertraut gemacht, daß mit der reinen christlichen Lehre zugleich Stabilität, ja Existenz von Staat und Gesellschaft auf dem Spiel standen. Und man hatte auch zu akzeptieren gelernt, daß zur Sicherung dieser religiösen und nationalen Integrität eiserne Maßnahmen nötig waren: Hinrichtungen und Vertreibungen von Tausenden.

«Religio vinculum societatis» – diese Maxime des konfessionellen Zeitalters war nirgends in Europa vertrauter als in Spanien, wo das Band der christlichen Religion bereits im späten Mittelalter als Garant innerer Einheit und Abgrenzung nach außen, gegenüber anderen, als fremd empfundenen Gruppen gedient hatte und die Andersartigkeit dieser Fremden in erster Linie als religiöse Andersartigkeit erlebt worden war. Mit «limpieza de sangre», der ethnischen «Reinheit» aller Angehörigen der Nation, um die die Spanier seit Anfang des 15. Jahrhunderts besorgt waren, war immer zugleich die Reinheit in der christlichen Lehre gemeint. So stand das späte Mittelalter in Spanien nicht im Zeichen der verbreiteten Suche nach dem *persönlichen* Heil, wie das bekanntlich in Deutschland der Fall gewesen ist und zum Durchbruch der Reformation

geführt hat, sondern im Zeichen eines kollektiven Willens, die *Reinheit der Lehre* zu garantieren und jeden Anflug von Häresie abzuwehren, ja für die Zukunft unmöglich zu machen. Diese frühe *Gleichsetzung von dogmatischer Reinheit im Sinne der Papstkirche und nationalem Bewußtsein* macht die im europäischen Vergleich erstaunliche Immunität der Spanier als Volk gegenüber der Reformation plausibel. Sie erklärt auch die im ausgehenden 16. Jahrhundert dann wie selbstverständlich vollzogene, bis in die Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts hinein gültige Identifizierung der nationalen Interessen mit denjenigen des konfessionalisierten neuzeitlichen Katholizismus.

Einprägsame Beispiele für lutherische Konfessionsidentitäten sind die *skandinavischen Länder*, läßt man einmal die lutherischen deutschen Territorien als Sonderfälle beiseite, weil sie in das gemischt-konfessionelle Heilige Römische Reich eingebunden waren. Das gilt gleichermaßen für Dänemark wie für Norwegen und für Schweden. Da Dänen und Schweden in jenen Jahrzehnten erbitterte Rivalen um die Vormacht in der Ostsee waren und beide in diesen Kämpfen immer wieder Allianzen mit nichtlutherischen Mächten eingingen – Schweden in der Regel mit dem katholischen Frankreich, Dänemark mit den calvinistischen Niederlanden –, wird in diesem nord-europäischen Beobachtungsfeld nochmals besonders deutlich, daß konfessions- und außenpolitische Fronten keineswegs parallel verlaufen mußten. Die konfessionell-kulturelle Identitätsfindung im Luthertum hat das weder in Schweden noch in Dänemark-Norwegen entscheidend gestört – ebensowenig wie im Falle Frankreichs auf katholischer Seite.

Schweden ist in mancher Hinsicht das lutherische Gegenstück zu Spanien im katholischen Lager. Denn auch hier ergab sich die Identifizierung mit der Reformation vergleichsweise reibungslos und war schon bald ohne wirkliche Alternative, und die lutherische Konfessionalisierung wurde zur entscheidenden Stütze sowohl der frühmodernen Staatsbildung als auch des Aufstiegs zur europäischen Großmacht. Diese Verkopplung war von erheblicher realhistorischer Bedeutung; vielleicht noch wichtiger waren die Folgen für

die kollektive Mentalität und das Nationalbewußtsein der Schweden, die den Eintritt in die Neuzeit und die davon ausgelöste Geschichte des inneren und äußeren Erfolges stets mit der Reformation und der lutherischen Konfessionalisierung in Verbindung brachten.

Vorbedingung dieser Entwicklung waren die traditionell engen kulturellen Beziehungen in den baltischen und nordostdeutschen Raum, die Schweden unmittelbar in die Ausstrahlungszone der Wittenberger Reformation gerückt hatten. Entscheidend gefestigt und politisch ideologisiert wurde die Verbindung von Luthertum und nationaler Identität wenig später in der Konfrontation mit der katholischen Wasa-Linie in Polen sowie im Dreißigjährigen Krieg. Indem sich das skandinavische Königreich den Unions- oder besser gesagt Annexionsbestrebungen der konvertierten und auf den polnischen Königsthron gelangten Hauptlinie seiner Dynastie widersetzte, wurde für das jüngere, durch Herzog Karl (IX.) von Södermanland (1600/04-1611), dem Vater Gustav Adolfs, begründete schwedische Wasa-Königtum die lutherische Konfession zum entscheidenden Argument seiner dynastischen und politischen Legitimität. Das Luthertum der Krone war fortan Bestandteil der schwedischen Fundamentalgesetze - übrigens eine direkte Entsprechung zur Entwicklung in Frankreich auf katholischer Seite. Für die Stände und die Untertanenschaft waren auf Generationen hin Reformation und Nation nahezu ununterscheidbar und wurden so zum Kristallisationskern des inneren Zusammenschlusses und des Willens zur Unabhängigkeit und zur Selbstbehauptung nach außen.

Im Dreißigjährigen Krieg, den Schweden entschiedener als andere europäische Länder als Glaubenskampf für die Reformation führte, erfuhr die noch weitgehend mittelalterliche Bauerngesellschaft eine fulminante ökonomische und politische Modernisierung. Zugleich gelang ihr der Sprung in die allererste Reihe der europäischen Großmächte. Dieses Erfolgserlebnis, verbunden mit dem Mythos um den Glaubenshelden Gustav Adolf, der im eschatologisch begriffenen Ringen als protestantische Lichtgestalt über die Kräfte der Finsternis und des Antichristen siegte,

dieses Gemisch von realhistorischer Interessenpolitik und religiös-konfessionellem Sendungsbewußtsein brachte jene Identitätsgewißheit und jenes missionarische Ethos hervor, das der schwedischen Großmacht bis ins 18. Jahrhundert hinein im Innern Stabilität und nach außen Expansionsdynamik verlieh. Auf dieser Basis vermochte Schweden selbst die schwere Krise zu überwinden, in die Mitte des 17. Jahrhunderts die Konversion der Königin Christina, der Tochter Gustav Adolfs, Staat und Gesellschaft zu stürzen drohte.

Lutherische Konfessions- und schwedische Nationalidentität waren auch auf weiten Strecken des 19. Jahrhunderts kaum trennbar, und auch institutionell waren schwedischer Staat und lutherische Bischofskirche eng verbunden. Die Folgen lassen sich bis in unsere Tage hinein nachweisen - politisch und institutionell, wie vor allem bei der kollektiven Einstellung und dem Selbstverständnis. In säkularisierter Form vermittelt das lutherisch-reformatorische Ethos noch heute der schwedischen Gesellschaft die Gewißheit, auf dem richtigen Weg zu sein, verbunden mit dem Pflichtbewußtsein, die übrige Welt hierzu «bekehren» zu müssen. Es ist die säkularisierte, lutherische Identität, die die historisch-politische Kultur und das moralische Bewußtsein der heutigen schwedischen «Nation» mitbestimmt. Und selbst die individuelle Persönlichkeitsstruktur scheint davon mitgeprägt - so jedenfalls in der Selbstinterpretation führender Intellektueller (erinnert sei nur an den Regisseur Ingmar Bergman), die die lutherische Identität nicht zuletzt für ihre Neurosen verantwortlich machen.

III. Konfessionsidentität als Übergangsphänomen zwischen mittelalterlicher und modern-säkularer Identität

Die im vorliegenden Beitrag mehr skizzierte als detailliert beschriebene frühneuzeitliche Konfessionsidentität in den aufsteigenden frühmodernen Staaten und ihrer teilweise bereits frühnationalen Völker war in ihrer epochalen Verschränkung mit den politischen Identifikationszwängen und Identifikationsangeboten des frühmodernen Staates und der

sich herausbildenden nationalen Gesellschaften ein Identifikationstyp des Übergangs. Die Konfessionsidentität war die Frühform eines relativ einheitlichen kollektiven Wir-Bewußtseins, das aber bereits in scharfer, «totaler» Konkurrenz zu anderem, gleichstrukturiertem Wir-Bewußtsein anderwärts in Europa oder gar in ein und derselben Gesellschaft stand. Damit steht sie zwischen mittelalterlichen und modernen Identitätsformen. Diese frühneuzeitliche Konfessionsidentität folgte zeitlich und entwicklungsgeschichtlich auf die Identitätsmodelle des Hohen Mittelalters, die gekennzeichnet waren durch das Problem der Identitätssuche und Identitätsfindung im Rahmen normativer Identitätskonzepte des Adels und der (noch einheitlichen christlichen) Religion sowie durch aufbrechende Ansätze von Reflexivität und Relativierung der kollektiven

Identitäten. Auf die Konfessionsidentität des 16. und 17. Jahrhunderts folgte dann die Identitätsproblematik der Aufklärung im 18. und der modernen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert. Der Aufklärung ging es um die Konstitution des Menschen als eines moralischen Subjekts in Spannung zu traditionellen Gesellschaftsstrukturen und um die Herausbildung einer eigenen Handlungsnorm. Das 19. Jahrhundert sah dann die moderne, säkulare Nationalidentität der jüngeren Neuzeit, in der die konfessionellen und religiösen Momente der frühneuzeitlich-vormodernen Identität im dialektischen Sinne aufgehoben waren und deren Radikalität, aber auch Effizienz ohne den religiösen Hintergrund dieser älteren, in ihr aufgegangenen Konfessionsidentitäten gar nicht verständlich sind.

¹ Aus Platzgründen sei pauschal auf einige Arbeiten des Autors zum Thema verwiesen, die ausführliche bibliographische Angaben enthalten: H. Schilling, Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: B. Giesen (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (Frankfurt 1991) 192-252; ders., Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit, in: Archiv für Reformationgeschichte 85 (1994) 5-31; ders., Confessional Europe: Bureaucrats, La Bonne Police, Civilizations, in: Handbook of European History in the Late Middle Ages, Renaissance and Reformation 1400 - 1600, hg. von Th. A. Brady/H. A. Oberman/J.D. Tracy, Bd. 2 (Leiden 1995); ders., Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa, in: Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit. Akten einer internationalen Historikerkonferenz vom 2. - 4. 6. 1993 in Torun, hg. von Antoni Czacharowski (Torun 1994); ders., Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa, in: P. Herrmann (Hg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart (Hamburg 1995); ders., Protestant Confessionalization in Rural

Parts of Northwestern and Northern Europe: General Considerations and Some Remarks on the Results of Case Studies, in: La christianisation des campagnes. Akten des Symposiums der Université Liège vom 25. - 28. August 1994, hg. v. Jean-Pierre Massaut (Liège 1995).

² Die im folgenden ausgesparte reformierte und gemischt-konfessionelle Zone ist behandelt in H. Schilling, Nationale Identität (wie Anm. 1). Dort sind auch weitere Beispiele der katholischen und der lutherischen Identitätsbildung erörtert.

HEINZ SCHILLING

1942 in Bergneustadt/Rheinland geboren; Studium der Geschichte, Germanistik, Philosophie und Soziologie in Köln und Freiburg. 1971 Promotion zum Dr. phil. 1977 bis 1982 Professor für «Geschichte der frühen Neuzeit» an der Universität Osnabrück, von 1982 bis 1992 an der Universität Gießen, ab Mai 1992 an der Humboldt-Universität Berlin. Anschrift: Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, D-10099 Berlin.