Heinz Schilling

Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich

Antrittsvorlesung

7. Juli 1992

Humboldt-Universität zu Berlin
Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften

Institut für Geschichtswissenschaften

Die mit einem wissenschaftlichen Apparat versehene Fassung dieser Vorlesung wird im Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1994) erscheinen.

Herausgeberin:
Die Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Marlis Dürkop

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser.

Redaktion:
Christine Gorek
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Herstellung:
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik
Wühlischstraße 33
10245 Berlin

Heft 6

Redaktionsschluß:
21. 7. 1993

I

Über Jahrhunderte hin wurde der deutsche Reformator Martin Luther glorifiziert oder verteufelt: Von den Zeitgenossen glorifiziert als Herkules Germanicus, der mit einer mächtigen Keule die hergebrachten Traditionen und überlebten Autoritäten zerschmettert, um dem Neuen den Weg zu bahnen, oder verteufelt als Pestis Germaniae, als die deutsche Pest am Körper der abendländischen Christenheit. Historiker und Politiker des 19. und 20. Jahrhunderts verehrten und monumentalisierten ihn als Urheber nationaler Identität und Freiheit der Deutschen, oder sie prangerten ihn an als Ahnherrn der nationalsozialistischen Verbrechen. Parallel dazu verlief die wissenschaftliche Erschließung seines Werkes und seiner Biographie: Zahllose Aufsätze und Monographien sowie die große Weimarer Ausgabe seiner gesamten Schriften machen Luther zu einer der am besten erforschten Gestalten der Weltgeschichte.

Ob Glorifizierung, Verteufelung oder wissenschaftliche Objektivierung - eines war und ist diesen traditionellen Luther-Bildern gemeinsam: Sie sehen in der religiösen Existenz und kirchenpolitischen Tat des Wittenbergers etwas unerhört Einmaliges, einen weltgeschichtlichen Aufbruch, ohne den die Geschichte Europas ganz anders verlaufen wäre. „Am Anfang war Luther“, auf diese Sentenz ließe sich überspitzt die gängige Deutung der Reformation und ihrer epochesetzenden Wirkungen bringen.

Gegen diese bis in die Reformationszeit selbst zurückzuverfolgende Interpretation hat sich in der jüngeren deutschen Geschichtswissenschaft Widerspruch erhoben. Befreit von konfessionalistischen Erkenntnisinteressen und an strukturgeschichtlichen Fragen und vergleichenden Perspektiven geschult, eröffnete in den siebziger Jahren eine junge Historikergeneration die Debatte um Luther und die reformatorische Wende des 16. Jahr-

hunderts neu, und zwar in einem radikal ausgeweiteten Horizont. Nicht um das Proprium der deutschen Geschichte geht es, sondern um die europäische, ja universalgeschichtliche Linie; nicht um isolierte Kirchen- und Konfessionsgeschichte, sondern um Gesamt- oder Gesellschaftsgeschichte; nicht um das zeitlich eng umrissene Ereignis „Reformation“, sondern um den Anteil der religiösen Umbrüche am langfristigen Wandel werdender Modernität im Sinne Max Webers oder Norbert Elias’.

Das Ergebnis dieses Perspektivenwechsels war eine nachgerade revolutionäre Verschiebung im Bild der konfessionellen Traditionen und ihrer Urheber: Nachdem seit der Reformation die Geschichte der europäischen Glaubensgemeinschaften - also des Luthertums, des Calvinismus und Katholizismus, um nur die großen zu nennen - über Jahrhunderte hin als Konkurrenz- und Abgrenzungsgeschichte geschrieben wurde, ist heute das Interesse der Historiker nicht mehr vorrangig auf die *Unterschiede* zwischen den einzelnen Konfessionen gerichtet, sondern auf strukturelle und funktionale *Ähnlichkeiten*. Das bezieht sich sowohl auf die innerkirchliche Entwicklung als auch auf den Beitrag zu jenem Prozeß gesellschaftlichen Wandels, den wir das Werden der Neuzeit nennen. Dabei geht es um die kulturellen, mentalitätsmäßigen, sozialen und politischen Funktionen von Religion und Konfession innerhalb des sich formierenden frühneuzeitlichen Gesellschaftssystems sowie um die damit verbundenen Impulse oder Hemmnisse für den langfristigen sozialen Wandel, an dessen Ende die bürgerliche Wirtschaftsgesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts stand. Das neue, sowohl die verschiedenen Varianten der Reformation als auch die Gegenreformation einschließende wissenschaftliche Paradigma lautet *Konfessionalisierung*, „verstanden als einer der Kernvorgänge frühneuzeitlicher Modernisierung, als gesamtgesellschaftlicher Prozeß, innerhalb dessen die bekenntnismäßige und organisatorische Verfestigung der Kirche als Leitvorgang für eine weitergreifende politische und gesellschaftliche Formierung“ wirkte.

II

Wir wollen diese funktionale und strukturgeschichtliche Betrachtungsweise mit der lange Zeit zu Unrecht vernachlässigten biographischen Perspektive verbinden und uns die Frage stellen, ob die Ähnlichkeiten in der weltgeschichtlichen Wirkung der Konfessionen bereits im Lebensweg und im theologisch-religiösen Werk ihrer Begründer angelegt waren. Es geht um einen Vergleich der historischen Stellung von Martin Luther, Ignatius von Loyola und Johannes Calvin.

Rein äußerlich betrachtet scheinen kaum größere Kontraste möglich: Hier der Mönch, der in einer kulturellen und zivilisatorischen Randzone Europas verwurzelt war. Der Einwohner einer ostelbischen Ackerbürgerstadt. Schößlinge des kolonialen Bodens hat Herbert Schöffler ihn und seine Reformation genannt; und Kaiser Karl V. meinte nach der ersten Begegnung auf dem Wormser Reichstag abschätzig: „Der soll mich nicht zum Ketzer machen“. Dort der Angehörige eines baskischen Adelshauses, bewandert in militärischen und höfischen Dingen, noch in der tiefsten Selbsterniedrigung ganz der spanische Grande, der seiner selbst sicher ist und unbedingt Gefolgschaft verlangt. Schließlich wieder ganz anders Calvin, Sproß einer französischen Beamtenfamilie, Jurist der Ausbildung nach, Bürger von Weltstädten - Paris, Straßburg, Basel, Genf, jede eine Metropole im Vergleich zum armseligen Wittenberg. - Hier das religiöse „Originalgenie“, dessen *sola-fide* / Allein-durch-den-Glauben-Maxime einer kopernikanischen Wende in der europäischen Religiosität gleichkommt. Dort zwei eher durch Willen und Ratio geleitete Männer, große Organisatoren und Systematiker ohne Zweifel, an religiöser Kraft aber doch wohl kaum dem deutschen Reformator an die Seite zu stellen.

Versuchen wir, gleichsam mit Röntgenaugen durch die Oberfläche zum Lebens- und Glaubenskern vorzudringen, und entziehen wir uns dem „Zwang zu falscher Entgegensetzung“, der seit der Reformation eine objektive Betrachtung erschwert, dann treten bald erstaunliche Gemeinsamkeiten zutage: Falsch ist zum Beispiel, in Luther nur den nach vorn, in die Moderne gerichteten Reformator zu sehen und in Loyola den rückwärts gewandten,

restaurativen Gegenreformator. Beide waren dem Denken, Empfinden und Streben des späten Mittelalters verpflichtet. Ihre Nöte waren die Nöte des zutiefst frommen, aber auch zutiefst verunsicherten Zeitalters der Geißler und Flagellanten, der Wallfahrer und Wundergläubigen, der religiösen Reformbewegungen, die gar zu oft in die Nähe von Heterodoxie und Häresie gerieten! Und auch die aus der Krise herausführende Tat - die Glaubens- und Gemeindekirche bei Luther, die unbedingte Christusnachfolge in priesterlicher Lebensgemeinschaft bei Loyola - war weit stärker den Reformen des späten Mittelalters verpflichtet, als das im Falle Luthers erkennbar war, solange eine im Denken des 19. Jahrhunderts verwurzelte Geschichtswissenschaft den Wittenberger Thesenanschlag zum Auftakt der Neuzeit oder der frühbürgerlichen Revolution erklärte. Ähnliches gilt selbst von Calvin, der - 1509 geboren - 26 bzw. 18 Jahre jünger als Luther und Loyola war und gemeinhin als rationaler Organisator und selbstgewisser Systematiker gesehen wird. Dagegen rückte jüngst der amerikanische Renaissancespezialist William Bouwsma Calvins Psychogramm nahe heran an die Seelenverfassung Martin Luthers und - so fügen wir hinzu - des Ignatius von Loyola in den Monaten und Jahren des Zweifels, die ihrer conversio vorangingen. Auch der Genfer Reformator war offensichtlich tief von den Ängsten und Unsicherheiten geprägt, die aus den Krisen und Umbrüchen des 15. und 16. Jahrhunderts resultierten.

Direkt neben der mittelalterlichen Prägung standen allerdings bei allen drei Reformern, wenngleich in je unterschiedlicher Einfärbung, Mentalitäts- und Verhaltensweisen, die der ohne Typisierung nicht auskommende Historiker als neuzeitlich, wenn nicht gar modern kategorisiert. Überraschend ist das wiederum vor allem bei Calvin und zwar nicht die Modernität als solche, die wird ja traditionell eher überbetont, sondern deren individualpsychologische Basis. Im Gegensatz zu Luther und Loyola war Calvin nämlich auch nach der conversio trotz radikaler Glaubens- und Gesetzestreue ein zutiefst unsicherer und getriebener Mensch, der selbst in der evangelischen Gewißheit keine dauernde Lebensgelassenheit fand. Nach Bouwsma war er Zeit seines Lebens mit Vorkehrungen gegen seine Ängste beschäftigt, vor allem gegen deren tiefste, die zugleich typisch neuzeitlich ist, nämlich die

Angst vor einer offenen, geistig wie praktisch nicht mehr beherrschbaren Zukunft. Luther und Loyola fürchteten die Mächte der Finsternis, und zwar - hierin ganz unmodern - in sehr konkreter Gestalt von Teufel und Dämonen. Von existentieller Unsicherheit indessen blieben sie nach ihrer conversio verschont. Ihre „Modernität“ ist somit woanders zu suchen als in der andauernden psychischen Unbehaustheit eines Calvin - etwa in der Individualität der persönlichen Glaubensentscheidung im Falle Luthers oder in einer diszipliniert rationalen Seelen- und Lebensführung, wie sie sich Loyola antrainierte und wie er sie in seinen Anleitungen zu täglichen geistigen Übungen, den berühmten Exercitien, an seine Anhänger weiterempfahl.

Falsch ist desweiteren die in der nationalen deutschen Geschichtsschreibung beliebte Entgegensetzung von kreativer religiöser Kraft als Ausdruck germanischer Seelentiefe bei Luther und bloßem kirchenpolitischen Taktieren als Ausdruck westlich-romanischer Oberflächlichkeit bei Ignatius, in gewisser Weise auch bei Calvin. Nicht nur der Deutsche, sondern auch die beiden Westeuropäer waren je auf ihre Art homines religiosi, deren Denken und Handeln im Dollpunkt religiöser Seelen- und Welterfahrung Energie und Dynamik gewannen. Für Ignatius von Loyola hat das der Kieler Kirchenhistoriker Gottfried Maron gezeigt, indem er in dessen Theologie auffallende, bislang aber verdeckte Entsprechungen zu den drei sogenannten Lutherschen sola-Exklusivformeln aufwies, also genau dort, wo angeblich das religiöse Originalgenie Luther zum Durchbruch gelangte. Natürlich handelt es sich hier nicht um Identitäten, wohl aber um analoge Qualitäten und damit um vergleichbare Ecksteine im theologischen Fundament der protestantischen und katholischen Konfessionalisierung:

- Dem *sola-Christus*-Prinzip der Reformation entspricht die jesuitische Jesustheologie, wobei Luther eine Wort-Christus-, Loyola aber eine Gestalt-Jesu-Theologie entwarf.
- Dem *sola-scriptura*, der Bibellektüre, die allein den Glauben eröffnet, entspricht bei Loyola die seine reformerische Wende herbeiführende Lektüre mittelalterlicher Erbauungsbücher, vor allem der „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen und der „Imitatio Christi“ des Thomas a Campis. Allerdings ist auch der Unter-

schied unübersehbar: Für den Spanier gibt es neben der Bibel weitere Traditionen der Schriftoffenbarung Christi, und er setzt auf die Christusversion, die aus dem Hören des Wortes folgt; Luther und Calvin dagegen verharren beim bloßen Hören des Wortes.
- Selbst für das *sola-fide* / Allein-durch-den-Glauben-Prinzip, das stets als das Proprium des Protestantismus galt, gibt es bei Loyola eine Entsprechung. Ausgangspunkt ist jeweils die Bibelstelle Römer 10, Vers 17: „fides ex auditu“, der Glaube entsteht durch das Hören. Luther baute darauf seine reformatorische Glaubens- und Worttheologie auf, Ignatius die in den Gründungsformula des Jesuitenordens festgeschriebene Verpflichtung auf das „verbi ministerium“, auf den Dienst am Wort, durch den der Glaube gefestigt und verbreitet werden muß. Unterschiedlich ist wiederum die Explikation dieses theologischen Axioms: Für Luther nicht anders als für Calvin ist der durch das Hören des Wortes ausgelöste Glaube berechtigt, ja verpflichtet, die konkrete Ordnung der Kirche auf ihre evangelische Rechtmäßigkeit zu prüfen und gegebenenfalls zu verwerfen. Ignatius dagegen bindet den evangelischen Glauben unlösbar an den Gehorsam gegenüber der Kirche, an die oboedientia ecclesiae.
Nimmt man den skizzierten biographischen und theologiegeschichtlichen Befund ernst, so lassen sich Luther und Loyola heute nicht mehr als Antipoden begreifen. Sie gingen von einem „nahezu gemeinsamen Fundament“ des Glaubens aus, schlugen bei der Erneuerung der Kirche dann aber eigene Wege ein. Daraus entstanden unterschiedliche, ja sich radikal bekämpfende Konfessionskirchen. Aus der historischen Distanz einer säkularisierten und teilweise entchristlichen Welt erscheinen uns heute diese unterschiedlichen konfessionellen Traditionen jedoch nicht mehr als sich ausschließende Glaubensprinzipien, sondern - so die Charakterisierung durch den katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar - als zwei „Glaubensweisen“, die zusammengehören wie die im 5. Buch Moses nebeneinander gestellten religiösen Seinsweisen „Prophet“ und „Priester“.

III

Wie sahen nun die Konsequenzen aus? Entsprechen den vergleichbaren Anfängen Ähnlichkeiten in der geschichtlichen Wirkung? Spielten die Konfessions- und Weltanschauungssysteme, die von den drei Reformern begründet wurden oder gar ihren Namen tragen, eine vergleichbare Rolle für den Aufstieg des neuzeitlichen Europa?

Auch bei diesen Fragen dürfen wir uns nicht von den äußerlichen Erscheinungsweisen täuschen lassen, also von den offenkundigen Unterschieden in den religiösen Ausdrucksmitteln und der Spiritualität. Vielmehr ist auf die Strukturen der Konfessionalitäten und deren Funktionen innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Wandels zu achten.

Allgemein gilt es heute unter Frühneuzeithistorikern als ausgemacht, daß nicht nur die Reformation, sondern auch die spätmittelalterlichen religiösen Bewegungen und die katholische Konfessionalisierung modernisierend wirkten. Die arg deutschprovinziell und protestantisch wirkende Vorstellung vom befreienden Einbruch des revolutionär Reformatorischen in eine verrottet altmodische, nicht wandlungsfähige römische Kirche wird geradezu auf den Kopf gestellt, wenn der Berliner Mediävist Kaspar Elm aus der Sicht der Ordens- und Religiosenreformen feststellt, daß das in den religiösen Bewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts aufgebrochene Neue „durch die Reformation zunichte gemacht wurde“, oder wenn Volker Reinhardt auf der Basis seiner römischen Archivstudien die deutsche Reformation nicht primär als Modernisierung beschreibt, sondern als „Reaktion auf eine Modernisierungskrise“, nämlich auf die Krise, die ausgelöst worden war durch den „Gestaltwandel, den Kurie und Papsttum seit der ... Mitte des 15. Jahrhunderts erlebt hatten und der nördlich der Alpen Verstörung und Befremden erregte“. Nach Überwindung des Reformations-Schocks konnte die katholische Konfessionalisierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hieran anknüpfen und gleichsam aus dem Stand mit der protestantischen Formierung mitziehen. Dabei bediente sie sich sowohl der Instrumente der spätmittelalterlichen Ordensmodernisierung, ich nenne nur die Rolle der Franziskaner in Europa und

Übersee, als auch der neuen Spiritualität und Organisationsformen der Jesuiten.
Diese und ähnliche Beobachtungen haben das auf Max Weber, Ernst Troeltsch und Georg Jellineck zurückgehende Axiom der klassischen Religionssoziologie ins Wanken gebracht, demzufolge nur der Protestantismus, und zwar hier wiederum vorrangig die calvinistisch-reformierten Spielarten, positiv und aktiv an der politischen und gesellschaftlichen Modernisierung Europas beteilgt waren. - Richten wir den Blick zunächst auf die politische Modernisierung, also die Durchsetzung von politischer Beteiligung der Untertanen bis hin zur Demokratie. Neuere Forschungen machen skeptisch gegenüber der klischeehaften Entgegensetzung von demokratischem Calvinismus einerseits und obrigkeitsstaatlichem Luthertum oder autokratisch absolutistischem Katholizismus andererseits. Die historische Realität war differenzierter. So wurzelt zum Beispiel die calvinistische Widerstandslehre, die für die demokratischen Traditionen Westeuropas und Nordamerikas mitbestimmend war, in der theologisch und politiktheoretisch begründeten Opposition lutherischer Theologen gegen den Versuch Kaiser Karls V., die lutherische Stadt Magdeburg zu unterwerfen und zu rekatholisieren. Und auch die katholische Konfessionalisierung entwickelte eine Widerstandslehre, nämlich die Theorie der sogenannten Monarchomachen, die das Widerstands- und Revolutionsrecht gegen den Absolutismus vertraten bis hin zum Tyrannenmord. Umgekehrt findet sich in Deutschland die obrigkeitliche Variante der Reformation am reinsten in der sogenannten zweiten Reformation der 1580er und 1590er Jahre, die unter reformiert calvinistischem Vorzeichen gegen das Luthertum gerichtet war. Sozialgeschichtlich gesehen, waren es bis ins 17. Jahrhundert hinein nicht die reformierten oder gemäßigt lutherischen Theologen, sondern die orthodoxen Lutheraner, die am entschiedensten auf Konfrontationskurs mit Staat und Obrigkeit gingen. - Diese und ähnliche Beobachtungen machen skeptisch gegenüber der seit Ernst Troeltsch beliebten Formel: Luthertum gleich Pathos des Gehorsams, Calvinismus gleich Pathos der Freiheit.
Es läßt sich über diesen politiktheoretischen Befund hinaus verallgemeinern, daß die historischen Wirkungen der neuzeitlichen

Konfessionen und Denominationen nicht durch spezifische religiöse und theologische Qualitäten festgelegt waren. Sie waren historisch kontingent, d.h. sie hingen weitgehend von dem gesellschaftlichen und politischen Umfeld ab, in dem sie sich zu behaupten hatten.

Die funktionale Äquivalenz von protestantischer und katholischer Konfessionalisierung - also die Möglichkeit, dieselbe gesellschaftsgeschichtliche Funktion zu übernehmen, wenn auch mit anderen Mitteln - tritt besonders deutlich zutage, wenn wir den Zusammenhang zwischen Konfessionalisierung und sogenannter frühneuzeitlicher Sozialdisziplinierung oder - mit Norbert Elias gesprochen - dem Prozeß frühneuzeitlicher Zivilisation ins Auge fassen. Dabei geht es, allgemein gesehen, um die Auswirkungen der Konfessionssysteme auf Verhalten und Denken ihrer Mitglieder und um ihren darauf basierenden Anteil an der breiten sozialen Durchsetzung neuzeitlicher, meist als bürgerlich charakterisierter Lebensformen und Einstellungen. Auch in dieser Hinsicht galt bis vor kurzem nur der Calvinismus als Schrittmacher der Moderne. Vor allem der Kirchenzucht, die die calvinistischen Kirchenräte über ihre Gemeinden ausübten, hat man zu Recht eine ganz wesentliche Rolle bei der Herausbildung jener rationalen, nüchternen und disziplinierten Verhaltensweisen zugeschrieben, die sich seit dem 16. Jahrhundert in Europa verbreiteten und die als Vorbedingung für den Wandel von der alteuropäischen Stände- zur modern-bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft des Industriezeitalters gelten. In ihrem unermüdlichen Kampf gegen Abweichungen von den festgelegten Glaubens- und Weltanschauungssätzen, gegen Nachlässigkeit in den kirchlichen und religiösen Pflichten, gegen Streit, Gewalt und Unehrlichkeit; gegen Unmäßigkeit, demonstrativen Luxus und Exzesse in Spiel, Tanz oder Vergnügungen; gegen Unzucht, Kuppelei und Ehebruch; gegen Trunkenheit, Unreinlichkeit, Müßiggang und all die anderen kleinen oder großen Normabweichungen von dem in der Konfessionalisierung des 16. Jahrhunderts neu definierten christlichen Sitten- und Verhaltenskodex erwiesen sich die calvinistischen Ältesten nicht nur als Agenten eines geschlossenen Glaubens- und Weltanschauungssystems, sondern auch und vor allem als Motoren der modernen Affektenkontrolle,

des vernünftig-gemäßigten Lebensstils, der Ausdauer und Selbstdisziplinierung sowie der nüchternen Verantwortlichkeit für das eigene Leben und dasjenige des Nächsten in Ehe, Familie, Gemeinde und Gesellschaft.

Legt man das Klischee vom prinzipiell rückständigen Katholizismus ab, dann zeigt sich sehr rasch, daß der im Sinne Loyolas reformierte Katholizismus oder - wie ihn der französische Sozialhistoriker Louis Châtellier genannt hat - der „catholicisme moderne“ ganz ähnliche gesellschafts- und mentalitätsgeschichtliche Wirkungen wie der Calvinismus hatte. Kardinalagenten dieser katholischen Modernisierung waren die Jesuiten, die der Ordensgründer Loyola auf eine systematisch-rationale Methodik ebenso wie auf eine neuzeitliche Psychologie und radikale Selbstdisziplinierung eingeschworen hatte. Auf dieser Basis waren sie ganz ähnlich wie die calvinistischen Kirchenräte rastlos bemüht, die neuzeitlich formierten Denk- und Verhaltensnormen des erneuerten Katholizismus in allen Gesellschaftsschichten durchzusetzen: Jesuitische Beichtväter, Gymnasiallehrer und Professoren beeinflußten über Generationen hin Einstellung und politisches Handeln der Fürsten, des Adels und der bürokratischen Eliten des frühmodernen Staates. In den Städten waren es die von ihnen geführten Marianischen Kongregationen, die - wie ihr Historiograph Châtellier sagt - „genügend Neues in die Familie, die Gesellschaft und in das religiös-kirchliche Leben brachten, um die Kräfte der Tradition zu beunruhigen“. Ziel war die „Reform der Welt“ im Sinne der neuen konfessionalistisch formierten Sitten- und Glaubensnormen; Instrument war das marianische Apostolat, das Kleriker gleichermaßen wie Laien zu sozialem und politischem Engagement verpflichtete. Das streng geregelte Gemeinschaftsleben der Marianer sowie die persönlich individuelle Selbsterforschung und Selbstlenkung, zu der jedes Mitglied der Bruderschaft verpflichtet war, förderten - hierin der calvinistischen Kirchenzucht vergleichbar - die Verbreitung des bürgerlichen Ethos strenger geistiger wie körperlicher Disziplin, Arbeitsamkeit und Selbstlenkung zugunsten eines christlich sozialen Lebens der Verantwortlichkeit in und für die Gemeinschaft in Familie, Bruderschaftskapelle und städtisch-bürgerlicher Öffentlichkeit.

IV

Am Anfang des neuzeitlichen Europa, so lassen sich unsere Überlegungen zusammenfassen, waren Luther, Loyola und Calvin. Die bis vor kurzem noch unbestrittene These der klassischen Religionssoziologie, nach der nur bestimmte, angeblich „progressive“ Spielarten des Protestantismus modernisierende Dynamik freisetzen, ist zu revidieren. Die tiefgreifenden Veränderungen, die mit den religiösen und kirchlichen Erneuerungen des 16. Jahrhunderts verbunden waren, waren offensichtlich nicht das Resultat einer bestimmten konfessionellen Ausprägung des neuzeitlichen Christentums. Vielmehr ergaben sie sich aus dem Prozeß der Konfessionalisierung als solchem. Lutherische, calvinistische und katholische Neuformierung der kirchlichen und weltlichen Kräfte konnten in bestimmter historischer Konstellation modernisierende Impulse setzten und haben das auch tatsächlich getan, wenn auch in durchaus unterschiedlichem Ausmaß und durch je spezifische Trägergruppen und Instrumente. Die geistige Konfiguration „Europa“ ist durch eine unreduzierbare Vielfalt religiöser und kirchlicher Traditionen gekennzeichnet, die sich in den drei behandelten Großkonfessionen keineswegs erschöpft. Denn zahlreiche christliche Denominationen und natürlich auch das Judentum wären dem skizzierten Bild noch hinzuzufügen. Jede dieser religiösen Traditionen hatte auf je eigene Art Anteil am Werden des neuzeitlichen Europa. Sie werden sich auch in das kulturelle Profil eines vereinten Europa einprägen, zusammen mit anderen Kräften der Moderne, die unabhängig von oder auch gegen den Konfessionalismus Alteuropas aufgestiegen sind.

Heinz Schilling

1942 in Bergneustadt/Rheinland geboren.
1963-1971 Studium der Geschichte, Germanistik, Philosophie und Soziologie in Köln und Freiburg.
1971 Promotion zum Dr. phil. mit einer Dissertation über “Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert” (Buch Gütersloh 1972).
1971-1980 Wissenschaftlicher Assistent und Universitätsdozent an der Fakultät für Geschichtswissenschaften an der Universität Bielefeld.
1977 Habilitation an der Universität Bielefeld mit einer Untersuchung zu “Konfessionskonflikt und Staatsbildung” im frühneuzeitlichen Deutschland (Buch Gütersloh 1981).
1980 Ordentlicher Professor an der Universität Osnabrück, Lehrstuhl Geschichte der frühen Neuzeit.
April 1982 bis April 1992 Lehrstuhl Neuzeit II an der Universität Gießen.
Seit Mai 1992 Lehrstuhl Geschichte der frühen Neuzeit an der Humboldt-Universität zu Berlin
Vizepräsident des Vereins für Reformationsgeschichte; Mitglied der Sachverständigenkommission für das Deutsche Historische Museum in Berlin, der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus in Stuttgart und Berlin, des Barockkomitees an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel; Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates für die Bundesausstellung “Westfälischer Frieden als europäische Friedensordnung”

Wichtigste Veröffentlichungen

Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der “Zweiten Reformation”, Gütersloh 1986 (als Herausgeber)
Aufbruch und Krise. Deutsche Geschichte von 1517 bis 1648, Berlin 1988 (= Siedlers Deutsche Geschichte, Bd. 4)
Höfe und Allianzen. Deutsche Geschichte von 1648 bis 1763, Berlin 1989 (= Siedlers Deutsche Geschichte, Bd. 5)
Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands, Sixteenth to Nineteenth Centuries, Kirskville/Mo 1991 (= Sixteenth Century Essays and Studies, Bd. 17)
Religion, Political Culture, and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History, Leiden 1992 (= Studies in Medieval and Reformation Thougth, Bd. 50)
Die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinde Emden, 1557-1620, 2 Bde., Köln 1989 und 1992 (als Bearbeiter und Herausgeber)
Die Stadt in der frühen Neuzeit, München 1993 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 24)

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

1 *Volker Gerhardt*
Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität

2 *Hasso Hofmann*
Die versprochene Menschenwürde

3 *Heinrich August Winkler*
Von Hitler zu Weimar
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie

4 *Michael Borgolte*
„Totale Geschichte“ des Mittelalters?
Das Beispiel der Stiftungen

5 *Wilfried Nippel*
Max Weber und die Althistorie seiner Zeit

Es erscheinen demnächst:

7 *Hartmut Harnisch*
Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914

8 *Fritz Jost*
Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen

9 *Erwin J. Haeberle*
Historische Entwicklung und aktueller internationaler Stand der Sexualwissenschaft

10 *Herbert Schnädelbach*
Hegels Lehre von der Wahrheit