

KONFESSIONALISIERUNG IN OSTEUROPA
IM 17. JAHRHUNDERT.
ZUR REICHWEITE EINES FORSCHUNGSKONZEPTES

Das Forschungskonzept Konfessionalisierung hat sich, wie seine Theoretiker nicht ohne Stolz hervorheben, zu einem Paradigma in der Geschichte der frühen Neuzeit entwickelt. Es habe nicht nur die zuvor gängige kirchen- und religionsgeschichtliche Begrifflichkeit abgelöst,¹ sondern auch versucht, eine „system- oder gesellschaftsgeschichtliche Gesamtanalyse“ zu bieten.² Weiter heißt es, Konfessionalisierung „ist europäisch vergleichend ausgerichtet und nimmt eine universalgeschichtliche Perspektive ein.“³

Dieser Einladung zur Komparatistik sind für den ostmitteleuropäischen Raum bereits einige Autoren gefolgt. Sie haben untersucht, inwieweit das Konzept in diesem Raum sinnvoll operationalisiert werden kann.⁴ An diesem Punkt setzt auch dieser Aufsatz an und fragt, welche analytische Reichweite Konfessionalisierung als Forschungskonzept für Osteuropa beanspruchen darf. Es ist also zu überprüfen, ob und inwieweit ein Forschungskonzept, das aus westeuropäischen Verhältnissen – in diesem Fall vornehmlich aus römischen Quellen und aus den konfessionellen Bedingungen im Alten Reich – entwickelt wurde, für Osteuropa taugen kann. Diese prinzipielle Frage ist ein Dauerbrenner der osteuropäischen Geschichte und damit

¹ Reinhard, Wolfgang: Ausgewählte Abhandlungen. Berlin 1997, 77-147 (Historische Forschungen 60).

² Schilling, Heinz: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. In: Bablcke, Joachim/Strohmeyer, Arno (Hgg.): Konfessionalisierung in Osteuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999, 13-62, hier 16 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7).

³ Ebenda. – Jüngst ist Schilling von der These der universalen Geltung gelinde abgerückt, indem er zugesteht, es sei von der lateinisch-christlichen Welt die Rede. Siehe: Schilling, Heinz: Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe. In: Andor, Eszter/Tóth, István György (Hgg.): Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750. Budapest 2001, 21-35, hier 22.

⁴ Zusammengefasst im Tagungsband von Bablcke/Strohmeyer (Hgg.): Konfessionalisierung (vgl. Anm. 2). – Müller, Michael G.: Zweite Reformation und städtische Autonomie im königlichen Preußen: Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660). Berlin 1997. – Schmidt, Christoph: Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000. – Einen Blick auf Europa aus transatlantischer Perspektive, bei dem Osteuropa allerdings nur sehr wenig Berücksichtigung findet, bietet Hsia, Ronnie Po-chia: Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540-1770. Frankfurt/M. 1998.

der Geschichte Europas überhaupt, die immer wieder auf die Zusammengehörigkeit gesamteuropäischer Geschichtsverläufe zurückverweist und sowohl das Problem der Modellbildung als auch das der ‚distinkten Nähe‘ von west- wie osteuropäischen Verhältnissen aufwirft. Dazu wurden mit Absicht zwei Fälle ausgewählt, die unterschiedlicher nicht sein könnten: Böhmen und das Moskauer Zartum. Sie sind hinsichtlich historischer Entwicklung, Verfassung, Institutionen, Sozialstruktur, Herrschaftstypus und Zugehörigkeit zu europäischen Geschichtslandschaften höchst verschieden. Ein auf die beiden Beispiele bezogener Vergleich ist daher wenig sinnvoll. Vielmehr stellt sich die Frage, inwieweit sich der hohe Anspruch des Konzeptes unter den Verhältnissen Osteuropas im 17. Jahrhundert bewährt. Es geht um den Stellenwert des Religiösen bei den säkularen Entwicklungen im 17. Jahrhundert. Doch dazu gleich mehr. Auch die Auswahl der beiden Fälle bedarf selbstverständlich der Begründung.

Das Konzept Konfessionalisierung ist bereits häufig dargelegt worden, so dass es an dieser Stelle nur in wenigen Worten in Erinnerung zu rufen ist.⁵ Im Verständnis von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling ist Konfessionalisierung der Oberbegriff für die Trias von Konfession, Modernisierung und Sozialdisziplinierung, von drei ineinander greifenden Bereichen, die wesentlich zur Entstehung der modernen Welt beitrugen. Es handelt sich also bei Konfessionalisierung um ein analytisches Konzept auf der makrohistorischen Ebene. Dieses fragt nicht nach den vielfältigen Erscheinungsformen des Religiösen und den religiös geprägten Lebenswelten in der frühen Neuzeit,⁶ sondern interessiert sich für die Herausbildung konfessioneller Kulturen, für die Verflechtung von Religion und Politik, für die Entstehung des modernen Staates und für soziales Verhalten hinsichtlich dieser Phänomene. Zu den Bestandteilen von Konfessionalisierungsvorgängen gehören, so die Theoretiker, die Wiedergewinnung fester religiöser Überzeugungen ebenso wie die Mittel, die dazu eingesetzt wurden: Predigten, Wallfahrten sowie verschiedene Texte, vor allem der Katechismus. Konfessionalisierung habe der Entwicklung der Schriftlichkeit Vorschub geleistet. Bildung habe eine zentrale Rolle gespielt. Die Beobachtung und Kontrolle der Untertanen sei verstärkt, ihr Lebenszyklus registriert und die Einhaltung der religiösen Riten eingefordert worden. Parallel dazu habe der Staat die Herausbildung einer konfessionellen Identität bewirkt, die mit dem Territorium zusammenfiel. Bei der Konfessionalisierung handele es sich also um die Vorgeschichte

⁵ Reinhard: Abhandlungen (vgl. Anm. 1). – Ders.: Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs. In: *Boškovska Leimgruber*, Nada (Hg.): Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge. Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, 39-56. – Schilling: Europa (vgl. Anm. 2). – Weitere Literatur sowie die Entstehungsgeschichte des Konzeptes sind anhand dieser Titel leicht zu erschließen.

⁶ Lehmann, Hartmut: Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter. In: *Breuer*, Dietrich (Hg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Wiesbaden 1995, 3-22 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25). – Lehmann, Hartmut: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980. – Greyerz, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa 1500-1800. Göttingen 2000. – Schorn-Schütte, Luise: Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma? In: *Bahlcke/Strohmeyer* (Hgg.): Konfessionalisierung 63-77 (vgl. Anm. 2).

der Moderne. Konfessionalisierung sei nicht nur eine Erscheinung der ersten nach-reformatorischen Jahrzehnte, als die schriftlichen confessiones entstanden, sondern habe bis in das 18. Jahrhundert angedauert. Das konfessionelle Zeitalter „endet mit der Herstellung der konfessionellen Homogenität in Frankreich 1685 durch die Aufhebung des Edikts von Nantes, in England 1689-1707 durch Sicherung der protestantischen Thronfolge, in Salzburg 1731 durch Vertreibung der Protestanten.“⁷ Ein folgenreicher Satz, weil dadurch das Konzept einen Hauch von Teleologie erhält und den historischen Prozess idealtypisch im Monokonfessionalismus enden lässt – übrigens im Widerspruch zu der These von der zunehmenden Säkularisierung des Staates, wie sie von Michael Stolleis vorgetragen wurde.⁸

Böhmen ist in Anfängen bereits zum Gegenstand der Konfessionalisierungsforschung geworden, das Moskauer Reich unter dieser Perspektive, soweit ersichtlich, noch nicht.⁹ Arno Herzig meint, in den Ländern der Habsburgermonarchie sei die Konfessionalisierung erst mit den Toleranzpatenten Josephs II. 1781 zu Ende gegangen.¹⁰ Allein bereits die Frage der Periodisierung führt für die Verhältnisse im östlichen Teil Europas zu abweichenden Ergebnissen, sowohl was das späte Ende angeht als auch hinsichtlich des Beginns. Für Böhmen hat Winfried Eberhard den Anfang der Konfessionalisierung bereits auf das ausgehende 15. Jahrhundert verlegt, weil mit dem Hussitismus einige Grundzüge der Konfessionalisierungsproblematik schon deutlich geworden seien.¹¹ Wenn Anton Schindling die „geschichtliche Situierung“ der Konfessionalisierung auf das Jahrhundert zwischen circa 1550 und circa 1650 legt, so übersieht er damit wesentliche Periodisierungsunterschiede, wie sie für

⁷ Reinhard: Abhandlungen 125 (vgl. Anm. 1).

⁸ Stolleis, Michael: Religion und Politik im Zeitalter des Barock. „Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates? In: Breuer (Hg.): Religion im Zeitalter des Barock 23-42 (vgl. Anm. 6). – Siehe auch Stolleis' gleichnamigen Aufsatz in: *Ius commune* 20 (1993) 1-23. – Die Antwort Reinhardts darauf in Reinhard, Wolfgang: Konfessionalisierung auf dem Prüfstand. In: Bablcke/Strohmeyer (Hgg.): Konfessionalisierung 79-88 (vgl. Anm. 2).

⁹ Zuletzt Winkelbauer, Thomas: Grundherrschaft, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns im 16. und 17. Jahrhundert. In: Bablcke/Strohmeyer (Hgg.): Konfessionalisierung 307-338 (vgl. Anm. 2). – Bablcke, Joachim: Außenpolitik, Konfession und kollektive Identitätsbildung: Kroatien und Innerösterreich im historischen Vergleich. In: Ebenda 193-210. – Machilek, Franz: Böhmen. In: Schindling, Anton/Ziegler, Walter (Hgg.): Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. Bd. 1: Der Südosten. Münster 1989, 134-152. – Weitere Literatur siehe unten.

¹⁰ Herzig, Arno: Der Zwang zum wahren Glauben. Katholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Göttingen 2000, 213.

¹¹ Eberhard, Winfried: Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530. München, Wien 1981 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 38). – Ders.: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus. In: Šmabel, František (Hg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. München 1998, 213-238. – Ders.: Reformation and Counterreformation in East Central Europe. In: Brady, Thomas A. Jr./Oberman, Heiko A./Tracy, James D.: Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Bd. 2. Leiden, New York, Köln 1995, 531-584.

Böhmen festzumachen sind, denn auch das Ende der böhmischen Konfessionalisierung fällt nicht in diese Zeit, wie wir sehen werden.¹²

Für die historische Forschung über Ostmitteleuropa spielt Konfessionalisierung erst seit kurzer Zeit eine Rolle. Die Untersuchungen auf diesem Gebiet fügen sich in die Tendenz in der auf Ostmitteleuropa bezogenen Frühneuzeit-Forschung ein, die Ständestaaten nicht mehr als ‚rückständig‘ im Vergleich zu den entstehenden absolutistischen Staaten zu betrachten, sondern den ständisch organisierten Konsenssystemen innewohnende Modernisierungsimpulse aus sich selbst heraus zu beschreiben.¹³ In diese Richtung zielt auch die Konfessionalisierungsforschung zu Ostmitteleuropa, die in dem von Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer 1999 herausgegebenen Tagungsband „Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa“ zusammengefasst ist. Da es sich um eine Zusammenstellung mit dem Charakter einer vorläufigen Bilanz handelt, ist es nur selbstverständlich, dass viele Fragen offen geblieben sind.

Zweifellos lässt sich die Auswahl Böhmens in Abgrenzung zu anderen ostmitteleuropäischen Staaten bzw. Territorien nach dem bisherigen Stand der Forschung rechtfertigen.¹⁴ Wenn hier von Böhmen die Rede ist, dann sind von den Ländern der böhmischen Krone Böhmen und Mähren gemeint. Schlesien bleibt deswegen unberücksichtigt, weil sich dort die konfessionellen Verhältnisse im 17. Jahrhundert, um das es hier geht, nicht unter einen gleich starken Druck der Katholisierung gestellt sahen. Wohl aber war dies in der früher zu Schlesien gehörenden Grafschaft Glatz (Kłodzko) der Fall.¹⁵ Wenngleich Mähren sich von Böhmen dadurch unterschied, dass es vor 1620 die Festlegung auf eine Konfession vermieden hatte und sich die mährischen Stände nach 1620/27 größerer Privilegierung erfreuen durften als die abgestraften böhmischen, so setzte dennoch eine von Böhmen kaum zu unterscheidende Katholisierung ein. Was Böhmen im 17. Jahrhundert indes von allen anderen ostmitteleuropäischen Territorien unterschied, war die Katholisierung als Herrschaftsausbau der Habsburger und ihr besonders gewaltsamer Charakter, wobei die absolutistische Staatsidee, die dynastische Absicherung als Erbkönigtum und die konfessionelle Homogenisierung Hand in Hand gingen. Dies ist der entscheidende Punkt, der Böhmen typologisch von den anderen ostmitteleuropäischen Verhältnissen im 17. Jahrhundert abhebt, denn weder im königlichen Ungarn oder in Siebenbürgen noch in Polen ist es zu einer ähnlich harschen Katholisierung gekommen. Nach 1620

¹² *Schindling*, Anton: Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: *Ders./Ziegler* (Hgg.): Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation (vgl. Anm. 9) Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register. Münster 1997, 44.

¹³ *Bahlcke*, Joachim/*Bömelburg*, Hans-Jürgen/*Kersken*, Norbert (Hgg.): Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinschaften in der politischen Kultur vom 16.-18. Jahrhundert. Leipzig 1996.

¹⁴ *Bahlcke/Strohmeyer* (Hgg.): Konfessionalisierung (vgl. Anm. 2). – *Schilling*: Confessionalisation (vgl. Anm. 3). – Vgl. *Schindling*: Konfessionalisierung 12, 18-19 (vgl. Anm. 12), wo der Autor von einer „Kernzone“ der Konfessionalisierung spricht, zu der Ostmitteleuropa zusammen mit Mitteleuropa und Westeuropa unter Einschluss des Alten Reichs und des alten deutschen Sprachraums, der Schweiz, der Niederlande und Frankreichs sowie Polen-Litauens und der Länder der ungarischen Stephanskronen gehören.

¹⁵ *Herzig*, Arno: Reformatorische Bewegung und Konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz. Hamburg 1996.

unterschieden sich die historischen Entwicklungen in Böhmen nicht nur hinsichtlich des Ständestaates fundamental von den anderen genannten Gebieten der frühneuzeitlichen ostmitteleuropäischen „Merkmalsgemeinschaft“ (Gottfried Schramm), sondern auch mit Blick auf die Konfessionalisierungsprozesse. Das ist der Grund, warum diese nach 1620 einsetzende Zwangskatholisierung als „Staatskonfessionalisierung“ bezeichnet wurde. Dieses Modell sei nur auf Böhmen und Mähren (sowie Österreich) nach 1620 anzuwenden.¹⁶ Unübersehbar ist, dass die Habsburger als böhmische Landesherren eine ‚Katholisierung von oben‘ durchführten.

Hier liegt auch der Anknüpfungspunkt an den Vergleichsfall Moskau, der uns – nochmals betont – unter typologischen Gesichtspunkten hinsichtlich der Konfessionalisierung interessiert. Es ist zuerst einmal die vordergründige Ähnlichkeit der brachialen Durchsetzung konfessioneller Homogenität, die beide Fälle im selben Jahrhundert zusammenbindet. Doch das ist nur ein zweitrangiger und äußerer Aspekt, denn unter typologischen Gesichtspunkten wichtiger ist die Tatsache, dass in beiden Fällen religiöse Konkurrenzen institutionalisierte Glaubensgewissheiten mit Totalitätsanspruch in Zweifel zogen und die (Wieder-)Herstellung früherer Einheitlichkeit, in unseren Fällen auch mit Gewalt, die scheinbar einzige Antwort war. Die Vorgehensweisen in beiden Ländern sollten systemstabilisierend wirken, womit der Konnex zwischen Konfession und Politik unübersehbar ist.¹⁷ Somit ist die Tür für die Konfessionalisierungsperspektive bereits geöffnet. Für den Moment mögen diese Überlegungen ausreichen. Sie werden an gegebener Stelle noch verfeinert.

Doch zuvor noch eine Einschränkung. Bei den folgenden Überlegungen sind lediglich zwei der drei Grundelemente der Konfessionalisierung untersuchungsleitend. Die Sozialdisziplinierung bleibt aus mehreren Gründen beiseite: Über dieses Gebiet wissen wir für Böhmen noch viel zu wenig, als dass sich generalisierende Aussagen treffen ließen. Der Bereich der Sozialdisziplinierung erfordert differenzierte Darstellungen von disziplinierenden Impulsen und den Reaktionen der Betroffenen darauf. Das ist nur in einer nuancenreichen Darstellung möglich, die menschliches Verhalten bis hin zu Formen der Widerständigkeit erfasst. In Andeutungen kommen sie zwar auch in der folgenden Untersuchung vor, aber sie bräuchten genauere Ausarbeitung.¹⁸ Für Moskau ist die Existenz dieses als moderni-

¹⁶ Eberhard, Winfried: Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: *Bahlcke/Strohmeyer* (Hgg.): Konfessionalisierung 89-104, hier 101 (vgl. Anm. 2). Folgt man dem gängigen Konfessionalisierungs-Konzept, dann ist „Staatskonfessionalisierung“ im Grunde genommen tautologisch. So ist die Entstehung des modernen Staates das Produkt der Konfessionalisierung, nicht ihr Agens. Darüber hinaus widerspricht die These von der „Staatskonfessionalisierung“ der These von der Adelskonfessionalisierung Winkelbauers, vgl. *Winkelbauer*: Grundherrschaft (vgl. Anm. 9).

¹⁷ *Reinhard*: Abhandlungen 112-114 (vgl. Anm. 1).

¹⁸ Die Dissertation von Andrea Launspach (Marburg) soll diese Frage an einem lokalen Beispiel klären. – Grundsätzlich kritisch *Schmidt*, Heinrich Richard: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. In: *Historische Zeitschrift* (HZ) 265 (1997) 639-682. – Jüngst ebenfalls kritisch bis ablehnend *Reinhardt*, Volker: Rom im Zeitalter der Konfessionalisierung. Kritische Überlegungen zu einem Epochendeutungskonzept. In: *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 7 (2003) 1-18.

sierend bezeichneten Verfahrens für die hier behandelte Periode zu verneinen.¹⁹ Aus diesen Gründen stehen hier die Verknüpfungen von Konfession, Staat und Modernisierung im Zentrum.²⁰

Im Falle Böhmens ist festzustellen, dass Konfessionalisierung vor allem ein auf das 16. Jahrhundert bezogenes Thema geblieben ist. Aus den Untersuchungen von Winfried Eberhard, Joachim Bahlcke, Thomas Winkelbauer und Jaroslav Pánek ist hervorgegangen, dass bereits unter Ferdinand I. die katholische Partei in Böhmen einige Erfolge, insbesondere durch Konversion, erzielen konnte, so dass die „nach 1620 zwangsweise katholische Vereinheitlichung [...] somit konfessionsstrategisch längst vorbereitet“ war.²¹ An dieser Einschätzung soll hier nicht gezweifelt werden, aber es gilt doch die Tatsache nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die Mehrheit der Bevölkerung und die überwiegende Mehrheit der Ständemitglieder, besonders die Stadtbürger, zum Zeitpunkt des böhmischen Aufstandes keine Katholiken waren. Zwar fällt unter konfessionellen Gesichtspunkten die Zäsur von 1620 nicht so scharf aus, wie lange Zeit behauptet, doch kann die berechnete Relativierung in der jüngeren Forschung nicht verdecken, dass die nach 1620 einsetzende Praxis ein neues Kapitel der Katholisierung aufschlug. Aus diesem Grunde ist in den folgenden Zeilen weder von Gegenreformation noch von Rekatholisierung die Rede. Beide Begriffe sind historiographisch belegt, wobei die jeweiligen Präfixe leicht den Standort des Benutzers offenbaren. „Re“ wird schon deswegen vermieden, weil es sich im Falle Böhmens um eine viele Generationen zurückliegende Abkehr von der katholischen Kirche handelt.²² Es verwundert, dass die Jahre nach der Schlacht am Weißen Berg 1620 bzw. nach der „Verneuerten Landesordnung“ 1627 bisher kaum zum Gegenstand neuerer Untersuchungen geworden sind. Das Defizit ist sogar noch größer hinsichtlich der Periode nach dem Dreißigjährigen Krieg, als die

¹⁹ Zusammenfassend *Behrisch*, Lars: Social Discipline in Early Modern Russia, Seventeenth to Nineteenth Centuries. In: *Schilling*, Heinz (Hg.): Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Frankfurt/M. 1999, 325-358.

²⁰ Kritisch zur Modernisierungsthese in Verbindung mit Konfessionalisierung *Schulze*, Winfried: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit. In: *HZ* 243 (1986) 591-626.

²¹ *Eberhard*: Voraussetzungen 101 (vgl. Anm. 16). – *Ders.*: Konfessionsbildung (vgl. Anm. 11). – *Pánek*, Jaroslav: The Opposition of the Estates in the Beginnings of the Habsburg re-catholization of Bohemia. In: *Purš*, Jaroslav (Hg.): History and Society. Published on the Occasion of the XVIth International Congress of Historical Sciences in Stuttgart 1985. Prag 1985, 353-380. – *Čornejová*, Ivana: Das „Temno“ im mitteleuropäischen Kontext. Zur Kirchen- und Bildungspolitik im Böhmen der Barockzeit. In: *Bohemia* 34 (1993) 342-358. – *Francek*, Jindřich (Hg.): Rekatalizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jičíně konané 10. září 1993 [Die Rekatholisierung in den böhmischen Ländern. Beiträge der Konferenz in Jičín am 10. September 1993]. Pardubice 1995. – Siehe auch den Überblick von *Machůlek*: Böhmen (vgl. Anm. 9).

²² Vgl. *Heiss*, Gernot: Princes, Jesuits and the Origins of Counter-Reformation in the Habsburg Lands. In: *Evans*, Robert J. W./*Thomas*, Trevor V. (Hgg.): Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Houndmills, London 1991, 103-104, der den Begriff „Katholisierung“ bevorzugt (aber „Gegenreformation“ im Titel verwendet).

Katholisierung erneut in eine radikale Phase eintrat. Das 17. Jahrhundert, in der tschechischen Geschichte als „temno“ (Finsternis) bezeichnet, verdient in diesem Punkte seinen Namen.²³ So ist der Interessierte auf die nicht überholten Untersuchungen zum Teil aus dem 19. Jahrhundert zurückverwiesen.²⁴

Thomas Winkelbauer, der sich vornehmlich auf Fragen der Sozialdisziplinierung konzentriert, hat vor allem auf das Problem der Adelskonfessionalisierung hingewiesen. Danach erfolgte die Konfessionalisierung der konfessionell heterogenen Untertanen zuvörderst über das Recht des Grundherrn, die Religion festzulegen.²⁵ Aber Winkelbauers Darlegungen sind in ihren Begründungszusammenhängen hinsichtlich Böhmens nicht eindeutig. Schaut man genauer hin, so basieren seine Ausführungen über Böhmen nach 1620 weitgehend auf Analogschlüssen, die er aus den Verhältnissen in Österreich ob der Enns zieht. Eines seiner zentralen Argumente, das Fehlen einer Lokalverwaltung habe dieses Verfahren der Katholisierung erzwungen, gilt für das österreichische Gebiet, nicht jedoch für Böhmen, wo es die Kreishauptleute gab. Diese sind nach 1620 den Landesregierungen in Böhmen und Mähren schrittweise untergeordnet worden, und ihr Anteil an der Katholisierung ist keineswegs geklärt.²⁶ Für Böhmen stellt sich das Problem also, wie es im folgenden skizziert wird.

In der vom böhmischen König Ferdinand II. erlassenen „Verneuertem Landesordnung“ für Böhmen von 1627, für Mähren ein Jahr später, haben die böhmischen Stände schwere Einbußen ihrer rechtlichen Lage und Kompetenzen hinnehmen müssen.²⁷ So gab die Landesordnung dem König von nun an das Recht zur Gesetzgebung, womit die 1609 festgelegte Gesetzesinitiative der Stände abgeschafft war. In Mähren wurde sie jedoch beibehalten. Darüber hinaus nahm sich der König das Recht des Inkolats. Damit war ihm das wichtige Mittel in die Hand gegeben, die

²³ Die früher dominierende negative Einschätzung des temno wird stark relativiert von Čornejová: „Temno“ (vgl. Anm. 21).

²⁴ Peschek, Christian August: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. 2 Bde. Dresden, Leipzig 1844. – Bílek, Tomáš V.: Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v království českém po bitvě bělohorské [Die katholische Gegenreformation oder die Erneuerung des katholischen Glaubens im Königreich Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg]. Prag 1892. – Für die Periode 1620-1627 Gindely, Anton: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. Leipzig 1894. – Opočenský, Hanuš: Protireformace v Čechách po bitvě na Bílé Hoře [Die Gegenreformation in Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg]. Prag 1914. – Bretholz, Bertold: Geschichte Böhmens und Mährens. Bd. 3: Dreißigjähriger Krieg und Wiederaufbau bis 1792. Reichenberg 1924.

²⁵ Winkelbauer: Grundherrschaft (vgl. Anm. 9). – Ders.: Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert. In: Zeitschrift für historische Forschung 19 (1992) 317-339. – Pánek, Jaroslav: The Religious Question and the Political System of Bohemia before and after the Battle of the White Mountain. In: Evans/Thomas (Hgg.): Crown 129-148, hier 136 (vgl. Anm. 22).

²⁶ Vgl. Winkelbauer, Thomas: Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters. Wien, München 1999, 44-45 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 34).

²⁷ Jireček, Hermengild (Hg.): Constitutiones regni Bohemiae anno 1627 reformatae. Prag 1888.

Zusammensetzung der Stände zu verändern. Katholisch und königstreu hießen seitdem die zu erfüllenden Aufnahmekriterien in die böhmischen Stände, wobei die nichtböhmische Herkunft eine große Rolle spielte. Das galt in erster Linie für den wieder eingesetzten, nun als erster Stand fungierenden Prälatenstand wie für die Adligen im Herrenstand.²⁸ Diese personellen Veränderungen im böhmischen Adel standen in Zusammenhang mit dem Strafgericht über die Rebellen nach 1620. Knapp die Hälfte aller Ständemitglieder büßte ihre Ländereien durch Konfiskation ein. Vertreibung war eines der Hauptkennzeichen der Katholisierung. Zuerst traf es die Geistlichen, dann alle nichtkatholischen Seelsorger. Ein Teil des Adels wanderte aus. Das kaiserliche Mandat vom 31. Juli 1627 zwang die verbliebenen nichtkatholischen Adligen zur Konversion oder zum Verlassen des Landes. Die Folge war, dass etwa ein Viertel der böhmischen Adligen und ein knappes Viertel der Bürgerschaft vor allem nach Sachsen, nach Polen und in die Pfalz abwanderte – ein nicht unbeträchtlicher Teil der wirtschaftlichen und intellektuellen Elite.²⁹ Jan Comenius war einer von ihnen. Diese extrem harten Strafen erklären sich allerdings weniger aus der konfessionellen Polarität, als vielmehr aus den sich gegenseitig ausschließenden Formen der Staatsentwicklung. Entweder ging Böhmen den Weg in den Ständestaat mit einem Wahlkönigtum wie in Polen, oder es beschritt den Weg des absolutistischen Herrschaftsausbaus mit einem ein für alle Mal festgelegten Erbkönigtum (der Habsburger) einschließlich der Entmachtung der Stände. Letzteres war der Fall, jedoch nicht rasch und linear, denn es sollte rund 120 Jahre dauern, bis die Stände ihre Privilegien abgaben – ohne militärischen Kampf während der thesesianischen Staatsreformen in den 1740er Jahren.

Für unser Thema zentral ist die Tatsache, dass der König das multikonfessionelle Böhmen zur konfessionellen Homogenität führen wollte. Dazu legte die Landesordnung von 1627 in Artikel 23 die katholische Konfession als das einzige in den Städten und auf dem Lande erlaubte Bekenntnis fest. Außerdem regelte die Landesordnung bereits seit 1624 bestehende Tatsachen: Den wieder eingesetzten Jesuiten wurde das Recht der Zensur übertragen, die Oberaufsicht über das Schulwesen sowie die Aufsicht über die in den Augen des Wiener Hofes hussitisch verseuchte Karls-Universität in Prag. Deren Rektor war einer der auf dem Altstädter Ring 1621 hingerichteten Rädelsführer des Aufstandes, deren abgehackte Köpfe elf Jahre lang ausgestellt blieben.³⁰

Unter dem Gesichtspunkt der Konfessionalisierung ist es mehr als eine Fußnote, dass die böhmischen Juden in der Landesordnung weitgehende Privilegien erhielten. 1623 bestätigte und erweiterte Ferdinand die Privilegien. 1627 tauchten die Juden in der „Verneuertem Landesordnung“ mit für die damalige Zeit vergleichsweise weitgehenden Rechten auf. Bei den Zoll- und Mautabgaben wurden sie den Christen

²⁸ *Hassenpflug*, Eila: Die böhmische Adelsnation als Repräsentantin des Königreichs Böhmen von der Inkraftsetzung der Verneuertem Landesordnung bis zum Regierungsantritt Maria Theresias. In: *Bohemia* 15 (1974) 71-90.

²⁹ *Winter*, Eduard: Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Tradition. Berlin 1955.

³⁰ *Gindely*: Gegenreformation 34-35 (vgl. Anm. 24).

gleichgestellt. Sie erhielten das Recht zum freien Aufenthalt in den Städten und Märkten der landesherrlichen Herrschaften. Ferdinand bestätigte den Schutz vor Vertreibung und Übergriffen von Seiten der Christen, das Recht zu Handel sowie zu Gewerbe für den Gebrauch innerhalb der Judengemeinde. Die Prager Juden konnten das Ghetto vergrößern, indem sie Christen einige angrenzende Häuser abkauften.³¹ Das scheint im Widerspruch zu stehen zur anvisierten konfessionellen Homogenität. Es drängt sich aber der Schluss auf, dass der König ein funktionales Äquivalent für die besonders hart abgestraften Bürger der rebellischen Städte schaffen wollte. Diese nämlich besaßen seit 1627 nur noch eine Stimme im Landtag. Ihre Bürger wurden ebenfalls hart bestraft. Wer im Rat der Stadt oder Gemeinde oder in den Zünften Mitglied sein wollte, musste katholisch sein. An der sichtbar verminderten Wirtschaftskraft und an einer Schmälerung der königlichen Einkünfte konnte Ferdinand jedoch kein Interesse haben. Die zeituntypische Bevorzugung der Juden scheint dem Gedanken entsprungen zu sein, das Problem auf folgende Weise zu lösen: Der König setzte Juden in die von den akatholischen Christen freigewordenen wirtschaftlichen Funktionen ein und schuf sich damit zugleich günstige Steuer- und Darlehensverhältnisse. Der katholische Kaiser und böhmische König Ferdinand II., die Personifizierung der katholischen Macht, spielte also Juden gegen Christen aus – auch ein Phänomen des konfessionellen Zeitalters. Es verwundert nicht, dass im Verlauf des 17. Jahrhunderts sowohl die Anhänglichkeit der böhmischen Juden an den Landesherrn als auch die Konflikte in den Städten zwischen den christlichen Händlern und Handwerkern einerseits und den Juden andererseits zunahmen. Die These vom funktionalen Äquivalent wird auch dadurch gestützt, dass die erweiterte Privilegierung der Juden mit zunehmender Katholisierung keinen Bestand mehr hatte. Mehr und mehr nahmen die Christen ihre früheren wirtschaftlichen Funktionen wieder wahr, so dass die Judenprivilegierung letztlich nur Episode blieb. Dass die guten Zeiten bald vorbei waren, zeigt das Beispiel der Wiener Juden, die 1670 aus der Stadt vertrieben wurden. Für die böhmischen Juden gab es ähnliche Pläne. Innerhalb von 100 Jahren wandelte sich ihre Stellung von der privilegierter Juden zu der von Störenfriedern, deren biologische Reproduktion durch die Familiengesetze Karls VI. unter Staatsnutzenaspekten kontrolliert werden sollte.³²

Doch zurück zur Konfessionalisierung im 17. Jahrhundert. Sie war eine Geschichte der phasenweise gewaltsamen Katholisierung, bei der dem Individuum

³¹ *Priebatsch*, Felix: Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert. In: Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift Dietrich Schäfer zum 70. Geburtstag, Jena 1915, 564–651. – *Prokeš*, Jaroslav: Der Antisemitismus der Behörden und das Prager Ghetto in nachweißbergischer Zeit. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik 1 (1929) 41–262. – *Rachmuth*, Michael: Zur Wirtschaftsgeschichte der Prager Juden. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik 5 (1933) 9–78. – *Gindely*: Gegenreformation 509–511 (vgl. Anm. 24). – *Lipscher*, Vladimir: Zwischen Kaiser, Fiskus, Adel, Zünften. Die Juden im Habsburgerreich des 17. und 18. Jahrhunderts am Beispiel Böhmens und Mährens. (Dissertationsschrift) Zürich 1983, 25–54.

³² *MacCagg*, William O.: A History of the Habsburg Jews: 1670–1918. Bloomington 1989 (2. Aufl.) 11–26.

häufig nur die Wahl zwischen Auswanderung, Zwangstaufe oder Tod blieb. Katholisierung war ein Konzept, von Wien aus initiiert und besonders von jesuitischen Adjutanten in Prag geleitet.³³ Austreibung und Zwangstauen der Akatholiken gehörten ebenso dazu wie die erzwungene Trennung von Weib und Kindern bei verheirateten protestantischen Geistlichen, die mehr oder minder freiwillig zum Katholizismus konvertierten, wodurch die Frauen zu ehrlosen Konkubinen und die Kinder zu illegalen Bälgern abgestempelt wurden.³⁴ Bei den untertänigen Bauern, für die das im Westfälischen Frieden festgelegte *ius emigrandi* nicht galt, müsse man „durch Zwangsmittel zum Ziel kommen“, wie einer der führenden Beteiligten sagte. „*Sola vexatio*“ lautete das Motto Kardinal Caraffas, der in Prag die Katholisierung anfänglich betrieb.³⁵ Die ersten drastischen Maßnahmen nach 1620 sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Katholisierung bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges nicht abgeschlossen war, und zwar nicht einmal in ihren äußeren Formen, wie Arno Herzig fälschlich behauptet.³⁶ Das Beispiel anlässlich der 1648 auf Prag vorrückenden Schweden zeigt dies: Die Einheimischen liefen in Massen zu den ‚hätischen‘ öffentlichen Predigten und Versammlungen.³⁷ Aber auch unter den Katholisierern herrschte einige Zeit keine Einigkeit über den rechten Weg, wie er im Universitäts- und im Kompetenzstreit zwischen Jesuiten, besonders dem Jesuitenpater Lamormain, dem Prager Erzbischof, dem päpstlichen Nuntius Carlo Caraffa und dem Kapuziner Valerian Magni ausgefochten wurde.³⁸ So wundert es nicht, dass ein neuer Konfessionalisierungsschub nach dem Friedensschluss 1648 einsetzte, der als „härteste[r] Kurs der Gegenreformation“ charakterisiert worden ist.³⁹ Die böhmischen und mährischen Landtage 1650 bzw. 1651, mittlerweile katholisiert, verlangten vom Kaiser die Einhaltung von Artikel 23, und die mährischen Vertreter waren für „gänzliche Ausrottung aller Glaubensirrtümer und Einpflanzung der heiligen wahren alleinseligmachenden katholischen Religion“. ⁴⁰ Der Druck auf die Untertanen nahm zu. Heiraten durften sie nur nach katholischem Ritus. Wer als

³³ Čornejová, Ivana: *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuíté v Čechách* [Die Gesellschaft Jesu. Die Jesuiten in den böhmischen Ländern]. Prag 1995, 90-200.

³⁴ Gindely: *Gegenreformation* 195 (vgl. Anm. 24).

³⁵ Bretholz: *Geschichte Böhmens und Mährens* 13-14 (vgl. Anm. 24).

³⁶ Herzig: *Zwang* 74 (vgl. Anm. 10).

³⁷ Bretholz: *Geschichte Böhmens und Mährens* 40 (vgl. Anm. 24).

³⁸ Čornejová, Ivana: *Kapitoly z dějin pražské univerzity v letech 1622-1773* [Kapitel der Geschichte der Prager Universität in den Jahren 1622-1773]. Prag 1992 (das Titelblatt gibt fälschlich die Jahresangabe 1622-1654 an). – Winter, Eduard: *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*. Wien 1971, 37-44. – Sousedík, Stanislav: *Valerianus Magni 1588-1661. Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*. St. Augustin 1982. – Ders.: *Böhmische Barockphilosophie*. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*. Düsseldorf 1974, 427-443. – Gindely: *Gegenreformation* 136-193 (vgl. Anm. 24). – Bireley S. J., Robert: *Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S. J., and the Formation of Imperial Policy*. Chapel Hill 1981, hier vor allem 209-230.

³⁹ Burian, Ilja: *Die Gegenreformation in den tschechischen Ländern*. In: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 106 (1990), 19-61, hier 28.

⁴⁰ Bretholz: *Geschichte Böhmens und Mährens* 41 (vgl. Anm. 24).

Akatholik starb, musste mit einem ‚Eselsbegräbnis‘ außerhalb des offiziellen katholischen Friedhofs rechnen. Unter der Leitung des Prager Erzbischofs, Kardinal Harrach, und des Generalvikars und Abts des Klosters Emaus bei Prag, Don Juan Caramuel von Lobkowitz, eines Zisterziensers, kam es erneut zu Zwangstaufen und Vertreibungen. 1651/52 wurden allein im Königgrätzer Kreis 46 000 Menschen katholisiert, weitere 5 500 flohen über die Landesgrenze. Aus dem Bunzlauer Kreis flohen rund 11 000 Personen.⁴¹

Erstaunlich ist bei den hier angedeuteten Verlaufsformen, dass unser Kenntnisstand über die böhmische Katholisierung außerordentlich dürftig ist. Čornejová betont in ihrer gegen die traditionelle tschechische Geschichtsschreibung gerichteten revisionistischen Perspektive die hohe Zahl der Katholiken, die sich im 18. Jahrhundert nachweisen lasse. Grosso modo habe die Katholisierung also ihr Ziel erreicht. Pánek bezeichnet die katholische Geistlichkeit neben Armee und Bürokratie als eines der Hauptinstrumente der Unterwerfung Böhmens unter die Habsburger. Kryptoprotentantismus existierte jedoch weiterhin, besonders an den Grenzen zu Schlesien und Oberungarn, die weder protestantische Prediger noch ‚häretische‘ Schriften aus Böhmen fernhielten.⁴² Doch wie sich die Verhältnisse im Kleinen gestalteten, darüber ist noch immer zu wenig bekannt. Dies gilt in erster Linie für die katholischen Pfarrgemeinden. In den ersten Jahren nach 1629 herrschte ein gravierender Priestermangel, der die Katholisierer dazu veranlasste, bei zum Katholizismus konvertierenden protestantischen Geistlichen und Laien beide Augen zuzudrücken, damit überhaupt Pfarrstellen besetzt werden konnten und eine sakramentale Notversorgung gesichert war.⁴³ Zwar nahm die Zahl der Gemeindegeistlichen allmählich zu, doch deutete sich auch an, dass dieses Wachstum nicht Schritt hielt mit einer Verbesserung der Seelsorge. So gelangte die Predigt erst am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts zur Blüte. Wie es um die Katechese stand, zeigt sich am besten darin, dass eine hier zitierte, der Katholisierung gegenüber überaus freundlich eingestellte Darstellung über diese Frage im 17. Jahrhundert kein Wort verliert, wohl aber die große Zeit des 16. Jahrhunderts hervorhebt und das erneute Aufblühen im 18. Jahrhundert betont.⁴⁴

⁴¹ *Ebenda*. Die Angaben sind widersprüchlich, denn *Ducreux*, Marie-Elizabeth: La reconquête catholique de l'espace bohémien. In: *Revue des études slaves* 60 (1988) 685-702, hier 687, spricht von circa 5 500 durch Jesuiten und ein Regiment Soldaten Zwangskatholisierten im Königgrätzer Kreis.

⁴² *Čornejová*: „Temno“ (vgl. Anm. 21). – *Dies.*: *Tovaryšstvo Ježíšovo* (vgl. Anm. 33). – *Pánek*: Religious Question 143 (vgl. Anm. 25). – *Eberhard*, Winfried: Entwicklungsphasen und Probleme der Gegenreformation und katholischen Erneuerung in Böhmen. In: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 84 (1989) 235-257, hier 247. – *Burian*: Gegenreformation (vgl. Anm. 39).

⁴³ *Gindely*: Gegenreformation 112-113, 195-197, 204-205 (vgl. Anm. 24). – *Čanová*, Eliška: Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace čech (1620-1671) [Die Entwicklung der Verwaltung der Prager Erzdiözese in der Zeit der böhmischen Zwangskatholisierung (1620-1671)]. In: *Sborník Archivních Prací* 35 (1985) 486-560. – *Ducreux*: Reconquête 685-702 (vgl. Anm. 41).

⁴⁴ *Zuber*, Rudolf: Osudy moravské církve v 18. století, 1695-1777 [Das Schicksal der mährischen Kirche im 18. Jahrhundert, 1695-1777]. Praha 1987, 183-184, 207-216.

So wissen wir zu wenig über das neu aufgebaute Schulwesen und ebenso wenig über die Beteiligung der katholischen Orden daran. Dass sie sich an der Bildung beteiligten, ist klar, aber in welchem Umfang, mit welchem Erfolg, unter welchen Bedingungen und mit welchen Widerständen oder zumindest Verweigerungshaltungen sie bei der katholischen Mission zu kämpfen hatten, darüber sind bestenfalls Bruchstücke bekannt.⁴⁵ Die Jesuiten, soviel steht fest, stellten auch in Böhmen die Speerspitze der Katholisierung. Sie legten bei der Mission besonderen Eifer an den Tag und vermeldeten Jahr für Jahr Hunderte Neubekehrter, darunter selbst Juden und Muslime. Häufig genug ging die Bekehrung mit Wundern und Zeichen einher. Wie schon erwähnt, kontrollierten die Jesuiten das Schulwesen. Die ehemalige ‚Ketzeruniversität‘ war mit dem Klementinum der Jesuiten zusammengelegt worden. Mitglieder der Societas Jesu besetzen die philosophischen und theologischen Lehrstühle. Seit 1650 mussten die Professoren einen Eid auf die unbefleckte Empfängnis schwören, auch die der weltlichen Fakultäten. Die Kontrolle des konfessionellen Schrifttums erfolgte durch Zensur und Bücherverfolgung sowie -verbrennung. Nach Angaben eines Jesuiten wurden über 60 000 Bücher verbrannt.⁴⁶ Diese Zahl darf als übertrieben gelten, doch zeugt sie von der anhaltenden Schwierigkeit, das Werk der Katholisierung zu vollenden.

In der böhmischen Sakralkunst des Barock fand diese jesuitische Katholisierung ihr ästhetisches Programm.⁴⁷ Wallfahrtskirchen schossen wie Pilze aus dem Boden (Altbunzlau, Hl. Berg v. Příbram, Zbraslav, Bechyně, Rimau, Maria Schnee, Maria Schein, Maria-Stock, Mariasorg, Mariatrost etc.). Mit böhmischen Traditionen aus der Zeit vor 1620 brach diese Architektur gezielt. Der Marienkult bekam einen festen Platz in der inszenierten barocken Frömmigkeit.⁴⁸ Die Karlsbrücke in Prag erhielt ihre theatralisierenden Figurengruppen zwischen 1683 und 1714 und wurde in den Worten eines Historikers dadurch zu einem „Engpaß gegenreformatorischer Machtkunst von überwältigender Überredungskraft“.⁴⁹ In diesen Zusammenhang gehört selbstverständlich die gezielte Inszenierung des Kultes um den Hl. Johann Nepomuk. 1675 wurde der Selig- und Heiligsprechungsprozess eingeleitet, der 1729 mit der Kanonisierung vergleichsweise zögerlich zum Abschluss kam. Bei dieser Gelegenheit fand ein Jubelfest mit ungeheurem Pomp statt, bei dem Johann Nepomuk als ‚Blutzeuge‘ des Katholizismus die traditionell böhmisch-patriotische Wenzelsverehrung ablösen sollte.⁵⁰

⁴⁵ Čornejová: Tovarýstvo Ježíšovo 59-73, 114-120 (vgl. Anm. 33).

⁴⁶ Bretholz: Geschichte Böhmens und Mährens 48 (vgl. Anm. 24). – Čornejová: Tovarýstvo Ježíšovo 196 (vgl. Anm. 33).

⁴⁷ Swoboda, Karl M.: Barock und Gegenreformation. Prag 1943. – Ders. (Hg.): Barock in Böhmen. München 1964. – Válka, Josef: Dějiny Moravy. Sv. 2: Morava reformace, renaissance a baroka [Geschichte Mährens. Bd. 2: Das Mähren der Reformation, der Renaissance und des Barock]. Brno 1966.

⁴⁸ Hanzal, Josef: Mariánský kult v barokních Čechách [Der Marienkult im Böhmen des Barock]. In: Francek (Hg.): Rekatolizace 17-27 (vgl. Anm. 21). – Coreth, Anna: Pietas austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich. Wien 1959, 43-66.

⁴⁹ Bachmann, Erich: Architektur und Sakrallandschaft. In: Seibt (Hg.): Bohemia Sacra 481-508, hier 506 (vgl. Anm. 38).

⁵⁰ Kotrba, Viktor L.: Der Dom zu St. Veit in Prag. In: Seibt: Bohemia Sacra 511-548, hier 541-

In der tschechischen Historiographie ist diese Konfessionalisierung als gedanklich-weltanschauliche Versklavungsstrategie und geistige Besatzung beschrieben worden. Es stellte sich in der Tat heraus, dass die böhmische Katholisierung dieses ehemals auf dem Felde der Wissenschaften blühende Land von den Entwicklungen in anderen Teilen Europas abkoppelte. Trotz einiger fähiger Köpfe an den Universitäten und anderen Bildungseinrichtungen war bald eine intellektuelle Tristesse zu bemerken, wobei insbesondere die einst renommierte Karlsuniversität das Opfer theologisch-philosophischer Verknöcherung wurde. Im Vergleich zu einigen Landesuniversitäten im Reich, die in der Epoche der Konfessionalisierung gegründet wurden und rasch Bedeutung erlangten, und gemessen am Niveau anderer europäischer Hochschulen, sackte die Prager Universität deutlich ab. Diese Universität entwickelte sich nicht zum Vorbild für eine geglückte konfessionelle ‚Hochschulpolitik‘. Die Situation verschärfte sich bis 1700 derart, dass selbst der Wiener Hof darüber in Besorgnis geriet. Die Reformkommission von 1711 stellte fest, die Universität weise ein jämmerliches Niveau auf.⁵¹

Über die Erfolge oder Misserfolge bei der Schulbildung eine pauschale Aussage zu treffen, ist leider nicht möglich. Dazu fehlt es an Untersuchungen. Dass die Katholisierung zu einer breit angelegten katholischen Schulbildung geführt habe, ist nach bisheriger Kenntnis aber als Legende zu bezeichnen. Wir wissen beispielsweise, dass einzelne Neuböhmische Grundherren nach 1620 als erstes die Schule schlossen und keine neue einrichteten.⁵² Der Umgang mit Büchern wurde gerade skizziert. Es ging dabei nicht nur um den Austausch religiösen Schrifttums, sondern es handelte sich um eine Vernichtung von Wissen und intellektueller Leistung. Wenn also Bildung als ein Kennzeichen der Konfessionalisierung genannt wird, so zeigt sich das Janusgesicht dieses Konzeptbestandteils im Falle Böhmens sehr deutlich.

Ob diese Art der Katholisierungspolitik in wirtschaftlicher Hinsicht sinnvoll war, darf bezweifelt werden. Wenn man bedenkt, dass Böhmen eines der durch den 30-jährigen Krieg am meisten verwüsteten Gebiete war, so zeugte die Katholisierung trotz der erwähnten Privilegierung der Juden, die jedoch nicht von Dauer war, davon, dass dem böhmischen Landesherrn der richtige Glaube wichtiger war als ein sich wirtschaftlich erholendes Land. Das war auch für die damalige Zeit eine ziemlich luxuriöse Einstellung. Böhmen hatte nämlich ausweislich der Steuerlisten von 1654 im Vergleich zur Vorkriegszeit 43 Prozent seiner Bevölkerung verloren (darin eingeschlossen die vertriebenen Akatholiken), Mähren etwa ein Drittel.⁵³ Einige Städte waren regelrecht entvölkert. Königgrätz (Hradec Králové) war ein besonders

542 (vgl. Anm. 38). – Winter, Eduard: Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie. Wien 1971, 120.

⁵¹ Bretholz: Geschichte Böhmens und Mährens 46 (vgl. Anm. 24).

⁵² Am GWZO in Leipzig ist ein Forschungsprojekt unter anderem zur Schulpolitik in Böhmen und Ungarn im 17. Jahrhundert in Bearbeitung.

⁵³ Zahlen nach Placht, Otto: Lidnatost a společenská skladba českého státu v 16.-18. století [Die Bevölkerungsdichte und Gesellschaftsstruktur des böhmischen Staates vom 16.-18. Jahrhundert]. Praha 1957, 77-118. – Bohmann, Alfred: Die Bevölkerungszahlen Böhmens vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Ostforschung (ZfO) 10 (1961) 127-139.

krasses Beispiel. Auf dem Lande lag ein Drittel der Anbaufläche brach, ein großer Teil der Höfe war zerstört. Auf der anderen Seite stellte sich heraus, dass der neue böhmische Adel stärker als zuvor gutswirtschaftlich handelte, also insofern modern dachte, als er die böhmische Landwirtschaft auf Überschuss- und Gewinnerzielung hin orientierte. Aber den Preis dafür zahlten die Bauern, deren Robotleistungen und Bindung an die Scholle in dieser Zeit verstärkt wurden, eine Entwicklung, für die der umstrittene Begriff der „zweiten Leibeigenschaft“ geprägt wurde.⁵⁴ Entsprechend zahlreich waren die Beschwerden der Bauern. 1680 revoltierten zahlreiche Bauern in ganz Böhmen und Mähren.⁵⁵ Auch bei den Gewerben hatten Krieg und Katholisierung Verwüstungen hinterlassen. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts entdeckten die österreichischen Merkantilisten, dass die Wirtschaftspolitik unter konfessionellen Vorzeichen dem Hause Habsburg zum Nachteil gereichte. Manufakturen tauchten erst vereinzelt zur Jahrhundertwende auf.⁵⁶

Der Aspekt der Modernisierung im Zuge der Konfessionalisierung ist also unter den böhmischen Verhältnissen nur sehr eingeschränkt zum Tragen gekommen. Die Einschätzung Bahlckes, dass „sich in Böhmen in Zusammenhang mit der katholischen Konfessionalisierung moderne Grundzüge wie administrative Effizienz und erfolgreiche Wirtschaftsführung nachweisen lassen“,⁵⁷ ist zwar richtig, fällt als generalisierende Aussage aber zu optimistisch aus. Vielmehr hat die Katholisierung bereits erreichte Entwicklungsniveaus zurückgeworfen. Auch in puncto Herausbildung des modernen Staates hat die Katholisierung keine durchschlagenden Effekte erzielt, weil das Katholisierungs- und Herrschaftsmodell der Habsburger für Böhmen einen eingebauten Systemfehler aufwies. Es setzte auf den (katholischen) Adel und überließ die administrativen Funktionen in Böhmen auch in Stellvertretung des Landesherrn den böhmischen Ständen. Auf diese Weise standen zahlreiche böhmi-

⁵⁴ *Hroch, Miroslav / Petrání, Josef*: Das 17. Jahrhundert. Krise der feudalen Gesellschaft? Hamburg 1976, 146. – *Klíma, Arnošt*: Probleme der Leibeigenschaft in Böhmen. In: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 62 (1975) 14-228, mit Diskussion der älteren Forschung. Gegen die These von der „zweiten Leibeigenschaft“ vgl. *Kaban, Arcadius*: Notes on Serfdom in Western and Eastern Europe. In: Journal of Economic History 33 (1973) 86-100. – *Gurevič, Aaron Ja.*: Problemy genezisa feodalizma v zapadnoj Evrope [Probleme der Genese des Feudalismus in Westeuropa]. Moskau 1970, bes. 52. – Jüngst in deutscher Übersetzung wieder zur Debatte gestellt bei *Maur, Eduard*: Gutsherrschaft und „zweite Leibeigenschaft“ in Böhmen. Studien zur Wirtschafts-, Sozial- und Bevölkerungsgeschichte (14.-18. Jahrhundert). München 2001. – Vgl. dagegen *Wright, William E.*: Serf, Seigneur, and Sovereign. Agrarian Reform in Eighteenth-Century Bohemia. Minneapolis 1966, 8, der den Begriff für die Zeit nach 1434 verwendet.

⁵⁵ *Kočí, Josef*: Boje venkovského lidu v období temna. Povstání nevolníků XVII. a XVIII. století [Der Kampf der Landbevölkerung in der Zeit des Temno. Die Stellung der Leibeigenen im 17. und 18. Jahrhundert]. Prag 1953, 56-102. – *Korkisch, Gustav*: Der Bauernaufstand auf der Mährisch-Trübau-Türnauer Herrschaft 1706-1713. In: Bohemia 11 (1971) 164-274.

⁵⁶ *Klíma, Arnošt*: Mercantilism in the Habsburg Monarchy, with Special Reference to the Bohemian Lands. In: Historica 11 (1965) 95-119. – *Ders.*: Economy, Industry, and Society in Bohemia in the 17th-19th centuries. Prague 1991, 71-84, 117-134.

⁵⁷ *Bahlcke, Joachim*: Geistlichkeit und Politik. Der ständisch organisierte Klerus in Böhmen und Ungarn in der frühen Neuzeit. In: *Ders./Bömelburg/Kersken* (Hgg.): Ständefreiheit 161-185, hier 185 (vgl. Anm. 13).

sche Adlige, insbesondere die nach 1620 inkolierten, aus konfessionellen Gründen, wegen ihrer Kaisertreue, ihrer zunehmenden internationalen Versippung und ihrer nicht nur in Böhmen und Mähren liegenden Güter mit einem Bein am Wiener Hof und mit dem anderen in ihren böhmischen oder mährischen Herrschaften.⁵⁸ Diese Tatsache hat dazu beigetragen, dass Konflikte verschleiert blieben. Dennoch konnte es passieren, dass auch die böhmischen Adeligen sich als böhmische Ständevertreter erwiesen und böhmische Landesinteressen gegen Wien verteidigten. Diese Gegenüberstellung von Ständen und Landesherr nahm gegen Ende des 17. Jahrhunderts wieder zu. Die Ursache dafür mag darin zu suchen sein, dass es auch nach 1627 einigen eingewanderten böhmischen Familien gelungen war, die Landesämter weitgehend mit ihren Mitgliedern zu besetzen.⁵⁹ Jedoch ist nicht zu übersehen, dass sich der Protest zuvörderst in wirtschaftlichen Fragen erhob, wenn Nachteile zu erwarten standen. Er richtete sich nicht gegen den Wiener Absolutismus. Dennoch vermochte das erneut erstarkende böhmisch-patriotische Bewusstsein der Stände – am Ende des 17. Jahrhunderts vermutlich durch die Vorgänge in Ungarn bestärkt – wesentlich dazu beizutragen, dass der absolutistische Herrschaftsausbau erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts zugunsten Wiens entschieden wurde.

Trotz dieses Befundes muss man nicht der tschechischen, schon erwähnten Lesart der Katholisierung als Verknechtungsstrategie folgen. Hier wird unterstellt, eine erfolgreiche Modernisierung sei unterbrochen worden. Diese Sichtweise ist jedoch, was die zukünftige Entwicklung angeht, spekulativ und kann sich nicht einmal auf ein Parallelbeispiel berufen. Das im Gegensatz zum Frühabsolutismus existierende ständestaatliche Konkurrenzmodell Polen hat nämlich – der verfassungsrechtlichen Besonderheiten eingedenk – diese Erfolgsstory nicht aufzuweisen, obwohl es mit der Warschauer Konföderation von 1573 den Weg zu einer konfessionellen Toleranz einschlug, die im Europa dieser Zeit ihresgleichen suchte.⁶⁰ Doch hat diese Modernisierung nicht systemisch weitergewirkt. Polen geriet sogar immer stärker in eine Krise hinein. Folgt man dem polnischen Entwicklungsweg, dann muss man geradewegs zu dem Schluss kommen: Das ausgeprägte Ständestaatsmodell fiel auf fast allen Gebieten hinter seine absolutistischen Konkurrenten zurück und erwies sich je länger es existierte desto weniger fähig zu Reformen. Erst die Teilung durch die aufgeklärten Despoten 1772 hat einen Reformschub in Gang gesetzt.⁶¹ Dass die

⁵⁸ Evans, Robert J. W.: *The Making of the Habsburg Monarchy 1550-1700. An Interpretation.* Oxford 1979, 200-216. – *Válka: Dějiny Moravy* 138-140 (vgl. Anm. 47).

⁵⁹ Winkelbauer: Fürst 31-46 (vgl. Anm. 26).

⁶⁰ Schramm, Gottfried: *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607.* Wiesbaden 1965 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 36). – Korolko, Mirosław: Janusz Tazbir, *Konfederacja warszawska 1573 roku wielka karta polskiej tolerancji* [Die Warschauer Konföderation des Jahres 1573 als Magna Charta der polnischen Toleranz]. Warszawa 1980. – Eberhard, Winfried: Reformatorische Gegensätze – reformatorischer Konsens – reformatorische Formierung in Böhmen, Mähren und Polen. In: *Bablcke/Bömelburg/Kersken* (Hgg.): *Ständefreiheit 187-215* (vgl. Anm. 13).

⁶¹ Schramm, Gottfried: Polen – Böhmen – Ungarn: Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. In: *Bablcke/Bömelburg/Kersken* (Hgg.): *Ständefreiheit 13-38* (vgl. Anm. 13).

Konfessionalisierung des 17. Jahrhunderts in Böhmen die Modernisierung verschleppt hat, ist eindeutig, dass diese durch eine ständestaatliche Alternative beschleunigt worden wäre, wie sich aus den Darlegungen der älteren Historiographie schließen lässt, ist zu bezweifeln.

Für Böhmen ist also festzuhalten: die katholische Konfession galt als Verteidigungsbastion gegen andere Konfessionen; der Totalanspruch des Katholizismus setzte Konfession und Territorium gleich; Zensur, Denunziation und Vertreibung gehörten zu den Charakteristika der Konfessionalisierung; Konfessionalisierung lief über Bildung, über deren Auswirkungen wir jedoch zu wenig wissen. In all diesen Punkten zeigt sich in der Tendenz: Böhmen ist der Fall einer (katholischen) Konfessionalisierung mit weitgehend verhinderter Modernisierung und mit verzögerter Herausbildung von Elementen des modernen Staates. Die Formel „tota regio nil nisi religio“⁶² hat in Böhmen nicht zur konfessionellen und politischen Identität geführt, sondern auf Dauer Konflikte verschärft, die sich schließlich im nationalen Bewusstsein niederschlugen. Doch ist das bereits ein anderes Kapitel der Geschichte, das hier nicht mehr behandelt werden kann.

Nun zu Russland im 17. Jahrhundert. Von vornherein sei das Selbstverständliche klargestellt: Es gab keine Reformation, keine geschriebenen Konfessionen, keine politisch-konfessionelle Differenzierung des Reichsterritoriums, kurz: der Begriff Konfessionalisierung scheint hier unangebracht. Die erste Schlussfolgerung aus dem Gesagten lautet demnach: Das europäisch vergleichende und universal ausgerichtete Konzept, so Heinz Schilling in der eingangs zitierten Charakteristik, offenbart sich als nur auf einen Ausschnitt des lateinisch-abendländischen Raums anwendbar. Bevor wir aber Konfessionalisierung für Moskau abtun, wäre noch – in der gebotenen Kürze – ein wenig Arbeit am Begriff zu leisten.

Im Verlauf der Profilierung des Konzepts schlich sich eine bedeutende Akzentverschiebung ein. Je feiner es ausgearbeitet wurde und je länger es sich im wissenschaftlichen Diskurs behaupten musste, desto mehr entwickelte es sich zu einem Paradigma, das Entwicklungswege zur Moderne erklären sollte. Das Konfessionelle, anfangs das zentrale Merkmal, trat dabei mehr und mehr in den Hintergrund, während die sich unter dem Begriff der Sozialdisziplinierung und der Entstehung des modernen Staates abspielenden Prozesse größeres Gewicht erhielten.⁶³ Diese Minderstellung mag durch die sich über das Konfessionelle schiebenden säkularen Entwicklungen in Verfassung, Sozialstruktur, Wirtschaftsentfaltung, Militär usw. verursacht sein, vor allem durch die Aufklärung, die auf die Säkularisierung der Köpfe setzte. Diese Vorgänge sind in Zusammenhang mit Konfessionalisierung für Zentraleuropa beschrieben worden. Für uns wichtig ist die Tatsache, dass Konfessionalisierung als Forschungskonzept sich selbst säkularisierte. Für diese Geschichte der Konfessionalisierung spielte die Konfession als solche keine zentrale Rolle mehr.

⁶² Reinhard: Abhandlungen 141 (vgl. Anm. 1).

⁶³ Ders.: Sozialdisziplinierung (vgl. Anm. 5). – Schilling: Europa (vgl. Anm. 2).

Damit lassen sich, nun bezogen auf Moskau, folgende Aussagen treffen. Zum einen erlebte das Moskauer Zartum in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen sich auf mehreren Ebenen abspielenden Bruch der religiösen und kirchlichen Verhältnisse, vergleichsweise spät also, aber doch in einer charakteristischen Phase, nämlich beim Übergang zur Neuzeit. Der religiöse Bruch in der Orthodoxie stand zeitlich mit dem Ende des russischen Mittelalters in Zusammenhang⁶⁴ – eine Parallele, die rein äußerlich auf die Einteilung in Geschichtsepochen in Mitteleuropa zurückverweist. Vor diesem Hintergrund wäre es durchaus möglich, einige der Entwicklungen im Moskau des 17. Jahrhunderts mit dem Konzept der Konfessionalisierung zu fassen, auch wenn es im strengen und ursprünglichen Sinn keine mit den confessiones des 16. Jahrhunderts – die böhmischen von 1575 übrigens eingeschlossen – vergleichbaren Texte gibt.⁶⁵ Jedoch wurden die Folgen des Schismas in der Forschungsliteratur in einem Atemzug mit der Reformation genannt. Den Ton gab bereits Tomáš G. Masaryk in seiner großen Geistes- und Religionsgeschichte vor, als er von der langsamen Hinwendung zum Protestantismus in der Orthodoxie sprach.⁶⁶ Marc Raeff schrieb in Zusammenhang mit der beginnenden Auflösung der engen Verbindung von Staat und Kirche, es sei ein spirituelles und moralisches Vakuum entstanden, das von staatlicher Seite besetzt worden sei, „not unlike the effects of the Protestant revolution in Europe“.⁶⁷ Auch einige gemeindegkirchliche Aspekte in Zusammenhang mit den popenlosen Altgläubigen ließen an die Reformation denken. Zuletzt hat Georg B. Michels Vergleiche zwischen dem russischen Schisma und der Reformation in Deutschland angestellt, aber das Forschungs-

⁶⁴ Torke, Hans-Joachim: Zum Epochencharakter des 17. Jahrhunderts in der Geschichte Russlands. In: Zernack, Klaus (Hg.): Handbuch der Geschichte Russlands. Bd. 2: 1613-1856. Vom Randstaat zur Hegemonialmacht. Stuttgart 1986, 10-13.

⁶⁵ Die „Confessio orthodoxa“ (1640, erstmals gedruckt 1667 in Amsterdam, russische Kurzfassung Moskau 1649) des Petr Mohyla war zwar eine Reaktion auf die Konfessionalisierung im lateinisch-christlichen Raum, sie wurde aber, wiewohl von der Synode zu Iasi 1642 anerkannt, in Russland nicht übernommen. Auch sein „Malyj Katechizis“ (1645, gedruckt 1649 in Moskau) hatte ähnliche Funktionen wie der Katechismus für die Gläubigen in den lateinisch-christlichen Kirchen nach der Reformation. Vgl. Hauptmann, Peter: Petrus Mogilas (1596-1646). In: Fries, Heinrich/Kretschmar, Georg (Hgg.): Klassiker der Theologie. Bd. 1, München 1981, 378-391. – Neubauer, Helmut: Car und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Russland. Wiesbaden 1964, 100-102. – Brüning, Alfons: Peter Mohyla's Orthodox and Byzantine Heritage. Religion and Politics in the Kievan Church Reconsidered. In: Torke, Hans-Joachim (Hg.): Von Moskau nach St. Petersburg. Das russische Reich im 17. Jahrhundert. Wiesbaden 2000, 63-90 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 56). – Scheliba, Wolfram von: The Orthodox Universal Church and the Emergence of Intellectual Life in Moscovite Russia. In: *Ebenda* 273-289, hier 274.

⁶⁶ Masaryk, Tomas G.: Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Jena 1913 (Reprint Frankfurt/M. 1992) Bd. 1, 41.

⁶⁷ Raeff, Marc: The Well-Ordered Police State. Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800. New Haven 1983, 189. – Siehe auch Hildermeier, Manfred: Alter Glaube und neue Welt: Zur Sozialgeschichte des Raskol im 18. und 19. Jahrhundert. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 38 (1990) 372-398, hier 382, der meint, „man könnte mit Blick auf die erste Hälfte des 18.[!] Jahrhunderts auch für Rußland von einer Art Konfessionsbildung sprechen“.

konzept Konfessionalisierung ist ihm fremd.⁶⁸ Was aber wichtiger erscheint, ist die eben beschriebene Gewichtsverlagerung innerhalb des Konfessionalisierungskonzeptes. Es hat keinen Sinn, nach einer Konfessionalisierung zu suchen, wo es keine gab. Im Zusammenhang mit dem hier verfolgten Ansatz ist die Frage jedoch folgendermaßen zu stellen: Inwiefern waren Modernisierungsaspekte in Russland in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit dem Religiösen verbunden?

Diese Frage stellt sich umso mehr, als dieser Zusammenhang aus zwei ganz unterschiedlichen Perspektiven nahegelegt wird. Woher nämlich die sichtbaren Modernisierungsimpulse stammten, ist keineswegs eindeutig. Zum einen zeigt sich das Problem anhand des Absolutismusbegriffs. Mit seiner westeuropäischen Prägung ist für Moskau im 17. Jahrhundert wenig anzufangen, da es hier an konstitutiven Elementen wie der Auseinandersetzung des Herrschers mit den (nicht vorhandenen) Ständen, der politischen Theorie des Absolutismus, der profanrechtlichen Begründung der Herrschergewalt sowie der Idee der Staatsräson fehlt.⁶⁹ Folglich entfällt die Modernisierung, die dem Absolutismus als inhärent unterstellt wird. Zum anderen öffnete sich die Elite den Einflüssen des Westens stärker als bisher angenommen. Paul Bushkovitch hat die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts als Periode raschen Wandels charakterisiert und die Anzeichen der Verwestlichung unter den Bojaren betont. Das Erlernen der polnischen und lateinischen Sprache eröffnete den Zugang zum Westen. Die Lehrer von Bojaren bzw. Bojarensöhnen waren zum Teil Mönche aus der Ukraine, ein Jesuit erzog Fürst Boris Golycin.⁷⁰ Es sei zwar nicht festzustellen, wozu die lateinische Sprache gedient habe – in Verbindung mit dem Polnischen möglicherweise für eine Diplomatenkarriere –, doch nicht ausgeschlossen, dass bei der Vermittlung des ‚Westens‘ durch westlich gebildete Mönche auch Probleme der Religion und Konfessionen behandelt wurden. Somit stellt sich die Frage nach der Verbindung zwischen den religiösen und säkularen Prozessen in jenen Jahren umso stärker. Wenn der ‚herkömmliche‘ Absolutismus ausfällt, welches sind dann die nicht sichtbaren Antriebe für die Modernisierung, die typologisch ähnliche Wege zu gehen scheint wie in Westeuropa?⁷¹ Neben Krieg und Expansion – in diesem Kontext steht die neue Bildung der Elite – ist also nach dem Religiösen

⁶⁸ Michels, Georg Bernhard: *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*. Stanford/Cal. 1999.

⁶⁹ Torke, Hans-Joachim: *Die staatsbedingte Gesellschaft im Moskauer Reich. Zar und Zemlja in der altrussischen Herrschaftsverfassung 1613-1689*. Leiden 1974, 269-297 (Studien zur Geschichte Osteuropas 17). – Hemer, Christiane: *Herrschaft und Legitimation im Rußland des 17. Jahrhunderts. Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen Nikon*. Marburg 1978, 20-21. – Jüngst noch einmal diskutiert bei Crummey, Robert O.: *Seventeenth-Century Russia: Theories and Models*. In: Torke (Hg.): *Von Moskau 114-124* (vgl. Anm. 65).

⁷⁰ Bushkovitch, Paul: *Cultural Change among the Russian Boyars 1650-1680. New Sources and Old Problems*. In: *Ebenda* 91-111 (vgl. Anm. 65).

⁷¹ Vgl. die Bemerkungen über Vergleichbarkeiten des Moskauer Reiches bei Goehrke, Carsten: *Transformation und historisches Erbe: Versuch einer vergleichenden Erklärung auf dem Hintergrund europäischer Geschichtslandschaften*. In: *Ders./Gilly, Seraina* (Hgg.): *Transformation und historisches Erbe in den Staaten des europäischen Ostens*. Bern u. a. 2000, 653-741.

im Sinne des Konfessionalisierungskonzeptes zu fragen. Wir werden sehen, dass Krieg und Expansion auch unter diesem Blickwinkel eine Rolle spielten.

Das Schisma in der Orthodoxie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts brachte die neue Erfahrung, dass auch die im Vergleich zum lateinischen Westen scheinbare Festigkeit der Orthodoxie brüchig werden konnte. Doch nicht nur das. Die Abspaltung der Altgläubigen von der Kirche bzw. ihre Verstoßung führte dazu, dass auch in Moskau Glaube und Glaubensausübung als staatsbedrohend aufgefasst wurden. Die Synode 1666/67 legte diesen Konnex hinsichtlich der Altgläubigen eindeutig fest. Zeitgleich begannen sich verschiedene Problemebenen miteinander zu verbinden: 1) die sozialen Konflikte: die seit 1649 verstärkte Schollenbindung der Bauern und das daraus entstehende verschärfte Problem der Läuflinge und ihrer Rückholung; die Frage der Steuern, der Strelitzen bzw. der Reorganisation des Militärs, der Ausländer und der korrupten Verwaltung; 2) der politische Konflikt zwischen dem Zaren und dem Patriarchen um die erste Stelle; schließlich 3) der religiöse Konflikt zwischen den Altgläubigen und den Reformern der Kirche. Die Ebenen vermengten sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und drängten auf eine Lösung, die aber zum Teil erst unter Peter dem Großen zustande kam. In diese Großkonflikte mischten sich die Anzeichen einer umstrittenen Modernisierung. Auch sie kam unter Peter zum Höhepunkt. Dieses Ineinanderlaufen verschiedener Ebenen nicht nur unter Einschluss, sondern mit zentraler Bedeutung des Glaubens, ist ein Kennzeichen der Konfessionalisierung. In dieser Schärfe hatte Alt-russland einen solchen Konflikt bisher nicht erlebt. Obwohl altrussische Traditionen eine mächtige Rolle spielten, so ist das Zusammentreffen, ja die Zuspitzung der Probleme in der Zeit des religiösen Konflikts nicht Zufall. Die Kirchenspaltung und ihre Folgen sind somit nicht als das Produkt einer Umbruchszeit anzusehen, sondern sie rücken ins Zentrum bei dem folgenden Versuch, die Entwicklungen zu skizzieren. Auf eine ausführliche Darstellung des Schismas soll an dieser Stelle verzichtet werden. Es mag ausreichen, die folgenden Punkte der Systematik halber getrennt voneinander aufzuführen, obwohl sich viele Aspekte miteinander verbinden.

1) Der Streit um die Nikonschen Reformen führte dazu, dass der Staat den von ihm als recht erkannten Glauben gegen die ‚Häretiker‘ verteidigte. Der Zar und seine weltlichen bewaffneten Kräfte verfolgten die Altgläubigen und suchten damit die „konfessionelle Homogenität“, wie Reinhard sagen würde, wiederherzustellen, die durch den störrischen Protopopen Avvakum und seine Anhänger untergraben worden war. Staat und Kirche sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, das aus altrussischer Tradition orthodox geprägte Zartum in seiner Einheitlichkeit zu erhalten. Nichts Geringeres drohte als die Erosion des ‚dritten Roms‘. Es spielt in dem hier interessierenden Zusammenhang keine Rolle, wer wen als Häretiker betrachtete. Es kommt darauf an zu sehen, dass der Staat eine Frage des Glaubens und der rituellen Prägung mit den Mitteln der weltlichen Macht entschied und durch die Verfolgung der ‚Häretiker‘ die Identität von Territorium und Glaube wieder herstellte. Die Altgläubigen flohen aus dem Zentrum der Macht, wo sie entstanden waren, an die Peripherie.⁷² Das Schisma diene somit der stärkeren Bewusstwerdung über die

⁷² Hauptmann, Peter: Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die

Einheit von Territorium und ‚Konfession‘. Dies auch deshalb, weil konfessionelle Integrität des Territoriums sich als Bestimmungsmerkmal gegenüber Bedrohung von außen lesen ließ, konkret gegen die Einflüsse aus dem lateinischen Westen, die durch das Einfallstor Polen bzw. Weißrussland und die Ukraine nach Russland eindringen. Darauf ist noch zurückzukommen.

2) In diesem Kontext stand für kurze Zeit das Verhältnis zwischen Kirche und Staat zur Debatte. Die Forschung ist sich über die Rolle und Bedeutung dieses Streits jedoch nicht einig. Entweder verweist die Tatsache, dass dieses Problem in dieser Schärfe auftauchte, auf einen Modernisierungsaspekt in Verbindung mit Säkularisierungstendenzen, oder es handelt sich um ein vom Patriarchen Nikon aus pragmatischen und persönlichen Gründen vorgetragenes Schutzargument im Zusammenhang mit der Anklage gegen ihn und der drohenden Amtsenthebung.⁷³ Wenn in der Literatur gesagt wird, zwischen Zar und Patriarch sei es nach 1613 deswegen nicht zu einer Klärung der Positionen gekommen, weil in der ersten Zeit der Vater des jugendlichen Zaren das Patriarchenamt innehatte, so ist dies richtig. Patriarch Filaret war bis zu seinem Tod 1633 die dominierende Persönlichkeit. Er war Mitregent und trug den Titel „velikij gosudar“. Doch die Frage drängte insgesamt nach einer Lösung, weil sich die säkularen Aufgaben im Moskauer Zartum um die Jahrhundertmitte häuften. Reformpatriarch Nikon suchte nach 1658 die formalisierte Lösung des Problems, zu einem Zeitpunkt also, als die demographischen, sozialen, fiskalischen und außenpolitischen Probleme durch das religiöse Schisma aufgeladen waren. De facto war es schon längst zugunsten des Zaren entschieden. Die Synode 1666/67 schließlich bestätigte die Unbeschränktheit der zarischen Herrschaft, drückte sich bezüglich der Ausdehnung auf die Kirche verschwommen aus und entthob Nikon seines Postens. In dieser Situation jedoch bedeutete die Entscheidung der versammelten Würdenträger einschließlich der Patriarchen von Antiochien und Alexandria sowie der schriftlichen Antworten auf diesbezügliche Fragen durch den Patriarchen von Konstantinopel eine entscheidende Veränderung: Sie gaben die Symphonia in der Sache auf, wenngleich die Kirchenoberen im herkömmlichen Sinne kanonisch argumentierten. Aber die Frage entschied sich in der Praxis der Zeit, der die papierne Lösung der Synode keine Beständigkeit entgegenzusetzen vermochte. Noch zeigte sich keine formale Kluft zwischen Kirche und Staat, denn dieser Zar, Aleksej Michajlovič, war unzweifelhaft fromm. Doch mit der Beendigung des Prinzipienstreits durch die höchstamtliche Entscheidung der östlichen Hierarchen war für die Zukunft jeglicher Konflikt zwischen Zar und Patriarch unter den Bedingungen der Modernisierung höchstinstanzlich zugunsten des Zaren geregelt. Die Rolle der Altgläubigen während des Streits in den Jahren 1658-1667

Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1963 (Kirche im Osten 4). – *Crummey*, Robert O.: Old Belief as Popular Religion: New Approaches. In: *Slavic Revue* 52 (1993) 700-712. – *Ders.*: The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694-1855. Madison, London 1970.

⁷³ *Neubauer*: Car und Selbstherrscher 53-61, 141-172 (vgl. Anm. 65). – *Torke*: Staatsbedingte Gesellschaft (vgl. Anm. 69). – Letztere Deutung nachdrücklich bei *Hemer*: Herrschaft (vgl. Anm. 69).

bestand darin, dieses Problem zugespitzt und diese Lösung möglich gemacht zu haben. Es mag als eine Ironie der Geschichte gelten, dass diejenigen unter den orthodoxen Gläubigen, die sich wegen der Ablehnung der Nikonschen Reformen lieber selbst verbrannten, als der verblendeten Kirche zu folgen, auf diese Weise einen Prozess verstärkten, der den Staat in Person seines Herrschers über die Kirche setzte. In dieser strukturgeschichtlichen Perspektive führte der Weg in die Ära Peters des Großen, der ihn 1721 mit Hilfe des „Geistlichen Reglements“ und der Abschaffung des Patriarchenamtes zu Ende ging. Die auch den Zeitumständen geschuldete Vakanz des Patriarchenamtes seit 1700 ist deshalb nicht zufällig. Eine Vakanz gab es de facto schon 1658-1667, nachdem sich Nikon beleidigt ins Kloster zurückgezogen hatte.

Darüber hinaus ist ein Aspekt zu berücksichtigen, der mit dem patristisch-kanonischen Streit zwischen Patriarch und Zar wenig zu tun hat, das Problem aber auf die realen Beziehungen zwischen dem hohen Klerus und dem Zaren ausweitete. Offensichtlich sah ein Teil des Episkopats seine Stellung keineswegs als dem Zaren untergeordnet an, sondern fühlte sich gleich oder sogar höher gestellt und verhielt sich auch so. Die Missachtung zarischer Befehle scheint kein Einzelfall gewesen zu sein. In der Verwendung des Titels „velikij gosudar“ kam dies zum Ausdruck. Er war keineswegs nur mehr für den Zaren reserviert. Auch ein Erzbischof von Suzdal', der sich als ‚kleiner Zar‘ aufführte, ließ sich damit anreden. Ob die von der Forschung hochgehaltene These von der Unterwerfung der Kirche und des Klerus unter den Staat durch das Uloženie von 1649 im Lichte neuer Quellen Bestand hat, bleibt abzuwarten, aber eine Relativierung zeichnet sich bereits ab.⁷⁴ Wie immer nachgeschoben und inszeniert der Konflikt zwischen Nikon und Zar Aleksej Michajlovič gewesen sein mag, die Willkürherrschaft von Bischöfen in ihren Eparchien und die mehr oder weniger offene Missachtung der zarischen Autorität im fernen Kreml mögen den Konflikt verschärft haben. Vielleicht erklärt sich das brutale Vorgehen Peters I. gegen den hohen Klerus teilweise durch dessen Machtanspruch, der bis in das 18. Jahrhundert nicht gebrochen werden konnte.⁷⁵

3) Schilling und Reinhard verweisen in ihren Überlegungen auf den Zusammenhang von Konfessionalisierung und äußerer Expansion.⁷⁶ Das gilt auch für das Moskauer Zartum im 17. Jahrhundert. Schon allein unter diesem Gesichtspunkt scheint die Konfessionalisierungsthese nicht abwegig zu sein. Moskau hatte sich als orthodoxes Reich bestimmt und war mehrfach von den katholischen Polen bedroht worden. Auf der Bühne der internationalen Politik des 17. Jahrhunderts, auf der Moskau eine Rolle zu spielen begann, war der orthodoxe Glaube einer unter mehreren. Orthodoxie, unter Ivan IV. ein Bestandteil der Unterwerfungsstrategie nicht-

⁷⁴ Michels, Georg Bernhard: At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford/Cal. 1999, 224 f.

⁷⁵ Zur Verwendung des Begriffs relativierend Hemer: Herrschaft 72-75 (vgl. Anm. 69). – Torke: Staatsbedingte Gesellschaft 20-21 (vgl. Anm. 69). – Michels, Georg Bernhard: The Rise and Fall of Archbishop Stefan: Church Power, Local Society, and the Kremlin during the Seventeenth Century. In: Torke (Hg.): Von Moskau 203-226 (vgl. Anm. 65).

⁷⁶ Schilling: Europa (vgl. Anm. 2). – Reinhard: Abhandlungen 138 (vgl. Anm. 1).

russischer und nichtorthodoxer Völkerschaften im Zuge der ‚Sammlung russischen Landes‘, diente in diesem Zusammenhang als Abgrenzung gegenüber dem Fremden. Mit der Ausdehnung in die Ukraine schob sich Moskau nicht nur ins Blickfeld Europas, sondern unmittelbar an den lateinisch-christlichen Raum heran und verblieb im konfessionellen Gegensatz zum katholischen Polen – von den muslimischen Tataren und dem Osmanischen Reich ohnehin abgesehen. Eine strukturelle Ähnlichkeit zum Machtkonkurrenten in Skandinavien scheint unabweisbar: Am Beispiel Schwedens im 17. Jahrhundert ist unübersehbar, wie eng Konfessionalisierung und außenpolitische Rollenerweiterung miteinander zusammenhängen. Moskau, mit einer Spaltung der Orthodoxie konfrontiert, konfessionalisierte sich nach außen und nach innen als orthodox homogener Staat. In Wirklichkeit war es das nicht, aber die Bestrebung und der äußere Schein richteten sich darauf aus. Ist es nur Zufall, dass diese Prozesse in Osteuropa unter den Mächtekongurrenten Polen, Schweden und Russland etwa zur selben Zeit abliefen, dass das Konfessionelle ein nach innen mit dem Ziel der Konsolidierung gerichteter Faktor in Zeiten des außenpolitischen Machtkampfes wurde? Hier müssen weitere Untersuchungen diese These verifizieren.

4) Die Stabilisierung im Innern in Zeiten der äußeren Expansion bedarf noch weiterer Erläuterungen. Das Moskauer Reich war um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht nur polyethnisch, sondern auch multikonfessionell. Die räumliche Ausdehnung hatte Tataren, Mordvinen, Tschuwaschen und Mari unter das Zarenzepter gebracht. Im Kosaken- und Bauernaufstand unter Stepan Razin hatten sie sich als rebellisch erwiesen.⁷⁷ Über die Ukraine öffnete sich ein Tor für westliche Einflüsse, die namentlich über Kiev nach Moskau eindringen. Der Streit um die als ‚Lateiner‘ oder ‚lateinische Häretiker‘ bezeichneten Mönche der Kiever Geistlichen Akademie ist ein Beispiel für die als Bedrohung wahrgenommene konfessionelle Andersartigkeit der nun im Moskauer Reich Befindlichen. In den 1680er Jahren spitzte sich der Konflikt zwischen den verschiedenen Parteien selbst innerhalb der Kirche zu: da standen die ‚Griechen‘ gegen die ‚Russen‘, die sich auch noch gegen die ‚Lateiner‘ verteidigen mussten. Die Orthodoxie sah sich mit fremden, römischen Lehrsätzen konfrontiert und führte über die Frage des Zeitpunkts der Transsubstantiation erstmals eine tiefschürfende theologische Kontroverse.⁷⁸ Die Anwesenheit von nichtorthodoxen Ausländern in Moskau machte die Angelegenheit nicht leichter. Schließlich erreichten irenische Bestrebungen auch die Kirchenführung in Moskau. In diesem Kontext stehen die Schicksale Juraj Krizanić und des harmlos irrlichternden Quirinus Kuhlmann. Ersterer wurde 1653 verbannt, letzterer 1689 auf dem Scheiterhaufen in Moskau verbrannt. Äußere und innere Konfessionalisierung bildeten also Komplementärphänomene.

5) Erst die Nikonschen Reformen und die anschließende Kirchenspaltung machten eine Erscheinung möglich, die in Moskau bis dahin nur am Rande vorgekommen war: die Vermehrung der Schriftlichkeit, von Gabriele Scheidegger als die „neue

⁷⁷ Kappeler, Andreas: Rußland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. München 1993 (2. Aufl.) 29-57.

⁷⁸ Brüning: Mohyla's Heritage (vgl. Anm. 65). – Scheliha: The Orthodox Universal Church (vgl. Anm. 65).

Schriftlichkeit“ bezeichnet.⁷⁹ Dieses Phänomen ist nun ausschließlich mit der Frage der Kirchenspaltung verbunden. Alle Parteien waren daran beteiligt. Die Nikonischen Reformen mussten verschriftlicht, also auch zur Regel gemacht werden und bedurften der Multiplikatoren. Die Existenz der Altgläubigen erzwang schriftliche Darlegungen der Nikonischen Reformen und die Widerlegung der Position der Altgläubigen. Hinzu kamen die Debatten unter ‚Lateinern‘, ‚Griechen‘ und ‚Russen‘. Unter den Altgläubigen schließlich entstanden die ‚Heftchen‘, die teilweise als Lehrschriften fungierten. Wenn es sich zum Teil auch um Handschriftliches handelte, was hier geschrieben wurde, so zeugt es doch von einer lebhaften Auseinandersetzung in Glaubensfragen, die untrennbar mit den sozialen und politischen Fragen der Zeit verknüpft war. Es sei eine Tatsache, so Scheidegger, dass „wir [...] zum ersten Mal mit einer grösseren Menge von nichtoffiziellen Quellen konfrontiert sind“.⁸⁰ So rechtfertigten die jeweiligen Schriften nicht nur einzelne Positionen im Streit um den rechten Glauben, sondern sie bildeten zugleich Ausweis einer auf Schriftlichkeit beruhenden Säkularisierung: die Kirche reflektierte sich selbst, ihre Dogmen und die Positionen ihrer verlorenen Schafe. Die Autoren waren zu einem guten Teil Laien, die der Patriarchenkirche den Rücken gekehrt hatten. Nun sollte dieser Aspekt der Schriftlichkeit mit vergleichendem Blick auf Westeuropa nicht überschätzt werden, aber für das Russland jener Jahre ist der gerade skizzierte Aufschwung in diesen Ausmaßen eine neue Erscheinung. Auch Avvakums Autobiographie ist in diesem Kontext anzusiedeln. Sie kann als Zeugnis der auch schriftlich ausgetragenen Glaubenskonflikte und ihrer Popularisierung dienen. Ulrich Schmidts Basler slavistische Habilitationsschrift spricht Avvakum zwar ein neuzeitliches Ichbewusstsein ab, indem er das *Žitie* als eine *imitatio Christi* interpretiert,⁸¹ aber es bleibt doch eine unaufgelöste Tatsache bestehen: dass nämlich der altgläubige Protopope seine Lebensbeschreibung als initiativer Autor im Kontext der ‚neuen Schriftlichkeit‘ verfasste, selbst wenn seine Icherfindung gleichsam im Mittelalter stecken blieb. Auf diese Weise verbanden sich altrussische Züge, ja selbst das bewusste Festhalten an altrussischen Normen, mit einer strukturellen Modernisierung, der sich auch die Konservativen besten Gewissens nicht entziehen konnten. Haben wir hier also ein Beispiel der von Wolfgang Reinhard so oft beschworenen nicht-intendierten Folgen von Konfessionalisierung? Wiederum erscheinen die konservativen Altgläubigen als die unfreiwilligen Modernisierer, die sich nicht nur moderner Methoden der Vermittlung bedienten, sondern deren Rolle vor allem darin bestand, durch Polarisierung – man könnte auch etwas moderner von ‚Konkurrenz‘ sprechen – Beschleunigungen im Entwicklungsprozess hervorzurufen.⁸² Dagegen bleibt

⁷⁹ Scheidegger, Gabriele: *Endzeit. Rußland am Ende des 17. Jahrhunderts*. Bern u. a. 1999, 71-87.

⁸⁰ *Ebenda* 232.

⁸¹ Schmid, Ulrich: *Ichentwürfe. Die russische Autobiographie zwischen Avvakum und Gerzen*. Zürich 2000, 43-70.

⁸² Nicht zur Debatte steht hier die Rolle der Altgläubigen im sozialen und wirtschaftlichen Leben Russlands in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten. Diese Geschichte beginnt erst nach den Verfolgungen im 18. Jahrhundert, vgl. *Hildermeier: Alter Glaube* (vgl. Anm. 67).

es ein Paradox, dass die Nikonsche Reformkirche schließlich in die reformunfähige Staatskirche führte.

Welches Ergebnis kommt für die beiden vorgestellten Fälle Böhmen und Moskau mit Blick auf das Konfessionalisierungskonzept heraus? Zuerst einmal offenbaren sich neun gemeinsame Merkmale, was die Verläufe angeht. Sie korrelieren mit Kategorien des Konfessionalisierungskonzepts.⁸³ 1) Die Konfessionalisierung erfolgte in beiden Ländern in Schüben und endete mit der Toleranz; 2) die jeweilige Kirche (katholisch/orthodox) galt als Bastion gegen die Konkurrenten; 3) der Totalanspruch der jeweiligen Kirche enthielt den idealtypischen Zustand, dass Religion und Territorium deckungsgleich sein sollten; 4) es ging in beiden Fällen um die Wiedergewinnung religiöser Klarheit; 5) Marginalisierung, Vertreibung und Flucht gehören untrennbar dazu; ebenso 6) die geographische und mentale ‚Peripherisierung‘ der Andersgläubigen; 7) Bücher (Schriftlichkeit) dienten der Festigung des (neuen) Glaubens; 8) Kryptokonfession existierte trotz Verfolgung weiter; 9) der Konflikt unter den Glaubenskonkurrenten vermengte sich untrennbar mit sozialen und politischen Konflikten. Diese Gemeinsamkeiten ergeben sich trotz – und das sei hier nochmals betont – der gänzlich unterschiedlichen historischen und religiösen Rahmenbedingungen und Ausgangslagen in beiden Fällen.

Darüber hinaus lassen sich aber auch Unterschiede in den Wirkungen aufzeigen, die in den Bereichen Staat und Modernisierung liegen und die hier nicht noch einmal zu wiederholen sind. Insgesamt zeigt sich, dass der Zusammenhang von Religion und Politik für Moskau mehr modernisierende Effekte aufwies als für Böhmen. Damit soll nicht gesagt werden, die Entwicklungen in Moskau seien monokausal auf die hier skizzierten Vorgänge zurückführen. Aber die religiös bedingten Konflikte haben Modernisierungsschübe mit angestoßen und beschleunigt, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts noch nicht zum Durchbruch kamen, sondern erst unter Peter I. Dann jedoch hing der Durchbruch nicht mehr mit den religiösen Fragen zusammen. Was fangen wir also mit dem Befund an, dass die Katholisierung in Böhmen, dem ursprünglichen Konfessionalisierungskonzept inhaltlich viel näher als der Fall Moskau, als Beispiel der verschleppten Modernisierung und verspäteten Herausbildung des modernen Staates im Verständnis Reinhardts und Schillings zu betrachten ist, ja, dass die hier für Böhmen beschriebene Konfessionalisierung geradezu eine Verhinderungsstrategie für Modernisierung darstellte? Der starke Anteil jesuitischer Tätigkeiten hat offensichtlich nicht zu jenen nichtintendierten Modernisierungsimpulsen geführt, die Reinhard sonst an solcher Stelle bemüht. Einen Modernisierungsautomatismus durch Konfessionalisierung gab es nicht. Und welche Rolle spielte der Staat in dieser Geschichte, der doch zu einem modernen werden sollte? Stolleis sieht darin, dass der Staat über den Konfessionen stehe, um auf diese Weise den konfessionellen Konflikt zu entschärfen, ein Charakteristikum des frühneuzeitlichen Staatsbildungsprozesses.⁸⁴ Lehmann andererseits meint, Intoleranz sei eine Bedingung für das Entstehen des modernen Staates.⁸⁵ Unsere Fälle zeigen, dass bei-

⁸³ Vgl. bes. *Reinhard*: Abhandlungen 103-147 (vgl. Anm. 1).

⁸⁴ *Stolleis*: Religion (vgl. Anm. 8).

⁸⁵ *Lehmann*: Bedeutung 11 (vgl. Anm. 6).

des zutreffen kann und es keine allgemeingültige Formel gibt. Der von Stolleis ins Auge gefasste Vorgang vollzog sich für Böhmen und das Moskauer Reich nicht synchron und spiegelt damit die hier genannten Unterschiede in den Entwicklungen auf religiösem Gebiet wider: die Toleranz im frühneuzeitlichen Sinne des Staatsnutzens wurde für die Altgläubigen unter Peter dem Großen zu Beginn des 18. Jahrhunderts eingeführt, in Böhmen (und Österreich) für die Akatholiken unter Joseph II. am Ende des gleichen Jahrhunderts.⁸⁶ In Böhmen setzte sich somit die aus der Konfessionalisierung hervorgerufene relative Modernisierungsfeindlichkeit einschließlich der Intoleranz fort, während Russland den Wandel rascher vollzog. In Wien ließ sich das Ausmaß des Rückstands sehr spät, nach dem Siebenjährigen Krieg (nun vornehmlich mit Blick auf Preußen), endgültig nicht mehr verbergen. Nun begann sich langsam die Vorstellung von der Einheit von Staat und Konfession aufzulösen – bei Maria Theresia weniger als bei ihrem Mitregenten und Thronfolger Joseph. Die habsburgischen Merkantilisten hatten diesen Konnex schon viel früher hinterfragt.⁸⁷

Darüber hinaus stellen sich weitere Fragen. Was sagt die Tatsache aus, dass jene analytischen Kategorien des Konfessionalisierungskonzeptes, welche die Herausbildung konfessioneller Großgruppen charakterisieren sollen, ohne weiteres auf das Moskauer Reich übertragbar sind? Sie lauten:

Die Geschlossenheit der neuen Großgruppe ‚Konfession‘ wird in Calvinismus, Katholizismus und Luthertum mit folgenden Verfahren erzielt: 1. Wiedergewinnung klarer theoretischer Vorstellungen, 2. Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen, 3. Propaganda und Verhinderung von Gegenpropaganda, 4. Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung, 5. Disziplinierung der Anhänger (im engeren Sinn), 6. Anwendung von Riten, 7. Beeinflussung der Sprache.⁸⁸

Dies alles trifft mit Einschränkungen in Punkt 4 für Moskau in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu. Ein geradezu idealtypischer Fall von Konfessionalisierung bei der russischen Orthodoxie – wäre dies die richtige Schlussfolgerung? Oder sind die Kategorien so weich, dass sie keine qualitativ signifikanten Unterschiede zu markieren vermögen? Dann allerdings wäre Gefahr im Verzug für das Konfessionalisierungskonzept und seine „universale“ Geltung.⁸⁹ Wenn Reinhard außerdem schreibt, es sei ein Kennzeichen der Konfessionalisierung, dass sich die Kirchen nur mit Hilfe der Staaten durchsetzen und dabei auf Schweden sowie Österreich unter

⁸⁶ Barton, Peter F.: Der lange Weg zur Toleranz. In: *Ders.* (Hg.): Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Josephs II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift. Wien 1981, 11-32. – Smolitsch, Igor: Geschichte der russischen Kirche. Hg. von Freeze, Gregory. Bd. 2. Berlin 1991, 180-181 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 45). – Nolte, Hans-Heinrich: Religiöse Toleranz in Rußland 1600-1725. Göttingen, Zürich, Frankfurt/M. 1969, 143-176.

⁸⁷ Klíma, Arnošt: Mercantilism in the Habsburg Monarchy, with special Reference to the Bohemian Lands. In: *Historica* 11 (1965) 95-119. – *Ders.*: Economy, Industry, and Society in Bohemia 119 (vgl. Anm. 56).

⁸⁸ Reinhard: Abhandlungen 132-133 (vgl. Anm. 1). – Bei dieser Aufzählung blieb Reinhard auch in seinem 14 Jahre später veröffentlichten, rückblickenden Aufsatz *Reinhard: Sozialdisziplinierung* 46 (vgl. Anm. 5).

⁸⁹ Vgl. *Schindling: Konfessionalisierung* 12 (vgl. Anm. 12).

Joseph II. verweist,⁹⁰ so spricht nichts dagegen, diesen Vorgang weiter östlich (oder im geographischen Verständnis des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts nördlich) viel früher zu erkennen. Dann stellt sich aber die Frage, wie der Fall Moskau in das Konfessionalisierungskonzept zu integrieren ist, ohne dass Russland das Paradigma sprengt.

Zu guter Letzt ist das Konfessionalisierungskonzept von der Position einer Geschichtswissenschaft nach der Sozialgeschichte als zu sehr strukturbezogen und zu wenig akteursorientiert kritisiert worden.⁹¹ Diese Einwände, so berechtigt sie sind, können jedoch nicht ausräumen, dass es im Zuge der Konfessionalisierung Faktoren gab, die sich nicht oder wenig sinnvoll aus den Mikroverhältnissen erklären lassen. Einige sind in der abschließenden Aufzählung gemeinsamer Merkmale genannt worden, wobei der Anteil des zum Teil extrem ‚von oben‘ handelnden Staates und seiner konfessionellen ‚Ideologie‘ unbestritten ist. Beide hier genannten Fälle zeichnen sich durch starke staatsinterventionistische Elemente aus. Wenn eingangs gesagt wurde, dass das Konfessionalisierungskonzept für Osteuropa noch relativ unverbraucht ist, so fehlt es sicherlich noch mehr an einer modernen Kulturgeschichte des Religiösen, wie sie die Kritiker betreiben und fordern. Das gilt für Böhmen wie für das Moskauer Reich gleichermaßen. Anstatt nun das Konfessionalisierungskonzept für Osteuropa weiter zu überprüfen oder gar mechanisch abzuleiten, ist es sinnvoller, jene Fragen zu beantworten, die uns die moderne Kulturgeschichte stellt, ohne jedoch den Staat, seine ‚Ideologie‘ und seine Agenturen als Akteure zu vernachlässigen. Unser Durchgang durch die beiden Fälle zeigt nämlich auch, dass die Mikro- oder Kulturgeschichte des Religiösen nicht einfach das Makrokonzept Konfessionalisierung ersetzen kann. Was sich dabei für Böhmen, Moskau und andere ostmittel- und osteuropäische Territorien ergibt, wird Ertrag späterer Forschungen sein. Ob dann der Begriff Konfessionalisierung beizubehalten ist, wird sich zeigen. Als begriffliche Behelfskonstruktion kann er taugen, um die Zusammenhänge von Religion und Staat zu beschreiben, insbesondere dort, wo die konfessionellen Konflikte und Reibungen zu massiver Staatsintervention geführt haben. Offenbar stellen die Kritiker diesen Aspekt des Konzepts weniger in Frage als denjenigen, der unter dem Stichwort Sozialdisziplinierung firmiert und der tatsächlich mit der Konfessionalisierung schwerlich zu fassen ist.

⁹⁰ Reinhard: Sozialdisziplinierung (vgl. Anm. 5).

⁹¹ Zusammengefasst in Greyerz: Religion 65-109 (vgl. Anm. 6). – Reinhardt: Rom (vgl. Anm. 18).