Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)

Veröffentlichungen des Instituts
für Österreichische Geschichtsforschung

Band 51

2009

Böhlau Verlag Wien
Oldenbourg Verlag München

Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)

Herausgegeben von
Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weikl

2009

Böhlau Verlag Wien
Oldenbourg Verlag München

Gedruckt mit Unterstützung durch:
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung
Amt der niederösterreichischen Landesregierung
Amt der oberösterreichischen Landesregierung
Amt der Salzburger Landesregierung
Amt der Kärntner Landesregierung
Kulturabteilung (MA 7) der Stadt Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-205-78301-5 (Böhlau Verlag)
ISBN 978-3-486-58934-4 (Oldenbourg)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2009 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien, Köln, Weimar
http ://www.boehlau.at
http ://www.boehlau.de

Umschlagabbildung: Buchversteck in der Ramsau (Steiermark) aus der Zeit des Geheimprotestantismus. Die Bücher wurden in hohlen Balken, doppelten Böden usw. versteckt. Siehe Rudolf Leeb, Die „kunstlose“ Zeit. Von der Gegenreformation zur Toleranz, in: Evangelische Kunst und Kultur in der Steiermark, hg. von Ernst-Christian Gerhold (Graz 1996) 49–50, hier 49.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Druck : Grasl Druck & Neue Medien, 2540 Bad Vöslau

Inhalt

(I) EINLEITUNG

Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weikl
Mühsam erkämpfte Legalität und widerstrebende Duldung. Der Protestantismus in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert 7

Martin Scheutz
Konfessionalisierung von unten und oben sowie der administrative Umgang mit Geheimprotestantismus in den österreichischen Erbländern 25

Karl W. Schwarz
Zur rechtsgeschichtlichen Einordnung des österreichischen Geheimprotestantismus 41

(II) LÄNDERBEITRÄGE

Astrid von Schlachta
Die Emigration der Salzburger Kryptoprotestanten 63

Rudolf Höfer
Geheimprotestantismus in der Steiermark 93

Christine Tropper
Geheimprotestantismus in Kärnten 123

Andreas Hochmeir
Geheimprotestantismus im Land ob der Enns 155

Martin Scheutz
Eine fast vollständige Tilgung des Protestantismus und ein handfester Neubeginn. (Geheim-)Protestantismus in Niederösterreich im 17. und 18. Jahrhundert 185

Martin Scheutz
Legalität und unterdrückte Religionsausübung. Niederleger, Reichshofräte, Gesandte und Legationsprediger. Protestantisches Leben in der Haupt- und Residenzstadt Wien im 17. und 18. Jahrhundert 209

Ondřej Macek
Geheimprotestanten in Böhmen und Mähren im 17. und 18. Jahrhundert 237

Alexander Schunka
Protestanten in Schlesien im 17. und 18. Jahrhundert 271

Zoltán Csepregi
Das königliche Ungarn im Jahrhundert vor der Toleranz (1681–1781) 299

(III) THEMATISCHE ANNÄHERUNG

Stephan Steiner
Transmigration. Ansichten einer Zwangsgemeinschaft 331

Ute Küppers-Braun
Geheimprotestantismus und Emigration 361

Martin Scheutz
Seelenjäger und „umgekehrte Wallfahrten". Volksmissionen und Missionare als Druckmittel gegenüber Geheimprotestanten – eine universelle und eine regionale Geschichte 395

Martin Scheutz
Glaubenswechsel als Massenphänomen in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert – Konversionen bei Hof sowie die „Bekehrung" der Namenlosen 431

Dietmar Weikl
Das religiöse Leben im Geheimprotestantismus in den habsburgischen Erblanden und im Erzstift Salzburg 457

Elisabeth Garms-Cornides
L'infelice Pace di Westfalia […]. Zur Sicht der päpstlichen Kurie auf den Geheimprotestantismus in Salzburg und den Erblanden 475

Rudolf Leeb
Die Wahrnehmung des Geheimprotestantismus in den evangelischen Territorien und die Frage nach den Kontakten der Geheimprotestanten ins Reich 503

Abkürzungs- und Siglenverzeichnis 521
Abbildungsverzeichnis 525
Adressen der Beiträgerinnen und Beiträger 527

Mühsam erkämpfte Legalität und widerstrebende Duldung

Der Protestantismus in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert

Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weikl

Bereits die erste Dokumentation über Geheimprotestanten in Österreich, die 1688 erschien, spricht von einer „ehemals unsichtbaren", verborgenen Kirche im Osttiroler Defereggental[1]. Im 18. Jahrhundert hört der spätere Kaiser Joseph II. im Kronprinzenunterricht „daß in Österreich Ob der Ennß, Steyermarck und Kärndthen sich noch viele verborgene Irrgläubige befinden"[2]. Der eigentliche Entdecker des damit bezeichneten Phänomens für die historische Forschung war Hans von Zwiedineck-Südenhorst (1845–1906) mit seiner bemerkenswerten Arbeit „Die religiöse Bewegung in Innerösterreich im 18. Jahrhundert"[3], die bereits so manche moderne Fragestellung vorwegnahm. Der eigentliche Begriff „Geheimprotestantismus" bzw. Kryptoprotestantismus taucht als Bezeichnung für das hier zur Debatte stehende Gesamtphänomen – soweit wir sehen – das erste Mal am Ende des 19. Jahrhunderts auf. In der „Kurzgefaßte Geschichte der Evangelischen in Österreich" von Gustav Trautenberger, bei der es sich um die erste moderne wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des Protestantismus in Österreich bzw. in der Habsburgermonarchie handelt, finden sich die Formulierungen „geheime Bekenner" bzw. „geheime Protestanten"[4]. Der Begriff scheint zunächst eher sporadisch verwendet worden zu sein, hat sich dann aber in den späteren Auflagen des großen Überblickswerkes über die Protestantengeschichte Österreichs aus der Feder von Georg Loesche (1855–1932) bereits durchgesetzt, auch wenn er dort noch keine wirklich zentrale Rolle spielt[5]. Seit damals hat sich der Begriff des Geheim- oder Kryptoprotestantismus in der deutschsprachigen Forschung als Bezeichnung für den Protestantismus in den österreichischen Erbländern und im Erzstift Salzburg im 17. und 18. Jahrhundert gleichermaßen bei Profan- wie katholischen und protestantischen Kirchenhistorikern

---

[1] Gottfried Wahrlieben [Johann Christoph Francke], Die über hundert Jahr ihren Widersachern unsichtbar gewesene, nunmehro aber, nach deren Entdeckung, zerstreuete Evangelische Teffereckertalkirche (Denckstatt 1688).

[2] Friedrich Hartl, Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzenvorträgen für Joseph II. *ÖAKR* 30 (1979) 132–168, hier 140.

[3] Hans von Zwiedineck-Südenhorst, Geschichte der religiösen Bewegung in Innerösterreich im 18. Jahrhundert. *AÖG* 53/2 (1875) 457–556.

[4] Gustav Trautenberger, Kurzgefaßte Geschichte der Evangelischen in Österreich (Wien 1881) 54f.

[5] Georg Loesche, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich (Wien–Leipzig 1930) 200 u. 261. Bei Loesche findet man hier daneben auch die Bezeichnung „Mußkatholiken".

Seelenjäger und „umgekehrte Wallfahrten“

Volksmissionen und Missionare als Druckmittel gegenüber Geheimprotestanten – eine universelle und eine regionale Geschichte

Martin Scheutz

Der Herrschaftsbereich des oberösterreichischen Benediktinerstiftes Lambach, seit 1746 unter der Regentschaft von Abt Amandus Schickmayr (1746–1794)[1], sah sich wenige Jahre nach Schickmayrs Amtsantritt 1751 – wie andere Teile der österreichischen Erblande auch – mit einer *allgemeine*[n] *religions-untersuchung*[2] konfrontiert, im Zuge derer die viel beschäftigten Hofrichter[3] der Stiftsherrschaften zu *religions commissaris* herangezogen wurden, um den in den Erblanden spürbaren Geheimprotestantismus zu bekämpfen. *Freylich gab es gegenden, wo der gemeine pöbel so roh und abergläubisch war, daß bei diesen untersuchungen wenig kenntniß der religion erzielet werden konte, es wurden daher mit vereinigt sowohl päpstlich als kaiserlichen rathschlag 1752 aus dem damal* [1773 aufgehobenen] *berühmten jesuiterorden mit bischöflicher und landesfürstlicher vollmacht missionen in religionssachen als bußbrediger aller orten Oesterreichs abgeordnet, diese traffen den auch hier in Lambach als einer hauptstazion ein*[4]. Das seit den 1730er-Jahren und nochmals verstärkt ab ca. 1750 rezipierte Problem des Geheimprotestantismus führte zu einer intensiven Missionstätigkeit in den „infizierten“ Regionen – gerade die Krankheitsmetapher lässt die Missionare gleichsam in sanitätspolizeilichem Kontext als Heiler auftreten. Vier der *auserlesensten, religiösesten und geistvollsten männer*[5] kamen auch in den Bereich der Lambacher Stiftsherrschaft, wobei sie nach der üblichen Art der Missionare trotz eines Unterkunftsangebotes durch den Abt nicht im Stift Lambach, sondern in demonstrativer Armut und Distanz zum Pfarrer in einer „Bauerntaferne“ Quartier bezogen, wo sie auch *unterrichteten, belehrten und beicht gehört haben*[6]. Die Gottesdienste

---

[1] Roland Anzengruber, Lambach, in: Benediktinische Klöster. Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, Bd. III/2, hg. von Ulrich Faust–Waltraud Krassnig (Germania Benedictina 3, St. Ottilien 2002) 253–317, hier 275–277.

[2] AStL, J/VI, Hs. 217: Franz Haslinger, *Originalzusammensatz der geschichte von Lambach oder Alt-Ovilabis in 3 theilen aus gegründeten urkunden verfaßt durch Franz Haßlinger im 1796. jahre*, pag. 225.

[3] Zum Tätigkeitsprofil von Hofrichtern Jakob Wührer, Der verweigerte Himmel. Kindsmörderinnen vor dem Landgericht Lambach im 18. Jahrhundert (Quellen zur Geschichte Oberösterreichs 5, Linz 2007) 71–78.

[4] AStL, J/VI, Hs. 217, pag. 226.

[5] Ebd. pag. 226.

[6] Ebd. pag. 226–227.

hielten die jesuitischen Missionare aber in der Pfarrkirche vor Ort. Die Inszenierung der Rechtmäßigkeit der Missionierung und die Sendung dieser Botschaft an die Stiftsuntertanen bzw. das Kirchenvolk nahmen einen wichtigen Stellenwert ein. *Um dem publikum ihrer mission uiberzeugung zu geben, wurden dieselben in allen pfarreyen, wohin sie bestimmt abgesendet worden, ordentlich und feyrlich eingeführet, weliches auch hier zu Lambach geschehen. Es wurde daher auf einem bestimmten Sonntage vor den fest des hiesigen pfarrpatrons Johans der Täufers die sämmliche pfarrgemeinde zusammberuffen. Herr prälat samt kapitl führten diese missionär feyrlich in die pfarrkirche ein und herr P. Anselm, dermaliger kathechet und brediger, verlaß von kanzel öffentlich ihre diesfällig sowohl bischöfliche als landesfürstliche vollmachtdekreten und mittelst einer anbassenden rede an die pfarr gemeinde übergab er seine predigerstolle und evangelibuch den 1ten der 4 missionairen, mit der anrede des volks: sie zu hören und, was sie vortragen zu befolgen*[7]. Die vier Missionare zögerten auch nicht mit dem Beginn ihrer Missionierung, sondern begannen mit täglichen Predigten, Messen, aber auch durch eigens mitgebrachte Vorsänger, die Lieder aus den mitgebrachten Missionsbüchern vorsangen, sowie Andachtsübungen und Prozessionen die Untertanen zu bekehren. Im Eigen-Narrativ des Stiftes Lambach liest sich diese Bußbewegung rund fünfzig Jahre später folgendermaßen: Wochenlang setzten die Missionare, unterstützt vom örtlichen Pfarrvikar, die Prozessionen, *wo sie eine ganz besondere ordnung im gange hielten, und bußertheilungen*[8] fort. Die zentral abgehaltene Mission der Jesuiten lässt sich als gut inszenierter, performativer Akt verstehen, der große – freiwillig oder erzwungen – Volksmengen in Bewegung setzte und bewusst an charakteristischen Merkmalen der katholischen Konfessionskultur (wie der Wallfahrt) angekoppelt war. Bald, so die Lambacher Haustradition, *wurde die volksmenge so groß, daß endlich die nachmittags und abend bredigten auf freyen orten, als gemein wiese und Mayrhofgarten, mittelst dort errichtenden kanzelstühlen auf hohen treppen errichtet, und die prozessionen erweiterter herumgeführt werden mußten. Es waren die tage bestimmet, an welchen die herum benachbarten pfarreyen unter leitung ihrer hirten einzutreffen hatten, welche jedes mal zahlreich unter ihrer fahne freylich eintraffen*. Schon bald ließ die intensive Pädagogisierung der Untertanen Erfolge erkennen. Die *sichtbar gewordene[n] zerknirschung und öfentlich ausgeübten bußübungen*[9] führten zu zahlreichen Konversionen, in keinem Missionsbezirk, so die Missionare, hätte man *so viel gemein geist, andacht und religions eufer gesehen und gefunden* […], *sie theilten daher bei ihren umgange mittelst päpstlicher bulla ablässe mit und einfach schwarz hölzerne kreuze aus, und erbatten sich bei herrn prälaten ihr andencken zu verewigen, ein missionbild irgendwo aufzustellen, der es sodann in stein gehauen auf den pfarrweg an der spalliergartenmaur unter der gallerye, wo es noch zu sehen, hat aufsetzen lassen, auf welches auch vollkommener ablaß verliehen worden war*[10]. Die Missionierung der Lambacher Untertanen geschah allerdings nicht freiwillig, sondern war viel mehr eine letzte, öffentlich inszenierte Möglichkeit der Umkehrung, bevor im Umgang mit den Geheimprotestanten andere, autoritäre Saiten aufgezogen wurden. *Es folgte sich nun, daß wo dieser lezte religions ruf nicht mehr gefruchtet und roh gesinnte, ohne selbstkentniß einer ächten religion, spötisch stolz blieben und blind ohne glauben und treu beharreten folglich dem staat gefährlich zu werden schienen, daß endlich selbst landesfürstliche gewalt eintratt, nach welcher allgemein 1753 und*

[7] Ebd. pag. 227.
[8] Ebd. pag. 228.
[9] Ebd. pag. 229.
[10] Ebd. pag. 229.

die folgenden jahre nach den dominien von allen unterthanen religionserklärungen verfaßt und zur höheren untersuchung vorgelegt und jene, welche sich als luterisch erklärten, ganz des landes verwiesen und mittelst verlassung iher besitzungen oder auch freunden, verschickt werden musten[11]. Die kurz darauf einsetzenden Theresianischen Transmigrationen aus dem heutigen Oberösterreich (1752–1758) nach Siebenbürgen waren die Kehrseite dieser festlich geschilderten Missionen, die von den weltlichen und geistlichen Institutionen durch obrigkeitliche Kontrollmaßnahmen wie Büchervisitationen (und anschließender Verbrennungen[12] von protestantischer Literatur) und von der Suche nach protestantischen „Winkelpredigern“/Emissären flankiert wurden[13]. Wegen des *dummen freygeists* der Protestanten schienen strenge obrigkeitliche Maßnahmen, Hausvisitationen und die Suche nach verbotenen Büchern – selbst die Bibel wurde den Untertanen abgenommen, um *selbe nicht zum allgemeinen verderbnis* [zu] *mißbrauchen* – gerechtfertigt[14]. Der protestantischen Buchkultur, im Gegensatz zur katholischen Wortkultur, wurden *wenige gemeinnüzige bücher als bibelübersetzungen, erklärungen des neuen testaments, hauspostillen mit katholischen zeremonienauslegungen, katechismen und gebettbücher*[15] entgegengestellt, die man allerdings nicht in die Hände der Laien, sondern bezeichnenderweise in die Hände der Seelsorger legte, die als Transmissionsriemen dieser neuen Katechese dienen sollten. Dadurch wurde *endlich auch der rohen dumheit zimlich gesteuret und sichtbare andacht und religionseufer neu gepflanzet*[16]. Flankierend dazu betonte Abt Schickmayr die Sakralität des katholischen Kirchenraumes[17] (im Gegensatz zum protestantischen Versammlungsraum „Kirche“), indem er die Lambacher Stiftskirche im Zuge der 700. Wiederkehr der im Jahre 1056 erfolgten Klostergründung prächtig ausgestalten ließ (*verherrlichung seiner*

---

[11] Ebd. pag. 230. Zu den Transmigrationen siehe den Beitrag von Stephan Steiner in diesem Band.

[12] Zu Bücherverbrennungen in der Frühen Neuzeit Hermann Rafetseder, Bücherverbrennungen. Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel (Kulturstudien bei Böhlau 12, Wien 1988) 149–152. Die Bücherverbrennungen im Kontext von Geheimprotestantismus sind noch kaum systematisch aufgearbeitet.

[13] AStL, J/VI, Hs. 217, pag. 230–231: *Hievon weisen unsere herrschäftlichen prothokolle nicht wenige fälle von auswertigen unterthanen, welche weggebracht und abgehandelt, folglich ihre güter verkauft oder freunden vererbt worden seyen und diese eintweder in Siebenbürgen* [/] *oder Bannat samt ihren vermögen abwanderten, wo man aber keinen einzigen fall aus der pfarrey Lambach findet. Der keim des rohen stolzes hatte bei vielen so tief wurzel geschlagen, daß weiber samt ihren kindern ihre abtrinigen männer und so hingegen männer mit kindern am arm ihre erbost verführten weiber in abzufahrenden wägen oder schifen nicht mit nassen augen mehr rückzubitten im stande waren. Jedes reisete mit frohen jubel ab und verließen alles um ihrer dummen freygeists wegen.*

[14] Ebd. pag. 231–232: *Diesen so allgemein eingerissenen uibel und der frostigkeit der religion, welche meistens von außerordentlich eingestreut fremten büchern, gegnerischen schriften und augspurgischen confessions manualen hergerührt, vorzubauen und gesäzliche schranken zu setzen,* [/] *ist durch allerhöchste verordnung im jahre 1754 nachdrucksamst anbefohlen worden, in allen pfarreyen ohne ausnahme eines hauses durch die seelsorger alle bücher und schriften zu untersuchen, jene welche der katholischen religion nicht zu wider zur autentick von seelsorger unterschrieben; jene aber, welche nur mindest anstössig oder gar religions widrig, weggenohmen und auf häufen verbrennet worden, und da es sich nun auch veroffenbarte, daß es in manchen dörfern, winkelbrediger, hauslehrer und schriftausleger gabe, welche zu ihrer vertheudigung sich sogar erkühnet haben aus der heiligen bibel erklärungen zu machen, um ihre blinden widersezlichkeiten zu gründen, so wurde eben nach allerhöchsten befehlen veranlasst, aus den den händen der layen sorgsamst die heilige bibl abzufordern, um selbe nicht zum allgemeinen verderbnis mißbrauchen zu lassen.*

[15] Ebd. pag. 233.

[16] Ebd. pag. 233.

[17] Zum Gegensatz von protestantischem Versammlungsraum und katholischem Sakralraum Peter C. Hartmann, Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches 1806 (Studien zu Politik und Verwaltung 72, Wien u. a. 2001) 102–110.

stifts kirche[18]). Schickmayr ließ beispielsweise die auch für Missionen so wichtige *kanzel ganz neu* errichten, die Altarbilder bzw. deren Verzierung verschönern und unter anderem das Kirchengestühl erneuern.

Volksmissionen – ein universaler Anspruch auf Nichtgläubige

„Mißionarien, Lat. Missionarii, Sacerdotes emissarii, also werden diejenigen Geistlichen und Ordens-Leute in der Römisch-Catholischen Kirche genennet, welche durch den Pabst oder durch die Bischöffe ausgesendet werden, um andere Christliche Religions-Verwandten, oder auch die ungläubigen Heyden in den übrigen Theilen der Welt zu der Römisch-Catholischen Religion zu bringen. Es lassen sich sonderlich die Jesuiter, Dominicaner, Capuciner und Carmeliter dazu gebrauchen"[19]. Dieser neutrale Definitionsversuch des Zedlerschen Universallexikons[20] – Erwähnung finden auch die lutherischen Missionsbewegungen (etwa die dänische Mission in Asien im beginnenden 18. Jahrhundert), wichtig später auch die erfolgreiche Herrnhutter Indianermission[21] – spannt regional einen Bogen von der innereuropäischen zur weltumfassenden Mission und stellt die Mission als zentralgesteuerte Bekehrungsanstrengung der katholischen Konfessionskultur dar, die abseits der Pfarreinteilung und regulären Seelsorge durch verschiedene Orden durchgeführt wurde. Die häufig fälschlich lediglich mit dem 19. und 20. Jahrhundert verbundenen Volksmissionen[22] waren ein Ereignis außerordentlicher Pastoral und eine explizite, in der Öffentlichkeit gehaltene Vergegenwärtigung des Heils in Christus für die Welt[23]. Unter Volksmissionen verstand man „im Volk einfachhin ‚heilige Missionen' oder unter Klerikern auch ‚missiones sacrae', ‚missiones internae', ‚missiones populares', ‚publica exercitia' und ‚piae apostolicae praedictionis exercitia' genannt, […] von Anfang an religiöse Wochen innerhalb einer oder mehrerer Pfarrgemeinden"[24]. Zielgruppe der das „Gewohnheitschristentum" unterbrechenden Volksmis-

[18] AStL, J/VI, Hs. 217, pag. 233.

[19] Johann Heinrich Zedler, Großen Vollständiges Universallexikon, Bd. 21 (Leipzig–Halle 1739) Sp. 496f.

[20] Eines der folgenden Lemmata stellt im Sinne eines maliziösen „bösen", konfessionskulturell geprägten Gedächtnisses die Mission eindeutiger dar, ebd. Sp. 497: „Missionarii (gestiefelte) wurden diejenigen Frantzösischen Dragoner genennet, welche Ludwig der XIV., König von Franckreich, nach Widerruffung des Edicts von Nantes, den Hugonotten in Franckreich, welche sich zu Abschwörung ihrer Religion und Besuchung der Messen nicht bequemen wollten, über den Hals schickete, welche denn mit besagten Hugonotten so unbarmhertzig umgiengen, bis die meisten aus Angst gehorsam waren und die Messe besuchten."

[21] Hermann Wellenreuther, Herrnhuter Indianermission in der amerikanischen Revolution: Die Tagebücher von David Zeisberger 1772 bis 1781 (Selbstzeugnisse der Neuzeit 3, Berlin 1995) 3–79. Zu den Weltmissionen siehe die Bände des „Missionsgeschichtlichen Archivs". Etwa: Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945, hg. von Ulrich van der Heyden–Holger Stoecker (Missionsgeschichtliches Archiv 10, Stuttgart 2005).

[22] Als Beispiel dafür aus protestantischer Sicht Klaus Teschner, Volksmission *TRE* 35 (2003) 265–272, als „katholisches" Beispiel Stefan Knobloch, Volksmission. *LThK* 10 ([3]2001) Sp. 868f..

[23] V. Schurr, Volksmissionen. *LThK* 10 ([2]1965) Sp. 858–860, hier Sp. 858.

[24] Thomas Klosterkamp, Katholische Volksmission in Deutschland (Erfurter Theologische Studien 83, Leipzig 2002) 49f., siehe auch zum Folgenden S. 49–53. Auch als „Pfarrmissionen" bezeichnet, Dominiques Deslandres, Missions, Parish, in: Europe 1450 to 1789, in: Encyclopedia of the Early Modern World, Bd. 4, hg. von Jonathan Dewald (New York 2004) 143–144.

sionen waren die Seelen aller Menschen, die im Bereich der jeweiligen Pfarre lebten und deren Seelen man durch religiös-sittliche Anstrengungen (vor allem Predigten, Katechesen, Andachten und Sakramentenempfang, Vorträge, Haus- und Krankenbesuche) zu gewinnen trachtete[25]. Der gottesdienstliche Alltagsrhythmus erfuhr durch die Volksmission eine Akzentverschiebung in Richtung der effektvollen, auf die Rettung der Seelen zielenden und drastische Effekte nicht aussparenden Predigt und der Beichte.

Die christliche Mission, in religionswissenschaftlichem Sinn als Gewinnung von Anhängern einer Religion verstanden, fußt insgesamt auf dem „Taufbefehl“ des auferstandenen Christus (Mt. 28,19f., Mk. 16,15f.) und wendet sich ursprünglich in der Antike und im Mittelalter an die Nichtchristen (also die „Heiden“), die man möglichst rasch und nach einer lediglich oberflächlich erfolgten christlichen Orientierung zur freiwilligen Taufe, als sichtbarem Zeichen der Inklusion des Täuflings in die Kirche (bzw. der Exklusion der Ungetauften) und der Unterordnung unter die kirchliche Disziplinargewalt, zu bewegen sucht[26]. Erst der mehr oder minder sorgfältig nacharbeitenden Pastoralseelsorge im grobmaschigen Pfarrnetz blieb es vorbehalten, hier eine tiefer schürfende Vermittlung des bis zum Tridentinum relativ „bunten“ christlichen Lehrgebäudes im Mittelalter zu erreichen[27]. Die von Augustinus gewünschte Freiwilligkeit des Übertritts (Wort- versus Schwertmission) stand im Gegensatz zum „staatlich“ unterstützten Missionierungszwang (etwa im Kontext von Judenpogromen); der mittelalterliche Ausbau von Bistumsorganisation und Christentum erforderte eine tiefer gehende missionarische Nacharbeit. Das prekäre, aus heutiger Sicht höchst problematische Verhältnis zwischen Mission und Herrschaft stellt eine zentrale Komponente der Missionsgeschichte dar. Im Frühmittelalter galten nach der Christianisierung der völkerwanderungszeitlichen „gentes“, nach der Christianisierung der Völker östlich des Rheins und der skandinavischen Länder, schließlich die slawischen Fürstentümer in Mittel- und Osteuropa als Zielgebiet der Mission[28]. Im Spätmittelalter traten neben die geistlichen Ritterorden, die Heidenbekehrung mit Heidenkampf koppelten, die beiden Mendikantenorden, die in Wandlung des Bildes vom gewalttätigen zum unwissenden „Heiden“ ihre Missionierungsarbeit durch die Verkündigung des Evangeliums, durch theologische Auseinandersetzungen mit den Nichtbekehrten und durch das vorgelebte Beispiel der evangelischen Lebensform vorantrieben.

Erst mit dem Kolonialismus der Neuzeit weiteten sich auch die Missionsgebiete auf Afrika, Indien, Japan, China und Lateinamerika aus – die als gezielter Kultur- und Wertetransfer verstandene Mission gilt heute damit als „Agent der Globalisierung“[29]. Mit der 1622 zur Koordinierung der Weltmission gegründeten päpstlichen Kongregation

---

[25] Châtellier streicht besonders den Schritt von der Gnade zur Erlösung der Seele hervor, Louis Châtellier, The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500 – c. 1800 (Cambridge 1997) 148–161.

[26] H.-D. Kahl, Mission, in: Lexikon des Mittelalters 6 (1993) Sp. 669–670; mit einem Überblick zur christlichen Mission als Gewaltmission Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (Münster [4]2008) 378–484.

[27] H.-D. Kahl, Was bedeutet „Mittelalter“? *Saeculum* 40 (1989) 15–38, hier 27.

[28] Ian Wood, Die Missionierung Europas im frühen Mittelalter, in: Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter, hg. von Bernd Hausberger (Expansion, Interaktion, Akkulturation. Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt 7, Wien 2004) 27–50, hier 27.

[29] Bernd Hausberger, Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruches, in: Im Zeichen des Kreuzes (wie Anm. 28) 9–25, hier 12.

für die Glaubensverbreitung (Congregatio de Propaganda Fide) in Rom[30] kam eine neue Missionsmethode zum Durchbruch, die verstärkt auf die religiösen Eigenarten (bzw. auf pagane Religionsvorstellungen) und die kulturellen Voraussetzungen der zu Missionierenden einging[31]. Sprache und Ritus wurden gemäß den Ausgangsbedingungen geändert, was zu Ritenstreitigkeiten unter den verschiedenen an der Missionierung beteiligten Orden führte. Vor allem die Volkssprache wurde wesentliche Voraussetzung für eine erfolgreiche Mission, viele der Missionare waren als Vorform der Ethnographen damit beschäftigt, die Volkssprache zu erlernen und, um Nachhaltigkeit für weitere Missionierungen zu bieten, auch schriftlich zu fixieren. Das grundsätzliche Interesse für fremde Kulturen und das flexible, kulturelle Unterschiede abfedernde Eingehen der Missionare auf wechselndes Publikum im Sinne von Adaptation und Akkommodation sowie die Wechselwirkung von geistlicher und weltlicher Macht gehörten mit zu den Erfolgsrezepten des 1540 gegründeten Jesuitenordens. Nach einem gängigen Bild von Ignatius von Loyola (1491–1556) trachteten die jesuitischen Missionare durch fremde Türen einzutreten, „um bei unserer Tür herauszukommen"[32]. Der anpassungsbereite und für kulturelle Differenzen offene Missionar stellte die Maxime der Jesuiten dar; in der den Jesuitenorden begründenden Bulle Pauls III. von 1540 („Regiminis militantis ecclesiae") wurde die zentral gelenkte und sorgfältig geplante „Apostel"-Mission als essentiell für die Jesuiten angeführt[33].

Die in den europäischen Pfarren abgehaltenen Volksmissionen des 16. und 17. Jahrhunderts waren Teil eines weltumspannenden „Kampfes" – die militärische Metapher war gängig – um Seelen, sowohl im kolonialen Ausland als auch vor der eigenen Haustüre[34]. Die Methoden der Missionierung der Soldaten Gottes und der Konversion unterschieden sich dabei in den unterschiedlichen Regionen kaum, der ungläubige, unwissende Bauer und der Heide in „Westindien" kamen gleichermaßen in den Blick. Die Jesuiten setzten – in Anlehnung an die Bußpredigten von Vinzenz Ferrer (gest. 1419)[35] – erstmals ein sorgfältig ausgearbeitetes Programm von Predigt, Katechese, Beichte, Werken der Barmherzigkeit und Errichtung bzw. Reform von Bruderschaften ein; wobei seelsorgliche Tätigkeiten in den „consueta ministeria" festgelegt waren[36]. Die Mission war vermutlich der schillerndste Aspekt des Gelübdes, das jeder jesuitische Professe vor Gott ablegen musste, und die Vollendung des apostolischen Ideals des Ignatius von Loyola: Die Jesuiten mussten bereit sein, „überall hin zu gehen unter Gläubige oder

[30] Als Überblick Giovanni Pizzorusso, La congrégation „De Propaganda Fide" et les missions en Italie aux milieu du XVIIe siècle, in: Les Missions intérieures en France et en Italie du XVIe siècle aux XXe siècle, hg. von Christian Sorrel–Frédéric Meyer (Bibliothèque des Études savoisiennes 8, Chambéry 2001) 43–61, hier 43–45.

[31] Diese nahezu sprichwörtlichen Eigenschaften fanden sogar Eingang in einen der Basistexte zur Methodendiskussion der Alltagsgeschichte der 1980er-Jahre: Hans Medick, „Missionare im Ruderboot"? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, hg. von Alf Lüdtke (Frankfurt/Main–New York 1989) 48–84.

[32] Dominik Sieber, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 40, Basel 2005) 24–28, 61–74.

[33] Châtellier, The religion of the poor (wie Anm. 25) 8–11.

[34] Zum Beginn der Jesuitenvolksmission im Heiligen Römischen Reich Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1907) 469–478.

[35] Kajetan Kriech, Wesentliche Volksmission heute (Wien 1963) 26–29; Châtellier, The religion of the poor (wie Anm. 25) 3–7.

[36] John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten (Würzburg 1995) 151–153.

Ungläubige, wo Seine Heiligkeit es befehlen sollte, ohne Ausrede und ohne irgendwelches Reisegeld zu fordern, für Aufgaben, welche die Gottesverehrung und das Wohl der christlichen Religion betreffen“[37]. Gestützt auf das Ideal der Wanderprediger stellte sich die jesuitische Mission in die Tradition der innerkirchlichen Missionsform früherer Jahrhunderte. Schon die erwähnte Bulle Pauls III. (1534–1549) legte Mission nicht nur auf die Heiden und Ketzer fest, sondern zielte auch auf die Glaubensfestigung der Katholiken. Im Regelfall wurden mehrere Missionare einen Monat lang (oder auch längerdauernd) für eine bestimmte Gegend eingesetzt. Im Jahr 1564 setzte der bayerische Herzog beispielsweise vier mit großen Vollmachten bezüglich Schulen, Konventen und anderen Institutionen ausgestattete Jesuiten sechs Monate lang als Missionare in bayerischen Dörfern ein, wo sie gegen Lutheraner „kämpfen“ sollten. Die Jesuiten predigten über die Autorität der Kirche, die Sakramente, den Opfercharakter der Messe, aber auch die Pflicht, der rechtmäßigen weltlichen Autorität zu gehorchen. Schon bald versuchten die Jesuiten die Neue Welt, Japan, China oder Indien zu missionieren; Missionsvorbilder wie Franz Xaver (1506–1552) und deren auf Anpassung beruhende Methoden bereiteten den Boden[38]. Die ersten Missionare der Jesuiten besaßen bei ihren anfänglich auf die Städte konzentrierten Volksmissionen noch keine einheitlichen, festgelegten Missionspredigtzyklen, aber drei feststehende Elemente lassen sich bereits ausmachen: (1) Predigt, (2) Katechese und (3) religiöse Praxis. Erst unter dem fünften Generalsuperior Claudius Acquaviva wandte sich die davor städtisch dominierte Volksmission stärker dem ländlichen Raum zu[39].

Unter dem jesuitisch erzogenen Vinzenz von Paul (1581–1606), dem Gründer der 1625 ins Leben gerufenen „Congregatio Missionis“ (Vinzentisten oder Lazaristen genannt), kam es zu den ersten Volksmissionen mit einem systematischen Aufbau. Im Jahr 1617 hielt er in Folleville (Diözese Amiens) eine Missionskampagne, die in Weiterentwicklung der ignatischen Wesenselemente als fünfzehntägiger (bzw. bis zu zwei Monaten dauernder) Prototyp der katholischen Volksmission für die nächsten 300 Jahre bestimmend bleiben sollte[40]. In einer Sonntags- oder Feiertagsmesse kündigte ein Missionar die bevorstehende Mission an und schon am Abend wurde das Kirchenvolk über die Ablegung einer Generalbeichte unterrichtet: (1) Predigt: Am frühen Morgen erfolgte eine

[37] Jonathan Wright, Die Jesuiten. Mythos, Macht, Mission (Essen 2005) 82; Kriech, Volksmission (wie Anm. 35) 29–34.

[38] Wright, Die Jesuiten (wie Anm. 37) 70–138. Zu den vom Ordensgeneral in Rom zu genehmigenden und oftmals verweigerten „Indipetae“ siehe die Fallstudie von Rudolf Grulich, Glatzer Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Auf dem Weg durch die Jahrhunderte. Beiträge zur Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz, hg. von Franz Jung (Münster 2005) 89–96; zum Qualifikationsprofil der jesuitischen Übersee-Missionare (Sprachfähigkeit, körperliche Robustheit) Christoph Nebgen, Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert (Jesuitica 14, Regensburg 2007) 173–239; Jesuitische Mission in Oberungarn (Missionsstationen ab den 1760er-Jahren) Patrick Immanuel Todjeras, Die Hutterer in Siebenbürgen (Dipl. Wien 2008) 105–108.

[39] Der Prozess war vielfach erst im 18. Jh. abgeschlossen, siehe Louis Châtellier, The Europe of the Devout. The Catholic Reformation and the Formation of a New Society (Cambridge u. a. 1989) 203: „Little by little, the villages of Italy, Bavaria, Swabia, the Swiss cantons, the Palatinate and Lorraine opened up to forms of association hitherto confined to the towns. The eighteenth century was the period of diffusion into the countryside of the devotional practices first introduced and implanted in the colleges and convents of the towns.“

[40] Klemens Jockwig, Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Darstellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 1, hg. von Georg Schwaiger–Josef Staber (1967) 41–408, hier 63–67; Klosterkamp, Volksmission (wie Anm. 24) 11f.; Kriech, Volksmission (wie Anm. 35) 34–36.

der Glaubens- und Sittenlehre gewidmete Predigt für die Landarbeiter; (2) Katechismus: Am Nachmittag folgte eine katechetische Belehrung der Kinder. Nach der Arbeit erhielten auch die Landarbeiter den Katechismus gelehrt, indem der Missionar die göttlichen Gebote, die Sakramente, das Vater Unser und das Ave Maria erklärte; (3) religiöse Praxis: Die Mission schloss als Höhepunkt mit einer Beichte und einem Kommunionsempfang für alle Gläubigen. Der Ordensgründer übermittelte seinen Missionaren auch eine Liste mit den nach den örtlichen Gegebenheiten zu haltenden Predigten. Sünde, Ehrabschneidung, Bußfertigkeit und Rückfall, Armut, Liebe, Kommunion, Messe, Nachfolge Christi und Mariens, Feindschaft und Schamhaftigkeit, göttliche Gerechtigkeit, Neid und Verleumdung bestimmten das Predigtfeld; allein bis 1660 hatten die Lazaristen 1.000 Missionen in Frankreich abgehalten[41]. Vor allem die so genannten „Höllenpredigten" – Predigten, die bei den Zuhörern eine heilsträchtige Angst vor dem Tod, vor der Sünde, vor dem Zorn Gottes hervorrufen sollten – gerieten zum festen Inventar der effektvollen, lazaristischen Volksmissionen.

Der italienische Jesuit Paolo Segneri der Ältere (1624–1694) und dessen gleichnamiger Neffe (1673–1713) boten erstmals eine festgefügte Predigtordnung und einen raumbezogenen Missionsplan, bei dem die Diözese in Sektoren aufgeteilt und planmäßig durchmissioniert werden sollte[42]. Ein zentral gelegener Ort wurde als Missionsstation auserkoren, zu dem das Pfarrvolk der umliegenden Gemeinden während einer Dauer von sechs bis neun Tagen zusammenkam, um auf dem offenen Platz der Abendpredigt beizuwohnen. Am Morgen hielten die Missionare, meist abwechselnd, Predigten in den umliegenden Dörfern. Das jesuitische Missionsprogramm bzw. die jesuitische Sonderseelsorge gelangte damit zu einem, wenn auch vielfach in „Veräußerlichung" mündenden Abschluss. (1) Die Predigt als eigentlicher Missionskern: zu Tagesbeginn Predigten über die „Ewige Wahrheit"; am Tagesende Predigten zu moralischen und dogmatischen Inhalten (die Seele und ihre Würde, die Bosheit der Sünde, ewige Höllenstrafen und -qualen; Missbrauch der göttlichen Barmherzigkeit, der Gnadenruf Gottes); (2) Katechese: Belehrungen bezüglich des Sakramentenempfanges, zur Vermeidung von Sünden, zur Verzeihung; besondere Katechese für die Kinder; (3) religiöse Praxis: Bußübungen, Generalbeichte, Generalkommunion, päpstlicher Segen. Die segnerianische Missionsmethode fand ihren stark auf öffentliche Inszenierungen gerichteten Ausdruck vor allem in Predigten auf großen Plätzen, den öffentlichen Bußprozessionen, den Umarmungen zur Versöhnung, der Reliquienverehrung und in der Gründung von Bruderschaften[43]. Diese volkskirchliche Stilisierung implizierte auch ein paraliturgisches Begleitprogramm; neben den häufig barfüßig auftretenden und fastenden Missionaren waren dies vor allem Selbstgeißelung[44] der Büßer, Tragen von Dornenkronen, Prozessionen und Beichten,

[41] Siehe die faszinierende Visualisierung der französischen Missionstätigkeit bei Dominique Deslandres, Croire et faire croire. Les missions françaises aux XVIIe siècle (1600–1650) (Paris 2003) 34–40.

[42] Jockwig, Volksmission (wie Anm. 40) 68f.; Châtellier, The religion of the poor (wie Am. 25) 42–45.

[43] Châtellier, The Religion of the Poor (wie Anm. 25) 42–45; Bernard Dompnier, Die Fortdauer der katholischen Reform, in: Venard, Das Zeitalter der Vernunft (wie Anm. 49) 309–333; mit zahlreichen Beispielen Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert. Bd. 4/2 (München–Regensburg 1928) 190–259; Überblick bei Giancarlo Collet, Mission. *RGG* 5 (2002) Sp. 1283–1286.

[44] Zur Einführung der Geißelprozessionen am Beginn des 17. Jahrhunderts am Beispiel von Bonn Thomas Paul Becker, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 43) 200–203.

effektvolle Beleuchtungen der Kirchen in der Nacht und Fackelzüge[45]. Die barfüßigen Missionare zogen, anfänglich Kreuze auf den Schultern tragend und mit Dornenkronen auf den Häuptern, in die Missionsstationen ein, am Ende jedes Missionstages stand eine Bußprozession.

Ein weiterer Vertreter der Schule Segneris, der Franziskaner Leonhard von Porto Maurizio (1676–1751), vervollständigte das Missionsprogramm durch Kreuzwegandachten und abendliches Läuten der Bußglocke[46]. Die Generalbeichte erklärte er zum höchsten Gut der Mission, indem auch die morgendlichen und abendlichen Predigten zu einschlägigen Themen diesen Bußcharakter widerspiegelten (Beichte, Generalbeichte, Gedankensünden, Reue, Vorsatz, Hass und Feindschaft, Fluchen und Verwünschung, Zungensünde, allgemeines Gericht und Hölle). Die Wortverkündigung stand bei den in der Regel vierzehntägigen Missionen Leonhards im Mittelpunkt, Beichte und Kommunion waren das Ziel. Zur Nacharbeit der Mission blieben die Missionare nach Ende der Mission noch eine Woche vor Ort, um Beichten zu hören und weitere Gelegenheit zum Empfang des Altarsakraments zu bieten. Der später heilig gesprochene Paul vom Kreuz (1694–1775) gründete 1741 die Gemeinschaft der Passionisten, die ihren Schwerpunkt auf den Leidensweg Christi und dessen möglichst anschauliche Darstellung in der Liturgie legten[47]. Zielsetzung dieser Volksmissionen war die Erzeugung von Ergriffenheit, wobei nicht mehr die Hölle, sondern die Kreuzweg- und Leidensprozessionen in emotioneller und visueller Weise bedient wurden.

Seit 1725 gehörte Alfons Maria von Liguori (1696–1787) der 1646 gegründeten, aus Weltpriestern bestehenden „Kongregation der apostolischen Missionen“ an, für die er gemeinsam mit anderen Missionaren seit 1732 die arme Landbevölkerung Neapels missionierte[48]. Aus dieser Gruppe erwuchs die „Kongregation der apostolischen Missionen“, die so genannten Redemptoristen, deren Grundanliegen die „Liebe zu Jesus“ darstellte. Alfons von Liguori legte sein Missionspastoral ab 1748 in der vielbändigen „Theologia Moralis“ dar, zudem erließ er für seine Missionare detaillierte Statuten. Liguori brach mit der Segnerischen Tradition der zentralen Mission, indem er bewusst auf die Dorfbewohner zuging und diese nicht in zentrale Versammlungsorte kommen ließ. Die südländisch geprägten Missionen dauerten in der Regel zehn bis zwölf Tage, bei Ortschaften mit mehr als 1000 Einwohnern auch über ein Monat mit folgendem Inhalt: (1) Predigt: Während des ersten Teiles der Mission predigte man am Abend über die Todsünden, an den folgenden Tagen über die Letzten Dinge und die Sündenvergebung. Dann folgten Predigten über den Vollzug des christlichen Lebens. Eine Predigt über die

[45] August Leidl, Die religiöse und seelsorgliche Situation zur Zeit Maria Theresias (1740–1780) im Gebiet des heutigen Österreich. *Ostbaierische Grenzmark* 16 (1974) 162–178, hier 173. Als später Nachweis siehe Wolfgang Häusler, „Die blutige Scene der Geißler- und Kreuzzieher-Rotten auf der Maria Taferl Wallfahrt und ihre schönen Früchten [!] im philosophischen Jahrhundert“. Wallfahrtswesen und Brauchtum zwischen Josephinismus und Romantik. *Das Waldviertel* 42/N.F. 31 (1982) 177–191, hier 180f., siehe jetzt Marlene Hawel, Der „österreichische Myrrhenberg“. Maria Taferl und seine Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert (Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 48, Waidhofen/Thaya 2008) 57f. Zu Geißlerumzügen 1677: N. N., Die Geisslerumzüge in Waidhofen an der Thaja im XVII. Jahrh. *Blätter für Landeskunde von Niederösterreich* IX (1875) 36.

[46] Kriech, Volksmission (wie Anm. 35) 40–43; Jockwig, Volksmission (wie Anm. 40) 70–73.

[47] Klosterkamp, Volksmission (wie Anm. 24) 14.

[48] Jockwig, Volksmission (wie Anm. 40) 75–89; Klosterkamp, Volksmission (wie Anm. 24) 15–17; zum Orden (darunter auch Clemens Maria Hofbauer, 1751–1820) Châtellier, The religion of the poor (wie Anm. 25) 187–192.

Standhaftigkeit im Glauben schloss die Mission ab; (2) Katechismus: Am Morgen gab einer der Missionare eine Meditation zu den fundamentalen Glaubenswahrheiten. Am Nachmittag unterrichtete man den Katechismus und die Zehn Gebote, daneben gab es Erläuterungen zum Empfang der Bußsakramente; (3) religiöse Praxis: Fünf Mal unterzogen sich die Teilnehmer gemeinsamen Bußübungen, daneben gab es eine auf Effekt ausgerichtete Bußprozession. An einem vorher bestimmten Abend fand eine Versöhnungsfeier für die ganze Gemeinde statt. Am Ende der Mission standen der gemeinsame Empfang der Kommunion sowie eine Sakramentsprozession und der päpstliche Segen. Einige Monate nach Ende der Mission kehrten die Missionare als eine Art Erfolgskontrolle zurück, um für einige Tage in der jeweiligen Pfarre erneut die Missionsinhalte aufzufrischen.

Umgekehrte Wallfahrten – unliebsame Konkurrenten der Ortsgeistlichen

Nach einer glücklichen Wortprägung von Peter Hersche lassen sich die konfrontativ aufgebauten Volksmissionen als „umgekehrte Wallfahrten“[49], als eine Transponierung einer erfolgreichen Volksbewegung, bei der die Sakramente im Mittelpunkt standen, nach Innen verstehen; geistlich-theatralische Veranstaltungen kamen von außen, gleichsam wie ein Wirbelwind und alltägliche Routinen spektakulär unterbrechend, ins Dorf; Predigt und Christenlehre wurden damit vor Ort verbunden. An der Intensität dieser geistlichen Feuerwehraktionen oder – polemischer gesprochen – dem „religiösen Hausfriedensbruch“[50] zuzuzählenden Volksmissionen – sichtbar etwa bei den österreichischen Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert oder bei der Missionierung von „unbelehrten“ Katholiken in Neapel – lässt sich implizit die nur ungenügende Übersetzungsarbeit der Tridentiner Konzilsinhalte durch den Ortsklerus ablesen. Die sich als Missionare in einem „anderen“, in Europa gelegenen „Indien“ („Indien vor Ort“) verstehenden Missionare trafen auf eine, aus ihrer Sicht erschreckende Unkenntnis grundsätzlicher römisch-katholischer Glaubensinhalte und auf Ortsgeistliche, die den neuen nachtridentinischen Anforderungen und dem neuen sakralisierten Priesterideal kaum oder überhaupt nicht gewachsen waren[51]. Umgekehrt konnten die immer von außen kommenden und integer scheinenden Missionare[52] – im Gegensatz zum recht wenig vorbildhaften Ortsklerus[53] – durch ihre persönliche Lebensführung und durch

[49] Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Bd. 2 (Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006) 838–845; Marc Venard, Die Rolle der Laien, in: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750), hg. von Dems. (Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur Bd. 9, Freiburg i. B.–Basel–Wien 1998) 301–333, hier 308–333.

[50] Nach einer Formulierung von Michael F. Feldkamp siehe Angenendt, Toleranz (wie Anm. 26) 474.

[51] „Frühneuzeitliche Frömmigkeitskultur ist stände-, schichten- und geschlechterübergreifend, und ihre erfahrungsgeschichtliche Dichte beruht auf präzisen Übersetzungsleistungen von barocker Hochkirchlichkeit in ländliche Alltags-Christianität. An dieser Übersetzung aber sind die Rezipienten mit einer sehr eigenständigen Interpretation aktiv beteiligt“; Andreas Holzem, Westfälische Frömmigkeitskultur im Wandel der Frühen Neuzeit. Dörfliche Pfarreien im achidiakonalen Sendgericht 1570–1800. *Jb für Volkskunde* NF 25 (2002) 27–44, hier 44.

[52] Venard, Die Rolle (wie Anm. 49) 311f. Missionare stammten nie aus den Pfarren, in denen missioniert werden sollte.

[53] Für das 17. Jh. Peter Allmaier, Die Speerspitze der Reform? Eine Untersuchung der Salzburger Generalvisitation in Kärnten und in Osttirol in den Jahren 1614 bis 1616 (Diss. Wien 1998) 464–587; Peter G.

den gezeigten, mitunter ans Äußerste gehenden Einsatz (etwa Selbstgeißelungen, kontinuierliches Abhören der Beichte) bei den Volksmissionen als glaubhafte Vorbilder einer neuen christlichen Lebensführung gelten. Die Ortsgeistlichen empfanden umgekehrt die Volksmissionare als Spione von außen, als unliebsame Konkurrenz zur eigenen Pfarrseelsorge; die Missionare „markierten schon durch ihre bloße Präsenz Defizite der pfarrlichen Seelsorge“[54]. Die meisten Volksmissionare wohnten bewusst und als Zeichen der Nicht-Zusammengehörigkeit nicht im Pfarrhof, sondern in einem Wirtshaus oder in einem Bauernhaus[55]. Andachtsbilder, Rosenkränze, Kreuze, Büchlein und Broschüren wurden begleitend zur Volksmission verteilt, die Volksmissionare traten generös auf. Der Unterricht der Gläubigen war das deklarierte pädagogische Ziel der Missionen, dem man auch die Methode der Missionierung unterordnete. Vinzenz von Paul entwickelte die so genannte „kleine Methode“, die sich dem Publikum anpassen sollte und in Nachahmung der Apostel einen familiären, unkomplizierten Predigtton anschlug[56]. Man bettete die Mission in den Tagesablauf und Jahresablauf (etwa Missionierung im Winter) der ländlichen Bevölkerung ein, indem früh am Morgen Exerzitien und spät am Abend Predigten gehalten wurden, um den Arbeitstag nicht zu stören. Zudem kostete die Missionierung die Gläubigen vor Ort nichts, weil die anlaufenden Unkosten entweder von den Orden, dem Bischof oder eigenen geistlichen oder weltlichen Stiftungen getragen wurden. Neben der belehrenden Predigt und einem mit Verve wie Engagement vorgetragenem „Paukerkurs“ im christlichen Leben stand der Aufbau einer neuen, versöhnlichen „corporate identity“ der Gemeinde im Vordergrund: Gemeinsam wurden geistliche Lieder gesungen, gemeinsam zog man zu Bußprozessionen aus, schloss theatralisch Frieden untereinander (Missionare als Schlichtungsstelle) und gemeinsam beschritt man – das zweite Hauptziel der Volksmission – den Weg von Buße und Umkehrung. Besonderes Gewicht wandten die Missionare den „Lastern“ und dem „langen und tiefen Sündenschlaf“[57] zu, darunter firmierten besonders die Wirtshäuser („Alkoholteufel“)[58] und der Tanz, was die mäßige Begeisterung der Wirtsleute und der Musikanten über die Volksmissionen erklärt. Die Volksmissionare boten neben der individuellen Sündenvergebung oder der frühere Beichten zusammenfassenden Generalbeichte am Ende der Mission häufig einen vollkommenen Ablass und einen päpstlichen Segen an. Vor allem bei Frauen waren die Volksmissionare gefragte Beichtväter, weil man ihnen als Geistlichen von außen alles anvertrauen konnte, was man dem Ortsgeistlichen nicht zu sagen bereit war. Die Gläubigen übernachteten mitunter in der Kirche und warteten, bis sie bei der als einer Art Wundermittel[59] gehandelten Beichte an die Reihe kamen. Die Missionare hatten auch in sonst dem Bischof „reservierten“ Fällen das Recht, Sünder von ihrer Schuld loszusprechen. Die Volksmissionen waren, eindrucksvoll in der noch

---

Tropper, Die Berichte der Pastoralvisitationen des Görzer Erzbischofs Karl Michael von Attems in Kärnten von 1751 bis 1762 (FRA II/87, Wien 1993) XXXIV–XXXVIII.

[54] Hersche, Muße und Verschwendung Bd. 2 (wie Anm. 49) 843.

[55] Andreas Schüller, Die Eifelmission der Jesuiten 1704–1773. *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 121 (1932) 79–130, hier 81, 98–103.

[56] Venard, Die Rolle (wie Anm. 49) 315.

[57] Duhr, Geschichte der Jesuiten Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 219; zu den Wirten und Spielleuten S. 223.

[58] Zu den Wirtshäusern u. a. als Orte der Laster Martin Scheutz, „Hab ichs auch im würthshaus da und dort gehört […]“. Gaststätten als multifunktionale Orte im 18. Jahrhundert. *Jb der österreichischen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts* 18/19 (2004) 167–201.

[59] Zur Sakramentspraxis als Erfolgsgeheimnis der Jesuiten („Beichterfolge“) in Luzern Sieber, Jesuitische Missionierung (wie Anm. 32) 118–151, 195.

wenig bebilderten Gesellschaft der Frühen Neuzeit, von einer theatralisch durch Bilder von in der Hölle leidenden Seelen, von beigebrachten Totenschädeln, von geheimnisvoll beleuchteten und von am Ende der Mission aufgerichteten Kreuzen und von einer alle Register der Rhetorik ziehenden barocken Predigt bestimmten „Angstpädagogik“[60] und von einer Pädagogik des Gefühls geprägt. Die Emotionen der „armen“ und „verlassenen“ Pfarrangehörigen sollten wachgerüttelt werden durch das Zerreißen der Kleider und das Raufen der Haare – Tränen der Befreiung und der Erleichterung flossen nach dem humoralpathologischen Konzept der Missionare bei den Bekehrten[61]. Die Missionare bedienten sich neben der wortreichen Schilderung der Schrecken des Jüngsten Gerichtes gezielt auch einer Pädagogik des Bildes[62], indem großformatige Kupferstiche oder handgemalte Bilder mitgeführt wurden, die zum Zweck der Katechese oder zur Meditation eingesetzt wurden. Missionsbücher, Gebete und Gesangsbücher unterstützten die Predigt der häufig barfüßigen und ärmlich gekleideten Missionare[63]. Vielfach war auf den Bildern die Seele in Form eines Herzens dargestellt[64]. Die durch Predigten und Bilder erzeugte Angst war ein Werkzeug der Missionare, dem bald darauf der durch die vielfach als Magier und Heiler[65] auftretenden Missionare gespendete Trost folgte. Sich selbst sahen die vielfach an die Grenzen ihrer körperlichen Leistungsfähigkeit gehenden Missionare als Soldaten im Ringen zwischen Finsternis und Licht, zwischen dem Bösen und Christus sowie als Kämpfer gegen die Sünde und den Aberglauben. In einer Missionsinstruktion für böhmische Missionare aus dem Jahr 1735 wird der Rahmen für Missionare in der Praxis festgesteckt[66]. Die Missionare sollten beispielsweise um 9 Uhr zu Bett gehen, damit sie um 4 Uhr aufstehen konnten. Die Nahrung musste frugal sein und durfte nicht aus Geflügel und Fisch bestehen, Einladungen von Auswärtigen durften nicht akzeptiert werden, Besuche von „Weltleuten“ (vor allem von Frauen oder hochgestellten Persönlichkeiten) sollten unterbleiben. Die Predigten durften nicht über eine Stunde dauern. Im Beichtstuhl sollten sie vor allem gegenüber Leuten niederen Standes demütig, sanftmütig und „väterlich“ sein.

---

[60] Hersche, Muße und Verschwendung Bd. 2 (wie Anm. 49) 842.

[61] Dominique Deslandres, Exemplo aeque ut verbo: The French Jesuits' Missionary World, in: The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773, hg. von John W. O'Malley–Gauvin Alexander Bailey–Steven J. Harris–T. Frank Kennedy (Toronto 1999) 258–273, hier 264. Deslandres spricht von einem „century of weeping“ für das 17. Jh.

[62] Zu den durch Dreifaltigkeits-, Maria-Immaculata- und Jesuitenheiligendarstellungen dominierten „Volksmission“-Bildern Kurt Woisetschläger, Barocke Volksmissions-Bilder in der Steiermark, in: Festschrift Helmut J. Mezler-Andelberg zum 65. Geburtstag, hg. von Herwig Ebner u. a. (Graz 1988) 555–561.

[63] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 252–254.

[64] Sieber, Jesuitische Missionierung (wie Anm. 32) 68.

[65] Exemplarisch dazu István György Tóth, The missionary and the devil: Ways of conversion in catholic Missions in Hungary, in: Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750, hg. von Eszter Andor–dems. (Cultural exchange in Europe 1400–1750 1, Budapest 2001) 79–87.

[66] Duhr, Geschichte von Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 250f. Siehe auch die Missionsinstruktion für die Kärntner Missionare von 1773 Peter G. Tropper, Staatliche Kirchenpolitik, Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten (1752–1780) (Das Kärntner Landesarchiv 16, Klagenfurt 1989) 172–181.

Der Siegeszug der Segnerischen Methoden im Heiligen Römischen Reich im 18. Jahrhundert und die „Katechetische Mission“ Parhammers – Der Methodenstreit in der Mission

Die weder an Ort noch Zeit gebundenen Jesuiten waren neben der außereuropäischen Mission (erste außereuropäische Provinz 1549, brasilianische Ordensprovinz 1553) auch der auf dem europäischen Festland prägende Orden bezüglich der Volksmission[67]. Besonders die hervorragende, aber quellenkritisch zu lesende Quellengattung der „Litterae Annuae“ der Jesuiten ermöglicht ein umfassendes, wenn auch einseitiges Bild der von den Jesuiten angewandten Missionsmittel[68]. Daneben stellen sich die Kapuziner als der wichtigste in der Volksmission tätige Orden, oft in Konkurrenz zu den Jesuiten, dar; schon im 16. Jahrhundert hatten die Kapuziner Predigten während der jesuitisch dominierten Vierzigstündigen Gebete gehalten[69].

Schon 1693 versucht der jesuitische Ordensgeneral die italienische Volksmission als prominente Emanation der katholischen Konfessionskultur in der gemischtkonfessionellen Schweiz einzuführen, sowohl in Luzern als in Fribourg waren zwei Patres als Volksmissionare angestellt. Im Jahr 1705 kamen zwei italienische Schüler Segneris (Fulvio Fontana und Giovanni Battista Mariani) nach Zug, Luzern, Schwyz und nach Lachen, wo sie mittels Dolmetscher große Erfolge erzielten, später auch nach Tirol[70]. Diese neuen Volksmissionen bildeten den Anlass zur Bildung eigener, aus drei bis vier Mitgliedern bestehende Missionsteams mit eigenem Superior und eigenem Stiftungsfonds, um die Pfarreien nicht mit Unterhaltskosten zu belasten („Missio Suevica“ und später „Missio Suevica-Helvetica“)[71]. Entscheidender Einfluss auf die Einführung der italienisch dominierten Missionsmethode im Heiligen Römischen Reich kam dem Kurfürs-

---

[67] Für Lateinamerika siehe den guten Überblick bei Bernd Hausberger, Die Mission der Jesuiten im kolonialen Lateinamerika, in: Im Zeichen des Kreuzes (wie Anm. 28) 79–102, hier 80f.

[68] Zu den „Litterae Annuae“ als Quellengattung Gernot Heiss, Die „Litterae Annuae“ und die „Historiae“ der Jesuiten, in: Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch, hg. von Josef Pauser–Martin Scheutz–Thomas Winkelbauer (MIÖG Ergbd. 41, Wien–München 2004) 663–674; zur Jesuitenmission in Jülich und Berg auf der Grundlage der „Litterae Annuae“ Ernst Nellessen, Zur Geschichte der Jesuitenmission in den Herzogtümern Jülich und Berg. *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 171 (1969) 175–199.

[69] Zu Missionskonflikten zwischen Jesuiten und Kapuziner siehe das Beispiel von Hildesheim und Freiburg Hillard von Thiessen, Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750 (Rombach Wissenschaften Reihe Historiae 13, Freiburg i. B. 2002) 205–210.

[70] Hans Wicki, Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Luzerner Historische Veröffentlichungen 26, Stuttgart 1990) 215–217; zu den Volksmissionen im Tiroler Bereich (1710 Brixen und Innsbruck; 1720, 1735, 1748, 1760 und 1772 fanden Missionen in Brixen statt), Josef Gelmi, Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost- und Südtirol (Innsbruck–Wien–Bozen 2001) 208–211

[71] Ferdinand Strobel SJ, Volksmissionen, in: Ders., Schweizer Jesuitenlexikon, Manuskript, 594–597 [Exemplar der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br.]. Erst 1722 „beackerte“ der Freiburger Missionsleiter Charles Maillardoz verstärkt die Ostschweiz, 1723 die vier habsburgischen Waldstädte und den Kanton Solothurn, 1731 die Innerschweiz, 1731 erneut die Waldtstädte, 1731 die Urkantone und den Kanton Luzern, 1743 die Kantone Luzern, Solothurn und das Freiamt, 1745 im Wallis und Bischofszell und ab 1752 fast jedes Jahr irgendwo in der Schweiz; seit 1761 selbstständige „Missio Helvetica“ mit eigenem Stiftungsfonds, eigenem Superior und drei Missionaren. Im Jahr 1766 wurden die luzernischen Gemeinden und 1772 die solothurnischen Gemeinden „durchmissioniert“. Auch nach der Aufhebung der Jesuiten ging die Mission weiter. Vgl. Châtellier, The religion of the poor (wie Anm. 25) 67–69.

ten Johann Wilhelm von der Pfalz (reg. 1690–1716) und vor allem seiner italienischen Frau Anna Maria Luisa Medici, der Tochter des toskanischen Großherzogs Cosimo III., zu, die Segneri noch selbst durch die Toskana ziehend erlebte. Bereits 1715 wurde in der pfälzischen Residenz in Düsseldorf die erste große Volksmission – gestützt auf die 1690 von der Habsburgerin Maria Anna, der Schwester Leopolds I., gestiftete „Jülich-Bergische Mission“[72] der Jesuiten – eingerichtet. Der aus Nanders (Tirol) stammende Jesuit Georg Loferer (1680–1756) erhielt die Unterstützung des Staatsapparates. Ein mobiles Rednerpult und eine Bühne mussten in Jülich errichtet werden, jeder Bürger hatte bei den nächtlichen Prozessionen ein Licht ins Fenster zu stellen. Die ärmlich gekleideten Missionare führten einen so genannten Missionskarren, der die wenigen Effekte für den Gottesdienst, für die Missionsbühne (etwa Bilder der unbefleckten Empfängnis) und die Habseligkeiten der Missionare enthielt, mit[73]. Schon im August 1717 fand die jesuitische Volksmission nach pfälzischem Vorbild auch im Bistum Regensburg, nämlich in der unter Pfalz-Neuburger Herrschaft stehenden Stadt Schwandorf, Eingang[74]. Am 14. August 1717 zog Konrad Herdeger, der Leiter der Mission, mit seinen drei Begleitern in einem feierlichen Zug in die Stadt ein und wurde zu einer auf dem Stadtplatz errichteten Bühne begleitet. Die Selbstgeißelung der Prediger auf der Kanzel, das Vorzeigen von Totengerippen und Höllenbildern auf öffentlicher Bühne, die Bußprozessionen unter schauerlichen Klagegesängen zeitigten bald Erfolge. Schon an der ersten nächtlichen Bußprozession in Schwandorf am zweiten Missionstag beteiligten sich 3.000 Menschen, darunter 43 Flagellanten, 216 Kreuzträger und 213 Frauen in langen weißen Kleidern, dornengekrönt und mit ausgespannten Armen. An der zweiten Bußprozession nahmen 10.000, an der dritten angeblich 15.000 Menschen teil – die Missionare hatten im Volk den „sacer rigor“ entfacht. Die Prozession gliederte sich in drei Teile[75]: Am Beginn ging ein Missionar, der mit einem um den Hals gehängten Strick und mit einer aus kleinen Eisenstücken verfertigten Geisel unablässig auf seinen Rücken einschlug, dann folgten dem Missionar höher gestellte Geistliche und Laien, dann ein Regulargeistlicher, der ein schreckenerregendes Bild einer zur Hölle verdammten Seele trug, dann folgten Männer und Jünglinge (teils mit Totenschädeln in der Hand, Geißler, Kreuzträger). In der Mitte gingen Teilnehmer aus dem Klerus und Magistratspersonen, die insgesamt ohne Bußwerkzeug unterwegs waren. Der dritte Teil der Bußprozession wurde aus den büßenden Frauen gebildet, voran ein büßender Missionar, dann folgte eine hochgestellte Dame mit dem Bild der schmerzhaften Mutter, dann die übrigen teils mit Kruzifixen, Totenschädeln, Wachsfackeln und Kreuzen versehenen Frauen. Zeitgleich gab es Volksmissionen dieses neuen Typs bereits in Tirol, Schwaben, der Pfalz, den österreichischen Erbländern oder etwa 1723 in Kurbayern. Die „Nutzbarkeit der Volksmissionen“ wurde im Bericht eines Missionars folgendermaßen beschrieben: „1. sehr vile und grosse bekehrungen; 2. belehrung der unwissenden; 3. aufhebung viler aberglauben und laster; 4. bevesti-

[72] Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. 3 (München–Regensburg 1921) 682f.

[73] Zu dieser Mission siehe die instruktive Fallstudie von Günter Bers, Jülich in Sack und Asche. *Zs des Aachener Geschichtsvereins* 102 (2000) 185–217.

[74] Karl Hausberger, Gottfried Langwerth von Simmern (1669–1741), in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 7, hg. von Georg Schwaiger–Josef Staber (1973) 63–370, hier 232.

[75] Karl Füssenich, Die Volksmission in den Herzogtümern Jülich und Berg während des 18. Jahrhunderts. *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 78 (1904) 117–141, hier 128–130; Schüller, Eifelmission (wie Anm. 55) 93–95.

gung des wahren glaubens; 5. einpflanzung der tugend; 6. ersaz mancher hinlässigkeiten der seelsorger; 7. erhaltung und formierung christlicher und getreuer unterthaner; 8. manche sehr merckliche heimgebung fremden guts; 9. aufhebung der feindschaften“[76]. Daneben wandte man sich gegen den Aberglauben, gegen magische Segen und Schatzgräber- bzw. Schatzhebegebete und generell gegen „verdächtige“ Literatur, die man öffentlichkeitswirksam verbrannte[77].

Wie stark die Gegnerschaft von alter „deutscher“ und neuer, stärker performativ orientierter italienischer Methode war, zeigt sich an den Kämpfen um die Einführung der neuen italienischen Methode. Die alte Methode konnte mit einem Missionar – die Segnerische Methode benötigte dagegen mindestens zwei Missionare – auskommen. In der Eifel wurde die alte Methode zwischen 1704 bis 1732 nach dem sicherlich idealisierenden Bericht eines Paters folgendermaßen angewandt: „Kommt der Missionar unangemeldet in einen Ort, so wollen die Kinder weglaufen. Er lockt sie durch Geschenke und freundliche Worte an sich und macht sie zutraulich. Dann schickte er sie als Boten in die Häuser. Dann läutete er die Glocke der Kapelle. Nach einer Einleitungsansprache, in der er den Leuten klar machte, er sei von Gott geschickt, ihnen den Weg zum Himmel zu zeigen, begann er mit der Katechese. Diese handelte hauptsächlich von der Beichte. Wenn er gegen Abend sich anschickte weiterzuwandern, pflegten die Leute ihn zu bestürmen, bei ihnen zu übernachten. Er blieb. Männer und Frauen, Knechte und Mägde kamen noch bis in die späte Nacht zur Beich [!]. Der früheste Morgen fand ihn wieder in der Kapelle. Gewöhnlich wurden nach dieser alten Methode an einem Orte zwei Predigten und eine Katechese gehalten“[78]. Der Methodenstreit zwischen italienischer und deutscher Methode wird auch an einem Schreiben der jesuitischen oberdeutschen Provinzial-Kongregation nach Rom aus dem Juni 1717 deutlich, wo man die Missionare im Heiligen Römischen Reich aufforderte, „in gewissen Punkten von der Methode der italienischen Missionen abzusehen, falls die Umstände so gestaltet sind, daß eine größere Frucht erhofft wird, wenn sie von der dem deutschen Genius wenig entsprechenden Strenge ablassen“[79]. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts begann man unter aufklärerischem Einfluss – die Kritik der Jansenisten an den „komödiantischen“ Missionaren zeitigte Resultate[80] – in großen Teilen[81] des Heiligen Römischen Reichs die sich in den 1720er-Jahren durchsetzende italienische Methode gänzlich abzuändern[82].

---

[76] Hausberger, Langwerth (wie Anm. 74) 237.

[77] Bernhard Duhr, .Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Bd. 2/2 (Freiburg i. Br. 1913) 35; Bd. 3 (wie Anm. 72), 671, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 223.

[78] Schüller, Eifelmission (wie Anm. 55) 90f.

[79] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 201.

[80] Venard, Die Rolle (wie Anm. 49) 331–333.

[81] In Kurbayern erlaubte der Kurfürst die Abhaltung von Volksmissionen nur mit ausdrücklicher Ausschließung von Bußprozessionen und von öffentlichem Bußwerk, Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 219, 225.

[82] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 205. Für den Niederrhein wurde 1757 eine neue Missionsordnung erlassen. Die Missionen sollten durchgehend 14 Tage im Sommer und Winter dauern. Die ersten drei Tage fanden je 4 Predigten über Ziel, Sünde, Tod und Gericht statt, dazu noch täglich eine Gewissenserforschung über die Pflichten der einzelnen Stände (Dienstboten, Kinder, Eltern). Am vierten Tag begann man mit den Beichten, nur mehr zwei Predigten pro Tag, dazu vor- und nachmittags Christenlehre für die Kinder.

Im Jahr 1753 kam es auch in den österreichischen Erbländern zu einem unter Einschaltung der Zentralregierung ausgetragenen Methodenstreit, der verschiedene Formen der Wandermission betraf. Während die Segnerische Methode stark auf Buße, Predigt und theatralische Inszenierungen ausgelegt war[83], orientierte sich die wesentlich von Ignatz Parhammer (1715–1786) und Ignatius Hein/Hainn (geb. 1708) entwickelte „deutsche" – oder auch „alte" Methode genannt[84] – katechetische Methode der Wandermission stärker an der Kinder- und Christenlehre[85]. Vor allem der Gründung von Rosenkranz- und Christenlehrbruderschaften vor Ort kam hierbei eine bedeutende Funktion zu[86]. Bei der Kinderlehre wurden vor allem das „Ausfragen, Auswendiglernen, Aufsagen und immer neue Einüben des Gelernten" betont[87]. Vielfach wurde die „katechetische Mission"[88] von Weltgeistlichen, den so genannten Petrinern[89], versehen, die neben ihrer Predigttätigkeit auch von Haus zu Haus gingen und die dort anwesenden „Seelen" befragten[90]. Diese empirisch gewonnenen Kenntnisse ließen die Wandermissionare zu geeigneten Auskunftspersonen werden. Die Missionare wurden zu gericht-

[83] Rudolf Weiss, Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprotestantismus in Oberösterreich (MThSt I/21, St. Ottilien 1979) 305–310; Regina Pörtner, The Counter-Reformation in Central Europe: Styria 1580–1630 (Oxford 2003) 247f.

[84] Schüller, Eifelmission (wie Anm. 55) 90f.

[85] Josef Wilhelm, Ein Seelsorgerleben der Barockzeit in Österreich. P. Ignatius Querck S. J. (1660–1743) (Diss. Graz 1976) 60–66; Leidl, Situation (wie Anm. 45) 174; Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 395–401; siehe die Beschreibung bei Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 209–214. Siehe auch Karl Schrems, Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Regensburger Studien zur Theologie 21, Frankfurt/Main u. a. 1979) 63–73.

[86] Tropper, Pastoralvisitationen (wie Anm. 53) XXXIXf.: Von insgesamt 80 Bruderschaften in den visitierten Pfarren waren 42 Christenlehr-Bruderschaften. Von 483 Bruderschaften vor 1783 in der Steiermark waren 116 Rosenkranzbruderschaften, Maria Helene Pahr, Das „Religions-Übel" in der Steiermark. Geheimprotestantismus und Theresianische Kirchenpolitik am Beispiel des Großen Sölktales (Dipl. Graz 2003) 100.

[87] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 424; Karl Amon, Barockkatholizismums, in: Kirchengeschichte der Steiermark, hg. von dems.–Maximilian Liebmann (Graz 1993) 175–219, hier 218f.

[88] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 238–246.

[89] Zu den bis heute sichtbaren Relikten dieser Missionstätigkeit an den Kanzeln siehe Elfriede Grabner, Das „Petrinerkreuz". Ein sichtbares Zeichen kirchlicher Missionierung als Ausdruck gegenreformatorischer Glaubensmanifestation im Ostalpenraum. *Österreichische Zs für Volkskunde* 56/105 (2002) 315–333; Dies., Heilsverkündung durch Ordenspropaganda als gegenreformatorische Glaubensmanifestation, in: Seelenheil und Staatsmacht, hg. von Rudolf Leeb–Susanne Cl. Pils–Thomas Winkelbauer (VIÖG 47, Wien 2006) 109–118.

[90] Katharina Huber, „Wir gehen iezt fort: aber die ärgisten heichler bleiben noch da". Innere Mission im Erzstift Salzburg im 18. Jahrhundert am Beispiel der Petriner Mission (Dipl. Wien 2001) 50: „Den modum missionis anbetreffend: macheten wür nach dem in Salzburg üblichen Petriner Missions-brauch an einem Sonntag unter dem gewöhnlichen gottes-dienst mit einer Catechetischen Predig den anfang, verkündeten darauf nach abgebetteten göttlichen tugends-übungen die in nachfolgenten tägen der wochen in denen hauseren vorzunehmente catecheses […], begaben uns von hauß zu hauß und halteten in einem jeden baurshauß eine Christen-lehr folgenter gestalten: Einer aus unß catechizirte anfangs die samentlichen hauß genossen sambt denen darzu gehörigen hörbergs-leuthen zu gleich ins gesambt; tragete ihnen die Christ-Catholische lehr nach denen 5 haubt-stuckhn fragweiß vor; auf die gestellte fragn solten alle und jede antworthen, so guet sie könten. Nach vollendung dessen wurde auch iede Persohn insonderheit befragt, examinieret und instruieret. […] Indessen da solches mit allen insgemein vorgenohmen wurde, ware der andere von unß in einem besonderen zimmer, ließe jede Pesohn in sonderheit vor sich kommen, schribe alles ordentlich ein […], visitirte beyneben die etwan in hauß befindliche büecher, ermahnete auch jedes in geheimb in charitate ad denuntiandum suspectos, item zur extradirung der noch verbogen seyen sollenden und zurückhbehaltenen uncatholischen büecheren". Wortident mit dem Missionsbericht vom 29. März 1759, DAG, Religionsberichte 1754–1770, unfoliiert.

lichen Untersuchungen glaubensverdächtiger Personen als Beisitzer beigezogen, auch in „sittenpolizeilichen“ Fragen oder bei der Bekämpfung von „Aberglauben“ waren sie aufgrund der schriftlich eingereichten Missionsberichte kompetente Ansprechpartner der weltlichen Obrigkeiten[91]. Die bis zum körperlichen Zusammenbruch arbeitenden, vielfach Hand in Hand mit den Gerichtsdienern agierenden Missionare[92] inszenierten ihre Macht auch mit Exorzismen[93]. Als potentielle obrigkeitliche Spitzel erfreute sich diese Seelsorge des Schreckens nur bedingter Beliebtheit bei den Untertanen[94]. Die weltlichen Behörden warfen den Missionaren dagegen vielfach vor, ihren Schwerpunkt zu sehr auf Kontroverspredigten, auf Rosenkranz, Bruderschaften, Fegefeuer oder die Heiligenverehrung zu legen und an den Bedürfnissen der Untertanen „vorbei“ zu arbeiten[95].

Die Missionierung in den Erblanden und im Erzstift Salzburg – von der anlassbezogenen zur ständigen Mission

Die frühneuzeitlichen Missionierungen in den großteils protestantischen Gebieten der österreichischen Erblande sind bislang in ihrem Umfang, ihrer Häufigkeit und der Art ihrer Abhaltung unzureichend erforscht – die folgenden Nachweise sind deshalb als Spurensuche zu bewerten. Für die Steiermark und Kärnten lassen sich nach der unter militärischer Bedeckung durchgeführten Mission des Bischofs Martin Brenner 1600/01[96] für die 1610er-Jahre erste jesuitische, aus einem Zyklus von Predigten und Bußandachten bestehende, gegen die Protestanten gerichtete Missionen nachweisen[97]. In Salzburg kam es bereits unter Markus Sitticus von Hohenems (1612–1619) zu einer

[91] Huber, Mission (wie Am. 90) 47–52, 55–57, 64–80.

[92] Einen guten Überblick zu dem für Österreich (mit Ausnahme von Kärnten) wenig erforschten Missionswesen (etwa bezüglich der „Zusammenarbeit“ der verschiedenen zur Mission eingesetzten Orden) bei Paul Dedic, Die Bekämpfung und Vertreibung der Protestanten aus den Pfarren Pürgg und Irdning im steirischen Ennstal, in: Buch der Deutschen Forschungen in Ungarn, hg. von Franz Basch (Budapest 1940) 25–194.

[93] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 333; siehe auch István György Tóth, The Missionary and the Devil: Ways of Conversion in Catholic Missions in Hungary, in: Frontiers of Faith, hg. von Eszter Andor–Ders. (Budapest 2001) 79–87. Zur zunehmenden Festlegung des Exorzismus (nach 1614) Moshe Sluhovsky, Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism (Chicago–London 2007) 64–93.

[94] Zur Stadler Missionsmethode, die umfangreiche, zur Denunziation auffordernde Verhöre mit den Verdächtigen einschloss, Dieter Knall, Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 45, Graz 2002) 84–102.

[95] Als Beispiel Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 323. Seit dem 17. Jh. warf die weltliche Seite der Geistlichkeit stereotyp Habsucht, schlechten Lebenswandel und Faulheit vor, von der geistlichen Seite wurde die mangelnde Unterstützung durch die Herrschaftsbeamten ins Treffen geführt, ebd. 276. Zur Gründung von Priesterhäusern zur Verbesserung der Priesterausbildung (für die Seelsorge) am Beispiel von Graz (Gründung 1753/57) Anton Griessl, Geschichte des Seckauer Diözesan-Priesterhauses. Mit einem geschichtlichen Rückblick über die Heranbildung des Klerus der katholischen Kirche überhaupt und des Seckauer Klerus insbesondere (Graz 1906) 54–64.

[96] Rudolf Höfer, Bischof Martin Brenner als Gegenreformator und katholischer Reformer, in: Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628, hg. France M. Dolinar u. a. (Klagenfurt 1994) 21–40, hier 31, 33.

[97] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 2/2 (wie Anm. 77) 28–30; Rudolf K. Höfer, Jesuitische Schulen und Seelsorge in der Steiermark, in: Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert, hg. von Werner Drobesch–Peter G. Tropper (Hermagoras 2006) 194–214, hier 208–210.

Intensivierung der Maßnahmen gegen Protestanten im Pongau und im Pinzgau. Eine von Soldaten begleitete Kapuzinermission sollte Lutheraner zum katholischen Glauben bekehren, weiters wurden konfessionell gemischte Ehen annulliert und Beerdigungen von Lutheranern auf katholischen Friedhöfen verboten[98]. In Gastein war es nicht zuletzt die Kapuzinermission, welche den Konversionsdruck erhöhte bzw. 1615 die Auswanderung von 629 Untertanen erzwang[99]. Im Jahr 1646 hielten zwei Jesuiten eine Mission im Erzstift Salzburg ab[100]. Im Laufe der Ferdinandischen „Reformationskommissionen" im Land unter der Enns und ob der Enns zogen ab 1651 auch einige Jesuitenmissionare durch die Lande und unterstützten die kaiserlichen Reformationskommissare in der seelsorgerischen Betreuung der „verdächtigen" Untertanen[101]. Bei den niederösterreichischen Reformationskommissionen der 1650er-Jahre schickte man auf der Grundlage der von den Pfarrern erhobenen Listen, bei denen Verdächtige in Gruppen eingeteilt wurden, zielgerichtet Missionare in die jeweiligen Pfarren, um die Protestanten zu bekehren. Die Reformationskommissionen brachen erst danach in jene Gegenden auf, wo es auch nach den Missionierungen Schwierigkeiten gab[102].

In vielen österreichischen Jesuitenkollegien scheinen auch im 18. Jahrhundert eigene Missionare auf[103]. Die von Welt- und Ordensgeistlichen besetzten „missiones stabiles" bzw. die dauerhaft vor Ort stationierten und mit der Bekämpfung der Häretiker beschäftigten Missionare unterstanden nicht dem Pfarrer, sondern waren Teil einer eigenen Organisation und wurden auch gezielt zur Überwachung der lokalen Geistlichkeit eingesetzt. Sie waren mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet und mit außerordentlichen Mitteln finanziert[104]. Die „missiones vagae", die Wandermissionare, dagegen erhielten kein festes Rayon zugewiesen. Als gut aufgearbeitetes Beispiel für einen Wandermissionar lässt sich der Jesuit P. Ignaz Querck (1660–1743), Lehrer an der Wiener Universität (1694–1699) und an den Jesuitenkollegien in Graz, Leoben und Judenburg, anführen[105]. Querck – „des Bischofs Büchsenspanner auf dieser geistlichen Seelenjagd"[106] – missionierte ausgehend von der den Zugang zum Salzkammergut sperrenden Jesuitenresidenz Traunkirchen, weiters ab 1718 (bis 1730) als „missionarius vagus" an

[98] Gerhard Florey, Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32 (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. Erste Reihe/Band 2, Wien–Köln–Graz 1977) 58f.

[99] Mit einem Überblick Gabriele Emrich, Die Emigration der Salzburger Protestanten 1731–1732. Reichsrechtliche und konfessionspolitische Aspekte (Historia profana et ecclesiastica 7, Münster-Hamburg-London 2002) 12–14.

[100] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 2/2 (wie Anm. 77) 32.

[101] Mit genaueren Angaben Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 3 (wie Anm. 72) 660f. Zu Niederösterreich siehe meinen Beitrag im vorliegenden Band und zu Oberösterreich den Beitrag von Andreas Hochmeir. Siehe auch Ders., Geheimprotestantismus in Oberösterreich (Dipl. Wien 2000); Franz Gratzer, Kryptoprotestantismus in Oberösterreich. Ein geschichtlicher Überblick. *JbOÖMV* 131/1 (1986) 17–67.

[102] Gustav Reingrabner, Zur Gegenreformation im Viertel ober dem Wienerwald, in: Exulanten aus der niederösterreichischen Eisenwurzen in Franken. Eine familien- und kirchengeschichtliche Untersuchung, hg. von Manfred Enzner–Eberhard Krauss (Quellen und Forschungen zur fränkischen Familiengeschichte 14, Nürnberg 2005) 9–208, hier 108–125; Ders., Gegenreformation in Niederösterreich – das Protokoll der Reformationskommission für das Viertel ober dem Wienerwald von 1657–1660. *JGPrÖ* 113 (1997) 9–115, hier 41–95

[103] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 237.

[104] Am Beispiel des Landes ob der Enns Leidl, Situation (wie Anm. 45) 170–174.

[105] Wilhelm, Ein Seelsorgerleben (wie Anm. 85); Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 294–299.

[106] Wilhelm, Ein Seelsorgerleben (wie Anm. 85) 64, zitiert nach Anton Crammer, Heiliges Passau oder vollständige Geschichte aller Heiligen und Seligen, die dieses Bisthum mit ihrem Leben wie auch mit dem Glanze grosser Wunder beleuchtet haben (München–Passau 1782) 265.

vielen Orten in Oberösterreich. Nachdem die italienische Missionsmethode aufgrund von bischöflichen und weltlichen Vorbehalten nicht durchzusetzen war, setzte Querck verstärkt auf die Christenlehrbruderschaft.

Schon vor der Ausweisung der Protestanten aus Salzburg 1731/32 wurde die Missionstätigkeit im eigenen Land verstärkt. So gab es bereits 1630 bis 1635[107] und während des Dreißigjährigen Krieges Missionen (1632–1634) im Land. Als man im Defereggental 1683 durch die Denunziation eines Bildschnitzers von der Schmähung der Heiligenbilder erfuhr, schickte man im Mai 1684 unterstützt von einem Vikar zwei Kapuziner als Missionare in das Hochtal, um die Protestanten zu bekehren. Bald wurde von den Kapuzinern die Missachtung der Heiligenbilder, die Ablehnung des Fegefeuers und das Verlangen nach einer Kommunion unter beiderlei Gestalt an die Salzburger Zentrale berichtet, was zur Ausweisung von über 600 Protestanten unter Zurücklassung von 289 Kindern führte[108]. Seit 1704 waren wiederholt jesuitische Missionen im Land, ab 1727 befanden sich kontinuierlich Jesuiten als Missionare im Erzstift. Der Salzburger Erzbischof Leopold Anton Freiherr von Firmian (Erzbischof 1727–1744), dessen Ziel die „Ausrottung des Luthertums“ im Erzstift war, holte 1728 zur Erhebung des konfessionellen Ist-Zustandes und unter Protest des Domkapitels diese Missionare ins Land[109]. Die jesuitischen Missionare sollten die Protestanten im Erzstift – eine Mission in der Residenzstadt selbst wurde abgelehnt – ausforschen und für die katholische Kirche zurückgewinnen. Als Folge dieser Feldforschung gab es Hausvisitationen bei Tag und bei Nacht, Verhöre, Kerker- und Geldstrafen und auch Landesverweisungen. Die Einführung des „Englischen Grußes“ sollte mithelfen, Verdächtige zu erheben[110]. Nach der großen Salzburger Emigration befanden sich zwölf Missionare verschiedener Orden und Weltgeistliche im Erzstift, die in mühsamer Arbeit versuchten, die wenig überzeugten Bauern für den rechten Glauben zu gewinnen[111]. Alle im Land befindlichen Orden wurden zur Mission herangezogen und durch Strafgelder dotierte Missionsstationen im Land errichtet (päpstliche Zustimmung 1739). Allein das Missionskloster und die Kirche der Benediktiner in Schwarzach kosteten 28.400 Gulden, nachdem es den Benediktinern gelungen war, eine jesuitische Präsenz im Erzstift zu verhindern[112]. Weitere Missionsstationen – die Kapuziner in Werfen und die Franziskaner in Hundsdorf – folgten, um den Protestantismus missionarisch „auszumerzen“[113]. Im Jahr 1733 wurden allein in Gastein 650 Personen verhört und noch 1743 waren es über 200 Personen.

---

[107] Johann Sallaberger, Die Pfarre Hallein zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges und die Jesuiten-Mission. *MGSL* 118 (1978) 89–138, hier 107–119.

[108] Ute Küppers-Braun, Zerrissene Familien und entführte Kinder. Staatlich verordnete Protestantenverfolgung im Osttiroler Defreggental (1684–1691). *JGPrÖ* 121 (2005) 91–168, hier 99.

[109] Florey, Geschichte der Salzburger Protestanten (wie Anm. 98) 79–82; Franz Ortner, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg (Salzburg 1981) 207–214.

[110] Mack Walker, Der Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 131, Göttingen 1997) 45–49. Als Vergleich siehe Frankreich, dort folgte der Revokation des Ediktes von Nantes 1685 eine Missionswelle Châtellier, The religion of the poor (wie Anm. 25) 52–59.

[111] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 246–249.

[112] Florey, Geschichte der Salzburger Protestanten (wie Anm. 98) 213–217; Fritz Koller, Die Universität Salzburg und der Protestantismus, in: Reformation – Emigration. Protestanten in Salzburg. Ausstellungskatalog, hg. von Friederike Zaisberger (Salzburg 1981) 138–144, hier 141–144.

[113] Gerhard Florey, Bischöfe, Ketzer, Emigranten. Der Protestantismus im Lande Salzburg von seinen Anfängen bis zur Gegenwart (Graz–Wien–Köln 1967) 245–247.

Für Kärnten war nach den jesuitischen Missionen von 1636 und von 1676/77 (Diözese Gurk)[114] vor allem die breit angelegte Volksmission von 1723 von großer Wichtigkeit (St. Veit an der Glan, St. Paternion, Spittal an der Drau, Straßburg)[115]; weitere Missionen in Reaktion auf die große Salzburger Emigration folgten in den 1730er-Jahren[116].

Im oberösterreichischen Salzkammergut setzte man 1733 fünf Kapuzinermissionare anfänglich ganzjährig, ab Ende der 1730er-Jahre nur mehr zwei Monate pro Jahr zur Unterstützung des Seelsorgeklerus ein[117]. Das Grazer Jesuitenkolleg hielt 1734 anlassbezogen in 22 Orten der Obersteiermark Missionen ab, wobei das Hauptaugenmerk dem oberen Ennstal und dem Pölser Archidiakonat galt[118]. Seit 1738 begann man in der Steiermark regelmäßig jesuitische Missionare auf das Land zu schicken (1748 Mürztal, 1750 die Salzstraße). Die katechetische, aus der Bruderschaft von der Christenlehre erwachsene Missionsmethode Parhammers setzte sich in den Erbländern durch[119], seine Methoden erregten aber auch Widerstand, wie eine Stellungnahme des Passauer Ordinariats von 1760 belegt: „Und wird wohl niemand in Abred stellen, daß die bei der Parhammerschen Mission gebräuchlichen militärischen Exerzitien, wie Fahnenweihe, schwören, mit der Fahne über die Jugend das Kreuz machen, eitle, bisher nit gesehene, noch viel weniger von der Kirche approbirte Ceremonien sind, auch keinen Zusammenhang mit der Verkündigung des Worts Gottes haben, mithin vielmehr als Mißbräuch anzusehen sind“[120]. Im Erzstift Salzburg konnte sich Parhammer mit seiner Methode erst Ende der 1750er-Jahren durchsetzen; im Jahr 1768 weist ein Katalog der Österreichischen Provinz der Jesuiten zwölf Patres als „Missionarii Catechetici“ (meist Wandermissionare) aus, Parhammer stand an ihrer Spitze[121].

Das Jahr 1752 brachte nach einer länderübergreifenden, den Zustand des Geheimprotestantismus erhebenden Kommission (die nach ihrem Leiter benannte „Dobelhoff-Kommission“, Leiter Karl Holler von Dobelhoff) ein staatliches System von ständigen Missionsstationen in den drei vom Geheimprotestantismus besonders betroffenen habsburgischen Erblanden (Österreich ob der Enns, Steiermark und Kärnten)[122]. Am Endpunkt der mit der Erhebung des Ist-Zustandes betrauten Dobelhoff-Kommission standen im Jahr 1752 unter anderem auch die Publikation eines für die österreichischen Erblande[123] grundlegenden, in neun Punkte gegliederten Religionspatents – später im

[114] Zu den Kärntner Missionen Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 202–214.

[115] Stephan Steiner, Reisen ohne Wiederkehr. Die Deportation von Protestanten aus Kärnten 1734–1736 (VIÖG 46, Wien 2007) 91–94 (mit Bild der Volksmission in St. Veit).

[116] Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 76–79, 195f.

[117] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 325f., 395.

[118] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 237; Höfer, Jesuitische Schulen (wie Anm. 97) 211f.

[119] Am Beispiel von Niederösterreich Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 395–401.

[120] Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4/2 (wie Anm. 43) 240.

[121] Ebd. 242.

[122] Martin Scheutz, Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775). *MIÖG* 114 (2006) 329–380, hier 342–346.

[123] Zu diesem Patent Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 74–85; Erich Buchinger, Die „Landler“ in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 31, München 1980) 151–156; Kurt Galter, Die staatsrechtliche Lage der Protestanten in der Steiermark unter Maria Theresia (Diss. Graz 1952) 50f.; Georg Loesche, Aus der Endzeit des Geheimprotestantismus in Innerösterreich. *ZHVSt* 18 (1923) 125f.; Inge

Staatsrat auch 1767 als „conversionswerk“ angesprochen[124] – zur Bekämpfung der „Irr Lehre“, die Errichtung von Priesterhäusern und detaillierte Instruktionen für Geistliche. Gelehrte und eifrige Missionare, die aus der von Klöstern und Pfarren unzureichend dotierten „Religionskasse“ bezahlt wurden[125], sollten neben den Pfarrern „das Unkraut nach und nach mit Liebe und Sanftmut“ ausrotten, wofür eigene, nach Ländern differenzierte Organisationseinheiten geschaffen wurden: Das vom Protestantismus „befallene“ Gebiet im heutigen Oberösterreich wurde in vier Distrikte eingeteilt, die je einem weltlichen Religions-Distriktkommissar und einem geistlichen Missionsdirektor unterstanden. In Oberösterreich wurden Eferding, Kremsmünster, Lambach und Puchheim Sitze von Distriktkommissaren, wobei in jedem Distrikt einzelne Missionsstationen[126] (in Lambach etwa gab es 1752 11 Missionsstationen) etabliert, neue Filialkirchen gegründet und Vikariate eingerichtet wurden, um das weitmaschige Pfarrnetz enger zu knüpfen[127]. In der Steiermark richtete man 1752 zwei Distrikte mit 15 (mit 17 Geistlichen), teils von Ordensleuten (Benediktiner, Jesuiten, Kapuziner, Serviten etc.) und teils von Weltgeistlichen, betriebenen Missionsstationen – den Jesuiten blieb daneben

---

Gampl, Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten 15, Wien u. a. 1984) 56–58. Publikationsdaten der inhaltlich teilweise unterschiedlich textierten Patente: im Land ob der Enns am 12. Juni, für die Steiermark am 31. August [DAG, Religionsberichte 1751–1753] und für Kärnten am 18. Oktober 1752. Der Codex Austriacus Bd. V (Wien 1777) 652–658 (Wien, 1752 Juni 12) bietet die Fassung für das Land ob der Enns.

[124] Johann Gotzlirsch, Der Staatsrat Maria Theresias und die Frage der Toleranz den Protestanten gegenüber (Diss. Wien 1925) 24.

[125] Zur Einrichtung der „Religionskasse“ im Land ob der Enns 1733 Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 329; zur Religionskasse in der Steiermark Galter, Lage (wie Anm. 123) 26. Zu den zunehmenden Finanzierungsschwierigkeiten der Mission, die ab 1753 zu intensiven Überlegungen über einen „Religionsfonds“ im Kreis um Maria Theresia und zu Geheimverhandlungen mit dem Papst führten, Rudolf Reinhardt, Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia. *ZKG* 77 (1966) 105–119, hier 110–118.

[126] Bezirk: Dekanat Gmunden, Missionssuperior Pfarrer von Gmunden; weltlicher Kommissar: Pfleger von Puchheim (später Ort): 1. Viechtau (Altmünster); 2. Aurach (Gmunden); 3. Ohlsdorf (Gmunden); 4. Gschwandt (Laakirchen); 5. Lindach (Laakirchen); 6. Roitham (Roitham); 7. Viechtwang (Viechtwang), 8. Puchkirchen [im Patent „Burgkirchen“] (Puchkirchen).

Bezirk: Dekanat Gaspoltshofen, Missionssuperior: Dekan von Gunskirchen; weltlicher Kommissar: Hofrichter von Lambach: 9. Regau (Vöcklabruck), 10. Sicking (Vöcklabruck), 11. Attnang (Vöcklabruck), 12. Bergern (Atzbach), 13. Starling (Atzbach), 14. Ungenach (Ungenach), 15. Schlatt (Schwanenstadt), 16. Pühret (Schwanenstadt), 17. Desselbrunn (Schwanenstadt), 18. Aichkirchen (Aichkirchen), 19. Neukirchen bei Lambach (Neukirchen bei Lambach).

Bezirk: Dekanat Linz (westlich von der Traun), Missionssuperior: Vizedekan von Eferding, weltlicher Kommissar: Pfleger von Eferding: 20. Dachsberg (Eferding), 21. Scharten (Eferding), 22. Annaberg (Alkoven), 23. Kirchberg (Schönering), 24. Oftering (Hörsching), 25. Marchtrenk (Hörsching).

Bezirk: Dekanat östlich von Linz, Missionssuperior: Abt von Kremsmünster, weltlicher Kommissar: Hofrichter von Kremsmünster: 26. Einsiedling (Vorchdorf), 27. Kematen an der Krems (Kematen), 28. Sierning (Sierning), 29. Pfarrkichen bei Hall (Pfarrkirchen), 30. Molln (Molln), 31. Heiligenkreuz (Kirchdorf an der Krems).

[127] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 417–421. Allgemein zu den Missionen Ernst Tomek, Kirchengeschichte Österreichs, Teil 3: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus (Wien 1959) 303–310, 321–328, Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66). Zur zeitgenössischen Kritik am ausgedehnten Pfarrnetz Michael Hochedlinger–Anton Tantner, Einleitung, in: „… der größte Teil der Untertanen lebt elend und mühselig“. Die Berichte des Hofkriegsrates zur sozialen und wirtschaftlichen Lage der Habsburgermonarchie 1770–1771, hg. von dens. (MÖStA Sonderbd. 8, Wien 2005) LXV. Siehe auch 28 (für die Steiermark): „Nicht nur durch den Winter, sondern manchmal auch jahrweis kommt ein und anderer Bauer nicht in die Kirche, weil solche zu weit entlegen ist, und es hat sich an einigen Orten ergeben, daß die Verhäuratete ihre ehelig und unehelige Kinder ohne mindestem Scheu gemeinschaftlich bey sich erziehen […].“

die Wandermission vorbehalten – ein[128]. Das von den Transmigrationen 1734–1737 betroffene Salzkammergut blieb – insgesamt überraschend und vielleicht nur durch die Konflikte der Diözese Passau mit den Traunkirchner Jesuiten erklärlich – von Missionsstationen ausgespart. In Kärnten wurden unter dem in Klagenfurt tagenden „Konzess" ab Oktober 1752 zuerst 26 Missionsstationen in fünf übergeordneten Distrikten (später insgesamt 37 Missionsstationen) eingerichtet, in denen über 40, teils aus Ordensleuten, teils aus Weltpriestern bestehende Missionare tätig waren[129]. Die weltlichen Religionskommissare waren für das „bracchium saeculare" in ihrem Missionsbezirk zuständig. Sie leiteten und organisierten die Untersuchung gegen die Protestanten und besaßen in allen Religionsangelegenheiten volle Weisungsbefugnis gegenüber den Grundherrschaften. So konnten die Religionskommissare sowohl Amtsleute als auch Untertanen ohne Rücksprache mit deren Grundherrschaften zum Verhör bestellen. Die Missionare mussten zwei Mal im Monat schriftliche Berichte an den jeweils zuständigen Missionssuperior (einen Abt oder einen Pfarrer) erstatten[130], der die Berichte dann in gekürzter Form an die in der jeweiligen Landeshauptstadt tagende Oberbehörde, den „Religionskonzess" („concessus mixtus") – eine gleichermaßen sowohl aus landesfürstlichen wie auch aus bischöflichen Beamten bestehende Kommission –, weiterleitete[131]. Nach dem Tod Maria Theresias wurden viele der Missionsstationen in selbstständige Seelsorgesprengel umgewandelt[132]. Neben der ungenügenden Dotierung des Missionswesens war vor allem der „richtige" methodische Zugang zu den verstockten Untertanen unter den geistlichen wie weltlichen Obrigkeiten wie auch unter den Missionaren selbst umstritten. Vertraten einzelne Obrigkeiten Milde als Grundprinzip, so wandte der durch lange Jahre im Salzkammergut tätige Jesuitenmissionar Querck auch Härte an: „wol mus man nicht […] mit prüglen darein werfen, wan man will Vögel fangen, vnd mus auch mit disen sonst groben leuten ein manier vnd höfflichkeit brauchen". Doch „ohne ernst vnd schärffe keine hoffnung sey einer gründlichen Verbesserung"[133]. Weltliche wie geistliche Obrigkeiten und zunehmend auch frustrierte, vor Ort eingesetzte Missionare forderten ange-

[128] Hans von Zwiedineck-Südenhorst, Geschichte der religiösen Bewegung in Inner-Österreich im 18. Jahrhundert. *AÖG* 53 (1875) 460–546, hier 496: Missionsdistrikt Ennstal (Missionsuperior: Abt von Admont, weltlicher Missionskommisar: der Pfleger von Strechau). Missionsdistrikt Murtal (Missionssuperior: Pfarrer von Pöls, weltliche Missionskommissare: der Administrator von Gusterheim und der Oberverwalter von Murau). Missionsstationen gab es in: Bretstein, Donnersbach, Groß-Sölk, Hohentauern, Niederhofen, Oberlassnitz, Pichl, Predlitz, Pusterwald, Schönberg bei Oberwölz, St. Oswald, Stadl, Tauplitz, Wald am Schoberpaß, Wegschaid bei Mariazell, siehe Karl Klamminger, Errichtung von Seelsorgestellen in der Steiermark von 1741 bis 1760. *ZHVSt* Sonderbd. 16: FS Otto Lamprecht (1968) 124–137. Die 17 Geistlichen rekrutierten sich aus folgenden Orden: vier Benediktinier aus Admont, zwei aus St. Peter/Salzburg, fünf aus St. Lambrecht, ein Chorherr aus Vorau, einer aus Rottenmann, ein Jesuit und drei Weltpriester, Pahr, Religions-Übel (wie Anm. 86) 56.

[129] Peter Tropper, Von der katholischen Erneuerung bis zur Säkularisation 1648 bis 1815, in: Geschichte des Christentums in Österreich von der Spätantike bis zur Gegenwart, hg. von Rudolf Leeb–Maximilian Liebmann–Georg Scheibelreiter–Peter G. Tropper (Wien 2003) 292–294, Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 98–218.

[130] Über die Tätigkeit der Missionssuperiore ist bislang wenig bekannt. In den „Klostergeschichten" wird diese „Nebentätigkeit" der Äbte meist lediglich kurz erwähnt, Jakob Wichner, Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont vom Jahre 1466 bis auf die neueste Zeit (Graz 1880) 366.

[131] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 420; als Vergleich siehe für Salzbug die „Geheime Religionsdeputation" Florey, Bericht (wie Anm. 167) 490.

[132] Zur baulichen Ausgestaltung der Missionsstationen Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 103–170.

[133] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 299.

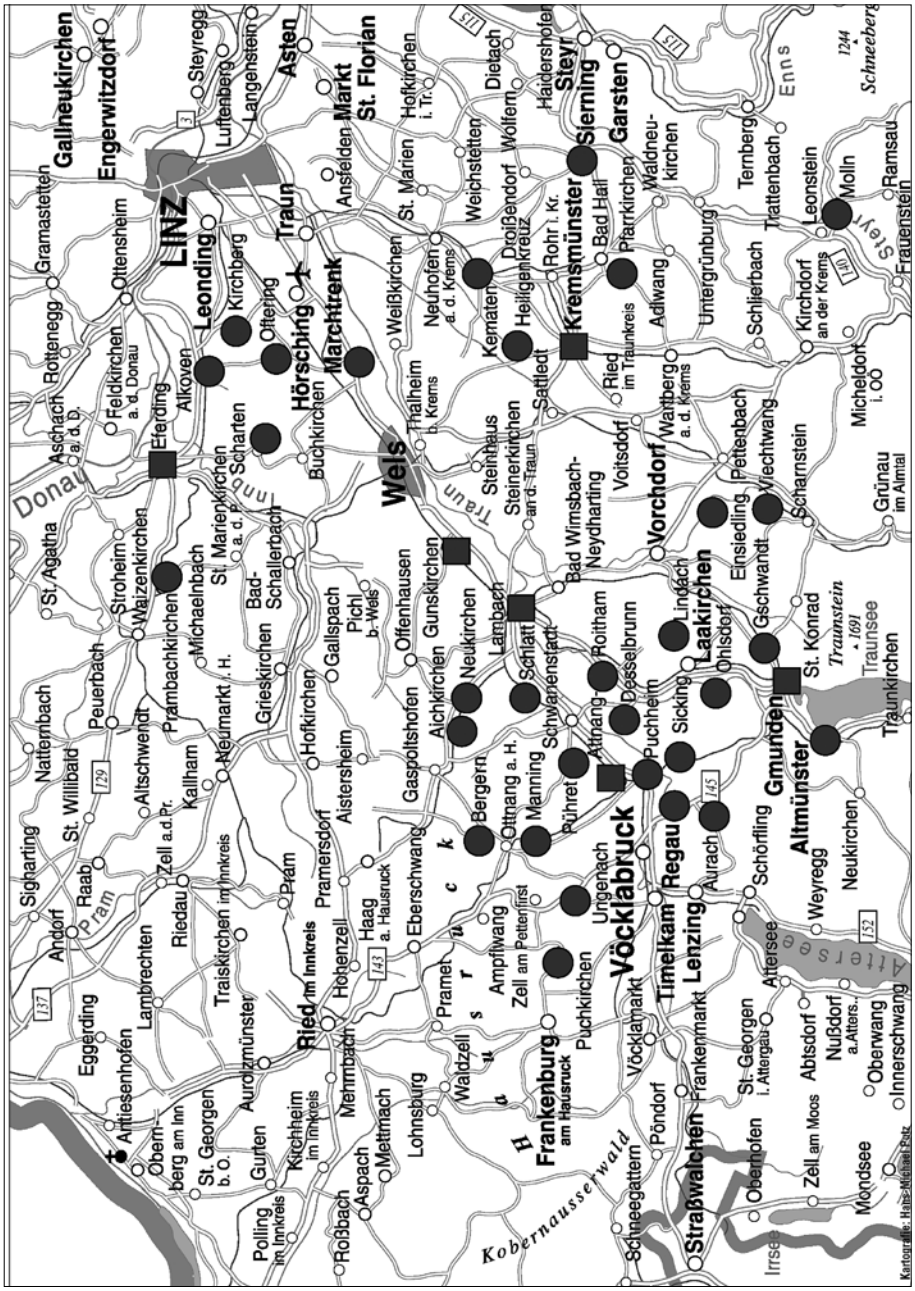

Abbildung 13: Missionsstationen im heutigen Oberösterreich um 1750 (Entwurf Martin Scheutz, Kartografie: Hans-Michael Putz).

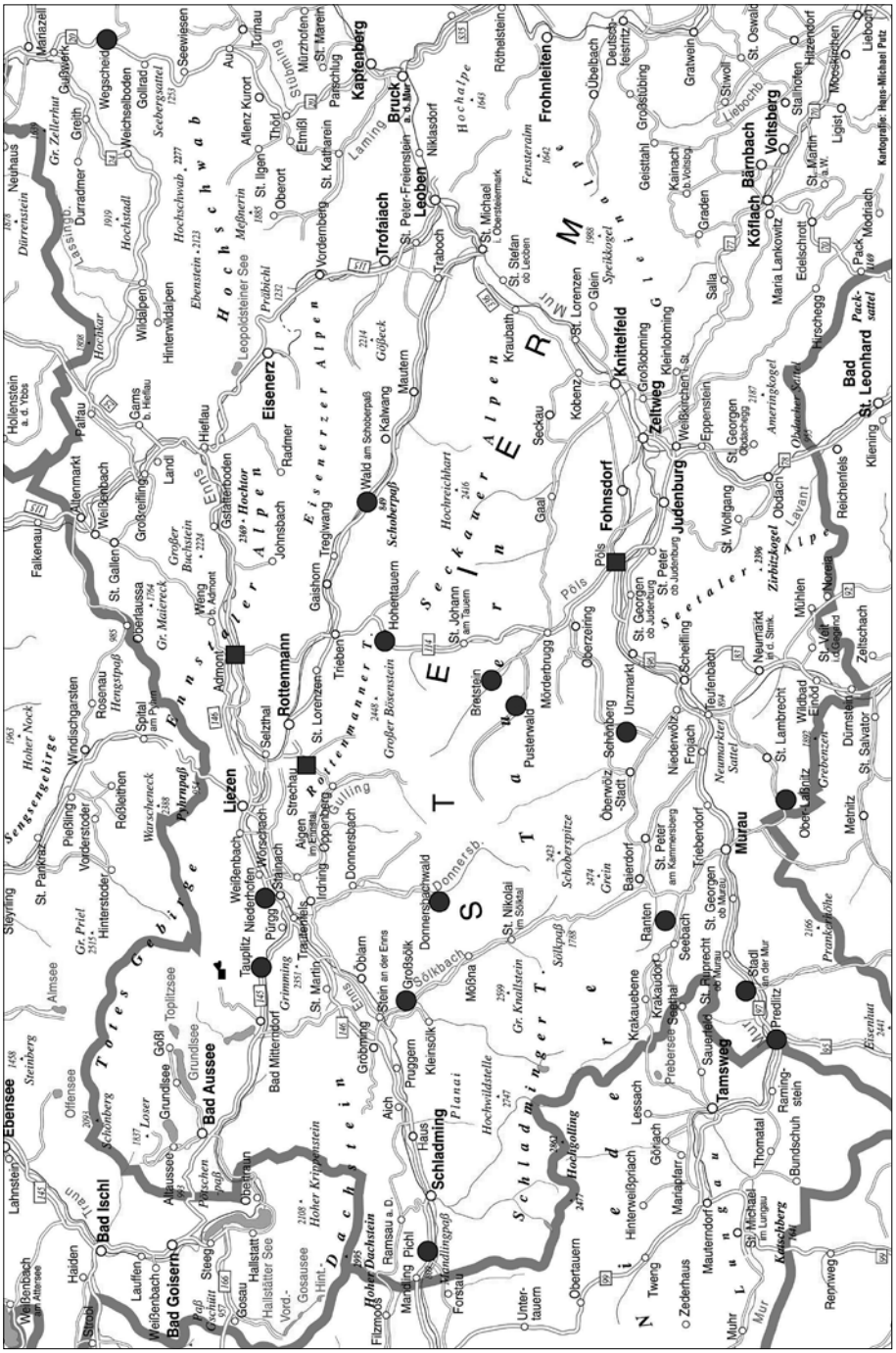

Abbildung 14: Missionsstationen in der heutigen Steiermark um 1750 (Entwurf Martin Scheutz, Kartografie: Hans-Michael Putz).

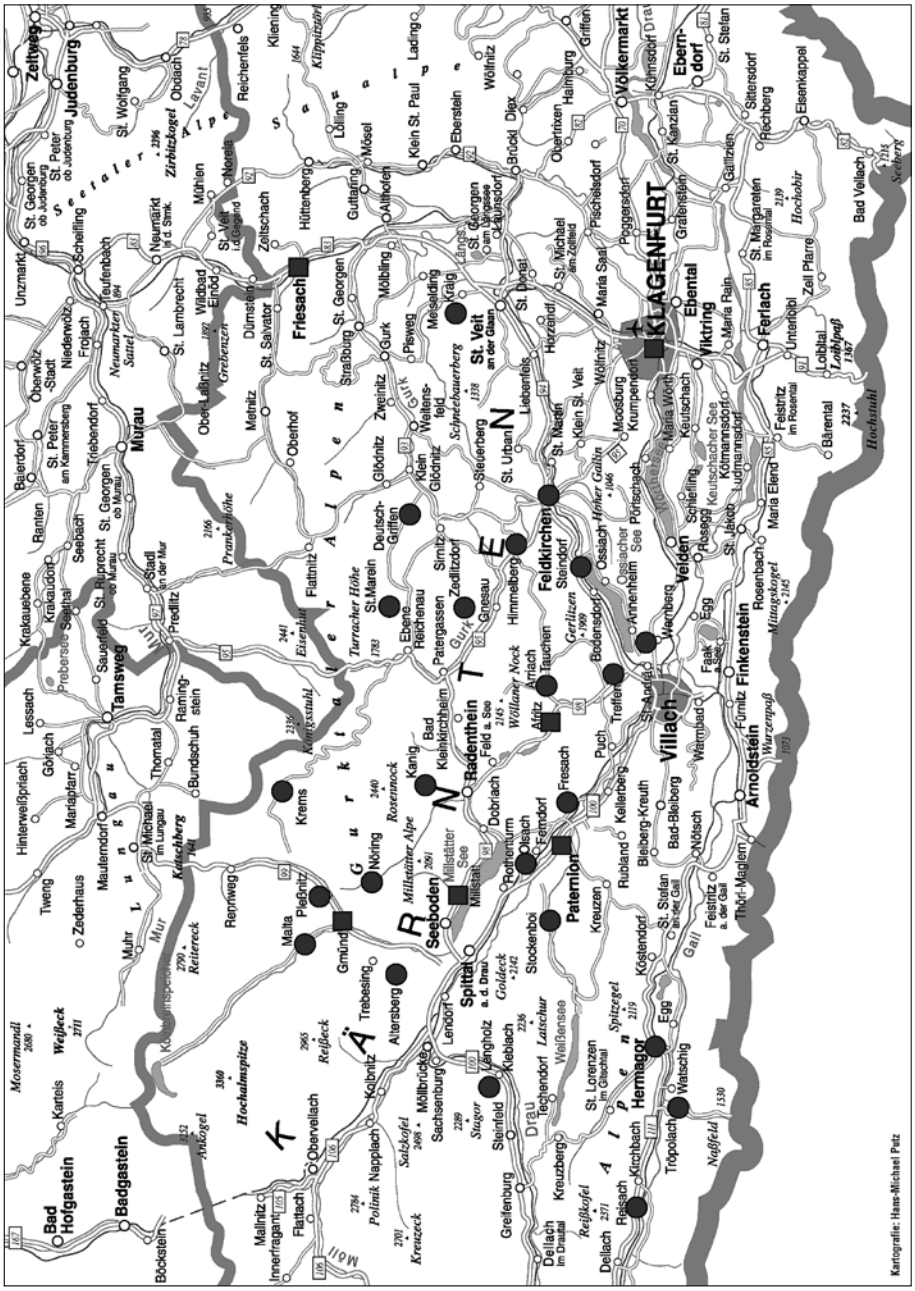

Abbildung 15: Missionsstationen im heutigen Kärnten um 1750 (Entwurf Martin Scheutz, Kartografie: Hans-Michael Putz).

sichts der mühsamen Bekehrungsarbeit Härte im Umgang mit den Geheimprotestanten ein[134]. Im Zuge der Dobelhoffkommission entstanden in den drei betroffenen Ländern insgesamt 72 feste Missionsstationen. Diese von Welt- und Ordensgeistlichen besetzten „missiones stabiles" bzw. die dauerhaft vor Ort stationierten und mit der Bekämpfung der Häretiker beschäftigten Missionare unterstanden nicht dem Pfarrer, sondern waren Teil einer eigenen Organisation und wurden auch gezielt zur Überwachung der lokalen Geistlichkeit eingesetzt. Sie wurden mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet und mit außerordentlichen Mitteln finanziert[135]. Einen letzten Höhepunkt im Zusammenhang mit der Bekämpfung der Geheimprotestanten in den Erbländern stellten die im oberen Murtal, auf der Christenlehre basierenden so genannten „Stadler Missionen", die vom Stadler Pfarrer und Dechant Matthäus Gletler mit großer Intensität angewandt wurden, dar[136]. Die Missionsmethode hatte sich hierbei vom Berufsbild des Missionars getrennt, der Stadler Geistliche Gletler griff zu intensiven Verhören seiner Pfarrkinder, forderte zur Denunziation auf und beobachtete das Alltagsgeschehen intensiv bezüglich kleinster Anzeichen von Abtrünnigkeit oder protestantischem Glauben.

Die Arbeitsweise der Missionare im Umgang mit den Geheimprotestanten in den Erbländern

Die Arbeit im „Weinberg des Herrn" gestaltete sich für die Missionare nicht nur körperlich äußerst mühsam, sondern auch deshalb, weil deren Arbeit zwischen Katechismus und Repression, zwischen katholischer Didaktik und angedrohter Verhaftung angesiedelt war. Der Missionar erschien den Untertanen vielfach als ein Vorbote des Gerichtsdieners, der Deportation oder der Zwangsrekrutierung. Umstände, die ein Vertrauensverhältnis der Missionare gegenüber den Pfarrkindern nur beschränkt aufkommen ließen! Einquartierungen von Militär waren mitunter die drohende Begleitmusik der Mission[137]. Das „von staatskirchlicher Seite verordnete Denunziantentum"[138] wies den Missionaren eine zentrale Rolle im Kampf um die Seelen der Untertanen zu, weil der Landesfürst „keine Emigration verstatten [wolle], wordurch die Seel samt dem Untertan verloren gehet"[139]. Es genügte der Obrigkeit nicht mehr, nur „Scheinkatholiken" in den Kirchenbänken vorzufinden, sondern man suchte die „tieferen" Motive der Untertanen,

[134] DAG, Religionsberichte 1751–1753, Brief von Joseph Ant. Häning, verordneter Kommissar, aus Irdning 5. Februar 1752: *dan so baldt die emigration von ihro allerhöchsten maestätt zugestanden, der tag bestimmet, die anstallten gemachten worden, waren gleich etliche, die unterwisen zu werden und die glaubens bekantnuß abzulegen sich angetragen, da hingegen die emigration verschoben, seind die mehreste widerumb von der bekerung gänzlich still* […].

[135] Am Beispiel des Landes ob der Enns Leidl, Situation (wie Anm. 45) 170–174.

[136] Knall, Aus der Heimat gedrängt (wie Anm. 94) 84–102. Siehe auch die Edition einer Instruktion Gletlers bei Karl Reissenberger, Beiträge zur Geschichte des Protestantismus auf dem oberen Murboden. *JGPrÖ* 29 (1908) 134–162. Die intensive Rekatholisierungspraxis fand schon bald Nachahmer, vgl. Ders., Die Stadler Missionsmethode in Schladming (1777–1781). *JGPrÖ* 37 (1916) 8–20.

[137] So verlegte man etwa 1752 ins Ennstal Soldaten, Amon, Barockkatholizismums (wie Anm. 87) 214; für Kärnten Steiner, Reise ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 106–108, 183, 188.

[138] Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 220; Regina Pörtner, Die Kunst des Lügens. Ketzerverfolgung und geheimprotestantische Überlebensstrategien im theresianischen Österreich, in: Kommunikation in der Frühen Neuzeit, hg. von Johannes Burkhardt–Christine Werkstetter (*HZ* Beih. 41, München 2005) 385–408, hier 405f.

[139] Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 222.

der „Seelen“, sowohl kennen zu lernen als auch zu „kurieren“[140]. Die „äußere“ sollte durch die „innere Konversion“ ersetzt werden[141].

Viele Missionarsberichte betonen die schwere, entbehrungsreiche Arbeit, wie ein Missionarsbericht aus Pürgg und Tauplitz vom August 1752 exemplarisch belegt: *Ich bin von predigen, catechisieren und immerwehrenden beschwerlichen bergsteigen bey regen und somers hiz schon dergestalten geschwächt, daz meine gesundheit einen merckhlichen schaden gelitten, dan alß ich den 23ten Juli, also an 9ten sonntag nach Pfingsten, von Tauplitz abens* […] *nach hauß gekhommen, habe in rechter seithen des leibs ein brennen vermerkhet, worauf biß in den dritten tag heüfiges bluth von mir geflossen. Ich förchte ganz gegründet, daz ich, wegen beständiger starkher commotion und predigen erhizet, mir etwas in leib gesprenget habe, solte mir solches accidens noch einmal widerfahren, so besorge ich gänzlich unbrauchbar zu werden*[142]. Eine Missionsinstruktion aus dem Jahr 1752 legt vor allem auf die Berichtspflicht der Missionare großen Wert und liest sich aus heutiger Sicht als Dokument der Sozialdisziplinierung, der Überwachung und der Denunziation. Missionare verfügten nach den Reformen 1752 über große Zugriffsrechte auch in weltlicher Hinsicht. Über die Irrtümer, in denen das Bauernvolk verfangen war, müsse berichtet werden, weiters sollten die Verdächtigen ausgeforscht, die Wankenden gestärkt und die Irrenden zurückgeführt werden. „Individualiter“ mittels Seelenstandsbeschreibungen („status animarum“) mussten vor allem diejenigen angezeigt werden, „welche durch ermahnung, rath und that, als verbottene büecher, forcht, verhaissungen, heimmliche zusammenkunfften etc., andere zum irrglauben zu verlaiten trachten“[143]. Die Christenlehre sollte in mehreren Klassen vorgenommen werden (die alten und die verheirateten Personen, die ledigen Erwachsenen, die arbeitenden und die nicht-arbeitenden Kinder). Seitens der Bischöfe suchte man den Missionaren Güte, Geduld und Diskretion nahe zu legen, immer wieder werden „wohlerfahrene, eyfrige und dem volk angenehme Missionare“ gefordert, die unterschiedlichen Qualifikationen der Orden (etwa der Kapuziner gegenüber den Jesuiten) spielten dabei eine Rolle. Die in 19 Punkte gegliederten, staatlich veranlassten „Principia generalia“[144] für die Missionare stellen dies eindringlich vor Augen. Um das Fortwuchern des „Unkrauts“ zu verhindern, sollten die Missionare „ohne Zeit-Verlust alle geist- und weltliche Hülfsmittel“ ergreifen. Die obrigkeitlichen Maximen für die Missionare inkludierten vor allem die Vermeidung von Unruhe unter

[140] Siehe Michael Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Frankfurt/Main [7]1987) 25: „Wenn sich das Strafsystem in seinen strengsten Formen nicht mehr an den Körper wendet, worauf richtet es dann seinen Zugriff? Die Antwort der Theoretiker – jener, die um 1760 eine bis heute nicht abgeschlossene Periode eröffnen – ist einfach, fast banal. […] Da es nicht mehr der Körper ist, ist es die Seele“. Zur Mikrophysik der Macht als Genealogie der modernen Seele Philipp Sarasin, Michel Foucault zur Einführung (Hamburg 2005) 129–134.

[141] Die „äußere“ Konversion stellt „einen formalen Wechsel, der durch die eigene Lebenssicherung bei religionspolitischem Druck, zur Erlangung eines konfessionell gebundenen Arbeitsplatzes oder bei Nutzung sozialer Einrichtungen, die sich in der Trägerschaft von Religionsgemeinschaften befinden, motiviert sein kann”. Die „innere“ Konversion „bezeichnet einen durch persönliche Überzeugung bewirkten Wechsel und geht einher mit der Anerkennung und Annahme der Lehrinhalte und der religiösen Praxis der neu gewählten Religionsgemeinschaft sowie deren postuliertem Heilsweg und ihrem Bekenntnis“, Daniela Weber, Konversion, in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, hg. von Christoph Auffarth–Jutta Bernard–Hubert Mohr, Bd. 2 (Stuttgart–Weimar 1999) 230–232, hier 231.

[142] DAG, Religionsberichte 1751–1753, Bericht eines Missionars aus Pürgg, August 1752.

[143] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 420f., 463f.

[144] Erstdruck bei Friedrich Koch, J. Baumgartners Lutheranisierung der Gemeinde Gnesau. *JGPrÖ* 9 (1888) 74–78, Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 222–226.

den Untertanen: „ist denen erklärten Lutheranern Zeit und Raum zu gönnen, damit sie von denen Missionariis erleuchtet werden und ihren Irrtum erkennen mögen. Nur allein ist mit Schärfe darauf zu halten, damit sie keinen Mutwill treiben, die Geistlichkeit nicht verachten, noch auch sich bestreben, ihre Kinder und Dienst-Genossen oder auch andere auf gleichen Irrweg zu verleiten“[145].

Nach den an die weltlichen Behörden übermittelten gezielten Angaben der Missionare sollten Aufwiegler, Emissäre[146] oder lutherische Bücherträger von den Gerichten verhaftet und verhört werden, die Gerichtsakten waren dem Religionskonzess zu übermitteln. Untertanen, welche „nicht nur auf ihren Irrglauben halsstärrig verbleiben, keine geistliche Instruction annehmen und dahero der ganzen umliegenden Gegend zur Ärgernus seind“, mussten erst beim Religionskonzess, dann bei Hof angezeigt werden und schließlich nach Ungarn transmigriert werden. Vor allem die als wichtig erachtete Jugend sollte von guten Schulmeistern sowie von den geschulten Missionaren gründlich unterrichtet werden, zudem hatten die Missionare auch eine Aufsichts- und Kontrollfunktion über die Pfarrer. Den des Protestantismus verdächtigten Witwen sollten die Kinder „ob periculum perversionis“ abgenommen und von gut katholischen Leuten erzogen werden. „Ist in allen Ländern, wo die Religions-Seuche eingerissen, eine höchst erwünschliche Sache, daß man eigene Conversions-Häuser errichte, und darinnen solche Personen unterweise, von welchen ohne derlei totaler Separation und anhaltenden mühesamen Fleiß einiger Seelen-Frucht nicht wohl anzuhoffen stehet; in Sonderheit aber ist es vor die erwachsene Kinder nötig, welche von der verkehrten Glaubens-Lehr allschon eingenommen und in dem Haus ihrer uncatholischen Elteren darvon nicht wohl abzubringen seind“[147]. Außerdem sollten die Missionare im Tausch für die konfiszierten protestantischen Andachtsbücher „gut catholische“ Bücher[148] verteilen, für die ein eigener Religionsfonds, der auch für die Erziehung und Ernährung der den Protestanten abgenommenen Kinder aufkommen sollte, geschaffen wurde. Die Missionare waren neben den weltlichen Religionskommissaren für die Überwachung aller landesfürstlichen Gebote und Verbote zuständig, sie mussten nicht nur nach protestantischen Büchern suchen, den Bauern katholische Schriften anbieten, sondern auch die Übertretungen der kirchlichen Verbote zur Bestrafung weitermelden und die Verhaftung der als Schreckgespenst aufscheinenden „Emissäre“ und „Verführer“ veranlassen[149]. Visitationen in den Bauernhäusern folgten. Nach einer Erhebungsphase bezüglich der „Irrgläubigen“ durch Priester, Missionare und weltliche Religionskommissare 1752 förderten die gezielt durchgeführten Hausdurchsuchungen schon bald eine Menge an protestantischer Andachts- und Bekehrungsliteratur zu Tage, die wiederum Verhöre mit den Buchbesitzern nach sich zogen und zu weiteren Denunziationen führten. Die ho-

[145] Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 223–224.

[146] Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 119–129; Elisabeth Mansfeld, Juristische Aspekte der Ketzerverfolgung im Erzherzogtum Österreich in der Regierungszeit Karls VI. (Diss. Wien 2008) 212f.

[147] Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 225; mit ähnlicher Tendenz Dedic, Die Bekämpfung (wie Anm. 92) 112.

[148] OÖLA, AdLH, Schuber 66, Religionsakten 1755, fol. 134r: Umfrage unter den Missionaren im Land ob der Enns wegen eines *beständigen verlaags geistlicher, dem gemeinen man nuzlicher bücher*.

[149] Galter, Lage (wie Anm. 123) 71, Rudolf Moser, Schicksale von Transmigranten und Exulanten aus der Umgebung von Wels. Quellenbelege zur Geschichte des Kryptoprotestantismus in Oberösterreich im 18. Jahrhundert. *Jb des Musealvereins Wels* 1972 (1972) 149–215, hier 152–155. Siehe auch die Nachrichten über strafrechtliche Delikte (wie Zauberei) bei Regina Pörtner, „De crimine magiae“. Das Verbrechen der Zauberei im theresianischen Strafrecht nach Akten des Diözesanarchivs Graz. *ZHVSt* 94 (2004) 149–159.

hen, auf Buchbesitz gelegten Strafen verursachten große wirtschaftliche Schäden unter den Bauern und Dienstboten. Den weltlichen Grundherrschaften stand, geleitet von den ausführlichen Berichten der Missionare, bei der „Behandlung“ der Protestanten ein differenziertes Strafmaß zur Verfügung: von der öffentlichen Ausstellung am Pranger mit Schandwerkzeugen, weiters als Steigerung Geld- und Leibstrafen, sodann die Einweisung in Konversions- und Zuchthäuser und im schlimmsten Fall die mit großer Härte durchgeführten Transmigrationen (1734–1737, 1752–1755, 1773–1776) nach Siebenbürgen[150]. Die neu gegründete, etwa in Graz ansässige Religionshofkommission hatte vor allem die Aufgabe, die Verwaltung und Verrechnung des Transmigrationsvermögens vorzunehmen.

Vielfach schickten die weltlichen und geistlichen Zentralen Missionare als eine Art Feuerwehr in die vom Protestantismus „infizierten“ Regionen, um einen empirischen Befund über die regionale konfessionelle Verfasstheit zu erlangen. Die Kapuziner, die 1684 als Missionare ins Defreggertal entsandt wurden, verlangten beispielsweise von jedem Gemeindemitglied einen Eid über seine Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche – Eidbrecher waren damit strafrechtlich belangbar. Auf diese Weise konnten die Missionare binnen eines Monats unter 317 Personen 269 „formale Ketzer“ ausmachen und forderten deren Bestrafung bzw. Ausweisung[151]. Im Jahr 1732 kamen beispielsweise die Jesuitenmissionare Michael Pauer und Michael Zech bereits zum dritten Mal nach Gastein, um verdächtige Lutheraner auszuforschen, eine an die Salzburger Zentralregierung übermittelte Liste von 644 „versteckten“ Lutheranern war die Folge[152]. Vielfach waren es die Missionare, die den letzten Anstoß zur Deportation gaben. Der Jesuit Hermengild Adam empfahl etwa 1736: „Vermeine sodan höchst nottwendig zu sein, dass ein so raudiges schaaff und villeicht ein verdekhter reissender wolff von der herde abgesenderet werde, damit er nicht mehr andere von der pekherung […] abhalte oder etwan auch andere guette verfüehre“[153]. Die Stellung der Missionare in den Konversionshäusern[154], wo die Geistlichen de facto direkt über Transmigration, Zwangsrekrutierung oder – im Falle von „Besserung“ – über Rückkehr in die Heimat entschieden, zeigt übersteigert die letztlich unhaltbare Stellung der Missionare zwischen Beichtgeheimnis, staatlichem Kontrollanspruch, Seelsorge und einer immer drastischer werdenden weltlichen wie geistlichen Disziplinierung[155]. Das sonst in der Mission häufig angewandte Mittel der Kontroverspredigt schlug bei den Geheimprotestanten weitgehend fehl und scheint vielfach zur Solidarisierung beigetragen zu haben[156]. Die Salzburger Jesuitenmis-

---

[150] Zu den Transmigrationen aus der Steiermark, aus Oberösterreich und Kärnten Buchinger, Landler (wie Anm. 123) 148–319; Tropper, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 66) 62f. Zur letzten Transmigrationswelle aus Stadl (bei Murau) zwischen 1773–1776 Knall, Aus der Heimat gedrängt (wie Anm. 94) 132–260.

[151] Küppers-Braun, Zerrissene Familien (wie Anm. 108) 99, 145.

[152] Ulrike Huber–Helene M. Kastinger Riley, „Gottes Brünnlein hat Wasser die Fülle“. Ein Abriß der Geschichte der nach Ebenezer im amerikanischen Georgia ausgewanderten Salzburger. *Salzburg Archiv* 26 (1999) 111–162, hier 113f.

[153] Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 269.

[154] Scheutz, Die „fünfte Kolonne“ (wie Anm. 122) 351–365; Ders., Die „kalte Kammer“. Konversionshäuser für Geheimprotestanten, vergessene Gefängnisse in der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert, in: Hinter Gittern. Tagungsband, hg. von Silke Klewin–Herbert Reinke–Gerhard Sälter (Bautzen 2009) (im Druck).

[155] Scheutz, Die „fünfte Kolonne“ (wie Anm. 122) 365–372.

[156] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 323; Christine Tropper, „… aufstehende und zur Augsburgischen Konfession sich bekennende Bauern“. Eine protestantische Einschreibbewegung in der Reichenau im Jahr

sion verfuhr oft nicht zimperlich mit den Verdächtigen. Beichtkinder wurden von den Patres mit rauhen Worten und „Leibstöllungen grob angefahren", mit Drohgebärden der Faust, mit Handschlägen und Füßen traktiert – die Angst trieb viele Untertanen zur Beichte[157].

Neben der Unterweisung ganzer Gruppen versuchten die Missionare mit einem Methodenmix dem Geheimprotestantismus mit einer zum Teil erzwungenen face-to-face-Kommunikation Herr zu werden. Die Mönche sollten nicht nur die Dörfer, sondern sogar jedes Haus besuchen, „die Unwissenden im katholischen Glauben unterrichten, die Zweifelnden stärken, Untersuchung anstellen, ob nicht anstößige Meinungen behauptet und verbotene Bücher gelesen werden"[158]. Im Zeitalter der Transmigrationen (1734–1737, 1752–1755, 1773–1776) bzw. der Salzburger Emigration 1731/32 versuchte man anfänglich eskapistisch die Rädelsführer des Landes zu verweisen, um die Minderbelasteten „retten" zu können. Die Missionare erschienen unangekündigt zu langen Hausbesuchen, um Abtrünnige wieder auf den rechten Weg zu bringen[159]. Die Solidarisierung der Nachbarn führte aber unter diesem großen Druck bald zu einer Bekenntnis- und Einschreibbewegung, bei der die Protestanten immer deutlicher aus dem vermeintlichen „Untergrund" hervortraten und ihren Glauben öffentlich bekannten. Während die Pfarrer vor Ort und die Grundherrschaften aus unterschiedlichen Motiven (Friede im Dorf, ökonomische Gründe, verwandtschaftliche Vernetzungen) oft bereit waren, ein Auge zuzudrücken, waren die zur schnellen und ergebnisorientierten Arbeit gezwungenen Missionare[160] angehalten, auf Inhaftierung und Ausweisung zu drängen – Ergebnisse, die sich nur durch Bespitzelung, durch Hausdurchsuchungen, durch Kontrolle der Fastengebote, durch Bestechung von Informanten, durch Anstiftung zur Denunziation und durch Verhöre[161] und in enger Kooperation mit dem weltlichen Arm erzielen ließen[162]. Neben den religiösen Inhalten war für die Missionare auch die Frage nach der Lesefähigkeit äußerst wichtig, eine Verteidigungsstrategie der Geheimprotestanten bestand im behaupteten Analphabetentum. Der in Böhmen eingesetzte Missionar Jacobus Firmus (1687–1758) benennt die religiösen Wurzeln der Geheimprotestanten: „Die alten und neuen Ketzerbücher, die im Privatleben gelesen und gesungen werden, sind Ursache des Überlebens des Ketzertums"[163]. Die gemeinsame oder individuelle Lektüre

1734. *Carinthia* I 198 (2008) (im Druck); Irmtraud Koller-Neumann, Zur protestantischen Einschreibbewegung und den Transmigrationen aus der Herrschaft Millstatt nach Siebenbürgern 1752/53. *Carinthia* I 172 (1982) 69–97.

[157] Ortner, Reformation (wie Anm. 109) 209

[158] Florey, Geschichte der Salzburger Protestanten (wie Anm. 98) 213f.

[159] Ute Küppers-Braun, *Und die kleinen Kinder von den Brüsten und Schössen ihrer Eltern gerissen werden*. Transmigrantenkinder zwischen Indoktrination und Propaganda, in: Staatsmacht und Seelenheil (wie Anm. 89) 213–219, hier 218.

[160] Zum Aspekt der Karrieremöglichkeiten von Missionaren Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 77.

[161] Siehe den aus 22 Punkten bestehenden Fragenkatalog der Salzburger und Kärntner Missionare Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 157f.

[162] Küppers-Braun, Familien (wie Anm. 108) 147; zur Thematik auch Dies., „Kinder-Abpracticirung". Kinder zwischen den Konfessionen im 18. Jahrhundert. *ZfG* 49 (2001) 208–225.

[163] Marie-Elisabeth Ducreux, Reading unto Death: Books and Readers in Eighteenth-Century Bohemia, in: The Culture of Print. Power and the Uses of Print in Early Modern Europe, hg. von Roger Chartier (Cambridge 1989) 191–229, hier 200. Zur Bedeutung der Bücher für die Geheimprotestanten Paul Dedic, Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Geheimprotestantismus. *ZKG* 9 (1939) 476–495; Ders., Die Einschmuggelung lutherischer Bücher nach Kärnten in den

der Bücher und der Postillen und das Memorieren des Gelesenen waren die Grundlage der auf das Lesen ausgerichteten Frömmigkeit der Geheimprotestanten, der „Konversion durch Bücher“. Umgekehrt wurden die Bücher von den Missionaren als Zeichen der Häresie aufgefasst. In Reaktion darauf stellten die Missionare Christenlehrwaren in Form von Erbauungsbüchern und Katechismen sowie für die Kinder Andachtsbilder, Rosenkränze, Kruzifixe aus Messing, Ringe, Ablasspfennige und Andachtsmünzen zur Verfügung[164]. Im Gegenzug für konfiszierte oder abgegebene protestantische Literatur gab es katholische Postillen, Katechismen und katholische Erbauungsbücher[165]. Für die Kapuzinermission im Salzkammergut 1733 reflektierte man anfänglich auf die mehrmals nachgedruckte Hauspostille des Franziskaners Johann Craendonch, eine katholische Umarbeitung der bekannten „Postille […] Für die jungen Christen, Knaben und Meidlein, jnn Fragstücke verfasset“ von Johann Spangenberg (1484–1550). Später dachte man daran, den Kontroverskatechismus „Licht in der Finsternis“ des Jesuiten Jakob Scheffmacher (1716) nachzudrucken, bevor diese Bücheraktion an der Kostenfrage schließlich gänzlich scheiterte. Die Katechismen von Georg Scherer (1540–1605) oder etwa die „Seelen-Speiß und Communions-Büchlein“ von Fulvio Androtio (1523–1575) wurden unter den Missionierten verteilt; eigene Missionshandbücher, wie etwa Veit Pichlers (1670–1736) „Theologia polemica particularis“ oder Sebald Minderers 1752 in Passau erschienener „Gut Catholischer Christ oder gründliche Auslegung der Christ-Catholischen Glaubens- und Sitten-Wahrheiten des kleinen Catechismi“, dienten der Unterweisung der Missionare. Die Missionare waren zudem angehalten, akatholische Literatur von Martin Luther, Philipp Jakob Spener oder Johann Spangenberg zu lesen, um sich für die Auseinandersetzung mit den Geheimprotestanten zu wappnen.

Die Missionare kamen als Fremde in festgefügte, verwandtschaftlich gefestigte Strukturen des Schweigens, die sie durch Drohungen, lange Gespräche, Versprechungen oder effektvolle Inszenierungen[166] aufzubrechen versuchten, um an Informationen über Verdächtige heranzukommen. Die zunehmend an ihren Missionszielen scheiternden Missionare begegneten der „alten“ und „neuen“ Heuchelei der Geheimprotestanten mit dem Mittel der Denunziation, die sie als wirksames Mittel ansahen, um verborgene Nicht-Katholiken aus den Gemeinden herausbrechen und aufspüren zu können[167]. Die Missionarsberichte thematisieren, bei aller quellenkritischen Vorsicht gegenüber den sich als Märtyrer in der Nachfolge Christi und als moderne Apostel stilisierenden Missiona-

---

ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts. *JGPrÖ* 60 (1939) 126–177. Siehe den Beitrag von Dietmar Weikl in diesem Band.

[164] Zur Bedeutung der Bücher in der jesuitischen Mission Louis Châtellier, Livres et missions rurales au XVIIIe siècle. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques, in: Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit, hg. von Hans Erich Bödeker–Gerald Chaix–Patrice Veit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101, Göttingen 1991) 183–193. An einem Fallbeispiel Pahr, Religions-Übel (wie Anm. 86) 110–117.

[165] Tropper, Von der katholischen Erneuerung (wie Anm. 129) 294.

[166] So trieb beispielsweise der Missionar Pater Matthias am Sonntag Oculi (28. März 1734) einer Wirtin aus Kremsmünster, die angeblich vom Bösen Geist besessen war, den Teufel aus. Derartige Exorzismen machten den Leuten großen Eindruck, Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 333f.; Dominique Deslandres, Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France, in: Sorrel–Meyer, Les Missions intérieures (wie Anm. 30) 247–262.

[167] Vgl. Gerhard Florey, Bericht über die Mission, die im Pfleggericht Goldegg vom 3. September bis zum 27. Oktober 1733 gehalten wurde. *MGSL* 125 (1985) 489–497, hier 492f.

ren, den konfrontativen Aspekt der Mission eindringlich. So berichteten die Petriner 1757 über ihre „Erfolge" im Vikariat Schladming, vor allem darüber, dass die Bauern weder Rosenkranz, Ablass, Prozessionen, Wallfahrten, Weihwasser noch „benedictiones und dergleichen" schätzen würden, sondern sich unter Verweis auf ihre vielfältige sommerliche Arbeit nicht in der Lage sahen, diese *zur seligkeit unnöthige andachts übungen zu verrichten*[168]. Auch in der Messe war das Verhalten der Bauern „kalt". *Ihr andacht unter wehrenden gottes dienst könte nicht schlecher seyn, sie leihnen da wie die stöck, man nihmet nicht einmahl wahr, das sie das maul bewegen, auch bey ofentlicher abbettung des heiligen rosenkranz, ja auch sonst das andächtige weibervolck lasset in der kirchen nichts weniger als eine andacht, sonderen eine so kalte launigkeit verspühren, welche fast die launigkeit der mäner zu übertreffen das ansehen hat.* Die Verdächtigen zogen zudem die Glaubensartikel, die „guten" Werke in Zweifel, zwischen der Hölle und dem Fegefeuer sei eine *papierene wand, welche schon längst verbrunnen, wo der baum fallet, dort bleibt er liegn*. Die Jungfrau Maria *seye nicht beser als ein anderes weib und dergleichen, das wort pabst lautet nit gut in ihren ohren*; man nannte die „gut Katholischen" spöttisch „Päpstler". Die Fastengebote wurden nicht gehalten, immer wieder trafen die Missionare bei ihren Hausbesuchen in der Fastenzeit auf Fleisch essende Menschen. *In der heiligen fasten ein kalb abgestochen und darvon in ersagter fastenzeit ohne erlaubnüs fleisch geessen*. In der Ramsau beichtete man nur zwei Mal im Jahr (zu Weihnachten und zu Ostern) und dies, wie die Missionare vermuteten, nur *brauchs halber und pro forma*. Das Beichten der Verdächtigen stellte *kein werck eines lebendigen glaubens* dar, auch das Fehlen bei der sonn- oder feiertäglichen Messe war für die Bewohner *keine gewissenssach*. Auch die Kinder hatten schon die „frevelhaften" Lehren ihrer Eltern gelernt, wie ein Missionar in Pürgg beim Abhören der den Transmigrierten abgenommenen Kinder erfahren musste[169]. Die Geheimprotestanten hatten den acht- bis zehnjährigen Kindern die Glaubenssätze der römisch-katholischen Kirche beigebracht, *damit in fahl, wan sie ein geistlicher außfrage, selbe ihme zu antworten wißeten*.

Das Spektrum der Reaktionen der Bauern auf die eine „gerechte" Sache vertretenden Missionare reichte von verhalten-abwartend, negativ, ironisch bis schroff ablehnend und/oder höhnisch[170]. *Ich will ihre freventliche höhnische und verächtliche reden hier nicht beysezen, daz allein sage ich, mir scheinet, daz diese ellende gänzliche von Gott verlaßen und mit verhartung des herzens gestraffet seind*[171]. Als zwei Kapuziner und ein Pfarrvikar zwei verdächtige Bauernhäuser im oberösterreichischen Voralpengebiet um 1750 visitierten, sperrten die Bewohner, als sie merkten, dass weder Pfleger noch Gerichtsdiener dabei waren, „disen herren patribus weder truchen noch kästen auf, sondern verfuhren mehr spöttisch als honet mit ihnen". Ein Missionar wurde „gar beym bart ergriffen und

[168] DAG, Religionsberichte 1754–1770, Bericht der Petriner über das Vikariat Schladming, 12. Juli 1757. Die folgenden Zitate aus diesem Bericht.

[169] DAG, Religionsberichte 1751–1753, Bericht eines Missionars aus Pürgg, August 1752. Indirekt werden hier die „Ortenburger Ratschläge" angesprochen, Rudolf Leeb, Zwei Konfessionen in einem Tal. Vom Zusammenleben der Konfessionen im Alpenraum in der Zeit des „Geheimprotestantismus" und zum Verständnis der Konfessionalisierung, in: Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes, hg. von Rupert Klieber–Hermann Hold (Wien u. a. 2005) 129–150, hier 140.

[170] Ferdinand Krackowizer, Geschichte der Stadt Gmunden in Oberösterreich, Bd. 2 (Gmunden 1899) 204, weitere Belege S. 203–216.

[171] DAG, Religionsberichte 1751–1753, Bericht eines Missionars aus Pürgg, August 1752.

alle grobheit angethan“[172]. Den Missionaren wurden häufig die Haustüren nicht aufgesperrt, eine Bäuerin beschied den vor der Tür wartenden Missionaren, sie könne ihnen nicht öffnen, „denn es sei gar gefährlich mit den jungen Weibern“[173].

Manche der von den Missionaren besuchten und in ihrem Alltag gestörten Bauern schwiegen, begannen demonstrativ Psalmen zu singen oder gaben „mit groben Worten und durch die unartigsten Geberden“ zu erkennen, dass sie keinen Kontakt wünschten. Andere Bauern provozierten die Missionare, etwa indem sie fragten, warum die „Pfaffen“ angesichts des Sakraments der Ehe doch ehelos blieben, dabei sie sich „ehrloser Worte bediente[n], daß ein jedes keusche Herz hätte schamroth stehen müssen“[174]. Ein anderer Bauer beschied den hochmotivierten und überfleißigen Missionaren: „Mein, lasset mir doch ein ruhe! ich niemme nichts an von euch, ich habe es schon gesagt, daß ich bleibe wie ich bin“[175]. Ein von einem Missionar bei der Feldarbeit angetroffener Bauer erwiderte auf die Bekehrungsversuche spöttisch: „Ja, ja, ich werde schon umkehren, wann ich mit meinem Pflug und Ochsen auf das Orth [das Ende der Furche] hinaus komme“[176].

Resümee

„Religions-Übel“, „Krebsgeschwür“, „Unkraut“, „Infektion“ oder „gefährliche Sectierer“ waren einige der Metaphern der geistlichen und weltlichen Zentralstellen im Zusammenhang mit dem ab 1731/32 verstärkten Hervortreten der österreichischen Geheimprotestanten. Im Kontext dieser Metaphern agierten die Volksmissionare als Hirten, als Pestärzte, als Katastrophenhelfer, als unkrautvertilgende Gärtner, als Vorform der Polizei, als Spitzel oder als „mobiles Einsatzkommando“[177]. Aus der Sicht der Zentralstellen sollten die Missionare den schauspielernden Geheimprotestanten die verlogene Larve vom Gesicht reißen. Das Eigen- und Fremdbild der Missionare lässt sich nach gegenwärtigem Forschungsstand für die österreichischen Erblande nur schemenhaft zeichnen. Zwischen „Hardlinern“ und einfühlsamen, verzeihenden Sonderseelsorgern angesiedelt, agierten die Missionare im zentralstaatlichen Auftrag, als Emanation des staatskirchlichen Zugriffs auf den einzelnen Untertanen und scheiterten damit als um Verständnis, Erziehung und Formung der Untertanen bemühte Geistliche weitgehend. Verhaltener oder offener Widerstand schlug ihnen seitens der Geheimprotestanten entgegen, aber zunehmend auch offenes Bekenntnis zum lutherischen Glauben, die „Einschreibbewegungen“ ab den 1730er-Jahren waren sicherlich einerseits Resultat eines gesamteuropäischen protestantischen Erwachens[178], andererseits ein Resultat des

[172] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 403.

[173] Krackowizer, Geschichte (wie Anm. 170) 204; Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 330.

[174] Krackowizer, Geschichte (wie Anm. 170) 204.

[175] Weiss, Lamberg (wie Anm. 83) 420f.

[176] Krackowizer, Geschichte (wie Anm. 170) 205; zur Entwicklung in der Steiermark siehe den Überblick bei Pörtner, The Counter-Reformation (wie Anm. 83) 223–261.

[177] Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 76.

[178] William Reginald Ward, The Protestant Evangelical Awakening (Cambridge u. a. 1992). Ward führt Schlesien (etwa die „Gottesdienste der Kinder“, Teschen), die Salzburger Emigration, Zinzendorf und die Mährer, die Rezeption des Pietismus in der Schweiz, den Pietismus am Rhein und schließlich die amerikanische Rezeption dieser Erweckungsbewegung an und sieht darin eine gesamteuropäische, aus verschiedenen Zweigen gespeiste Erweckungsbewegung. „Almost everywhere the revival began in resistance to a real or per-

wachsenden Drucks durch Pfarrgeistliche und Missionare, aber auch des gewachsenen Selbstverständnisses der Protestanten im Untergrund.

Die an einer Forschungsfuge zwischen katholischer und protestantischer Kirchengeschichte, zwischen Sozial- und Mentalitätsgeschichte angesiedelten, von Ordens- und Weltgeistlichen getragenen Volksmissionen galten neben einer verstärkten und vertieften Pfarrseelsorge, neben intensivierter Kinder- und Christenlehre als das Allheilmittel gegen die epidemische „Krankheit" Protestantismus. Die vielfach ethnologischen Berichte der Missionare vermitteln uns gute Kenntnis des Alltagslebens am Dorf, der Gestaltung der Sonn- und Feiertage – etwa der Handelsabschlüsse und der Wirtshausbesuche am Sonntag – und über die theologischen Kenntnisse der dörflichen Ober-, Mittel- und Unterschichten[179]. Ein Bericht über die Mission im Pfleggericht Goldegg 1733 nennt vier Wurzeln der „Ketzerei": (1) die in der Öffentlichkeit (z. B. Gasthäuser) vorgenommene Schmähung der „Geheimnisse des Glaubens", (2) die Geringschätzung der Gottesdienstbesuche, (3) der ständige Wechsel der Dienstboten und -knechte und (4) die Lektüre bzw. überhaupt das Verstecken von „ketzerischen Büchern"[180].

Das Ziel der Missionare war die Herstellung von Einigkeit, Besinnung auf die „wahren" christlichen Wurzeln, der Kampf um die Seelen und eine Remodellierung der Menschen nach tridentinischem Vorbild – der Missionar als „Convertisseur" war missionarisches Ideal[181]. Die zunehmend von Härte und Verbitterung getragenen Missionen zeitigten aber vielfach gegenteilige Effekte – die Fronten zwischen Geheimprotestanten, Klerus und weltlicher Obrigkeit verhärteten sich. Das Resultat der Volksmissionswelle in den österreichischen Ländern aus der Sicht von 1734 ließe sich folgendermaßen formulieren: „Außer dem Bei-der-Stange-Halten einiger labiler Untertanen bewirken die Missionare überhaupt nichts, Zeit und Geld sind umsonst investiert"[182]. Die Zentralstellen – Bischof, Hof und Landesregierungen – setzten trotzdem weiter, und zunehmend verzweifelt, auf weitere Missionen, doch die altbewährte, den katholischen Mächten in Europa vertraute Antwort auf „Religionsunruhen" verfing ab den 1730er-Jahren immer weniger, das Problem der „Sectierer" ließ sich damit nur oberflächlich kurieren. Mit der Dobelhoffkommission 1752 wurden in Kärnten, der Steiermark und Oberösterreich feste, vielfach als Nukleus künftiger josephinischer Pfarren dienende Missionsstationen errichtet. In den 1760er- und 1770er-Jahren wuchs die Kritik an den Missionaren und deren behauptete und wirkliche Effizienz zunehmend, das Toleranzpatent von 1781 setzte dem gegen die Geheimprotestanten gerichteten, zunehmend in eine Gewaltspirale geratenen Missionswesen ein Ende. Dennoch war das österreichische Missionswesen – wie Louis Châtellier oder die vergleichbare Fallstudie von Dominik Sieber eindrücklich gezeigt hat[183] – eine wichtige Wegmarke bei der Intensivierung einer verstehenden Seel-

---

ceived threat of assimilation by the state in its modern shape, and the timetable of the revival, even in the West, was set by the timetable of the Protestant crisis in Eastern and Central Europe where that threat was most raw and crude. 'Awakened' religion hat little direct success against the New Leviathan, but Joseph II's Toleration Patent (1781) was a monument to the lesson learned by the Leviathan to proceed, not generously, but more slowly and gently" (S. 353).

[179] Ortner, Reformation (wie Anm. 109) 210.

[180] Florey, Bericht (wie Anm. 167) 492–497.

[181] Deslandres, Croire (wie Anm. 41) 65–73.

[182] Steiner, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 115) 195, auch 240, 267–268.

[183] Châtellier, The religion of the poor (wie Anm. 25) 235: „In the villages, however, the missionaries discovered a world which, behind familiar appearances, was really quite alien to them, and sometimes hostile. They very soon perceived that they would not succeed in bringing God into the lives of these peasants unless

sorge und beim Dichterknüpfen des österreichischen Pfarrnetzes, ohne die Missionsbewegung lässt sich die josephinische Pfarr-Regulierung nicht verstehen. Die Geschichte der oft als Ethnographen arbeitenden und gleichermaßen an der Entzauberung wie der Verzauberung der Welt mitarbeitenden Volksmissionare in den österreichischen Erbländern ist – ein Ergebnis der vorliegenden Skizze – noch nicht geschrieben, es wäre ein lohnendes und wichtiges Forschungsfeld!

they presented Him first as God of flesh, a man among men, and suffering among men. The cross, the Passion and the Sacred heart were indispensable mediation and became obligatory aids to all teaching“; siehe auch die Arbeit von Sieber, Jesuitische Missionierung (wie Anm. 32).