

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 Weigl

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 Erbländen und im Erzstift Salzburg	457
Elisabeth GARMS-CORNIDES <i>L'infelice Pace di Westfalia</i> [...]. Zur Sicht der päpstlichen Kurie auf den Geheimprotestantismus in Salzburg und den Erbländen	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

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

Martin Scheutz

Das von Wolfgang Reinhard (geb. 1937) und Heinz Schilling (geb. 1942) vorgestellte und geprägte Paradigma der Konfessionalisierung schließt eng an den von Ernst Walter Zeeden (geb. 1916) und von seinen Schülern erforschten Prozess der „Konfessionsbildung“ an, bei dem es um eine „Aufarbeitung jener religiösen, institutionellen und politischen Erscheinungen und Entwicklungen“ ging, „an deren Ende man selbst steht“¹. Bereits Zeeden regte mit seiner These der als politisch-kulturellem Prozess verstandenen „Konfessionsbildung“ die Parallelität der Ausbildung konfessioneller Kulturen an, durch Schilling und Reinhard erfolgte in der Theoriebildung der für die Durchsetzungsgeschichte der Konfessionalisierung höchst erfolgreiche Anschluss an die von Gerhard Oesterich (1910–1978) propagierte Sozialdisziplinierungsthese² und die Entwicklung der frühmodernen Staatlichkeit, die als Erklärungsmuster für die Zeit zwischen dem späten

¹ Holger Th. GRÄF, Gegenreformation oder katholische Konfessionalisierung – Epoche(nbegriff) oder Fundamentalprozess der Frühen Neuzeit, in: Staatsmacht und Seelenheil, hg. von Rudolf LEEB–Susanne Cl. PILS–Thomas WINKELBAUER (VIÖG 47, Wien 2007) 13–27, hier 15, zit. nach Ernst Walter ZEEDEEN, Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (Spätmittelalter und frühe Neuzeit 15, Stuttgart 1985) 67; Maximilian LANZINNER, Das konfessionelle Zeitalter 1555–1618, in: DERS.–Gerhard SCHORMANN, Konfessionelles Zeitalter 1555–1618. Dreißigjähriger Krieg 1618–1648 (Gebhardt. Handbuch der Deutschen Geschichte 10, Stuttgart 2001) 97–106; zur Entwicklungsgeschichte der Konfessionalisierungsthese Harm KLUETING, „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren. *HZ* 277 (2003) 309–341, hier 311–325. Der Anmerkungsapparat dieses Beitrages wurde bewusst auf einem Minimum gehalten.

² Mit einem Überblick Martin SCHEUTZ, Alltag und Kriminalität. Disziplinierungsversuche im steirisch-österreichischen Grenzgebiet im 18. Jahrhundert (MIÖG Ergänzungsbd. 38, Wien 2001) 11–34. Zur Vermeidung von Zweipoligkeiten (Normdurchsetzung oder Verweigerung) siehe das Konzept des Kräftefeldes: „Die Figur des ‚Kräftefeldes‘, in dem Macht durchgesetzt, Herrschaft begründet oder bezweifelt wird, vermeidet eine einfache Zweipoligkeit. Den Herrschenden stehen zwar Beherrschte gegenüber – Herrschende konstituieren sich in der Definition und der Verfügung über Beherrschte. Dennoch mögen sich die Herrschenden ihrerseits in Abhängigkeiten finden. Und auch die Beherrschten sind mehr als passive Adressaten der Regungen der Herrschenden. Vor allem zeigen sich die Ungleichheiten und Widersprüche auch zwischen Herrschenden, ebenso wie zwischen Beherrschten“; Achim LANDWEHR, Absolutismus oder „gute Policy“. Anmerkungen zu einem Epochenkonzept, in: Absolutismus, ein unersetzliches Forschungskonzept? Eine deutsch-französische Bilanz. *L'absolutisme, un concept irremplaçable? Une mise au point franco-allemande*, hg. von Lothar SCHILLING (Pariser Historische Studien 79, München 2008) 205–228, hier 213.

16. und dem ausgehenden 18. Jahrhundert dienen sollte³. Die seit den 1980er-Jahren im deutschen Sprachraum maßgebliche Konfessionalisierungsthese beinhaltet einen der „Fundamentalgänge“, den die europäische Neuzeit hervorbrachte; gleichzeitig versteht sich Konfessionalisierung als „sozial-historisches Alternativkonzept für das, was aus kirchen- und politikgeschichtlicher Perspektive früher ‚Gegenreformation‘ hieß“⁴.

Die Konfessionalisierung liest sich gleichermaßen als Christianisierungs- wie als Modernisierungsprozess wie als – prima vista überraschend – Gleichklang verschiedener Konfessionen⁵. Jeder nur denkbare Lebens- und Kulturbereich wurde einem Formierungs-, Reglementierungs- und Disziplinierungsprozess unter konfessionellen Vorzeichen unterworfen, der wiederum eine klar wahrnehmbare, lebenspraktische Kultur hervorbrachte, die sich über die Konfessionen definierte⁶. Vor allem Wolfgang Reinhard deutete die Koppelung von Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch den Staat als Modernisierungsprozess, welcher die Staatsgewalt als zentrale neuzeitliche verfassungsgeschichtliche Kategorie in Europa hervorgebracht habe⁷. Der im Kontext von Peter Blickles (geb. 1938) Kommunalisierungsthese forschende Heinrich Richard Schmidt (geb. 1952) brachte mit Hinweis auf die von ihm für Bern erforschte Sittenzucht den unetatistischen Anteil der Konfessionalisierung stärker ans Licht, indem er – im Gefolge der Forschungen zum „gemeinen Mann“ sowie zum Kommunalismus und mit Betonung der protestantisch/reformierten Seite der Konfessionalisierung – die Gemeindefunktionalisierung und die „Selbstdisziplinierung“ deutlicher herausstellte und von einer „etatistischen Verengung“ und einer „Staatsüberschätzung“ der Konfessionalisierungsthese sprach⁸. Konträr zu Schilling und Reinhard, welche die Allianz von Staatsbildung und Konfessionsbildung weiterhin betonten, wurde doch der ständische, grundherrschaftliche, der stadtrepublikanische oder insgesamt der „unfürstliche“ Anteil der Konfessionalisierung in den letzten Jahren vermehrt anerkannt und somit der Exklusivitätsanspruch der staatsbildenden Konfessionalisierung hinterfragt.

Religiöse Innovation, Entstehung mehrerer Kirchen mit „Wahrheitsanspruch“ und expliziter Konkurrenzdruck der Konfessionen waren mit Ursachen der Konfessionalisierung⁹. Als wesentlich für die Forschung stellte sich das Sieben-Punkte Programm Rein-

³ Luise SCHORN-SCHÜTTE, Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma, in: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, hg. von Joachim BAHLCHE–Arno STROHMEYER (Stuttgart 1999) 63–77, hier 64.

⁴ Wolfgang REINHARD, Konfessionalisierung, in: Oldenbourg Geschichte Lehrbuch Frühe Neuzeit, hg. von Anne VÖLKER–RASOR (München 2000) 299–303, hier 299.

⁵ Zur Kritik an der Verengung des Konfessionalisierungsprozesses von „einem der“ Fundamentalgängen zu „dem“ Kardinalgang der Epoche Winfried SCHULZE, Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters, in: Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hg. von Burkhard DIETZ–Stefan EHRENPREIS (Köln 1999) 15–30, hier 21.

⁶ GRÄF, Gegenreformation oder katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 1) 15.

⁷ Wolfgang REINHARD, Geschichte der Staatsgewalt: Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart (München 32002); DERS., Geschichte des modernen Staates. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (München 2007).

⁸ Zitiert nach Stefan EHRENPREIS–Ute LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter (Darmstadt 2002) 69; Heinrich Richard SCHMIDT, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Ektatismus in der Konfessionalisierungsforschung, *HZ* 265 (1997) 639–682.

⁹ Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Die katholische Konfessionalisierung, hg. von Wolfgang REINHARD–Heinz SCHILLING (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135, Gütersloh 1995) 419–452, hier 426.

hards heraus, das eine Parallelität der kirchlichen sowie der staatlichen Vorgangsweise als kleinstem gemeinsamen Nenner herausstreicht: „1. Wiedergewinnung klarer theoretischer Vorstellungen, 2. Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen, 3. Propaganda und Verhinderung von Gegenpropaganda, 4. Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung, 5. Disziplinierung der Anhänger (im engeren Sinn), 6. Anwendung von Riten, 7. Beeinflussung der Sprache“¹⁰. Reinhard – der Katholizismusexperte innerhalb der Konfessionalisierungsthesenfundatores – betont als nicht intendierte Folgewirkung der Konfessionalisierung vor allem das Wachstum der Staatsgewalt, die Modernisierung (etwa am Beispiel der jesuitischen Didaktik exemplifiziert), die Säkularisierung Europas und den Beitrag der Konfessionalisierung zur emotionalen Krise Europas¹¹. Darauf aufbauend entwickelte für das Ende des 16. Jahrhunderts bzw. den Beginn des 17. Jahrhunderts, auch für den österreichischen Raum durchaus anwendbar, Heinrich Richard Schmidt ein im Vergleich dazu leicht verschobenes, mehrstufiges Konfessionalisierungsmodell zur Herstellung „konfessionell korrekten Verhaltens“ in der Praxis: „1. Säuberung der Beamtschaft, der städtischen Räte und Zünfte von Evangelischen. 2. Eid von Beamten, Lehrern und Graduierten auf das Tridentinum. 3. Vertreibung evangelischer Prediger und Lehrer. 4. Zulassung nur von ‚geprüften‘ katholischen Priestern. 5. Sequestration evangelischer Bücher und Verbot der Teilnahme an auswärtigen protestantischen Gottesdiensten. 6. Visitation zur Rekatholisierung der Bevölkerung. 7. Ausweisung notorischer Protestanten“¹².

Während die Transformationsvorgänge der Konfessionen bzw. die Herausbildung von Konfessionskulturen durch das Konfessionalisierungsmodell hinlänglich beschrieben (wenn auch in ihrer Längsschnittpunktanwendung noch wenig herausgearbeitet) wurden, scheint die Periodizität der Konfessionalisierung in den einzelnen Gebieten der Habsburgermonarchie weiterer Forschung bedürftig. Reinhard nahm das Jahr der „Confessio Augustana“ 1530 als Ausgangspunkt und die von einer europaweiten Rezeption begleitete gewaltsame Ausweisung der Salzburger Protestanten 1731/32 als Endpunkt seiner Überlegungen¹³. Heinz Schilling dagegen entwickelte ein präziseres, bis zum Westfälischen Frieden reichendes Vier-Phasen-Modell: Nach einer Einleitung der Konfessionalisierung zwischen den 1540er- und 1560er-Jahren kam es zur Entwicklung einer konfessionellen Konfrontation in den 1570er- und 1580er-Jahren, die in den 1620er-Jahren ihren Höhepunkt fand. Erst auf der Basis des Westfälischen Friedens, nachdem sich der Konfessionalismus in den Auseinandersetzungen des Dreißigjährigen Krieges ad absurdum geführt hatte, wurde der konfessionelle Gegensatz überwunden und ein dauerhaftes, konfessionell austariertes Friedenswerk geschaffen¹⁴.

Vor allem Andreas Holzems (geb. 1961) bahnbrechende Arbeit zur Konfessionalisierung im Fürstbistum Münster, am Beispiel von Sendgerichten dargestellt, zeigt, dass das von Schilling und Reinhard vorgeschlagene Phasenmodell zumindest für den Raum der

¹⁰ Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. *ZHF* 10 (1983) 257–277, hier 263.

¹¹ REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung? (wie Anm. 9) 427.

¹² Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12, München 1992) 41.

¹³ REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung? (wie Anm. 9) 435.

¹⁴ Heinz SCHILLING, Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. *HZ* 246 (1988) 1–45, hier 14–30.

Habsburgermonarchie unstimmtig ist, die Phasen sind länderweise stark verschoben¹⁵. Holzem ging von einer Anschubphase der katholischen Konfessionalisierung bis 1650 aus, der eine Zeit der Konfessionalisierung bis 1700/15 folgte, bei der eine Überformung der traditionellen Elemente der ländlichen Religiosität im Sinne des Tridentinums erfolgte. Es ging hier vor allem um „exakte Übersetzungsleistungen“ des Tridentinums, auch im Sinne von Akkulturation. Die Sendgerichte implementierten der Bevölkerung zuerst „privat“ neue nachtridentinische Inhalte (etwa im Bereich der Ehre). Erst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Phase der öffentlichen Religiosität bis ca. 1760/70) wurde die „konfessionalisierte“ Religiosität zu einem gleichermaßen öffentlichen wie auch privaten Verhaltensstandard, der einerseits durch die Dorfeliten (das „Dorfauge“), andererseits durch die Niedergerichte (hier wäre die bislang wenig untersuchte kirchliche Gerichtsbarkeit stärker zu betonen) abgesichert wurde.

Das Tridentinum als Beginn und das Restitutionsedikt von 1629 bzw. der Westfälische Friede von 1648 scheinen für die österreichischen Erbländer brauchbare, wenn auch keineswegs unumstößliche Wegmarken, an denen Gegenreformation bzw. über diesen verkürzenden Begriff hinwegschreitend katholische Reform und Konfessionalisierung festzumachen sind. Vor dem Hintergrund des Geheim- oder „Untergrund“-Protestantismus, der im 17. Jahrhundert noch als marginales Problem erscheint, spätestens aber nach 1731/32 zu einem für das Länderdreieck Kärnten, Steiermark und das Land ob der Enns zentralen Reibepunkt zwischen weltlicher Obrigkeit und Untertanen, aber auch zu einem Konfliktfall zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit wird, scheint das Ende der Konfessionalisierung mit 1648 doch in höchstem Maß zu hinterfragen. Man könnte von einer Art Wellenbewegung sprechen: Während nach dem Ende des Westfälischen Friedens in den österreichischen Ländern umfassende Visitationen und Reformationskommissionen einsetzen, die etwa im Land unter der Enns nördlich und südlich der Donau zu Emigrationsbewegungen führten (die in den letzten Jahren eingehender erforscht wurden), entbrannte die konfessionelle Auseinandersetzung ab 1700 und ab den 1730er-Jahren verschärft. Ein Höhepunkt der Konflikte wurde um die 1750er-Jahre erreicht – im Kern blieb das „Problem“ Protestantismus in den Erbländern aber ungelöst und war bis zu den Toleranzpatenten unlösbar. Der zunehmende „Druck der [katholischen] Obrigkeit erzeugte einen Gegendruck“¹⁶, der immer stärker in offene Opposition der Geheimprotestanten umschlug. In der Habsburgermonarchie entstand eine barocke, bildorientierte Kirchenlandschaft, neue klerikale Strukturen (mit einer dominierenden Jesuitenkultur) rivalisierten mit der protestantischen Kultur des Buches¹⁷ und des Wortes, die Familiennetze taten ihr übriges dazu¹⁸. Pfarrer und

¹⁵ Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster (Forschungen zur Regionalgeschichte 33, Paderborn 2000) 455–470.

¹⁶ Rudolf LEEB, Die Zeit des „Geheimprotestantismus“. *Carinthia* I 190 (2000) 249–264, hier 252.

¹⁷ Siehe den Beitrag von Dietmar WEIKL in diesem Band (siehe in Zukunft auch seine Dissertation). Zum Buch als „Zeichen der Häresie“ 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. 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.

¹⁸ Robert J. W. EVANS, Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650–1781), in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa* (wie Anm. 3) 395–412, hier 399–401; als Überblick Thomas WINKELBAUER, Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter, Bd. 2 (Wien 2004) 113–147.

Pfleger standen fest gefügte Gemeinden gegenüber, die zwar konfessionell nicht einheitlich ausgeformt, aber durch informelle soziale Kontrollinstanzen (Nachbarschaft, Familie, „Freundschaft“) gegenüber der Obrigkeit erstaunlich stabil waren und lange gegen staatliche Einflüsse „dichthielten“. Die Interpretation des Westfälischen Friedenswerkes durch die Geheimprotestanten, die in ihren Eingaben beim Kaiser und beim Corpus Evangelicorum immer wieder auf die Relevanz dieses Textes auch für die Erblande und das Erzstift Salzburg hinwiesen, wurde zu einem höchst umstrittenen Thema – die Toleranzpatente 1781 könnten auch als ein habsburgisches Friedensangebot gegenüber den Protestanten in den Erbländern gedeutet werden. Man versuchte ein „Problem“ der Habsburgermonarchie zu entschärfen.

Kritik an der Konfessionalisierungsthese

Ähnlich der Kritik an der Sozialdisziplinierung haftet der Konfessionalisierungsthese – so der Tenor der Konfessionalisierungs-Kritiker – ein starker Etatismus an, weiters wurden die tiefgehenden Differenzen (*Propria*) unter den drei Konfessionen (Protestanten, Katholiken, Reformierte), etwa in der essentiellen Frage nach der theologischen Wahrheit, bislang zu wenig herausgestrichen¹⁹. Andererseits lassen sich viele Gemeinsamkeiten im Normierungsansatz der drei großen Konfessionen festmachen: (1) Einführung verbindlicher Katechismen, (2) Verbreitung von obrigkeitlich-abgesegneter Gebrauchsliteratur, (3) Professionalisierung von geistlichen Funktionseleiten, (4) Ausbildung einer konfessionsspezifischen „*praxis pietatis*“ und schließlich (5) Ausbildung von Feindbildern (etwa Angehörige fremder Konfessionen wie z. B. die Juden, die Osmanen)²⁰.

Mehrere Kritikpunkte an der Konfessionalisierungsthese hat die Forschung in den letzten Jahren formuliert²¹:

(1) Die Konfessionalisierung wird im Gefolge von Wolfgang Reinhard als „christliche“ Modernisierung verstanden, die ländliche europäische Kultur war „unter einem dünnen Firniß mehr oder weniger heidnisch geblieben und erst von den Konfessionskirchen unter Wettbewerbsdruck einseitig von oben der Magie entrissen und einem korrekten kirchlichen Christentum“²² unterworfen. Doch betont die volkskundliche Forschung der letzten Jahre umgekehrt, angeleitet von Wolfgang Brückner, viel stärker den Rückgriff der tridentinischen Kirche auf spätmittelalterliche Ideen und auf spätmittelalterliche Frömmigkeitsformen, eine „Erneuerung durch selektive Tradition“. Das Tridentiner Konzil habe lediglich einheitlichere theologische Grundsätze geschaffen²³.

¹⁹ Zur Kritik an der behaupteten Parallelität und funktionalen Äquivalenz der Konfessionen EHRENPREIS–LOTZ–HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 8) 67–71; zur Wahrheitsfrage und zur Parallele der Hauptkonfessionen Walter ZIEGLER, *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: *Konfessionalisierung und Region*, hg. von Peer FRIESS–Rolf KIESSLING (Forum Suevicum. Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen 3, Konstanz 1999) 41–53, hier 45–48.

²⁰ Thomas KAUFMANN, *Konfessionalisierung*. *EdN* Bd. 5 (2007) Sp. 1053–1070, hier Sp. 1060f.; mit einem knappen Überblick Dieter J. WEISS, *Katholische Reform und Gegenreformation* (Darmstadt 2005) 126–162.

²¹ Siehe die Synthese der Kritik bei Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Bd. 1 (Freiburg im Br. 2006) 55–64.

²² REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?* (wie Anm. 9) 449.

²³ Als Überblick Walter HARTINGER, *Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher*

Modernität liest sich „de facto“ als „Rationalität“ und als eine gesteigerte, von kirchlicher Autorität entkoppelte Autonomie des Menschen über sich selbst. „Die Transzendenz des Denkens wurde durch Immanenz, die Wahrheitssuche durch Skepsis überlagert, statt der Theonomie die Autonomie proklamiert und statt der Offenbarung die menschliche Vernunft inthronisiert“²⁴. Vor allem die Konfession tendenziell ablehnende Wirtschaft und die Gesellschaft habe aber, so der berechtigte Einwand von Winfried Schulze (geb. 1942)²⁵, die begrifflich schwer zu fassende Modernisierung der Gesellschaft wesentlich vorangetrieben, der Schritt vom Gemeinnutz zum „modernen“ Eigennutz, also der Schritt zum modernen Individualismus, zu versachtlichten „Zweck-Mittel-Beziehungen“ muss zumindest nicht zwingend über die beispielsweise von den Jesuiten propagierten „Exerzitien“ gelaufen sein. Die jesuitische Umwandlung von Fremd- in die neuartige Selbstdisziplinierung war nur ein Weg unter mehreren²⁶. Die konkrete Kritik an der katholischen Modernisierungsthese liest sich dann aus berufenem Munde folgendermaßen: „Wenn man im katholischen Europa so eifrig ‚modernisiert‘ hätte, wie dies Reinhard annimmt, dann hätte seine [das katholische Europa] damals konstatierte und etwa im wirtschaftlichen Bereich auch einigermaßen messbare ‚Rückständigkeit‘ doch gar nicht oder nicht in diesem Ausmaß entstehen können, hätten ebenso wenig Bischöfe fordern können, es müssten die Vorschriften des Tridentinums jetzt endlich realisiert werden, und wären nicht katholische Fürsten und Staatsmänner zu umfassenden Reformen gerade im Kirchenwesen gezwungen gewesen!“²⁷

(2) Ein Spalt zwischen Säkularisierung und Konfessionalisierung tut sich zudem auf. Die Bildung des modernen Staates wird als Vorgang der Säkularisation gesehen, das Beispiel Frankreich, wo man vor dem Hintergrund der konfessionellen Krise die Ideale der gemischten Verfassung zugunsten eines monarchischen, überkonfessionellen Absolutismus verwarf, an dieser Stelle häufig angeführt²⁸. Sowohl Staat als auch Kirche versuchten die Untertanen mit Mitteln der Ordnungspolitik zu beeinflussen. Während das kirchliche Ziel die „Gewinnung der Seelen“ war, strebte der sich zentralisierende Staat unter Ausschaltung intermediärer Gewalten auf Konformität und Wohlverhalten der Untertanen²⁹. Die Gegensätze von Kirche und Staat lassen sich nicht nur im 18. Jahrhundert, sondern schon davor beobachten. Der Sturz von Melchior Klesl im Juli 1618 unter Ferdinand II. war auch Resultat unterschiedlicher Zugänge zur katholischen Erneuerung, die Interessen des römischen Ordens der Je-

Nation im 17./18. Jahrhundert, in: Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, hg. von Peter-Claus HARTMANN (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12, Frankfurt/Main u. a. 2004) 473–488.

²⁴ Martin HECKEL, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Deutsche Geschichte 5, Göttingen 1983) 226.

²⁵ Winfried SCHULZE, Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit. *HZ* 243 (1986) 591–626.

²⁶ Siehe die Stellungnahme Reinhardts dazu: Wolfgang REINHARD, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung, in: Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge, hg. von Nada BOŠKOVSKA LEIMGRUBER (Paderborn u. a. 1997) 39–56, hier 49–52.

²⁷ HERSCHE, Muße und Verschwendung (wie Anm. 21) 58.

²⁸ Ronald G. ASCH, Das Problem des religiösen Pluralismus im Zeitalter der „Konfessionalisierung“. Zum historischen Kontext der konfessionellen Bestimmungen des Westfälischen Friedens. *BldtLG* 134 (1998) 1–32, hier 5–7.

²⁹ Thomas P. BECKER, „Und ist alhier gar ein kaltes Volk“. Katholische Konfessionalisierung im Spannungsfeld zwischen sozialem Protest und staatlicher Ordnungspolitik. *Rheinische Vierteljahresschriften* 67 (2003) 104–120, hier 106f.

suiten waren vielfach, aber nicht immer ident mit den habsburgischen Bestrebungen der Glaubenseinheit³⁰.

(3) Die gesamteuropäische Perspektive der Reinhardschen-Schillingschen These³¹ ist, anders als deren behauptete Gültigkeit, bislang von den verschiedenen nationalhistorischen Forschungsregionen bzw. deren Forscherinnen und Forschern erst teilweise anerkannt worden bzw. ist von konkurrierenden Staatsbildungsmodellen kaum zur Kenntnis genommen worden³². Entwickelt wurde die Konfessionalisierungsthese zunächst an Fallstudien zu deutschen Territorialstaaten, deren Ergebnisse aufgrund ihrer „Deutschzentriertheit“³³ aber nur bedingt auf andere europäische Staaten übertragbar sind. Während etwa in Dänemark seit 1537 ein monokonfessionelles Staatskirchentum errichtet werden konnte, konnte in Frankreich, dem Land ohne Reformation, durch das Edikt von Nantes 1598 eine Phase der Religionskriege beendet werden³⁴. Der französische König musste, um seine Macht zu sichern, auf der Basis des Gallikanismus die Koexistenz der beiden Konfessionen (Katholiken, Hugenotten) bis 1685 dulden. Am Beispiel Spaniens wurde konstatiert, dass „die spanische Historiographie den Begriff der Konfessionalisierung zunehmend“ verwendet. Doch wird in Spanien „allgemein von Disziplinierung, Erziehung und sozialer Kontrolle gesprochen, wobei stets eingeräumt wird, daß diese nicht immer im Sinne von Kirche und Krone erreicht wurde. Der Konfessionalisierungsbegriff dient dabei häufig als Synonym für Religionspolitik und wird verwandt, ohne ihn zwingend mit der Ausformung der Moderne in Verbindung zu bringen“³⁵.

(4) Heinz Schilling definiert Konfessionalisierung als „Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft“, die institutionell-flächenmäßig organisiert war – Konfessionalisierung lief in einer gleichlaufenden, aber bisweilen auch gegenläufigen „Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates“ ab³⁶. Der Staat ist aber keineswegs der einzige Agent im Prozess der Disziplinierung und der Neucodierung des frühneuzeitlichen Menschen: Beispiele der Zusammenarbeit von Staat und Kirche werden immer wieder auch unterlaufen von Differenzen, konkurrierenden Ansprüchen oder – gerade im Mittelmeerraum – von gegenläufigen Vorgängen. Zudem werden die Akteure der Disziplinierung/Konfessionalisierung als weitgehend monolithisch dargestellt, was aber durch neuere Forschungen, die unterschiedlichste Flügelkämpfe und

³⁰ Siehe die Zusammenstellung bei Markus REISENLEITNER, *Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation* (Handbuch zur neueren Geschichte Österreichs 1, Innsbruck 2000) 206–212. Siehe auch das Beispiel der Parallelaktion von Kirche und Staat für Luzern Dominik SIEBER, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskultur in Luzern 1563–1614* (Luzerner Historische Veröffentlichungen 40, Basel 2005)

³¹ Als Überblick Heinz SCHILLING, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660* (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 2, Paderborn 2007) 34–41.

³² Siehe etwa Wolfgang REINHARD, *Introduction. Power Elites, State Servants, Ruling Classes, and the Growth of State Power*, in: *Power Elites and State Building*, hg. von DEMS. (The Origins of The Modern State in Europe Theme E, Oxford 1996) 1–18, hier 3: Reinhard ordnet weltweit vier Gruppen der Staatsbildungsmodelle mit unterschiedlicher Gewichtung der Faktoren: (1) das Wachstum bestimmter Faktoren (etwa Armee, W. H. McNeill), (2) die Geopolitik, (3) bestimmte Produktionszyklen (etwa agrarischer Sektor, Perry Anderson oder Barrington Moore) und (4) das Weltsystem von Immanuel Wallerstein.

³³ HERSCHE, *Muße und Verschwendung*, Bd. 1 (wie Anm. 21) 59.

³⁴ Zu diesem konfessionsgeschichtlichen Sonderfall Harm KLUETING, *Das konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte* (Darmstadt 2007) 297–302; KAUFMANN, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 20) Sp. 1064–1066.

³⁵ Peer SCHMIDT, *Inquisitoren – Mystikerinnen – Aufklärer. Religion und Kultur in Spanien zwischen Barock und Aufklärung*, in: *Religion und Kultur* (wie Anm. 23) 143–166, hier 164.

³⁶ REINHARD, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 4) 300.

unterschiedliche binnenkatholische Milieus zeigen, hinterfragt wird³⁷. „Reinhardt's Bild der Kirche im konfessionellen Zeitalter ist dasjenige einer elitären Klerikerkirche, die unter Inanspruchnahme des *brachium saeculare* unermüdlich indoktriniert, propagiert, ritualisiert, reglementiert, kommandiert und kontrolliert. Wahrscheinlich hat sie es versucht“³⁸. Die Verhandlungen zwischen oben und unten, die Widerstände, Allianzen und Gegnerschaften der einzelnen Akteure usw. kommen beim Konfessionalisierungsmodell viel zu wenig in den Blick. „Statt von einem ‚gesetzten‘ Protagonisten Staat ist von einer Figuration von Personen und Gruppen auszugehen“³⁹.

Staat/Kirche und katholische/kryptoprotestantische Gemeinde: Pfleger/Pfarrer und katholisch/kryptoprotestantische Laien

Als einer der Haupteinwände gegenüber der Konfessionalisierungsthese wurde auch die mangelnde Beachtung der konfessionellen Misch- und Übergangsformen im Gegensatz zu den wesentlich gründlicher untersuchten konfessionellen Monokulturen angeführt⁴⁰. Der katholische, staatlich-kirchliche getragene, auf Homogenisierung zielende Konfessionalisierungsapparat sah sich in den österreichischen Erbländern mit zunehmend kriminalisierten, laienkirchlich geprägten, von den protestantischen „Schutzmächten“ unterstützten Gemeinden konfrontiert. Die protestantischen Kirchengemeinden – einer „autochtonen Tradition des Laienchristentums“⁴¹ seit dem 16. Jahrhundert folgend – hatten sich parallel und keineswegs unbemerkt, aber relativ unauffällig entwickelt. Unterschiedliche Protagonisten treten damit in oberösterreichischen, Salzburger, steirischen und Kärntner Gemeinden auf, die es zu berücksichtigen gilt. Neben Pfarrern, Missionaren, Klöstern und Bischöfen waren es die Pfleger und die Landesbehörden, die auf oberflächlich konfessionell geeint erscheinende, innerlich aber gemischtkonfessionelle Gemeinden trafen⁴². Fraglich erscheint auch, wie stark die ortsansässige Bevölkerung

³⁷ Als Beispiel Helga PENZ, „Jesuitieren der alten Orden“? Anmerkungen zum Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu den österreichischen Stiften im konfessionellen Zeitalter, in: Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, hg. von Anna OHLIDAL–Stefan SAMERSKI (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 28, Stuttgart 2006) 143–161.

³⁸ HERSCHE, *Muße und Verschwendung*, Bd. 1 (wie Anm. 21) 60.

³⁹ Heinrich Richard SCHMIDT, *Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung*, in: *Staatsmacht und Seelenheil* (wie Anm. 1) 28–37, hier 36.

⁴⁰ KAUFMANN, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 20) Sp. 1056.

⁴¹ LEEB, *Die Zeit des „Geheimprotestantismus“* (wie Anm. 16) 263; als souveräner Überblick DERS., *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 131–137.

⁴² Die Wirkungsweise der Konfessionalisierungen in der Habsburgermonarchie wird verstärkt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, gebündelt mit einer verstärkten Exklusionsbewegung gegenüber konfessionellen und sozialen Randgruppen (Bettler, Juden 1670/71), deutlich. Die vor Gericht abgeführten Hexenprozesse bilden in ihren erforderten Geständnissen *ex negativo* kirchliche Rituale ab: Die in Hexenprozessen häufige Schilderung von persönlichen Teufeln findet ihre Entsprechung in den Schutzengeln, Wetterzauber (mit der Entsprechung in Flurumgängen und Wetterprozessionen) sowie Teufelspakten mit Abschwörung aller Heiligen (ein Ritual, das seine Entsprechung im Abschwören des Bösen im Taufritual hat). Siehe Martin SCHEUTZ, *Raub, Magie und Hexerei im frühneuzeitlichen Österreich. Das Fallbeispiel Oberösterreich*, in: *Räuber, Mörder, Teufelsbrüder. Die Kapergerbande 1649–1660 im oberösterreichischen Alpenvorland*, hg. von DEMS.–Johann STURM–Josef WEICHENBERGER–Franz Xaver WIMMER (Linz ²2008) 257–304, hier 279–289;

die Mischung der Konfessionen als Problem erlebte. Während in den rekatholisierten Grundherrschaften der Pfleger als Vertreter des Grundherrn und der Pfarrer als Vertreter des Bischofs das Wort führten und den Ton angaben, waren die protestantischen Hausväter die Organisationsachsen der protestantischen Gemeinden. Beichte, Prozessionen, Bruderschaften, die seit dem Tridentinum sakralisierten Pfarrer, die Klöster und die Stifte, die Reinventarisierung einer religiösen Kulturlandschaft (Kapellen, Wallfahrtskirchen, Friedhöfe), katholische Taufnamen, ein exakter Vollzug der Sakramente standen neben der auf Familiennetzwerken gründenden protestantischen Lebensform⁴³, die einzig auf dem allgemeinen Priestertum und den Hauspostillen lesenden, vorlesenden und auslegenden Hausvätern und -müttern gründete. Besuche der Geheimprotestanten in protestantischen süddeutschen Enklaven waren dabei eine „moralische“ Stütze. Die Verbindungen zu den protestantischen Mächten bzw. Kirchen im Reich waren zwar ausgeprägt, können aber für das alltägliche religiöse Leben der Geheimprotestanten nur eine geringe Rolle gespielt haben. Die lesenden Protestanten als im 17. Jahrhundert wenig sichtbare Gruppe zeigen Züge einer protestantischen Konfessionalisierung von unten: Die Büchervisitationen brachten als Ergebnis einen Kanon von protestantischer Erbauungs- und Gebrauchsliteratur ans Licht. Die „Vorbeter“ der Gemeinden scheinen regional recht stabil gewesen zu sein, Hinweise auf Familiarisierung von „geistlichen“ Funktionseleiten lassen sich finden. Die Ausbildung einer konfessionspezifischen „praxis pietatis“ (Abhaltung von Andachten und Gottesdiensten, eigene Frömmigkeitskultur, eigene Liedkultur) war weit vorangetrieben, wie sich am „Gesangsbuchstreit“⁴⁴ deutlich zeigen lässt. Protestantische Heiratskreise entstanden, protestantische Riten des gemeinsamen Gebets und der gemeinsamen Lektüre wurden gepflogen, bei der Auswahl von Dienstboten oder bei der Aufnahme von Handwerksgesellen und Lehrlingen müssen konfessionelle Gesichtspunkte eine Rolle gespielt haben. „Gleichzeitig mit den Salzburger Ereignissen [1731/32] wurde [...] in beunruhigendem Ausmaß das Überleben von Häresie unter Bergarbeitern und Handwerkern sowie auch unter soliden Bauern in angrenzenden Tälern der Steiermark, Kärntens und Oberösterreichs entdeckt. Dieser so genannte Geheimprotestantismus bedeutete für die Behörden eine unbequeme Herausforderung, zeigte er doch Unzulänglichkeiten in der ideologischen Synthese des Barockkatholizismus ausgerechnet jesuitischer Prägung auf“⁴⁵.

Folgt man der Forderung von Heinrich Richard Schmidt, die Geschichte der Konfessionalisierung als eine Geschichte der Gläubigen und der Frömmigkeit zu schreiben, also gleichsam nicht top-down, sondern bottom-up, so wird man erkennen, dass kon-

zu den Hexenprozessen als Teil der Konfessionsgeschichte Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800* (Göttingen 2000) 219–242.

⁴³ Wenn man die Taufnamen (Verhältnis von kalenderbezogenen Namen gegenüber Paten- und Elternnamen) als „sensible Indikatoren einer konfessionellen Mentalität der Bevölkerung“ nimmt, dann wäre es vielleicht auch in geheimprotestantischen Gebieten möglich, diese Erkenntnis bezüglich eines „Konfessionsstatements“ zu untersuchen. Als Beispiel siehe Hans KRAWARIK, *Zum Spannungsverhältnis Konfessionalisierung – Rekatholisierung. Strukturelle Varianten im östlichen Österreich*. *JGPrÖ* 122 (2006) 55–70.

⁴⁴ Zu den Konflikten „Bauerngemeinden“ mit den neu angekommenen Pastoren Jakob Ernst KOCH, *Zur Geschichte der Gesangbuchfrage in Oberösterreich seit den Tagen der Toleranz*. *JGPrÖ* 74 (1958) 3–28; Ernst HOFHANSL, *Nachlese zum oberösterreichischen Gesangbuchstreit. Ein Beitrag zur österreichischen Frömmigkeitsgeschichte*. *JGPrÖ* 94 (1978) 96–106.

⁴⁵ Robert J. W. EVANS, *Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650–1781)*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa* (wie Anm. 3) 395–418, hier 400.

kurrierend zum katholischen Konfessionsbildungsprozess auch ein protestantischer Konfessionsbildungsprozess von unten⁴⁶ – quellenmäßig allerdings schwer nachzuvollziehen und noch vieler Forschungen bedürftig – in den österreichischen Erbländen ebenfalls im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert stattgefunden haben muss. Eine Bekenntnisbewegung nach 1730/31, als sich Protestanten vermehrt deklarierten, fand statt; diese langsam anwachsende Bekenntnisbewegung muss eine breite Unterstützung in der landsässigen Bevölkerung gehabt haben⁴⁷. Rechtlich gesehen schufen diese „Einschreibbewegungen“ eine zweite Konfession, eine zweite Kirche war damit rechtlich entstanden⁴⁸.

Die protestantische Gemeinde-Konfessionalisierung hat deutliche Züge einer gegen die weltliche und kirchliche Obrigkeit gerichteten Bewegung des „gemeinen Mannes“. Die nach außen hin mühsam aufrechterhaltene „universitas christianorum“ wird durch die Verweigerung des Letzten Abendmahls durch Geheimprotestanten oder durch Begräbnisstreitigkeiten seitens der Priester zerbrochen⁴⁹. Die Protestanten lehnten das rigide Beichtzettelssystem, die Wallfahrten (und damit auch eine an Maria und neuen, gegenreformatorischen Heiligen entwickelte Staatsmystik), die Rosenkränze und das Staatskirchensystem unter Maria Theresia und Joseph II. ab. Im Extremfall wurden „Heiligenbilder mit Kot beschmiert oder verspottet, Wetterkreuze verunziert. Doch dürften diese Aktionen zu einem Gutteil (wie oft bei ‚Bilderstürmern‘) auch als ein Protest gegen Symbole, die die Obrigkeit und damit den ‚Gegner‘ repräsentierten, zu interpretieren sein“⁵⁰. Es ist allerdings fraglich, wie weit diese „Konfessionalisierung von unten“ tatsächlich ging. In Wien lassen sich bei der Gemeindebildung rund um die Gesandtschaftskapellen zudem auch sozioökonomische Faktoren (Niederleger, Manufakturen im Textilbereich) ausmachen, die in den übrigen österreichischen Erbländern keine Rolle gespielt haben dürften.

Der weltliche-geistliche Umgang mit den Geheimprotestanten um 1750 – ein Wendepunkt

Im Herbst 1731 wurden in Reaktion auf die Salzburger Unruhen, und um Unruhen in den habsburgischen Territorien zu verhindern, eigene Behörden zur Bekämpfung der Geheimprotestanten eingerichtet. Die Grafen Saurau und Grottenegg wurden als Kommissare für die Steiermark und Kärnten eingesetzt. Die Einrichtung von Religionskommissären – die Einrichtung von Kommissionen diente in der administrativen Logik an-

⁴⁶ Als Vergleich Stefan EHRENPREIS, Konfessionalisierung von unten. Konzeption und Thematik eines bergischen Modells?, in: Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hg. von Burkhard DIETZ-DEMS. (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 136, Köln 1999) 3–13, hier 8f.

⁴⁷ Christine TROPPEL, „...aufstehende und zur Augsburgischen Konfession sich bekennende Bauern“. Eine protestantische Einschreibbewegung in der Reichenau im Jahr 1734. *Carinthia* I 198 (2008) (im Druck); Imtraud KOLLER-NEUMANN, Zur protestantischen Einschreibbewegung und den Transmigrationen aus der Herrschaft Millstatt nach Siebenbürgern 1752/53. *Carinthia* I 172 (1982) 69–97.

⁴⁸ LEEB, Zwei Konfessionen in einem Tal (wie Anm. 41) 148.

⁴⁹ Als dingliches Indiz dafür (mit allerdings schwieriger zeitlicher Zuordnung): Johann SCHWENNER, Ein geheimprotestantischer Bekenntnisstein aus ca. 1650/1700 an der Kirche Maria im Graben/Vorderberg. *Carinthia* I 195 (2005) 305–318.

⁵⁰ LEEB, Zwei Konfessionen in einem Tal (wie Anm. 41) 144.

lassbezogen der Behebung von Misständen – sollte den Schwierigkeiten Herr werden⁵¹. Im August 1733 schuf Karl VI. einen „Conferential-Congress“ in Klagenfurt und Graz, der den Religionskommissären zur Seite stehen sollte⁵². Diese auch Religionskonzesse genannten Einrichtungen umfassten in Kärnten etwa den Landeshauptmann, einige Landesräte, den Generalvikar, die Erzpriester, Prälaten und den Landesverweser Adam Seyfried von Grottenberg (bis 1734, ab Johann Anton von Goëss). Der Religionskonzess zeichnete wesentlich für die Abwicklung der Karolinischen Deportationswellen nach Siebenbürgen (1734–1736) verantwortlich.⁵³ Die Zusammensetzung der Religionskommissionen verdeutlichen anschaulich, dass die landesfürstlichen Zentralbehörden die maßgebliche Position vor den kirchlichen Vertretern inne hatten – der Religionskommissär konnte etwa den Prälaten selbst bestimmen. Dem Klerus wurde seitens der weltlichen Behörden ein Gutteil der „Schuld“ an dem als Aufwiegelei betrachteten Kryptoprotentismus beigemessen. Die neu gegründeten Religionskassen sollten nicht nur von staatlichen Zuschüssen, sondern auch durch die vom Klerus „gespendeten“ Beiträge unterhalten werden⁵⁴. Der Religionskonzess war die zentrale Organisationseinheit des „Kampfes“ gegen die als staatliche Gefährdung angesehenen Kryptoprotentanten. Die Schaltzentrale konnte im Anlassfall um Spezialisten bzw. besonders Sachkundige erweitert werden. So lud man etwa 1734 den an Podagra leidenden Pfleger der Herrschaft Paternion dazu, um die „remedurs-vorkehrungen“ treffen zu können⁵⁵. Zudem war der Religionskonzess äußerst kleinteilig in die Bekämpfung der Geheimprotestanten eingebunden, selbst über Einzelschicksal, über strategische Vorgangsweise gegenüber einzelnen Personen wurde dort verhandelt. Aufgrund der Zersplitterung von grundherrschaftlichen und kirchlichen Rechtstiteln war eine Vereinheitlichung der Vorgangsweise notwendig. Angesichts der Deportationen im Zuge der Karolinischen Transmigrationen oblag dem Religionskonzess die Erstellung der Inventuren, die Abrechnungen des Besitzstandes und die Abwicklung des Vermögenstransfers⁵⁶. Der bislang erst wenig erforschte Religionskonzess hatte sich auch um Finanzierung des „Feldzuges“ gegen die Kryptoprotentanten zu kümmern, indem der Kirche Versorgungsleistungen bzw. -zahlungen für den Unterhalt der Missionsstationen seit den 1730er-Jahren aufgebürdet wurden, die kirchlicherseits nachlässig behandelt wurden⁵⁷. Die Finanzierung von Benefiziaten war ebenfalls Gegenstand dieser gemischt weltlich-geistlichen Behörde⁵⁸; Bittgesuche Deportierter um Rückkehr nach Kärnten waren an diese Behörde adressiert⁵⁹.

Nach Ende der Schlesischen Kriege verschärfen sich die Anstrengungen gegen die amtlicherseits als Staatsfeinde konstruierten Geheimprotestanten. Eine weltlich-geistliche „Kumulativ“-Kommission – aus Vertretern der Landesregierung und des Passauer Bischofs bestehend – unter der Leitung von Karl Hieronymus Holler Edler von Dobel-

⁵¹ Stephan STEINER, *Reisen ohne Wiederkehr. Die Deportation von Protestanten aus Kärnten 1734–1736* (VIÖG 46, Wien 2007) 79–83.

⁵² Regina PÖRTNER, *Die Kunst des Lügens. Ketzerverfolgung und geheimprotestantische Überlebensstrategien im theresianischen Österreich*, in: *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, hg. von Johannes BURKHARDT–Christine WERKSTETTER (*HZ Beih.* 41, München 2005) 385–408, hier 392f.

⁵³ STEINER, *Reisen ohne Wiederkehr* (wie Anm. 51) 189, 296, 297, 331.

⁵⁴ Ebd. 146.

⁵⁵ Ebd. 192.

⁵⁶ Ebd. 277.

⁵⁷ Ebd. 280.

⁵⁸ Ebd. 292.

⁵⁹ Ebd. 296.

hoff (gest. 1767)⁶⁰ sollte im März und April 1752 im Auftrag von Maria Theresia die Verhältnisse, beginnend im heutigen Oberösterreich, erheben. Pfarrer und Kapläne berief man ebenso wie weltliche Beamte aus den Grundherrschaften an zentrale Orte (Wels, Lambach, Vöcklabruck, Gmunden) und befragte sie über Protestanten in ihrer Pfarre bzw. ihrer Grundherrschaft, weiters ob Agitatoren darunter wären, ob die Christenlehre unter den Kindern und Jugendlichen gehalten werden, wie weit die Pfarrmitglieder von der Kirche entfernt wohnten und generell „woher dieses religionsybel sich vermuthlich geeusseret“⁶¹. Als Missstände traten dabei vor allem die ungenügende Abhaltung der „Christenlehre“, der mangelnde Bildungsstand der Geistlichen, die pädagogisch unzureichend vermittelten Predigten am Sonntag und die schlecht (aus-)gebildeten Schulmeister hervor. Die von Dobelhoff geleitete Kommission zog weiter in die Steiermark⁶² und gelangte im Juli 1752 nach Kärnten, um dort sowohl auf höchster Ebene, etwa durch Befragung des Bischofs von Gurk, als auch auf Ebene der Lokalbehörden und der Untertanen den Ist-Zustand möglichst umfassend zu erheben⁶³.

Die geheimprotestantischen Gebiete im Land ob der Enns wurden in vier Distrikte eingeteilt, die je einem weltlichen Religions-Distriktkommissar und einem geistlichen Missionsdirektor unterstanden. Eferding, Kremsmünster, Lambach und Puchheim wurden Sitze von Distriktkommissaren, weitere Missionsstationen (in Lambach etwa gab es 1752 11 Missionsstationen) wurden etabliert, neue Filialkirchen gegründet und Vikariate eingerichtet⁶⁴. In der Steiermark richtete man 1752 zwei Distrikte mit 15, teils von Ordensleuten und teils von Weltgeistlichen betriebenen Missionsstationen ein⁶⁵. In Kärnten wurden unter dem in Klagenfurt tagenden „Konzess“ ab Oktober 1752 fünf übergeordnete Distrikte mit zunächst 26 Missionsstationen (später insgesamt 37 Missionsstationen) eingerichtet, in denen sowohl Ordensleute als auch Weltpriester tätig waren⁶⁶. Die weltlichen Religionskommissare waren für die Leitung und Organisation der Maßnahmen gegenüber den Protestanten im jeweiligen Missionsbezirk zuständig; sie verfügten in allen Religionsangelegenheiten über volle Weisungsbefugnis gegenüber den Grundherrschaften. Bei der in der jeweiligen Landeshauptstadt tagenden Oberbehörde, dem „Religions-

⁶⁰ Zwischen 1720 und 1732 als NÖ. Regimentsrat nachweisbar, Albert STARZER, Beiträge zur Geschichte der Niederösterreichischen Statthalterei. Die Landeschefs und Räte dieser Behörde von 1501 bis 1896 (Wien 1897) 453; Constantin von WURZBACH, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, Bd. 3 (Wien 1858) 329

⁶¹ Rudolf WEISS, Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprottestantismus in Oberösterreich (MThSt 1/21, St. Ottilien 1979) 414.

⁶² Paul DEDIC, Die Bekämpfung und Vertreibung der Protestanten aus den Pfarren Pürgg und Irndning im steirischen Ennstal, in: Buch der Deutschen Forschungen in Ungarn, hg. von Franz BASCH (Budapest 1940) 25–194, hier 76–80, 99.

⁶³ Siehe die Ergebnisse Dobelhoffs für Kärnten bei Hans von ZWIEDINECK-SÜDENHORST, Geschichte der religiösen Bewegung in Inner-Österreich im 18. Jahrhundert. AÖG 53 (1875) 460–546, hier 521–526.

⁶⁴ WEISS, Lamberg (wie Anm. 61) 417–421; Peter G. TROPPEL, Staatliche Kirchenpolitik, Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten (1752–1780) (Das Kärntner Landesarchiv 16, Klagenfurt 1989).

⁶⁵ ZWIEDINECK-SÜDENHORST, Geschichte (wie Anm. 63) 496; Karl KLAMMINGER, Errichtung von Seelsorgestellen in der Steiermark von 1741 bis 1760. ZHVSr Sonderbd. 16: FS Otto Lamprecht (1968) 124–137.

⁶⁶ Peter TROPPEL, 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 LIEB-MANN–Georg SCHEIBELREITER–DEMS. (Wien 2003) 292–294; TROPPEL, Staatliche Kirchenpolitik (wie Anm. 64) 98–218.

konzess“ („concessus mixtus“ aus bischöflichen und landesfürstlichen Beamten) – trafen regelmäßig Berichte ein⁶⁷. Die davor anlassbezogenen Missionen wurden nun flächendeckend zu einem staatlich kontrollierten Überwachungssystem ausgebaut, dem Konzept von Strafe, Denunzitation und Besserung kam dabei im Verbund mit den Transmigrationsen eine wichtige Funktion zu, flankierend wurden Konversionshäuser⁶⁸ errichtet.

Die Konfessionalisierungsthese und der österreichische Geheimprotestantismus – Mehr Fragen als Antworten

Im Bereich der Habsburgermonarchie wurde die Konfessionalisierungsthese meist unkritisch als stimmig und damit als außer Streit stehend anerkannt, obwohl sich gerade in den verschiedenen Teilen der Monarchie (Böhmen/Mähren; Ungarn und die Erblande) zeigen ließe, dass ein- und dieselbe Zentrale Wien bzw. die kirchlichen Zentralen (etwa Passau, Rom etc.) zu recht unterschiedlichen Antworten fähig war. Verschiedene Konfessionalisierungsstränge stehen hier überraschend unverbunden nebeneinander.

Die Geschichte des österreichischen Geheimprotestantismus zeigt vor allem das Scheitern der als Konfessionalisierung gekennzeichneten staatlichen und kirchlichen Bestrebungen um Glaubensvereinheitlichung auf – wie das Beispiel des administrativen Umgangs um 1750 mit den Geheimprotestanten verdeutlichen sollte. Der Streit zwischen dem Landesfürsten und den kirchlichen Stellen drehte sich um die ungenügende Priesterausbildung und die mangelnde Seelsorge in den „inficierten“ Gebieten. Grund der Auseinandersetzung war auch die von den Behörden erst nach und nach entdeckte „verborgene Bikonfessionalität mit je eigener religiöser Praxis“⁶⁹. Die Konfessionalisierungsthese sieht aber Misserfolge nur bedingt vor, die Untertanen werden in ihrem Eigen-Sinn zu wenig Ernst genommen und zu sehr als Marionetten interpretiert. Eine Mentalitätsgeschichte der Konfessionalisierungsprozesse, eine Bewusstseins- und Wahrnehmungsgeschichte des Konfessionalisierungsprozesses aus der Sicht der „Untertanen“ ist noch immer ein Desiderat⁷⁰. Die Vernetzung der österreichischen Geheimprotestanten untereinander und ihre mitunter auf verschmitzter Widerständigkeit gründende Identitätskonstruktion (nach außen katholisch, nach innen protestantisch) ist noch wenig untersucht. Am Ende des Konfessionalisierungsprozesses steht angeblich die („politisch“ gedachte) „konfessionelle Identität“⁷¹ – was heißt dies aber konkret für die österreichischen Geheimprotestanten? Wie gestaltete sich das Verhältnis von „Konfession“ und konfessionellem „Selbstverständnis“, von öffentlicher und privater Religionsausübung⁷²?

⁶⁷ WEISS, Lamberg (wie Anm. 61) 420.

⁶⁸ Martin SCHEUTZ, Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775). *MIÖG* 114 (2006) 329–380; siehe auch meinen Beitrag zur Missionierung in diesem Band.

⁶⁹ LEEB, Zwei Konfessionen in einem Tal (wie Anm. 41) 147.

⁷⁰ SCHULZE, Konfessionalisierung als Paradigma (wie Anm. 5) 29.

⁷¹ Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Die katholische Konfessionalisierung, hg. von Wolfgang REINHARD–DEMS. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198, Heidelberg 1995) 1–49, hier 11–12.

⁷² Als kurzgefassten Überblick Frauke VOLKLAND, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 210, Göttingen 2005) 15–22.

Ähnlich der von den Laien zunehmend übernommenen und damit aus der Sicht der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten entgleisten Wallfahrtsbewegung⁷³ und dem laikal geprägten Bruderschaftswesen verdeutlicht der Geheimprotestantismus das Versagen von Staat und Kirche im Kampf um die „Seelen der Verstockten“. Man hatte staatlicherseits zwar den „Mund“, nicht aber das „Herz“ erobern können. Der häufig performativ auftretende Barockkatholizismus, die habsburgisch propagierte „*Pietas Austriaca*“⁷⁴ und die verordnete Frömmigkeit fanden ihren Weg nicht in die Herzen vieler Bewohner Kärntens, der Steiermark und Oberösterreichs, obwohl die Beichtzettel Jahr für Jahr kontrolliert oder beispielsweise die Fastengebote überwacht wurden. Das Defizit der Normdurchsetzung, die mangelnde personelle Ausstattung der Grundherrschaften/Pfarrn mit Beamten, mit Gerichtsdienern oder mit Geistlichen schuf trotz vieler Kontrollmaßnahmen (etwa Visitationen) nur geringe Aussicht auf eine erfolgreiche Durchsetzung der katholischen Reform. Die Familien der Geheimprotestanten konnten sich, wenig gehindert von Gerichtsdienern und Pfarrern, gemeinsam als „Haus“ zum Gebet versammeln, um die protestantische Erbauungsliteratur gemeinsam zu „erleben“. Stellt man, stärker als dies bislang geschah, „kirchliches und religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum in den Mittelpunkt“⁷⁵ der Konfessionalisierungsforschung, dann müsste man fragen, welche Rahmenbedingungen sich sowohl für Katholiken wie Geheimprotestanten liturgisch, sozial und familiar im 17./18. Jahrhundert änderten. Wie äußerte sich die intensivierete „Christlichkeit“ bei den beiden Konfessionskulturen und was waren die Ursachen dafür?

Es wäre noch zu untersuchen, ob man auch für die Konkurrenzsituation der Konfessionen in den österreichischen Erbländern – ähnlich dem von Ute Lotz-Heumann untersuchten irischen Fallbeispiel⁷⁶ – von einer „doppelten Konfessionalisierung“ sprechen kann, wenn auch die Rahmenbedingungen in der Habsburgermonarchie ganz anders waren? In Irland traf beispielsweise die von der protestantischen Staatskirche und dem englischen Staat vorangetriebene „Konfessionalisierung von oben“ auf eine von der katholischen Untergrundkirche betriebene „Konfessionalisierung von unten“.

Die Parallelität der katholischen staatlich-kirchlich geprägten Konfessionalisierung und der durch die Gemeinden getragenen protestantischen Konfessionalisierung (von unten) bzw. deren dialektisches Verhältnis zueinander ist bislang wenig erforscht und dürfte insgesamt auch nur schwer in den Blick zu bekommen sein⁷⁷. Auch die Behördengeschichte des Umgangs mit den Geheimprotestanten ist bislang noch nicht geschrieben: Hinweise auf die Arbeitsweise der Religionskonferenzen, der Missionsuperioren und der Distriktkommissare scheinen spärlich zu sein, auch der Umgang der

⁷³ Als Überblick Martin SCHEUTZ, *Andacht, Abenteuer und Aufklärung. Pilger- und Wallfahrtswesen in der Frühen Neuzeit*. *ÖGL* 49/1 (2005) 2–38.

⁷⁴ WINKELBAUER, *Ständefreiheit und Fürstenmacht*, Bd. 2 (wie Anm. 18) 185–239; am Beispiel der Verehrung des Heiligen Joseph Rüdiger GRIMKOWSKI, *Habsburgische Konfessionalisierung und die Josephsverehrung*. *ZfG* 52 (2004) 981–994. Als Beispiel für die widerständige Aufnahme der „*Pietas Austriaca*“ Susanne HEHENBERGER, „Die beleidigte Ehre Gottes auf das empfindlichste zu rächen, in allweg gesonnen“. Blasphemie und Sakrileg im 18. Jahrhundert, in: *Wien und seine WienerInnen. Ein historischer Streifzug durch Wien über die Jahrhunderte*, hg. von Martin SCHEUTZ–Vlasta VALEŠ (Wien 2008) 179–201.

⁷⁵ Andreas HOLZEM, *Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*. *ZKG* 110 (1999) 53–85, hier 85 (siehe auch die Graphik S. 82).

⁷⁶ Ute LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland (Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 13, Tübingen 2000)*.

⁷⁷ Siehe die Synthese bei LEEB, *Zwei Konfessionen in einem Tal* (wie Anm. 41) 147–149.

Obrigkeit mit den Untergrundprotestanten in den Konversionshäusern bleibt vorläufig noch weitgehend dunkel. Eine genauere Analyse der Briefe der Missionare (wie etwa in Stiftsarchiven vorfindlich) könnte hier helfen. Großen Gewinn für die Aufarbeitung des Geheimprotestantismus in Österreich brächten, wie jüngst für Kärnten vorgelegt⁷⁸, mikrohistorische Analysen auf der Ebene von Grundherrschaften. Die „inneren und äußeren Bedingungen und Ursachen des Überlebens des Protestantismus“⁷⁹ sind noch lange nicht erforscht – hier wartet noch viel Arbeit auf Historiker und Kirchenhistoriker, um nur die zwei wichtigsten Disziplinen zu nennen.

⁷⁸ STEINER, Reisen ohne Widerkehr (wie Anm. 51); zur Bedeutung des Geheimprotestantismus für die Mikrogeschichte in Österreich Martin SCHEUTZ, „... irgendwie Geschichte ist es doch“. Mikrogeschichte in der österreichischen Frühneuzeitforschung, in: Was heißt „österreichische“ Geschichte? Probleme, Perspektiven und Räume der Neuzeitforschung, hg. von DEMS.–Arno STROHMEYER (Wien 2008) 73–92, hier 81f.; Heinz SCHILLING, Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengeschichte. *HZ* 264 (1997) 675–691.

⁷⁹ Rudolf LEEB, Das Erbe der Protestantengeschichtsforschung in Österreich. Die Fragestellungen der Vergangenheit und die Perspektiven für die künftige Forschung. *Carinthia* I 189 (1999) 711–723, hier 722.