

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

Mühsam erkämpfte Legalität und widerstrebende Duldung

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

Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weigl

Bereits die erste Dokumentation über Geheimprotestanten in Österreich, die 1688 erschien, spricht von einer „ehemals unsichtbaren“, verborgenen Kirche im Osttiroler Defereggental¹. Im 18. Jahrhundert hört der spätere Kaiser Joseph II. im Kronprinzenunterricht „daß in Österreich Ob der Ennß, Steyer-marck 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 spielt⁵. 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, nunmehr aber, nach deren Entdeckung, zerstreute 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“.

Glaubenswechsel als Massenphänomen in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert

Konversionen bei Hof sowie die „Bekehrung“ der Namenlosen

Martin Scheutz

Konversionen erregen bis heute unsere Aufmerksamkeit, man denke nur an die zahlreichen Wiedereintritte in die verschiedenen christlichen Kirchen nach 1945 in Österreich und Deutschland, den im Dezember 2007 erfolgten spektakulären Übertritt des ehemaligen englischen Premierministers Tony Blair von der Church of England zur römisch-katholischen Kirche oder den für Außenstehende insgesamt verwirrenden Fall des protestantisch-katholischen (also ökumenischen) Theologen und Bibelwissenschaftlers Klaus Berger¹. Mutmaßungen über kryptokonfessionelles Verhalten – also eine mögliche Vorstufe zur Konversion – waren immer wieder Gegenstand biographischer Forschungen zu verschiedenen Persönlichkeiten, etwa im Fall des potentiellen Kryptokatholiken William Shakespeare².

Doch zunächst zwei unverbundene, lose wirkende Annäherungen. „Vergangene Pfingstag / hat man das Fest des H. Ignatii bey den Herren Jesuitem mit grosser solennitet begangen / darbey sich ein solche anzahl Volck befunden / darob sich zuverwundern gewest / Nachmittag aber seyn zween betagte Juden allda getaufft worden“³. Die in Wien seit 1622 (bis 1700) erscheinende „Ordentliche Zeittung“ („Ordentliche Postzeitung“) vermeldet unter dem 2. August 1625, wie später noch mehrmals, die öffentliche Konversion von Juden. Thomas Winkelbauer unternahm einen nicht mit letzter Klarheit durchzuführenden Versuch einer Typologie von Adelskonversionen im 16. und 17. Jahrhundert: In seiner groß angelegten Zusammenschau der österreichischen Adelswelt stellte er die staatlich betriebene Konfessionalisierung besonders heraus und verdeutlichte die

¹ Siehe die Zusammenstellung bei Kim SIEBENHÜNER, Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung. *ZHF* 34 (2007) 243–272, hier 243–245.

² Peter ACKROYD, Shakespeare: The biography (London 2005) 33–39.

³ Ordentliche Zeitungen [„Ordentliche Postzeitungen“], 2. August 1625; ebd. 26. August 1628: „Vergangenen Sontag Vormittag / gleich nach dem H. Ambt der Meß / hat man allhie bey den Herren Jesuitem im Profeßhaus einen Juden getaufft / in gleichen ist auch einer erst vergangene Wochen / am Fest der Himmelfahrt Mariae getaufft worden“; ebd. 9. Februar 1630. Zu dieser Zeitung Helmut W. LANG, Die Wiener „Ordinari Zeitung“. 350 Jahre periodische Presse in Österreich. *Biblos* 20 (1971) 241–250; Die deutschen Zeitungen des 17. Jahrhunderts. Ein Bestandsverzeichnis mit historischen und bibliographischen Angaben, Bd. 1, hg. von Else BOGEL–Elger BLÜHM (Studien zur Publizistik Bremer Reihe. Deutsche Presseforschung 17, Bremen 1971) 48–51; allgemein Helmut LANG, Die deutschsprachigen Wiener Zeitungen des 17. Jahrhunderts (Diss. Wien 1972) 64–77.

zunehmende Bereitschaft bzw. den zunehmenden Zwang zur Konversion am Beispiel des rekatholisierten „Aktenbohrers“ Gundaker von Liechtenstein (1580–1658). Neben einem Glaubenswechsel aus „überwiegend äußeren Gründen“ standen – im Gefolge von Kurt Aland – „Konversionen aus überwiegend inneren Gründen“, Konversionen als „Resultat einer längeren Entwicklung“ und „Konversionen als plötzliche Umkehr“⁴.

Die beiden Annäherungen an das Thema sind nicht zufällig ausgewählt worden, sondern verdeutlichen sowohl zeitgenössisch als auch gegenwärtig markante Züge der vielschichtigen Rezeption von Konversionen. Lange Zeit und in Verkennung der riesigen Dimensionen in der Vergangenheit (und auch noch in jüngerer Gegenwart⁵) wurden Konversionen – „besonders markante Phänomene der religiösen, konfessionalisierten Gesellschaft“⁶ – einerseits als ein Höhenschichtphänomen, als Entscheidung von Eliten und nicht als freiwillige oder erzwungene Entscheidung von „kleinen Leuten“ wahrgenommen. Diese Praxis spiegeln beispielsweise auch die „Litterae Annuae“ der Jesuiten wider, in deren Berichterstattung lediglich die Anzahl der Konversionen und nur bei hochgestellten Personen auch zusätzlich deren Namen angeführt wurden⁷. Andererseits sah man den Glaubenswechsel lange als grenzziehendes Phänomen – etwa auch im Namenswechsel dokumentiert – im Umgang mit nicht-christlichen Gruppen wie den Juden oder etwa den Muslimen⁸.

Konversionen waren und sind eindeutig schichten-, kultur- und qua Definition konfessionsübergreifende Phänomene – Phänomene, die gleichermaßen individuell wie schichtspezifisch sind. Sowohl Adelige als auch Dienstboten, Bauern oder Bettler konnten konvertieren, um beispielsweise Mischehen zu vermeiden, um sich in einem anderskonfessionellen Gebiet niederzulassen oder um die ansonsten nicht zu erzielende Zulassung zu einem Handwerk zu erwerben. Die Kirche verbuchte jeden Konvertierenden, unabhängig von seinem Stand und nahezu demokratisch, als „gerettete Seele“. Soziale Isolierung, Armut, Ausbruch aus dem familiären, sozialen Umfeld, angestrebter sozialer Aufstieg (bzw. Ausstieg), ein Entkommen aus der Sklaverei, Sehnsucht nach Freiheit und eine neue Identität waren Faktoren, die sich neben den individuellen Motiven als lebensweltliche Faktoren bei Konvertiten abzeichnen⁹.

⁴ Thomas WINKELBAUER, Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters (MIÖG Ergänzungsbd. 34, Wien–München 1999) 66–158; Laetitia BOEHM, Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Beispielen von Professoren der alten Universität Ingolstadt, in: Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog, hg. von Klaus KRÄMER–Ansgar PAUS (Freiburg–Basel–Wien 2000) 522–548, hier 532: „Indes beheimatete sich die Terminologie vom Konvertiten und seiner *conversio* vorwiegend im katholischen Raum, hier mit ungebrochener Tradition durch die Jahrhunderte verstanden als Rückkehr, Umkehr der Verirrten zur katholischen Kirche im Gegensatz zur *perversio* des Abfalls, so noch im 1918 in Kraft gesetzten Codex Iuris Canonici“.

⁵ Siehe vor allem die Forschungen von Anna Lea STAUDACHER für das 19. und beginnende 20. Jahrhundert. DIES., Jüdische Konvertiten in Wien 1782–1868 (Frankfurt/Main 2002); DIES., Jüdisch-protestantische Konvertiten in Wien 1782–1914 (Frankfurt/Main–Berlin 2004); DIES., Jüdische Konvertiten in Wien 1868–1914: Die Übertritte zur katholischen Kirche (in Vorbereitung); DIES., Proselyten und die Rückkehr zum Judentum 1868–1914 (in Vorbereitung).

⁶ SIEBENHÜNER, Glaubenswechsel (wie Anm. 1) 248.

⁷ Dominik SIEBER, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 40, Basel 2005) 130f.

⁸ Annakathrin HELBIG, Konversion. Judentum. *EdN* 6 (2007) Sp. 1177–1182; Stefan REICHMUTH, Konversion. Islam, in: ebd. Sp. 1182–1186.

⁹ Zu Konvertiten (auch christlich-muslimischen, jüdisch-christlichen, muslimisch-christlichen Übertritten) siehe Marina CAFFIERO/Edith SAURER, Konvertiten. *EdN* Bd. 6 (2007) Sp. 1192–1195.

Der in verschiedenen Wissenschaftssparten höchst unterschiedlich besetzte Begriff Konversion bedeutet ausgehend von der lateinischen Wurzel „Umwandlung“ oder „Umkehrung“; die zum katholischen Glauben Bekehrten heißen dabei Konvertiten, die „Abgefallenen“ Apostaten¹⁰. Das Wort „Konversion“ impliziert den Gedanken der Rückkehr bzw. der Umkehr zu Gott sowie der „durch persönliche Überzeugung bewirkte[n] geistliche[n] Umwandlung oder Umkehr“¹¹. Nach einer neutralen Wortprägung Kurt Alands bedeutet der „Glaubenswechsel“¹² eines Individuums, abgesehen vom sozialen Stand, Umfeld und den spezifischen Rahmenbedingungen, ein „überdurchschnittliches Maß an Beweglichkeit“¹³, das in der Regel von seiner Umwelt kommentiert wurde und das nicht selten auch unterschiedliche Reaktionen hervorrief. Der Glaubenswechsel – als Grenzüberschreitung und als Identitätsverlust bzw. Gewinn einer neuen Identität gedacht – war eine „ganzheitliche Umorientierung in der Wirklichkeitsauffassung“¹⁴; auf eine häufig als akut empfundene Krise folgte der als Prozess verstandene Glaubenswechsel. Eine Neuinterpretation des Lebens lässt sich in den Bekehrungserzählungen hoch stehender oder gelehrter Konvertiten meist ausmachen, der Glaubenswechsel wird als befreiende Grenzüberschreitung in Richtung eines sinnerfüllten und glücklichen Lebens dargestellt. Religionssoziologisch bedeutet der Glaubenswechsel einen sozialen Prozess (ein „soziales Drama“) und eine klar definierte Änderung eines lebensweltlichen Deutungssystems. Der religiöse Identitätswechsel ist zudem ein „Musterbeispiel für die Vielgestalt der kulturellen Prägung der Identität“¹⁵. Zur subjektiven Seite des Glaubenswechsels kommt der Übertritt von einer religiösen sozialen Organisation in eine andere; drittens lassen sich die kommunikativen Aspekte eines Glaubenswechsels erkennen. Das verlassene bzw. neu betretene „religiöse Diskursuniversum“ umfasst ein umfangreiches Set, das neben der Sprache aus argumentativen Strategien, rhetorischen Mustern und performativen Elementen besteht. Am deutlichsten wird dieses Set bei den eigenhändig oder von fremder Hand verschriftlichten Konversionserzählungen.

¹⁰ Kim SIEBENHÜNER, Konversion. *EdN* Bd. 6 (2007) Sp. 1171–1174, hier Sp. 1171: „Menschen, die einen Glaubenswechsel vollziehen, werden als Konvertiten bezeichnet, doch sind je nach religiösem Kontext auch andere Begriffe gebräuchlich. Im frühneuzeitlichen protestantischen Sprachgebrauch war die Bezeichnung Proselyt für die zum protestantischen Glauben Konvertierenden gängig; auf katholischer Seite sprach man von Konvertiten, wenn es um die zum Katholizismus Abgefallenen ging. [...] Im christlich-jüdischen Kontext wurden die zum Christentum konvertierenden Juden als Neophyten (Neugetaufte), Katechumenen (Taufwerber) oder im Rahmen der iberischen Geschichte als *conversos* (Neuchristen) in der zeitgenössischen Polemik und in der älteren Literatur auch als *marranos* [...] bezeichnet.“

¹¹ Rene KOLLAR, Konversion III. *TRE* 19 (1990) 566–573, hier 566.

¹² Kurt ALAND, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums (Berlin 1961).

¹³ Jörg DEVENTER, „Zu Rom übergehen“. Konversionen als Entscheidungshandlung und Handlungsstrategie – Ein Versuch, in: Staatsmacht und Seelenheil, hg. von Rudolf LEEB–Susanne C. PILS–Thomas WINKELBAUER (MIOG Ergänzungsbd. 47, Wien–München 2007) 168–180, hier 169. Siehe auch seinen Forschungsüberblick: Konversion und Konvertiten im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Stand und Perspektiven der Forschung. *Aschkenas* 15/2 (2005) 257–270.

¹⁴ Otto BISCHOFBERGER, Bekehrung/Konversion. *RGG* Bd. 1 (41998) Sp. 1228–1229.

¹⁵ Hubert KNOBLAUCH, Religion, Identität und Transzendenz, in: Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hg. von Friedrich JAEGER–Burkhard LIEBSCH (Stuttgart–Weimar 2004) 349–363, hier (und im Folgenden) 353f. Knoblauch orientiert sich an der Identitätskonstruktion von George Herbert Mead, die ein subjektives, kreatives und nicht beobachtbares Ich von einem äußeren, sozial festgelegten Selbst unterscheidet. Identität beruht demnach auf einem Wechselspiel von „Ich“ und „Selbst“. Zu Konversionserzählungen siehe Gesine CARL, Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts (Troll 10, Hannover 2007).

Was seine Dimensionen angeht, stellt der Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit keineswegs eine „Randerscheinung“¹⁶ dar, sondern lässt sich weder auf bestimmte herausragende Persönlichkeiten noch bestimmte gesellschaftliche Gruppen beschränken. Konversionen und Konvertiten sind „in den habsburgischen Ländern keine Rand- oder Ausnahmerecheinung, sie sind vielmehr das Normale, sie können als Massenerscheinung betrachtet und behandelt werden“¹⁷. Gerade im Nebeneinander von monokonfessionellen und gemischtkonfessionellen Gebieten ergab sich auch eine konfrontative Stellung der Konfessionen. Nach dem Augsburger Religionsfrieden bestimmte der Landesfürst die Konfession seiner Untertanen (Luthertum oder Katholizismus), die aber das Recht der Auswanderung besaßen, wenn sie ihren Glauben nicht wechseln wollten. Im eigentlichen Wortsinn kann man von einer Konversion („Rückkehr“/„Umkehr“) erst beim Vorhandensein zweier offiziell vorhandener Kirchen bzw. von homogenen Konfessionsgruppen sprechen, weshalb die Religionsstifter im eigentlichen Sinne keine Konvertiten sind¹⁸. Gerade die Zerstrittenheit der Evangelischen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ließ nach dem die katholische Kirche einigenden Tridentinum die katholische Kirche als gefestigter erscheinen, weshalb gerade in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert viele Gelehrte konvertierten (etwa Friedrich Staphylus, 1512–1564, Johannes Pistorius, 1546–1608; Lukas Holstenius, 1596–1661). Der Westfälische Friede legte fest, dass niemand zum Konfessionswechsel (bezüglich der drei festgelegten Konfessionen) gezwungen werden konnte, die „private“ Religionsausübung war auch in anderskonfessionell bestimmten Territorien garantiert. Gerade im 17. Jahrhundert setzte mit der Gründung der „Congregatio de Propaganda Fide“ 1622 und offensiv agierenden Orden wie den Kapuzinern und den Jesuiten eine große Propagandaoffensive der katholischen Kirche ein¹⁹ – Missionen wurden durchgeführt, Missionsstationen errichtet und Konversionen ausgehend von der römischen „Protestantenfalle“²⁰ massiv gefördert. Das 17. Jahrhundert galt als das Jahrhundert der Konversion zur katholischen Kirche²¹ – neben den zahlreichen Fürstenkonversionen

¹⁶ Beat HODLER, Konversionen und der Handlungsspielraum der Untertanen in der Eidgenossenschaft im Zeitalter der reformierten Orthodoxie, in: Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter BLICKLE zum 60. Geburtstag, hg. von Heinrich Richard SCHMIDT (Tübingen 1998) 281–291, hier 283.

¹⁷ DEVENTER, „Zu Rom übergehen“ (wie Anm. 13) 172.

¹⁸ Zum Begriff der Konversion Ute LOTZ-HEUMANN–Jan-Friedrich MISSFELDER–Matthias POHLIG, Konversionen und Konfessionen in der Frühen Neuzeit. Systematische Fragestellungen, in: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, hg. von DENS. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Heidelberg 2007) 11–32, hier 14, 17–23.

¹⁹ Angelika LOZAR–Angelika SCHASER, Die Rückkehr zum „wahren Glauben“. Konversionen im 17. Jahrhundert. *Frühneuzeit-info* 13 (2002) 65–74, hier 69–71. Siehe auch meinen Beitrag zu den Volksmissionen in diesem Band.

²⁰ Am Beispiel des in Rom wirkenden Konvertiten Lukas Holstenius (und der casa Barberini), der in Rom die Bekehrung von auf Kavaliertour befindlichen protestantischen Adligen betrieb und mit mindestens 30 Konvertiten im Briefverkehr stand, Markus VÖLKELE, Individuelle Konversion und die Rolle der „Famiglia“. Lukas Holstenius (1596–1661) und die deutschen Konvertiten im Umkreis der Kurie. *QFIAB* 67 (1987) 221–281, hier 234–236; Irene FOSI, Roma e gli „Ultramontani“. Conversioni, viaggi, identità. *QFIAB* 81 (2001) 351–396; Ricarda MATHEUS, Mobilität und Konversion. Überlegungen aus römischer Perspektive. *QFIAB* 85 (2005) 170–213, hier 179f.

²¹ Ute MENNECKE-HAUSTEIN, Konversionen, in: Die katholische Konfessionalisierung, hg. von Wolfgang REINHARD–Heinz SCHILLING (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135, Münster 1995) 242–257, hier 244; Dieter BREUER, Konversionen im konfessionellen Zeitalter, in: Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, hg. von Friedrich NIEWÖHNER–Fidel RÄDLE (Hildesheimer Forschungen 1, Hildesheim u. a. 1999) 59–70. Das 13-bändige, 347 Konvertitenbiographien aufarbeitende Sammelwerk des Straßburger

waren es vor allem Gelehrte und Schriftsteller, die zum Teil spektakuläre und öffentlichkeitswirksame Konversionen zum Katholizismus vollzogen. Grimmelshausen beispielsweise trat vermutlich 1648, noch als Soldat, zum Katholizismus über. Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert konvertierten im Kontext der Romantik öffentlichkeitswirksam noch eine Reihe von Philosophen, Schriftstellern und Künstlern in Wien (Dorothea und Friedrich Schlegel, Zacharias Werner, Adam Müller)²². Konversionen verstehen sich im 19. Jahrhundert nach einer Formulierung von Heinz-Gerhard Haupt als „Signatur der modernen Welt“, in der sich dem neuzeitlichen Menschen ein „Arsenal an Wahlmöglichkeiten“ eröffnet²³. Vor allem politische Konversionen – der „Glaubenswechsel“ des 20. Jahrhunderts stand häufig im Zusammenhang mit dem Marxismus oder Kommunismus – prägen heute die „Konversionslandschaft“, spektakuläre ideologische Wendungen werden, mit oder ohne religiöser Metaphorik, als Damaskuserlebnisse gekennzeichnet²⁴.

Der Glaubenswechsel war in der Regel mit einem speziellen, häufig von Jesuiten und Kapuzinern vorgenommenen, Konversionsunterricht und der Ablegung eines Examens verbunden. Ein öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde musste abgelegt werden, erst dann war offiziell die Teilnahme am Gottesdienst erlaubt²⁵. Im Zuge der sich in einzelnen Stadien vollziehenden Zuwendung zur katholischen Kirche musste der Kandidat das Glaubensbekenntnis ablegen, die Sakramente und die kirchliche Leitung anerkennen und zudem der früheren (etwa der protestantischen) Religion abschwören²⁶. Im Gegenzug erhielt er die „absolutio ab haeresi“. Nach dem mehrstufigen Katechumenat erhielt der Kandidat die Taufe und die Firmung.

Die wenig Erfolg versprechende Frage nach der Glaubwürdigkeit von Konversionen kann für die historische Forschung nicht im Zentrum stehen, sondern vielmehr die Frage nach den dahinter liegenden Handlungsstrategien, nach wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen, politischen und gruppenspezifischen Voraussetzungen eines Glaubenswechsels. Anreize, Verlockungen, Drohungen, aber auch – aus anderer Perspektive – Gefahren, Bespitzelung und Verdammungen waren mit einem Glaubenswechsel verbunden. Ein „begünstigendes politisch-soziales Umfeld und geistiges Klima“ war die Voraussetzung für Konversionen, so bewirkte die Konversion Heinrichs IV. zum Katholizismus im Jahr 1593 und das Edikt von Nantes 1598 eine Reihe von Konversionen, die eine starke politische Motivation erkennen lassen²⁷.

Bischofs Andreas Räß (1866–1880) beschäftigt sich in Bd. 4–8 mit den Konvertiten des 17. Jahrhunderts (Bd. 9–10: 18. Jahrhundert), auch die Nachträge Bd. 11–13 erörtern Konvertiten aus dem 17. Jahrhundert. [N.] GRUBE, *Convertiten*, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* Bd. 3 (Freiburg/Breisgau 1884) Sp. 1053–1075; [N.] HEUSER, *Conversion*, in: ebd. Sp. 1049–1053.

²² Edith SAURER, *Romantische KonvertitInnen. Religion und Identität in der Wiener Romantik*, in: *Paradoxien der Romantik. Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft in Wien im frühen 19. Jahrhundert*, hg. von Christian ASPALTER–Wolfgang MÜLLER-FUNK–DIES.–Wendelin SCHMIDT-DENGLER–Anton TANTNER (Wien 2006) 229–255.

²³ Heinz-Gerhard HAUPT, *Politische Konversion in historischer Perspektive. Methodische und empirische Überlegungen*, in: *Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft*, hg. von Uta GERHARDT (Stuttgart 2003) 267–304, hier 274.

²⁴ Thomas FRÖSCHL, *Politischer Glaube und Konversion. WZGN 7/2: Glaubenswechsel*, hg. von Marlene KURZ–Thomas WINKELBAUER (2007) 100–112.

²⁵ Heike BOCK–Gesine CARL, *Konversion. Christliche Konfessionen. EdN* Bd. 6 (2007) Sp. 1174–1177, hier Sp. 1174f.

²⁶ Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, *Konversion, Konvertiten. LTK* 6 (31997) Sp. 338–340.

²⁷ Als Übersicht Ute MENNECKE-HAUSTEIN, *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus*

Der Glaubenswechsel als forschungsgeschichtlich zwischen Profan- und Kirchengeschichte, zwischen Wissenschafts-, Sozial-, Mentalitäts- und Wirtschaftsgeschichte angesiedeltes Phänomen weist bei seiner näheren begrifflichen Bestimmung viele, im Kern unlösbare Probleme auf. Während der religionswissenschaftliche bzw. -soziologische Begriff der „Bekehrung“ eine wirkliche, häufig mit einem datierbaren Bekehrungserlebnis (Damaskuserlebnis, die augustinische Bekehrung, „Turmerlebnis“ bei Luther, Calvins „subita conversio“)²⁸ verbundene, freiwillige Abwendung von einer Religion (Mechanismus der Inklusion/Exklusion) bedeutet – damit impliziert eine vollständige Leib und Seele betreffende Umorientierung in der Wirklichkeitsauffassung –, geraten aber dabei die „außertheologischen“ Faktoren (etwa Rebellion gegen die Familie, Bewältigung von Lebenskrisen) und die mit einem Glaubenswechsel verbundenen, nicht unbedingt auf persönlicher Überzeugung gründenden juristisch-politischen Faktoren aus dem Blick²⁹. Vor allem die gedruckten und handschriftlich verbreiteten Konversionsberichte und Bekenntnisschriften entfalteten in den konfessionellen Auseinandersetzungen im 17. Jahrhundert eine große propagandistische Wirkung³⁰, indem der schwierige und langwierige Weg hin zum Seelenheil und hin zum erfolgreichen Übertritt ausführlich geschildert wird. Von der Forschung wird dagegen die repressive und etatistische Seite der Konversionen vor allem bei den als weniger mündig gedachten Mittel- und Unterschichten, die keine Bekehrungsgeschichten verfasst haben, stärker betont³¹. Im Vergleich zu den ineinander verschwimmenden Begriffen „Bekehrung“/„Konversion“ erscheint der Begriff des „Glaubenswechsels“ offener, prozessorientierter und thematisch weniger verengt, Glaubenswechsel legt – anders als Konversion – zudem keine Wertung bezüglich innerer religiöser oder äußerer „außertheologischer“ Faktoren zugrunde.

zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 74, Heidelberg 2003) 22–38, hier 35.

²⁸ ALAND, Glaubenswechsel (wie Anm. 12) 83–87; mit einem weitgespannten Konversionsbegriff Christian HEIDRICH, Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen (München–Wien 2002) 100–140.

²⁹ Mit einer Diskussion der religionswissenschaftlichen und der historischen Dimension von „Bekehrung“/Konversion Rudolf LEEB, Neu gelesen: Kurt ALAND, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums. *WZGN* 7/2: Glaubenswechsel, hg. von Marlene KURZ–Thomas WINKELBAUER (2008) 123–133, hier 125–128. Siehe das phasenorientierte Konversionsmodell von Lewis Rambo: (1) context, (2) crisis, (3) quest, (4) encounter, (5) interaction, (6) commitment, siehe Michael BROWN–Charles Ivar McGRATH–Thomas P. POWER, Introduction: Converts and Conversion in Ireland, 1650–1850, in: *Converts and Conversion in Ireland, 1650–1850*, hg. von DENS. (Dublin 2005) 11–34, hier 18–33.

³⁰ LOZAR/SCHASER, Die Rückkehr (wie Anm. 19) 67, 69–71; Angelika SCHASER, „Zurück zur heiligen Kirche“. Konversionen zum Katholizismus im säkularisierten Zeitalter. *HA* 15 (2007) 1–23, hier 2–11. Siehe als Beispiel für das 19. Jh. Maria WOJTCZAK, Aus zwei Glaubenswelten. Bekenntnisse konvertierter Autorinnen (1850–1918) (Posener Beiträge zur Germanistik 10, Frankfurt/Main u. a. 2006); BOEHM, Konversion (wie Anm. 4) 542–545: Acht Argumentationsfelder der Kontroverspublizistik: (1) Interpretation der Apostolizität und Katholizität der Kirche, (2) Gegenüberstellung der Einheit der römischen Kirche gegen die Zwietracht der „Sekten“; (3) Kritik an der „Neuerungs-Sucht“; (4) Gefahr der Auslegung der Heiligen Schrift nach „eigenen Köpfen“; (5) Exegese der Bibelstellen über falsche Propheten; (6) Auseinandersetzung mit dem Religionsfrieden und der Kirchengüterfrage; (7) Argumentation durch Berufung auf die Kirchenväter; (8) Beschäftigung mit mittelalterlicher Mystik.

³¹ Arno HERZIG, Der Zwang zum wahren Glauben: Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Göttingen 2000) 160–177.

Konversionen bei Hof – „Freiwillige“ Konversion von Eliten und Hofbediensteten als Karrierechance

Verschiedene Arten von Glaubenswechsel lassen sich unterscheiden: Neben der Freiwilligkeit der oder dem Zwang zur Konversion, der „Wahrheit“ oder „Falschheit“ von Konversionen (nach dem Grad der persönlichen Überzeugung)³² wurden von der Forschung auch ständespezifische Konvertitengruppen herausmodelliert³³. Die Fürstenkonversion – und vor allem die zeittypischen Konversionen der protestantischen Fürsten zum Katholizismus – hat forschungsgeschichtlich viel Aufmerksamkeit erfahren. Bis ins letzte Drittel des 16. Jahrhunderts fanden vorwiegend Fürstenkonversionen zum Protestantismus statt, ab dem letzten Drittel dieses Jahrhunderts dann verstärkt zum Katholizismus und zum Calvinismus³⁴. Christina von Schweden (1655 in Innsbruck), Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Neuburg (1613), Landgraf Ernst von Hessen Rheinfels (1652)³⁵, der Sulzbacher Pfalzgraf Christian August (1656), Kurfürst Friedrich August I. (1697), Herzog Christian August von Holstein (1705), Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg (1710), Alexander von Württemberg (1712) haben das Bild vom großteils aus politischen Motiven erfolgten Glaubenswechsel erhärtet; im Vollzug der Bestimmungen des Westfälischen Friedens hatte die Fürstenkonversion lediglich die Katholisierung der Hofgesellschaft zur Folge³⁶. Meist wurden die Fürstenkonversionen als Mittel der frühneuzeitlichen außenpolitischen Planung in den Blick genommen. Die intensiven Konversionsforschungen der letzten Jahre haben abseits des Konfessionalisierungsparadigmas ein erstaunliches Maß an „Indifferentismus“ an den Tag gefördert – die Religion der „Klugen“ („prudentes“) bzw. auch die „politischen“ Religionen waren nicht immer nur auf Opportunismus oder Karrierestreben zurückzuführen; politisches Denken, religiöses Umfeld, Reichs- und Landespolitik, intellektuelle Debatten und die private intellektuelle Sphäre sind, ebenso wie die Eigenperspektive des Konvertierenden, stärker zu berücksichtigen³⁷. Die Konvertiten – ob Fürsten, Gelehrte oder „kleine“ Männer und Frauen – umgab zeitgenössisch der mehr oder minder wahrnehmbare Geruch

³² HEIDRICH, Konvertiten (wie Anm. 28) benennt mit literaturwissenschaftlich-philosophischem Blickwinkel die „Blitzkonversionen“, die „Augustinische Bekehrung“, die „zweispaltige Konversion“, „scheiternde Konversionen“ und etwa die „unmöglichen Konversionen“.

³³ Am Beispiel von Ingolstädter Professoren BOEHM, Konversion (wie Anm. 4) 535–537.

³⁴ Cornel ZWIERLEIN, „Convertire tutta l’Alemagna“. Fürstenkonversionen in den Strategiedenkenrahmen der römischen Europapolitik um 1600: Zum Verhältnis von „Machiavellismus“ und „Konfessionalismus“, in: Konversion in der Frühen Neuzeit, hg. von Ute LOTZ-HEUMANN (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Gütersloh 2007) 63–105.

³⁵ Alexander RITTER, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Konversion und Irenik als politische Faktoren. in: Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, hg. von Harm KLUETING (Hildesheim 2003) 117–140.

³⁶ Eric O. MADER, Fürstenkonversionen zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jh. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive. *ZHF* 34 (2007) 403–440; DERS., Staatsräson und Konversion: Politische Theorie und praktische Politik als Entscheidungshintergründe für den Übertritt Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg zum Katholizismus, in: Internationale Beziehungen in der Frühen Neuzeit, hg. von Heidrun KUGELER (Münster 2006) 120–150.

³⁷ Martin MULSOW, Mehrfachkonversionen, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert. Ein Plädoyer für eine Indifferentismusforschung, in: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hg. von Kaspar von GREYERZ–Manfred JAKUBOWSKI–TIESSEN–Thomas KAUFMANN–Hartmut LEHMANN (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201, Heidelberg 2003) 132–150.

des Verrats und des, mit dem Fall der Berliner Mauer in den allgemeinen Wortschatz übergegangenen, „Wendehalses“. Die Konversionen von hochgestellten Persönlichkeiten standen im Spannungsfeld von „religiöser Authentizitätserfahrung und politischem Utilitätsverdacht“, der politische Körper und der „private“ Glaube bzw. die Glaubensausübung differierten mitunter erheblich, Zuschreibungen von „ehrlichem“ und kalkuliertem Glaubenswechsel verbieten sich deshalb weitgehend³⁸.

Der Gleichschritt von Konfession und beruflicher Chance bzw. Eröffnung von Karrierechancen lässt sich am Beispiel des Wiener Hofes gut beleuchten. Einerseits waren es die widerständigen protestantischen Adeligen, die sich peu à peu nach Beginn des Dreißigjährigen Krieges und danach aus politischen Motiven an eine Konversion machten. Die konfessionelle Indifferenz wich, auch nach der kulturellen Glaubenskrise des Adels nach 1618, einer demonstrativen Frömmigkeit; Zweige protestantischer Familien konvertierten in den Erbländen, um den Besitz zu bewahren, während der protestantische Zweig emigrierte³⁹. Nach einer in der Forschung mittlerweile gängigen Formulierung von Beat Hodler lässt sich die „konfessionelle Zugehörigkeit als Tauschobjekt“ interpretieren, das, um „eine günstigere soziale Position zu erreichen, mehrfach eingesetzt wurde“⁴⁰. Konvertiten wie Melchior Klesl (1553–1630), Adam Graf Herberstorff (1585–1629) und Karl von Liechtenstein (1569–1627) (die als Liechtensteinische „Seeligmacher“ bezeichneten Dragoner in der Grafschaft Glatz) bestimmen die Geschichte der Konfessionalisierung wesentlich mit. Die Konversionsverhandlung von Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel (1691–1750), der Mutter von Maria Theresia, und deren öffentliche Konversion im Bamberg 1707 spiegeln indirekt auch die Reunionsverhandlungen wider, weil die Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses zwar unverändert verlangt wurde – die erforderliche, feierliche Abschwörung des lutherischen Glaubens als Häresie unterblieb aber⁴¹.

Konversionen eröffneten Aufstiegschancen für Adelige am Wiener Hof, vor allem nach 1619 wurde das „richtige“ Bekenntnis das viel zitierte „Eintrittsbillet“ für die höfische Gesellschaft. Neben dem Mainzer und dem Pfalz-Neuburger Hof galt der Wiener Kaiserhof als eine Art Konversionsfalle für aufstrebende adelige Männer und Frauen. So stellten die so genannten „Rebellentöchter“, die Töchter der 1620 gemaßregelten protestantischen österreichischen Adeligen, einen beachtlichen Teil der Hofstaaten der Kaiserinnen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts⁴². Anna Magdalena Jörger von Tollet (die Tochter von Helmhard IX. Jörger und Anna Maria von Khevenhüller) wurde beispielsweise nach dem Tod ihres Vaters, der als protestantischer Rebell unter Hausarrest stand und dessen oberösterreichische Güter teilweise konfisziert wurden, gegen den

³⁸ Ute LOTZ-HEUMANN–Jan-Friedrich MISSFELDER–Mathias POHLIG, Religiöse Authentizität und Politik: Einführung, in: *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, hg. von DENS. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Heidelberg 2007) 59–61, hier 61.

³⁹ Ronald G. ASCH, *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit* (Köln–Weimar–Wien 2008) 163–192, bes. 170f.; mit einer Auswertung der Daten Karin J. MACHARDY, *War, Religion and Court. Patronage in Habsburg Austria. The Social and Cultural Dimensions of Political Interaction, 1521–1622* (Studies in Modern History, Houndmills 2003) 125–209.

⁴⁰ HODLER, *Konversionen* (wie Anm. 16) 291.

⁴¹ Dazu siehe Ines PEPEr, *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700* (Diss. Graz 2003) 145–238, bes. 168f.; siehe auch den Text des abgeänderten Glaubensbekenntnisses 306–315.

⁴² Zum Folgenden Katrin KELLER, *Hofdamen. Amtsträgerinnen im Wiener Hofstaat des 17. Jahrhunderts* (Wien 2005) 45f., 286. Zur Erziehung der Edelknaben durch Jesuiten siehe Albert HÜBL, *Die k. u. k. Edelknaben am Wiener Hof* (Wien 1912) 31.

Widerstand ihrer protestantischen Angehörigen an den Hof gezogen und zur Hofdame ausgebildet. Anna Magdalena (1619–1689) wurde 1633 im Hofstaat der Kaiserin Eleonora Gonzaga d. Ä. aufgenommen, wobei sie Unterstützung durch ihre konvertierten Vormünder erfuhr: durch ihren Onkel, und gleichzeitig Obersthofmeister der Königin, Franz Christoph von Khevenhüller (1588–1650), und durch Heinrich Wilhelm von Starhemberg (1593–1675). Durch die 1637 unter Zustimmung der Kaiserin Eleonora Gonzaga erfolgte Heirat mit dem weitgehend mittellosen Graf Franz Albrecht von Harrach (1614–1666) wurde ihr erheblicher Erbanteil nachhaltig für die katholische und damit „loyale“ Sache gewonnen.

Vor allem jüngere Söhne aus reichsfürstlichen Familien nahmen das multinationale und multikonfessionelle kaiserliche Heer als Karrierechance wahr, wobei sich auch hier Konversionen als karrierefördernd erwiesen⁴³. So konvertierten die vier Brüder Georg, Philipp, Friedrich und Heinrich von Hessen-Darmstadt, die in den 1690er-Jahren in der Armee dienten, innerhalb von wenigen Jahren zum katholischen Glauben. Landgraf Philipp von Hessen-Darmstadt (1671–1736), Landgraf Friedrich von Hessen-Darmstadt (1677–1708), Ernst Gideon Freiherr von Loudon (1717–1790) oder der mit der Nichte und Alleinerbin des Prinzen Eugen verheiratete Herzog Friedrich Wilhelm von Sachsen-Hildburghausen (1702–1787) wären weitere prominente Beispiele für den Aufstieg von Konvertiten innerhalb des Militärs.

Neben dem Militär waren gerade die obersten Reichsorgane für Angehörige des Reichsadels, aber auch Bürgerliche attraktive Postenressourcen. Der als Appellationsgerichtshof, als Beraterkreis und Regierungsbehörde dienende Reichshofrat, an der Spitze der vom Kaiser ernannte Reichshofratspräsident, war gemischt konfessionell besetzt, wobei die Protestanten hier eine deutliche Minderheit stellten. Von den 445 zwischen 1559 (der Reichshofratsordnung) und 1806 ernannten Reichshofräten waren rund 50 Personen entweder mehrheitlich Protestanten oder (wenige) Calvinisten, wobei die Nichtkatholiken bei Einstimmigkeit trotz ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit nicht überstimmt werden durften⁴⁴. Ein Protestant, Philipp Freiherr von Winneberg-Beilstein (1563–1576), war sogar Präsident.

Mit der Reichshofratsordnung von 1654 wurde die Zahl der protestantischen Reichshofräte mit insgesamt sechs auf beiden Bänken (Herrenbank und Gelehrtenbank) beschränkt, aber diese von den Protestanten als zu nieder empfundene Zahl der sechs Reichshofräte (meist vier auf der Herren- und zwei auf der Gelehrtenbank) wurde bis Mitte des 18. Jahrhunderts nicht immer vollständig besetzt. Der Kaiser ernannte, meist auf Vorschlag des Reichsvizekanzlers, die Reichshofräte direkt. Johann Joachim von Sinzendorf (gest. 1665) war der erste protestantische Reichshofrat, der – anders als sein Bruder Rudolf (1637–1677) – konvertierte und zum Obersten Hofkanzler aufstieg⁴⁵. Der am Dreikönigstag 1683 nach einem Jahr jesuitischem Unterricht konvertierte Gottlieb Graf Windischgrätz (1630–1695), in Regensburg geboren, erhielt 1658

⁴³ Zur Aufarbeitung von Konversion und Wiener Hof vor allem PEPER, Konversionen (wie Anm. 41) hier 111–115.

⁴⁴ Oswald GSCHLIESSER, Der Reichshofrat. Bedeutung und Verfassung. Schicksal und Besetzung einer obersten Reichsbehörde von 1559 bis 1806 (Veröffentlichung der Kommission für Neuere Geschichte des ehemaligen Österreich 33, Wien 1942) 74–76; DERS., Das Beamtentum der hohen Reichsbehörden (Reichshofratskanzlei, Reichskammergericht, Reichshofrat, Hofkriegsrat), in: Beamtentum und Pfarrerstand 1400–1800, hg. Günther FRANZ (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 5, Limburg/Lahn 1972) 1–26, hier 18.

⁴⁵ PEPER, Konversionen (wie Anm. 41) 116–119.

die Stelle als protestantischer Reichshofrat; nach der Konversion verlor er das Rennen um die Reichshofratspräsidentenstelle gegen Wolfgang von Ötting, seit 1688 war Windischgrätz Prinzipalkommissär am Reichstag in Regensburg, 1694 schließlich Reichsvizekanzler. Gundacker von Dietrichstein (1623–1690), Franz Friedrich von Andlern (1617–1703), Christian von Eck und Hungersbach (1645–1706), Heinrich Julius von Blum (1624–1699), Johann Wilhelm Graf Wurmbrand (1670–1750), Johann Binder von Krieglstein (1683–1759), Anton Corfiz Graf Ulfeld (1699–1769) oder der nach Konversionen schon allen drei Religionen angehörende Johann Friedrich von Seilern (1646–1715) waren weitere Konvertiten unter den Reichshofräten⁴⁶. Vielfach nutzten protestantische Adelige diplomatische, von ihren Landesfürsten in Auftrag gegebene diplomatische Missionen, um in Wien ihre Karrieremöglichkeit bzw. deren Hindernisse (darunter die Konfession) auszuloten. Der zwischen Kaiser und Mainzer Kurfürsten angesiedelte Reichsvizekanzler verfügte durch seine gewichtige Stimme auf der Herrenbank des Reichshofrates und als direkter Vertreter des Reichshofratspräsidenten über großen Einfluss. Alle der großteils aus Schwaben und Bayern stammenden und vom Mainzer Erzkanzler ernannten Reichsvizekanzler waren katholisch, lediglich die Reichsvizekanzler Peter Heinrich Freiherr von Stralendorff (1627–1637) und Johann Adam G. Metsch (1734–1740) waren Konvertiten⁴⁷.

Im Hofdienst und in der landesfürstlichen Verwaltung lassen sich viele karrierebedingte Konversionen nachweisen. Eine aktive Teilhabe am Hofleben, etwa bei der staatstragenden Fronleichnamsprozession oder bei Festen des Ordens vom Goldenen Vlies, war nur den Katholiken möglich, lediglich Hofkämmerer und kaiserliche geheime Räte waren – wenn auch nicht gerne gesehen – Protestanten zugänglich. Der in Regensburg geborene Johann Quintin Graf Jörger (1624–1705) kehrte nach dem Studium in Straßburg, Leipzig und Padua nach Österreich zurück, wo er um 1650 konvertierte: Bereits 1651 zum Hofkammerrat avanciert, war er bald Vizepräsident der Hofkammer und wurde 1659 in den Reichsgrafenstand erhoben⁴⁸. Auch der skandalumwitterte Hofkammerpräsident Georg Ludwig Graf Sinzendorf (1616–1689) trat erst 1653 zum katholischen Glauben über, seit 1657 war er Hofkammerpräsident⁴⁹, erst das zweite gegen ihn eröffnete Verfahren führte 1680 zu seinem aufsehenerregenden Sturz. Der aus Straßburg stammende Jurist Johann Christian von Bartenstein (1690–1767) konvertierte 1716 und wurde 1717 niederösterreichischer Regierungsrat, 1727 avancierte er zum Protokollführer der geheimen Staatskonferenz und übernahm peu à peu die Leitung der kaiserlichen Außenpolitik. Auch der als Reformier bekannte Friedrich Wilhelm von Haugwitz (1702–1765) war Konvertit. Nach seiner Konversion 1725 trat er in die schlesische Landesverwaltung ein, 1742 wurde Haugwitz Präsident von österreichisch Schlesien, die Reformen 1748/49 in Justiz, Heer und Verwaltung waren sein Werk; er wurde Präses des neu geschaffenen Directoriums in Politicis et Cameralibus.

⁴⁶ Zu den Reichsbehörden ebd. 115–129.

⁴⁷ GSCHLISSER, Das Beamtentum der hohen Reichsbehörden (wie Anm. 44) 6; Lothar Gross, Die Geschichte der deutschen Reichshofkanzlei von 1559 bis 1806 (Inventare des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs V/1, Wien 1933) 334–336, 350–352.

⁴⁸ PEPER, Konversionen (wie Anm. 41) 129f.; zur Bedeutung Jörgers als Gegenspieler von Sinzendorf Hansdieter KÖRBL, „Ach Gott, ist's möglich, so erretten sie mich doch von dem Process ...“. Der Prozess gegen den Hofkammerpräsidenten Georg Ludwig Sinzendorf 1680 (Diss. Wien 2007).

⁴⁹ Hansdieter KÖRBL, Die Hofkammer unter Leopold I.: Aufgaben, Struktur und Arbeitsweise einer Hofbehörde der Barockzeit (Dipl. Wien 2005); DERS., Ach Gott (wie Anm. 48).

Aber auch Gelehrte oder etwa Künstler fanden sich unter den Konvertiten. Die Kameeralisten Johann Joachim Becher (1635–1682), Johann Wilhelm Schröder (1640–1688) und Philipp Wilhelm von Hörnigk (1638–1712) waren vielleicht die prominentesten Konvertiten im wissenschaftlichen Bereich. Neben dem Heer, der Verwaltung und dem Hof bot sich auch die Kirchenlaufbahn für Konvertiten an. Herzog Christian August von Sachsen-Weitz (1666–1725) hatte schon eine Laufbahn unter Karl von Lothringen im kaiserlichen Heer hinter sich, als er 1689 heimlich konvertierte und zum Priester geweiht wurde – 1696 rückte er zum Bischof von Raab auf, 1707 zum Erzbischof von Gran und war damit gleichzeitig Primas von Ungarn⁵⁰.

Neben diesen im breiteren Umfeld des Hofes stattgefundenen Glaubenswechseln gab es aber auch Personen, die sich diesem Druck widersetzen – darunter nicht nur der prominente Universalgelehrte und evangelische Reichshofrat Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Auch der Barockdichter Wilhelm von Stubenberg (1619–1663) oder der berühmte Staatsrechtler Johann Jakob Moser (1701–1785) hätten mit einer Konversion ihre Karriere bei einer der Wiener Reichsbehörden fördern können, unterließen diesen Schritt aber. „Versuche, auch ohne den Glaubenswechsel in Wien Fuß zu fassen, wie sie etwa Bartenstein oder Johann Jakob Moser unternahmen, scheiterten trotz der außergewöhnlichen Kenntnisse und Patronageverbindungen der Bewerber“⁵¹.

Es gab neben den Konversionswellen im Umkreis der katholischen Höfe aber auch immer wieder Versuche sowohl bei den Protestanten wie den Katholiken, die Kirchenspaltung aufzuheben. Der so genannte „Mainzer Unionsplan“ von 1660, der von dem zum Katholizismus übergetretenen Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693) initiiert wurde, sah eine Wiedervereinigung der protestantischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der „Confessio Augustana“ vor, wobei Kompromisse auf beiden Seiten (etwa Laienkelch, Priesterehe, Einschränkung des päpstlichen Primats, ein Ende der protestantischen Feindseligkeiten) eingeplant waren⁵². Gefördert wurde der Plan vom Mainzer Erzbischof Johann Philipp Schönborn (1605–1673, Mainzer Erzbischof ab 1647), der auch den 1653 konvertierten Johann Christian von Boineburg-Lengsfeld (1622–1672) als Minister an seinen Hof band. Boineburg (bis zu seinem Sturz) war Mentor des zunehmend ökumenisch orientierten und bis 1672 in Mainz wirkenden Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz, der sich in zahlreichen Briefen an verschiedene protestantische wie katholische Empfänger, etwa an den Bischof von Meaux Jacques Bénigne de Bossuet (1627–1704), mit den Reunionsplänen auseinandersetzte. Die Kirchenvereinigung wurde streng geheim, auch auf diplomatischer Ebene verhandelt. Der Franziskanermönch und ab 1685 Bischof von Wiener Neustadt Christoph de Rojas y Spinola (um 1626–1695), der 1651 in Köln ein Seminar für Konvertiten gegründet hatte, wurde angesichts der politisch schwierigen Situation Leopolds I., der Auseinandersetzung mit Ludwig XIV. und der Osmanenbedrohung, seit 1661 mit Verhandlungen bezüglich eines Bündnisses der Reichsfürsten betraut⁵³. Auf ins-

⁵⁰ PEPPER, Konversionen (wie Anm. 41) 13–139.

⁵¹ Ebd. 143f.

⁵² Mit weiterer Literatur ebd. 53f.; Hans PETERSE, Irenik und Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert, in: 1648. Krieg und Frieden in Europa. Textband 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hg. von Klaus BUSSMANN–Heinz SCHILLING (München 1998) 265–271; Rene KOLLAR, Konversionen III. Historisch. *TRE* 19 (1990) 566–573, hier 567; Karl DIENST, Hessen. *TRE* 15 (1986) 263–279, hier 270.

⁵³ PEPPER, Konversionen (wie Anm. 41) 54–57. Mit weiterer Literatur Matthias SCHNETTGER, Kirchenadvokatie und Reichseinigungspläne. Kaiser Leopold I. und die Reunionsbestrebungen Rojas y Spinolas, in:

gesamt fünf Reisen ab 1671 durch Ungarn und das Heilige Römische Reich führte er Verhandlungen bezüglich einer Wiedervereinigung zwischen Katholiken und Protestanten. Neben Leibniz stand er mit verschiedenen protestantischen Geistlichen in engem Kontakt, 1677 und nochmals 1683/84 reiste Spinola nach Rom, wo er für seine Wiedervereinigungsgespräche um päpstliche Beauftragung ansuchte. Unterstützt von Leopold I. lud er für 1693 ergebnislos mehrere protestantische Theologen zu einem Religionsgespräch nach Wien, um die noch ungeklärten Glaubensdifferenzen beizulegen. Aus der kaiserlichen Perspektive handelte es sich um den Versuch der Rückführung Abgefallener in die „alte“ Kirche.

Die Bekehrung der „No-names“ – Zwang und Freiwilligkeit, ein Forschungsdesiderat

Vielfach geraten Konversionen bzw. die sozial mitunter tristen Lebensumstände von „No-Name“-Konvertiten⁵⁴ nur in den Blick, wenn besondere und Aufsehen erregende Umstände damit verbunden waren. Die Hinrichtung des jüdischen Konvertiten Franz Engelberger, der in die kaiserliche Schatzkammer eingebrochen war, am 26. August 1642 war beispielsweise Anlass für ein antijüdisches Flugblatt⁵⁵. Chazzim von Engelberg beging 1636 in der Prager Synagoge Silberdiebstähle und war, um der Strafe zu entgehen, in Rakonitz/Rakovnik 1636 auf den Namen Franz Engelberger getauft worden. In der Folge trat er als missionarischer Schriftsteller (Autor des Buches „Catholische Wegweiser“) auf, beging vermutlich aus Armut mit zwei Juden einen Einbruch in die kaiserliche Schatzkammer, wurde festgenommen und sollte hingerichtet werden. Noch auf der Richtstätte am Wiener Fischhof widerrief er den christlichen Glauben und gestand eine Hostienschändung, woraufhin die Hinrichtung ausgesetzt und neue Verhöre eingeleitet wurden. Im Zuge des Hinrichtungsversuches brachen antijüdische Tumulte aus, bei denen mehrere Juden getötet und jüdische Häuser geplündert wurden. Die vier Tage später vollzogene Hinrichtung Engelbergers wurde mit ausgesuchter Grausamkeit auf vier Plätzen in Wien vollzogen, zwei rote Inschriftentafeln aus Marmor an der Schranne (Hoher Markt) erinnerten daran⁵⁶.

In Wien als der Haupt- und Residenzstadt trafen verschiedene Konfessionskulturen der zusammengesetzten Habsburgermonarchie und des Alten Reiches zusammen. Die

Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. von Heinz DUCHHARDT–Gerhard MAY (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 50, Mainz 2000) 139–169.

⁵⁴ Der Begriff stammt von Jörg DEVENTER – „'No-names' und Spitzen der Gesellschaft“ – DERS., Konversionen zwischen den christlichen Konfessionen. *WZGN* 7/2: Glaubenswechsel, hg. von Marlene KURZ–Thomas WINKELBAUER (2007) 8–24, hier 16.

⁵⁵ Wahrhafter Bericht So Sich in Wien in Oesterreich mit dreyen Juden zugetragen / darunter einer / so vor diesem ein vornehmer Rabbi gewesen / daß er wegen seines sehr üblen Verhaltens vom Leben zum Tode verurtheilet worden (Wien 1642).

⁵⁶ Barbara STAUDINGER, Die Zeit der Landjuden und der Wiener Judenstadt 1496–1670/71, in: *Geschichte der Juden in Österreich*, hg. Eveline BRUGGER–Martha KEIL–Albert LICHTBLAU–Christoph LIND–Barbara STAUDINGER (Österreichische Geschichte, Wien 2006) 229–337, hier 323 (Abbildung der Abbildung auf dem Flugblatt); David KAUFMANN, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich. Ihre Vorgeschichte (1625–1670) und ihre Opfer (Wien 1889) 36–38; Hans TIETZE, Die Juden Wiens. Geschichte – Wirtschaft – Kultur (Wien–Leipzig 1933, ND Wien 1987) 61–62.

„Litterae Annuae“ der auf verschiedene Standorte aufgeteilten Wiener Jesuiten (Professhaus, St. Anna, Kollegium) berichten immer wieder von Konversionen – im Schnitt hundert pro Jahr – von vorwiegend Lutheranern, Calvinisten, Orthodoxen, Juden und Moslems⁵⁷. Namenslisten im römischen Generalatsarchiv verzeichnen sogar die Namen der Konvertierenden. Zwischen 1686 und 1689 traten nach offenbar vollständigen Listen 117 Männer und Frauen über, nur selten aber Paare oder Eltern mit Kindern; Frauen wurden meist mit dem Zusatz „virgo“ oder „vidua“ versehen. Die meisten Konvertiten stammten aus dem Reich, aus Ungarn, Schlesien und Niederösterreich, unter den Männern scheinen viele Konvertiten auf. Die Wiener Jesuiten scheinen sich auf die Konversion von Sterbenden „spezialisiert“ zu haben, auf die „Bekehrung in letzter Minute“⁵⁸. Mitunter entbrannten auch Auseinandersetzungen um das Besuchsrecht zwischen den Wiener Jesuiten und den protestantischen Angehörigen. Der sterbende Lutheraner Nikolaus Eilmann hatte das Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfangen; in der Nacht sah er im Traum – so das Narrativ der Wiener Jesuiten – Luther seine Anhänger in die Hölle führen, worauf er gegen den Widerstand seiner Angehörigen die Jesuiten rufen ließ und mit den katholischen Sterbesakramenten versehen starb. Zudem arbeitete man in Wien an der Bekehrung junger protestantischer Reisender, hielt im Stephansdom Kontroverspredigten, um Bekehrungswillige in ihrem Beschluss zu stärken.

Offiziell waren in den österreichischen Erbländern und auf dem Gebiet des Erzstiftes Salzburg, anders als in paritätisch besetzten Reichsstädten⁵⁹, nach den Reformatiionskommissionen 1630 und in den 1650er-Jahren keine Konversionen notwendig. Manche der Geheimprotestanten emigrierten ins Reich und suchten um Konversion in den oberdeutschen Reichsstädten an, wie etwa der aus Gastein stammende Hans Katscher und sein Bruder, die im September 1725 nach Augsburg kamen, damit sie „die lang gewünschte Gelegenheit“ bekommen, „den Ev. Glauben annehmen zu können [...]“. Er Hans Katscher seye schon 11 Wochen, weilen er des Glaubens halber und wegen der bey ihm gefundenen heil. Bibel und des Spangenberg's Hauspostill in die Inquisition gekommen, gefangen gesessen, jedoch endlich auf versprechen der Röm. Kath. Kirch beygethan zu verbleiben, loßgelassen“ worden⁶⁰.

In den Jahren 1652 bis 1654 wurden im Waldviertel 140 Pfarren und 58 Filialkirchen von der „Reformatiions“-Kommission besucht: 77.319 „Altkatholischen“ standen dort 22.224 Neubekehrte gegenüber⁶¹. Das Viertel ober dem Wiener Wald verzeichnete nach einer Aufstellung von 1654 in 130 Pfarren und 31 Filialkirchen 11.801 Unkatholische, davon waren nach Ende der Reformatiionskommission 7.438 „neubekehrt“ und 3.789 „unbekehrt“⁶². Nach den Vorgaben des Augsburger Religionsfriedens wohnten

⁵⁷ PEPER, Konversionen (wie Anm. 41) 72. Zum Folgenden siehe die Auswertung der „Litterae Annuae“ ebd. 72–79. Siehe auch meinen Beitrag für Wien in diesem Band.

⁵⁸ PEPER, Konversionen (wie Anm. 41) 76.

⁵⁹ Etienne FRANÇOIS, Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33, Sigmaringen 1991) 204–219. François geht von einem seltenen Phänomen in der Reichsstadt aus, er rechnet für das 17. Jahrhundert mit 25 bis 30 Übertritten pro Jahr.

⁶⁰ Ebd. 210.

⁶¹ Gustav REINGRABNER, Die Gegenreformation im Waldviertel, in: Verzeichnis der Neubekehrten im Waldviertel 1652–1654. Codex Vindobonensis 7757 der Nationalbibliothek Wien, hg. von Georg KUHR–Gerhard BAUER (Quellen und Forschungen zur Fränkischen Familiengeschichte 3, Nürnberg 1992) 1–64, hier 64.

⁶² Gustav REINGRABNER, Zur Gegenreformation im Viertel ober Wienerwald, in: Exulanten aus der nie-

also ausschließlich Katholiken in den österreichischen Erbländern, die von römisch-katholischen Pfarrern getauft, vermählt und begraben wurden. Während im 17. Jahrhundert Übertreter der Fastengebote oder von Kirchengeboten noch mit Wachs- und Geldstrafen belegt wurden und das Versprechen „im römisch-katholischen Glauben zu leben und zu sterben“ ablegen mussten, ging man nach den einschneidenden Erlebnissen der Deferegger-Deportationen im Erzstift Salzburg dazu über, feierliche Glaubenseide abzufordern. Die Untertanen mussten eidlich versprechen, im katholischen Glauben zu leben und zu sterben – Meineide hatten strafrechtliche Konsequenzen⁶³. In den österreichischen Erbländern breitete sich dafür schon zeitgenössisch der nicht korrekte Begriff der Konversion aus, weil die Missionare mit großen Anstrengungen danach strebten, aus „Ketzer“ wieder wahre Christen, das heißt römisch-katholische Kirchenmitglieder zu schaffen. Gestützt auf ein umfangreiches System von stabilen und mobilen Volksmissionaren sollten „Sektierer“ unter den nur zum Schein Katholischen aufgespürt werden. Als Voraussetzung für eine Konversion bzw. für die Ablegung eines Glaubenseides galt den Missionaren die Denunziation von Verdächtigen als unerlässlich⁶⁴. Gleichzeitig wurde die als Komplizenschaft zur Obrigkeit verstandene Denunziation von Verdächtigen als Zeichen einer „politischen“ Zustimmung und als Ausweis der neu gewonnenen Loyalität gegenüber der katholischen Obrigkeit gewertet⁶⁵. Die Konvertierenden wurden damit vielfach zu Kronzeugen gegen ihr ehemals protestantisches Lebensumfeld⁶⁶. Immer wieder kam es zu Festnahmen von ansässigen oder vagierenden Einzelpersonen, meist Bücherträger oder auch Verbindungsleute zum Corpus Evangelicorum, doch folgten auf die gerichtlichen Untersuchungen, um Transmigrationen oder Zwangsrekrutierungen zu entgehen, Scheinbekehrungen der Betroffenen und damit eine Einstellung des Verfahrens⁶⁷. Typisch scheint der Fall einer „bekehrten“ Frau aus Kärnten. „Den 6ten Julii 1753. ist [... Eva] Graymannin von der Herrschaft Gmünd anhero nacher Klagenfurth abgeliefert worden, um nach ihren allfälligen Verlangen, und mit gehöriger Bewilligung, samt anderen Transmigranten nacher Siebenbürgen verschicket zu werden, sie hat aber allhier an statt der Transmigration die Catholische Religion freywillig erwählet, und nach öffentlich abgelegter Glaubens-Bekanntnuß wiederum nacher Gmünd, und von dannen in die Nahrung zu ihrer Heimstadt sich zurück begeben, allwo sie fast ein ganzes Jahr, ohne geäußerter mindesten Beschwerde, oder Beklagung [...] ruhig verblieben, bis sie endlichen mit der ausdrücklichen Erklärung hervorgekommen ist, wie daß sie bey der Augsburgischen Confession ohnabbringlich beharren wolte, und nunmehr zu trans-

derösterreichischen Eisenwurzten 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 159–174, bes. 174.

⁶³ Franz ORTNER, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg* (Salzburg 1981) 190.

⁶⁴ DEDIC, *Maßnahmen* (wie Anm. 93) 119.

⁶⁵ Vgl. Michaela HOHKAMP–Christiane KOHSE-SPOHN, *Die Anonymisierung des Konflikts. Denunziation und Rechtfertigungen als kommunikativer Akt*, in: *Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jahrhundert)*, hg. von Magnus ERIKSON–Barbara KRUG-RICHTER (Potsdamer Studien zur Geschichte der ländlichen Gesellschaft 2, Köln u. a. 2003) 389–415, hier 411.

⁶⁶ Stephan STEINER, *Reisen ohne Wiederkehr. Die Deportation von Protestanten aus Kärnten 1734–1736* (VIÖG 46, Wien–München 2007) 247.

⁶⁷ Paul DEDIC, *Der Geheimprotestantismus in Kärnten während der Regierung Karls VI. (1711–1740)* (AGT 26, Klagenfurt 1940) 27–33.

migririen verlangete⁶⁸. Vielfach scheint man die Bekehrung öffentlich in der Pfarrkirche der Heimatgemeinde – etwa an hohen Feiertagen wie dem zur Aufnahme von „Sündern“ in die Sakramentsgemeinschaft der Kirche bestimmten Gründonnerstag („Antlasttag“)⁶⁹ – vorgenommen zu haben, umgekehrt bestand aber auch die Möglichkeit der „heimlichen“, nicht öffentlichen Konversion⁷⁰. Die Pfarrer und Missionare sprachen von Scheinbekehrungen („Heuchelei“)⁷¹, lediglich das Gesicht oder das „Maul“ und nicht das „Herz“ sei „umgestanden“⁷². Nach Ablegung des Glaubenseides war bei erneutem Auffinden von verdächtigen Büchern oder dem Bekanntwerden einer Teilnahme an Konventikeln die Transmigration oder erneute Bekehrungsversuche durch Pfarrer und/oder Missionare die Folge. Schein und Wahrheit, Täuschung und Aufrichtigkeit bei den Bekehrten waren für die Religionskommissionen wie auch für die Seelsorger vor Ort immer weniger zu unterscheiden, die Beziehung zwischen den Untertanen und den Behörden verschärfte sich zusehends. *Es ist also eine aufrichtige bekehrung dieser gleisner um so weniger anzuhofen, als schon mehrere deren, wie ich sicher berichtet werde, sich geäußert, daz sie weit ebender ihre güter verlassen und aus dem land weichen als von ihren glauben abstehen wolten*⁷³.

Umfang, Modalität, soziale und zeitliche Dynamiken der Konversionen in den österreichischen Erbländern lassen sich nach gegenwärtigem Forschungsstand nicht einmal ansatzweise fassen, umfangreiche kirchliche Quellenbestände müssten dafür systematisch aufgearbeitet werden. Der Glaubenswechsel als wichtiges Phänomen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und des 18. Jahrhunderts ist sicherlich in Größenordnungen von zehntausenden „Bekehrungen“ anzusetzen, wobei der formelle Akt und die innere Überzeugung der „Übertretenden“, wie am Beispiel der Geheimprotestanten sichtbar wird, vielfach auseinander fielen. Für die Untertanen war die Bekehrung ein mit Denunziationen verbundenes Tauschgeschäft⁷⁴, um von den weltlichen und geistlichen Behörden in Ruhe gelassen zu werden. Der erzwungene oder freiwillige Glaubenswechsel, das Überschreiten der „unsichtbaren“ Grenze⁷⁵, gefährdete

⁶⁸ Anton FABER [Christian Leonhard Leucht, 1645–1716], Der Europäischen Staats-Cantzley Hundert und achter Theil (Frankfurt/Main–Leipzig 1755) 562f.

⁶⁹ Martin SCHEUTZ, Der „vermenschte Heiland“. Armenspeisung und Gründonnerstags-Fußwaschung am Wiener Kaiserhof, in: Ein zweigeteilter Ort. Hof und Stadt in der Frühen Neuzeit, hg. von Susanne C. PILS–Jan Paul NIEDERKORN (Forschungen und Beiträge des Vereins der Stadt Wien 44, Wien 2005) 177–241, hier 202.

⁷⁰ Walter BRUNNER, Glaubenstreu im Untergrund. Die Bewahrer evangelischen Glaubens in der Steiermark 1600 bis 1781. *ZHVSr* 85 (1994) 7–24, hier 22. Zu einer Bekehrung am Gründonnerstag in Gröbming (Steiermark) Paul DEDIC, Der Geheimprotestantismus in den Vikariaten Schladming und Kulm-Ramsau in den Jahren 1753–1760. *JGPvÖ* 62 (1941) 40–180, hier 43.

⁷¹ ORTNER, Reformation (wie Anm. 63) 216, 264, 272.

⁷² Der Salzamtmannt Ferdinand Friedrich Graf von Seeau forderte die Bewohner des Salzkammergutes 1733 etwa in Reaktion auf heimliche Emigrationen auf, „nicht länger mit dem munde [zu] heucheln“; 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 1980) 319f.; Carl SCHRAML, Das oberösterreichische Salinenwesen vom Beginne des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte des österreichischen Salinenwesens Bd. 1, Wien 1932) 474–479.

⁷³ DAG, Religionsberichte 1771–1773, Bericht der Religionskommission, August 1772.

⁷⁴ Siehe die Überlegungen am Beispiel von Bischofszell bei 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) 161–176.

⁷⁵ FRANÇOIS, Die unsichtbare Grenze (wie Anm. 59). Der Autor siedelt Konversionen in Augsburg zwischen Protest gegen die eigene Familie und Integration an.

Beziehungen, störte Familienverbände, destabilisierte Arbeitsverhältnisse, begründete umgekehrt aber auch neue. Die Bekehrung schuf soziale Integration und impliziert gleichzeitig Desintegration – insgesamt ein irritierender Faktor in der face-to-face-Kommunikation der kleinen oberösterreichischen, steirischen, Salzburger oder Kärntner Dörfer.

Konversionshäuser in den österreichischen Erbländern – Vorbilder, Ausgestaltung und Missionierung

Die Juden – Angehörige der „Ursprungsreligion“ des Christentums – waren schon seit Beginn des Christentums Ziel von Bekehrungsversuchen und von Judentaufen. Schon im Mittelalter, etwa auf dem Konzil von Basel 1434, erließ man wegweisende Bestimmungen zur Praxis der Judenmission, wozu auch vom Bischof bestimmte Theologen gehörten, die Zwangspredigten an bestimmten Sonn- und Feiertagen abhielten⁷⁶.

Neben den Zwangspredigten waren die Konversionshäuser (die Neophytenheime) wichtige Mittel der Judenmission, etwa das in London 1233 unweit der Synagoge errichtete Neophytenheim („domus conversorum“). Das „Haus der Katechumenen und der Neophyten“, in Rom 1543 unter Papst Paul III. (1534–1549) eingerichtet, sollte „Ungläubige“ verschiedenster Konfessionen (Juden, Muslime, Protestanten) zum Glaubenswechsel führen⁷⁷. Die 1577 erlassene Bulle „Vices Eius Nos“ von Gregor XIII. (1572–1585) erklärte die Judenmission zur besonderen Aufgabe der Päpste; im selben Jahr wurde das „Collegio dei Neofiti“ gegründet⁷⁸. Die Bulle „Sancta Mater Ecclesia“ von 1584 sah Zwangspredigten für Juden im gesamten Bereich der katholischen Kirche vor. Konversionen im römischen Ghetto folgten, was zu großen Schwierigkeiten im Geschäftsverkehr oder bei Erbschaften führte⁷⁹. Besonders aber der Übertritt von Juden war ein vorrangiges Anliegen der aus einem Rektor und zwölf Priestern bestehenden Einrichtung, durch die zwischen 1614 und 1797 1.958 Juden und 1.086 Muslime zum „wahren“ Glauben gebracht wurden, im Durchschnitt kam es zu mehr als zehn Taufen pro Jahr (besonders unter Benedikt XIV. und Clemens XII. erfolgten viele Taufmessen)⁸⁰. Julius III. (1550–1555) bestimmte 1554, dass alle im Kirchenstaat lebenden

⁷⁶ Siehe den Überblick von Manfred AGETHEN, Bekehrungsversuche an Juden und Judentaufen in der Frühen Neuzeit. *Aschkenas* 1 (1991) 65–94.

⁷⁷ Marina CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi* (La corte dei papi. Collana diretta da Agostino Paravicini Bagliani 14, Rom 2004) 21–26. Zu den Bekehrungen der Juden bei den Jesuiten in Rom und weiteren Falldarstellungen zu Neophyten in Rom Karl HOFFMANN, Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstituts. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Juden- und Mohammedanermission im Sechzehnten Jahrhundert (Missionswissenschaftliche Abhandlungen 4, Münster 1923) 1–18. Zur Behandlung von Neophyten in Spanien Max Sebastián HERING TORRES, *Judenhass, Konversion und genealogisches Denken im Spanien der Frühen Neuzeit*. *HA* 15/1 (2007) 42–64.

⁷⁸ Brian PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550–1670* (London–New York 1983) 248; HOFFMANN, Ursprung (wie Anm. 77) 135–180.

⁷⁹ Kenneth R. STOW, *A Tale of uncertainties: Converts in the Roman Ghetto*, in: Shlomo Simonsohn *Juibilee Volume. Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, hg. von Daniel CARPI et al. (Tel Aviv 1993) 257–281, hier 257–266.

⁸⁰ Peter BROWE, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste* (Miscellanea Historiae Pontificiae 6, Rom 1942) 173–178. Mit einer Quellenkritik Richard SCHENK, Robert Grosseteste und die Hypothese einer königlichen Konversionspolitik. Überlegungen zur Frage nach dem praktischen Kontext mittelalterlicher Re-

Juden den Erhalt dieses Konvertitenheimes durch jährliche Abgaben mitzutragen hatten. Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstanden auch in Ancona, Bologna (1568), Ferrara (1584), Padua, Reggio Emilia (1630), Turin und Venedig (1557) weitere Konvertitenheime (Case dei Catecumeni)⁸¹. In Rom bestand die „congregatio de iis qui sponte veniunt ad fidem“, die 1673 (bzw. mit päpstlicher Approbation 1675) in die „ospizio dei convertendi“, die wichtigste römische Konversionseinrichtung, überging. Zwischen 1673 und 1714 gibt es in den Protokollen 3.538 Einträge, zwischen 1714 und 1893 erhielten dort 5.726 Personen die Kommunion, schworen dem „falschen“ Glauben ab und erhielten eine Unterstützung⁸². Mit der 1622 gegründeten „Propaganda Fide“ wurde eine Zentralstelle der rekatholisierenden Mission eingerichtet – die Konversion war konkurrierend damit eng mit dem Heiligen Offizium verbunden, weil der Akt des Abschwörens in der Kanzlei vor dem Kommissar erfolgen musste⁸³. Protestantische Städte im Alten Reich errichteten eigene Institutionen für bekehrungswillige Juden, so etwa das in Frankfurt am Main gegründete Heilig-Geist-Spital oder die Konversionszentrale im Würzburger Julius-Spital⁸⁴. Aber nicht nur Häuser der Bekehrung, sondern auch eigene Fonds für Konvertiten wurden eingerichtet⁸⁵. Esdras Edzard (1629–1708) schuf in Hamburg einen Fonds, der Geistlichen aus den verschiedensten Gebieten rabbinisches Wissen und missionarische Techniken beibringen sollte. Potentielle Konvertiten sollten schon vor der Taufzeremonie einen praktischen Beruf erlernen – aber schon 1708, nach dem Tod Edzards, wurde die Einrichtung geschlossen. Im Jahr 1728 gründete der Jiddisch sprechende Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) das „Institutum Judaicum“ und erhielt in Halle eine Professur für Hebräisch, Jiddisch und jüdische Theologie. Das „Institutum Judaicum“ widmete sich durch die Ausbildung von Missionaren auch der Konversionsarbeit, weil die pietistischen Mitarbeiter missionarische Texte in jiddischer Sprache veröffentlichten oder Juden in Dispute verwickelten. Aber nicht nur die Juden, auch die Protestanten, die Calvinisten oder die Anglikaner gerieten zunehmend in den Blick der institutionalisierten Konversionsarbeit der Städte und der Territorialherren; es gab in verschiedenen Städten Proselytenkammern und Konvertitenämter bzw. Konvertitenkassen⁸⁶. Das Auftreten von Konvertiten bzw. von Konversionswilligen führte in vielen Städten rasch zu sozialen Problemen – ein Luzerner Verzeichnis von 1742 führt 500 Konvertiten und deren Nachkommen an, die sich teils legal und teils illegal dort

ligionstheorien, in: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, hg. von Friedrich NIEWÖHNER–Fidel RÄDLE (Hildesheimer Forschungen 1, Hildesheim u. a. 1999) 25–42; Marina CAFFIERO, *Konvertitinnen im Rom der frühen Neuzeit – zwischen Zwang und neuen Chancen*. *HA* 15/1 (2007) 24–41, hier 35.

⁸¹ PULLAN, *The Jews* (wie Anm. 78) 273.

⁸² MATHEUS, *Mobilität und Konversion* (wie Anm. 20) 181–186. Zwischen 1676 und 1706 konvertierten 2.070 Personen, davon 20 % Handwerker und Künstler, 16 % Angehörige des Militärs und 17 % Seeleute.

⁸³ Peter SCHMIDT, *De Sancto Officio Urbis. Aspekte der Verflechtung des Heiligen Offizium mit der Stadt Rom im 16. und 17. Jahrhundert*. *QFIAB* 82 (2002) 404–489, hier 467.

⁸⁴ AGETHEN, *Bekehrungsversuche* (wie Anm. 76) 90f.

⁸⁵ Deborah HERTZ, *Konversion in Europa*, in: *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Bd. 2: *Religion, Kultur, Alltag*, hg. von Elke-Vera KOTOWSKI–Julius H. SCHOEPS–Hiltrud WALLENBORN (Darmstadt 2001) 322–335, hier 328f.

⁸⁶ HODLER, *Konversionen* (wie Anm. 16) 284f. Bern besaß eine eigene Proselytenkammer zur (nicht besonders offensiv gewährten) Unterstützung der Konvertiten. Siehe auch die in Wien angesiedelte, 1720 von der Witwe Leopold I. (Eleonora Magdalena Theresia von Pfalz-Neuburg) testamentarisch gestiftete Konvertitenkasse, die 1741 mit der Auszahlung begann, PEPER, *Konversionen* (wie Anm. 41) 86–108; in München gab es ein Konvertitenamt, siehe die, leider für mich nicht einsehbare Arbeit von Duane CORPIS, *The Geography of Conversion. Crossing the Boundaries of Belief in Southern Germany 1648–1800* (New York 2001).

aufhielten. Meist wurden die mittellosen Konvertiten nach dem Ablegen des Glaubensbekenntnisses wieder abgeschoben⁸⁷.

Vorbildwirkung für das Heilige Römische Reich und für die österreichischen Erblande hatte sicherlich auch der brutale Umgang der Obrigkeit in Frankreich mit den Angehörigen der „religion prétendue réformée“ (R. P. R.) vor und nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685. Die 1627/30 gegründete „Compagnie du Saint-Sacrement“ und die 1632 eingerichtete „Compagnie de la Propaganda de la Foi“ unterhielten zur Konversion bestimmte Häuser: etwa die „Maisons de la Propaganda de la Foi“ oder die für Frauen ausgelegten „Maisons des nouvelles catholiques“. Ein 1647 in Grenoble gegründetes Haus der „Propaganda de la Foi“, Schwerpunkt der Aktivitäten war der Süden und Südosten, war gemischt für Mädchen und Buben ausgelegt. Stilbildend für die Konversionshäuser sollte vermutlich das 1675 eingerichtete „Maisons des nouvelles converties“, das keine körperliche Gewalt, aber ständige religiöse und spirituelle Unterweisung vorsah, werden. Die „pensionnaires“ wurden isoliert untergebracht, Kontakt zur Familie war untersagt. Die maximale Einweisungsdauer betrug drei Monate. Neben Gefängnissen unterhielten auch Bruderschaften (etwa die Damen der „Compagnie de la Propagation de la Foi“) Konversionshäuser. Mit 1790/91 wurden alle Konversionshäuser im Zug der Aufhebung religiöser Orden durch die Französische Revolution aufgelöst⁸⁸.

Nach gegenwärtigem Forschungsstand scheinen römische und französische Vorbilder bzw. auch Methoden der Judenmission als unmittelbare Vorbilder der österreichischen Konversionshäuser gedient zu haben. Das Jahr 1752 markiert den Beginn eines bis 1775 dauernden, neuartigen Systems zur Disziplinierung der österreichischen Geheimprotestanten: Neben der Intensivierung der Missionierung und der verstärkten Zusammenarbeit von geistlichen und weltlichen Behörden wurden erstmals eigene Gefängnisse für Geheimprotestanten errichtet. Mit Beginn Mai wurde ein Konversionshaus in Klagenfurt an das bereits bestehende städtische, zwischen 1636 und 1848 betriebene Gefangenenhaus (das so genannte „Neugebäu“) angegliedert; im Juli desselben Jahres eröffnete im steirischen Rottenmann⁸⁹ eine für rund 12 Personen geeignete derartige

⁸⁷ Hans WICKI, Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Luzerner Historische Veröffentlichungen 26, Luzern–Stuttgart 1990) 124. Ähnlich für Kursachsen Alexander SCHUNKA, Gäste, die bleiben. Zuwanderer in Kursachsen und der Oberlausitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert (Pluralisierung & Autorität 7, Hamburg 2006) 321–334.

⁸⁸ Zum Umgang mit den Hugenotten Heinz DUCHHARDT, Die Konfessionspolitik Ludwigs XIV. und die Aufhebung des Edikts von Nantes, in: Der Exodus der Hugenotten. Die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 als europäisches Ereignis, hg. von DEMS. (Beih. *AfK* 24, Köln 1985) 29–52, hier 45. Für Lyon (Konversionshaus ab 1686), wo es auch zu zwangsweisen Einweisungen kam, Yves KRUMENACKER, Des Protestantes au siècle des Lumières. Le modèle lyonnais (Vie des Hugenots 21, Paris 2002); Bernard DOMPIER, Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle (Paris 1985); Catherine MARTIN, Les compagnies de la Propaganda de la Foi (1632–1685). Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier. Étude d'un réseau d'associations fondé en France au temps de Louis XIII. pour lutter contre l'hérésie des origines à la Révocation de l'Édit de Nantes (Travaux du grand siècle 16, Genf 2000). Für zahlreiche Hinweise danke ich Ulrike Krampl, Paris–Wien.

⁸⁹ Hans-Peter WEINGAND, Aus der Zeit der Verfolgung; in: Aufbrüche. Festschrift zum Jubiläum 150 Jahre Evangelischer Gottesdienst in Rottenmann, hg. von DEMS. (Rottenmann 1993) 53–56. Siehe den Überblick bei Martin SCHEUTZ, Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775). *MIÖG* 114 (2006) 329–380; DERS., „Mit Liebe und Sanftmut ausrotten“ – Der Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie. *Damals* 39/9 (2007) 45–46.

Einrichtung. Zusätzlich wurden in diesem Jahr noch die beiden oberösterreichischen Häuser in Thalheim⁹⁰ (bei Wels) und Kremsmünster⁹¹ initiiert, die 1759/60 in dem dem Stift Kremsmünster unterstehenden Schloss Eggenberg zusammengefasst wurden. In der besonders betroffenen Steiermark wurde 1756 in Judenburg ein weiteres „Konversionshaus“ zur Entlastung der häufig überfüllten Rottenmanner Einrichtung angelegt⁹². Eine geplante Einrichtung weiterer „Konversionshäuser“ (etwa Murau, Ramsau/Steiermark; Gmunden, Vöcklabruck, Lambach oder Schwanenstadt/Oberösterreich), die man nach Möglichkeit direkt im *inficierten* Gebiet zu platzieren trachtete, scheiterte an der Finanzierung bzw. am Fehlen der für einen Gefängnisbetrieb geeigneten Objekte. Im Sommer 1775 schloss man sämtliche österreichischen Konversionshäuser (Klagenfurt, Judenburg, Rottenmann, Eggenberg)⁹³, nachdem man auch obrigkeitlicherseits vom Erfolg dieser Einrichtung nicht mehr überzeugt war. Damit endet ein bislang kaum beachteter konfessioneller Seitenstrang des österreichischen Zucht- und Arbeitshauswesens.

Zentraler Stellenwert bei der Einrichtung der Konversionshäuser kam der Objektwahl zu, weil die Gebäude mit Ausnahme von Klagenfurt ohne größere bauliche Anstrengungen nur notdürftig adaptiert wurden. Die lokalen Behörden bezweifelten neben der Kostenfrage anfangs auch die Sinnhaftigkeit der Konversionshäuser, den „ohnedem die Erwachsenen zu Ablegung ihres angenommenen Irrtums nicht zu bringen wären“⁹⁴. Viele der vorgeschlagenen Häuser erwiesen sich bei näherer Betrachtung entweder als baulich in schlechtem Zustand, verfügten über keinen Brunnen oder wiesen eine ungünstige Zimmerstruktur auf, die eine sinnvolle Belegung verhinderte. Symptomatisch ist die Gründungsphase der für die anderen Konversionshäuser richtungsweisenden Rottenmanner Einrichtung: Im November 1752 erging ein Schreiben des zuständigen Religionskommissars an Maria Theresia, worin er *in steyerischen religions anliegenheiten*, konkret im Fall des neu errichteten Konversionshauses, um Entscheidung bei Maria Theresia ansuchte. Das Schreiben zeigt deutlich, wie unsicher die lokalen Behörden bezüglich der Bestanddauer dieser neuen Einrichtung waren und wie wenig sie die künftigen Belegzahlen einschätzen konnten. Das in Aussicht genommene, *auf den plaz gelegene*, zudem mit Schulden beladene bürgerliche Haus bestand *in einem grossen und noch ein kleinen zimmerl, wie auch in dreyen cammern, nicht weniger in einem daran gelegenen*

⁹⁰ Das Konversionshaus Thalheim bei Wels gibt es seit 1752 Ferdinand KRACKOWIZER, *Geschichte der Stadt Gmunden in Ober-Oesterreich*. Bd. 2 (Gmunden 1899) 197; Max DOBLINGER, *Der Protestantismus in Eferding und Umgebung bis zum Toleranzpatent*. *JGPrÖ* 72 (1956) 31–68, hier 54.

⁹¹ WEISS, Lamberg (wie Anm. 72) 423; Hans HÜLBER, *Die Transmigration evangelischer Bauern aus dem Raum Pfarrkirchen-Bad Hall nach Siebenbürgen während der Herrschaft Maria Theresias*. *OÖHbl* 35 (1981) 165–192, hier 181; 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. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*, hg. von Rudolf LEEB–Susanne Cl. PILS–Thomas WINKELBAUER (VIÖG 47, Wien–München 2007) 213–229, hier 220, 222f.

⁹² Dieter KNALL, *Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlung steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia* (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 45, Graz 2002) 103–121.

⁹³ Siehe die Vorschläge für Oberösterreich OÖLA, Archiv der Landeshauptmannschaft, Schachtel 66, Religionsakten 1755; Paul DEDIC, *Maßnahmen Maria Theresias gegen die Oberennstaler Protestanten bis zur Errichtung der steirischen Konversionshäuser*. *JGPrÖ* 60 (1939) 73–157, hier 133, DAG, *Religionsberichte 1754–1770*, Schreiben der Repräsentation und Kammer, 1756 September, unfoliiert. Zum österreichischen Gefängniswesen der Frühen Neuzeit Strafe, Disziplin und Besserung. *Österreichische Zucht- und Arbeitshäuser von 1750 bis 1850*, hg. von Gerhard AMMERER–Alfred Stefan WEISS (Frankfurt/Main 2006).

⁹⁴ DEDIC, *Maßnahmen* (wie Anm. 93) 117.

*kleinen gärtl*⁹⁵. Bezüglich der Umwandlung eines Bürgerhauses in ein Gefängnis schien eine *kleine reparation nöthig*, um *die haus- und grosse stuben thür wie auch das schlos und fenster zu verbessern*. Zum Betrieb des Hauses war nicht nur ein männlicher Aufseher, sondern auch eine *weibs persohn* notwendig, *die denen dahin zur bekehrung stellenden leuthen kochen, waschen und sonst in allen dienen möge*. Brennholz und eisernes Kochgeschirr sollten angekauft werden, auch für Kerzen und Licht musste gesorgt werden, um zu vermeiden, *das mitten in der statt wegen besorglicher feyrs gefahr kien oder spänn gebrennet werden*. Ein besonderes Problem stellte die Bewachung des Hauses dar. *Weillen die allergnädigste resolution gebiethet, das die zur conversion dahin stellende persohnen verwarhlich aufbehalten werden sollen*, plante man *bey tag eine wacht in das commun zimmer* zu stellen. Bei anbrechender Nacht sollte das gesamte Konversionshaus, *welches ohne deme ruckwerts mit mauer geschlossen*, versperrt werden. Neben der Bewachung war die psychologische wie auch religiöse Betreuung vorrangig. *Zu betreibung dises conversions werck wird vor allen eine geistliche persohn erforderlich seyn, welche disen leüthen ihren irr-glauben benehmen und ihnen die reüne lehr bezubringen sich beeyferen soll*. Ein städtischer Beamter, der Rottenmanner Stadtschreiber, sollte sich nebenbei als „Inspektor“ um die ordnungsgemäße Verrechnung der *alimentations gelder* kümmern. Die im Konversionshaus befindlichen Männer und Frauen hatten ihren Aufenthalt, so sie über eigene Mittel verfügten, aus eigener Tasche zu bestreiten. Zudem mussten alle Konversionshausinsassen *alle sonn- und feyrtäge den ordentlichen gottesdienst* besuchen, wozu der städtische Gerichtsdiener und der Aufseher die Aufsicht übernehmen sollten. Für das im oberösterreichischen Schloss Eggenberg geplante Konversionshaus sprachen neben den vielen kleinen Zimmern und der vorhandenen Kapelle für die abzuhaltenden Gottesdienste auch die schlechten Fluchtmöglichkeiten aus dem Haus.

In der Regel wurden die im Konversionshaus einsitzenden Frauen und Männer von Soldaten bewacht, die gleichermaßen die Aufgabe hatten, Ausbruchsversuche wie auch die Kontaktaufnahme von Angehörigen bzw. Umwohnenden mit den Insassen zu verhindern, dennoch scheinen immer wieder Nachrichten aus dem Gefängnis nach außen gedrungen zu sein⁹⁶. Das Judenburger Konversionshaus wurde von einer aus zwölf Männern bestehenden Wachmannschaft rund um die Uhr bewacht, meist zog eine Schildwache vor den schlecht zu übersehenden Häusern auf. Obwohl die Zentralbehörde bei der Auswahl der Soldaten darauf achtete, „gut katholische“ Mannschaften zu stellen, scheinen immer wieder Protestanten unter den Soldaten auf. So wurden 1754 in Rottenmann Klagen laut, dass *in dem conversionshaus* [in Rottenmann] *öfters von lutherischen soldathen*⁹⁷ Wache geschoben wurde. Mehrmals ereigneten sich zudem Ausbrüche aus den unzureichend gesicherten Häusern, so etwa als 1773 zwei männliche Insassen *durch untergrabung und zusammenschiebung des eisenen fenster gätter, dann aneinander bindung zweyer leintücher*⁹⁸ ausbrachen und sich direkt nach Wien aufmachten, um bei einem der protestantischen Gesandtschaftsgeistlichen in der Residenzstadt um Hilfe zu bitten.

⁹⁵ AStL, Schubertband 116, Signatur C, Nr. I/1b, fol. 55^v. Alle folgenden Zitate sind, so nicht anders ausgewiesen, aus diesem Bericht.

⁹⁶ Zur psychischen Situation von Gefangenen Martin SCHEUTZ, „Ist mein schwalben wieder ausbliben“. Selbstzeugnisse von Gefangenen der Frühen Neuzeit. *Comparativ* 13/5–6 (2003) 189–210.

⁹⁷ StLA, Hs. XIII, Bd. 1, Nr. 1248, 1754 Dezember 6.

⁹⁸ StLA, Repräsentation und Kammer, Sach. 173, Karton 53, Bericht an das Gubernium, 1773 September 28.

Die bestimmende Person im Konversionshaus war neben dem weltlichen Aufseher und dem „Inspektor“ vor allem der Geistliche – der Konversionshausmissionar –, der neben der geistlichen Unterweisung der Insassen und deren Umerziehung nachdrücklich auch dafür zu sorgen hatte, dass eingewiesene Protestanten *zu entdeckung sowohl [...] etwan noch versteckten bücher als denunciierung übrigen complicum*⁹⁹ veranlasst wurden. Bei der Auswahl der Geistlichen suchte man nach Möglichkeit in der „Missionsarbeit“ – also der direkten Auseinandersetzung mit den Protestanten – erfahrene Männer zu finden. In Klagenfurt führte etwa der Stadtpfarrer die Aufsicht über die Insassen und nahm auch den Unterricht in der katholischen Lehre vor. In Rottenmann griff man auf einen Geistlichen aus dem dortigen Augustiner-Chorherren-Kloster zurück, der die ins Haus Eingewiesenen *in glauben gratis und ohne entgelt*¹⁰⁰ zu unterrichten hatte. Ein Kandidat schien etwa *wegen seiner gelehrtheit, auferbaulichen lebenswandel* und vor allem wegen seiner *in polemicis allschon an tag gesetzten erfahrung* als besonders geeignet. Ähnlich scheint es auch in Eggenberg gewesen zu sein, wo mit den Benediktinern aus Kremsmünster ausreichend Geistliche zum Unterricht zur Verfügung standen.

Über das „Innenleben“ und das didaktische Programm der Häuser ist relativ wenig bekannt. Die meist vom Gerichtsdieners überstellten Insassen standen unter großem psychischen wie auch ökonomischen Druck. Aus Sorge um das eigene Bauerngut und aus Angst vor wirtschaftlichem Ruin infolge der in Rechnung gestellten Aufenthaltskosten führte die Absonderung der verdächtigen Personen relativ häufig zu einem Glaubenswechsel. Andererseits lassen sich auch Haftzeiten von mehreren Monaten bis zu einem Jahr bei „hartnäckigen“ Verdächtigen nachweisen, die weder „Mittäter“ denunzieren noch sich bekehren wollten. Die Missionare sollten, *bey geringster hoffnung eines verschaffenden seelen fruchts von dem katechetischen unterricht, so lange diese leuthe in converzions hause sind*, nicht nachlassen. Um die Wirtschaftskraft der Bauernhäuser und damit indirekt die Grundherrschaft nicht zu sehr zu schwächen, wurden Ehepaare *ein nach dem andern* ins Konversionshaus geschickt, damit *in ihrer Hauswirtschaft nichts verabsäümet werde*. Deshalb scheint man bei der Einweisung eher die kalte Jahreszeit bevorzugt zu haben. Die Insassen hatten im Konversionshaus vermutlich auch Arbeiten zu verrichten: So wurde im Eggenberger Konversionshaus explizit die Eignung des Hauses für Spinnarbeiten angeführt, auch in Klagenfurt musste gearbeitet werden. Gemeinsam mit der Einlieferung wurden in der Regel auch die Verhöraussagen überstellt, wie umgekehrt belastende Aussagen – etwa Bücherverstecke, Teilnehmer an Konventikeln oder Hinweise auf die Lesefähigkeit von Personen – sofort an die jeweils zuständigen Grundherrschaften weitergemeldet wurden. Für die Verhöre wurden den Missionaren im Konversionshaus eigene Schreiber – häufig die Stadtschreiber der jeweiligen Standorte – zur Verfügung gestellt.

Am Ende der Zeit im Konversionshaus sollte nach Möglichkeit die öffentlich in der Heimatgemeinde während des Gottesdienstes – etwa am Sonntag oder zu einem hohen Feiertag wie dem Gründonnerstag – vollzogene Konversion stehen¹⁰¹. Der im Konver-

⁹⁹ DAG, Religionsberichte 1751–1753, *Pro memoria* für das Religionswesen im Landgericht Reifenstein. Die Quellenlage erlaubt leider nur bedingt und punktuell Einblicke in das „Programm“ der Umerziehung. Zur Denunziation siehe den aufschlussreichen Beitrag bei Gerhard SÄLTER, Denunziation – Staatliche Verfolgungspraxis und Anzeigeverhalten der Bevölkerung. *ZfG* 47 (1999) 153–165.

¹⁰⁰ StLA, Stift Rottenmann, Karton 5, Heft 44, 1752 August 8.

¹⁰¹ Neben der öffentlichen Konversion in der Pfarrkirche der Heimatgemeinde scheint es auch die Mög-

sionshaus Bekehrte sollte öffentlich als Reumütiger wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Die Inhaftierten durften nicht *ebender aus dem conversionshaus entlassen werden, bis er [der Inhaftierte] nicht eine vollkommene prob der wahren bekehrung von sich spühren lassen*¹⁰². Denunziationen galten als ein Ausweis von Loyalität und waren neben der Bekehrung unerlässliche Voraussetzung für eine Rückkehr an den heimatischen Hof¹⁰³. Verweigerten die Inhaftierten die Bekehrung, konnten sie ohne weitere Verzögerung nach Siebenbürgen transmigriert werden. Personen, die das mit einem Eid verbundene Glaubensbekenntnis zwar abgelegt hatten, bei denen allerdings nach ihrer Entlassung weitere lutherische Bücher oder auch Gebetsteilnahmen nachgewiesen werden konnten, hatten strafrechtlich als Meineidige ohne Verzögerung *mit zurücklassung ihrer kinder* nach Siebenbürgen überstellt zu werden.

Das Ringen der sich allmählich radikalisierenden Missionare mit den Insassen der Konversionshäuser um eine gleichermaßen publikumswirksame wie den Konvertierenden als Wendehals markierenden Übertritt war erbittert. Ein Missionar offenbarte seine Maxime im Umgang mit den Geheimprotestanten: *Die leichteste art, die hartnäckige zu gewinnen, wäre, wenn man sich in ihre gemüths beschaffenheit zu richten wüste, immittelst erwürket dermahlen das meiste die forcht der emigration, die liebe des vaterlands und der befreundten*¹⁰⁴. Außerdem suchte man den Familienverband – Mann, Frau und Kinder – aufzubrechen, um bessere Angriffsmöglichkeiten zu haben. Als explizites Argument für eine Einweisung von Ehefrauen bzw. Kindern ins Konversionshaus galt: *vermerken wir handgreifflich, daz [...] eheweib und ledige tochter meistentheils durch diesen ihren vater und respective ehemann von der gänzlichen aufrichtigkeit abgehalten worden. Was sie heut eingestehen, laugnen sie morgen wiederum, sobald sie nämlich mit ihm zu sprechen gelegenheit haben, daz also eine separation auch diesen beyden die wahre bekehrung, zu welcher sie grosse neigung bezeigen, um ein merkliches erleichtereren wurde*¹⁰⁵. Die Missionare waren sich der Spiegelfechterei der Insassen bewusst, weil viele Eingewiesenen zwar dem momentanen Druck nachgaben und pro forma zum römisch-katholischen Glauben konvertierten, nach ihrer Rückkehr aber sofort zu protestantischen Frömmigkeitsformen zurückkehrten. Bei der Einweisung ins Konversionshaus ging man strategisch vor, indem man versuchte, in das dichte verwandtschaftliche Bollwerk der Geheimprotestanten ein Loch zu bohren. Vor allem die Einweisung sozial hochgestellter Personen wegen *gleissnerey* führte zu größerer Geständnis- und Denunziationsfurcht wie -bereitschaft unter den Zurückgebliebenen. Schon das Bekanntwerden einer bevorstehenden Einweisung ins Konversionshaus erhöhte den Druck auf die ihre Entdeckung fürchtenden Zurückgebliebenen. Ein Konversionshausinsasse schildert dies 1754 so, *indeme sie [seine Mitbewohner und das Dorf] sammentlich, da er in daz conversionshausß sich alhero zu stöllen befehlet worden,*

lichkeit der „heimlichen“, nicht-öffentlichen Konversion gegeben zu haben, Walter BRUNNER, *Glaubenstreu im Untergrund. Die Bewahrer evangelischen Glaubens in der Steiermark 1600 bis 1781*. ZHVSr 85 (1994) 7–24, hier 22.

¹⁰² DAG, Religionsberichte 1751–1753, *Pro memoria das religions weesen* im Landgericht Reifenstein betreffend.

¹⁰³ Als Vergleich CAFFIERO, *Konvertitinnen* (wie Anm. 80) 36, DIES., *Battesimi forzati* (wie Anm. 77) 203–263.

¹⁰⁴ StLA, *Repräsentation und Kammer*, Sach. 173, Karton 545, Monatsrelation Jänner 1774 für die Pfarre Stadl, unfoliiert.

¹⁰⁵ Ebd. Sach. 173, Karton 548, Brief an das I. Ö. Gubernium, 1775 Jänner 2.

*ihm nachdrucksam ermahnet, daß er nicht bekenen und keinen mensch verrathen solle*¹⁰⁶. Die Insassen im Konversionshaus versuchten sich gegenseitig zu größtmöglicher Verschwiegenheit zu verpflichten, in dem sicheren Bewusstsein, dass Geständnisse weitere Verfolgungen in ihren Heimatgemeinden und in den betroffenen Gebieten große Spannungen hervorrufen sowie die gesellschaftliche Position des Denunzianten gefährden würden. Ein Konversionshausinsasse bewies seine Gefügigkeit gegenüber dem Missionar, indem er ihm hinterbrachte, was seine Mithäftlinge insgeheim dachten bzw. was sie untereinander redeten: *Dieser Paul Gajßlechner [ein Insasse] were dermahlen neben seiner [ihm] in dem conversionshaus in der unterweisung und hette erst kürzlich zu ihm gemeldet, halte nichts auf den rosenkrantz, auch erst heunt gesagt, das er seine bücher niemahls bestehen und ebeunder verwerffen wurden*¹⁰⁷.

Das Vorgehen der Missionare und weltlichen Behörden, um die „Irrgläubigen“ zur „Raison“ zu bringen, war von monatelangen, täglichen „Instructionen“ und von psychologischen Schachzügen gekennzeichnet. Die Missionare „stellen häufig Verhöre mit ihnen an, und legen ihnen die verfänglichsten Fragen vor. Bald suchten sie dieselben durch Versprechungen, bald durch Drohungen auf andere Wege zu leiten. Wen zwey Ehegatten zu gleicher Zeit das Unglück haben, gefangen zu sitzen, so werden sie in der strengsten Verwahrung voneinander entfernt gehalten. und denn [!] beredet man den Mann, sein Weib, und das Weib, ihr Mann, habe das evangelische Bekenntniß abgeschworen“¹⁰⁸. Neben der langen Dauer der Verwahrung im Konversionshaus wandten die Missionare auch verschiedene Zwangsmittel an, um zu einem „Geständnis“ (also zu Denunziationen und zu einer Konversion) zu gelangen. Die Drohung der Stellung zum Militär oder der Transmigration wirkte denunziationsfördernd. Der Rottenmanner Chorherr Posauko suchte aus einer hartnäckigen Frau mittels Überstellung der betreffenden Person in die im Keller des Konversionshauses befindliche „kalte Kammer“ Informationen zu erpressen. Als er sie dort durch vier Stunden aussetzen ließ, machte sie sich aber „durch ihr verstelltes Weinen bei dem Verhör nur mehr verdächtig“¹⁰⁹. Ein vermutlich geistig behinderter Insasse des Rottenmanner Konversionshauses sagte nach einiger Zeit in der „kalten Kammer“ aus: „er könnte die Kälte nicht mehr ertragen, habe noch fünf Bücher“. Die Kälte hatte ihm, so die Obrigkeit, „endlich den Mund geöffnet“¹¹⁰.

Das 1775 eintretende Ende der kostenintensiven und lediglich bedingt erfolgreichen Konversionshäuser zeichnete sich schon in den 1770er-Jahren durch die vielfältigen Klagen sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Obrigkeiten in den *inficierten* Gebieten ab. Der Mangel an Denunzianten und die mangelnde Kooperationsbereitschaft ließen Hinweise auf Verdächtige seltener werden¹¹¹. Wirtschaftliche Argumentationen gewannen allmählich die Oberhand: Es schien wenig sinnvoll, dass Leute, *welche durch-*

¹⁰⁶ StLa, Laa A Gr. XI, Antiquum XI Schubert 33, Mappe 1754, Verhör mit Hans Zechmann, 1754 September 14.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ N. N., Anhang oder weitere Nachricht von den Bedrängnissen der Evangelischen Glaubensgenossen in den Landen des Erzherzogthums Oesterreich dem Lande ob der Ens, Steuermark und Kärnthen zur Vertheidigung ihrer Unschuld gegen die Verunglimpfungen ihrer Verfolger (Leipzig 1754) 10 [Exemplar: Österreichische Nationalbibliothek 43 Y 289].

¹⁰⁹ DEDIC, Maßnahmen (wie Anm. 93) 122.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Paul DEDIC, Die Bekämpfung und Vertreibung der Protestanten aus den Pfarren Pürgg und Irndning im steirischen Ennstal; in: Buch der Deutschen Forschung in Ungarn, hg. Franz BASCH (Budapest 1940) 25–194, hier 167f.

*aus bey ihren glauben beharren und nach Siebenbürgen auswandern wollen, ohne noth und nutz mit größten schaden ihrer wirthschaften in dem conversions hauß so lange und über die bestimmte zeit aufgehalten werden*¹¹². Die Missionare und die Geistlichen forderten daher mit Nachdruck die Fortsetzung der Deportationen (Transmigrationen) nach Siebenbürgen – die letzte große Welle erfolgte zwischen 1773 und 1776 –, um den Bekehrungsdruck gegenüber den Protestanten hochhalten zu können. Außerdem wurde man sich zunehmend der Erfolglosigkeit der mit großem Aufwand vorgenommenen *gleisnerischen* Bekehrungen im Konversionshaus bewusst, weil ein Großteil der konvertierten Protestanten nach ihrer Rückkehr zu ihrem „alten“ Glauben zurückkehrte.

Resümee

Im Gefolge der hegemonialen Konfessionalisierungsthese hat sich die Forschung daran gewöhnt, konfessionelle Zugehörigkeit und Glauben – ein Kurzschluss vermutlich – gleichzusetzen, die pragmatische Dimension von Konfession in der konkreten Lebenswelt vor Ort müsste aber viel stärker Beachtung finden. Die Geschichte der Geheimprotestanten, also von Personen, die formal Katholiken und auf einer zweiten, „privaten“ Ebene aber Protestanten waren, stellte die stark etatistische Konfessionalisierungsthese in Frage. Dem staatlichen katholischen Druck der Pfleger, Pfarrer und Missionare standen protestantisch-dominierte Gemeinden im alpinen Bereich gegenüber, die ihr geistliches Leben im Untergrund selbst organisierten. Die Binnendynamiken dieser nebeneinander agierenden Konfessionen, deren kulturelle Diversität und die Durchlässigkeit konfessioneller Grenzen sind noch wenig erforscht, fundierte Aussagen über Radikalität/Toleranz und konfessionelle Indifferenz auf der einen und auf der anderen Seite sowie deren zeitliche Sequenzierung müssten noch erbracht werden¹¹³ – einfache Antworten werden sich hier verbieten.

Die Geschichte des (Geheim-)Protestantismus in der Habsburgermonarchie und der freiwilligen wie erzwungenen Konversionen – die Bandbreite reicht von echten und falschen Konversionen, von Karriere- bis hin zu Gewissenskonvertiten¹¹⁴ – ist gleichzeitig auch eine Frage nach der Reichweite, nach dem Inhalt und den Grenzen des Konfessionalisierungskonzeptes und der Durchgriffsmöglichkeiten der Staatsgewalt¹¹⁵.

Konversionen gelten der Forschung heute, allgemein gesprochen und im Detail unscharf, als „Phasen einer Krise im Beziehungssystem zwischen Individuum und Gemeinde bzw. Familie [...]“. Es könnte sich dabei um Reaktionen auf familieninterne Konflikte über die Ressourcenverteilungen zwischen den Kindern – vor allem zwischen Jungen und

¹¹² StLA, Repräsentation und Kammer, Sach. 173, Karton 545, 1774 Jänner 29.

¹¹³ Als mikrohistorische Aufarbeitung STEINER, Reisen ohne Wiederkehr (wie Anm. 66).

¹¹⁴ Heike BOCK, Pfarrer und Mönche in Gewissensnot: Eidgenössische Geistliche zwischen den Konfessionen im 17. Jahrhundert, in: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, hg. von Ute LOTZ-HEUMANN–Jan-Friedrich MISSFELDER–Matthias POHLIG (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Heidelberg 2007) 353–392, hier 389.

¹¹⁵ Holger Th. GRÄF, Gegenreformation oder katholische Konfessionalisierung – Epoche(nbegriff) oder Fundamentalprozess der Frühen Neuzeit?, in: Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie, hg. von Rudolf LEEB–Susanne C. PILS–Thomas WINKELBAUER (VIÖG 47, Wien–München 2007) 13–27; Heinrich Richard SCHMIDT, Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung, in: ebd. 28–37.

Mädchen –, aber auch um die Möglichkeit, einer strafrechtlichen Verfolgung für vorgeworfene Delikte zu entgehen, oder schließlich um persönliche Racheakte und Schadenshaltung in Zeiten großer Spannungen in der Gemeinde handeln¹¹⁶. Konversionen finden im Kontext von Kontroverse und Verrat bzw. Assimilierung, Karrierechance und Eingliederung statt, die Konfessionalisierung in den österreichischen Erblanden schuf einen hohen Anpassungsdruck, dem die Hofgesellschaft mit öffentlichkeitswirksamen und karrierefördernden Konversionen (etwa an hohen kirchlichen Feiertagen wie dem Gründonnerstag) nachkam. Die am Land befindlichen Geheimprotestanten in Oberösterreich, der Steiermark, in Kärnten und in Salzburg – der Grad ihres konfessionellen Arkanums ist in der Forschung umstritten – agierten dabei unterhalb oder zumindest abseits der römisch-katholischen Oberfläche. Andachten, gemeinsame Lektüre und wandernde Prediger halfen das auf Heiratskreise und ökonomische Beziehungen gestützte Gemeindeleben aufrechtzuerhalten. Erst der gesteigerte Druck nach 1731/32 bzw. nach den verstärkten Missionierungen der 1730er- bis 1750er-Jahre evozierte eine auch auf Rechtstitel (wie den Bestimmungen des Westfälischen Friedens) gestützte Bekenntniswelle. Als Gegenreaktion wurden seitens der habsburgischen Behörden Maßnahmen wie die auf Denunziation und intensiver Missionierung basierenden Konversionshäuser ergriffen, die gleichsam Breschen in die festgefügt geheimerprotestantischen Dörfer schlagen mussten. Strafrechtliche Maßnahmen sollten die Konversionsbereitschaft in dieser „Competition for Souls“¹¹⁷ heben, dennoch waren es häufiger Konversionen des Mundes und weniger der Seele – die „Kunst des Lügens“¹¹⁸ machte den Behörden wie den staatlich bestellten Missionaren zu schaffen. Die Forschungen zu den Konversionen der unterbäuerlichen, bäuerlichen, unterbürgerlichen und bürgerlichen Namenlosen ist noch nicht allzu weit fortgeschritten, so dass geschlechtsspezifische Fragestellungen oder Fragen nach den verschiedenen Identifikationsangeboten bislang kaum gestellt werden können – dieses unbeackerte Forschungsfeld könnte interessante Antworten, etwa auch auf Identitätskonstruktionen von ländlichen Ober-, Mittel- und Unterschichten sowie konfessionell bedingte Identitätswechsel, bieten.

¹¹⁶ Mit Blick auf die spezifische Situation der römischen Judenkonversionen CAFFIERO, Konvertitinnen (wie Anm. 80) 33.

¹¹⁷ Christiane KOOL, Converts and Apostates. The competition of Souls in Early Modern Holland. *Archiv für Reformationsgeschichte* 92 (2001) 195–214.

¹¹⁸ 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 Beiheft* 41, München 2005) 385–408. Siehe dazu Perez ZAGORIN, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass.–London 1990) 1–37.